| تاریخ دریافت:۱۳۹۸/۱/۸ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۸/۳/۲۱ |

درآمدی بر نظریه حقوقی اسلام

محمود حکمت‌نیا

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران، قم.

dr.hekmatnia@yahoo.com

مهدی معلی

پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران، قم.

mahdimoala@yahoo.com

سید محمدحسین کاظمینی

پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران، قم.

smh_kazemeini135@yahoo.com

چکیده

نظریه حقوقی اسلام مجموعه گزاره‌ها و آموزه‌های نظام‌مند است که می‌تواند قواعد حاکم بر روابط اجتماعی انسان را که دارای ضمانت اجرا بوده تحلیل نماید. این نظریه براساس بنیان‌های نظری هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، مبنای الزام قواعد حقوقی را اراده حکیمانه شارع دانسته است و این اراده براساس منابع شناخته‌شده و روش‌شناسی تقنینی و تفسیری متناسب با مبنا و منبع و هماهنگ با ابعاد وجودی انسان و غایتمندی آخرت‌گرایانه وی در قالب اصول، قواعد، نهادها و سازمان‌های حقوقی متناسب با نیازهای متفاوت فردی و اجتماعی قابل استخراج و فهم است. براساس این نظریه اگرچه اراده شارع در بازه زمانی مشخص و در جامعه‌ای با ساختار سنتی ابراز گریده است، اما با ظرفیت‌های وسیع خویش توان تنظیم روابط متنوع اجتماعی در دوره‌های مختلف و جوامع گوناگون را دارد. این نظریه به لحاظ معرفتی مرزهای خویش را با نظریه‌های انسان‌محور و حتی دین‌محور مشخص نموده است. با وجود ترسیم مرزها و بیان سلبی نسبت به نظریه‌های رقیب به لحاظ

* این مقاله در چهارچوب طرح پژوهشی مربوط به پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

اثباتی دسته وسیعی از مکاتب و نظریه‌های خرد را در خود جای داده است. نظریه حقوقی اسلام می‌تواند ابعاد مختلف نظام حقوقی منسجمی را در برابر نظام‌های حقوقی دیگر ترسیم کند.

کلیدواژگان: نظریه حقوقی اسلام، نظام حقوقی، مبنای حقوق، منابع حقوق، روش‌شناسی حقوق

مقدمه

حقوق در یکی از معانی خود، قواعدی است که بر اعمال اشخاص حقیقی و حقوقی از این جهت که در اجتماع هستند حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین شده است. (کاتوزیان: ۱۷) اگرچه دانش حقوق در تلاش است موضوعات قواعد، قواعد و چگونگی اجرا و ضمانت اجرای آن را بررسی کند، اما این امر بدون نگاه به نظام حقوقی میسر نیست. نظام حقوقی مجموعه اصول، قواعد و نهادها و سازمان‌های حقوقی هماهنگ و مرتبط است که مبتنی بر مبانی ویژه براساس روش معیّن از منابع خاصی استخراج و تفسیر شده و بر پایه مبانی ویژه‌ای استوار گردیده و در بستر تاریخی و فرهنگی خاصی شکل گرفته و اهداف تعریف شده‌ای چون نظم و عدالت را دنبال می‌کند. این مجموعه به گونه‌ای است که برای وضعیت‌های مختلف راه حل ارائه داده و قابلیت انطباق با اوضاع و احوال گوناگون را دارد. مهم‌ترین عنصر هر نظام هماهنگی میان اجزای آن است که چنین هماهنگی مبتنی بر مجموعه گزاره‌های مرتبط بوده که از آن به نظریه حقوقی تعبیر می‌کنیم.

از جمله نظام‌های حقوقی معاصر که روزبه روز توجه به آن بیشتر شده و تلاش برای تحقق آن به‌طور فزاینده رو به افزایش است، نظام حقوقی اسلام است. این نظام در ساختار نظری و فلسفی‌ای شکل گرفته است که مبتنی بر توحیدمحوری، آخرت‌باوری، غایت‌مندی جهان هستی، فرجام داشتن انسان، مقام خلیفةاللهی انسان و دارای کرامت و مسئول بودن وی است. در چنین ساختاری نظریه حقوقی اسلام قابل ترسیم و برای شناخت ساختار نظام حقوقی اسلام ضرورت دارد. نکته مهم اینکه نظریه حقوقی اسلام علاوه بر آنکه باید قابلیت ترسیم و توجیه نظام حقوقی اسلام را داشته باشد، باید به لحاظ نظریه قادر باشد مرزهای خود را با سایر نظریه‌های حقوقی روشن کند و ساختار نظام حقوقی اسلام را با دیگر نظام‌های حقوقی که در پارادایم انسان‌محوری شکل گرفته است و مبتنی بر نظریه‌های حقوقی[1] مختلفی است، تعیین نماید.

نوشتار حاضر تلاش می‌کند در ساختار و چهارچوب معرفتی اسلامی با تبیین بنیادهای نظری

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

و با نگاهی به اصول و ویژگی‌های حاکم بر آن به عناصر کاربردی نظریه حقوقی اسلام اشاره نماید. ابعاد مختلف این نظریه در دانش‌های مختلفی چون کلام، اصول فقه، و فقه مورد توجه اندیشمندان بوده و یا به صورت پیش‌فرض‌هایی می‌باشد که نظام حقوقی اسلام براساس آن شکل گرفته است.

الف. بنیان‌های نظری

همان‌طور که گفته شـد، نظریه حقوقی اسـلام بر پایه بنیان‌های نظری است که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود. این بنیان‌ها گزاره‌هایی حقوقی هستند که در ساختار و پیش فرض‌های معرفتی شکل می‌گیرند.

اول: مبنا

مبنا به معنای بنیان، اسـاس، ابتدا، اول و پایه به کار می‌رود. (دهخدا، ۱۳۷۳) هنگامی که این واژه به چیزی اضافه می‌گردد، منظور اسـاس و پایه آن امر اسـت. مهم‌ترین گزاره نظریه حقوقی گزاره‌ای اسـت کـه به چرایی الزام‌آوربـودن قواعد حقوقی می‌پـردازد. به چنین گزاره‌ای مبنـای نظریه و نظام حقوقی گفته می‌شود. نظریه‌های انسان‌محور با رویکرد عقل خودبنیاد بنا به پیش‌فرض‌های خویش گاه به پشـتوانه‌های اخلاقی پرداخته و یا اراده فردی و اجتماعی را به‌عنوان مبنا انگاشـته‌اند. در برابر این نظریه‌ها نظریه حقوقی اسلام با توجه به چهارچوب نظری اراده تشریعی، خداوند را به‌عنوان مبنا پذیرفته است. این نظریه بر همین اساس ساختار یافته است. این امر در همه مکاتب و گرایش‌های فقهی و کلامی مورد وفاق است. اما اینکه انسان چگونه اراده شارع را فهمیده و از سوی دیگر رابطه مفاد اراده شارع با مصالح و مفاسد متعلق افعال چیست، مورد اختلاف بوده و رویکردهای متفاوتی درباره آن وجود دارد.

۱. رابطه فهم انسان از اراده شارع

با این فرض که مبنای مشروعیت قواعد حقوقی اراده شارع است، باید دید رابطه فهم انسان از اراده شـارع چگونه اسـت و این اراده با فهم چه نسبتی دارد. در این راسـتا می‌توان به سه دیدگاه مصوبه، مخطئه و نظریه مصلحت سلوکی اشاره کرد. این دیدگاه‌های سه گانه با اذعان به‌وجود متون به دست آمده از شارع نسبت به ماهیت حکم استنباط شده در نسبت‌سنجی با مفاد ادله اختلاف نظر دارند. سـخن آنان مربوط به صورتی اسـت که مفاد اسـتنباطی با مدلول دلیل هماهنگ و یکسـان نباشد و چه بسـا شـخص اسـتنباط کننده نیز در دوره دیگر به این تفاوت پی برده باشـد. دیدگاه تصویب در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

رادیکال‌ترین صورت خود حکمی را که توسط فهمنده با رعایت اصول و قواعد به دست آمده است، حکم واقعی و مستند به شارع می‌داند. نتیجه چنین سخنی تغییر در اراده خواهد بود. در مقابل، دیدگاه تخطئه است که شخص خطاکار در فهم را معذور می‌داند، اما به هیچ وجه حاصل فهم او را نشانگر اراده شارع نمی‌پندارد. دیدگاه مصلحت سلوکی که برخی آن را تصویب از منظر امامیه نامیده‌اند، برای رعایت منطق استنباط نیز سهمی از واقعیت در نظر می‌گیرد که این سهم جبران کننده مصلحت فوت شده واقعی است.

۲. رابطه مفاد اراده شارع با مصالح و مفاسد متعلق افعال

با این فرض که مبنای مشروعیت قواعد اراده تشریعی باشد، این سخن مطرح می‌شود که آیا بایدها و نبایدهای تشریعی صرف‌نظر از اراده شارع خود دارای مصلحت است. همان‌طور که روشن است، این امر دارای دو بُعد است: یکی اینکه متعلق احکام دارای مصالح و مفاسد ذاتی باشد و بر فرض چنین مطلبی شارع در تشریع خویش با لحاظ آن مصالح و مفاسد به وضع حکم پرداخته و بر فرض وجود چنین امری، به لحاظ نظام‌پردازی شخص قادر به فهم مصلحت و مفسده از یک‌سو و چگونگی ارتباط آن با احکام تشریعی از سوی دیگر باشد. درباره مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، در مجموع سه اندیشهٔ انکار[۲]، تبعیت مطلق[۳] و تبعیت نسبی (شیرازی، بی‌تا: ج۱) وجود دارد.

دوم: منبع

دومین گزاره پایه در هر نظریه حقوقی پاسخ به این پرسش است که قواعد حقوقی از کجا تحصیل می‌شود. محل یافتن قواعد حقوقی به منبع قواعد یا منبع نظام حقوقی تعبیر می‌شود. تعیین منبع بستگی تام به مبنای نظام حقوقی دارد. همان‌گونه که بیان شد، نظریه حقوقی اسلام در صدد دستیابی به اراده شارع است، اما اینکه چگونه می‌توان به اراده شارع دست یافت، میان مکاتب فقهی دیدگاه‌های گوناگون وجود دارد. ریشه این اختلاف این است که در ساختار نظریه حقوقی اسلام، اراده شارع مجزای از فهم انسان از خود و زندگی اجتماعی است. بنابراین پیش از آنکه موضوع فهم انسان مطرح شود، تعیین منبع نیز به اراده شارع برمی‌گردد. با این بیان که شارع گزاره‌های تشریعی خود را کجا بیان نموده است، برخی بر این باورند که شارع گزاره‌های تشریعی خود را تنها در قالب نصوص بیان کرده است و برخی دیگر، درک عقل را نیز معتبر دانسته‌اند؛ با این بیان که عقل توانایی فهم بایدها و نبایدها را داشته؛ همچنین شارع نیز چنین درکی را در استناد به خود پذیرفته است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

علاوه بر این درباره سایر منابع به‌عنوان جایگاه کشف اراده شارع گفتگو است.[۴]

سوم: روش‌شناسی

در اصطلاح روش‌شناسی، تحقیق به نظریه و تحلیلی اطلاق می‌شود که به بررسی چگونگی انجام پژوهش می‌پردازد. همچنین روش‌شناسی متضمن این است که چگونه ساختار کلی یک نظریه در حوزه خاص از دانش اعمال می‌شود (کاز، ۱۹۶۷ م: ۳۳۹) و این اعمال، تحلیل روش‌شناسانه قلمداد می‌شود. (هاردینگ، ۱۹۸۷ م: ۳) در یک نگاه کلی روش‌شناسی، نظریه پشتیبان تحقیق است.

در نظریه حقوقی اسلام مباحث روش‌شناسی ، که بیشتر آن‌ها در اصول فقه منعکس شده است، شامل سه بحث مهم منطق تقنین که به بررسی فعل شارع و مباحثی چون تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق آن‌ها و چگونگی‌دستیابی به اراده شارع می‌پردازد، منطق تفسیر و منطق اجرا که به تطبیق قواعد بر موضوعات خارجی می‌پردازد، خواهد بود.

همان‌گونه که بیان شد، اساس و مبنای اولی و اصلی نظریه حقوقی اسلام بر اراده حکیمانه شارع استوار است. لذا در مباحث روش‌شناسی بیشتر به چگونگی دستیابی به این اراده پرداخته می‌شود. در این‌باره نظرات متفاوتی بیان شده که مبتنی بر آن‌ها روش‌های مختلفی نیز ارائه شده است. با این توضیح روش‌های رسیدن و فهم اراده شارع را در موارد ذیل می‌توان خلاصه نمود.

۱. نص‌گرایی

نص‌گرایی از جمله رویکردهایی است که به کشف اراده شارع منجر می‌شود. در این گرایش با کنار گذاشتن عقل به‌عنوان یکی از ادله به تفسیر مضیق از نصوص می‌پردازد. اصحاب حدیث در میان اهل سنت و اخباریون در میان شیعه از عمده طرفداران گرایش بیانی محسوب می‌شوند. (۵) نتیجه مهم این گرایش از یک‌سو توسعه در حجیت روایات و از سوی دیگر اخذ به ظواهر خواهد بود. هر چند تمسک به نص از مطمئن‌ترین روش‌ها برای دستیابی به اراده شارع است، اما با مشکلات چندی روبه‌رو است. از جمله مهم‌ترین این امور مشکل سندی نصوص است. از سوی دیگر شناخت مفاد حکم از نصوص، چالش دیگری است که فقیهان با آن روبه‌رو بوده‌اند. فقیه برای شناخت حکم از نصوص باید به امور ذیل توجه کافی داشته باشد: شناخت مفاد حکم و میزان الزام به آن، تشخیص جنبه حقوقی و اخلاقی حکم، شناخت حکم وضعی یا تکلیفی، الغای خصوصیت از امور غیر مؤثر در حکم، مفهوم‌گیری از قضایای شرعی.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۲. مقصدگرایی

مقصدگرایی یا نظریه مقاصد شریعت به دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که تلاش می‌کند از مقصد شریعت به احکام شرعی دست یابد. وجود گزاره‌های مبیِّن مقاصد در متون دینی و غایتمندی شریعت و کمبود ادله بیان‌کننده اراده تشریعی شارع برخی را به این مسیر رهنمون کرده است تا شیوه دستیابی به بایدها و نبایدهای شرعی را از طریق مقاصد طراحی کنند.

صاحبان نظریه مقاصد شریعت، درباره تعریف مقصد شریعت، عبارت‌های گوناگونی به کار برده‌اند. فاسی مقاصد را به غایت احکام و اسراری که شارع هنگام وضع احکام آن‌ها را مقرر داشته است تعریف می‌کند. (الفاسی، بی‌تا: ۳) ریسونی می‌گوید: مقاصد شریعت غایاتی است که شریعت آن‌ها را برای دستیابی به مصلحت بندگان وضع کرده است. (الریسونی، بی‌تا: ۷) سعد الیوبی نیز مقاصد را معانی و حکمت‌هایی می‌داند که شارع به صورت عام یا خاص برای تحقق مصالح بندگان رعایت کرده و در نظر گرفته است. (سعد الیوبی، بی‌تا: ۳۷) خادمی نیز در تعریف آن گفته است: مقاصد، معانی ملحوظ در احکام شرعی و مترتب بر آنهاست. (الخادمی، بی‌تا: ۱۷)

مقاصد شریعت و تحریک شخص به آن مستلزم انجام افعالی است. اکنون آیا می‌توان از مطلوبیت مقاصد، به احکام و عناوینی دست یافت که شخص را به مقصد می‌رساند؟ البته در اینجا سخن از افعالی نیست که خود شارع میان آن‌ها و مقاصد پیوند برقرار کرده است، بلکه سخن در جایی است که شارع مقصد را بیان کرده است و خردمندان راه دستیابی به مقصد را در انجام یا ترک فعلی می‌دانند.

طه جابر علوانی در کتاب مقاصد الشریعه در تبیین فقه مقاصدی و روش آن معتقد است روش مقاصدی بر این فلسفه استوار است که تمام آنچه در شریعت آمده است، دارای حکمتی با معنای عقلایی است؛ چه آن حکمت آشکار باشد و چه پنهان که با تفکر زیاد در نص یا سفر در بلاد و دقت در رویدادها آشکار شود. وی فقه مقاصدی را نوعی بازگشت دادن متشابهات به محکمات و فروع به اصول می‌داند. او بر این باور است که این فقه در حد علت‌یابی واژه‌ای و قیاس جزئی توقف نمی‌کند، بلکه از روش استقرایی عمومی آغاز می‌شود و در تلاش پیوند بین احکام جزئی و ساختار آن‌ها در قانون عام است که بسیاری از ادله به ارزش و اعتبار آن در شریعت رهنمون می‌گردد. (علوانی، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

۳. عقل‌گرایی

استفاده از عقل برای دریافت اراده شارع از جمله موضوعات مورد گفتگو میان فقیهان است. برخی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

چون اخباریان دست رد بر این امر زده و منکر استفاده از درك عقل در فهم احکام شرعی گردیدند. در مقابل نیز اصولیون بر نقش عقل در فهم احکام شرعی تأکید می‌ورزند.

نکته دیگر که باید بدان توجه نمود آن است که، آیا گزاره‌های شرعی دارای دلیل عقلی نیز هست یا اساساً عقل چنین دریافتی ندارد؟ بر فرض دریافت، آیا می‌توان به موردی دست یافت که نص لفظی نباشد و بتوان به دریافت عقل استناد کرد؟

عقل‌گرایان دو موضوع را از هم جدا می‌کنند. نخست مستقلات عقلی که عقل در چهارچوب درك خود به اراده شارع پی برد و دوم غیر مستقلات عقلی که در آن عقل با استفاده از گزاره‌های شرعی اراده شارع را توسعه می‌دهد.

۴. رأی‌گرایی

رأی‌گرایی گرایشی بوده است که از صدر اسلام در میان پاره‌ای از مسلمانان رواج پیدا کرد. در متون فقه از این گروه به اصحاب رأی، اهل رأی، قیاس، اصحاب رأی و استحسان نام می‌برند. رویکرد این گروه به شریعت رویکردی بود که از فقدان روش رنج می‌برد.

علاوه بر گرایش‌های فوق که سابقه طولانی در فقه دارد، برخی گرایش‌های جدید نیز در میان اهل سنت مطرح گردیده است که می‌توان آن‌ها را به سه دسته گرایش: تاریخی، سودانگاری و لیبرالی تقسیم کرد.

۵. روش تاریخی متن‌محور

یکی از رویکردهای دیگر روش‌شناسی، نگاه تاریخی به خطابات شرعی است. برخی این روش‌شناسی را با عنوان منهج قرائت سیاقی یاد کرده‌اند. (ابوزید، ۲۰۰۰ م: ۲۰۲) براساس مبانی این روش، شارع خطابات خود را در فضای فرهنگی و تاریخی که متشکل از فرهنگ جاهلی و متأثر از ادیان دیگر بوده، ابلاغ نموده است. در نتیجه برای فهم چنین خطاب‌هایی باید میان خطاب‌های متضمن مقاصد اصلی شرع و خطاب‌های جدلی و وصفی که ناظر به فرهنگ عمومی مردم بوده است، تفاوت قائل شد. برای مثال گفته شده است که با توجه به این مطلب فرهنگ عرب جاهلی مبتنی بر تفوق عرب بر عجم و تفوق مرد بر زن بوده است. خطابات شرعی مربوط به زنان نیز گاه ناظر به این تفاوت و یا وصف چنین وضعیتی بوده است. (همان: ۲۰۶) لکن از مجموعه متون بیان‌کننده مقاصد اصلی شرع تساوی میان زن و مرد فهمیده می‌شود؛ و در نتیجه، باید احکام متناسب با تساوی را استنباط کرد. این دیدگاه با مبانی حقوقی در نظام حقوقی اسلام سازگار نیست.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

با توجه به اینکه قانون‌گذار خود به تبیین شـریعت پرداخته اسـت، هیچ‌گاه دلیلی بر موقت بودن یا زمانی بودن ارائه نداده است؛ بلکه از سویی دیگر بر دوام شریعت نیز تصریح کرده است. به‌خوبی روشن است که شریعت با عقاید آداب و رسوم و قانون جاهلیت مبارزه کرده است و خود را مقید به قیودی نکرده است. عامل اصلی که چنین محققانی به این دیدگاه توجه کرده‌اند، اخذ این پیش‌فرض بوده است که ساختار لیبرالیستی حقوق مطابق با زمان است و هرچه با این ساختار مطابقت نکند، محکوم به نسخ است.

۶. سودانگاری

برخی علمای معاصر سـنّی در نفی منابع اصول فقه سنتی مانند قیاس و استحسان و به‌طور عمده با استناد به مصلحت، روشی را مطرح کرده‌اند که گاه از آن تحت عنوان سودانگاری دینی یاد می‌شود. اولین بار محمدرشید رضا با هدف یافتن راهی میان فقهای سنتی و سکولارهای طرفدار جایگزینی کامل قانون دینی با قوانین وارداتی با طرح دو مقدمه اصلی به تبیین مفصل اندیشه سودانگاری دینی پرداخت:

نخسـت آنکه، با توجه به اصالت اباحه، خداوند مسـلمین را مسـئول امور دنیوی خویش قرار داده اسـت. و دوم، بـر خلاف عبـادات، در امور دنیوی خداونـد صرفاً اصول عـام و کلی حاکم را بیان کرده اسـت. (رشـیدرضا، ۱۹۵۶: ۲۸ ـ ۲۴) در برخورد با مسـائل این حوزه می‌توان مصالح دنیوی را تا آنجا که با اصول دینی در تعارض واقع نشـود، در نظر گرفت. (همان: ۷۱- ۷۰) بر این اسـاس، احکام تمامی مسـائل مربوط به عبادات و اعتقادات باید با اسـتناد به نصوص معتبر تعیین شـود. اما تعیین احکام مسائل سیاسـی، قضایی و مدنی غیرمنصوص به اختیار و صلاحدید انسان واگذار شده‌اند و قواعد آن براساس ملاحظات مربوط به نیازهای انسان، مصلحت و ضرورت تعیین می‌گردد. البته دو اصل ضرورت و مصلحت همواره بر هر دو دسته احکام فوق ترجیح داده می‌شود. (همان: ۷۶ و الترابی، ۱۹۸۰: ۲۷)

برخـی دیگـر نیز به منطقـه‌ای خالی از حکم شـرعی اشـاره کرده‌اند و در مـوارد منصوص نیز ضرورت‌های اجتماعی را بر آن‌ها مقدم می‌شمارند. (خلاف، ۱۹۹۳: ۱۲۵ـ ۱۲۴) دسته دیگری از نظریه‌پردازان سودانگار معتقدند محدوده فاقد حکم شرعی وجود ندارد و تمامی قواعد مورد نیاز در این حوزه به اصولی چون نظم، عدالت و رفاه اسـتناد می‌یابند که از اهداف شـرع هستند. همچنین عقـل و وحی مکمل یکدیگرند و عقل انسـان می‌تواند حکمت‌های احکام ماننـد عدالت و رفاه را بفهمد و از آن حکم شـرعی نیازهای متغیر خود را کشـف کند. به‌علاوه، بسـیاری از احکام شرعی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

بـا نظر به اهداف مذکور وضع شـده‌اند و خود موضوعیت ندارنـد؛ لذا به مقتضای رفاه جامعه قابل اصلاحند. (الفاسی، بی‌تا: ۶۴- ۶۳) برخی نیز با اشاره به اینکه برخی احکام شرعی مانند سهم زن در ارث، چندهمسـری و ربا مبیّن و صریح هسـتند و در مقابل مقتضیات جوامع جدید قرار دارند، تبیینی از نظریه سـودانگاری را مطلوب دانسـته‌اند که به اسـتناد آن بتوان این احکام را حذف کرد. (وائل بن حلاق، ۱۳۸۶: ۳۱۷) (۶)

۷. لیبرالیسم دینی

رویکـرد لیبرالیسـتی به فهم متـون مبتنی بر تلقی وحی هم به مثابه متـن (text) و هم به مثابه زمینه (context) اسـت. در دیدگاه ایشـان متون وحیانی را نمی‌توان براساس تفسیر لفظی تحلیل نمود و مسـائل جامعه جدید را حل و فصل کرد. بلکه باید متون وحیانی را مبتنی بر روح و مقاصد کلی آن تحلیل کرد. (همان: ۳۲۷)

در نظر این رویکرد، دین یک امری فراانسـانی اسـت و به منزله ایده ناب در قرآن و سنت پیامبر تجلی یافته اسـت. اما تفسـیر آن امری انسانی و خطاپذیر اسـت. در لیبرالیسم دینی قرآن و روایات نبوی به مثابه یک کل ملاحظه شـده که بسـتر آن جامعه عربی جاهلی بوده که اسلام در آنجا ظهور کرده اسـت. در نتیجه باید نهادهای اجتماعی، اقتصادی و قبیله‌ای جامعه مکه به‌طور کامل فهمیده شود. (همان: ۳۴۰)

بنـا براین نظریه در چهارچوب لیبرالیسـم دینی فرآیند اسـتنباط و اسـتخراج اصول کلی باید از دو حرکت نظری تشـکیل شـود: حرکت از خاص به عام (اسـتخراج اصول کلی از مسـائل خاص) و حرکـت از عـام به خاص. این روش‌شناسـی با عنوان نظریه دو حرکتی شـناخته شـده اسـت. در حرکت دوم اصول کلی که از متون وحیانی استنباط شده‌اند، بر شرایط فعلی جامعه مسلمین اعمال می‌شوند. (همان: ۳۴۳) (۷)

۸. روش‌شناسی اجرا

بر فرض اینکه حکم شـرعی و موضوع آن به‌درسـتی شناسایی شود، اینک این سخن مطرح می‌شود که این موضوع چگونه بر مصادیق خارجی تطبیق داده می‌شـود. نکته مهم این اسـت که شارع خود در این ناحیه روشـی را ابداع نکرده اسـت، بنابراین روش خاصی را نمی‌توان به قانون‌گذار مسـتند کرد. با توجه به رویّه وی باید گفت در اینجا همان شیوه خردمندان مورد پذیرش قرار گرفته است.

مطلـب مهمـی که در اجـرای احکام موضوع بحث و بررسـی قرار گرفته اسـت، حالت تزاحم

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

اســت. در این حالت شــخص با دو تکلیف روبه‌رو می‌شــود که توان اجرای هر دوی آن‌ها را ندارد، از این رو باید یکی را انجام دهد. اکنون ســخن این اســت که معیار گزینش در باب تزاحم چیست؟ فقیهان با توجه به ماهیت و چگونگی تکلیف، تلاش نموده‌اند ضوابطی را برای ترجیح یک حکم بر دیگری در مقام تزاحم بیابند.

چهارم: اصول و ویژگی‌ها

در مرحله تحلیل و تبیین، نظریه حقوقی اسلام باید به‌گونه‌ای انجام گیرد که آن را از دیگر نظریه‌های دینی که در شــرایط پیشین بیان شــده متمایز ساخته و در جهان معاصر به لحاظ تطبیقی مرزهای آن با نظریه‌های حقوقی روشن گردد.

در یــک نگاه کلی، می‌توان نظریه حقوقی اســلام را دارای اصــول و ویژگی‌هایی به لحاظ مقارنه با شــرایع پیشــین و یا هم‌عصر تشــریع قلمداد کرد و یا اینکه به لحاظ مطالعه تطبیقی با نظریه‌های حقوقی معاصر دانست.

۱. مقارنه با شرایع پیشین

پژوهش درباره مطالعه تطبیقی نظریه حقوقی اســلام با شرایع پیشین به‌خصوص با استفاده از متون دینی صورت گرفته اســت. برای مثال، برخی نویســندگان در بررســی ویژگی نظام حقوق اسلام در مقایسه با شرایع پیشین به ده امر اشاره می‌کنند که عبارتند از:

- آسان‌گیری و رحمت؛
- برداشتن آن دسته از احکام دست و پا گیر که در شرایع پیشین وجود داشت؛
- حلال شمردن همه چیزهای پاك؛
- حرام شمردن همه چیزهای ناپاك؛
- اختصاص مرجعیت تشریع به خداوند؛
- مرجعیت تبیین‌گری قرآن برای بشــر به عقیده اهل ســنت منحصر در سنت پیامبر است و به عقیده امامیه منحصر در سنت معصومان (علیهم‌السلام) است؛
- اصالت عدم تکلیف در تمام سطوح معتبر است. مگر اینکه دلیل موثقی برای اثبات تکلیف پیدا شود؛
- تا دلیل معتبری نیابیم، تکلیف گردن‌گیر انسان نیست و در مورد وی اصل برائت ذمه جاری می‌شود. (علونی، ۱۳۸۸: ۱۴۵)

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۲. مقارنه با دیگر نظریه‌ها

باید توجه داشت که آنچه گفته شد، در مقایسه اسلام با شرایع سابق بوده است. نظریه حقوق اسلام در مقایسه با نظریه‌های حقوقی رایج و رویکرد مکاتب فکری دارای ویژگی‌هایی است که آن را برجسته یا از دیگر نظریه‌های حقوقی متمایز می‌کند. در ادامه به این ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

۲-۱. ماهیت کشفی داشتن

نظریه حقوقی اسلام در برخی از سطوح خود ماهیت کاملاً کشفی دارد. یعنی اینکه قواعدی توسط شارع وضع گردیده است و استنباط کننده، این قواعد را از منابع معتبر کشف می‌کند. این سخن بر مبنای اندیشه کسانی که «نظریه تخطئه» را پذیرفته‌اند مورد قبول است. براساس نظریه تخطئه، احکام واقعی به‌عنوان شریعت وضع گردیده و به‌صورت فرا زمانی و فرا مکان دارای اعتبار است، مجتهد این قواعد را کشف می‌کند. حال در عملیات کشف خود ممکن است به واقع دست یابد یا اینکه خطا نموده و به واقع دست نیابد. همان‌طور که پیداست، این دیدگاه به لحاظ مبنا اراده‌گراست، یعنی اینکه مبنای مشروعیت قواعد را اراده شارع می‌داند و تمام تلاش خود را به کشف اراده وی معطوف می‌دارد. منطق فهم این نظریه، منطق خاصی خواهد بود و ساختار نظریه فقهی شکل گرفته و چگونگی اجرا و پی بردن به خطا صورت ویژه‌ای خواهد داشت. در مقابل این نظر «دیدگاه مصوبه» مطرح است که محوریت را به فهمنده می‌دهد؛ در رادیکال‌ترین صورت تصویب این سخن پذیرفته شده است که مجتهد با مراجعه به ادله و با استفاده از منطق پژوهش به حکمی دست می‌یابد که این حکم واقعی خواهد بود و نسبت به مکلفان لازم الاجرا است. لازمه این دیدگاه پذیرش نوعی نسبی‌گرایی در شریعت است، با این توضیح که مبنای مشروعیت احکام، اراده شارع بوده و برای ابراز اراده شارع نیز منابعی وجود دارد و اینها تنها راه‌هایی هستند که راهنمای فهمنده برای دستیابی به حکم قرار می‌گیرند. به‌طوری که با رعایت ساختار روشمند استنباط، حکم به دست آمده، حکم واقعی تلقی خواهد شد.(۸)

آنچه که گفته شد، راجع به احکام تشریعی است که از طرف قانون‌گذار وضع گردیده است. همان‌طور که می‌دانیم بخش مهم دیگری از مقررات اسلام، احکام حکومتی است که بنا بر مصالح و در راستای نظم اجتماعی توسط حاکم صادر می‌گردد و تا وقتی که چنین مصلحتی وجود داشته باشد، این احکام باقی است. این بخش از احکام نظام حقوقی اسلام جنبه تأسیسی دارند و ماهیت آن‌ها کشفی نیست.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۲-۲. حکیمانه بودن

حکمت در لغت به معنای فهم معانی (شـیخ طوسـی، ج ۱: ۵۵۳) و نوعی علم و حکیم به معنای عالم به متقن در امور آمده است. (الجواهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۱۹۰۱) برخی آن را معرفت به بهترین اشـیا با بهترین علوم دانسـته‌اند. (ابن اثیر، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۴۰۲) به همین جهت لغت‌شناسـان آن را از «لعب» جدا سـاخته‌اند؛ زیرا لعب، عمل کودکانه‌ای اسـت که به قصد لذت انجام می‌گیرد و عالمانه و حکیمانه نیست. (ابوهلال العسکری، ۱۳۵۳: ۳۵۰) در برخی کتب لغت حکمت، ضد «سفه» نیز آمده است. (همان، ۱۹۸ و ۲۷۸) سفه به معنای کاهش شناخت وضعیت امور و ضعف رأی اسـت و کسی که دارای ضعف رأی باشـد صفت حلم ندارد. (همان، ۱۹۹) از این‌رو برخی از لغت‌شناسان حکمت را به سه صفت عدل، علم و حلم برگردانده‌اند. (الفراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳: ۶۶)) از همین‌رو برای جداسازی فساد از قبیح، (ابوهلال العسکری، ۱۳۵۳: ۴۰۵) غضب درست و غضب نادرست، (همان، ۳۸۶) از عنصر حکمت استفاده شده است.

این کلمه بیشـتر در معلومات عقلی و حقِ صادق اسـتعمال می‌شـود و معنایـش در این موارد آن اسـت که در آن‌ها بطلان و کذب معنا ندارد. بنابراین حکمت عبارت اسـت از قضایای درسـتی که مطابق با واقع باشـد، یعنی به‌نحوی مشتمل بر سـعادت بشر باشد و اگر مشتمل بر حقایق عالم طبیعی است، از قبیل معارفی است که با سعادت انسان سر و کار دارد؛ مانند عقاید فطری که اساس تشـریع امور دینی اسـت. (طباطبایـی، ۱۳۹۵ ق: ج ۲، ص ۳۹۵) به‌طور خلاصـه می‌توان گفت حکمت معرفت علمی است به اندازه‌ای که نافع باشد. (همان: ج۱۶، ص ۲۱۵)

یکی از ویژگی‌های مهم نظریه حقوقی اسـلام حکیمانه بودن آن اسـت. به این معنا که خداوند حکیم قواعد حقوقی را به صورت منسـجم و مرتبط با هم و با لحاظ ماهیت وجودی انسـان تشریع کرده است.

این سـخن که قواعد حقوقـی با هم مرتبط بوده و میان آن‌ها تعـارض در اهداف و اصول برقرار نیسـت، امری پذیرفته شـده بـه لحاظ فلسـفی، کلامی، اصولی و فقهی اسـت. به لحاظ فلسـفی خداوند، وجود مطلق و دارای کلیه صفات کمال است. از جمله صفات کمال، حکمت است. این امـر در آیات متعدد قرآن کریم مطرح گردیده اسـت. در این آیات خداونـد از خود با صفاتی مانند عزیزِ حکیم، حکیمِ علیم، علیمِ حکیم یاد می‌کند. آیاتی که مبیّن صفت حکمت اسـت و گاه ناظر به تکوین و سـنت‌های تکوینی است. مانند صورت‌پردازی انسان در رحم (یُصَوِّرُکُم فِی الأرحام)، (آل عمران: ۶) سـنت الهی عذاب و غفران، (مائده: ۱۱۸) خلقت آسـمان‌ها و زمین، (انعام: ۷۳) سنت ارسال رسل به زبان قوم (ابراهیم: ۴) و سنت خلقت انسان و رستاخیز مجدد او. (لقمان: ۹)

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

برخی دیگر از آیات قرآن مبیّن حکمت در قواعد تشـریعی اسـت. برای مثال، هنگامی که خداوند از اصـلاح وضـع یتیمان، (بقره: ۲۲۰) روابط فقهی ـ اخلاقی پس از طـلاق میان زن و مرد، (بقره: ۲۲۸) وصیت نسـبت به وضعیت همسـران پس از مرگ، (بقره: ۲۴۰) اجرای حد سرقت، (مائده: ۳۸) شـیوه تقسـیم خمس، (توبه: ۶۰) امر به معروف و نهی از منکـر، (توبه: ۷۱) چگونگی ورود کـودکان بـه محل اختصاصی پدر و مـادر، (نور: ۵۸) چگونگی ورود جوانان بـه خانه، (نور: ۵۹) احکام ارث، (نساء: ۱۱) نکاح موقت و حرمت زنا (نساء: ۲۴) و وجوب پرداخت دیه قتل غیر عمد (نساء: ۹۲) سخن می‌گوید، به صفت حکمت خویش اشاره دارد.

۳-۲. عقلایی‌بودن

از خصوصیات دیگر نظریه حقوقی اسلام خردمندانه بودن مفاد آن است. خردمند بودن مفاد نظریه حقوقی اسلام را از جهات مختلف می‌توان مورد توجه قرار داد. این جهات عبارتند از:

۱-۳-۲. خردمند بودن قانون‌گذار

براسـاس مبانی کلامـی قانون‌گذار در نظریه حقوقی اسـلام خردمند و حکیم اسـت، که در بخش پیشین به آن اشاره کردیم. این امر هنگامی که با توجه به مبانی انسان‌شناختی مورد توجه قرار گیرد، بسـیار بااهمیت جلوه می‌کند. تکامل انسان و رسیدن وی به کمال مطلوب براساس مبانی از طریق ایمـان و عمل صالح اسـت. قانون‌گذار هنگامـی می‌تواند یك نظریه خردمندانـه را طراحی کند که متناسب با این روند تکاملی انسان از طریق ایمان و عمل صالح باشد.

۲-۳-۲. خردمندانه بودن محتوای قوانین

براسـاس این شـاخص محتوای قوانین اسلام نیز خردمندانه بوده و به لحاظ مبنا و هدف در راستای رستگاری انسان است. نتیجه سخن این است که قانون‌گذار سیره خردمندان را در اموری که وحدت نظر شـارع با خردمندان میسـر باشـد، بپذیرد و از این‌رو یکی از منابع پی بردن به اراده قانون‌گذار، سیره عقلاست، که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

خردمندانـه بودن قواعـد حقوقی و فقهی مبتنی بر نظریه حقوقی اسـلام را باید با توجه به مبانی انسان‌شناختی خاص این نظریه مورد مطالعه قرار داد. در غیر این صورت، ممکن است در فهم این نظریه دچار اشتباه گردیم.[۹]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۳-۳-۲. خردمندانه بودن روش

قانون‌گـذار در بیـان قوانین خود بیشـتر از روش خطابی اسـتفاده کرده و از شـیوه خردمندان پیروی می‌کند. بنابراین، منطق حاکم بر روش فهم خطابات شـرعی بیشـتر مبتنی بر قواعد عقلایی اسـت. قواعـدی چـون اصالت ظهور، تقدیم عام بر خاص، حجیت مفاهیم و بسـیاری از امور دیگر که در حوزه روش به کار می‌روند، ناشی از این بُعد نظریه حقوقی و فقهی اسلام است.

۴-۳-۲. خردمندانه بودن شیوه ارسال پیام

تفاوت زمانی ارسـال پیام توسـط شـارع و بیان احکام از طرف او موجب پیدایش این پرسـش شده اسـت کـه چگونه می‌توان با توجه به این بُعـد زمانی به اراده وی پی برد. در اینجا نیز سـیره و روش خردمندان مورد پذیرش قرار گرفته اسـت و بحث حجیت خبر واحد با شرایطی پذیرفته شده است. از همیـن‌رو برخـی از محققان بر این باورند که تنها دلیل حجیت خبر واحد بنای خردمندان اسـت که از طرف شارع مردود شمرده نشده است. (حسینی بهسودی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۹۵) علاوه بر این اصالت، عدم نقل معنا به لحاظ مفاد نیز مورد قبول قرار گرفته است.

۲-۴. هماهنگی با آخرت‌گرایی

از جمله ویژگی‌های نظریه حقوقی اسـلام هماهنگی آن با آخرت‌گرایی انسان است. حقوق اگر چه در زمینـه برقـراری نظم همراه با عدالت تـلاش می‌کند، اما در عین حال با مصالح اخروی انسـان به‌شدت پیوند خورده است. این امر مهم در حوزه مفاد قواعد حقوقی، در شیوه دادرسی و کسانی که می‌خواهند ضمانت اجرای قواعد حقوقی را به اجرا گذارند به چشم می‌خورد.

مفاد قواعد حقوقی به‌شـدت با شـیوه تکامل و یا سـقوط انسـان در هم تنیده است. برای نمونه خداوند پس از برشـمردن احکام قتل عمد و قصاص به این قاعده کلی اشـاره می‌فرماید که هر کس پـس از ایـن تعدی کند، عـذاب الیمی خواهد دید. [۱۰] شـبیه این امر در یکـی از مادی‌ترین قواعد حقوقی یعنی ارث آمده اسـت. خداوند در سـوره نسا با احتسـاب میزان سهم ارث افراد به ضمانت اجـرای اخروی به‌صورت اجر و ثواب و عذاب اشـاره می‌کند. [۱۱] همچنیـن به همین صورت برای حفاظت از اخلاق عمومی و سـلامت اخلاقی برای کسـانی که به اشاعه فحشا در میان مردم علاقه دارند، وعده عذاب دردناك دنیوی و اخروی داده شده است. [۱۲]

آیین دادرسـی نیز اهمیت زیادی دارد. به‌گونه‌ایی که تخلف از آن به حضرت داود گوشـزد شده است، به‌نحوی که تعدی از آن موجب عذاب می‌گردد. [۱۳]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

نمونه این ارتباط در جرایم زیادی چون زنا ، لواط و مانند اینها مشاهده می‌شود.

۲-۵. ارتباط با عرف

اگرچه نظریه حقوقی اسلام یك نظریه الهی است، اما این نظریه در بستر تاریخی و اجتماعی شکل گرفته و رشـد یافته اسـت. ارسـال رسـولان برای اقوام مختلف و به زبان خود آنان، قرینه‌ای بر این ویژگی محسـوب می‌شـود.(۱۴) ارسال رسـل به زبان قوم خود به این معناست که خداوند هر یک از رسولان خویش را به زبان همان مردمی می‌فرستد که مأمور به ارشاد ایشان شده‌اند؛ حال چه اینکه خودش از اهل همان محل و از نژاد همان مردم باشـد، و یا آنکه مانند لوط از اهالی سـرزمین دیگر باشد، ولی با زبان قومش با ایشان سخن می‌گوید، همچنان‌که قرآن کریم از یك طرف او را در میان قوم لوط غریب خوانده و فرموده: إِنِّی مُهاجِرٌ إِلی رَبِّی (عنکبوت: ۲۶) و از طرفی دیگر همان مردم بیگانه را قوم لوط خوانده و مکرر فرموده: وَ قَوْمُ لُوطٍ. (هود: ۱۱ و ۷۰ و ۷۴ و ۸۹)

چنین امری در نظام تشـریعی و حقوقی نیز مطرح اسـت. از این‌رو جایگاه فقه در نظام حقوقی دارای اهمیت ویژه‌ای اسـت. این امر در تحلیل احکام امضایی مورد توجه قرار گرفته است. زیرا در احکام امضایی، شارع نهاد یا قاعده حقوقی موجود را پذیرفته و آن را امضا نموده است. نکته بسیار بـا اهمیت در اینجا این اسـت که آیا با تغییر عرف حکـم امضایی نیز تغییر می‌کند یا اینکه عرف در ایجاد قاعده حقوقی نقش داشـته، ولی در بقای آن نقشـی ندارد. برخی همچون ابو یوسـف قاضی بغـداد و قرافی مالکی بر این باورند که با تغییر عرف، حکم نیز تغییر می‌کند. (صبحی محمصانی، بی‌تا: ۲۰۲) اما با یك تحلیل دقیق باید گفت که اسـتفاده شـارع از عرف به معنای بهره‌گیری از نهاد موجود در عرف بوده، به این شـیوه که شـارع، نهاد مشابهی را در نظام حقوقی اسلام پذیرفته است، نه اینکه حکم را دایر مدار عرف قرار داده باشـد. (حکمت‌نیا و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵۲) بلکه آنچه در نظام حقوقی اسـلام پذیرفته شده این است که حکم دایرمدار موضوع آن است به‌نحوی که با تحقق و فعلیت موضوع حکم محقق می‌شـود. در نتیجه اگر با تغییر عرف موضوع زایل شـود، در این‌صورت نه به‌خاطر تغییر عرف بلکه به خاطر فقدان موضوع، حکم فعلیت نمی‌یابد.

با نگاه به سـاختار نظریه حقوقی اسـلام می‌توان گفت که عرف در فهم الفاظ، تفسـیر قواعد و تطبیق مفهوم بر مصداق دارای نقش مهمی است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۶. در نظر داشتن تکامل انسان

یکی دیگر از ویژگی‌های نظریه حقوقی اسلام این است که با کمال فرد و جامعه پیوند خورده است

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

و تنها یك امر مرتبط با نظم محسوب نمی‌شود. از همین‌رو علاوه بر عفو که از طرف حاکم صورت می‌گیرد، در نظریه حقوقی اسلام با نهاد توبه برخورد می‌کنیم که شخص با استغفار و توبه از انجام گناهی که نموده اســت، نادم گردیده و زمینه‌های کمال خــود را فراهم می‌کند. از همین‌رو برخی از فقیهان رســاله مستقل و مفصلی درباره توبه نگاشته‌اند. (بجنوردی، بی‌تا، ج ۷: ۳۲۳) گناه موجب سقوط انسان از مراتب کمالی و توبه موجب کمال انسان می‌گردد.

۲ـ۷. فرا مکانی و زمانی بودن

مکاتــب حقوقی براســاس مبانی نظریه خود درباره ثبات و یا نســبی بودن قواعــد حقوقی اتفاق نظر ندارنــد. برخی از مکاتب حقوقی چون حقوق طبیعی با توجه به شــخصیت انســان و درك عقلی از قواعــد مقــررات بنیادین حقوقی را ثابت می‌داند، هر چند ممکن اســت در حــوزه مصادیق با قوانین متغیــری برخورد نماید. در مقابــل این مکتب، مکتب تاریخی حقوق قواعد حقوقی را در ذات خود متغیر و متحول می‌پندارد. مکتب مارکسیسم نیز با توجه به منطق فهم و زیرساخت‌های فکری خود برای قواعد حقوقی اصالتی قائل نیست و آن را تابع عوامل زیربنایی دیگری می‌داند.

در این میان نظریه حقوقی اســلام برای بســیاری از قواعد و مقررات خود ادعای ثبات فرا زمانی و فــرا مکانی دارد و به همین لحاظ نظریه حقوقی را ســامان‌دهی می‌نمایــد. این امر از جهاتی قابل بررسی است:

۱-۷-۲. ادله (به لحاظ) کلامی

از جمله مهم‌ترین اســتدلال‌های نظریه فقهی و حقوقی اسلام توجه به صفات حکمت و علم شارع اســت، بــه این معنا کــه قانون‌گذار با توجه به شــناخت روابط انســانی و با توجه بــه اینکه حضرت محمد(صلی‌الله‌علیه‌وآله) خاتم پیامبران اســت، به این نکته پی برده می‌شــود که مقررات و قوانین وحی شــده به ایشــان دائمی بوده و تغییر نخواهد کرد. البته این استدلال ممکن است با این مشکل مواجه شــود که کســی ادعا کند آنچه در شــریعت ثابت است، قواعد بســیار کلی شریعت و اصول هستی‌شناســانه و قواعد ناظر به مقاصد اســت که هرگــز تغییر نخواهد کرد. امــا قواعد اعتباری در موضوعات جزئی‌تر قابلیت دوام ندارد و در نتیجه باید گفت که قواعد متحول خواهد بود.

این اشکال با این توضیح قابل پاسخ است که در نظر دانشمندان حقوق اسلامی، اعتبار احکام و مشــروعیت آن یك ســخن اســت و فعلیت یافتن آن ســخن دیگر؛ وقتی می‌گوییم قوانین در نظام فقهی و حقوقی اسلام ثابت است، یعنی مفاد قوانین نسخ نشده است و کسی حق نسخ یا بدعت در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

قوانین را ندارد. اما اینکه آیا مفاد یك قاعده خاص در زمان و مکانی دیگر فعلیت می‌یابد، بستگی به شرایط و تحقق موضوع آن دارد. از این‌رو شناخت دقیق موضوعات احکام بحث بسیار مهمی شمرده می‌شود و در همین‌جاست که ممکن است کسی با تحلیل موضوع به این نتیجه برسد که اگر چه به‌ظاهر عنوان موضوع وجود دارد، ولی واقعیت موضوع تغییر یافته است و نتیجه امر این خواهد بود که حکم فعلیت نمی‌یابد.

۲-۷-۲. ادله نقلی

در برخی از ادله درون دینی به‌روشنی از ثبات قوانین شریعت سخن گفته شده است. در برخی از روایات می‌خوانیم: «حَلالُ مُحمَّدٍ حَلالٌ اِلی یَومِ القِیامَهَ وَ حَرامُهُ حَرامٌ اِلی یَومِ القِیامَهَ». (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۱، حدیث ۱۹). منظور از حلال و حرام در این روایت، همان احکام الهی است. (بجنوردی، بی‌تا، ج ۲: ۵۹) همان‌طور که از عنوان کتاب الکافی استنباط می‌گردد، این دسته از روایات در برابر بدعت‌ها و رأی‌گرایی وارد شده است. یعنی اینکه به جز شارع کسی حق وضع و یا نسخ قوانین الهی را ندارد؛ [۱۵] این سخن با تغییر موضوع که قبلاً از آن سخن گفتیم، متفاوت است. از همین‌رو شخصیت بزرگ اصولی چون آخوند خراسانی به‌خوبی میان وضع حکم و فعلیت آن تفاوت قائل می‌شود و بر این باور است که چه بسا حکمی در شریعت وضع گردیده باشد و تا ظهور امام زمان (عجل‌الله‌فرجه) هیچ‌گاه ظرف فعلیت آن نیز تحقق نیابد. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۹۸) وی هنگامی که با این پرسش روبه‌رو می‌گردد که چه فایده‌ای بر این‌گونه احکام مترتب است، در پاسخ می‌گوید که در آن دوران به وضع قانون نیازی نیست و تنها حکم فعلیت یافته و به اجرا درمی‌آید. (همان)

گذشته از سخن فوق، برخی از اصولیان بر این باورند که این دسته روایات نشان دهنده کلیت شریعت بوده و نظر به تك تك احکام ندارد. به دیگر سخن معنای روایت این است که دین محمد(صلّی‌الله‌علیه‌وآله) دین خاتم است و پس از آن دینی نخواهد آمد. از این‌رو برای احراز ادامه احکام به استصحاب استناد کرده‌اند. (روحانی، ۱۳۷۲ریال، ج ۷: ۳۳۸)

۳-۷-۲. دلیل تحلیلی

همان‌طور که گفته شد، قواعد فقهی و حقوقی، قواعد تنظیم کننده رفتارهای انسان هستند. با نگاه اجمالی به روابط انسان در می‌یابیم که رابطه انسان با خداوند که در قالب نهادهای عبادی طراحی گردیده است، قابل تغییر نیست. هدف از رفتارهای عبادی تقرب انسان به خداست که این امر

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

بسـتگی به هیچ زمان و مکانی ندارد و قواعد آن توسـط خداوند که مقرب‌الیه است اعلان می‌گردد. به تعبیر دیگر خداوند خود شـیوه تقرب بندگانش را به‌سـوی خود اعلان مـی‌دارد و اینکه بنده خود در این حوزه اعلام نظر نموده و شـیوه تعیین کند معقول نیسـت. دسـته دوم قواعد مربوط به روابط اجتماعی انسان است، که در اینجا نیز براساس حکیمانه بودن قواعد و بر فرض ثابت بودن موضوع، تغییـری در حکم حاصل نخواهد شـد. با توجه به همین نکته پی می‌بریم که سـخن اصلی بر سـر شناخت موضوعات احکام است و اینکه آیا موضوعی با شرایط ویژه فعلیت می‌یابد یا نه؟ برخی از اندیشـمندان پاره‌ای از موضوعات را در ذات خود متغیر می‌دانند و در نتیجه حکم ثابتی برای آن در نظر نمی‌گیرند. از جمله کسـانی که چنین نظریه‌ای را پذیرفته اسـت، شـهید سید محمد باقر صدر اسـت. وی با مطرح کردن نظریه منطقة الفراغ بر این باور اسـت که در شریعت حوزه‌ای وجود دارد که حکم شرعی آن ثابت نیست و وضع قواعد به‌عهده ولی امر گذاشته شده است. (صدر، ۱۴۰۲: ۳۸۰ و ۶۹۰) این حوزه ناظر به رابطه انسـان با طبیعت اسـت. ذات قواعد در این حوزه متغیر است و حاکم بنا به صلاحدید و اوضاع و اقتضائات زمانه احکام را بیان می‌کند. (۱۶)

ب. متغیرهای کاربردی

اول: موضوع و موضوع‌شناسی

۱. تحلیل موضوع

احکام شـرعی را هنگامی که در قالب قضایای شـرعی تحلیل نماییم، به دو عنصر اساسی برخورد می‌کنیـم: یکـی حکم و دیگری چیزی اسـت که حکم بر آن بار می‌شـود. این امـر وقتی در مقابل محمـول بـه کار برده می‌شـود، به‌عنوان موضوع یا متعلـق حکم تلقی می‌گردد. به دیگر سـخن در اینجا موضوع در مقابل حکم به کار رفته است و بیشتر جنبه سلبی دارد. در برخی نوشته‌های فقهی بر همین مبنا قضایا تحلیل شـده اسـت. یعنی هر آنچه که غیر حکم اسـت، در قالب موضوع مورد بررسی قرار گرفته است. برای مثال، مرحوم نائینی در تحلیل مجعولات شرعی بر این باور است که مجعولات شرعی مانند قضایای خارجی نیست؛ در نتیجه موضوعات احکام عناوین کلی است که به لحاظ مصادیق خارجی مقدرالوجود برای ترتب حکم در نظر گرفته می‌شود. (الکاظمی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۷۸) از همین‌رو سید محمدباقر صدر در تعریف موضوع می‌نویسد:

«موضوع حکم یك اصطلاح اصولی اسـت و عبارت است از مجموعه اشیایی که فعلیت حکم مجعول بر آن توقف دارد. برای مثال هنگامی که گفته می‌شود حج بر شخص مستطیع واجب است، موضوع، مکلفِ مستطیع است، زیرا فعلیت وجوب حج بر وجود چنین شخصی توقف دارد. و یا در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

این قضیه شـرعی که بر مکلف غیرمسـافر و غیرمریض هنگام حلول ماه رمضان روزه واجب است. در این قضیه موضوع، مکلفِ غیرمسـافر و غیرمریضی اسـت که ماه رمضان را درك کرده اسـت». (صدر، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۱۰۷)

علاوه بر این، گاه بخش موضوعیِ یک قضیه شـرعی بـه لحاظ دیگر مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در اینجا به لحاظ ابعاد مختلف ممکن اسـت اصطلاحاتی مقرر گردد. برای مثال مرحوم نایینی در کنار موضوعِ حکم از متعلقِ حکم نیز نام می‌برد. این جداسازی که به گفته برخی از ابتکارات ایشان اسـت (الحکیم، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۴۲۸) به این معنی اسـت که در ارتباط با قانون‌گذار و مخاطبان قانون آنچه را که شارع فعل یا ترک آن را طلب می‌کند، متعلق حکم نامیده می‌شود. برای مثال وقتی شـارع می‌گوید نماز بخوانید، خواندن نماز متعلق حکم اسـت. منظور وی از موضوع امر مفروض الوجود در متعلق است. مثلاً در فعل نماز، شارع با شخص بالغ و عاقلی است که از وی نماز طلب شـده اسـت، موضوع حکم اسـت. (الکاظمی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۴۵) در همین راسـتا برخی از محققـان تـلاش نموده‌اند با ارائه مثال‌های متعدد به تفکیک موضوع و متعلق موضوع بپردازند. مثلاً میان گزاره‌های دو جزئی مانند: نماز واجب است، یا وفای به عقد لازم است، تفکیک قائل شده‌اند. در گـزاره اول نمـاز موضوع و واجب حکم قلمداد گردیده اسـت و در گـزاره دوم وفا متعلق و عقد، موضوع محسوب گردیده است. (علیدوست، ۱۳۸۴: ۳۷۵)

تفکیـک حکم، موضوع و متعلق در مباحثی چون چگونگی تصویـر عموم ازمانی و مراجعه به دلیل عام (الواعظ الحسـینی، ۱۴۱۰: ج۳، ص ۲۳۱) یا امکان اخذ قصد امتثال در موضوع حکم یا متعلق حکم مورد بررسـی قرار گرفته است. (الحکیم، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۴۲۸؛ الکاظمی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۴۵)

برای بررسـی و یافتن موضوع حکم شـرعی، لازم است خطاب شرعی را تحلیل نموده، عناوین به کار رفته در دلیل را بررسی و سرانجام به موضوع حکم شرعی دست پیدا کرد. پس از دست یافتن به موضوع حکم شـرعی شـناخت مفهوم آن از یك‌سـو و شـناخت مصادیق آن از سوی دیگر دارای اهمیت است. برای مثال، برخی اصولیان بر این باورند که عناوین مأخوذ در خطابات شرعی گاهی از قبیـل جهات تعلیلی و گاه از قبیل جهات تقییدی اسـت. اگر عنـوان به کار رفته در خطاب دارای جهت تعلیلی باشـد این عنوان موضوع حکم شـرعی نیسـت، بلکه عنوان مشـیر به موضوع حکم شرعی می‌باشد. (عراقی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۴۲۰) باید توجه نمود، وضع الفاظ برای صحیح یا اعم نیز در شناخت موضوع دارای اثر است. (الحکیم، ۱۳۷۲: ج۱، ص ۲۶۰)

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۲. رابطه موضوع و حکم

یکی دیگر از موضوعات بحث، رابطه موضوع و حکم است که این امر را گاه از باب نسبت علت و معلول و یا از باب توقف و ترتب در نظر می‌گیرند. (الکاظمی، ۱۴۰۹: ۱۴۵)

۳. تحلیل قضایای حقیقی و خارجی

تحلیل قضایای حقیقی و قضایای خارجی از دیگر مباحث موضوع‌شناسی است. برای مثال، گفته شده است که قضایای حقیقی را می‌توان به موضوع حکم و علت تشریع (بنا بر پذیرش تبعیت احکام از مصالح و مفاسد) تقسیم کرد. حال آنکه عناوین به کار رفته در قضایای خارجی همه از قبیل علت تشریع است. (همان، ج ۳: ۹) برای مثال، هنگامی که شخصی به زید اجازه خوردن طعام یا داخل شدن در منزل را بدهد، با آگاهی به اینکه زید دوست اوست، زید می‌تواند داخل خانه شود و غذای او را بخورد؛ اگرچه در واقع دوست او نباشد، بلکه دشمن او باشد، زیرا اذن به شخص زید تعلق گرفته است و علم به صداقت تأثیری در حکم ندارد. اما اگر قضیه را به‌صورت قضیه حقیقی انشا نماید و بگوید هرکس دوست من است داخل خانه شود، و یا به زید بگوید اگر دوست من هستی داخل شو؛ در این‌صورت زیدی که دشمن است نمی‌تواند داخل خانه شود. (همان، ج ۱: ۲۷۸)

۴. رابطه موضوع با علم مخاطب

یکی دیگر از امور مهم مربوط به موضوع‌شناسی رابطه موضوع با علم مخاطب است. این امر را اصولیان در بحث قطع طریقی و موضوعی مورد بحث قرار داده‌اند. (حکیم، ۱۴۱۴، ج ۳: ۴۵۴) با این بیان که گاه قطعِ مخاطب به‌وجود موضوع در ترتب حکم تأثیر دارد که از آن به قطع موضوعی یاد می‌کنند و گاه قطع شخصی و روانی مخاطب در این امر تأثیری ندارد که از آن به قطع طریقی یاد می‌شود. تشخیص جایگاه علم و قطع مخاطب در موضوع حکم برای شناخت جایگاه اصول و امارات برای فعلیت یافتن حکم نقش به‌سزایی دارد. (خویی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۵)

۵. موضوع و احکام عقلی

برخی قضایای شرعی ریشه در قضایای عقلی و ملازمه میان حکم عقلی و شرعی دارند؛ از این‌رو شناخت موضوع قضیه عقلی و چگونگی انعکاس آن در قضیه شرعی نیز یك بحث موضوع‌شناسی است. این بحث را فقیهان در استصحاب مورد بررسی قرار می‌دهند. در اینجا تمام سخن بر سر

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

این دو پرسش است: هنگامی که عقل به حسن شئ یا به قبح چیزی حکم می‌کند، آیا همه ابعاد موضوع در نزد او روشن است و یا اینکه برخی از احکام عقل ممکن است نسبت به موضوعی با لحاظ متیقن بودن موضوع باشد؟ و پرسش دوم اینکه حکم شرعیِ مستکشف از دلیل عقلی، به این‌گونه است که شارع در کلیه قیودِ موضوع از عقل تبعیت می‌کند و یا ممکن است تصرفی در آن داشته باشد؟ (همان، ۳۵۲)

۶. رابطه موضوع و کارکرد

توجه به کارکرد موضوع نیز از جمله مباحثی است که به‌صورت پراکنده در مباحث فقهی و اصولی مورد توجه قرار گرفته است. مانند بحث شطرنج که توسط امام مطرح شده است. اصل سخن این است که عنوانی در دلیل به کار رفته است که در ظاهر این عنوان مصداق دارد، ولی این مصداق کارکرد خود را از دست داده است. برای مثال شطرنج در دلیل به کار رفته است اما کارکرد قمار ندارد؛ آیا باید به‌ظاهر اکتفا کرد یا به کارکرد توجه نمود؟

دوم: حکم‌شناسی

بایدها و نبایدها و دیگر گزاره‌های فقهی و حقوقی در قالب احکام شرعی بیان می‌گردند. از این‌رو، شناخت و تحلیل حکم، از قبیل ماهیت، ارکان، اقسام، رابطه احکام با یکدیگر، ملازمات و معاندات احکام و بیان دیدگاه‌ها در هر مورد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بی‌جهت نیست که محقق نائینی، مبادی احکامی را همشأن مبادی تصوری و تصدیقی دانسته و در تعریف آن می‌نویسد، مراد از مبادی احکام، اموری است که شناخت احکام متوقف بر آن‌هاست؛ از قبیل تکلیفی و وضعی بودن احکام احوال و عوارض احکام مانند متضاد بودن آن و اینکه احکام وضعیه آیا درمرحله اعتبار دارای اصالت بوده و یا از تکلیف گرفته شده و مانند اینها. (کاظمی، ۱۴۰۹: ۳۰۱) با توجه به سخن فوق می‌توان بخشی از مباحث مربوط به احکام را مربوط به شناخت خود حکم و بخش دیگر را به شناخت عوارض و احوالات حکم دانست. بنابراین بخش نخست مطالعه پیشینی حکم و بخش اخیر مطالعات پسینی حکم به حساب می‌آید.

فقیهان و اصولیان با توجه به ابعاد مختلف حکم به مواردی چون احکام استقلالی، احکام ظاهری، احکام ثانوی، احکام واقعی، احکام الزامی، احکام امضایی، احکام ترخیصی، احکام حکومتی، احکام حقیقی، احکام امتحانی، احکام طریقی، احکام عقلی، احکام عقلایی، احکام قضایی، احکام غیری و نفسی، احکام فعلی، احکام انشایی، احکام مولوی و ارشادی، احکام

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

معلـق و منجز، احکام ثابـت و متغیر و احکام وضعی پرداخته‌انـد. [۱۷] آنان همچنین مراحل حکم شـرعی را مورد بررسـی قرار داده و با این پیش‌فرض که شارع در شـیوه وضع قواعد فقهی و حقوقی روش مختـص به خود نداشـته و از همان روش معمول و عقلایی اسـتفاده نموده اسـت، و مراحل مختلـف، ماهیت مراحل و خود مراحل از قبیل مرحله درك مصلحت و مفسـده، (حکیم، ۱۳۷۲، ج ۳: ۸۱) مرحلـه اراده (حکمت‌نیـا و همـکاران، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷۷) و مرحله اعتبار و ابراز [۱۸] را تحلیل نموده‌اند. همچنین ماهیت قضایایی که براسـاس آن احکام انشـا شده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته و نظریه‌هایی چون نظریه حقیقی بودن قضایا و یا نظریه خطابات قانونی، موضوع تحلیل آنان واقع شده است.

رابطـه احکام بـا یکدیگر نیز در مباحثی چون دلالت نهی بر فسـاد، اجتماع امر و نهی، واجب بودن مقدمه واجب مورد گفتگو اسـت. رابطه احکام با وجود مصلحت و عدم آن در تبعیت احکام از مصالح و مفاسـد بحث می‌شـود. محقق حلی احکام را به حسـن و قبیح تقسیم می‌کند و در این تقسیم به تعلق ذم اشاره می‌کند. (حلی، ۱۳۶۱: ۴۸)

درباره رابطه حکم و عنوان به کار رفته در دلیل سه گونه رابطه قابل تصور است. حکم به صورت حدوثی و بقایی دایرمدار موضوع است؛ مانند این دستور: از عادل عالم تقلید نمایید. گاهی عنوان به موضوع واقعی اشـاره دارد، بدون اینکه در حکم دخالتی داشـته باشـد؛ مانند این عبارت: دینت را از شـخصی که اینجا نشسـته اسـت (زراره) اخذ کن. در اینجا قطعاً می‌دانیم که نشستن شخص ارتباطی با موضوع ندارد. احکامی که به صورت حدوثی و نه بقایی دایرمدار عنوان است. مانند آیه: «اَلسّـارِقُ و السّارِقَةُ فَاقطَعُوا اَیدِیَهُما»؛ (مائده: ۳۸) در این آیه حدوث سرقت موجب ترتب حد می‌شود. (همان، ۲۵۷)

سوم. گستره شریعت

۱. شمول مکانی شریعت

شـمول مکانی شریعت نیز در مواردی دارای اهمیت اسـت. این موضوع به لحاظ اجرایی نیز دارای اهمیت است. بدون شک هر فرد مسلمان در هر مکانی که باشد، موظف به انجام تکالیف خویش می‌باشد. در این میان، برخی از تکالیف مانند اجرای حدود، فعل حاکم محسوب می‌گردد. حاکم چه بسـا به لحاظ سـرزمینی دارای محدودیت در اعمال قدرت سیاسـی باشـد؛ اما از آنجا که افراد ممکن است در سرزمین جا به جا شوند، مسلمانان مقیم سرزمین کفر به سرزمین حکومت اسلامی منتقل شده و امکان اجرای حکم فراهم آید. در اینجا اگر کسی در سرزمین کفر، گناهِ موجبِ حدی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

را مرتکب شود، آیا حاکم اسلامی باید بر او اجرای حد کند.

با وجود این، برخی از جرایم حتی اگر در بلاد شـرک نیز واقع شـود شـخص مجازات می‌شود. برای نمونه می‌توان به جرم محاربه مثال زد. شیخ طوسی محارب را به‌طور مطلق مستوجب مجازات می‌داند. (طوسی، ۱۴۱۲: ۷۲)

۲. شمول زمانی شریعت

احکام هر نظام حقوقی در اعتبار خود به‌صورت مطلق وضع می‌گردد و کمتر مقید به زمان می‌شود. نظام حقوقی اسلام هرچند در بدو تأسیس خود و هنگام تغییر نظام جاهلی چه بسا برخی از احکام را به صورت تدریجی بیان نموده اسـت، ولی با خاتمه یافتن عصر تشـریع دوره نسـخ احکام سپری شـده اسـت. علاوه بر این نصوصی نیز وجود دارد که حکایت از دوام احکام می‌کند؛ [۱۹] با وجود این، ممکن است با این ادعا که موضوعات احکام دچار تغییر شده است، دعوای عدم فعلیت حکم به‌خاطر فقدان موضوع گردیم.

گذشـته از این، برخی محققان با مطرح کردن نظریه منطقه فراغ در ساختار نظام حقوقی اسلام منطقه‌ای را به تصویر می‌کشند که در آن منطقه ذات موضوع متغیر بوده و وضع حکم ثابت غیر قابل تغییر در آن برای قانون‌گذار میسر نیست. برای اینکه جامعه اسلامی در این گونه موضوعات با خلأ قانونی روبه‌رو نشـود، شـارع اختیار وضع قانون مناسـب در چهارچوب خاصی را در اختیار حاکم دارای صلاحیت اسلامی قرار داده است. [۲۰]

این سـخن با آنچه درباره احکام ثانویه گفته می‌شود، متفاوت است. زیرا احکام ثانوی در برابر احکام اوّلی، احکام ثابتی اسـت که بر عناوین ثانوی مانند ضرر، حرج و ... مترتب می‌شـود. این احکام ثابت هسـتند و موضوعات آن‌ها زمانی نیسـت. چه بسـا این موصوعات در زمان تشریع نیز اتفاق افتد. حال آنکه در نظریه منطقه فراغ سخن از موضوعات زمانی است که موضوع دچار تحول شده است.

همچنین در میان برخی از نویسـندگان اهل سـنت این سـخن که شریعت به لحاظ اصول کلی در صدر اسـلام تکمیل گردیده اسـت، امـا احکام فرعی متناسـب با ظرف زمانی بوده اسـت، در صـدد بازنگـری کلی شـریعت برآمده‌اند. ادعایی که ادله نقلی و سـیره ـ به خصوص سـیره امامان معصوم(علیهم‌السّلام) ـ آن را تأیید نمی‌کند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۳. شمول افرادی شریعت

احکام نظام فقهی و حقوقی اسلام بر رفتار مسلمانان حاکم است. علاوه بر این، احکام این نظام بنا بر نظر مشهور، شامل کفار نیز می‌شود. برای مثال، علامه حلی هنگام بررسی وجوب زکات، می‌نویسد: مشهور نزد فقیهان شیعه این است که زکات بر کفار نیز واجب است، هر چند ادای آن بعد از اسلام آوردن آنان، صحیح است. وی در ادامه سخن به صورت یك قاعده کلی می‌گوید کفار در نزد ما مخاطب به فروع هستند، همان‌گونه که آنان مخاطب به اصول هستند. (علامه حلی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۵۱)

از همین‌رو، با همان تحلیلی که ذکر شد، برخی شرط صحت را از شرط وجوب جدا نموده‌اند. برای مثال، محقق کرکی در شرایط نماز جمعه مسلمان بودن را شرط صحت دانسته و نه شرط وجوب. (محقق کرکی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۱۶) در برابر چنین سخنی، برخی فقیهان اهل سنت و پاره‌ای از اخباریان و برخی اصولیان متأخر، (۲۱) کافر را مکلف به فروع ندانسته[۲۲] و برخی دیگر وی را مکلف به نهی و نه امر می‌دانند. (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۳۶۲) چنین امری درباره ملکیت اموری چون خمر یا خوك که در شریعت اسلامی فاقد مالیت است و در نزد کفار دارای مالیت، در مباحثی چون مهریه زوجه و یا ضمان نسبت به اتلاف آن موضوعِ سخن قرار گرفته است. همچنین رابطه قاعده تکلیف کفار به فروع دین و قاعده الزام نیز مورد گفتگو است. (نجفی، ۱۳۶۸، ج ۳۱: ۱۰)

به لحاظ درون دینی، باید گفت بسیاری خطابات امری و نواهی به صورت مطلق آمده است و شامل مسلمانان و کفار می‌گردد. (۲۳) از همین‌رو، فقیهان در مورد قضای عبادات کافری که مسلمان شده است بحث نموده و برای عدم وجود قضا به ادله‌ای از قبیل «ان الاسلام یجب ما قبله» استناد می‌کنند. (محقق اردبیلی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۵۳)

همچنین شیخ انصاری برای زدودن این شبهه که چگونه کفار با اینکه جاهل و غافلند مخاطب به فروع هستند، به تحلیل موضوع پرداخته و تلاش نموده است با مثال‌های عرفی قبیح نبودن چنین امری را به اثبات رساند. (شیخ انصاری، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۷۰) برخی محل کلام در تکلیف کفار به فروع را احکام اختصاصی اسلام می‌دانند. اما مستقلات عقلی که در حکم آن همه شرایع وحدت نظر دارند، مانند حرمت قتل، قبح ظلم، خوردن ظالمانه اموال دیگری و مانند آن میان همه افراد مشترك دانسته و از موضوع سخن خارج می‌دانند. (خویی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۱۲)

۴. شمول شریعت نسبت به احکام عدمی

شریعت اسلامی عبارت است از مجموعه قواعد و مقررات شرعی که خداوند برای مردم فرض کرده

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

اســت. این بیان اطلاق دارد و شامل احکام عدمی هم می‌شود. (حیدری، بی‌تا: ۲۹۷) بنابراین، در جایگاه احکام عدمی در شــریعت مشــکل چندانی وجود ندارد، امــا در ماهیت آن اختلاف مهمی وجود دارد.[۲۴] در اینجا باید بین دو صورت تفکیک قائل شــد: گاهی حکم شارع روی عدم تکلیف می‌رود، مانند اباحه یا حلیت که در حقیقت عدم حکم نیســت بلکه حکم به عدم است؛ و صورت دیگر، عدم جعل حکم است. البته عدم جعل حکم در جایی مطرح می‌شود که قابلیت وضع حکم وجود داشته باشد.

به‌نظر می‌رســد انشــایی بودن احکام عدمی اشــکال عقلــی ندارد، لکن بررســی ماهیت حکم عدمی با گســتره فقه از یک‌ســو و روش وضع احکام در حوزه حقوق اسلامی از سوی دیگر، مرتبط اســت. بر این اســاس، ابتدا باید احراز شود مسئله در حوزه شریعت اسلامی قرار دارد و سپس عمل شارع را در جعل و بیان احکام بررسی نمود. این دو محور از مسائل فلسفه فقه است.

قواعد حقوق اسلامی در بستر عرف موجود در زمان شارع وضع شده‌اند و لذا گاه شارع با اتکا بر امر موجود در عرف، وضع مســتقلی نداشــته اســت. بنابراین می‌توان گفت عدم جعل حکم در جایی که به شــارع مربوط می‌شــود، خود، حکم مجعول شرعی اســت. بله، اگر بنای شارع در عدم حکــم اتکا به عرف و عدم بیان باشــد، می‌تــوان در جایی که مفاد دلیل، عدم حکم اســت، آن را به معنای اخبار دانست. البته اخبار به حکم موجود شرعی که آن را از رویّه شارع به دست آورده‌ایم.

۵. شمول بیانی شریعت

بســیاری احکام شــرعی در قالب خطابات به مسلمانان در صدر اســلام بیان گردیده است؛ درباره چنین خطاباتی مســائلی وجود دارد. یکی اینکه برخی بیانات مانند «یا أَیُّها الَّذینَ آمَنُوا» و «یا أَیُّهَا النّاسُ» به‌صورت حضوری مســلمانان را مورد خطاب قرار داده اســت.[۲۵] اکنون پرسش این است که آیا چنین خطاباتی شامل مسلمانان غیر صدر اسلام و یا آنان که در چنین محیطی غایب بوده‌اند می‌گردد یا نه. مســئله دیگر اینکه برخی از خطاب‌ها به‌ظاهر شــامل مردان می‌گردد. اکنون پرســش این است که آیا چنین احکامی شامل زنان نیز می‌گردد. مسئله دیگر اینکه آیا خطابات منابع خاصی چون قرآن برای چه کســی قابل فهم و حجت است. این سه مسئله از جمله مسائل مربوط به فلسفه نظام حقوقی اســلام محسوب می‌شود و اصولیان درباره آن به تفصیل سخن گفته‌اند. درباره پرسش اول، ســخنان گوناگونی گفته شده است. صاحب قوانین از جمله محققانی است که با مطرح کردن این مسئله می‌نویسد معروف در مذهب اصحاب این است که آنچه برای خطابات شفاهی از قبیل: «یــا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا» و «یا أَیُّهَا النّاسُ» اســت، شــامل افراد متأخر از زمــان خطاب نبوده و در ادامه

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

ادعـا می‌کنـد که برخی بر آن ادعـای اجماع نموده‌اند. او نیز با پذیرش این سـخن، ادعا می‌کند که خطاب معدوم به لحاظ شرعی و عقلی قبیح است. همچنین وی بر این باور است که چنین الفاظی برای اشـخاص حاضر وضع گردیده اسـت و بدون قرینه و با فرض امکان نمی‌توان آن‌ها را بر مجاز حمـل نمـود. (میرزای قمی، بی‌تـا: ۲۳۰) در برابر این دیدگاه اصولیان متأخـر با تحلیل خطابات، پاسـخ‌های گوناگونی داده‌اند. از جمله برخی محققان با تحلیل قضایا به خارجی و حقیقی، شمول قضایـای حقیقی را نسـبت به غایبان و معدومان بدون اشـکال دانسـته‌اند. (کاظمی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۵۵۱) همچنین برخی مانند امـام خمینی(رحمةالله‌علیه) با مطرح کردن نظریه خطاب‌های قانونی اساس چنین اشکالی را منتفی دانسته‌اند. ایشان در شرح خطابات قانونی می‌نویسد:

«سـخن گاهی در امرهای شـخصی اسـت، ماننـد فرمان خداونـد به ابراهیم خلیـل، و گاه در امرهای کلی و قانونی. در صورت نخست چون غرض از امر، پدید آوردن انگیزه در مخاطب است، باید گیرنده پیام دارای شـرایط لازم چون علم و قدرت و... باشـد وگرنه امر به او امکان ندارد. ولی در امرهای قانونی و کلی چنین نیسـت، زیرا هدف نهایی آن نیسـت که همه کسـان برانگیخته شوند و به تکلیف روی آورند، بلکه هدف قانون‌گذاری اسـت. طبیعی اسـت گروهی به این خطاب گردن نهنـد و گروهی سـرپیچی کنند. در هر صورت این‌گونه امر و خطـاب لغو نخواهد بود، زیرا در این گونه فرمان‌های قانونی به تعداد همه مکلفان، تکلیفی نیست، بلکه یك تکلیف و قانون برای همگان است.» (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۷۰)

از همین رو ایشان خطاب معدومان را دارای اشکال نمی‌داند. (همان، ج ۲: ۴۱)

علاوه بر این، برخی دیگر با اسـتناد به دیگر آیات قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که خطابات قرآن خطاب‌های انشـایی اسـت و شـامل همه افراد حاضر و غایب و موجود و معدوم می‌گردد. (مؤمن قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۲۶)

مسئله دیگر اینکه خطابات در مواردی به مردان شده است، آیا احکام این خطابات نیز به مردان اختصـاص دارد. و دیگـر اینکه آیـا خطابات قرآنی بـرای همگان قابل فهم و حجت اسـت یا برای معصومـان حجت اسـت. اخباریان در اینجا بر این باورند که چنیـن خطاباتی فقط برای معصومان حجت است.

چهارم: رابطه تکوین و تشریع و نظام حقوقی اسلام

یکی دیگر از خصوصیات نظام فقهی و حقوقی اسلام، رابطه تکوین و تشریع است؛ این موضوع در مباحث فلسفه حقوق مورد توجه است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

این بحث را در سطوحی می‌توان مورد بررسی قرار داد که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

- آیا می‌توان از امور تکوینی به قواعد حقوقی دست یافت؟
- آیا می‌توان از امور تکوینی به اراده تشریعی خداوند دست یافت؟
- آیـا در نظام حقوقی اسـلام، در جعل احکام به‌صورت تشـریعی به وضعیـت تکوینی توجه شده است؟

۱. استخراج احکام حقوقی از امور تکوینی

اسـتخراج احکام حقوقی از امور تکوینی در مکاتب خردگرایانه مطرح اسـت. این امر به‌خصوص در حوزه حقوق زن مطرح می‌باشـد و در دو سـطح بررسی می‌شود: یکی اینکه آیا نظام‌های حقوقی موجود بر پایهٔ ماهیت تکوینی انسان شکل گرفته است؛ دیگر اینکه آیا می‌توان برای استخراج قواعد حقوقی در یك نظام مطلوب، از این روش بهره برد؟

درباره پرسـش اول نمی‌توان به‌آسـانی پاسـخ مثبت داد؛ زیرا در طول تاریـخ نظام‌های حقوقی مختلف شکل گرفته است و در هر نظام برای زن قواعدی مقرر شده است؛ ولی نمی‌توان این قواعد را تنها بر مبنای انسان‌شناختی به‌صورت تکوینی توجیه نمود. از جمله اموری که برخی فمنیست‌ها به آن توجه کرده‌اند این اسـت که قواعد حقوقی نظام‌های حقوقی، در یك بسـتر فرهنگی و تاریخی شکل گرفته و در ترسیم قواعد حقوقی، امور بسیاری نقش داشته است؛ اما در این‌باره که چه اموری در شـکل‌گیری حقوق زن دخالت داشته اسـت و اینکه آیا توجه بیشتر به منشأهای سلطه‌گری مرد و نظام مردسـالاری بوده و یا ریشه در امور اقتصادی و سلطه‌جویی اقتصادی مرد بوده است، وحدت نظر وجود ندارد؛ اما این نکته که نظام‌های حقوقی فقط بر پایه ماهیت تکوینی انسـان شـکل گرفته است، اشکال چندانی ندارد.

پرسش دوم اینکه آیا باید قواعد حقوق را بر پایه تکوین استوار کرد؟ پاسخ به این پرسش ممکن اسـت در آغاز، مثبت باشـد؛ امـا اینکه در اینجا باید به کدام صفت و ویژگـی تکوینی توجه نمود و چگونه می‌توان از هسـت‌ها به بایدها رسـید، چندان روشن و مشـخص نیست. صرف توجه به این نکتـه که در حوزه بایدها به هسـت‌ها توجه شـود، کفایت نمی‌کند. افزون بر این، اسـتخراج قواعد حقوقی از امور تکوینی چندان میسر نیست. (۲۶)

۲. استنباط اراده تشریعی خداوند از امور تکوینی

همان‌طور که می‌دانیم، در نظام حقوقی اسـلام، قواعد شـرعی در قالب احکام تکلیفی بیان گردیده

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

اســت و فقیهــان نیــاز چندانی بــه این بحث احســاس نکرده که قواعــد تکلیفی را از امــور تکوینی اســتخراج کنند. از این‌رو شــاید نتوان به فتوایی برخورد کرد که مبنای آن امور هستی‌شناسانه باشد و از امور تکوینی استنباط شده باشد.

۳. توجه شارع به امور تکوینی در جعل احکام

نظام حقوقی اســلام بر پایه اراده حکیمانه شــارع شکل گرفته است؛ بنابراین برای یافتن احکام، باید به گزاره‌های مبیّن اراده تشــریعی توجه کرد. اکنون این پرســش مطرح می‌شــود که آیا شارع در وضع قواعد خود به امور تکوینی توجه کرده است؟ در این امر نیز اختلاف نظر وجود ندارد؛ زیرا حکمت شارع اقتضا می‌کند وی در وضع قواعد به وضعیت تکوینی انسان‌ها توجه کند و با توجه به این امور، احکام را مقرر نماید؛ نمونه‌های این ارتباط در قواعد اعتباری در روایات بیان شده است که مباحث تفصیلی آن در مبنای انسان‌شناختی مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

پنجم: زبان نظریه حقوقی اسلام

ایــن رابطه تکوین و تشــریع در نظام حقوقی اســلام منجر به ایجاد دو نــوع زبان خاص حقوقی نیز می‌گردد. روشــن اســت هر رشــته و گرایش علمی مبتنی بر نظریه، مکتب و نظام علمی حاکم بر آن دارای ادبیات علمی خاص خود می باشــد. زبان نظام حقوقی اســلام زبان ویژه‌ای اســت که در آن قواعد حاکم بر رفتار با نگاه به منبع مشــروعیت آن‌ها مقرر گردیده اســت. این قواعد ریشــه در اراده شــارع داشــته و اگر چه برای تنظیم روابط انسان‌هاست، با این حال رابطه انسان با خداوند به‌خوبی در آن‌ها ملحوظ شــده و قواعد رنگ الهی به خود گرفته است. به دیگر سخن، در همه قواعد ارتباط با خدا خودنمایی می‌کند و قواعد دارای کارکرد دوگانه است. این قواعد از یك‌سو روابط انسان‌ها با یکدیگر را تنظیم می‌کند و از سوی دیگر ناظر به حرکت صعودی انسان‌ها به‌سوی خداوند است.

از همین‌رو زبان قواعد، زبان رابطه و پیوند با خداوند اســت، لذا زبان نظام حقوقی اســلام زبان تکلیف اســت. وجود این زبان در نظام حقوقی اســلام نقطه قوت آن اســت، زیرا در این نظام رابطه انســان با خدا به‌صورت ممزوج در روابط اجتماعی لحاظ شــده اســت و در واقع در آن‌ها ماهیت انســان به‌خوبی ملاحظه گردیده اســت. این هماهنگی و تناســب نظام حقوقی در دو ساحت برقرار شده است:

نخســت، نظــام معرفتــی و دوم، با دیگر نظام‌های سیاســی، فرهنگی، اخلاقــی و ... .یک نظام حقوقی در صورتی پایدار و کارآمد خواهد بود که بتواند این تناسب و هماهنگی را با این ساحت‌ها

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

ایجاد کرده و منفک از آن‌ها شکل نگیرد. بنابراین گزاره‌های حقوقی در نظام حقوقی اسلام دو وجهی می‌گردنـد که متناسـب با آن نیازمند دو زبان و ادبیات خاص نیز می‌باشـند. به‌عنوان مثال تناسـب و ارتبـاط نظام حقوقی با سـاحت معرفتـی رابطه‌ای طولی ایجاد کرده کـه دارای ویژگی‌هایی مانند: اتصال و ارتباط با شارع و تناسب و ارتباط با کمال انسانی است.

باید توجه نمود که این زبان طولی و عرضی علاوه بر دارا بودن هماهنگی و تناسب درونی، یک هماهنگی، تناسـب و ارتباط بیرونی نیز با یکدیگر برقرار می‌کنند. وجود احکام و قواعد تأسیسـی و امضایی خود دلیل بر این دو سنخ ارتباط و تناسب است.

ششم: جایگاه شخصیت فهمنده

از جمله مباحث مهمی که می‌توان در حوزه فهم مطرح کرد، جایگاه فهمنده در ساختار نظام فقهی است. این بحث دارای ابعادی است. یکی اینکه بسیاری از ادله فقهی که دارای منشأ وحیانی است، با ساختارهای خطابی به پیامبر(صلّی‌الله‌علیه‌وآله) وحی گردیده است؛ حال آنکه شریعت جاودانه و جهان‌شـمول پیامبر مکلفانی دارد که در صحنه خطاب حضور نداشته و یا حتی وجود نداشته‌اند. اصولیان این بحث را به‌خوبی پیگیری کرده و با اسـتدلال‌های گوناگون گاه در صدد پاسخ برآمده و تلاش نموده‌اند خطابات شـرعی را چون خطابات قانونی بدانند. اگر چه این گزاره‌ها دارای صورت خطاب است و خطاب نیازمند مخاطب و رودرروی است. یا اینکه با پذیرش اشکال میان صورت و مفاد و قواعد حاکم بر هر یك از آن دو تفاوت گذاشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که خطاب را مستلزم رودرروی دانسته و حال آنکه مفاد را براساس اصل اشتراك در تکلیف عمومی قلمداد نموده‌اند.

علاوه بر این سـخن پیرامون آموزه‌های وحیانی مندرج در قرآن نیز این سـخن مطرح شده است کـه آیا فهم بیانات قرآنی به اشـخاص خاص اختصاص دارد یا اینکه فهـم دیگران نیز از قرآن دارای اعتبار کافی برای عمل است. این سخن توسط اخباری‌ها مطرح گردید. اخباری‌ها بر این باورند که خطابات قرآنی فقط توسـط معصومان(علیهم‌السّلام) قابل فهم است و از این‌رو فهم قرآن از طریق آنان برای دیگران حجیت می‌یابد. [۲۷] بر این اسـتدلال نقد وارد شـده است مبنی بر اینکه خطابات تکلیفی قرآن با زبان عرفی بیان گردیده اسـت و بیان تدریجی احکام نیز مسـتلزم تأمل و دقت است که اندیشـمندان می‌توانند داشـته باشند و از سوی دیگر قرآن در شـناخت اعتبار روایات مرجع قرار داده شده است که لازمه آن این است که توان شناخت برای افراد مهیاست. روایات نیز تنها از تفسیر به رأی نهی می‌کند؛ حال آنکه عمل به ظواهر قرآن که در دانش فقه مطرح می‌شـود، تفسـیر به رأی محسوب نمی‌شود. [۲۸]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

هفتم: نسبت شریعت با عرف و شرایع پیشین

شـریعت اسـلامی در محیط عرفی به‌وجود آمده اسـت. روش قانون‌گذار نیز این بوده اسـت که با تصحیح قواعد عرفی از زمینه اجتماعی بهره ببرد. پیرامون رابطه شریعت با عرف مباحث گوناگونی قابل بررسـی است، اینکه شـارع در قانون‌گذاری خویش به چه میزان از عرف استفاده کرده است؟ ماهیت احکام امضایی چگونه اسـت؟ آیا شـارع عرف را به‌عنوان یکی از منابع حقوق و فقه پذیرفته اسـت؟ و دیگر اینکه شـارع تا چه میزان احکام خود را تابع عرف قرار داده اسـت؛ به‌گونه‌ای که اگر عرف تغییر، نماید حکم شرعی نیز تغییر می‌کند؟

شریعت اسلام به شرایع پیشین خود در یک رابطه خطی قرار دارد و لازم است نسبت خود را با آن‌ها معیّن نماید. در اینکه برخی از احکام شرایع پیشین توسط شریعت اسلام نسخ گردیده است جای پرسش نیست؛ اما اینکه اگر حکمی از شرایع پیشین به صراحت نسخ نگردیده باشد، موضوع استصحاب شریعت پیشین مطرح می‌شود که مورد گفتگوی اندیشمندان است. (کاظمی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۴۸۱)

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشـت روشن می‌شـود که گزاره‌های حقوقی اسلام یک مجموعه پراکنده نیست، بلکه این مجموعـه در قالب یک نظام و مبتنـی بر نظریه دارای بنیان‌های نظری و عناصر کاربردی قابل فهم و توجیه اسـت. دسـتیابی به این نظریه با این بنیان‌ها و عناصر می‌تواند مرزهای نظام حقوقی اسلام را از سـایر نظام‌ها و نظریه حقوقی جدا سـاخته و با تحلیل و تبیین دقیق‌تر آن، رابطه دانش‌های انسانی را با دانش حقوق و فقه اسلامی برقرار سازد. همچنین نظریه حقوقی اسلام می‌تواند ساختار مکاتب و خرده‌نظریه‌های درون‌حقوقی و تحولات تاریخی را به ترسیم کشد. علاوه بر این، رابطه گزاره‌های فقهی با یکدیگر از یک‌سو و رابطه آن‌ها با دیگر آموزه‌ها و گزاره‌های دینی از سوی دیگر در ساختار چنین نظریه‌ای قابل فهم خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. نظریه، حکم یا بیانی اسـت که هدفش روشـن کردن چگونگی و چرایـی واقعیات و ارتباط میان آنهاسـت (ر.ک: عضدانلو، ۱۳۸۴، ص۶۲۵). به بیان دیگر مجموعه‌ای به هم پیوسـته و نظام‌یافته از گفتارها را که بیانگر بخشی از واقعیت باشد، نظریه می‌نامند (ر.ک: رفیع‌پور، ۱۳۷۴، ص ۹۳). نظریه‌های علمی گزاره‌های کلی‌اند و همچون همه نمودارهای زبان شناختی آن‌ها نیز دستگاه‌هایی از علامت‌ها یا نمادها هستند. کارل پوپر نظریه‌ها را به دام‌هایی تشبیه می‌کند که اندیشمندان جهت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

صید جهان و عقلانی کردن آن و مستولی شدن بر آن گسترانیده‌اند. (ر.ک: پوپر، ۱۳۷۲، ص ۶۳) وجه مشترک این تعاریف و دیگر تعاریف ارائه شده این است که نظریه یک فعالیت ذهنی است که چیستی، چرایی و چگونگی رخداد حوادث را تبیین می‌کند. بنابراین می‌توان گفت نظریه مدعا یا حکمی است که به موضوع و محتوای اندیشه بار می‌شود. نکته قابل توجه این است که همین فعالیت ذهنی که منجر به رسیدن به حکم یا مدعایی درباره یک موضوع و مسئله می‌شود، براساس همان مفروضات اولیه و مبانی بنیادین صورت می‌پذیرد. امروزه بسیاری از مطالعات درباره خانواده در قالب نظریه‌ها مطرح است. اندیشمندان در صددند چیستی و چرایی و چگونگی خانواده را براساس گزاره‌های مرتبط با هم بیان نموده و به فهم خانواده بپردازند. به‌خوبی روشن است هر یک از نظریه‌ها هنگام مواجه با خانواده با رویکرد به اجزای نظریه خویش ممکن است مسائلی را مطرح کنند و برای آن راه‌حل پیشنهاد دهند. برای مثال در تفکر اسلامی که روابط آزاد جنسی پذیرفته نمی‌شود، وجود و شیوع روابط جنسی خارج از حریم خانواده یک مسئله اجتماعی است که مبتنی بر آن باید به لحاظ جامعه‌شناختی آن را بررسی کرد، سیاست جنایی خاصی طراحی نمود، مباحث جرم‌شناختی آن را پی‌گیری کرد، وضعیت نهاد نکاح و روابط سببی و نسبی درون خانواده و برون خانواده را مورد بحث قرار داد؛ حال آنکه برای نظریه‌هایی که اساساً وجود روابط جنسی خارج از خانواده را امری مشروع می‌داند، چنین مسائلی جای طرح و گفتگو ندارد.

۲. رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت، دارالفکر، سوم، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱ و ۲۲. و قوشجی، علاءالدین، الشرح الجدید، (شرح تجرید)، مبحث صفات الهیه و نیز ارموی، محمد بن حسین، الحاصل فی المحصول، بی‌تا، ج ۲.

۳. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، القواعد و الفوائد، تحقیق سید عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید، ج ۱ و ۲ و علم الهدی، سید مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش، ج ۱.

۴. علاوه بر این دو منبع، منابع دیگری که می‌توان از آن‌ها اراده شاع را تحصیل کرد، مورد گفتگو هستند. مانند عقل، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، فتح ذرایع و سد ذرایع، عرف، شرع من قبلنا، مذهب صحابی.

۵. ر.ك: شهرستانی، الملل والنحل. ص ۲۰۶؛ پاکت‌چی، اصحاب حدیث، ج ۹، ص ۱۱۴؛ مدرسی، تصویری نو از روابط خانواده در قرآن، ص ۳۷؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ص ۱۲۴، ج ۶، ص ۴۰۴، ج ۷، ص ۱۱؛ الجزایری، نور البراهین، ج ۱، ص ۹۸۰؛ قیصری، اخباریان، ج ۷، ص ۱۶۲.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۶. از جملـه اشـکالات نظریه سـودانگاری که مورد اشـاره مخالفان آن قرار گرفته اسـت، اسـتناد بـه مصلحـت و ضرورت در اسـتنباط احکام بدون یک روش‌شناسـی حاکم بر مقدمـات، نتایج و اسـتدلال‌های منطقی متناسـب با مفاهیم مذکور به ذهن‌گرایی (Subjectivism) و نسبی‌انگاری ختم است. این مخالفان در عین حال برای ارائه راه حل مسائل مورد ابتلای جامعه مدرن به روشی تمسک کرده اند که لیبرالیزم دینی نام گرفته است.

۷. نظریه مشـابه این نظریه مبتنی بر رابطه دیالکتیکی میان حنیفیت و اسـتقامت دین اسـت، رابطه ثابت‌ها و متغیرها را مشـخص می‌کند. در این نظریه دسـتورهای الهـی دارای یک حد پایین و یک حد بالاسـت. حد پایین بیانگر حداقل و حد بالا بیانگر حداکثر مورد اقتضای شـرع در یک مسـئله خاص است. در این نظریه شش نوع حد از هم تفکیک شده است. (ر.ک: محمد شحرور، الکتاب و القرآن / ۴۷۰ ـ۴۵۳)

۸. ر.ک: الوحیـد البهبهانی، الرسـائل الفقیه، ص ۳۲؛ الوحید البهبهانی، حاشـیه مجمع الفائدة و البرهـان، ص ۷۵۵؛ الفیض القاسـانی، الاصول الاصلیه، ص ۱۴۱؛ محمـد علی الکاظمی، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۵۲.

۹. یکـی از مـواردی که فقیهان به این امر توجه نموده‌اند، هنگام بررسـی و تحلیل قاعده «لا ضرر» اسـت. آنان با این ضابطه که شـارع اعلان نموده است که در اسلام ضرر و ضرار وجود ندارد و این امر با توجه به صفات شارع نیز مورد تأیید عقل است. برای نمونه رک: سید علی سیستانی، قاعده لا ضرر و لا ضرار، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

۱۰. یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیکُمُ الْقِصاصُ فِی الْقَتْلی الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثی بِالْأُنْثی فَمَـنْ عُفِی لَهُ مِنْ أَخیهِ شَـیءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَیهِ بِإِحْسـانٍ ذلِـك تَخْفیفٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَـنِ اعْتَـدی بَعْدَ ذلِك فَلَهُ عَذابٌ أَلیمٌ (بقره: ۱۷۸) ای افرادی که ایمان آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشـتگان بر شـما نوشته شـده اسـت؛ آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن. پس اگر کسی از سوی برادر (دینی) خود، چیزی به او بخشیده شود، (و حکم قصاص او، تبدیل به خونبها گردد،) باید از راه پسندیده پیروی کند؛ (و صاحب خون، حال پرداخت کننده دیه را در نظر بگیـرد؛) و او [= قاتـل] نیز، به نیکی دیه را (به ولّی مقتول) بپردازد؛ (و در آن، مسـامحه نکند.) این تخفیف و رحمتی اسـت از ناحیه پروردگار شـما و کسی که بعد از آن، تجاوز کند، عذاب دردناکی خواهد داشت.

۱۱. تِلْـك حُدُودُ اللهِ وَ مَن یُطِعِ اللهَ وَ رَسُـولَهُ یدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْری مِـن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَلِدِینَ فِیهَا وَ ذَلِك الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (نسـاء: ۱۳) اینها مرزهای الهی است؛ و هرکس خدا و پیامبرش را اطاعت کند،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

(و قوانین او را محترم بشـمرد،) خداوند وی را در باغ‌هایی از بهشـت وارد می‌کند که همواره آب از زیر درختانش جاری است؛ جاودانه در آن می‌مانند؛ و این، پیروزی بزرگی است. وَ مَن یعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ یتَعَدَّ حُدُودَهُ یدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِیهَا وَ لَهُ عَذَابٌ مُّهِینٌ (سوره نساء: ۱۴) و آن کس که نافرمانی خـدا و پیامبـرش را کند و از مرزهای او تجاوز نماید، او را در آتشـی وارد می‌کند که جاودانه در آن خواهد ماند؛ و برای او مجازات خوارکننده‌ای است.

۱۲. إنَّ الَّذین یُحبّونَ أن تَشـیعَ الفاحِشَـةُ فـی الَّذین آمَنُوا لَهُم عَذابٌ ألیمٌ فِـی الدُّنیا و الآخِرَةِ وَ اللهُ یَعلَمُ و أنتُم لاتَعلَمونَ (نور: ۱۹) کسانی که دوست دارند زشتی‌ها در میان مردم با ایمان شیوع یابد، عذاب دردناکی برای آنان در دنیا و آخرت است؛ و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید.

۱۳. یـا داوُدُ إنَّـا جَعَلْناكَ خَلیفَةً فِـی الْأَرْضِ فَاحْکمْ بَینَ النَّاسِ بِالْحَـقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیضِلَّكَ عَنْ سَـبیلِ اللهِ إنَّ الَّذینَ یضِلُّونَ عَنْ سَـبیلِ اللهِ لَهُمْ عَذابٌ شَـدیدٌ بِما نَسُوا یوْمَ الْحِسابِ (ص: ۲۶) ای داود، مـا تـو را خلیفـه (و نماینده خود) در زمیـن قرار دادیم؛ پس در میان مـردم به‌حق داوری کن، و از هـوای نفـس پیـروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می‌سـازد؛ کسـانی کـه از راه خدا گمراه شوند، عذاب شدیدی به‌خاطر فراموش کردن روز حساب دارند و یا به‌عنوان یك قاعده کلی خداوند می‌فرماید: وَ مَنْ جاءَ بِالسَّـیئَه فَکبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِی النَّـارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إلاَّ ما کنْتُمْ تَعْمَلُونَ (نمل: ۹۰) و آن‌هـا که اعمال بدی انجام دهند، به صورت در آتش افکنده می‌شـوند؛ آیا جزایی جز آنچه عمل می‌کردید، خواهید داشت؟

۱۴. وَ ما أَرْسَـلْنا مِنْ رَسُـولٍ إلاَّ بِلِسـانِ قَوْمِهِ لِیبَیِّنَ لَهُمْ فَیُضِلُّ اللهُ مَنْ یَشـاءُ وَ یهْدی مَنْ یشـاءُ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ. (ابراهیم: ۴) ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرسـتادیم، تا (حقایق را) برای آن‌ها آشـکار سازد؛ سپس خدا هرکس را بخواهد (و مسـتحق بداند) گمراه، و هرکس را بخواهد (و شایسته بداند) هدایت می‌کند؛ و او توانا و حکیم است.

۱۵. رك: شـیخ انصاری، فراید الاصول، ج ۴، ۹۹ و محمدعلی کاظمی، فواید الاصول، ج ۴، ص ۷۳۹.

۱۶. البته باید میان جاودانگی احکام با سـنت‌گرایی و صورت‌گرایی در حقوق تفاوت گذاشـت. بنا بر دیدگاه برخی از نویسـندگان، «تفکر سـنتی صورت‌گرا» گرایشـی است که می‌خواهد به آنچه در گذشـته معمول بوده اسـت، اصالت دهد و بـه جای آنکه چهارچوب کنش‌هـای حقوقی معنادار را وسیله‌ای برای ایجاد مقاصد افراد در نظر گیرد، این چهارچوب را هدف انگاشته و به هیچ‌وجه کنار نگذارد و دگرگونی در این صورت‌ها را نپذیرد. این امر با جاودانگی شریعت تفاوت دارد. جاودانگی شریعت به معنای عدم نسخ در قواعد است. یعنی اینکه قواعد حقوقی که توسط شارع وضع گردیده

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

تـا هنگامی که دلیل بر نسـخ وجود نداشـته باشـد، به‌عنوان قاعـده به قوت خود باقـی خواهد بود. (رک: عبدالرضـا علی‌زاده، مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق، ص ۷) سـنت‌گرایی و صورت‌گرایی در شـناخت موضوع به صورت‌ها اکتفا می‌کنند و بر این باورند که در تحلیل موضوع تنها شـناخت صـورت کافی اسـت و تطبیق بر مصداق هم چندان کار دشـواری نیسـت. حال آنکـه برای تحلیل دقیق‌تر باید ابعاد موضوع و کارکردهای آن با منطق درسـت شـناخته شـود تا بتوان موضوع قضایای حقیقی را دقیق‌تر شناخت و آن را به‌طور دقیق و روشن بر مصداق تطبیق داد.

۱۷. ر.ك: جمعـی از محققین، فرهنگ‌نامه اصول فقه، پژوهشـگاه علوم و فرهنگ اسـلامی، صص ۱۰۱ـ۱۱۷

۱۸. پـاره‌ای اصولیان میان مرحله اعتبار و ابراز تفاوت قائل شـده‌اند. آنان از مرحله اعتبار به مرحله انشاتعبیر کرده و آن را مرتبه‌ای دانسته‌اند که قاعده و قانونی جعل می‌شود، بدون اینکه تنفیذ یا اعلان شود. در مقابل برخی این دو مرحله را یکسان و مرحله ابراز را همان مرحله جعل و اعتبار دانسته‌اند. (ر.ك: المیـرزا محمدعلی التوحیدی، مصباح الفقاهـه (تقریر ابحاث خویی)، ج ۲، ص ۵۳و۸۱. نقل از محمود حکمت‌نیا و همکاران، فلسفه حقوق خانواده، ج ۱، ص ۲۷۸)

۱۹. نظریه «منطقه فراغ» که توسط سید محمد باقر صدر مطرح شده است.

۲۰. روایاتی که دلالت بر دوام احکام می‌کند، مانند: «حَلالُ مُحمَّدٍ حَلالٌ اِلی یَومِ القِیامَة وَ حَرامُهُ حَرامٌ اِلی یَومِ القِیامَة»

۲۱. بـرای مثـال، خداوند می‌فرماید: «یا أَیُّهَا النَّـاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُـمْ وَالَّذِینَ مِن قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱) «وَأَنِ اعْبُدُونِی هَذَا صِرَاطٌ مُّسْـتَقِیمٌ» (یس: ۶۱) «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَـرٌ مِّثْلُکُمْ یُوحَی إِلَیَّ أَنَّمَا إِلَهُکُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْـتَقِیمُوا إِلَیْهِ وَاسْـتَغْفِرُوهُ وَوَیْلٌ لِّلْمُشْرِکِینَ . الَّذِینَ لَا یُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ کَافِرُونَ» (فصلت: ۶و۷) همچنین در برخی آیات سخن از مؤاخذه کفار در قیامت نسـبت به انجام ندادن واجبات می‌شود. از این دسـته آیات نیز فهمیده می‌شود که آنان به فروع دین مکلف بوده‌اند. مانند آیه ۴۲ و ۴۳ سـوره مدثر که می‌فرماید: «مَا سَـلَکَکُمْ فِی سَـقَرَ . قَالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ».

۲۲. در مورد کافر اصلی و نه مرتد. السید ابولقاسم الخویی، کتاب الصوم، ج ۲، ص ۱۵۴؛ کتاب الحج، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۲۶۹؛ کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۲۶.

۲۳. اخباریانـی مانند صاحب حدائق، اسـترآبادی و کاشـانی چنین دیدگاهـی را پذیرفته‌اند. ر.ك: شـیخ انصاری، کتاب الطهارة ج ۲ ص ۵۶۷؛ همچنین ر.ك: المحقق النراقی، مستندالشیعه، ج ۲، ص ۲۸۲.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۲۴. برخـی احکام عدمی را اخباری می‌دانند و نه حکم مجعول شـرعی (شـیخ انصاری، رسـائل فقهیه، ص ۱۱۹؛ سـید موسـی نجفی خوانسـاری، منیة الطالب (تقریر ابحاث نائینی)، ج ۳، ص ۴۱۸) در مقابـل برخی احکام عدمـی در اموری چون عدم ضمان را به احکام وجودی مانند برائت ذمه ارجاع داده و جعل شـارع دانسـته‌اند. درسـت مانند اباحه در امور تکلیفی که از امور وجودی اسـت. (ناصر مکارم شـیرازی، القواعد الفقهیه، ص ۸۰) برخی بـه صراحت، عدم جعل حکم در موضع قابل جعل را در برخی موارد به منزله جعل عدم دانسته‌اند.(سـید علی هاشـمی شاهرودی، دراسات فی علم الاصول (تقریر ابحاث آیت الله ابوالقاسم خویی)، ج ۳، ص ۵۲۸)

۲۵. برخی اصولیان برای تنقیح محل نزاع میان سـه دسـته از خطابات تفاوت قائل شـده‌اند. دسته اول موضوع حکم را به‌خوبی روشن نموده است؛ مانند هنگامی که گفته شود شخص حاضر چنین تکلیفـی دارد؛ در اینجـا اختلافـی پیش نمی‌آید. صورت دوم، جایی اسـت که خطاب تنها شـامل مخاطب شـده اسـت و قانون‌گذار فقط با او سخن می‌گوید. مانند جایی که قانون‌گذار افراد حاضر در مجلس خویش را مخاطب قرار دهد؛ در اینجا نیز تردیدی نیست که فقط احکام شامل حاضرین می‌شـود. صورت سـوم جایی است که قانون‌گذار عنوان کلی را همراه با اداتی چون ندا می‌آورد؛ در اینجا عنوان عام اسـت. و از طرف دیگر ندا اختصاص به اشـخاص حاضر دارد. در چنین مواردی پرسش عمومیت مطرح می‌گردد. (آقا ضیا العراقی، نهایة الافکار، ج ۱، ص ۵۳۳)

۲۶. برای مطالعه این موضوع ر.ک به: طه عبدالرحمن؛ العمل الدینی و تجدیدالعقل.

۲۷. بحرانـی، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج۱، ص ۲۷ ؛ وحید بهبهانی، الرسـایل الفقهیة، ص ۱۰؛ قیصری، اخباریان. ج ۷، ص ۱۶۲.اسـتدلال اخباری‌ها را می‌توان در دو سـطح مورد توجه قرار داد: یکی اینکه خطابات قرآنی زبان خاص بوده و مشـتمل بر رموز است و از طرف دیگر معانی قرآن، معانی شامخ و والاست که انسان‌های متعارف قدرت فهم آن را ندارند و از طرف دیگر احکام فقهی و حقوقی به صورت تدریجی و در بستری خاص ارائه گردیده است، به‌طوری که دستیابی به قواعد برای افراد کار دشوار است. همچنین در برخی از روایات نیز تفسیر به رأی ممنوع گردیده اسـت. خلاصه سخن اینکه خطابات قرآنی یا دارای ظهوری نیست و بر فرض داشتن ظهور این ظهور برای عوام مردم حجت نیسـت. (رک: محمد سرور حسـینی بسهودی، مصباح الاصول. ج۲، ص ۱۲۴؛ محمدرضا گلپایگانی، افاضة العواید تعلیق علی دررالفواید، ج۲، ص ۵۹)

۲۸. رک: محمد سـرور حسینی بسهودی، مصباح الاصول. ج۲، ص ۱۲۴؛ محمدرضا گلپایگانی، افاضة العواید تعلیق علی دررالفواید، ج۲، ص ۵۹.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

کتابنامه

الف) فارسی

۱. پاکت‌چی، احمد، ۱۳۶۷، **اصحاب حدیث**، از مجموعه دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

۲. پوپر، کارل، ۱۳۷۲، **منطق اکتشافات علمی**، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات سروش

۳. حکمت‌نیا، محمود و همکاران، ۱۳۸۶، **فلسفه حقوق خانواده**، تهران، روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان

۴. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، **لغت‌نامه دهخدا**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

۵. رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۷۴، **کندوکاوها و پنداشت‌ها**، تهران، شرکت سهامی انتشار

۶. عضدانلو، حمید، ۱۳۸۴، **آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی**، تهران، نشر نی

۷. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، **فقه و عرف**، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

۸. علی‌زاده، عبدالرضا، ۱۳۸۷، **مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق**؛ چ۱، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت

۹. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، **کلیات حقوق (نظریه عمومی)**، تهران، دادگستر

۱۰. گروه اصطلاح‌نامه اصول فقه، ۱۳۷۸، **اصطلاح‌نامه اصول فقه**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

۱۱. مدرسی،سیدمحمدتقی، ۱۳۷۹، تصویری نو از روابط خانواده در قرآن، **فصلنامه شورای فرهنگ اجتماعی زنان**، ش ۹

۱۲. وائل بن حلاق، ۱۳۸۶، **تاریخ تئوری‌های حقوقی**، ترجمه محمد راسخ،تهران:نشر نی

ب. عربی

۱. اردبیلی (محقق)، احمد، ۱۴۱۷ ق، **مجمع الفائدة و البرهان**، قم، انتشارات اسلامی

۲. ارموی، محمد بن حسین، (بی‌تا)، **الحاصل فی المحصول**

۳. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ ق، **فوائد الاصول**، قم، مجمع الفکر اسلامی

۴. بحرانی، یوسف، ۱۳۶۷، **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

۵. الترابی، حسن، ۱۹۸۰، **تجدید اصول الفقة الاسلامی**،بیروت، دار الجیل

۶. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۳، **تهذیب الاصول: تقریر ابحاث الامام خمینی**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(رحمةالله‌علیه)

۷. جزایری، نعمت‌الله، ۱۴۱۷ ق، **نور البراهین**، قم، نشر اسلامی

۸. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، ۱۴۰۷ ق، **الصحاح تاج**، تحقیق احمد عطار، بیروت: دار العلم للملایین

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۹. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۸۰ ق، **النهایة فی غریب الحدیث**، تصحیح علی بن حسن حلبی اثری، ریاض، دار ابن الجوزی
۱۰. بهبهانی، وحید، ۱۴۱۷ ق، **حاشیه مجمع الفائدة و البرهان**، قم: مؤسسهٔ علامه وحید بهبهانی
۱۱. حسینی بهسودی، محمد سرور، ۱۴۱۰ق، **مصباح الاصول (تقریرات بحث آیت‌الله ابوالقاسم خویی)**، قم، مکتبة الداوری
۱۲. حکیم، سید محمدسعید، ۱۴۱۴ ق، **المحکم فی اصول الفقة**، بی‌جا: مؤسسه المنار
۱۳. حلّی (محقق)، جعفربن‌حسن، ۱۳۶۱، **معارج الاصول**، قم، مؤسسه آل‌البیت
۱۴. خراسانی (آخوند)، ۱۴۱۷، محمدکاظم، **کفایة الاصول**، قم، مؤسسه آل‌البیت
۱۵. خلاف، عبدالوهاب، ۱۹۹۳، **مصادر التشریع الاسلامی فیما لانصّ فیه**،کویت، دارالقلم
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۳۷۷، **اجود التقریرات**، قم، مصطفوی
۱۷. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۵ق، **مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)**، بیروت، دارالفکر
۱۸. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۴ق، **رسائل فقهیة**، قم، کنگره شیخ انصاری
۱۹. رشید رضا، محمد، ۱۹۵۶ م، **یسر الاسلام و اصول التشریع العام: فی نهی الله و رسوله عن کثرة السؤال**، قاهره، مطبعه نهشته مصر
۲۰. روحانی، محمد، ۱۳۷۲، **منتقی الاصول**؛ گردآوری عبدالصاحب الحکیم، قم، امیر
۲۱. سیستانی، سید علی، ۱۳۸۹، **قاعده لاضرر و لاضرار**، ترجمه اکبر نایب‌زاده،تهران، خرسندی
۲۲. هاشمی شاهرودی، سید علی، **دراسات فی علم الاصول** (تقریر ابحاث آیت الله ابوالقاسم خویی)
۲۳. صدر ،سید محمدباقر، ۱۴۰۲ق، **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، چاپ شانزدهم، بیروت
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۵ق، **تفسیر المیزان**، نشر اسماعیلیان، طبعة الثانیه
۲۵. شهرستانی، ابوالفتح محمد، ۱۳۶۸ق، **الملل و النحل**، تصحیح احمد فهمی محمد، بیروت، دارالسرور
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد، (بی‌تا)، **الاسفار الاربعة**، قم، مکتبة المصطفوی
۲۷. صبحی محمصانی، (بی‌تا)، **فلسفه قانون‌گذاری در اسلام**، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، انتشارات آثار اندیشه
۲۸. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۰۶ ق، **دروس فی علم الاصول**، بیروت: دار الکتاب اللبنانی
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۲ق، **النهایة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۳۰. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین محمد، ۱۳۸۰، **روض الجنان**، قم، بوستان کتاب
۳۱. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، (بی‌تا)، **القواعد و الفوائد**، تحقیق سید عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

۳۲. عراقی، آقاضیاء، ۱۴۰۵ق، **نهایة الافکار**، قم، نشر اسلامی
۳۳. عسکری، ابوهلال، ۱۳۵۳، **الفروق اللغویه**، قم، بصیرتی
۳۴. حلی، ۱۴۱۷ق، **مختلف شیعة فی احکام شریعة**، قم، انتشارات مؤسسهٔ نشر الاسلامی
۳۵. علم الهدی، سـید مرتضی، ۱۳۴۶، **الذریعة الی اصول الشـریعة**، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۳۶. علوانی، طه جابر، ۱۳۸۸، **مقصدهای شریعت**، ترجمه ابوالقاسم حسینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۳۷. فاسی، علال، **مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها**
۳۸. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل، ۱۴۰۹ ق، **کتاب العین**، تحقیق مهدی مخزومی و سامرائی، مصر، هجرة
۳۹. الفیض القاسانی، محمد محسن، ۱۳۴۹، **الاصول الاصلیة**، تهران، میرجلال‌الدین
۴۰. قوشجی، علاءالدین علی بن محمد، ۱۳۰۷ق، **الشرح الجدید**، (شرح تجرید)، دارالطباعة احمد کتابفروش
۴۱. کاظمی، محمدعلی، ۱۴۰۹ق، **فوائد الاصول** (تقریر ابحاث النایینی)، قم، نشر اسلامی
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۱ق، **الکافی**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات
۴۳. کرکی (محقق)، نورالدین ابوالحسن، ۱۳۸۷، **جامع المقاصد**، قم، مؤسسهٔ آل‌البیت
۴۴. گلپایگانی، محمدرضا، ۱۴۱۰ق، **افاضة العواید تعلیق علی درر الفواید حائری‌یزدی**، قم، دار القرآن‌الکریم
۴۵. مؤمن قمی، محمد، ۱۳۷۳، **تسدیدالاصول**، قم، نشر اسلامی
۴۶. شحرور، محمد، ۱۹۹۰م، **الکتاب و القرآن قرائة معاصرة (عربی)**، دمشق، الاهالی
۴۷. معتزلی، ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، **شرح نهج البلاغه**، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، **قواعد الفقهیة**، قم، مدرسه امام‌علی
۴۹. موسوی بجنوردی، سید محمدحسن، ۱۳۸۹، **القواعد الفقهیة**، قم، اسماعیلیان
۵۰. میرزای قمی، (بی‌تا)، **قوانین الاصول**، چاپ سنگی، بی‌جا
۵۱. التوحیدی، المیرزا محمدعلی، ۱۴۱۲ق، **مصباح الفقاهة (تقریر ابحاث خویی) تبریزی**، بیروت، دارالهادی
۵۲. نجفی خوانساری، موسی، ۱۴۱۸ق، **منیة الطالب (تقریر بحث النائینی)**، قم، نشر اسلامی
۵۳. نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۸، **جواهرالکلام**، تهران، دارالکتب الاسلامیة
۵۴. نراقی(محقق)، احمد، ۱۴۱۵ق، **مستند الشیعة**، مشهد، آل‌البیت
۵۵. ابوزید، نصرحامد، ۲۰۰۰ م، **الخطاب و التاویل**، بیروت، المرکز الثقافی العربی
۵۶. وحیدبهبهانی، محمدباقر، ۱۴۱۷ق، **الرسائل الفقهیة**، قم، مؤسسهٔ علامه وحید بهبهانی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

ج) منابع لاتین

1. Caws, Peter. “Scientific Method,” in The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967).
2. Harding, Sandra. Is There a Feminist Method?, in Sandra Harding(ed.), Feminism and Methodology: Social Science Issues, US: Indiana University Press, 1987

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1398.5.1.1.8]
[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]