

## فصلنامه علمی تخصصی فقه و حقوق معاصر

سال نهم، شماره بیست و چهارم، تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۰-۵۰

# بررسی فلسفه احکام مدنی در اسلام

مسلم سوری<sup>۱</sup>

### چکیده

تحلیل فلسفی احکام مدنی از جمله موضوعات مهم اسلام است. تحقیق حاضر با عنوان «فلسفه احکام مدنی در اسلام» با روش توصیفی-تحلیلی به معرفی موضوع می‌پردازد. هر علمی از جمله احکام مدنی اسلامی زمانی پویاست که ناظر به رویکردها و پرسش‌های نوپیدا و مرتبط با آن، پاسخ‌های مستدل ارائه نماید. ضرورت هم‌سویی و توجه به شرایط و فرهنگ رایج و حاکم بر زمان از جمله‌ی این مباحث است. برخی بر این باورند که گوهر ذاتی دین عبارت از اعتقادات و اخلاق، اما احکام فقهی امری عرضی و ناظر به عرف زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله بوده و اختصاص به زمان گذشته دارد. از این رو تغییر در آن‌ها با توجه به شرایط کنونی ضروری است. از ثمرات این بحث می‌توان به فلسفه‌دار شدن احکام مدنی در اسلام و فواید مثبت مترتب بر آن اشاره کرد. یافته‌های تحقیق بیانگر این امر است که احکام مدنی مستند به علم نامحدود خداوند، براساس مصالح و مفاسد نفس‌الامری به منظور تأمین سعادت انسان‌ها به‌گونه فرازمانی وضع شده‌اند. احکام مصرح در قرآن کریم و سنت قطعی، ابدی و فرازمانی می‌باشند. دیدگاه برخی از دگراندیشان و کارشناسان مبنی بر فرق گذاشتن بین آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی قرآن کریم و اعتقاد به جاودانگی آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و نه فقهی، صحیح نبوده، با استناد به دلایل ذکر شده از اساس باطل است. نظم حقوقی در هر موضوع خاص بر پایه اصولی استوار است. شناسایی این اصول، که مبنای ایجاد این نظم حقوقی هستند، علاوه بر اینکه می‌تواند شاخصی بر آسیب‌شناسی و اصلاح مقررات مرتبط باشد، در عمل نیز موجب رفع تردید می‌شود و از این جهت دادرسان و مجریان را یاری خواهد رساند. شناسایی اصول در یک نظم حقوقی خاص که می‌توان در ارتباط با «اصول کلی نظام حقوقی» آن‌ها را «اصول جزئی در نظم حقوقی خاص» نامید، با شناخت ماهیت موضوع و هدف از آن امکان‌پذیر است. در مسیر شناسایی ماهیت و هدف نیز توجه به «اصل کلی» مرتبط با آن نظم حقوقی خاص مفید است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، احکام مدنی، اسلام

<sup>۱</sup> طلبه سطح سه حوزه علمیه قم، رشته فقه و اصول، طلبه و فعال فرهنگی، ایمیل: entezar9485@gimal.com

## مقدمه

بررسی فلسفه احکام و تلاش برای شناخت حکمت افعال و اوامر و نواهی خداوند، کاری نوپیدا نیست و عمری به درازای عمر ادیان الهی و اندیشه انسان در شناخت پیام وحی دارد. تحقیق درباره فلسفه افعال و اراده الهی، مخصوص انسان و محدود به تاریخ زندگی بشر در کره خاکی نبوده است، بلکه براساس آیات قرآن، یش از آفرینش آدم، فرشتگان به وسیله خداوند از پیدایش موجودی به نام آدم در زمین، با خبر شدند و درصدد برآمدند تا حکمت این آفرینش را بدانند (شیخ طوسی، جلد ۱، ص ۱۳۲). (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ... ) بقره/۳۰ هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد، فرشتگان گفتند: (پروردگارا آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی می‌کند. قرآن با طرح این آیات، برای مخاطبان خود، نوعی پیام دارد و آن این است که فرشتگان با همه مقام اطاعت و تسلیمی که به درگاه پروردگار دارند، این حق را یافتند که از فلسفه فعل و اراده الهی جويا شوند و خداوند هم با دلایل قانع کننده ایشان را پاسخ داد و به ایشان ثابت کرد که افعال الهی عالمانه ترین است و بی ملاک و مصلحت نیست. در بسیاری از آیات دیگر قرآن، برای احکام و رهنمودهای وحی، فلسفه و حکمت یاد شده است که در ادامه همین بحث به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. وجود این آیات در قرآن، این فهم را در مخاطبان آن به وجود آورده است که هیچ فعل، حکم، اراده و سخن الهی بدون حکمت و فلسفه نیست. حال بخشی از آن‌ها به آسانی درک می‌شوند و برخی نیازمند درنگ و تفکر و دانش و حتی درس آموزی از مکتب حاملان وحی و راسخان در علم است. این نکته، دقیقاً همان چیزی است که در مکتب اهل بیت روی آن تکیه شده است و عملاً ایشان ثابت کرده‌اند که از پاسخ‌گویی به هیچ پرسش دینی، عاجز و روی گردان نبوده‌اند، بلکه به درک عمیق دین و حقایق دینی تشویق می‌کرده‌اند. این شیوه در برخی از مکاتب و مذاهب مشهود نیست، بلکه خلاف آن دیده شده است. برخی ادیان (حتی آن‌ها که به عنوان ادیان الهی شناخته می‌شوند) به دلیل راه یافتن خرافات و مطالب ساختگی در دینشان و ناتوانی از پاسخ‌گویی به پرسش‌های عقلایی پیروان، اصولاً پرسش در مسائل دینی را امری کفرآمیز و نادرست و حرکتی الحادی معرفی می‌کرده‌اند، چنانکه نظیر چنین مشکلی در بخشی از محافل علمی اهل سنت پدید آمد، تا آن جا که برخی از ایشان تصریح می‌کردند: (السؤال بدعة). ممنوع شمردن پرسش، دو علت می‌توانست داشته باشد: ۱. پوشیده داشتن تحریف‌ها و مطالب نادرست تحمیل شده بر دین. ۲. ناتوانی از درک حقایق دینی و تلاش برای حفظ دیانت ظاهری مردم و سرپوش گذاشتن بر جهل مروّجان و داعیه داران آن دین و مکتب. شیعه امامیه، به برکت برخورداری از علوم اهل بیت، همیشه از این آزادی برخوردار بوده است که راه پرسش را برای همگان بازگذارد و حتی به اندیشیدن و پرسیدن و درک عمیق و بسنده نکردن به ایمان سطحی تشویق کند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴). این بینش و منش امامیان، سبب شد تا مجموعه‌ای از روایات که بیانگر فلسفه و حکمت احکام و افعال الهی است، در مطاوی احادیث شکل گیرد، چنانکه بخشی از آن روایات را شیخ بزرگوار صدوق در کتاب (علل الشرایع) گردآورده است. وقتی هشام بن حکم، متکلم توانمند امامی، از امام صادق (ع) درباره فلسفه روزه سؤال می‌کند، نه تنها امام بر او خرده نمی‌گیرد، بلکه به وی پاسخ می‌دهد: (حکمت روزه این است که تهیدست و توانمند با هم یکسان شوند، ثروتمندان گاه

دردگرسنگی را نچشیده‌اند و یا از یاد می‌برند و روزه سبب می‌شود تا به فکر نیازمندان بیفتند و برگرسنگان رحم آورند.) (شیخ صدوق، جلد ۲، ص ۳۷۸). در روایتی دیگر، امام موسی بن جعفر (ع) به بیان فلسفه تشریح زکات پرداخته و فرموده است: (زکات از آن رو تشریح شد که وسیله‌ای باشد برای تأمین زندگی نیازمندان و در پرتو این امر، زکات دهندگان نیز به رشد اقتصادی دست خواهند یافت.) (منبع پیشین، ص ۳۶۸). در روایتی دیگر، امام رضا (ع) به فلسفه تشریح نماز اشاره داشته است (منبع پیشین، ص ۳۶۸).

در نگاه اهل دیانت و آنان که قرآن را وحی الهی می‌دانند، هر حکم و دستوری که در آن آمده، دارای ملاک، مصلحت و حکمتی ویژه است، زیرا در بینش خداپرستان، آفریدگار جهان، در نهایت علم و حکمت است و از هرگونه بیهودگی، سستی و پوچی در آفرینش یا در هدایت خلق و تشریح و تعیین احکام، میراست: (وما خلقنا السماء والأرض وما بینهما لالعین) انبیاء/۱۶ (وما خلقنا السموات والأرض وما بینهما الاّ بالحقّ) حجر/۸۵ (وما خلقنا السماء والأرض و ما بینهما باطلاً) ص/۲۷ (انا کلّ شیء خلقناه بقدر) قمر/۴۹ (الذی أحسن کلّ شیء خلقه) سجده/۷ در این آیات، رابطه‌ای وثیق میان حسن آفرینش، قانونمند بودن، حق بودن و پوچ و باطل نبودن آن، مشهود است و در آیات دیگر، پیوند و پیوستگی میان خلقت و هدایت در نظام احسن آفرینش تبیین شده است: (ربّنا الذی اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی) طه/۵۰ چنانکه هدایت الهی در آیه‌ای دیگر مبتنی بر سنجش و محاسبه و ملاک و معیار معرفی شده است: (سبّح اسم ربّک الاعلی، الذی خلق فسوّی، والذی قدرّ فهدی) اعلیٰ/۳ نزول قرآن، بی تردید در جهت هدایت و عرضه برنامه زندگی به انسان صورت گرفته است: (ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکلّ شیء وهدی ورحمة و بشری للمسلمین) نحل / ۸۹ بخشی از آیات این کتاب هدایت‌گر و متعالی، مربوط به احکام و بایدها و نبایدهایی است که خداوند برای خلق تعیین فرموده است. براساس آنچه یاد شد، این احکام نیز نمی‌تواند بی ملاک و به دور از مصلحت سنجی باشد. البته این حقیقت آشکار به دلیل آلودگی‌های مختلف ذهنی یا پیچیدگی برخی از اصطلاحات، به گونه‌ای مورد بحث و تردید از سوی نحله‌های گوناگون قرار گرفته است. از این رو، ضروری می‌نماید نخست اشاره‌ای به این آرا داشته باشیم و ابهام و ابهام‌واژه‌ها و اصطلاحات را بازشناسیم و سپس به جست‌وجوی مصادیق و نموده‌های فلسفه احکام مدنی در اسلام بپردازیم.

**فرضیه‌های تحقیق** سه فرضیه برای سه سؤال اصلی بیان می‌شود: فلسفه حکم به معنای حکمت حکم، مصلحتی است که شارع در حکم قصد کرده است و بر خلاف علت، لازم نیست جامع و مانع باشد. فلسفه احکام همان مقاصد جزئی شریعت و مصالح و مفاسد احکام‌اند. احکام تکلیفی واقعی شریعت خاتم در متعلقشان مصلحت دارند و احکام تکلیفی ظاهری برای تحصیل مصالح احکام واقعی جعل شده‌اند. احکام وضعی نیز در جعل، مصلحت دارند. فلسفه حکم مدنی بر استظهار از ادله لفظی تأثیر می‌گذارد؛ ولی پس از تکمیل ظهور دلیل نمی‌تواند باعث تقیید یا توسعه‌ی دلیل شود، همچنین می‌تواند از مرجحات باب تعارض باشد. فلسفه احکام می‌تواند در حل تراحم در دایره‌ی احکام فردی و حکومتی نقش مؤثر ایفا کند و از ابزار تحلیل گزاره‌های فقهی و کشف نظام‌های اسلامی باشد. آگاهی از فلسفه احکام آثار تربیتی مثبت دارد. منابع شناخت فلسفه احکام مدنی عبارت‌اند از: کتاب و سنت، عقل، تاریخ و علوم. برای مراجعه به هر یک از این منابع راه‌هایی وجود دارد که برخی از آن‌ها در حد حجت در استنباط‌اند و برخی دیگر اعتبار ضعیف‌تری

دارند و در کارکردهای غیراستنباطی فلسفه‌ی احکام مفیدند. اصل اولی در اعتبار این منابع و راه‌ها عدم حجیت برای کارکرد استنباطی است، مگر اینکه حجیت آن احراز قطعی شود؛ ولی برای دیگر کارکردها معیار آن متفاوت است.

## پیشینه بحث

**اول. فلسفه‌ی هر یک از احکام:** در قرآن کریم و سخنان نبی اکرم و امامان معصوم: فلسفه‌ی برخی از احکام بیان شده است و کتاب‌های مستقل و غیرمستقلی نیز در فلسفه‌ی نماز، روزه، حج و... نوشته شده است. آقابزرگ تهرانی کتاب‌های فراوانی را از اصحاب معصومان و علمای ابتدای دوران غیبت با عنوان «علل» یا «علل احکام» و نیز کتاب‌هایی را در علل برخی از احکام نام برده است که از مجموع این کتاب‌ها فقط *علل الشرائع* و *الأحكام* شیخ صدوق باقی مانده است. شیخ صدوق در این کتاب، علاوه بر علل احکام، علل برخی نامگذاری‌ها، حوادث تاریخی و مسائل تکوینی را بیان کرده است. آقابزرگ تهرانی همچنین کتاب *فلسفه‌ی الأحکام الشرعیة* از شیخ محمد لاهیجی نجفی (متولد حدود ۱۳۱۰ق) را نام برده‌و کتاب *تمدن اسلام* از شیخ قاسم آقا واعظ مهاجر (۱۳۵۱ق) را در بیان فلسفه‌ی احکام شرعی معرفی کرده است. ناصر خسرو قبادیانی کتابی فارسی به نام *وجه دین یا روی دین* یا *فلسفه‌ی الأحکام* در حکمت و اسرار همه‌ی امور دینی در ۵۱ گفتار به عدد رکعات نمازهای یومیه و عدد رسائل اخوان الصفا نوشته که در برلین در سال ۱۳۴۳ق چاپ شده است. ملامحسن فیض کاشانی در *محلّه‌ی البیضاء* فلسفه‌ی هر یک از عبادات را بیان کرده است. آیت‌الله جوادی آملی نیز فلسفه‌ی عبادات را به‌طور کلی در کتاب *حکمت عبادات و فلسفه‌ی حج* را در کتاب *صهبا‌ی حج* بیان فرموده است. در سال‌های اخیر کتاب‌های فراوان دیگری نیز در فلسفه‌ی حج نوشته شده است؛ ولی موضوع این تحقیق بیان فلسفه‌ی احکام نیست، بلکه مباحث نظری و روشی آن مد نظر است. به هر حال، آیات و روایات فلسفه‌ی احکام، از این زاویه که برخی از مباحث نظری فلسفه‌ی احکام نیز در آن‌ها آمده است - مانند اصل اینکه احکام دارای حکمت‌اند و صرفاً برای امتحان نیستند و اینکه فلسفه‌ی حکم در خود حکم است یا در متعلق آن - پیشینه موضوع بخش نخست کتاب قرار گرفته‌اند. **مباحث فلسفه‌ی فقهی و فلسفه‌ی اصول فقهی:** برخی از مباحث کلامی که مبنای فلسفه‌ی احکام‌اند عبارت‌اند از: مسئله‌ی تعلیل احکام شرعی به غایت، از این جهت که جعل آن‌ها از افعال خداوند است؛ مسئله‌ی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد؛ مسئله‌ی سببیت دلیل در ایجاد مصلحت در حکم و مسئله‌ی جمع میان حکم واقعی و ظاهری. این مسائل که مبنای موضوع تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهند، در علم کلام یا در فقه و اصول مطرح شده‌اند؛ ولی برخی از آنها، مانند مسئله‌ی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، نه در علم کلام به طور کامل بررسی شده‌اند و نه در فقه و اصول بیش از یک پیش‌فرض، مجال مطرح شدن یافته‌اند. این مباحث نیز پیشینه‌ی بخش نخست کتاب‌اند. از مهم‌ترین کتاب‌های مشتمل بر این موضوع می‌توان به این موارد اشاره کرد: شرح‌المواقف شریف جرجانی، حاشیه‌ی شرح‌المواقف از جلیبی شاه‌فناری، المحلی و الإحکام ابن‌حزم، التحریر و التنویر ابن‌عاشور، رسائل‌الکرکی محقق کرکی، تفسیر المیزان علامه طباطبایی (در مواضع

مختلف مربوط به این مباحث کلامی) و فقه و مصلحت ابوالقاسم علیدوست. همچنین می‌توان مقالات «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی از ابوالقاسم علیدوست و «مصلحت در فقه از حجت‌الاسلام و المسلمین احمدعابدی رانام برد.

**سوم. مباحث روش‌شناختی و اصول فقهی:** در اصول فقه اهل سنت به دلیل اعتبار قیاس و استصلاح و استحسان، به نقش علل احکام و مصالح در استنباط، بسیار توجه شده است. همچنین مقاصد شریعت چنان در فقه اهل سنت مهم است که فقه مقاصدی، مکتب مهم فقهی شناخته می‌شود. این حوزه، موضوع بخش دوم نوشتار حاضر است. مهم‌ترین آثار در این زمینه در فقه سنی، پیش از شکوفایی بحث مقاصد شریعت عبارت‌اند از: البرهان فی اصول الفقه اثر امام‌الحرمین جوینی (م ۴۷۴ق)؛ المستصفی فی علم الأصول اثر غزالی (م ۵۰۵ق)؛ المحصول فی علم أصول الفقه اثر فخر رازی؛ الإحکام فی أصول الأحکام اثر آمدی (م ۶۳۱ق) و در دوران شکوفایی مباحث مقاصد شریعت: الموافقات فی أصول الشریعه اثر شاطبی (۷۹۰ق)؛ مقاصد الشریعه‌ی الإسلامیه اثر ابن‌عاشور (م ۱۲۹۶ق) و آثار بسیاری از معاصران که ترویج و بسط‌دهنده‌ی آثار شاطبی و ابن‌عاشورند. این مباحث در کتاب‌های امامیه با تفصیل کمتری مطرح شده‌اند. کتاب‌های فقهی به صورت موردی و کتاب‌های اصولی در نقد قیاس، مباحث مربوط به حجیت ظنون، مستقلات عقلی، تنقیح مناط، مفهوم اولویت و مناسبت حکم و موضوع، به زوایایی از این مباحث پرداخته‌اند. از مؤلفانی که به حکمت احکام و مقاصد شریعت بیشتر توجه کرده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: شهید اول (م ۷۸۶ق) در القواعد و الفوائد، فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) در نضدالقواعد الفقهیه‌ی. همچنین پس از اخباریان به این مباحث بیشتر توجه شد و وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ق) در فایده‌ی یازدهم و بیست‌ونهم الفوائد الحائریه‌ی و مولی نظرعلی طالقانی (م ۱۳۰۶ق) در مناط‌الأحکام به صورت پراکنده به برخی از این مباحث پرداختند. علامه شعرانی (م ۱۳۹۳ق) در کتاب المدخل الی عذب المنهل مباحث خروج از نص را بسیار گسترده‌تر ارائه کرده است. اصولیان معروف معاصر مثل آیات عظام مرحوم نائینی، محقق اصفهانی و محقق عراقی و پس از آنان محقق خوبی، امام خمینی و شهید صدر، به صورت دقیق‌تر به مباحث یاد شده پرداخته‌اند. همچنین آیت‌الله محمدتقی حکیم در الأصول‌العامة‌ی فی الفقه‌المقارن در بحثی تطبیقی، آرای مذاهب سنی و شیعه را در قیاس و استصلاح و استحسان مقایسه کرده است که در برخی مباحث می‌تواند پیشینه‌ی کتاب محسوب شود. اخیراً کتاب‌هایی در موضوعات مرتبط با موضوع تحقیق حاضر تهیه شده است، مانند کتاب ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن از حجت‌الاسلام و المسلمین سیدمحمدعلی ایازی که در پژوهشکده‌ی فقه و حقوق تهیه شده و کتاب فقه و مصلحت از حجت‌الاسلام و المسلمین ابوالقاسم علیدوست. گفتنی است کتاب حاضر از حیث تمرکز بر فلسفه‌ی حکم و گستردگی مباحث آن و آرای مختار با این دو کتاب متفاوت است. مقالاتی نیز در این زمینه منتشر شده است، مانند «مقاصد شریعت در مکتب اهل بیت: از حجت‌الاسلام و المسلمین مهدی مهریزی و «فقه و مقاصد شریعت از حجت‌الاسلام و المسلمین علیدوست؛ اما این مباحث هنوز نیازمند تنقیح بیشتر در تحقیقات مستقل است.

تمام احکام الهی بدون شک تابع اسرار و فلسفه‌هایی است که سبب تشریح آن احکام شده و این مصالح و مفاسد همه به بندگان باز می‌گردد. ما از قسمت عمده‌ی فلسفه‌ی احکام- هر چند به تعلیم خداوند و پیامبر و جانشینانش- باخبریم ولی بخشی از آن هنوز بر ما پنهان است. اطاعت اوامر الهی هر چند با آگاهی از فلسفه‌هایش جاذبه‌ی بیشتری دارد، ولی هرگز مقید به آن نیست. ما باید اوامر او را به کار بندیم و از نواهی او بپرهیزیم، خواه فلسفه‌ی حکم را بدانیم یا ندانیم؛ چرا که اگر از فلسفه‌ی تفصیلی آن بی‌خبریم فلسفه‌ی اجمالی آن را می‌دانیم زیرا خداوند حکیم نه بیجهت به چیزی امر می‌کند و نه بی‌علت از چیزی نهی می‌کند. احکام بر محور موضوعاتش دور می‌زند که از آن تعبیر به علت می‌کنیم، نه بر محور فلسفه‌ها، چراکه فلسفه‌ها که از آن تعبیر به «حکمت» می‌کنیم جنبه‌ی غالبی دارد نه دائمی. ما حق داریم تا آنجا که در توان ماست در جستجوی فلسفه‌ی احکام شرع از طریق دلایل قطعی عقل و آیات و روایات اسلامی باشیم و از آن پرسش کنیم و جویای پاسخ آن گردیم چراکه این امر هم انگیزه‌های طاعت را قویتر می‌کند و هم آیین خدا را عقلانی و به صورت منطقی جلوه‌گر می‌سازد. ولی همان گونه که در بالا اشاره شد، اگر بعد از تلاش و کوشش در موارد خاصی به فلسفه‌ی حکم نرسیدیم، باز آن حکم برای ما محترم و واجب‌الاطاعه است و در هر حال انگیزه‌ی اصلی، اطاعت فرمان خداوند حکیم است.

امروزه روشنفکران و نیز حقوق‌دانان، برخی از احکام فقهی و قوانین جزایی و مدنی را مورد نقد قرار می‌دهند. برخی با تفاوت گذاردن بین گوهر دین و صدف آن به صراحت یادآور شده‌اند که آنچه ثابت و همیشگی است روح و گوهر اسلام و پیام‌های اصلی آن و آنچه تغییر می‌کند صدف و قالب‌های آن یعنی احکام است. برخی در این باره گفته‌اند: آنچه که گوهر دین پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله را تشکیل می‌داد و رسالت او را مشخص می‌کرد همان پیام‌های اولی‌های بود که ایشان برای قوم خویش آورده بود. پیامبر در درجه‌ی اول یک جهان‌بینی تازه پایه‌ریزی کرد، آنگاه براساس آن، اخلاق و حقوق را مبتنی ساخت. در آیات مکی که ابتدائاً بر پیامبر نازل شد، تأکید عمده بر توحید و معاد است و در کنار آن توصیه‌های اخلاقی هم وجود دارد. احکام، بیرونی‌ترین لایه‌ی دین است که در نهایت بر دین افزوده شده است. اصلی‌ترین پیام پیامبر، عبادت خدا بود.

آموزه‌های اساسی پیامبر صلی الله علیه و اله بیشتر در حیطه‌های اعتقادات و اخلاق است و آموزه‌های فقهی عرضی‌ترین بخش دین را تشکیل می‌دهد. تاریخی‌ترین بخش دین و بیرونی‌ترین لایه‌ی منظومه‌ی دینی، احکام فقهی است (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۴). وی در جای دیگر همه‌ی احکام فقهی را موقتی دانسته و گفته است: از آنجا که عرف زمان پیامبر صلی الله علیه و اله مبنای قانون‌گذاری و تشریح بوده است و از آنجا که نمی‌توان عرف زمان آن حضرت را بهترین عرف دانست، از این رو، احکام فقهی قطعاً موقت هستند، مگر اینکه خلافش ثابت شود. تمام احکام فقهی موقتی‌اند و متعلق به جامعه‌ی پیامبر صلی الله علیه و اله و جوامعی شبیه به آن هستند (ربانی، ۱۳۸۲، صص ۷۱-۷۳). و در جای دیگر گفته است: دغدغه‌ی اساسی پیامبر صلی الله علیه و اله در امر قانون‌گذاری این بوده است که احکام و قوانین جامعه‌ی خود را از جور زمانه و نه عدل فراتاریخی عبور دهد (ربانی: ۱۳۸۲، ص ۱۰۱). وی همچنین معتقد است که ما در متن فقه یا شریعت، احکامی داریم که امروزه خشن تلقی می‌شوند. برای مثال هم در شریعت یهود و هم اسلام کسی که مرتکب زنا می‌شود باید

سنگسار شود و .... فقیهان، احکام معاملات را هم مثل احکام عبادی تغییرناپذیر و واجد مصالح خفیه می دانستند و روش‌هایی مثل بریدن دست، سنگسار کردن، تازیانه‌زدن و امثال این‌ها را لازم‌الاجرا می‌شمردند. باید به این موضوع از جانب دیگر هم نظر کنیم و بپرسیم آیا ما این احکام را روش‌هایی برای پیشگیری از دزدی و زنا می‌دانیم یا خودشان را فی حد ذاته واجد موضوعیت تلقی می‌کنیم؟ اگر برای پیشگیری شیوه‌های مؤثرتر از تازیانه زدن داشته باشیم باز همدزد را باید تازیانه بزنیم؟ و اگر برای جلوگیری از روابط نامشروع در جامعه، شیوه‌های مؤثرتری از سنگسار و تازیانه‌زدن داشته باشیم، باید زانی را تازیانه بزنیم یا سنگسار کنیم؟ (صادقی تهرانی، ۱۳۸۶، صص ۳۵۷-۳۵۸). برخی دیگر نوشته‌اند: در قرآن مجید آمده است: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (بقره/۲۷۵)؛ خداوند خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرده است. مسلماً دو حکم از آیه به دست می‌آید: حلیت بیع و حرمت ربا. اما آیا ابدی بودن این دو حکم نیز از همین آیه به دست می‌آید؟ (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۴۱). وی در جای دیگری نوشته است: شواهد و قرائن نشان می‌دهد که هدف احکام حدود و قصاص و دیات به‌گونه‌ای مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی میان اعراب آن عصر بوده و نه قانون‌گذاری (همو، ۱۳۷۹: ۱۷۱). او همچنین معتقد است که هیچ دلیلی نداریم بر اینکه احکام مذکور در قرآن، برای مسلمانان امروز نیز التزام شرعی داشته باشد (پیروفر، ۱۳۸۸، صص ۸۳-۸۲). گروهی دیگر با مقایسه‌ی قوانین دینی و عرفی برای باورند که قوانین عرفی همواره با توجه به شرایط و فرهنگ حاکم در حال تغییر است و قوانین شرعی نیز از این قاعده مستثنا نمی‌باشد (ر. ک: غفوری، ۱۳۷۳، صص ۲۷-۳۰؛ رحیمی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸ به بعد؛ ولیدی، ۱۳۸۱، صص ۳۲۹-۳۷۵؛ شیری، ۱۳۷۲، ص ۱۰). با توجه به مسائل یاد شده به‌ویژه رویکردهای جدید در احکام و قوانین مدنی و جزایی، آیا احکام فقهی مصرّح در قرآن کریم و سنت قطعی همانند حرمت ربا، حرمت زنا و نیز زنا با محارم، مالکیت بانوان، قطع دست دزد و تازیانه زدن برزناکار، با توجه به شرایط دنیای معاصر قابل تغییر است؟ آیا تفاوتی بین حقوق و احکام عرفی با شرعی وجود ندارد؟

اثبات جاودانگی احکام شرعی اعم از مدنی و جزایی و بیان تفاوت بین حقوق و احکام عرفی با شرعی و در احکام شرعی بین احکام مصرّح و فتاوی فقیهان، با بیان چند نمونه از احکام فقهی مصرّح در قرآن، ثبات و استمرار وعدم امکان تغییر آن‌ها را اثبات نماید. قانون‌گذار در هر موضوعی، نظم حقوقی خاصی را ایجاد می‌کند که ایجاد آن یقیناً از پشتوانه نظری برخوردار است. بر مبنای آن پشتوانه نظری، اصولی متناسب با «ماهیت» و «هدف» آن نظم حقوقی، راهنمای قانون‌گذار در تدوین مقررات مرتبط با آن حوزه خواهد بود. برای نمونه «لزوم ایجاد نظم در روابط حقوقی اشخاص با یکدیگر» پشتوانه نظری ایجاد نظم حقوقی خاصی در حوزه قراردادها می‌شود که اصولی به پیروی از مبنای اولیه دوام و صحت قراردادها متناسب با آن پشتوانه نظری در حقوق قراردادها مطرح می‌شود. شیوه قانون‌گذار این است که این اصول را در همه حوزه‌ها مورد تصریح قرار نمی‌دهد. از این رو پرداختن به آن‌ها و به دست آوردن شیوه شناسایی آن‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است.

علی‌رغم این اهمیت، پرداختن به اصول در موضوعات مختلف جزء عرصه‌های مغفول در ادبیات حقوقی است و بالتبع روش‌شناسی شناخت این اصول نیز مورد نظر قرار نگرفته است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۳۶۷) و جز در برخی حوزه‌های سنتی مانند حقوق قراردادها، به اصول مرتبط با آن نظم حقوقی پرداخته نمی‌شود. حتی در

حوزه‌هایی مانند آیین دادرسی مدنی که به وجود اصول دادرسی مدنی در متن قانون تصریح شده (ماده یک ق. آ. د. م) (نشان اختصاری قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور مدنی) و آثاری بر نادیده گرفتن این اصول توسط مرجع دادرسی در نظر گرفته شده است (مانند بند ۳ ماده ۳۷۱ ق. آ. د. م)، این اصول توسط حقوقدانان مورد شناسایی و تحلیل جامع و مبناشناختی قرار نگرفته‌اند (البته تلاش‌هایی در حوزه اصول دادرسی مدنی، با پیشگامی دکتر احمد متین دفتری و پس از ایشان دکتر عبدالله شمس و اخیراً و به صورت گسترده‌تر توسط برخی حقوقدانان انجام شده که شایسته توجه است). این در حالی است که شناخت دقیق دادرسی بدون شناخت این اصول امکان‌پذیر نیست (محسنی، ۱۳۸۹، ص ۳۱). نظمی که قانون‌گذار در موضوع اجرای احکام مدنی، به‌ویژه با تصویب قانون اجرای احکام مدنی، ایجاد نموده نیز از اصولی برخوردار است. می‌توان با شناخت ماهیت موضوع اجرای احکام مدنی و هدف آن، این اصول را شناسایی نمود و به دادرسان و مجریان که در صحنه اجرا با مصادیق مشکلات مختلف ناظر بر چگونگی اجرای حکم مدنی مواجه هستند، یاری رساند. بی‌گمان تبیین این اصول با ملاحظه موارد اجرا شده فواید بی‌شماری در پی خواهد داشت و موجب اتقان بیشتر بحث خواهد شد. اما از آنجا که مسائل مرتبط با اجرا غالباً در قالب دادنامه‌های قضایی ظهور خارجی ندارند و بیشتر بر مبنای دستور و تصمیم قضایی فاقد دادنامه مطرح می‌شوند، عملاً دسترسی به رویه قضایی منسجم با این موضوع امکان‌پذیر نیست. با این حال، حتی‌المقدور، تلاش شده است تا در موارد مختلف از نظریات مشورتی اداره حقوقی و برخی گفتگوهای علمی نشست‌های قضایی، به عنوان جلوه‌های از رویه قضایی استفاده شود.

### تبیین مفهوم فلسفه

واژه فلسفه، کاربردهای گوناگون و معانی متفاوتی دارد. این واژه، گاه به گونه مطلق (بدون قید) و گاه به گونه پسوند (مبنای فلسفه، تاریخ فلسفه و...) و زمانی به شکل پیشوند (فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فلسفه هنر، فلسفه دین و...) به کار رفته است. فلسفه به صورت مطلق، به معنای فلسفه خاص است؛ یعنی: (علمی که در آن از عوارض موجود از آن جهت که موجود است، بحث می‌شود. واژه فلسفه هرگاه به صورت پسوند به کار رود، به معنای فلسفه‌ای است که حکما آن را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند؛ عملی را شامل تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدنی دانسته‌اند و نظری را به طبیعیات، الهیات و ریاضیات تقسیم کرده‌اند. بنابراین، تاریخ فلسفه، یعنی کاوش در زمان پیدایش، رشد و سیر تکامل مباحث فلسفی و شخصیت‌های نقش آفرین و برجسته آن. ولی هرگاه فلسفه به گونه پیشوند آورده شود، معنای گوناگون از آن اراده می‌شود که بیشتر آن معنای نوپیداست و در لغت نامه‌های کهن دیده نمی‌شود. به عنوان نمونه (فلسفه اسلامی) به معنای آن بخش از مباحث فلسفی است که در میان اندیشوران اسلامی مطرح شده و رشد یافته است. (فلسفه مردمی) بر مجموع پژوهش‌ها و مطالعاتی اطلاق می‌شود که در جهت تأیید و تأکید تمایلات آزادی‌خواهانه است. (ولف) آن را آغاز کرد و در آلمان رواج یافت. ولی در برخی از این واژه‌ها، فلسفه به علمی از علوم اضافه شده است؛ مثل: فلسفه حقوق، فلسفه هنر، فلسفه تاریخ و ... در این واژه‌ها، فلسفه به معنای (علم شناسی) علم است. موضوع علم تاریخ، وقایع



گذشته و تجزیه و تحلیل آن‌هاست، ولی موضوع فلسفه تاریخ، خود علم تاریخ است. به هر تقدیر، در این نوشته، منظور ما از فلسفه، معنایی دیگر است. وقتی فلسفه احکام را مطرح می‌کنیم، نظر به شناخت حکمت تشریح احکام از سوی خداوند داریم و درصدد هستیم تا حکمت، مصلحت و اهداف لحاظ شده در آن احکام را مورد شناسایی قرار دهیم.

### مفهوم فلسفه‌ی احکام

آنچه در این زمینه به نظر می‌رسد این است که مراد از «فلسفه‌ی احکام» همان حکمت‌ها و مصالح و مفاسدی است که احکام الهی بر محور آن دور می‌زند. به عبارتی، مراد ما از علت و فلسفه در اینجا همان حکمت‌هاست و به تعبیر دیگر مصالح و مفاسدی است که در دستورهای شارع مقدس اسلام «جلب المنفعه و دفع المضره» معرفی شده است نه اینکه مراد از فلسفه و علت و سبب، آن عناوین و علل و اسباب حقیقی باشد که در علوم طبیعی و فلسفی مطرح شده است. لذا، در کتب اصولی پیروان اهل بیت (ع) تصریح شده است که مصالح و مفاسد به منزله‌ی علل الاحکام است (ر. ک: انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵). دانشمندان علم اصول «علت» را با تعاریف گوناگون معرفی کرده‌اند ولی به نظر ما «علت» آن چیزی است که علامت و نشانه‌ی روشنی برای حکم بوده باشد، مانند «إسکار» {= مست کردن} که علامت و نشانه‌ی تحریم خمر است، در سخن خداوند که میفرماید: «از آن اجتناب کنید». در نتیجه، در هر زمان در هر چیز آشامیدنی این علامت تحقق یابد، آن چیز را مساوی با حکم خمر می‌دانیم و آن را حرام می‌شماریم. این صفت «إسکار» را «علت» حکم می‌نامند، همان گونه که «سبب»، «مناط»، «دلیل»، «باعث» و «وصف جامع» نیز به آن گفته می‌شود و این همان اساس و ریشه‌ی تسری حکم از اصل به فرع است (اصول الفقه الاسلامی، ص ۳۲۲).

### ضرورت عمل به همه‌ی احکام اسلام

علاوه بر ویژه مؤمنان را به تبعیت همه‌جانبه از دستورات خداوند و پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله (بدون اینکه فرقی بین اعتقادات، اخلاق و احکام بگذارد) دعوت می‌نماید که برای نمونه به ذکر چند نمونه اکتفا می‌شود: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۷). علامه طباطبایی در این باره نوشته است: آیه با صرف نظر از سیاقش شامل همه‌ی دستورات پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله می‌شود خواه به چیزی فرمان داده باشد و خواه از چیزی نهی کرده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۲۰۴؛ نیز ر. ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۱۵؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱۲۱؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۵۰۸).

«وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَازِكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (انعام/۱۵۵) برخی در این باره این آیه نوشته‌اند:

<sup>۲</sup> آنچه را رسول خدا برای شما آورده بپذیرید [و اجرا کنید] و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید.

<sup>۳</sup> و این کتابی است بر برکت، که ما [بر تو] نازل کردیم از آن پیروی کنید و بپرهیزگاری پیشه نمایید، باشد که مورد رحمت [خدا] قرار گیرید.

وظیفه‌ی جامعه‌ی انسانی در برابر قرآن کریم دو چیز است: پیروی و پذیرش و عمل به آن در ظاهر؛ پذیرش قلبی (اعتقاد به آن). و هرگاه این دو تحقق پیدا کند انسان‌ها شایسته‌ی رحمت الهی می‌شوند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳/۲۴۴).

« اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مَن دُونَهُ أُولِيَاءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ » (اعراف/۳). علامه طباطبایی رحمه الله در ذیل آیه نوشته است:

خداوند در این آیه امر نموده که از قرآن کریم پیروی شود (۱۴۱۷: ۸/۹).

برخی دیگر نوشته‌اند: از پیامبر صلی الله علیه و اله که قرآن را برای شما آورده پیروی و از دستورات قرآن عدول و تخطی نکنید (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/۳۴۸).

« فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ » (اعراف/۱۵۸). برخی در ذیل آیه نوشته‌اند:

و جمله‌ی « وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ » اشاره است به اینکه ایمان، به تنهایی کافی نیست بلکه در صورتی مفید خواهد بود که با پیروی عملی تکمیل گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/۴۰۸؛ نیز ر. ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۴۸).

« قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ » (آل عمران/۳۱). برخی نوشته‌اند:

محبت تنها یک علاقه‌ی قلبی ضعیف و خالی از هرگونه اثر نیست بلکه باید آثار آندر عمل انسان منعکس باشد. کسی که مدعی عشق و علاقه به پروردگار است نخستین نشانه‌اش این است که از پیامبر و فرستاده‌ی او پیروی کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۵۱۳).

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (نساء/۵۹؛ نیز ر. ک: آل عمران/۳۲؛ مائده/۵۲ محمد/۳۳؛ تغابن/۱۲؛ زمر/۵۵ و ۵۶؛ یس/ ۲۱؛ طه/۲۰؛ انعام/۱۵۳؛ انفال/ ۱ و ۲۰؛ نور/۵۶).

مضمون آیات ذکر شده لزوم پیروی و اطاعت از دستورات خداوند و پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله به‌طور مطلق می‌باشد؛ خواه یک دستور اخلاقی باشد و خواه فقهی و خواه غیر آن. بنابراین تفکیک بین پیام‌های قرآنی با توجه به آیات ذکر شده جایز نمی‌باشد. آیا با وجود چنین آیات صریحی مبنی بر دعوت همگان به پیروی و اطاعت همه‌جانبه از آنچه بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله نازل شده است، می‌توانیم بین دستورات قرآن کریم فرق گذاشته، آموزه‌های ناظر به اعتقادات (جهان‌بینی) و اخلاق را برای همیشه لازم‌الاتباع و جاودانه دانسته، احکام فقهی آن را ناظر به عرف زمان پیامبر صلی الله علیه و اله و موقتی بدانیم؟! آیا اطاعت از خدا و پیامبر او در این‌گونه احکام بر مسلمانان آن زمان واجب بوده، ولی اکنون بر ما واجب نیست؟! آیا می‌توانیم بگوییم که احکام

<sup>۸</sup> از چیزی که از طرف پروردگارتان بر شما نازل شده، پیروی کنید و از اولیا و معبودهای دیگر جزا، پیروی نکنید. اما کمتر متذکر می‌شوید!

<sup>۵</sup> پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده‌اش، آن پیامبر درس نخوانده‌ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد از او پیروی کنید تا هدایت یابید.

<sup>۶</sup> بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا خدا [نیز] شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده‌ی مهربان است.

<sup>۷</sup> ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اوصیای پیامبر را.

فقهی برای سوق دادن جامعه‌ی دوران پیامبر از جور به عدل زمانه و نه عدل‌فرا تاریخی بوده و استمرار ندارد؟! آیا با کنار گذاشتن احکام فقهی اعم از مدنی و جزایی مصرّح در قرآن کریم، از خدا و رسول اطاعت کرده، پیرو پیام‌های قرآنی هستیم؟! آیا این‌گونه تلاش‌ها برای موقتی جلوه دادن مجموعه احکام مدنی و جزایی قرآن کریم به مهجوریت بخش قابل توجهی از آیات قرآن نمی‌انجامد؟!

راستی این آیه که از زبان پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله به صورتی دردمندانه نقل می‌کند: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان/۳۰). شامل حال چه کسانی است؟ آنان که مجموعه آیات قرآنی را واجب‌العمل دانسته، خود را موظف به اجرای همه‌ی احکام آن می‌دانند یا آنانی که معتقدند زمان عمل به احکام مدنی و جزایی قرآن سپری شده است؟

در پایان این بخش توجه به سخنی از امام علی بن ابی طالب علیه السلام برای همه‌ی مادران آموز است، آنجا که فرمودند:

همانا پس از من روزگاری بر شما فراخواهد رسید که چیزی پنهان‌تر از حق، و آشکارتر از باطل نباشد. حاملان قرآن، آن را واگذاشته و حافظان قرآن، آن را فراموش می‌کنند. پس در آن روز قرآن و پیروانش از میان مردم رانده و مهجور می‌گردند و هر دو غریبانه در یک راه ناشناخته سرگردانند و پناهگاهی میان مردمندارند. پس قرآن و پیروانش در میام مردمند اما گویا حضور ندارند، با مردمند ولی از آن‌ها بریده‌اند ... (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

### قرآن و احکام فقهی مصرّح در آن

در آیاتی از قرآن کریم به اموری فرمان داده شده و از اموری به صراحت نهی شده است. از باب نمونه به ذکر چند آیه‌ی ناظر به احکام فقهی می‌پردازیم تا ببینیم آیا مفاد این آیات موقتی بودن احکام فقهی موجود در آن‌هاست یا جعل حکمی فراتاریخی؟

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال / ۶۰).  
 «وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء/۳).

«أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ» (بقره/ ۱۸۷؛ نیز ر. ک: بقره/ ۲۲۳ - ۲۲).

«وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنَنَّ أَجْلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۖ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَّعْتِدُوا ۖ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا» (بقره/۲۳۱؛ نیز ر. ک: بقره/ ۲۲۸ و ۲۳۷). هر نیرویی در توان دارید و [همچنین] اسب‌های ورزیده [برای میدان نبرد] را برای مقابله با آن‌ها [دشمنان] آماده سازید تا به وسیله‌ی آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید.

<sup>۸</sup> و پیامبر عرضه داشت: پروردگار القوم من قرآن را رها کردند.

و اگر می‌ترسید که [به هنگام ازدواج با دختران یتیم] عدالت را رعایت نکنید، [از ازدواج با آنان چشم‌پوشی کنید و] با زنان پاک [دیگر] ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را [درباره‌ی همسران متعدد] رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید.

آمیزش جنسی با همسرانتان، در شب‌رویهایی که روزه می‌گیرید، حلال است و بخورید و بیاشامید تا رشته‌ی سپید [صبح]، از رشته‌ی سیاه [شب] برای شما آشکار گردد. سپس روزه را تا شب تکمیل کنید. و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به آخرین روزهای عده رسیدند، یا به طرز صحیحی آنها را نگاهدارید و آشتی کنید [و یا به طرز پسندیده‌ی آنها را رها سازید و هیچ‌گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آنها را نگاه ندارید و کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است. او با این اعمال و سوء استفاده از قوانین الهی]، آیات خدا را به استهزاء نگیرد.

«لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» (نساء/۷).

وَأَهْنٌ مِّثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره/۲۲۸؛ نیز. ک: بقره/۲۲۹-۲۳۰).

آیا پیام این آیات، دستوری موقتی برای مردم زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله است یا فرازمانی و همیشگی است؟

حکم جواز تعدد همسر و در صورت عدم توانایی، اکتفا به یک همسر و نیز جواز مباشرت و خوردن و آشامیدن در شب‌های ماه مبارک رمضان و ضرورت رعایت حقوق بانوان حتی پس از طلاق و خوشرفتاری با آنان در آیات پیش گفته، چون احکامی فقهی می‌باشند، موقتی و ناظر به زمان گذشته‌اند یا فراتاریخی می‌باشند؟ چه عاملی مانع استمرار این‌گونه احکام است؟ آنچه از این آیات با توجه به جاودانگی قرآن و دین اسلام به دست می‌آید، این است که همه‌ی این‌ها دستورات و احکامی فرازمانی و جاودانه بوده، نمی‌توان آنها را فقط ناظر به زمان گذشته دانست.

در مورد آیاتی که نهی از اموری کرده است و در عین حال متضمن حکمی فقهی می‌باشد نیز سخن گذشته کاملاً صادق است. با توجه به آنچه یاد شد ذکر چند نمونه از این‌گونه آیات نیز در اینجا مناسب می‌نماید:

«وَأَلَّا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ ۗ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء/۳۲). برخی از مفسران نوشته‌اند که جمله‌ی «سَاءَ سَبِيلًا» دلالت دارد بر اینکه زنا راه زشتی است که به انهدام جامعه‌ی انسانی انجامد (ر. ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۸۶).

«وَأَلَّا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ». برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می‌گذارند، سهمی است و برای زنان نیز از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می‌گذارند، سهمی؛ خواه آن مال، کم باشد یا زیاد. این سهمیاست تعیین شده و پرداختنی.

و برای آنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است.

و نزدیک زنا نشوید که کار بسیار زشت و بد راهی است.

«وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» (نساء/۲۲-۲۳).

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِمَّنْ نَّفَعِيهِمَا» (بقره/ ۲۱۹).

« وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحْيِضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحْيِضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ » (بقره/ ۲۲۲).

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/ ۲۷۵).

«فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره/ ۲۷۹).

این آیات به صراحت ربا را حرام نموده است. آیا این سیاق دلالت بر موقتی بودن حرمت ربا دارد؟ (ر. ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۶۷۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۴۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۳۷۵؛ سبزواری، ۱۴۰۹: ۴/۴۲۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۵/۱۴۷).

چنان که پیداست آیهی اول، زنا را با صراحت حرام اعلام نموده و به اتفاق همه‌ی مسلمانان اجتناب از آن واجب است. آیا چنین حکمی متعلق به زمان گذشته و با زنانی که پدران شما با آن‌ها ازدواج کرده‌اند، هرگز ازدواج نکنید ... حرام شده است بر شما، مادرانتان و دختران و خواهران و عمه‌ها و خاله‌ها و دختران برادر و دختران خواهر شما و مادرانی که شما را شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما و مادران همسرانتان. درباره‌ی شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند، بگو: در آن‌ها گناه و زیان بزرگی است و منافی [از نظر مادی] برای مردم دربر دارد [اولی] گناه آن‌ها از نفعشان بیشتر است. و از تو درباره‌ی خون حیض سؤال می‌کنند، بگو: چیز زینبار و آلوده‌ای است؛ از این‌رو در حالت قاعدگی، از آنان کناره‌گیری کنید و با آن‌ها نزدیکی ننماید تا پاک شوند. کسانی که ربا می‌خورند، [در قیامت] بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده [و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند، گاهی زمین می‌خورد و گاهی به پا می‌خیزد]. این، به خاطر آن است که گفتند: دادوستد هم مانند رباست [و تفاوتی میان آن دو نیست]، درحالی که خدا بیع را حلال و ربا را حرام کرده است [زیرا فرق میان این دو، بسیار است] تو اگر کسی اندرز الهی به او رسد و [از رباخواری] خودداری کند، سودهایی که در سابق [قبل از نزول حکم تحریم] به دست آورده، مال اوست [و این حکم، گذشته را شامل نمی‌گردد] او کار او به خدا واگذار می‌شود [و گذشته‌ی او را خواهد بخشید]. اما کسانی که بازگردند [و بار دیگر مرتکب این گناه شوند]، اهل آتشند و همیشه در آن می‌مانند. اگر [چنین] نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش با شما پیکار خواهند کرد و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما، از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود]. نه ستم می‌کنید و نه بر شما ستم وارد می‌شود.

موقتی است؟ آیه‌ی دوم، ناظر به حرمت ازدواج با همسر پدر است، چنان که آیه‌ی سوم، ناظر به حرمت خمر است و آیه‌ی چهارم، ضرورت اجتناب از عمل زناشویی با همسررا در ایام عادت ماهانه به صراحت اعلام کرده، آن را حرام می‌داند. آیه‌ی پنجم دال بر حرمت ربا به‌طور کلی می‌باشد. کدام‌یک از این احکام فقهی ناظر به فرهنگ زمان نزول بوده و استمرار ندارد؟ روش‌نفکران ما به چه کشف مهمی مبنی بر سودمندی این امور (زنا، ازدواج با محارم، شرب خمر، ربا، عمل زناشویی در ایام عادت ماهانه و...) برای جامعه‌ی کنونی نائل آمده‌اند، که خداوند

از آن آگاهی نداشته، آن‌ها را برای مردم آن روزگار حرام‌نموده است، اما اکنون زمان عمل به آن‌ها تمام شده است؟! است!

در آیات ناظر به اجرای حدود نیز دستورات بیان شده صریح و همانند دیگرپیام‌های قرآنی جاودانه و غیر ناظر به فرهنگ زمان نزول می‌باشند. آیاتی همانند:

«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور/۲).

« وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةٍ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور/۴).

« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده/۳۸).  
 «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۗ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۗ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده/۳۳).

هریک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و نباید رأفت نسبت به آن دو، شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید! و باید گروهی از مؤمنان مجازاتشان را مشاهده کنند. و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد [بر مدعی خود] نمی‌آورند، آن‌ها راهستاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید و آن‌ها همان فاسقانند. دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده‌اند، به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید و خداوند توانا و حکیم است. کیفر آن‌ها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند او با تهدید اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می‌برند، فقط این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا [چهار انگشت از] دست [راست] و پای [چپ] آن‌ها، به عکس یکدیگر بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آن‌ها در دنیا است و در آخرت، مجازات عظیمی دارند. آیا می‌توان گفت که اجرای حد بر زناکار یا تهمت‌زننده به زنی پاکدامن یا دزدو محارب، موافق با عرف و فرهنگ زمان ما نمی‌باشد. از این رو توجهی به آن‌ها ننموده، همه را تعطیل نماییم؟! اصولاً آیا همه‌ی دستورا و احکام فقهی قرآن کریم مبتنی بر عرف و فرهنگ رایج در عصر رسالت استوار گردیده است؟ مگر شراب‌خواری به عنوان یک هنجار و عرف رایج در آن زمان شناخته نمی‌شد؟ آیا قرآن‌کریم آن را ستود جایز شمرد؟! آیا زن عنصری فاقد حقوق اجتماعی و انسانی نبود؟ آیا قرآن براساس عرف و فرهنگ زمانه حرکت کرده، آن را تأیید نمود؟! است!

قرآن در بسیاری از موارد عرف زمانه را کنار زده است؛ از جمله در مورد زنان، برخلاف عرف رایج در آن روزگار به زن شخصیت انسانی داد و کشتن دختران را که فرهنگی رایج بود به شدت رد کرد (ر. ک: انعام/ ۱۵۱) و هشدار داد که در قیامت در این باره مورد بازخواست خواهند شد (ر. ک: تکویر/ ۸-۹)، چنان‌که زنا و رابطه‌ی نامشروع را که به صورت یک هنجار اجتماعی درآمده بود ممنوع نمود (ر. ک: اسراء/ ۳۲) و همچنین ربا نیز که همانند خرید و فروش رسمیت داشت و در حقیقت به صورت یک عرف درآمده بود مورد نهی قرار گرفت (ر. ک: بقره/ ۲۷۵).

همه‌ی این‌ها دلیل محکمی برخلاف ادعایی بزرگ و غیر واقعی است مبنی بر اینکه آموزه‌های قرآن در بخش احکام فقهی آن، ناظر به فرهنگ همان زمان و موقتی است، نه قانونی فرازمانی و ابدی.

## مفاهیم مرتبط با ماهیت اجرای احکام مدنی

### حکم مدنی

مطابق ماده ۲۹۹ ق. آ. د. م، چنانچه رأی دادگاه راجع به ماهیت دعوا و قاطع آن به طور جزئی یا کلی باشد «حکم» نامیده می‌شود. احکام دادگاه‌ها با توجه به مدلول و منطوق آن‌ها در یکی از دو دسته اجرایی و اعلامی قرار می‌گیرند. در حکم اعلامی وضعیت خاصی اعلام می‌گردد و رأی دادگاه از مفاد الزامی و اجرایی برخوردار نیست و در غالب موارد صرف صدور حکم اعلامی ذی‌حق را به «وصول حق» می‌رساند. اما حکم اجرایی حکمی است که مدلول آن بیانگر الزام محکوم‌علیه بر انجام عملی باشد. زمانی که سخن از اجرای حکم است، در حقیقت ویژگی اجرایی بودن حکم باید موجود باشد (مهاجری، ۱۳۸۳، ص ۱۱). در اصول اجرای احکام مدنی نیز منظور از «حکم مدنی» همین‌گونه از احکام صادره از مراجع قضاوتی (مراجع قضاوتی مفهومی اعم از مرجع قضایی دادگستری دارد) است. مقررات قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶ نیز عمدتاً مرتبط با چگونگی اجرای این احکام می‌باشد.

### اصل

واژه اصل در لغت از جمله به مفهوم بنیاد و پایه بازگو شده است (انوری، ۱۳۸۶) و در عرف نیز چند معنی دارد که یکی به معنای قاعده است (انصاری، ۱۳۸۴، ص ۳۱۳). در اصطلاح و کاربرد آن در متون حقوقی چهار معنا (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۳۷۲) و بنابر تحقیقات یکی از حقوقدانان<sup>۱</sup> نه معنا دارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹۲). اما اصل در مبنایی‌ترین مفهوم خود برآمده از مفهوم یا مفاهیمی انتزاعی است که نماینده ارزش‌های حاکم بر یک نظام حقوقی است (صادقی، ۱۳۸۴، ص ۳۰). که همان «اصول کلی حقوقی» می‌باشند. این اصول کلی ممکن است برآمده از حقوق طبیعی، وجدان عمومی، قدرت عادات و رسوم، داوری‌های عقل و حکم انصاف و یا روح حاکم بر حقوق هر کشور باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۳۷۹) که به دلیل اعتبار منطقی و طبیعی خود دارای جنبه جهانی بوده و در کنوانسیون‌های مختلف مصادیقی از آن‌ها مورد اجماع جهانی قرار گرفته است. این اصول کلی، هنگامی که برای ایجاد نظم حقوقی در یک موضوع خاص به کار گرفته می‌شوند، پشتوانه نظری ایجاد بسیاری از اصول در آن حوزه خاص قرار می‌گیرند. این اصول جزئی‌تر در ایجاد آن نظم حقوقی خاص نقش ایجاد، اجرایی و تضمینی خواهند داشت. اصول در یک نظم حقوقی خاص، که گاه از آن‌ها به عنوان قواعد جزئی نیز یاد می‌شود (صادقی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱). با ایجاد پایه‌های آن نظام حقوقی در واقع مسیر اجرای آن اصل کلی را فراهم می‌نماید. برای نمونه «لزوم دادرسی منصفانه» به عنوان یک اصل کلی حقوقی شناخته می‌شود که در موضوعات مختلف از جمله ایجاد مراجع دادرسی، نحوه رسیدگی و اجرای احکام نقش مبدأ و برای قانون‌گذاران به مثابه نقطه عزیمت به سوی ایجاد نظم حقوقی در موضوعات مرتبط با دادرسی و آثار ناشی

از دادرسی تلقی می‌شود. از همین اصل کلی، اصولی به عنوان «اصول دادرسی» استخراج شده است؛ مانند اصل تناظر، اصل حقوق دفاعی، اصل علنی بودن دادرسی و همچنین اصل استدلالی بودن دادرسی (مندرج در اصل ۱۶۶ قانون اساسی) و بسیاری از اصول دیگر که در حقیقت زمینه اجرای آن «اصل کلی» هستند. در حوزه دادرسی، این اصول جزئی را «اصول راهبردی» نامیده‌اند که خود برآمده از اصول کلی هستند (شمس، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲). در مفهوم‌شناسی اصول اجرای احکام مدنی نیز منظور از «اصول» همین‌گونه از مفاهیم هستند که پایه‌های ایجاد نظم در این موضوع می‌باشند و نظم حقوقی در موضوع اجرای حکم مدنی بر این اصول استوار شده و قانون‌گذار نیز نظم خود را بر پایه این اصول ایجاد نموده است که با توجه به طبیعت خود که، نقش مقوم و پایه دارند، از کلیت نیز برخوردارند. به این معنی که در تمام مصادیق خود لازم‌الاجرا هستند. وصف تغییرناپذیری و بی‌حد و مرزی که در مورد اصول کلی به کار می‌رود (جعفری‌تبار، ۱۳۸۳، صص ۱۹۹-۱۹۸)، در مورد اصول جزئی صادق نیست و می‌توان همراه با تحولات اجتماعی، تاریخی، اقتصادی و سیاسی بر مبنای شناخت مصلحت‌های برتر، اصولی متناسب را ترجیح داد (علیزاده، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲) که زمینه مناسب‌تری در اجرای «اصل کلی» مرتبط داشته باشند. افزون بر این گاه به تناسب مصلحت‌های برتر مواجه با استثنائاتی می‌شوند که ناظر بر هریک از این اصول، مورد تصریح قانون‌گذار نیز قرار می‌گیرد.

### بیان فلسفه احکام در فقه شیعه

شیخ مفید از فقهای قرن پنجم (م: ۴۱۳) در باره فلسفه تشریح جزیه می‌نویسد: (فلسفه تشریح جزیه، حفظ جان و مال اهل ذمه است. علاوه براین، جزیه باعث می‌شود آنان برده به شمار نیایند). در مقابل، شیخ طوسی از علمای همین قرن (م: ۴۶۰) فلسفه جزیه را ملتزم شدن اهل کتاب به احکام اسلام و اجرای آن‌ها بیان می‌کند. علامه حلی یکی دیگر از فقهای بزرگ شیعه در قرن هشتم (م: ۷۲۶) فلسفه زکات را پاک‌سازی و تزکیه صاحب مال می‌داند. وی در بحث جزیه، فلسفه جزیه را خوار کردن و اهانت به اهل کتاب و ترغیب آنان به اسلام یاد کرده است. شهید اول یکی دیگر از علمای همین قرن (م: ۷۳۴) آن‌جا که احکام را بر اساس غرض و مصلحت نهفته در آن‌ها به عبادیات و معاملات تقسیم کرده است، می‌نویسد: (هرگاه مهمترین غرض در یک حکم، مربوط به امور اخروی باشد، آن حکم از عبادات به شمار می‌آید. و اگر غرض اهم، دنیا باشد از معاملات به شمار می‌آید.) و بعد از چند سطر می‌نویسد: (فلسفه حکم، ممکن است حفظ جان یا دین یا عقل یا نسب و یا مال باشد... فلسفه قصاص یا دیه یا دفاع، حفظ نفس است و فلسفه جهاد و کشتن مرتد، حفظ دین و فلسفه تحریم مسکرات و حدّ در آن، حفظ عقل و فلسفه تحریم زنا و نزدیکی با حیوانات و قذف و حدّ و تعزیر، حفظ نسب و فلسفه تحریم غصب و سرقت و خیانت و راهزنی و حدّ و تعزیر بر آنها، حفظ مال است). در ادوار بعد، فاضل مقداد و ابن فهد حلی، از علمای قرن نهم به بیان فلسفه احکام پرداخته‌اند. فاضل مقداد (م: ۸۲۶) در کتاب دین می‌نویسد: (آن تزلّ إحداهما فتذکر إحداهما الأخری) در آیه شریفه: (یا ایّها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین ... (بقره/۲۸۲) اشاره است به جواب سؤال مقدر و آن این است که چگونه خداوند شهادت دو زن را به جای شهادت یک مرد قرار داده



است؟ زنان سرد مزاج هستند و سرد مزاجی سبب نسیان است، لذا ما شهادت دو زن را در نظر گرفتیم، تا اگر یک زن غفلت کرد، دیگری وی را یادآور شود. ( ۲۷ همو در باب نکاح، فلسفه حرمت ازدواج با مشرکان را دعوت مشرکان، به کفر و آتش ذکر می‌کند. ۲۸ ابن فهد حلی (م: ۷۷۱) در بحث عده صغیره و یائسه می‌نویسد: (مشهور اعتقاد دارند فلسفه عده، استعلام پاکی رحم از حمل است. ) ۲۹ و ی فلسفه جزیه را اهانت به اهل کتاب و ترغیب آنان به اسلام بیان می‌کند. ۳۰ در قرن دهم، شهید ثانی، فلسفه تشریح نکاح را استمرار و بقای نسل می‌داند. ۳۱ در همین قرن، محقق اردبیلی (م: ۹۹۳) فلسفه لزوم شهادت دو زن در باب دین را چنانکه فاضل مقداد گفته بود، می‌نویسد. ۳۲ در قرن یازدهم فاضل جواد (م: ۱۰۴۶) فلسفه برخی از احکام را یاد آور می‌شود؛ مثل فلسفه لزوم شهادت دو زن در دین. ۳۳ محدث بحرانی در قرن دوازدهم (م: ۱۱۸۶) به بیان پاره‌ای از فلسفه احکام می‌پردازد؛ مثلاً، در کتاب زکات، نخست تحت عنوان (علّه‌ی تشریح الزّکاه‌ی)، چندین روایت می‌آورد که بازگوکننده فلسفه تشریح زکات است. ۳۴ در قرن سیزدهم، فقهای بسیاری به بیان فلسفه احکام پرداخته‌اند که یکی از آنان صاحب جواهر است. او در باب نظر به همسر آینده، چندین روایت بیان می‌کند که در آنها فلسفه حلیت نظر به همسر آینده، ایجاد مودت و الفت، بازگو شده است. ۳۵ وی در بحث جهاد، دو روایت برای فلسفه حرمت فرار از جنگ می‌آورد که یکی از حضرت علی(ع) است و دیگری از امام رضا(ع). ۳۶ در قرن چهاردهم، که جست‌وجوگری انسان برای فهم اسرار طبیعت و نیز فلسفه احکام به اوج خود رسیده است، پرسش‌های فراوان، فق‌ها را واداشته است تا به صورت گسترده تری به بیان فلسفه احکام بپردازند.

### مبنای شناخت اصول اجرای احکام مدنی

مبنای راستین شناخت این اصول، شناخت آن اصل کلی است که به عنوان پشتوانه نظری منشأ انتزاع این اصول در ذهن قانون‌گذار بوده است. علاوه بر آن، هر موضوعی دارای ماهیتی است و بدون تردید ایجاد نظم حقوقی با محوریت آن موضوع می‌بایست متناسب با عناصر آن ماهیت باشد. پس شناخت ماهیت آن موضوع نیز در شناخت اصولی که مبنای ایجاد آن نظم حقوقی بوده‌اند تأثیر مستقیم دارد. اگرچه نظم و عدل به عنوان هدف کلی حقوق در نظام‌های حقوقی همواره مورد نظر قانون‌گذاران است (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷) اما ایجاد نظم حقوقی در هر موضوع خاص علاوه بر رسیدن به این اهداف کلی در پی رسیدن به هدفی خاص نیز می‌باشد. البته رسیدن به آن هدف خاص، هدف کلی نظم و عدل را نیز به دنبال خود خواهد داشت. تحقق این هدف خاص نیز در گرو رعایت اصولی است که قانون‌گذار به مقتضای حکمت آنها را مد نظر قرار می‌دهد. از این رو شناخت این هدف نیز در دستیابی به اصول آن نظم حقوقی راه‌گشا خواهد بود.

### لزوم دادرسی منصفانه

حق برخورداری از دادرسی منصفانه از حقوق بنیادینی است که در ماده ۱۰ اعلامیه جهانی حقوق بشر (ماده ۱۰ اعلامیه جهانی حقوق بشر: «هر کس حق دارد در تصمیمات مربوط به حقوق و تعهدات خود و هراتهام جزایی

که به او وارد م‌یشود با تساوی کامل از رسیدگی منصفانه و علنی در دادگاه‌های مستقل و بی طرف‌خوردار باشد» به آن تصریح شده و مورد کنکاش و تأیید حقوقدانان نیز واقع شده است (موحد، ۱۳۸۹، ص ۳۷). مفهوم دادرسی منصفانه که علاوه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر در میثاق حقوق مدنی و سیاسی و کنوانسیون‌های اروپایی، آمریکایی و آفریقایی حقوق بشر تبلور یافته ناظر بر سه حق است: حق دسترسی به قاضی مستقل و بی طرف، حق دفاع و حق اجرای مؤثر آراء (محسنی، ۱۳۸۹، ص ۳۱). حق اخیر در ارتباط با موضوع این نوشته در قسمت ج از بند ۳ ماده دوم میثاق بین‌المللی مربوط به حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد نیز مورد تأکید قرار گرفته است. این کنوانسیون در تاریخ ۱۳۵۱/۸/۲۳ به تصویب مجلس قانون‌گذاری ایران رسیده است. بر اساس این کنوانسیون کلیه کشورهای متعاقد، از جمله ایران، متعهد به اتخاذ تدابیر قانون‌گذاری در تحقق این موضوع شده‌اند و بی‌گمان قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶ نیز با لحاظ آن به تصویب رسیده است. اصل ۲۹ از اصول آیین دادرسی مدنی فراملی (کار مشترک مؤسسه حقوق آمریکا و مؤسسه بین‌المللی یکنواخت‌سازی حقوق خصوصی) نیز بر «اجرای مؤثر آراء» به عنوان یکی از اصول پذیرفته‌شده دادرسی تصریح نموده است. به موجب این اصل اصحاب دعوا باید از حق دسترسی به آیین اجرای سریع و مؤثر آراء، از جمله احکام مالی، خسارت و هزینه‌های دادرسی، دستور موقت و قرار تأمین خواسته برخوردار باشند (پورااستاد، ۱۳۸۷، ص ۶۷). بنابراین با لحاظ حقوق سه‌گانه‌ای که در پرتو اصل کلی دادرسی منصفانه محقق می‌شوند، می‌توان «لزوم دادرسی منصفانه» را مبنای شناخت یا پشتوانه نظری در مفهوم‌شناسی اصول اجرای احکام مدنی دانست.

### ماهیت اجرای احکام مدنی

منظور از شناخت ماهیت اجرای حکم، تبیین چیستی آن از طریق شناخت عناصر تشکیل‌دهنده است. بر این اساس می‌توان جایگاه آن در میان نهادهای حقوقی را نیز تشخیص داد. به تعبیر اهل منطق، شناخت ماهیت به معنی شناخت مجموعه ذاتیات آن است که بدون آن‌ها ماهیت مورد نظر تحقق نخواهد یافت (خوانساری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). شناسایی عناصر یک ماهیت از توجه به روند تحقق و وجود خارجی آن امکان‌پذیر است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص ۴۷۴). برای شناخت ماهیت اجرای احکام مدنی نیز باید به سیر دادرسی تا رسیدن به مرحله اجرای حکم توجه نمود. در این بررسی، مفهوم دعوا به عنوان نقطه آغاز مورد بررسی قرار می‌گیرد. دعوا در مفهوم اخص خود توانایی قانونی مدعی «حق تضییع یا انکارشده» در مراجعه به مراجع صالح در جهت به قضاوت گذاردن آن است و حکمی که به دنبال آن به نفع خواهان صادر می‌شود، تثبیت رسمی آن حق تضییع یا انکار شده است (العاملی، ۱۴۱۸، ص ۴۴۲). بر اساس مفاد آن حق که ممکن است توانایی شخص نسبت به مال یا شخصی یا هر دو باشد (آل بحر العلوم، ۱۴۰۳، ص ۱۵)، حکمی که نسبت به آن صادر می‌شود نیز حکم اجرایی یا اعلامی خواهد بود. به این ترتیب که اگر همراه با مفاد اجرایی باشد به عنوان حکم اجرایی و در غیر این صورت به عنوان حکم اعلامی شناخته می‌شود. اجرای حکم مدنی به عنوان آخرین مرحله دادرسی (صدرزاده افشار، ۱۳۷۹، ص ۳۰۴) نیز در حقیقت اجرای آن حق تثبیت‌شده است که توسط مرجع رسمی انجام

می‌پذیرد. به این ترتیب اگر موضوع حکم، حق تثبیت‌شده باشد، موضوع اجرای حکم نیز «اجرای حق به طور رسمی» است و به زبان اهل منطق صوری که در مقام بیان حد برای هر ماهیت دو جزء عقلی در نظر گرفته‌اند: (۱ جنس، ۲) فصل (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). در خصوص اجرای احکام مدنی نیز با توجه به تفصیل فوق‌الذکر می‌توان جنس آن را «اجرای حق» و فصل آن را «رسمی بودن» دانست. منظور از «رسمی بودن» اجرای حق نیز برخورداری آن از قدرت عمومی حاکمیت است و واحد اجرای احکام مدنی (ماده ۱۰ قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب) و مأموران اجرا نیز شأنی برآمده از کارکرد عمومی خود دارند (لاگالین، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶). حق شناخته‌شده مندرج در حکم مرجع قضاوتی نیز امکان اجرای رسمی خود را از حکم حاکم اخذ می‌کند، زیرا بدیهی است که به صرف ادعا، حقی ثابت نمی‌شود؛ مگر اینکه حکم حاکم ضمیمه آن باشد (العاملی، ۱۴۱۸، ص ۴۴۲). ضرورت رسمی بودن اجرای حکم نیز در راستای هدف کلی نظم و عدل است. بر مبنای این هدف، مرجع «تظلم» باید رسمی باشد، زیرا رسیدگی به تظلم از شئون قدرت عمومی و در اختیار قوه قضاییه است (اصل ۱۵۹ قانون اساسی). به همین جهت است که صلاحیت صدور حکم و اجرای آن به عنوان آخرین مرحله تظلم در اختیار مراجع قانونی قرار گرفته است (ماده ۱۰ ق. آ. د. م و مواد ۵ و ۱۲ ق. ا. ا. م) (نشان اختصاری قانون اجرای احکام مدنی مصوب ۱۳۵۶/۸/۱). مبنای وضع چنین حکمی حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از ظلم و هرج و مرج است و تحقق چنین هدفی جز با واگذاری این امر به شاخه‌ای از حاکمیت ممکن نخواهد بود (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹). در متون فقهی نیز در تمام مصادیق ناظر بر اجرای اجباری حق به عموم ولایت حاکم تمسک شده است و یکی از احکام اجرای حق در مواجهه با امتناع طرف مقابل را وجود اذن حاکم دانسته‌اند (الحسینی المرآعی، ۱۴۳۲، ص ۲۶۰). در جامعه‌ای که امکان اقامه دعوا نزد حاکم وجود دارد، هیچ‌کس نمی‌تواند دادرسی و مجری تظلم‌خواهی خود باشد و «رسمی بودن» به عنوان عنصر حتمی اجرای حکم شناخته می‌شود. بر همین مبنا مقتضای قاعده، عدم جواز دادرسی شخصی است زیرا موجب ولایت و تصرف بر مال غیر بدون اذن او می‌شود (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۷، ص ۳۸۹). بنابراین ماهیت اجرای حکم، اجرای رسمی حق خواهد بود که در این ماهیت، «اجرای رسمی حق» به عنوان کلی ذاتی شناخته می‌شود و ویژگی کلی ذاتی نیز در این است که تحقق ماهیت به آن وابسته است (خوانساری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). پس باید در جستجوی شناخت اصولی بود که عیار تحقق این ماهیت باشند. بدون تردید در اجرای رسمی حق نیز تمام لوازم و اصول شناخته‌شده مرتبط با اجرای حق می‌بایست مورد نظر قرار گیرد. از جمله اینکه، هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد (اصل ۴۰ قانون اساسی) و همچنین هیچ‌کس نباید در اجرای حق خویش مرتکب تقصیر شود (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳). عنوان «تجاوز از حق» در سیستم‌های حقوقی مدرن جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده و به صورت یک قاعده، قلمرو وسیعی یافته و مسائل متنوعی را در بر گرفته است (شهیدی، ۱۳۸۰، صص ۶۳-۳۱). یقیناً یکی از مصادیق این قلمرو وسیع، اجرای رسمی حق از طریق اجرای حکم مدنی است.

### هدف اجرای حکم مدنی

اگرچه موضوع دعوا، تثبیت حق خواهان توسط مرجع قضاوتی است، اما مقصود غایی از طرح دعوی یا مقصود بالاصاله آن «وصول حق» است. بنابراین هدف اجرای حکم مدنی نیز می‌تواند دستیابی محکوم‌له به حق شناخته‌شده او باشد. با توجه به اینکه در «اصل لزوم دادرسی منصفانه» سخن از «اجرای مؤثر آراء» است، باید با لحاظ دستیابی محکوم‌له به حق خود و توجه به متن اصل ۲۹ اصول دادرسی مدنی فراملی که اجرای سریع رأی صادره را از اصول دادرسی عادلانه دانسته است. «دستیابی حداکثری محکوم‌له به حق تثبیت شده در حداقل زمان» را به عنوان هدف اجرای حکم مدنی دانست. بدیهی است که محکوم‌له جز به دسترسی به تمامیت حق خود در کوتاه‌ترین زمان نمی‌اندیشد. «غریزه اختصاص» نیز به روشنی این امر را تأیید می‌کند. اگر «رفع تنازع»، علت غایی قضا و دادرسی باشد (فاضل موحدی لنگرانی، منبع پیشین، ص ۷). این علت غایی جز با تحقق این هدف امکان‌پذیر نخواهد بود و باقی ماندن بخشی از حق و یا محرومیت از آن در طول زمان به هر میزان که باشد باعث بقای خصومت و تنازع خواهد بود.

### اصول مرتبط با ماهیت

پس از شناسایی ماهیت اجرای احکام مدنی و با در نظر گرفتن کلیه احکام ناظر بر اجرای حق که در نظام حقوقی به عنوان اصل یا قاعده پذیرفته شده‌اند، می‌توان اصولی متناسب با این ماهیت را شناسایی نمود. نموده‌های قانونی این اصول نیز مؤید وجود آن‌ها در پیش‌فرض‌های قانون‌گذاری می‌باشد. البته بی‌گمان ترسیم مرز تشخیص هریک از اصول مرتبط با ماهیت یا هدف، قاطع نیست؛ زیرا ماهیت‌ها و نهادهای حقوقی از وجوه مختلفی برخوردارند که به اعتبار هریک از این وجوه می‌توانند در دسته‌ای مشخص قرار گیرند. اما به نظر می‌رسد آنچه در این قسمت به عنوان اصول مرتبط با ماهیت مطرح شده است، ارتباط روشن‌تری با ماهیت دارند.

### اصل لازم‌الاجرا بودن حکم قطعی

حکمی که متضمن حقی تثبیت‌شده برای محکوم‌له است، اصولاً لازم‌الاجرا است. در این میان وصف قطعیت نیز برای نشان دادن تثبیت نهایی حق است. حق برای ذی‌حق ایجاد سلطه می‌نماید (آل بحر العلوم، منبع پیشین، ص ۱۳). از خصوصیات این سلطه امکان الزام نسبت به مفاد آن است. در تقسیم‌بندی‌های جدید از حق نیز می‌توان حق موضوع حکم دادگاه را از سنخ حق ادعاً دانست که همیشه با تکلیف همراه می‌باشند. بدین معنا که در این نوع از حق یک رابطه دوجانبه میان دو شخص وجود دارد که برای یکی استحقاق و برای دیگری تکلیف می‌آورد (راسخ، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳). تحلیل همین رابطه متقابل حق و تکلیف نیز وصف لازم‌الاجرا بودن حکم مدنی می‌انجامد. لزوم «اجرای مؤثر آراء» نیز اقتضاء دارد که احکام قطعی لازم‌الاجرا باشند؛ به این معنا که محکوم‌له بتواند، در صورتی که محکوم‌علیه، طوعاً حکم دادگاه را اجرا ننماید، تحت حمایت قانون و به صورت

قهری مدلول حکم را اجرا و حق شناخته شده را وصول نماید (ماده ۴۱ ق. ا. ا. م). مفهوم ماده یک قانون اجرای احکام مدنی و برخی مقررات دیگر از جمله ماده ۴۲۴ ق. آ. د. م بر همین اصل دلالت دارد که متناسب با ماهیت اجرای حکم مدنی است. از آثار اصل لازم‌الاجرا بودن حکم قطعی این است که «هیچ مقام رسمی یا سازمان یا اداره دولتی نمی‌تواند حکم دادگاه را تغییر داده و یا از اجرای آن جلوگیری کند» (ماده ۸ ق. آ. د. م). اصل لازم‌الاجرا بودن حکم قطعی، با همین عنوان در نظریه مشورتی شماره ۱۳۸۹/۶/۶-۷/۳۳۱۰ اداره کل حقوقی قوه قضاییه و در برخی نشست‌های قضایی نیز مورد اشاره قرار گرفته است که دلالت بر توجه رویه قضایی به این اصل و مفاد آن دارد (معاونت حقوقی قوه قضاییه، ۱۳۹۳، ص ۴۲۴). در نمونه هایی از آرای قضایی نیز این اصل مورد تصریح قرار گرفته است (حیاتی، ۱۳۹۰، ص ۷۵). رعایت این اصل در ماده ۵۷۶ کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی به قید مجازات کیفری مورد تضمین واقع شده است. ماده ۸ ق. آ. د. م به مواردی اشاره می‌کند که به موجب قانون، امکان جلوگیری از اجرای حکم دادگاه وجود دارد. این ماده قانونی اگرچه ظاهراً مخالف اصل لازم‌الاجرا بودن است، اما از آنجا که امکان جلوگیری را صرفاً به مجوز قانون احاله داده است می‌تواند مؤید و تقویت‌کننده این اصل تلقی شود. از سوی دیگر، توجه به مواردی که قانون اجازه جلوگیری از اجرای حکم را داده است به خوبی روشن می‌سازد که در این موارد با اقدامی که از سوی شخص یا اشخاص ذی‌نفع صورت گرفته است در حقیقت، ثبات حق شناخته شده به موجب حکم دادگاه مورد تعرض واقع شده و از این جهت حسب ضرورت می‌توان اجرای حکم را که ماهیتاً اجرای حق است، متوقف نمود. برای نمونه در اعتراض ثالث اگر امکان تأخیر اجرای حکم پیش‌بینی شده است (ماده ۴۲۴ ق. آ. د. م) به این لحاظ است که با اعتراض ثالث در حقیقت ثبات حقانیت محکوم‌له مورد تعرض قرار گرفته و اجرای این حق متزلزل ممکن است موجب ضرر و زبانی بشود که جبران آن ممکن نباشد. در اعاده دادرسی (ماده ۴۳۷ ق. آ. د. م) نیز به همین ترتیب حق شناخته شده مورد تردید واقع شده است. به این ترتیب می‌توان استثنای قانونی ناظر بر اصل لازم‌الاجرا بودن را نیز مرتبط با ماهیت اجرای حکم مدنی دانست.

### اصل حاکمیت اراده محکوم‌له در اجرای حکم مدنی

بدیهی است که هر صاحب حقی بر حق خود مسلط است (اصفهانی، ۱۴۳۱، ص ۴۱) و همین سلطه به صاحب حق اختیار اجرای آن را می‌دهد. اجرای رسمی حق از طریق اجرای حکم مدنی نیز از همین حکم پیروی می‌کند که نشانه‌ها و آثار روشن آن در قانون اجرای احکام مدنی مشاهده می‌شود و می‌توان مجموع این احکام قانونی را برآمده از «اصل حاکمیت اراده محکوم‌له در اجرای حکم مدنی» دانست. این اصل در مراحل سه‌گانه شروع اجرا، چگونگی اجرا و ختم اجرا دارای آثاری است. در شروع اجرا، به موجب ماده ۲ ق. ا. ا. م، احکام دادگاه‌های دادگستری وقتی به موقع اجرا گذارده می‌شود که محکوم‌له یا نماینده یا قائم مقام قانونی او کتباً این تقاضا را از دادگاه بنماید. بدین ترتیب اراده محکوم‌له در شروع اجرا، حاکمیت مطلق دارد و تا زمانی که اراده به شروع اجرای حق ننماید، حکم صادره قابلیت اجرایی ندارد و اصولاً تقاضای صاحب حق را باید شرط اجرای

رسمی حق که منجر به اعمال ولایت بر محکوم‌علیه می‌شود به شمار آورد (محقق داماد، منبع پیشین، ص ۲۲۰). در چگونگی اجرا، اگرچه رعایت موازین و اصول از جمله اصل تشریفاتی بودن اجرای حکم مدنی، اجازه حاکمیت مطلق اراده محکوم‌له را نمی‌دهد، اما در این مرحله نیز اراده محکوم‌له دارای توان است؛ به گونه‌ای که به موجب ماده ۳۷ ق.ا.ا.م محکوم‌له می‌تواند در نحوه اجرا ارائه طریق نماید و یا با محکوم‌علیه در خصوص نحوه اجراء به توافق برسد (ماده ۴۰ ق.ا.ا.م). در مورد خاتمه اجرا، همان‌گونه که شروع اجرای حق از طریق اجرای حکم مدنی با اراده محکوم‌له (ذی‌حق) است، ختم آن نیز با او خواهد بود. اراده محکوم‌له در ختم اجرا حاکمیت مطلق دارد. ختم اجرا اصولاً تزامنی با حقوق محکوم‌علیه یا شخص ثالث ندارد و از این رو قانون‌گذار در ماده ۲۴ ق.ا.ا.م رضایت کتبی محکوم‌له را در تعطیل، توقیف، قطع یا تأخیر اجرای حکم دارای اثر تام دانسته است.

### اصل لزوم مطابقت اقدامات اجرایی با مفاد حکم

بی‌گمان هیچ شخصی نمی‌تواند بیش از حقی که برای او به رسمیت شناخته شده است، مطالبه کند. بر همین مبنا از بدیهی‌ترین اصول اجرای احکام مدنی «لزوم مطابقت اقدامات اجرایی با مفاد حکم» است. مأمور اجرا در تمامی اقدامات اجرایی می‌بایست به این اصل توجه تام داشته باشد. علاوه بر اینکه به موجب این اصل که برآمده از ماهیت حق است و از زیاده‌خواهی ذی‌حق و محکوم‌له جلوگیری می‌کند، تقلیل حق محکوم‌له نیز ممنوع است؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند بیش از حق خود بخواهد و البته نمی‌توان او را مجبور به پذیرش کمتر از حق یا تغییر حق نمود. این نیز خود از آثار «سلطنت بر حق» است. به این ترتیب با اجرای این اصل، هم حق محکوم‌له رعایت شده و هم محکوم‌علیه مکلف به اجرا یا پرداخت چیزی دیگر نخواهد بود. به نظر می‌رسد لزوم صدور اجراییه و ضرورت ذکر موضوع حکم در آن (ماده ۶ ق.ا.ا.م) برای رعایت همین اصل است زیرا برگ اجراییه راهنمای روشن مأموران اجرا در تطبیق دائمی اقدامات با موضوع حکم است. در حقیقت این اجراییه است که به وسیله قسمت اجرای دادگاهی که آن را صادر کرده است، به موقع اجرا گذاشته می‌شود (ماده ۱۹ ق.ا.ا.م). اما این اصل نیز ظاهراً با استثناهایی مواجه شده است که یکی از آن‌ها افزوده شدن هزینه‌های اجرایی به مفاد حکم است (مواد ۵۱، ۵۹ و ۱۵۰ ق.ا.ا.م). البته از آنجا که این هزینه در خصوص اجرای احکام، به نام و به نفع محکوم‌له وصول نمی‌شود، بلکه به موجب حکم قانون و به نفع دستگاه حاکمه اجرایی از محکوم‌علیه اخذ می‌شود، می‌توان گفت که این موارد استثنائی بر اصل نیستند، بلکه صرفاً اجرای حکم قانون برای وصول هزینه‌های اجرایی توسط خود اوست. دیگری مفاد ماده ۴۷ ق.ا.ا.م است که بدون اینکه تراضی بین محکوم‌له و محکوم‌علیه باشد یا تصمیمی از جانب دادگاه وجود داشته باشد، تغییر در مفاد اجرای حکم ایجاد می‌شود، به گونه‌ای که موجب تغییر مفاد حق محکوم‌له می‌شود. به موجب این ماده هرگاه محکوم‌به انجام عمل معینی باشد و محکوم‌علیه از انجام آن امتناع ورزد و انجام عمل توسط شخص دیگری ممکن باشد، محکوم‌له می‌تواند تحت نظر مأمور اجرا آن عمل را به وسیله دیگری انجام دهد و هزینه آن را مطالبه کند و یا بدون انجام عمل،

هزینه لازم را به وسیله قسمت اجرا از محکوم‌علیه مطالبه نماید. البته ماده ۴۷ ق.ا.ا.م، مفاد ماده ۲۳۸ قانون مدنی را به عنوان یک قاعده تکرار می‌کند؛ با این تفاوت که در این ماده امتناع محکوم‌علیه برای استفاده از دیگران به هزینه ملتزم کافی است، در حالی که در ماده ۲۳۸ قانون مدنی اجرای قاعده منوط به این است که اجبار ملتزم مقدور نباشد (کاتوزیان، ۱۳۸۳، ص ۷۴). اما به هر حال اگرچه مبنای ماهوی این ماده برآمده از ماده ۲۳۸ قانون مدنی است، استثنائی بر اصل لزوم مطابقت حکم و اجرا تلقی می‌شود که در اجرای آن باید به موضع نص اکتفا نمود.

### اصل احترام نسبت به اقدامات اجرایی

از عناصر ماهیت اجرای حکم مدنی، رسمی بودن آن است؛ به این معنا که حق شناخته‌شده به دلیل اضافه حکم حاکم از قدرت اجرایی برخوردار است و در همین جهت در جریان اجرا هیچ‌کس نمی‌تواند مانع اقدامات اجرایی شود (ماده ۸ ق.ا.د.م) و همه اشخاص، حتی اشخاصی که حقی برای خود قائل هستند، می‌بایست این اقدامات را محترم شمرده و نسبت به آن تمکین نمایند؛ زیرا حکم حاکم نسبت به هر کسی نافذ است (خوئی، ۱۴۳۳، ص ۶۰). در حقیقت اگرچه نفس حق برای شخص ایجاد سلطه می‌نماید، اما اجرای این سلطه در موارد انکار و امتناع کسی که حق علیه اوست، نیازمند دستوری است که به این حق قدرت اجرایی رسمی می‌بخشد. حقی که توسط «من علیه الحق» اجرا نمی‌شود باید موضوع تظلم رسمی قرار گیرد و به اعتبار رسمی بودن آن اشخاص ثالث نیز مکلف به احترام و پذیرش اقدامات اجرایی هستند و نمی‌توانند مانع اقدامات اجرایی باشند (مفهوم ماده ۱۴۶ ق.ا.ا.م). بنابراین می‌توان اصل احترام نسبت به اقدامات اجرایی را نیز یکی از اصول مرتبط با ماهیت آن دانست، به گونه‌ای که تعرض اشخاص نسبت به اقدامات اجرایی به گونه‌ای که مانع اجرا آن باشد وضعیت استثنائی داشته و نیازمند نص قانونی است. البته، اینکه اشخاص ثالث می‌بایست نسبت به اقدامات اجرایی احترام گذاشته و تعرضات و ادعاهای آن‌ها مانع از اقدامات اجرایی نیست، در متن قوانین نیز با استثناهایی مواجه است. نخست آنکه بر مبنای مفاد ماده ۴۴ ق.ا.ا.م اگر عین محکوم‌به در تصرف کسی غیر از محکوم‌علیه باشد، این امر مانع اقدامات اجرایی نیست؛ مگر اینکه متصرف مدعی حقی از عین یا منافع آن بوده و دلایلی هم ارائه نماید. در این صورت مأمور اجرا یک هفته به او مهلت می‌دهد تا به دادگاه صلاحیت‌دار مراجعه کند. به این ترتیب با این ادعا که همراه با دلایل می‌باشد، ادعای شخص مانع انجام اقدامات اجرایی به صورت موقت می‌شود. دوم، در مواردی که شخص ثالث مستند به حکم قطعی یا سند رسمی که تاریخ آن مقدم بر تاریخ توقیف است، ادعایی مطرح می‌نماید که در این صورت نیز اقدامات اجرایی نسبت به آن مال مرتفع می‌شود (ماده ۱۴۶ ق.ا.ا.م).

### اصول مرتبط با هدف

بر مبنای هدف اجرای حکم مدنی که «دستیابی حداکثری محکوم‌له به حق شناخته‌شده در کمترین زمان»

است نیز اصولی قابل شناسایی هستند که دست‌یابی به این هدف بر مبنای آن‌ها میسر خواهد شد.

## اصل فوری بودن اجرای حکم مدنی

یکی از عناصر هدف اجرای حکم مدنی، دسترسی محکوم‌له به حق شناخته‌شده در کوتاه‌ترین زمان است. بر مبنای همین عنصر اجرای حکم باید به صورت فوری و بلافاصله پس از تقاضای اجرای آن از سوی محکوم‌له آغاز شود و از سوی دیگر دلیلی بر تأخیر وصول حق و اجرای حکم حاکم وجود ندارد. بنابراین باید اصل را بر فوری بودن اجرای حکم مدنی قرار داد. در متن نظریه مشورتی شماره ۷/۳۷۵۸ ۱۳۸۵/۵/۲۱ اداره کل حقوقی قوه قضائیه «اصل فوری بودن اجرای احکام قطعی دادگاه‌ها» مورد اشاره قرار گرفته است (نهرینی، ۱۳۹۲، ص ۹). ماده ۵۰ ق.ا.ا.م نیز نمودی از اجرای این اصل در قانون است که به موجب آن مأمور اجرا باید پس از درخواست توقیف، بدون تأخیر، اقدام به توقیف اموال محکوم‌علیه نماید. علی‌رغم لزوم فوریت شروع عملیات اجرایی پس از قطعیت و تقاضای اجرای آن توسط محکوم‌له، گاه قانون‌گذار با لحاظ رعایت منافع عمومی و اجتماعی اجرای آن را به تعویق می‌اندازد که می‌توان آن‌ها را استثناء بر اصل یا به عنوان موانع اجرای رأی تلقی نمود (خدابخشی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۶). که از جمله در این موارد قابل مشاهده است:

الف: تعویق اجرای حکم در مورد محکومیت‌های دولت و شهرداری‌ها: اصولاً شخص یا شخصیت محکوم‌علیه در نحوه اجرای حکم قطعی لازم‌الاجرا تأثیری ندارد و ملاک در اجرای حکم مدنی، صدق عنوان «محکوم‌علیه» است و هر شخصی که مصداق این عنوان باشد، می‌توان حق شناخته‌شده را علیه او اجرا نمود. از این رو تفاوتی بین اشخاص حقوق عمومی و خصوصی وجود ندارد و محکوم‌علیه در هر دو حوزه تابع احکام یکسانی هستند. از سوی دیگر اصل تساوی اشخاص در برابر قانون و دادگاه ایجاب می‌کند که همه اشخاص و حتی دولت که از اشخاص حقوق عمومی است بر دیگر اشخاص امتیازی نداشته باشد و با آنان برابر باشد (صدرزاده افشار، منبع پیشین، ص ۴۲۳). بالتبع، همین تساوی در آخرین مرحله دادرسی یعنی اجرای حکم نیز تداوم خواهد داشت؛ به گونه‌ای که می‌توان از اصل وحدت احکام اشخاص حقوق عمومی و حقوق خصوصی در اجرای احکام نیز نام برد. اما بنا به مصالح اجتماعی و عمومی و به ویژه به جهت رعایت اصل استمرار خدمات عمومی قانون‌گذار با ایجاد استثنا بر اصل فوریت اجرای احکام قطعی، امکان تأخیر اجرای حکم علیه دولت و شهرداری‌ها را فراهم نموده است. این احکام در طول زمان در قوانین مختلف مورد تصویب قانون‌گذار قرار گرفته است که روشن‌ترین آن‌ها در دو قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵/۵/۱۵ و ماده واحده قانون راجع به منع توقیف اموال منقول و غیر منقول متعلق به شهرداری‌ها مصوب ۱۳۶۱/۲/۱۴ آمده است. بی‌گمان با توجه به اینکه این احکام خلاف اصل است، می‌بایست صرفاً در موضع نص قانونی مورد عمل قرار گیرند.

ب: تعویق اجرای حکم به لحاظ رعایت انصاف یا مصالح اجتماعی: گاه قانون‌گذار بنا بر مصالح اجتماعی و در مفهومی عام‌تر که زمینه‌هایی از رعایت انصاف در آن‌ها دیده می‌شود، مجوز تأخیر شروع عملیات اجرایی را به



مجریان اعطاء می نماید. از جمله آن‌ها ماده ۱۳ آئین‌نامه اجرایی قانون روابط موجر و مستأجر، مصوب ۱۳۷۸/۲/۱۹ است. ظاهراً مواردی نیز به عنوان استثنا بر این اصل در برخی قوانین پراکنده دیده می‌شود که غالباً مصداقی از استثنا بر اصل تداوم عملیات‌اجرایی است (خدابخشی، منبع پیشین).

پ. تعویق اجرای حکم بنا بر مصونیت قضایی ناشی از ملاحظات بین‌المللی: گاه ممکن است اجرای فوری احکام مدنی بنابر ملاحظات و تعهدات بین‌المللی رعایت نشده و اجرای حکم به تعویق افتد. می‌توان این موارد را مصداقی از حکومت لاضرر بر تسلیط دانست. از جمله در قانون الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون وین راجع به نمایندگی دول در روابط خود با سازمان‌های بین‌المللی مصوب ۱۳۶۷/۴/۲۸ به صراحت در بند ۲ ماده ۳۰ و بند ۲ ماده ۶۰ آن، انجام اقدامات اجرایی علیه رئیس مأموریت یا کارمندان دیپلماتیک مأموریت ممنوع شده و اجرای آن‌ها به رعایت مصونیت و سایر شرایط مذکور در متن این کنوانسیون گردیده است.

### اصل تداوم عملیات اجرایی حکم مدنی

بر مبنای هدف وصول حق در کوتاه‌ترین زمان، مأمور اجرا پس از شروع به اجرا نباید اجرای حکم را متوقف نماید یا آن را به تأخیر اندازد، مگر به دلایل قانونی و عملیات اجرایی حکم تا زمان اجرای کامل آن و وصول حق به محکوم‌له باید ادامه یابد. بر همین اساس می‌توان لزوم تداوم عملیات اجرایی را به عنوان یکی از اصول مرتبط با اجرای احکام مدنی در نظر گرفت. به تعبیر برخی از حقوقدانان از اصل دوام و استمرار عملیات اجرایی حکم تا زمان اجرای کامل آن یاد نمود (نهرینی، فریدون، منبع پیشین). در ارتباط با این اصل و کارآمدی آن، پرسشی که در عمل پیش آمده، این است که ناظر بر استمهال محکوم‌علیه برای پرداخت محکوم‌به، بدون موافقت محکوم‌له است که علاوه بر اتفاق نظر قضات نشست قضایی، کمیسیون مربوط نیز به استناد ماده ۲۴ ق.ا.ا.م قبول استمهال محکوم‌علیه برای پرداخت محکوم‌به، بدون موافقت محکوم‌له را ممنوع و فاقد وجاهت دانسته است (معاونت آموزش قوه قضاییه، منبع پیشین، ص. ۱۰۲۰). ماده ۲۴ ق.ا.ا.م بر مبنای همین اصل مقرر می‌دارد که مأمور اجرا بعد از شروع به اجرا نمی‌تواند اجرای حکم را تعطیل یا توقیف یا قطع نماید یا به تأخیر اندازد، مگر به موجب قرار دادگاهی که دستور اجرای حکم را داده یا دادگاهی که صلاحیت صدور و دستور تأخیر اجرای حکم را دارد. البته تداوم عملیات اجرایی حکم نیز ممکن است با استثناهایی مواجه شود که به دلالت ماده ۲۴ ق.ا.ا.م این استثناهای صرفاً با واسطه صدور دستور قضایی (قرار) از ناحیه دادگاهی که دستور اجرای حکم را داده یا دادگاهی که صلاحیت صدور دستور تأخیر اجرای حکم را دارد امکان‌پذیر است. این موارد نیازمند نص قانونی است. مفهوم ماده ۴۴ و ۱۴۶ ق.ا.ا.م نیز دلالت دارد که در موارد موضوع این دو ماده و با تحقق شرایط آن، مأمور اجرا می‌تواند بدون صدور قرار دادگاه نیز عملیات اجرایی حکم مدنی را متوقف یا نسبت به موضوع خاص آن را مرتفع کند.

## اصل موسع بودن اجرای حکم مدنی

«دستیابی حداکثری محکوم‌له به حق شناخته‌شده» از عناصر هدف اجرای حکم مدنی است، بنابراین اجرای حکم مدنی تا دسترسی به این هدف با هیچ مانعی روبرو نخواهد بود. بر همین مبنا و در احکام با موضوع مالی چنانچه محکوم‌به عین معین باشد، این عین در هر محلی و نزد هر شخصی باشد باید به محکوم‌له تحویل شود (ماده ۴۲ ق.ا.ا.م)، زیرا اگر عین محکوم‌به در تصرف کسی غیر از محکوم‌علیه باشد، این امر مانع اقدامات اجرایی نیست (ماده ۴۳ ق.ا.ا.م). همچنین در مواردی که محکوم‌به عین معین نیست، هر مال متعلق به محکوم‌علیه می‌تواند موضوع اجرای حکم مدنی و دسترسی محکوم‌له به حق باشد. مفهوم مستثنیات دین که در ماده ۲۴ قانون نحوه اجرایی محکومیت‌های مالی مصوب ۱۳۹۴ و ماده ۶۵ ق.ا.ا.م به آن تصریح شده، بهترین دلیل بر وجود اصل موسع بودن اجرای حکم مدنی است؛ زیرا بر مبنای مفهوم مستثنیات دین اصل بر این است که هر مالی می‌تواند موضوع اجرای حکم مدنی قرار گیرد و استثنای مالی از مقررات اجرای حکم مدنی خلاف اصل است که نیاز به تصریح دارد (حیاتی، منبع پیشین، ص ۱۷۷). از دیگر سو، موسع بودن نه تنها اموال محکوم‌علیه را دربرمی‌گیرد، بلکه مال معرفی‌شده در هر مکانی باشد می‌تواند موضوع اجرای حکم مدنی قرار گیرد. حتی اگر مال معرفی‌شده در جایی باشد که در آن بسته باشد و از باز کردن آن خودداری نمایند، مأمور اجرا با حضور مأمور نیروی انتظامی اقدام لازم برای باز کردن در و توقیف مال را انجام خواهد داد (ماده ۶۴ ق.ا.ا.م). اطلاق ماده ۴۹ ق.ا.ا.م از این جهت که محکوم‌له می‌تواند درخواست کند که از مطلق اموال محکوم‌علیه معادل محکوم‌به توقیف گردد نیز بر مبنای اصل موسع بودن اجرای حکم مدنی است. همچنین اطلاق ماده ۱ قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی مصوب ۱۳۹۴ از حیث اینکه هر مالی که از محکوم‌علیه در دسترس باشد، می‌توان حکم را نسبت به آن اجرا نمود نیز بر اساس همین اصل استوار است. یکی از حقوقدانان در این خصوص بیان می‌دارد: اصولاً کلیه اموال محکوم‌علیه وثیقه محکومیت او به شمار می‌رود و دارایی محکوم‌علیه اعم از اینکه پیش از صدور حکم دارا بوده یا پس از آن دارا شده باشد در مقابل طلب بستانکار قابل توقیف است (صدرزاده افشار، منبع پیشین، ص ۴۵۱). بنابراین همه اموال محکوم‌علیه قابل بازداشت است و به تعبیر یکی از اساتید، هیچ کجا برای مأمور اجرا ممنوع‌الورود نیست، جز جایی که قانون‌گذار ممنوع کند. در یکی از نشست‌های قضایی، تلویحاً به این اصل اشاره شده است. در متن نظریه اقلیت این نشست آمده است که «اصل بر این است که جهت اجرای حکم نسبت به توقیف اموال منقول و غیر منقول محکوم‌علیه می‌توان اقدام کرد» (معاونت آموزش قوه قضائیه، منبع پیشین، ص ۱۰۳۰). اصل موسع بودن نیز با توجه به نوع حق شناخته‌شده در متن حکم و همچنین رعایت اصول دیگر از جمله اصل احترام به شخصیت اجتماعی انسان‌ها که از شئون حق حیات می‌باشد، با استثناهایی مواجه شده است. نخست، اگر محکوم‌به عین معین باشد در واقع حق شناخته‌شده از سنخ حق عینی است که به طور مستقیم و بی‌واسطه نسبت به عین محکوم‌به ایجاد شده است. بنابراین از آنجا که حق عینی به طور مستقیم بر موضوع خود اعمال می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ص ۷)، محکوم‌له نمی‌تواند حق خود را از سایر اموال محکوم‌علیه وصول کند. زیرا ماهیت اجرای حکم مدنی اجرای رسمی حق

است و محکوم‌له نمی‌تواند به غیر از آن موضوع به اموال محکوم‌علیه که در سلطه اوست تجاوز کند (ماده ۴۲ ق.ا.م) مگر اینکه با تراضی طرفین (محکوم‌له و محکوم‌علیه) یا تصمیم دادگاه حق معین تبدیل به حق دیگری بشود که با توجه به کلیت آن حق بتوان هر مالی از محکوم‌علیه را موضوع اجرای حکم مدنی قرار داد. ماده ۴۶ ق.ا.م نیز بر همین مبنا مقرر داشته است: اگر محکوم‌به، عین معین بوده و تلف شده و یا به آن دسترسی نباشد، قیمت آن با تراضی طرفین و در صورت عدم تراضی به وسیله دادگاه تعیین و طبق مقررات این قانون از محکوم‌علیه وصول می‌شود.

دوم، حقوق مستخدمان که جزء اموال محکوم‌علیه محسوب می‌شوند، از لحاظ رعایت اصول حقوقی مرتبط با شئون انسانی از اصل موسع بودن اجرای حکم مدنی استثنای شده‌اند. قانون‌گذار در ماده ۹۶ ق.ا.م نسبت به اجرای حکم مدنی در خصوص حقوق مستخدمان محدودیت‌هایی ایجاد نموده است. سوم، استثنای دیگر اصل موسع بودن، مستثنیات دین است که در حقیقت مبنای این مستثنیات نیز رعایت اصول حقوقی و اخلاقی مرتبط با شئون انسانی است. در یکی از نشست‌های قضایی نیز کمیسیون مربوط، به روشنی و درستی فلسفه تدوین مواد مرتبط با مستثنیات دین را رعایت نیاز شخصی افراد به مسکن و رعایت شئون اجتماعی محکوم‌علیه دانسته است (معاونت آموزش قوه قضائیه، منبع پیشین، ص ۹۳۵).

### اصل تشریفاتی بودن اجرای حکم مدنی

ممکن است شخص در مقام اجرای حق خویش نیز مرتکب تقصیر شود و گاه این توهّم برای صاحب حق ایجاد می‌شود که در چگونگی انتفاع از آن آزاد است و وجود حق برای مشروع ساختن هر اقدامی کفایت می‌کند (کاتوزیان، منبع پیشین، ص ۱۳۸۷). بنابراین باید چارچوب مشخصی برای اجرای هر حقی تبیین و از سوءاستفاده از حق جلوگیری شود، زیرا هر حقی باید با لحاظ ماهیت اجتماعی آن اجرا شود. از این رو از آنجا که ماهیت اجرای حکم مدنی نیز اجرای حق است باید کلیه لوازم اجرای حق مراعات گردد. به تعبیر یکی از حقوقدانان، شایسته نیست که محکوم‌له اجرای حق خود را به سخت‌ترین وضعی تعقیب کند و محکوم‌علیه را مستأصل نماید (صدرزاده افشار، منبع پیشین، ص ۴۰۴). از این رو قانون‌گذار نیز با ملاحظه ماهیت اجرای احکام مدنی و لوازم اجرای حق، بسیاری از مقررات قانون اجرای احکام مدنی را به بیان تشریفات اجرای احکام اختصاص داده است تا مانع تجاوز محکوم‌له به حقوق محکوم‌علیه یا سایر اشخاص در مقام اجرای حق و همچنین مانع همین تجاوز توسط مأموران رسمی در مقام اعمال قدرت حاکمیت در اجرای رسمی حق محکوم‌له باشد. این تشریفات به صورت تفصیلی در مقررات قانونی مورد تصریح قرار گرفته و همین امر نشان از وجود زمینه مستحکم در لزوم رعایت این تشریفات در اندیشه قانون‌گذار دارد که بر مبنای آن می‌توان از اصلی به عنوان اصل تشریفاتی بودن اجرای حکم مدنی نام برد.

روشن‌ترین جلوه اصل تشریفاتی بودن، لزوم صدور اجرائیه در آغاز عملیات اجرایی (ماده ۴ ق.ا.م) و چگونگی تنظیم اجرائیه است (ماده ۶ ق.ا.م) که از ضمانت اجراهای ابطال اجرائیه، تصحیح اجرائیه و الغای عملیات

اجرایی نیز برخوردار است (ماده ۱۱ ق. ا. ا. م). برای نمونه لزوم برگزاری مزایده نیز از سنخ تشریفاتی است که قانون‌گذار برای رعایت حال محکوم‌علیه و جلوگیری از بروز تقصیر در اعمال حق توسط محکوم‌له وضع نموده است.

### نتیجه‌گیری

احکام مدنی مستند به علم نامحدود خداوند، براساس مصالح و مفسد نفس‌الامری به منظور تأمین سعادت انسان‌ها به‌گونه فرازمانی وضع شده‌اند. احکام مصرّح در قرآن کریم و سنّت قطعی، ابدی و فرازمانی می‌باشند. دیدگاه برخی از دگراندیشان و کارشناسان مبنی بر فرق گذاشتن بین آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی قرآن کریم و اعتقاد به جاودانگی آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و نه فقهی، صحیح نبوده، با استناد به دلایل ذکر شده از اساس باطل است. نظم حقوقی در هر موضوع خاص بر پایه اصولی استوار است. شناسایی این اصول، که مبنای ایجاد این نظم حقوقی هستند، علاوه بر اینکه می‌تواند شاخصی بر آسیب‌شناسی و اصلاح مقررات مرتبط باشد، در عمل نیز موجب رفع تردید می‌شود و از این جهت دادرسان و مجریان را یاری خواهد رساند. شناسایی اصول در یک نظم حقوقی خاص که می‌توان در ارتباط با «اصول کلی نظام حقوقی» آن‌ها را «اصول جزئی در نظم حقوقی خاص» نامید، با شناخت ماهیت موضوع و هدف از آن امکان‌پذیر است. در مسیر شناسایی ماهیت و هدف نیز توجه به «اصل کلی» مرتبط با آن نظم حقوقی خاص مفید است. این نوشتار با تحقیق در موضوع اجرای احکام مدنی به عنوان یک «نظم حقوقی خاص» به نتایج ذیل دست یافته است: اصل کلی مرتبط با اجرای احکام مدنی «لزوم دادرسی منصفانه» می‌باشد که «اجرای مؤثر رأی» یکی از مؤلفه‌های آن است. اهمیت اجرای حکم مدنی، «اجرای رسمی حق» است. هدف از اجرای حکم مدنی «دست‌یابی حداکثری محکوم‌له (ذی‌حق) به محکوم‌به (حق شناخته‌شده) در کمترین زمان» است. در شناخت مصادیق اصول مرتبط با هر یک از دو عنوان ماهیت و هدف در این نظم حقوقی خاص باید به سایر موازین مرتبط به آن در کل نظام حقوقی موضوع مطالعه توجه نمود. از جمله اینکه منع سوءاستفاده از حق و اصل چهلم قانون اساسی باید در تبیین مصادیق اصول ناظر بر اجرای احکام مدنی مورد توجه قرار گیرد. با لحاظ تمام این موارد، اصولی مرتبط با ماهیت و هدف اجرای احکام مدنی در این نوشتار معرفی و حتی‌المقدور جلوه‌های ظهور این اصول در رویه قضایی نیز نشان داده شده است. هر یک از این اصول می‌تواند موضوع تحقیق تفصیلی قرار گیرد.

## منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه، ترجمه‌ی محمد دشتی، قم، مؤسسه‌ی تحقیقاتی امیر المؤمنین علیه السلام، ۱۳۸۳ ش.
- آل بحر العلوم، سید محمد، بلغه الفقیه، الجزء الاول، قم، مکتبه الصادق، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۳ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، حاشیه کتاب المکاسب، الجزء الاول، قم، ذوی القربی، الطبعة الثالثة، ۱۴۳۱ ق.
- امامی، محمد؛ و کوروش استوارسنگری، حقوق اداری، جلد نخست، میزان، چاپ پانزدهم، ۱۳۹۱.
- انصاری، مسعود؛ طاهری، محمدعلی؛ و کوروش استوار سنگری، دانشنامه حقوق خصوصی، جلد نخست، انتشارات محراب فکر، ۱۳۸۴.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، جلد نخست، نشر سخن، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- پیروزفر، سهیلا، «روایات اسباب نزول»، مجله‌ی مطالعات اسلامی، شماره‌های ۸۲-۸۳، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
- جعفری تبار، حسن، مبانی فلسفی تفسیر حقوقی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، جلد نخست، گنج دانش، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
- ، فلسفه اعلی در علم حقوق، گنج دانش، ۱۳۸۲.
- ، اندیشه و ارتقاء: یکصدویک مقاله در علم ماهیت‌شناسی حقوقی، گنج دانش، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبد الله، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، بیروت، تفسیر بی‌تا.
- حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح، العناوین، الجزء الثانی، قم، موسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۲۵ ق.
- حکیمی، محمد رضا، الحیاه‌ی، تهران، دائره‌ی الطباعة‌ی و النشر، ۱۳۶۰ ش.
- حیاتی، علی عباس، اجرای احکام مدنی در نظم حقوقی کنونی، تهران، میزان، ۱۳۹۰.
- خدابخشی، عبدالله، حقوق حاکم بر اجرای آرای مدنی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۳.
- خوانساری، محمد، منطق صوری، جلد نخست، چاپ چهل و چهارم، نشر دیدار، ۱۳۹۰.
- خویی، السید ابوالقاسم، کتاب القضاء، قم، موسسه النشر الاسلامی، التابعه لجامعه المدرسین، ۱۴۳۳ ق.
- رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
- راسخ، محمد، «فلسفه حق»، در: حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- ربانی گلپایگانی، علی، نقد بسط تجربه‌ی نبوی، قم، مرکز مدیریت، ۱۳۸۲ ش.
- رحیمی‌نژاد، اسماعیل، کرامت انسانی در حقوق کیفری، تهران، بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۸۷ ش.
- سبزواری، سید عبد الاعلی، مواهب الرحمن، بیروت، مؤسسه‌ی اهل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
- سروش، عبد الکریم، «بسط تجربه‌ی نبوی» (گفتگو)، مجله‌ی آفتاب، شماره‌ی ۱۵، ۱۳۸۱ ش.

- شمس، عبدالله، آیین دادرسی مدنی، دوره پیشرفته، جلد نخست، انتشارات دراک، چاپ ششم، ۱۳۸۳.
- آیین دادرسی مدنی، دوره پیشرفته، جلد دوم، انتشارات دراک، چاپ پنجم، ۱۳۸۳.
- شهیدی، مهدی، «تجاوز از حق»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۳۳-۳۴، ۱۳۸۰.
- شیری، عباس، حقوق جزای اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- صادقی، محسن، اصول حقوقی و جایگاه آن در حقوق موضوعه، نشر میزان، ۱۳۸۴.
- صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی، تهران، امید فردا، ۱۳۸۶ ش.
- صدرزاده افشار، سید محسن، آیین دادرسی مدنی و بازرگانی دادگاه‌های عمومی و انقلاب، جهاد دانشگاهی، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، مسالک الافهام، الجزء الثالث عشر، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
- ، الروضه البهیة فی شرح المعه الدمشقیه، الجزء الثانی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة السادسة، ۱۴۳۲ ق.
- علیزاده، عبدالرضا، مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق: جستاری در نظریه‌های جامعه‌شناسی حقوق و بنیادهای حقوق ایران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
- غفوری، اکبر، حقوق جنایی اسلام (ترجمه‌ی التشریح الجنائی الاسلامی)، با تعلیقات سید اسماعیل‌صدر، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله: القضاء و الشهادات، قم، مرکز فقه الاثمه الاطهار، الطبعة الثانية، ۱۴۲۷ ق.
- فضائی، مصطفی، دادرسی عادلانه در محاکمات کیفری بین‌المللی، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- فضل الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، مرکز انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- قماش، سعید، «کرامت انسانی راهبرد نوین سیاست جنایی»، آموزه‌های حقوق کیفری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
- کاتوزیان، ناصر، اموال و مالکیت، دادگستر، ۱۳۷۶.
- ، قواعد عمومی قراردادها، جلد چهارم، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.
- ، مسئولیت مدنی، جلد نخست، نشر دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- ، فلسفه حقوق، جلد نخست، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.

- فلسفه حقوق، جلد دوم، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- لاگین، مارتین، مبانی حقوق عمومی، ترجمه محمد راسخ، نشر نی، ۱۳۸۸.
- مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحرانها، چالشها، راه حلها)، تهران، طرحنو، ۱۳۷۹ ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه‌ی الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- محسنی، حسن، اداره جریان دادرسی مدنی بر پایه همکاری و در چارچوب اصول دادرسی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۹.
- محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه: بخش قضایی، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، چاپ چهارم، قم، صدرا، ۱۳۶۸ ش
- همو، ختم نبوت، قم، صدرا، ۱۳۷۵ ش.
- همو، مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
- معاونت آموزش قوه قضاییه، مجموعه نشست‌های قضایی: مسائل آیین دادرسی مدنی، انتشارات جاودانه، ۱۳۸۷.
- معاونت حقوقی قوه قضاییه، مجموعه نظریات مشورتی اداره کل حقوقی قوه قضاییه در مسائل مدنی، جلد نخست، روزنامه رسمی کشور، ۱۳۹۳.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
- مهاجری، علی، شرح جامع قانون اجرای احکام مدنی، انتشارات فکرسازان، ۱۳۸۳.
- موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، نشر کارنامه، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- موسوی خمینی، سید روح الله، چهل حدیث، تهران، مرکز فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸ ش.
- مؤسسه حقوق امریکا و موسسه بین‌المللی یکنواخت‌سازی حقوق خصوصی، اصول و قواعد آیین دادرسی فراملی، ترجمه مجید پوراستاد، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، ۱۳۸۷.
- نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
- نهرینی، فریدون، ایستایی اجرای حکم دادگاه، گنج دانش، ۱۳۹۲.
- ولیدی، محمد صالح، حقوق جزای اختصاصی جرایم علیه اشخاص، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۱ ش.