

منشأ الزام در احکام فقهی و شرعی

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۴/۱۹

عنایت شریفی*

۶۷

حقوق اسلامی / سال دوازدهم / شماره ۴۴ / بهار ۱۳۹۴

چکیده

در احکام فقهی و شرعی نوعی الزام نهفته است. درباره خاستگاه این گونه الزامات اختلاف وجود دارد. برخی عقل را منشأ الزام می‌دانند و عده‌ای همانند برخی از اشاعره امر و نهی الهی و برخی فطرت را منشأ الزام می‌دانند؛ ولی به نظر می‌رسد هر یک از نظریات ارائه شده در این باره به نوعی دارای اشکال می‌باشند. از نظر نگارنده منشأ الزام فقهی و شرعی درک و کشف عقل می‌باشد که مکلفان را وادار به انجام تکالیف و لزوم اطاعت از اوامر الهی و ترک از نواهی الهی می‌نماید.

واژگان کلیدی: فقه، احکام شرعی، الزامات شرعی و مدرکات عقل.

مقدمه

فقه و احکام شرعی برای دستیابی به اهداف خود - استواری نظم، عدالت و تأمین سعادت انسان‌ها در دنیا و آخرت - انجام و ترک پاره‌ای از امور را که از مصالح و مفاسد بیشتری برخوردارند به گونه واجب و حرام بر مکلفانی که دارای شرایط تکلیف می‌باشند، اجبار و الزام نموده است و مکلفان، ملزم بر انجام یا ترک آن می‌باشند و برخی دیگر از احکام که از مصالح و مفاسد کمتری برخوردارند به گونه مستحب و مکروه که مرتبه الزام آن دو ضعیف‌تر از واجبات و محرمات می‌باشد، بر عهده مکلفان گذاشته است که در صورت توانایی مستحبات را انجام و مکروهات را ترک نمایند.

بحث از منشأ الزام در احکام فقهی و شرعی، یکی از بحث‌های بسیار مهم و اساسی در فلسفه فقه است؛ ولی متأسفانه به صورت جدا و مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است، هرچند در مباحثی همانند تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و ملاکات احکام در یکی و دو قرن اخیر مطالب فراوانی گفته شده که به نحوی به مبانی و منشأ الزامات نظر دارند، از این رو پژوهش حاضر در صدد است با روش تحلیلی و انتقادی و از طریق جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای از منابع فقهی، اصولی، روایی و حقوقی به این مسئله پردازد و به سؤالات و پرسش‌های از قبیل: منشأ الزام در قوا نین فقهی و احکام شرعی چیست؟ به عبارت دیگر چه نیروی پنهان و درعین حال قوی، پشتیبان قوانین فقهی و احکام شرعی است که انسان‌ها را وادار به تکلیف می‌کند؟ نقش و جایگاه فطرت در الزامات فقهی چگونه می‌باشد؟ جایگاه امر و نهی الهی در الزامات شرعی چیست؟ نقش عقل و مدرکات آن در الزامات فقهی و شرعی چگونه می‌باشد؟ پاسخ دهد.

۶۸

فلسفه اسلامی / ابن عربین / فلسفه فقه

۱. فطرت و الزامات فقهی

قرآن مجید، اسلام را دین فطرت می‌نامد و تشریح را متناسب با تکوین می‌داند و مردم را به سوی فطرت فرا می‌خواند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»: ای انسان روی آور به دینی که

در حد اعتدال و استقامت است و (پیروی کن) از فطرتی که خدا انسان را بر آن (فطرت) آفریده است. آفرینشی که هرگز دگرگون نمی‌شود. این است دین مستقیم و معتدل ولکن بیشتر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰).

به استناد این امر و نیز با انضمام مسئله خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ برخی از نویسندگان فلسفه حقوق اسلامی بر این باورند که فطرت، منشأ الزام در قوانین و احکام شرعی است.

یکی از حقوقدانان معاصر در این زمینه می‌نویسد:

نباید تردید کرد که فطرت انسان در بخشی از اصول حقوقی- که به مسائل گوناگون و رشته‌های مختلف مربوط می‌شود - صاحب نظر است. همین فطرت است که مساوات را می‌خواهد، نیز اوست که دائماً از اصل آزادی بحث می‌کند و بر پایه اصل مساوات، اصل دیگری را فراهم آورده‌اند که در حقوق اسلامی - امامیه - به نام اصل عدم ولایت افراد جامعه بر یکدیگر، خوانده شده است. این اصل در حقوق اساسی و مدنی و اداری می‌تواند نتایج درخشان داشته باشد، پس چنین نیست که فطرت فقط در حقوق اساسی نتیجه‌بخش باشد. امامیه یکی اصل حقوقی بسیار مشهور را که به نام استصحاب خوانده شده است، از حقوق فطری بیرون کشیده‌اند (جعفری لنگرودی، [بی تا]، ص ۲۱). ارزیابی نظریه فطرت: واژه فطرت در مکتب اسلام دارای سابقه‌ای طولانی و مفهومی عمیق است و قرآن اصول و فروع اسلام را مطابق فطرت می‌داند. علامه طباطبایی^{۱۱}، در تفسیر المیزان درباره اهمیت این امر چنین می‌نویسد:

اگر انواع مختلف موجودات این عالم که در حال تکامل هستند مورد دقت و تأمل قرار گیرند معلوم می‌شود که هر یک در نوع خود، مسیر معین و مراحل مخصوصی را همراه با تجهیزات ذاتی و استعداد فطری می‌پیماید و بالاخره پس از طی این مراحل در صورت وجود مقتضی و فقدان مانع به کمال و غایت نوعی خود می‌رسد. انسان نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست و مانند دیگر آفریده‌ها مرحله به مرحله از حالت جنینی تا کودکی و راهقه و جوانی و کهولت و پیری پیش می‌رود. از آنجا که صنع الهی انسان را مانند انواع دیگر موجودات به ادوات و قوا و جهازاتی مجهز کرده است تنها در صورتی، انسان طریق کمال را به انتها می‌رساند که از سنن و قواعد متناسب و مطابق با آن جهازات پیروی کند مثلاً؛ چون مجهز به جهاز تغذیه است، لازم است سنن و قوانین متناسب با این جهاز را عمل نماید و چون مجهز به جهاز تولید و تناسل

است، باید قوانین قراردادی مخصوص این جهاز دقیقاً اجرا شود تا سیر تکامل انسان ادامه پیدا کند. گرچه در طول حیات انسان، قوانین و آداب و فرمان‌ها و نواهی متعددی از نشانه‌های درونی و برونی انسان ناشی شده است. هر کدام او را به چیزی می‌خواند اما در این جهان آنچه نافع و سودمند به حال بشر است، قانونی است که از احتیاجات فطری و واقعی او منبث شود و به خواسته‌های حقیقی و طبیعی او جواب مثبت دهد، این خواسته‌های طبیعی همان نیازهای جهازات خلقت انسان هستند که اگر مرتفع شوند بشر سعادت‌مند و راه رشد برای او هموار می‌گردد و اسلام آئین و محتوی تشریحی است که قوانین آن مقتضای فطرت و بر مبنای تکوین و خلقت قرار دارد و لذا دین فطرت نامیده شده است (طباطبایی، [بی‌تا]، ۱۷۳-۱۹۲).

مطالب ذکر شده حاکی از آن است که چون قوانین اسلام از اراده لایزال الهی ناشی می‌شود و خداوند نیز خالق انسان و طبیعت و آگاه از تمام نیازهای بشر است، لزوماً احکام نورانی اسلام، منطبق با فطرت و متناسب با نیازهای فردی و اجتماعی انسان است. ولی این سخنان بدین معنا نیست که فطرت اعتبار دهنده و منشأ الزام قوانین اسلام باشد.

بر این اساس، سخن نویسندگانی (جعفری لنگرودی، [بی‌تا]، ۳۰-۳۱/ مدرس، ۱۳۷۵، ص ۴۵) که فطرت را به عنوان منشأ الزام در احکام و قوانین اسلامی، معرفی کرده‌اند، صحیح نیست؛ زیرا معانی چندگانه فطرت در گفتار بسیاری از آنان خلط گردیده است.

از این رو، اگر مراد از فطرت، آن است که ریشه همه احکام تشریحی در نهاد و خلقت انسان به طور خلاصه وجود دارد، این یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر است که اصل هماهنگی دستگاه تکوین و تشریح آن را تأیید می‌کند (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۶۶).

اگر مراد از حقوق فطری، قواعدی برتر از اراده حکومت و مردم باشد که هم قانونگذاران باید بکوشند آن قواعد را بیابند و راهنمای خود سازند و هم پیروان قانون در برابر آن خاضع باشند. برخی معتقدند (مدرس، ۱۳۷۵، ص ۴۵) این مفهوم از فطرت با قوانین اسلامی قابل تطبیق است و وجه دوم برای فطری بودن قوانین اسلامی که بیان شد، این معنا را توجیه می‌کند؛ زیرا اثبات عقلی خود دلیل بر قواعدی برتر است که

عقل مستقلاً آنها را درک می‌کند.

در پاسخ این نظریه باید گفت، حکم عقل در این موارد به آن دلیل معتبر است که کاشف از حکم شرع است از این‌رو داوری عقل نمی‌تواند بر خلاف احکام شرع باشد. شاهد بر این امر، آن است که طرفداران حسن و قبح عقلی، دایره استناد به مستقالات عقلی را به چند اصل کلی و بدیهی مانند، حرمت عقاب بلابیان، ترجیح بدون مرجح، لزوم رفع عسر و حرج و... محدود کرده‌اند.

چنانچه مفهوم حقوق فطری آن است که ما تمام نیازمندی‌های قانونی خود را از طریق مراجعه به قوانین طبیعت و یا با درک مبتنی بر فطرت خود به دست می‌آوریم، این اشتباه محض است و به صورت کلی قابل قبول نیست. آنچه با مراجعه به فطرت می‌توان یافت، بیشتر از یک سلسله اصول کلی نیست و این اصول کلی، پاسخ‌گوی نیازهای قانونی بشر را پر نمی‌کند.

۲. امر و نهی الهی و الزامات شرعی

اکثر اشاعره منکر حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال بوده و آن را تابع اعتبار شرع می‌دانند و بر این باورند که حسن و قبح افعال اختیاری انسان ناشی از امر و نهی شارع می‌باشد، یعنی هر فعلی را که شارع به حُسن آن حکم کرد حَسَن (واجب) است و هر فعلی را به قبح آن حکم نمود، قبیح (حرام) است.

به بیان دیگر، تنها مناط حسن و قبح افعال حکم شارع است، صرف نظر از آن، مناط دیگری برای حسن و قبح وجود ندارد، پس اعمال ذاتاً نه خوب و نه بد می‌باشند، بلکه خوبی و بدی آنها به حکم شارع بستگی دارد (ر.ک: ارموی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۲/ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۱-۲۲۲). به همین دلیل از نظر این گروه، چون منشأ احکام شرعی، امر و نهی خداست، فقط اوامر و نواهی الهی می‌توانند منشأ الزام در احکام شرعی باشند.

ارزیابی این نظریه: این نظریه از جهاتی مورد نقد و ایراد قرار گرفته است از جمله اینکه بر اساس این نظریه، احکام شرعی متغیر و نسبی بوده و ثابت و مطلق نخواهند بود؛ زیرا بر اساس این نظریه، تنها مناط احکام شرعی، امر و نهی شارع خواهد بود و

اگر شارع قضیه‌ای را به گونه دیگری اعتبار کند، یعنی آنچه تا به حال حسن و واجب می‌دانست، تقبیح و حرام نماید آن کار نیکو و واجب و اگر کاری را تقبیح و حرام می‌دانست، از امروز حسن شمارد، آن کار حسن و واجب می‌شود؛ در نتیجه نمی‌توان ادعا کرد که احکام شرعی مطلق و ثابت هستند.

دیگر اینکه براساس این نظریه در آنجایی که امر و نهی الهی وجود نداشته باشد، الزام شرعی در میان نخواهد بود در حالی که چنین نیست (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۷).

۳. عقل و الزامات فقهی

برخی از دانشمندان اسلامی عقل و مدرکات آن را سرچشمه الزامات شرعی دانسته‌اند، در اینکه عقل و مدرکات آن چگونه می‌تواند منشأ الزامات فقهی باشد، مجموعاً چند تقریر وجود دارد:

۱-۳. نظریه برخی از معتزله

برخی از معتزله (ر.ک: حکیم، ۱۳۶۰، ص ۲۶۷) بر این باورند که عقل می‌تواند حاکم باشد و فرمان بدهد و چنین استدلال می‌کنند که اگر حکومت و فرمان عقل نباشد حکومت و مولویت خداوند ثابت نمی‌شود. به راستی اگر شأن عقل نظری و عملی درک است نه فرمان، چه کسی نخستین فرمان را به مکلف می‌دهد؟ مخالفان حکومت عقل، پای شرع را به میان می‌کشند و نخستین فرمان را به نام شرع ثبت می‌کنند، درحالی که تا فرمانروایی ما را به پذیرش دستورهای شرع فرا نخواند فرمان شرع اثری نخواهد داشت. بنابراین، بی‌تردید پای حکم عقل به لزوم اطاعت از شرع اقدس به میان می‌آید (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۵۸).

افزون بر این، برخی از روایات نیز برحکومت عقل گواهی می‌دهند، همانند روایاتی که عقل را حجت خداوند بر مردم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، صص ۱۹، ۲۸-۲۹) یا مکمل (همان، ج ۱، ص ۱۴) معرفی می‌کنند. در شمار این گروه از احادیث جای دارند؛ زیرا که درک بدون الزام و مولویت را حجت نمی‌دانند.

روایت دیگری که بر حکومت عقل گواهی می‌دهد، سخنی از امیر المومنین علیه السلام است

که فرمود: «العقل منزّه عن المنکر و آمر بالمعروف»: عقل دورکننده از منکر و فرمان‌دهنده به معروف است» (محمدی ری شهری، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۰۳۳، ح ۱۳۳۱۱).

ارزیابی این نظریه: اولاً کار عقل عملی چون عقل نظری، درک و کشف مناط حکم است نه حکم و فرمان. عقل جز درک شأنی ندارد البته متعلق عقل گاهی مسئله‌ای نظری است و گاهی عملی که در آنها مولویت و حکم عقل وجود ندارد، به همین دلیل است که برخی از اصولیون متأخر (خویی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۶ / حکیم، ۱۴۱۳، ج ۴، صص ۲۶ و ۴۳۸ / رشدی، [بی‌تا]، ص ۹۸ / حکیم، ۱۳۶۰، ص ۲۸۰) بر این باورند که عقل شأنی جز درک ندارد و چنین استدلال می‌کنند که حکومت، شأن ولایت داران است و عقل بر صاحبش ولایتی ندارد (خویی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶).
ثانیاً اگر عقل را از شأنیت امر و نهی برخوردار کنیم، تشریح را شأن آن دانسته و شارعی در برابر شارع مقدس قرارداده‌ایم و این با توحید در تشریح سازگاری ندارد (نابینی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶).

ثالثاً آنچه در روایات بر آن تأکید شده است نیز «درک عقل» است و اگر حدیثی فرمان را به عقل نسبت می‌دهد باید با توجه به روایات دیگر تفسیر کرد (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۶).

۲_۳. نظریه برخی از حقوقدانان

برخی از حقوقدانان، بر این باورند که عقل علاوه بر آنکه منبع احکام و قوانین در اسلام است، منشأ الزامات قوانین و احکام اسلامی نیز است. یکی از حقوقدانان معاصر در این راستا چنین می‌نویسد:

... از آنجا که عقل در پاره‌ای از قوانین تأثیر مستقیم دارد - مانند مواد ۲۳۲، ۲۴۸، ۵۷، ۵۹۵، از قانون مدنی - نیروی الزامی عقل در این بخش از قوانین، مشهود و روشن است و راهی برای انکار این اندیشه در دست نیست؛ مثلاً وقتی مسئله تبعیض نژادی مطرح می‌شود، عقل با هرگونه تبعیض نژادی و غیرنژادی به مخالفت برمی‌خیزد و آن را رد می‌کند؛ زیرا ترجیح بدون مرجح را، صرف نظر از هر نوع اندیشه دیگر (مانند حسن و قبح امور) محال می‌داند (جعفری لنگرودی، [بی‌تا]، ص ۳۳).

یکی دیگر از نویسندگان، ضمن معرفی عقل به عنوان منبع قوانین اسلام و نیز به عنوان منشأ الزامات قوانین اسلام، می‌گوید: «آوردن آن (عقل) جزو منابع برای آن است که در مذهب امامیه دلیل چهارم از ادله تفصیلی می‌باشد و در مواردی و تحت شرایطی قابل تمسک و استناد است» (مدرس، ۱۳۷۵، ص ۱۸۱).

آنگاه در ترجیح مینابودن عقل - منشأ الزامات - در قوانین اسلامی به این موضوع که در تدوین حقوق، وضع قوانین و جستجوی عدالت، تأسیس قواعد حقوقی، تشخیص ضرورت‌ها و نیازها، درک تحولات تاریخی و اجتماعی و مقتضیات زمان، عقل انسان نقش اساسی و وظیفه سنگینی را دارد، استناد می‌نماید و برای تقویت این استدلال به اهمیت توجه به عقل و تعقل از دیدگاه قرآن و احادیث می‌پردازد و در پایان به این موضوع اشاره می‌کند که هدف نهایی اجتماع اسلامی، تأمین سعادت انسان براساس تعقل است که می‌کوشد انسان در فکر و عمل از عقل و حق پیروی کند (همان، ص ۱۸۱).

ارزیابی این نظریه: شکی نیست که در میان علما و فقهای اسلامی نیز، عقل جایگاهی بس رفیع را دارا است و به قول عالم بزرگ ملا محمد مهدی نراقی، صاحب کتاب جامع السعادت، «عقل همان حجت الهی است که امثال آن واجب و حاکم عدلی است که احکامش با واقع مطابق است و اگر عقل نبود، شرع شناخته نمی‌شد» (نراقی، ۱۴۰۶ ص ۱۱۷)؛ ولی واقعیت آن است که تمام آنچه درباره اهمیت عقل از دیدگاه اسلام و دانشمندان اسلامی بیان شد، نمی‌تواند منشأ الزام قوانین اسلام را توجیه نماید.

به نظر می‌رسد برای ارزیابی کامل این نظریه، ضرورت دارد که اجمالاً به اهمیت و کارایی‌های عقل در فقه و استنباط احکام شرعی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم:

کارایی‌های عقل در فقه و استنباط احکام شرعی در یک تقسیم کلی به دو قسم ۱. استقلالی ۲. غیر استقلالی تقسیم می‌گردد:

۱. کاربرد استقلالی: منظور از کاربرد استقلالی عقل آن است که در کنار کتاب و سنت دلیل حکم شرعی قرار گیرد و نیز بر دو قسم است:

الف) مستقلات عقلی: مواردی است که کلاً مربوط به عقل می‌شود و در صغرا و کبرای قیاس، عقل حاکم است؛ مثلاً در قیاس معروف «عدل عقلاً نیکو و لازم است و

آنچه عقلاً لازم باشد، شرع آن را واجب می‌سازد، پس عدل واجب شرعی است»، صغرا و کبرا هر هردو عقلی‌اند.

ب) غیر مستقلات عقلی: مواردی است که تنها کبرای قیاس در اختیار عقل قرار دارد؛ مثلاً در قیاس «نماز واجب شرعی است و هر عملی که واجب شرعی باشد، مقدماتش هم شرعاً واجب است پس مقدمات نماز شرعاً واجب است» صغرای قیاس غیر عقلی و کبرای آن عقلی است.

بنابراین عقل در سه جا کاربرد استقلالی دارد؛ صغرا و کبرای مستقلات عقلی و کبرای غیرمستقلات (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۶۵-۶۷).

۲. کاربرد غیر استقلالی: کاربرد غیر استقلالی عبارت است از نقش عقل در اجتهاد نه به عنوان دلیلی مستقل بر حکم فرعی فقهی، این نقش در سه صورت زیر آشکار می‌شود:

الف) کاربرد آلی: این در صورتی است که عقل در خدمت منابع و دلیل قرار گیرد و به تثبیت، رد، تفسیر، تخصیص، تقیید، تعمیم و... پردازد.

ب) کاربرد ترخیصی و تأمینی: وقتی عقل برای نفی حکم و وظیفه شرعی به کار رود و خاطر مکلف را از ناحیه تکلیف و عقاب آسوده سازد.

ج) کاربرد تسبیبی: وقتی عقل سبب می‌گردد قاعده‌های کلی دال بر حکم شرعی جزئی ثابت شود یعنی عقل دلیل بر دلیل است.

نقش عقل در تأسیس بسیاری از قواعد فقه از قبیل قاعده «لاضرر»، «دفع افسد به فاسد» و «اولویت دفع ضرر بر جلب منفعت» از موارد کاربرد تسبیبی عقل است (ر.ک: همان، ص ۱۶۰-۱۶۳).

آنچه مهم است در اینجا کاربرد استقلالی عقل را با غیر استقلالی خلط نموده‌اند و تمام جوهری را که بیان داشته‌اند همه حکایت از آن دارد که در حقوق اسلام در مرحله دلالت و کشف احکام اسلامی عقل نقش مهمی را می‌تواند ایفا کند و در مواردی هم مستقلاً و بدون استعانت از هیچ دلیل شرعی این نقش را ایفا می‌کند. در مجموع مطالب یادشده نمی‌تواند نقش حکومت و فرمان‌دهی عقل را اثبات کند.

۳-۳. نظریه حق الطاعه

یکی از مهم‌ترین مباحث علم اصول این است که هرگاه مکلف در ثبوت تکلیف اعم از وجوب یا حرمت شک کند و دلیل شرعی بر اثبات یا نفی آن نداشته باشیم، درک و کشف عقل در این باره چیست؟ در میان دانشمندان اصول فقه اختلاف است، گروهی از متقدمان و متأخران (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۴۲/صدر، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۰۶) منع را پذیرفته‌اند و معتقد به احتیاط عقلی هستند (خویی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۲) و عده‌ای طرفدار ترخیص‌اند و عده‌ای نیز به توقف اعتقاد دارند.

در این میان شهید صدر از کسانی است که در وقایع مجهول‌الحکم، احتیاط عقلی را پذیرفته، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را مردود می‌شمارد، در این مورد می‌نویسد:

«طرفداران برائت عقلی و قبح عقاب بلا بیان» مولویت مولای حقیقی و شرعی را با مولویت عرفی اشتباه گرفته، اولی را با دومی مقایسه و چنان استدلال کرده‌اند که چون قانونگذار و مولای عرفی، نمی‌تواند بدون بیان تکلیف، شهروند متخلف را مؤاخذه کند، قانونگذار حقیقی و شارع مقدس نیز تا بیان تکلیف نکرده، حق مؤاخذه متخلف را ندارد، در حالی که این مقایسه و استنتاج اشتباه است؛ زیرا مولویت مولای حقیقی، با مولویت مولای عرفی، تفاوت جوهری دارد، اولی ذاتی است و دومی اعتباری و قراردادی، در مولویت قراردادی باید ملاحظه کرد مولویت و حق طاعت تا چه مقدار قرار داده شده است، وقتی ملاحظه می‌کنیم، در می‌یابیم این مولویت و حق طاعت در مواردی است که تکلیف قطعی باشد و در موارد مشکوک، اطاعت لازم نیست؛ اما در مولویت ذاتی تا ترخیص از ناحیه شارع نرسد، عقل حاکم به احتیاط است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۷).

ارزیابی این نظریه: به نظر می‌رسد، نظریه حق الطاعه صحیح نیست؛ زیرا که شارع مقدس، مسئولیت رساندن قانون به مکلف را خود برعهده گرفته است و رسماً اعلام کرده است «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»: و ما هرگز (قومی را) مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم (تا وظایفشان را بیان کند) (اسراء: ۱۵). در حدیث رفع آمده است: رفع مالا یعلمون (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۶۳)، امت من در باره آنچه نمی‌دانند، تکلیفی ندارند و اساس شریعت خود را بر یسر و رفع عسر حرج

قرار داده است.

بر این اساس اگر مکلفی تحقیق کرد و به حکم دست نیافت، در این صورت عقل درک می‌کند که او تکلیفی ندارد و او را به براءت فرا می‌خواند نه به احتیاط.

۳_۴. درک عقل به لزوم اطاعت از اوامر و ترک نواهی الهی

از نظر نگارنده درک عقل به لزوم اطاعت از اوامر الهی و ترک نواهی الهی به عنوان قانونگذار در احکام شرعی و فقهی می‌باشد، برای اثبات آن باید در دو مقام بحث و بررسی صورت گیرد.

۱_۳_۴. مقام اول

رد نظریه‌های مطرح دیگر در مورد خاستگاه الزامات شرعی که در ضمن طرح نظریات ارائه شده در این زمینه و بررسی آنها به این نتیجه رسیدیم که دلالت هر یک از آنها به عنوان منشأ الزام نا تمام است در واقع طرح نظریات مذکور و نقد آنها در جهت مقام نخست صورت گرفت.

۲_۳_۴. مقام دوم

اثبات نظریه مختار: به نظر می‌رسد قبل از بررسی کامل این نظریه لازم است نخست چند امر به عنوان مقدمه ارائه گردد.

۱_۲_۳_۴. مقدمه اول: توحید در تشریح و توحید در تقنین

توحید در تقسیمی به دو قسم، توحید تکوینی و توحید تشریحی تقسیم می‌گردد. مراد از توحید تکوینی آن است که نظام این جهان، که شامل مجموعه پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده می‌شود، تحت تدبیر حکیمانه یک پروردگار اداره می‌شود.

مراد از توحید تشریحی آن است که فقط خداوند حق قانونگذاری برای مردم را دارد و تنها او این اختیار را دارد که بندگان را به تکلیف وادارد و ملزم به تکلیف نماید (خرازی، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۵۴ و ۵۷ / سبحانی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۵۶ / سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۸).

از دیدگاه قرآن مجید، همان‌طور که خداوند حاکم مطلق بر جهان و انسان است، حاکم بر نظام تشریح می‌باشد و هیچ قانونی جز قانون الهی مشروعیت ندارد. به همین دلیل در تعداد زیادی از آیات، حکم را منحصر به خدای تعالی می‌داند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»: حکم و فرمان مخصوص خداست و فرمان داده است که جز او را نپرستید که این محکم و استوار است (یوسف: ۴۰).

۲. «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يُقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ»: حکم تنها از آن خداست، حق را از باطل جدا می‌کند و او بهترین جدا کننده [حق و باطل] است (انعام آیه ۵۷).

۳. در برخی از آیات کسانی را که از جانب خود احکامی را وضع کرده و به جعل قانون پرداخته‌اند، مذمت می‌کند و می‌فرماید: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ السُّنْتِكُمْ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يُفْلِحُونَ»: با آنچه که زبانتان توصیف می‌کند به دروغ نگویند که این حلال و آن حرام است تا به خدا کذب و افتراء ببندید که هر کس بر خداوند دروغ و افتراء بنهد، رستگار نمی‌شود (نحل آیه ۱۱۶).

۴. در تعدادی از آیات به پیامبر فرمان می‌دهد که تنها و تنها از وحی الهی پیروی نماید و از پیروی آرا و هواهای نفسانی دیگران، به شدت بپرهیزد: «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ الْفَاسِقُونَ»: در میان آنها (اهل کتاب)، طبق آنچه خداوند نازل کرده، داوری کن و از هوس‌های آنان پیروی مکن و از آنها بر حذر باش. مبدا تو را از بعضی احکامی که خدا بر تو نازل کرده، منحرف سازند و اگر آنها (از حکم و داوری تو) روی گردانند، بدان که خداوند می‌خواهد آنان را به خاطر پاره‌ای از گناهانشان مجازات کند و بسیاری از مردم فاسقند (مائده: ۴۹).

آیاتی که ذکر شد نمونه‌هایی بود از آیات فراوانی که در این زمینه است و نشان می‌دهند که جز خدا کسی حق قانونگذاری در احکام و قوانین شرعی را ندارد و اوست که بر اساس مصالح، مفاسد و حکمت‌ها، جهت سامان‌بخشیدن فرد و جامعه به وضع قوانین شرعی پرداخته است.

۲_۲_۳_۴. مقدمه دوم: احکام ثابت یا اولیه و احکام متغیر یا حکومتی

در دین مبین اسلام احکام و قوانین به «ثابت» یا اولیه و «متغیر» یا حکومتی تقسیم می‌گردد. احکام ثابت ناظر به آن دسته از نیازهای انسان است که با نظر به فطرت انسان وضع گردیده است و تغییرات زمانه هیچ تأثیری در آن ندارد، در امور فطری اولین انسان با آخرین، هیچ تفاوتی ندارند، وضع قوانین متغیر برای فطریات ثابت انسان معنا ندارد، لذا آنچه نبی مکرم اسلام ﷺ به مقتضیات رسالت خویش بیان کرده است دائمی و تغییرناپذیر است، روایت معروف «حلال محمد ﷺ حلال است، همیشه تا روز قیامت و حرام او حرام است همیشه تا روز قیامت» (کلینی ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۸)، نیز ناظر به این قبیل احکام است (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲/هدایت‌نیا و کاویانی، ۱۳۸۰، ص ۷۳).

۷۹ در مقابل احکام ثابت، احکام متغیر قرار دارند که از آنها، تعبیر به احکام حکومتی، ولایی یا احکام سلطانی گفته می‌شود که تعاریف گوناگونی از سوی برخی از عالمان و محققان درباره حکم حکومتی ارائه شده است: علامه طباطبایی^۱، پس از تقسیم قوانین اسلام به ثابت و متغیر و وظیفه حاکم یا ولی امر مسلمین وضع قوانین و مقررات دسته دوم؛ این احکام و مقررات قابل تغییر یا اختیارات والی و به تعبیر دیگر، احکام حکومتی را چنین تعریف می‌کند:

در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها، ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیمات مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به موقع اجرا بیاورد مقررات نامبرده لازم الاجراء و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشند (طباطبایی، [بی تا]، ص ۶۹).

یکی از فقهای معاصر به هنگام فرق‌گذاری بین احکام اولی و ثانوی با احکام حکومتی، حکم حکومتی را به طور ضمنی چنین تعریف می‌کند: «حکم حکومتی (ولایی) حکمی جزئی از ناحیه حاکم است که از راه تطبیق قوانین کلی الهی بر مصادیق جزئی آنها به دست می‌آید» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰).

۲_۲_۳_۴. مقدمه سوم: کیستی قانون‌گذار در احکام شرعی

اینکه شارع کیست و قانونگذار در احکام و قوانین شرعی چه کسی است، در میان

اندیشمندان اسلامی و اصولیون اختلاف است. بسیاری از عالمان اهل سنت و شیعه (ر.ک: ابوزهره، [بی تا]، ص ۶۳ / زحیلی، ۱۴۰۵، ص ۱۴۴ / زهیر، ۱۴۱۲، ص ۱۴۵ / شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱ / جوادی آملی، ۱۳۵۷، ص ۱۱۶ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۳) که شارح و قانونگذار در احکام و قوانین شرعی فقط خدای تعالی است و غیر از او کسی چنین حقی را ندارد. برخی از اندیشمندان امامیه (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸۳-۸۵) بر این باورند که علاوه بر خدای تعالی، رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار ﷺ نیز، حق قانونگذاری و احکام شرعی را دارند.

به نظر می‌رسد که در احکام ثابت و اولیه قانونگذار فقط خداست بر این اساس پیامبران، ائمه معصوم ﷺ، فقها و مجتهدین در این گونه احکام و قوانین - احکام ثابت - نقش تبیین و تبلیغ احکام و قوانین الهی را دارند نه تقنین و قانونگذاری را؛ وقتی از سوی رسول خدا ﷺ و ائمه معصوم ﷺ جمله‌های فقهی چه به صورت انشایی و چه به صورت اخباری؛ نظیر: «اقیموا الصلاة و الصلوة واجبة» بیان می‌گردد به این معناست که آنان می‌خواهند بیان کنند که این گونه قوانین و دستورات را خدای تعالی وضع نموده است و در عالم حقیقت و واقع وجود دارد ولی از آنجا که خداوند حکیم و علیم به ما علم لدنی، عنایت نموده است، ما بدون اجتهاد و تحقیق، حکم الله واقعی را نقل و بیان می‌کنیم نه اینکه این حکم قبلاً وجود نداشته است و ما آن را جعل و اعتبار کنیم و همچنین است فقیه یا مجتهدی که فتوا می‌دهد و با این تفاوت که رسول خدا ﷺ و ائمه معصومین ﷺ با علم لدنی که خدای تعالی به آنان عنایت نموده است حکم الله واقعی را بیان می‌کنند ولی فقیه و مجتهد با تلاش و مجاهدت خویش از طریق ادله چهارگانه - کتاب، سنت، اجماع و عقل - حکم الله واقعی را کشف و استنباط می‌کند که ممکن است کاشف از حکم الله واقعی باشد و ممکن است کاشف نباشد که در اصطلاح، تخطئه و تصویب گویند.

در احکام متغیر و غیر ثابت رسول خدا ﷺ، ائمه معصومین ﷺ و ولی فقیه در مقام ولایت، به عنوان ولی و حاکم اسلامی، به دلایل زیر حق قانونگذاری را دارند و حق دارند مکلفان را وادار به انجام تکالیف نمایند و مکلفان ملزمند که اینگونه احکام یا تکالیف را انجام دهند:

۱. رابطه خاصی که بین این بزرگواران و خداوند متعال در پرتوی عصمت و علم فوق بشری وجود دارد، خداوند متعال اجازه جعل و اعتبار احکام شرعی را به آنان داده است و نقش آنان منحصر در تبیین احکام نمی‌باشد.

۲. آیات زیادی از قرآن کریم دستور داده است که باید مسلمانان هر آنچه را که پیامبر به آنها دستور می‌دهد بپذیرد و او را الگوی مردم قرار می‌دهد که بر اساس رفتار او، رفتار خود را تنظیم نمایند: «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا...»: آنچه را رسول خدا برای شما آورده بپذیرید [و اجرا کنید] و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید... (حشر: ۷).

«وَلَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»: مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا ﷺ سرمشق نیکویی هست، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند (احزاب: ۲۱).

۳. رسول خدا ﷺ به موجب روایات فروانی، از جمله حدیث معروف و متواتر ثقلین، ائمه اطهار ﷺ را به جای خویش در کنار قرآن معرفی کرده است.

۴. مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی بابی را به «تفویض» اختصاص داده است و در آن احادیثی را در خصوص تشریحات پیامبر نقل کرده است، بر اساس این روایات پیامبر ﷺ با اجازه از خداوند و تفویض او قانونگذاری کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۶۵).

۲_۴_۳. مقدمه چهارم: ملاک و مناط احکام شرعی

مناط در اصطلاح فقه، به معنای هرامری است که حکم شرعی با آن در پیوند باشد و تقریباً مترادف با ملاک به کار گرفته می‌شود (میرزای قمی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۰ / آمدی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۷۹).

تقریباً همه مذاهب اسلامی به جز اشاعره، بر این باورند که در شریعت اسلامی هیچ باید و نبایندی نیست مگر آن که تابع مصلحت و مفسده است. این بدان معنی است که آنچه واجب یا مستحب شناخته شده براساس مصلحتی و آنچه حرام یا مکروه شمرده شد به دلیل مفسده و مضرتی است که دارا می‌باشد. محقق نائینی در

فوائد الاصول چنین می گوید:

تبعیت احکام از مصالح و مفاسدی که در متعلقات آنها وجود دارد، قابل انکار نیست یعنی افعال مشتمل بر مصالح و مفاسدی هستند که با قطع نظر از امر و نهی شارع در ذات آنها نهفته است و آنها علل و مناطات احکام اند و ادراک عقل نسبت به این مناطات غیرقابل انکار است (نائینی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۲).

شهید صدر در مبحث مبادی حکم تکلیفی می نویسد:

پس مولا در مرحله ثبوت، مشخص و معین می کند که فعل چه مقدار از مصلحت را دارد و این ملاک نامیده می شود. وقتی وجود یک درجه مشخص از مصلحت را درک کرد، اراده ای متناسب با همان مقدار مصلحت از وی تولد یافته و ایجاد می شود... و بعد هم نوبت به ابراز و مقام اثبات می رسد، چنان که می گوید: [مثلاً] من این را از شما می خواهم (صدر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳-۱۴).

علاوه بر این درجه الزام و مفسده هم به درجه مصلحت و مفسده بستگی دارد، چنان که شهید صدر در این مورد می نویسد:

... پس مبادی وجوب، اراده شدید است که دروای آن مصلحتی است که به درجه بالایی رسیده است به نحوی که ابای از ترخیص و ترک دارد و باید حتماً انجام شود، مبادی حرمت هم مبعضویت شدید است که در وای آن مفسده ای است که تا نهایت درجه ی خود رسیده و استجاب و کراهت نیز مبادی هم منع خود به وجود می آیند و لکن مصلحت و مفسده در آنها درجه ضعیفی دارد و... (صدر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲-۱۴).

طبق این اصل کلی و مسلم، مجالی برای ناسازگاری احکام الهی با مصالح انسانها باقی نمی ماند و اگر در جایی گمان رود که حکم الهی با منافع انسانها در تضاد باشد، نشان دهنده آن است که یا منافع فردی و اجتماعی درست درک نشده و یا در فهم و استنباط حکم الهی خطا شده است.

نظر مختار

اکنون با توجه به مقدمات ذکر شده به این نتیجه می رسیم که منشأ الزامات فقهی و شرعی، درک عقل به لزوم اطاعت از اوامر الهی و ترک از نواهی الهی می باشد؛ زیرا

چنان‌که دانستیم توحید بر دو قسم؛ تکوینی و تشریحی می‌باشد براین اساس خداوند متعال نه تنها خالق جهان هستی است، بلکه او به تنهایی و بی هیچ شریکی جهان را تدبیر می‌کند و نیز اوست که قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را جعل و اعتبار می‌کند و این جعل و اعتبار توسط خداوند حکیم و علیم هرگز گزاف نبود و اوامر و نواهی او بر اساس واقعیات جهان هستی و نیز با رعایت مصالح و مفاسد نفس‌الامری وضع گردیده است و در اوامر حکیمانه الهی نفع غایی بشر مورد نظر بوده و هر امری که از جانب خداوند حکیم رسیده نیز به قصد پیش‌گیری و دفع مفاسدی است که می‌تواند گریبان‌گیر آدمی باشد. براین اساس عقل درک می‌کند که در احکام ثابت فقط و فقط اوست که حق قانونگذاری دارد و تنها او این حق دارد که بندگان را به تکلیف وادارد و ملتزم به تکلیف نماید و نیز درک می‌کند که چون، او مولای واقعی و ولی نعمت است و اگر چیزی را از عبد طلب و از او انجام کاری را خواست، بر عبد لازم است که منبث شود و از زجر او منزجر و تکلیف را انجام دهد و این انجام تکلیف، به درک عقل است. چنان‌که امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«ان العاقل لدلالة عقلية الذی جعله الله قوامه و زینته و هدایتیه علم ان لخالقه محبة و ان له کراهة و ان له طاعة و ان له معصية...»: عاقل به رهبری همان عقلی که خداوند نگهدار، زینت و سبب هدایتش قرار داده است، می‌داند که خدا حق و پروردگار او است و خالقش را پسند (اراده) و ناپسند (کراهت) و اطاعت و معصیتی است... (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۴).

شاید به همین دلیل است که مرحوم محقق نائینی در فواید الاصول بر این باور است که وجوب، به درک عقل است. بدین معنی که از جمله اموری که عقل مستقلاً در باره آن درک می‌کند، باب اطاعت از مولی و آمر است (نائینی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳۲).

ولی در احکام متغیر و غیر ثابت رسول خدا صلی الله علیه و آله، ائمه اطهار علیهم السلام و ولی فقیه در مقام ولایت، به عنوان ولی و حاکم اسلامی، با اذن خدا و رابطه خاصی که بین آنان و خدای تعالی وجود دارد حق قانونگذاری را دارند. از این جهت مکلفان ملزم‌اند که این‌گونه احکام یا تکالیف را انجام دهند.

نتیجه

۱. در احکام و قوانین فقهی، نوعی الزام در انجام یا ترک فعل وجود دارد و در باره خاستگاه این الزام برخی عقل را منشأ الزام می‌دانند و عده‌ای همانند اشاعره، امر و نهی الهی را و برخی دیگر فطرت را.
۲. نظریه فطرت صحیح نیست؛ زیرا که در باره فطرت چند معنا ذکر شده است و معانی چند گانه فطرت در گفتار بسیاری از آنان خلط شده است.
۳. نظریه طرفداران امر و نهی الهی (اشاعره) صحیح نیست؛ زیرا اگر بپذیریم که تنها مناط حسن و قبح افعال امر و نهی الهی باشد لازمه‌اش این است که احکام شرعی ثابت و مطلق نباشند و نیز در جایی که امر و نهی شرعی وجود نداشته باشد، حکم شرعی نیز وجود نداشته باشد در حالی که این طور نیست.
۴. نظریه برخی از معتزله در باره حاکمیت و فرمان عقل صحیح نیست؛ زیرا اولاً کار عقل درک کردن است نه حاکمیت و فرمان دادن. ثانیاً اگر عقل از شأنیت امر و نهی برخوردار باشد و تشریح و قانونگذاری را شأن آن بدانیم در واقع شارعی در برابر شارع مقدس قرار داده‌ایم که با توحید در تشریح سازگاری ندارد.
۵. نظریه برخی از حقوقدانان صحیح نیست؛ زیرا که بین کاربرد استقلالی عقل و کاربرد آلی آن، خلط نموده‌اند و تمام وجوهی را که بیان داشته‌اند همه حکایت از آن دارد که در حقوق اسلام در مرحله دلالت و کشف احکام اسلامی عقل نقش مهمی را می‌تواند ایفا کند و در مواردی هم مستقلاً و بدون استعانت از هیچ دلیل شرعی این نقش را ایفا می‌کند.
۶. نظریه حق الطاعه شهید صدر در باره احکام مجهول الحکم صحیح نیست؛ زیرا که شارع مقدس، رساندن قانون و احکام به مکلف را خود برعهده گرفته است و اگر مکلفی در باره حکمی تحقیق کرد و به حکم نرسید، درک عقل برائت است نه احتیاط.
۷. منشأ الزام، درک عقل به انجام تکلیف و لزوم طاعت از اوامر و نواهی الهی می‌باشد؛ زیرا که در احکام ثابت و اولیه، فقط خداست که حق قانونگذاری را دارد و تنها او این اختیار را دارد که بندگان را به تکلیف وادارد و ملزم به تکلیف نماید و اوست که با پشتیبانی مصالح و مفاسد، جهت سامان بخشیدن به فرد و جامعه قوانین

شرعی را وضع و جعل کرده و از طریق ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی به انسان‌ها ابلاغ نموده است.

ولی در احکام متغیر و حکومتی رسول‌خدا ﷺ، ائمه اطهار علیهم‌السلام و ولی فقیه در مقام ولایت، به عنوان ولی و حاکم اسلامی، با اذن خدا و رابطه خاصی که بین آنان و خدای تعالی وجود دارد حق قانون‌گذاری را دارند. از این جهت مکلفان ملزم‌اند که این‌گونه احکام یا تکالیف را انجام دهند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- * قرآن کریم.
١. آمدی، سیف‌الدین؛ الاحکام فی اصول الاحکام؛ بیروت: دارالکتب العلمیہ، [بی تا].
 ٢. ابوزہرہ، محمد؛ اصول الفقہ؛ قاہرہ: دارالفکر العربی، [بی تا].
 ٣. ارموی، محمدبن حسین؛ الحاصل من المحصول فی اصول الفقہ؛ تحقیق عبدالسلام محمود ابوناجی؛ بیروت: دارالمدار الاسلامی، [بی تا].
 ٤. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ مقدمہ علم حقوق؛ تہران: انتشارات گنج دانش، [بی تا].
 ٥. جوادی آملی، عبداللہ؛ فلسفہ حقوق بشر؛ قم: مرکز نشر اسراء، ١٣٥٧.
 ٦. حکیم، سیدعبدالصاحب؛ منتقى الاصول؛ (تقریر درس آیت اللہ روحانی)؛ قم: الہادی، ١٤١٣ق.
 ٧. حکیم، محمدتقی؛ الاصول العامہ للفقہ المقارن؛ ج ٣، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٦٠.
 ٨. خرازی، محسن؛ بدایہ المعارف الہیہ؛ قم: مؤسسہ النشر الاسلامی، [بی تا].
 ٩. خویی، ابوالقاسم؛ مصباح الاصول؛ تقریر واعظ حسینی بہسودی؛ قم: مؤسسہ احیا آثار امام خویی، ١٣٨٦ق.
 ١٠. دفتر همکاری حوزہ و دانشگاه؛ درآمدی بر حقوق اسلامی؛ ج ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٦٤.
 ١١. رشدی، علیان؛ العقل عند الشیعۃ الامامیہ؛ ج ١، بغداد: [بی تا]، [بی تا].
 ١٢. زحیلی، وہبہ؛ الوجیز فی اصول الفقہ؛ ج ١، بیروت: دارالمعاصر، ١٤٠٥ق.
 ١٣. زہیر، محمدابوالنور؛ اصول الفقہ؛ ج ١، مصر: المكتبة الازہریہ للتراث، ١٤١٢ق.
 ١٤. صدر، محمدباقر؛ دروس فی علم الاصول؛ ج ٢، ج ١، قم: مؤسسہ مجمع الفکر الاسلامی، ١٤١٢ق.

۱۵. طباطبایی، محمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱۷، ۱۶ و ۵، ج ۱، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی تا].
۱۶. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه وعقل؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۸. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ فلسفه حقوق؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۱۴، چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۶ق.
۲۰. محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمه؛ چ ۲، قم: دارالحديث، ۱۴۱۹ق.
۲۱. مدرس، علی اصغر؛ حقوق فطری یا مباحث حقوق بشر؛ تبریز: انتشارات نوین، ۱۳۷۵.
۲۲. مرکز اسناد و مدارک اسلامی؛ فرهنگنامه اصول فقه؛ چ ۴، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ انوار الاصول (تقریر احمد قدسی)؛ قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۲۴. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الاصول؛ ج ۲، قم: مکتبه العلمیه الاسلامیه، [بی تا].
۲۵. نایینی، محمدحسین؛ اجود التقریرات؛ (تقریر ابوالقاسم خویی)؛ چ ۲، قم: اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۰ق.
۲۶. —؛ فوائد الاصول؛ تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ق.
۲۷. نراقی، محمد مهدی؛ جامع السعادات؛ چ ۶، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۶ق.
۲۸. هدایت نیا، فرج الله و محمد هادی کویانی؛ شورای نگهبان؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.