

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره چهارم؛ زمستان ۱۴۰۱

بررسی «مناطق تقسیم ابواب و روش‌شناسی فقه فرهنگی» در مناسبات با «فقه نظام»

سیده محمد طباطبایی^۱

چکیده

پژوهش حاضر به کلان‌موضوع فرهنگ و جایگاه آن در فقه شیعه با نظر به رویکرد فقه نظام می‌پردازد. از این منظر، با تبیین فقه فرهنگی به‌عنوان فقه تسنین و فقه نظام به‌عنوان فقه تنظیم و سپس تلاقی میان آن‌ها از دو حوزه فقهی جدید بحث می‌شود که با اتکا بر غنای ادله و جامعیت تراث فقهی قائل به امکان آن‌ها است. این دو حوزه شامل فقه نظام فرهنگی و فقه نظام مدیریت فرهنگی است. در فقه نظام فرهنگی، اجزای نظام فرهنگی در سه بخش فرهنگ عمومی، خرده‌فرهنگ و تکثر فرهنگی بسط می‌یابد و موضوع فقه نظام مدیریت فرهنگی است که در دو بخش فقه سازمانی فرهنگ و فقه حکمرانی فرهنگی به بررسی مداخلات اجتماعی - سیاسی مشروع در حوزه فرهنگ از یک‌سو و منابع فرهنگ از سوی دیگر می‌پردازد. بدین ترتیب، شمول مکلفان، موضوع حکم و منجزیت خطاب در فقه فرهنگی متمایز است و در نسبت با احکام وضعیه و منطبق حکمرانی شکل می‌گیرد.

واژگان کلیدی: فقه فرهنگی، فقه نظام فرهنگی، فقه نظام مدیریت فرهنگی، روش‌شناسی.

۱. طلبه سطوح عالی و پژوهشگر حوزوی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰



مقدمه

فقه شیعه در تراث خود همیشه در مواجهه با «مسأله» و «حکم»، رشد و پرورش یافته است و نسبت به پرسش‌هایی که از مسائل ایجاد می‌شد، احکام مربوط را به‌منظور تنظیم حیات متعالی بشر کشف کرده است. در زمان کنونی و همگام با حرکت به‌سوی تمدن نوین اسلامی، نظام‌سازی از مقدمات آن است. یکی از این نظام‌ها، نظام فرهنگی است که از یک‌سو با مسائل و ساختار درونی آن و از سوی دیگر با نحوه مداخله در آن مواجه هستیم. بررسی نظام‌سازِ فقهی فرهنگ از این‌رو در دو حوزه فقه نظام فرهنگی و فقه نظام مدیریت فرهنگی ضرورت می‌یابد. لذا جهت‌گیری این پژوهش به‌سوی تبیین این دو مهم و نتایج آن خواهد بود. از این منظر، دو عنوان عام فقه فرهنگی و فقه نظام در یکدیگر تلاقی کرده و آن‌ها را شکل می‌دهند.

مفهوم‌شناسی

فرهنگ

در محاوره‌های روزمره در رابطه با فرهنگ، معمولاً آنچه از فرهنگ در تصور انسان جاری می‌شود کارها و اقدامات ذهنی و به‌ویژه فعالیت‌های هنری است و به این اعتبار، فرهنگ واژه‌ای دانسته می‌شود که اساساً توصیف‌کننده موسیقی، ادبیات، نقاشی، مجسمه‌سازی، تئاتر و سینما است (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۹). تیلور معتقد است که فرهنگ عبارت از مجموعه پیچیده‌ای از علوم، دانش‌ها، هنرها، افکار، اعتقادات، قوانین و مقررات، آداب و رسوم، سنت‌ها و خلاصه همه آموخته‌ها و عادت‌هایی است که انسان به‌عنوان عضو جامعه اخذ می‌کند (محسنی، ۱۳۸۶: ۲۲۳). کلیفورد گیرتس فرهنگ را الگویی از معانی تجسم‌یافته در نمادها تعریف می‌کند که از حیث تاریخی قابل انتقال است؛ دستگامی از مفاهیم موروثی متجلی در شکل‌های نمادینی که انسان‌ها به وسیله آن‌ها دانش خود درباره زندگی و نگرش‌هایشان را در برابر آن‌ها منتقل می‌کنند، استمرار می‌بخشند و توسعه می‌دهند (هال و جونیتس، ۱۳۹۰: ۱۳).^۱

۱. درباره چیستی فرهنگ، نظریه‌های فرهنگی و مکاتب گوناگونی وجود دارد که نقد و بررسی آن در این مجال نمی‌گنجد. برای اطلاع بیشتر، ر.ک. محسنی، ۱۳۸۶: ۶۳-۹۳. تعاریف فوق صرفاً برای نمونه و طرح بحث ذکر شده است. در یک تعریف بسیار اجمالی و کلی «فرهنگ، امر انسانی رایج در میان یک گروه یا جامعه است».



با وجود این، می‌توان از مضامین آیات قرآن کریم به تبیینی از فرهنگ دست یافت. براساس آیاتی مانند: آیات ۱۴ الی ۱۷ آل عمران، ۳۰ اعراف، ۱۰۸ انعام، ۱۰۲ الی ۱۰۵ کهف و آیه ۸۸ یونس، فرهنگ بر پایه اراده‌ها شکل می‌گیرد و با توجه به نسبت اراده و بینش، فرهنگ ایمانی مبتنی بر پیوند مؤمنان با خداوند و بر مبنای معاد و تکوین است؛ اما فرهنگ‌های عرفی و فرهنگ‌های کفر، وهمی و اعتباری محض هستند. بنابراین، قرآن کریم سه گروه فرهنگ را معرفی می‌کند: ایمانی، عرفی و کفر. درباره وابستگی به امور اعتباری دنیا در فرهنگ عرفی می‌فرماید: «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفُضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^۱ (آل عمران: ۱۴) و سپس فرهنگ ایمانی را چنین تبیین می‌کند: «قُلْ أَتُوبَتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ* الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَفِنَا عَذَابَ النَّارِ* الصَّابِرِينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الْقَانِتِينَ وَ الْمُنْفِقِينَ وَ الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» (آل عمران: ۱۵-۱۷) و درباره موهومات حاکم بر فرهنگ کفر می‌فرماید: «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا* قُلْ أَمْ تُبْتِغُونَ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا* الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِنْعًا* أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (کهف: ۱۰۲-۱۰۵). با توجه به این تقسیم سه‌گانه از فرهنگ، جامعه هدف در مدیریت فرهنگی نیز به سه گروه مؤمنان، مستضعفان و منکران تقسیم می‌شود؛ یعنی فرهنگ ایمانی، فرهنگ مؤمنان، فرهنگ عرفی مربوط به مستضعفان و فرهنگ کفر^۲ درباره منکران است. با توجه به آنچه پیرامون شکل‌گیری فرهنگ بر پایه اراده از آیات متعدد تبیین شد ارتكازی قرآنی شکل می‌گیرد که براساس آن می‌توان فرهنگ را چنین تعریف کرد: «نظام اجتماعی متشکل

تعاریف موجود از فرهنگ در تعیین مصادیق این امر انسانی اختلاف دارند که به نظر می‌رسد ناشی از تفاوت برداشت صاحبان تعریف از ساحت فرهنگی انسان و ابعاد فلسفی او است.

۱. از تأکید قرآن کریم بر وجود تزئین در امور دنیا برای این گروه استفاده می‌شود که مبدأ انگیزشی و گرایش آنان موجب شکل‌گیری این وابستگی شده است؛ زیرا زینت‌بخشی دلالت بر جذابیت و ایجاد انگیزه دارد و به همین خاطر، اصلاح این فرهنگ ناصواب نیازمند اصلاح در مبادی گرایش آن است.

۲. در جای دیگر نیز می‌فرماید: «كَذَلِكَ زِينَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» (انعام: ۱۰۸). آیه ۸۸ سوره یونس نیز به این مطلب ارتباط دارد.

۳. تفاوت مفهومی مؤمن، مستضعف و کافر در فصل «تبیین جامعه هدف در مدیریت فرهنگی» بحث خواهد شد.



از بینش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها، کنش‌ها و واکنش‌ها). این تعریف پنج قید دارد: بینش؛ گرایش؛ ارزش؛ کنش و واکنش. قید بینش با نظر به مبدئیت آن نسبت به اراده ((أفحسب، یحسون))^۱، گرایش با لحاظ مبدئیت آن نسبت به اراده ((زین للناس، حبّ الشهوات، یقولون آمنّا))^۲، ارزش با ملاحظه تأثیر آن بر میزان اهمیت اراده ((زین للناس، فاغفر لنا))^۳، کنش با توجه به رفتار تولیدیافته از اراده^۴ و واکنش به دلیل جنبه اجتماعی کنش فرهنگی^۵ در تعریف آمده است. بنابراین، هر پدیده فرهنگی در قالب این پنج عنصر شکل می‌گیرد و بالطبع مدیریت فرهنگی ناظر به آن‌ها خواهد بود. برطبق این تعریف، فرهنگ خود یک واقعیت است و نمی‌توان آن را برساخته ذهن بشر دانست. واقعیت در این بیان، اعم از واقعیت ذهنی و خارجی است و از این‌رو، حیثیات ذهنی فرهنگ غیر از بساختگی و اعتباری بودن آن است؛ هرچند «اعتبار» از ویژگی‌های غیرقابل انکار فرهنگ باشد.

فقه فرهنگی

مقصود از فقه فرهنگی، تبیین فقهی فرهنگ در سه ساحت عمده «سنت‌های فرهنگی»، «آداب» و «اقامه معروف و دفع منکر» است و هر کدام از حوزه‌های مربوط به فرهنگ همانند: ارزش‌ها؛ نگرش‌ها؛ هویت فرهنگی؛ فراغت‌گزینی؛ خرده‌فرهنگ‌ها و سایر مسائل فرهنگی در این سه ساحت و حول آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد. در یک بیان کلی فقه فرهنگی، فقه تسنین است. این تعریف حاصل بررسی احکامی در تراث فقهی است که درخصوص مسائل فرهنگی وجود دارد و در ادامه به‌صورت واضح در رابطه با آن‌ها سخن گفته خواهد شد.

۱. پندارهای مطرح شده در آیات به نوع بینش بازمی‌گردد.

۲. ایمان، تزئین و حبّ امور گوناگون، مراتبی از گرایش‌های انسان است.

۳. نتیجه تزئین، ارزش یافتن و دلیل آموزش خواهی، ضدارزش بودن است. البته ممکن است نتیجه تزئین، فقط گرایش باشد؛ اما منشأ ارزش‌پنداری پدیده‌ها و رفتارها، زینت داشتن آن‌ها است. به نظر می‌رسد با تشکیک در تزئین، دو مرتبه برای آن حاصل شود: تزئین گرایشی و تزئین ارزشی.

۴. چون هر کنش و رفتار انسان، نتیجه اراده او است.

۵. کنش فرهنگی، یک رفتار اجتماعی است که در ظرف جامعه شکل می‌گیرد و بالطبع بازخوردی متناسب با خود را خواهد داشت که واکنش آن است.



فقه نظام

مبانی و نگرش‌های متفاوتی در تبیین فقه نظام و ارکان نظری - مفهومی آن وجود دارد (صدر، ۱۴۳۴، ۷۰: ۳، ۴۳۸-۴۴۸ و ۴۶۶ و اراکی، ۱۳۹۳، ۱۱-۲۶)؛ اما نگرش مختار در فقه نظام مبتنی بر تقسیم مسائل فقه به سه بخش تقنین، تسنین و تنظیم است. این بخش‌ها، هرکدام یک نوع مواجهه فقهی هستند و امکان هم‌پوشانی آن‌ها در مسائل و موضوعات وجود دارد. بخش تقنین، به‌طور مستقیم به احکام (قضا و دعاوی)، حقوق و تکالیف مربوط است. بخش تسنین، مربوط به سنت‌های فرهنگی، آداب و مستحبات است و بخش تنظیم، ناظر به نظام‌سازی و سازماندهی است که تعبیر عام «فقه‌نظام» بدان تعلق می‌گیرد. «براساس این نگرش نظام‌های رفتاری، کنش‌های سازمان‌یافته‌ای هستند که درون نظام‌های اجتماعی - به‌عنوان مجموعه و کل حاصل از اراده مشترک اجزا - شکل می‌گیرند و فقه نظام به بیان حکم هر دو می‌پردازد» (طباطبایی و حبیبی‌تبار، ۱۳۹۶: ۷۰)؛ به بیان دیگر، فقه نظام به دو بخش کلی فقه نظام اجتماعی و فقه نظام رفتاری و نظام رفتاری به دو بخش نظام رفتاری تعاملی (نظام روابط اجتماعی) و نظام رفتاری تحت فرمان (سازمان) تقسیم می‌شود. این تقسیم، تقسیم فقه نظام به لحاظ موضوعی است و به لحاظ روشی - حکمی، مقصود نظام‌مندی احکام در ضمن قواعد فقهی، ملاکات عامه و نظریه فقهی حاصل از دلالت‌یابی کلان احکام است؛ چنان‌که شهید صدر با ایجاد پیوند میان احکام (استکشاف نظام)، به فقه نظریه قائل بوده است (صدر، ۱۴۳۴، ۳: ۴۶۶). از منظر نگارنده «معناشناسی نظام، وابسته به پیش‌فرض فلسفی در تبیین سه‌گانه «نظم»، «ارتباط» و «اجزا» است. نظام در معنایی کلی، «کل دارای ارتباط منظم میان اجزا» است. اجزا می‌تواند جزء مفهومی، عینی، حقیقی یا اعتباری باشد و ارتباط میان آن‌ها، علیّ تشکیکی است که باید توسط ناظم به نظم درآید... بنا بر ارتباط علیّ در نظام، خداوند مبدأ نظام است و به این صورت می‌توان از نسبت نظام تکوین و نظام تشریح در نظام آفرینش خداوند سخن گفت» (طباطبایی و حکیم، ۱۴۰۰: ۹-۱۰).^۱

۱. تبیین مختار از فقه نظام در شماره دوم فصلنامه در مقاله «ملاحظات نظری در فقه نظام، بررسی آرا و روش‌شناسی» آمده است.



فقه نظام فرهنگی

فقه فرهنگی با فقه نظام فرهنگی تفاوت دارد. نسبت فقه و نظام فرهنگی، نسبت اضافی است و فقه نظام فرهنگی، بخشی از فقه فرهنگی را شامل می‌شود و می‌توان تمام ابواب فقهی را با این رویکرد توضیح داد. یعنی فقه نظام فرهنگی، فقه مربوط به امر فرهنگی است؛ اما فقه فرهنگی، فقه ناظر به موضوعات فرهنگی با رویکرد فرهنگی به فقه است. رویکرد فرهنگی در ادبیات این پژوهش به معنای توجه به الزامات و دلالت‌های فرهنگی احکام و ادله از یک سو و التزام به اقتضائات موضوع‌شناختی در موضوعات فرهنگی در تمام ابواب فقه است. مسائلی فقه نظام فرهنگی در سه بخش فرهنگ عمومی، خرده‌فرهنگ و تکثر فرهنگی (روابط میان‌فرهنگی) قابل تبیین است.

فقه نظام مدیریت فرهنگی

در نگرش مختار، فقه فرهنگی را با نظر به رابطه با فقه نظام، در دو شاخه کلی فقه نظام فرهنگی و فقه نظام مدیریت فرهنگی می‌توان تقسیم کرد و الزامات و دلالت‌های فرهنگی احکام و ادله و موضوع‌شناسی فرهنگی در ابواب فقهی در این دو شاخه خود را نمایان می‌کند؛ یعنی موضوع بحث از یک سو، خود فرهنگ فی‌نفسه و مستقل و از سوی دیگر، حکمرانی و مدیریت آن با انضمام میان فقه مدیریت و فقه سیاسی با فقه نظام فرهنگی است. فقه نظام فرهنگی نیز درون فقه نظام مدیریت فرهنگی معنا می‌یابد و بسیاری موضوعات فقهی در مدیریت فرهنگی در فقه نظام فرهنگی بررسی می‌شود. بنابراین، فقه نظام مدیریت فرهنگی، آمیزه‌ای از فقه تسنین و فقه تنظیم است و الزامات فقه نظام را به حوزه فقه فرهنگی سرایت می‌دهد.

فقه نظام اداری فرهنگ یا فقه نظام مدیریت فرهنگی عبارت است از احکام کلان مربوط به سطوح مدیریت عرصه‌های فرهنگ که حاکمیت، نظام‌های اجتماعی - نظام فرهنگی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام حقوقی و نظام آموزشی - و نظام‌های رفتاری مؤلف به اجرای آن هستند. در یک کلمه، فقه نظام مدیریت فرهنگی «نظام فقهی مربوط به نظام مدیریت حاکم بر نظام فرهنگی» است که مداخلات اجتماعی - سیاسی در این



حوزه را تنظیم می‌کند. این احکام، مشتمل بر قواعد فقهی و احکام عامه هستند که در اثر ارتباط منسجم، یک نظام - الگوی الزام‌آور را شکل می‌دهند. فقه نظام مدیریت فرهنگی از چهار بخش اصلی تشکیل می‌شود: فقه نظام اجرایی فرهنگ؛ فقه نظام مدیریت فرهنگ عمومی؛ فقه نظام مدیریت خرده‌فرهنگ‌ها و فقه نظام مدیریت میان‌فرهنگی. این بخش‌ها در حقیقت در دو شاخه فقه سازمانی فرهنگ و فقه حکمرانی فرهنگی بحث می‌شود و موضوعات فرهنگی خود را از فقه نظام فرهنگی وام می‌گیرد. بررسی منابع فرهنگ شامل هنر، رسانه، قضا، آموزش و مسجد نیز در فقه نظام مدیریت فرهنگی انجام می‌گیرد.

فقه فرهنگ عمومی و خرده‌فرهنگ

فقه نظام فرهنگی به فقه فرهنگ عمومی و خرده‌فرهنگ‌ها تقسیم می‌شود. دو عرصه در فرهنگ قابل تعریف است: عرصه عمومی و فراگیر که تمامیت جامعه را هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی در برمی‌گیرد و عرصه خرد و ویژه که به لحاظ کیفی یا کمی و کیفی، از عرصه عمومی متمایز می‌شود. در این پژوهش، از عرصه عمومی فرهنگ، فرهنگ عمومی تعبیر می‌شود و از عرصه خرد آن، خرده‌فرهنگ که به دو قسم فرهنگ موضوعی و محلی قابل تقسیم است. از این منظر، فرهنگ موضوعی شامل حوزه‌هایی چون فرهنگ خانواده، فرهنگ اقتصادی و فرهنگ سیاسی می‌شود و هرچند به لحاظ کمیت، تمامیت جامعه و اعضای آن را دربردارد، به لحاظ کیفی به عرصه خصوصی و روابط خویشاوندی مربوط است. فرهنگ محلی - مانند فرهنگ شهری و فرهنگ روستایی - هم کمی و هم کیفی از فرهنگ عمومی متمایز است. بنابراین، فقه فرهنگ عمومی با توجه به مباحث و مسائل مطرح شده در جامعه‌شناسی فرهنگی در پنج بخش موضوع‌شناسی شده است: هویت فرهنگی؛ روابط اجتماعی؛ ارتباطات اجتماعی؛ فراغت‌گزینی و سبک زندگی و اقتصاد فرهنگی. این پنج بخش را می‌توان اجزا و حوزه‌های فرهنگ عمومی در دوره معاصر دانست.

مناطق تقسیم ابواب در فقه فرهنگی

اساس فقه فرهنگی بر این آیه بنا شده است: «ولکن منکم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون



بالمعروف و ینهون عن المنکر)) (آل‌عمران: ۱۰۴). «دعوت»، «امر» و «نهی» به فقه نظام مدیریت فرهنگی مربوط است و «خیر»، «معروف» و «منکر»، ارکان نظام فرهنگی هستند و فقه نظام فرهنگی بر آن اساس بحث می‌شود.

بورسی آرا

محقق حلی رحمه‌الله در تعریف معروف و منکر می‌گوید: «معروف هر رفتار حسن است که وصف زائد بر حُسن خود [مانند استحباب و وجوب] دارد؛ هنگامی که فاعل آن، معروف را بشناسد یا به آن راهنمایی شود و منکر هر رفتار قبیح است که فاعل، علم به قبیح آن دارد یا بدان راهنمایی شده است» (حلی، ۱۴۰۸، ۱: ۳۱۰). صاحب جواهر درباره قید علم به معروف و منکر در این تعریف می‌گوید: «مراد از تقیید... از ناحیه فرد مورد امر و مورد نهی است نه (معروف و منکر) فی نفسه؛ چون علم به معروف شرط در حُسن و معروف و منکر بودن نیست» (نجفی، بی‌تا، ۲۱: ۳۶۸). بر همین اساس، امر به معروف درباره شخصی مطرح می‌شود که آگاهانه مرتکب ترک معروف و انجام منکر می‌شود. همین قید سبب رهایی این تعریف از اشتباه میان امر به معروف و دعوت به خیر می‌شود؛ زیرا دعوت، نقطه آغاز شناخت است؛ اما امر و نهی پس از حصول شناخت واقع می‌شود. بر همین مبنا می‌توان از تقدم دعوت به خیر بر امر به معروف و نهی از منکر سخن گفت.

شهید اول در بیان فروع امر به معروف و نهی از منکر می‌گوید: «در شخص مورد امر و نهی، عالم بودن او به معصیت شرط نیست و انکار بر فرد متلبس (اشتباه کننده) در معصیت به صورت تعریف و آشنا کردن او به عصیان بودن آن رفتار و انجام نهی است. فرد گناهکار مانند بُغات نیز چنین است و انکار می‌شود؛ زیرا آنچه معتبر [و ملاک در اعتبار امر به معروف و نهی از منکر] است آمیختن فرد گناهکار با مفسده واجب‌الدفع یا ترک مصلحت واجب‌الحصول است؛ مانند: نهی پیامبران علیهم‌السلام از این معصیت در آغاز بعثت؛ اما افراد متلبس به این معصیت علم ندارند (عاملی، بی‌تا، ۲: ۲۰۴).

سه اشکال - علاوه بر دلالت ادله بر اشتراط علم در امر به معروف و نهی از منکر - بر این دیدگاه قابل طرح است:

۱. طبق شرح صاحب جواهر بر این تعریف ر.ک. نجفی، بی‌تا، ۲۱: ۳۵۷.



تفاوت تعریف و انکار

شهید اول با توسعه در مفهوم انکار، نهی از منکر را اعم از تعریف و الزام عاصی به ترک گناه می‌داند؛ اما صدق عرفی انکار بر مخالفت و الزام است.

عدم اضرار اتحاد ملاک بر تفکیک

اتحاد ملاک میان امر به معروف و دعوت به خیر در جلب مصالح و دفع مفساد، به تفکیک میان این دو ضرری نمی‌رساند؛ زیرا این تفکیک به لحاظ تفاوت در فرد یا جامعه هدف است و تفاوت روشی که بر پایه این تفکیک شناخته می‌شود صرفاً بر کیفیت جلب مصلحت ملزمه و دفع مفسده ملزمه تأثیر دارد.

تفاوت نهی در دعوت با نهی الزامی از منکر

نهی پیامبران در ابتدای بعثت، نهی از باب دعوت بوده است؛ زیرا تمام بعثت‌ها با دعوت آغاز شده است؛ اما در نهی از منکر، الزام وجود دارد و این الزام در آغاز بعثت معنا نداشته است.

از جمله نمودهای عدم تفکیک امر به معروف از دعوت به خیر در آرای فقیهان، الحاق آن به کتاب الجهاد است که در آثار ابن‌ادریس حلی، ابوالصلاح حلبی و علامه حلی مشاهده می‌شود. علامه از یک سو، الحاق را انجام داده و از سوی دیگر، به اتحاد ملاک میان امر به معروف و اقامه حدود - به عنوان یکی از مراتب امر نظر داشته است (حلی، ۱۴۱۳: ۱، ۵۲۵). برخلاف محقق حلی که امر به معروف را در کتاب مستقل مطرح کرده (حلی، ۱۴۰۸: ۱، ۳۱۰)، فاضل مقداد امر به معروف را در توابع کتاب الجهاد بحث نموده است (سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۱، ۵۹۰). با توجه به این که مبنای جهاد، دعوت است؛ الحاق امر به معروف و نهی از منکر به کتاب الجهاد محل تأمل است.

ادله رأی مختار

با بررسی دو دلیل زیر، نسبت امر به معروف و دعوت به خیر تبیین می‌شود

**صحیح‌ه (معتبره) سکونی از امام صادق علیه‌السلام**

محمد بن یعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهره». رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب إلا أنه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أدنى الإنكار أن تلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهره» (حر عاملي، ۱۴۰۹، ۱۶: ۱۴۳).

صحیح‌ه عمر بن حنظله از امام صادق علیه‌السلام

عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد الأشعري عن علي بن الحكم عن عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا عمر لا تحملوا على شيعتنا و ارفقوا بهم فإن الناس لا يهتملون ما تحملون» (حر عاملي، ۱۴۰۹، ۱۶: ۱۵۹).

در این ادله، «ارفقوا بهم» نقطه مقابل «وجوه مکفهره» است. به نظر می‌رسد این تعارض با تفکیک در استظهار مقام بیان ادله قابل ارتفاع است؛ یعنی رفق در مقام دعوت الی‌الخیر و اکفهار مربوط به امر به معروف و نهی از منکر است. می‌توان از آیات قرآن استفاده کرد که دعوت مربوط به حوزه میان فرهنگی است و امر به معروف براساس یک رابطه ولایی درون فرهنگ شکل می‌گیرد تا مؤمنان دچار گناهان نشوند. شواهد زیادی بر این مدعا وجود دارد: رفق و الفت در تبلیغ انبیا - که مربوط به حوزه میان فرهنگی است - که در سوره بقره (گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت) یا سوره‌های شعرا و نوح وجود دارد و توییح حضرت موسی علیه‌السلام نسبت به انحراف قوم خود و آتش‌زدن گوساله سامری (طه: ۸۶) - که مصداق نهی از منکر بوده است - و آیات خطاب به وظایف مسلمانان که حکایت از سیره نبوی صلى الله عليه وآله دارد، مؤید بر این معنا است؛ چنان‌که وجوب دعوت قبل از جهاد نیز مطرح است. رسول خدا صلى الله عليه وآله می‌فرماید: «يا علي! لا تقاتلنَّ أحدًا حتَّى تدعوه»^۲ (حر عاملي، ۱۴۰۹، ۱۵: ۴۳) و امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «فلا يسعك قتالهم حتَّى تدعوهم» (حر عاملي، ۱۴۰۹، ۱۵: ۴۳).

۱. معتبره بر مبنای مشهور و صحیح‌ه بر مبنای مختار.

۲. صاحب جواهر در این باره می‌گوید: «و نحوه غیره من النصوص، مضافا إلى الأصل و غیره بعد ظهور الأدله فی الأمر بجهادهم و قتلهم کي یسلموا، فلا بد من إعلامهم أن المراد ذلك لا طلب المال و الملك و نحوهما مما يستعمله الملوك، ولكن لو بدر أحد من المسلمين إلى أحد من الكفار و قتله قبل الدعوه أثم و لاضمان» (جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، ۲۶: ۵۲).



مبانی روش‌شناسی فقه فرهنگی

تفاوت شمول مکلفان و موضوع در فقه فرهنگی از سایر ابواب فقهی

در فقه فرهنگی نسبت به مکلفان جاهل و حتی قاصر حکم داریم و از این‌رو است که در تفکیک امر به معروف و نهی از منکر از دعوت و ارشاد و صورت‌های آن بحث شده است؛ اما در سایر ابواب، چنین مکلفانی خارج از موضوع و شمول احکام قرار دارند و اگر مورد بحث هم قرار گیرند، در حوزه فقه فرهنگی معنا می‌شود و در این حوزه جای می‌گیرد؛ چنان‌که فقه فرهنگی، مضاف بر تقسیم در ابواب فقهی ناظر به موضوعات فرهنگی، رویکردی فقهی نیز هست و از طهارت تا دیات را شامل می‌شود. این تفاوت موجب می‌شود موضع فقیه در این ابواب، متفاوت از سایر ابواب باشد.

مضاف بر این، در فقه نظام و فقه فرهنگی، با پدیده‌هایی مواجه هستیم که همانند پدیده‌های شهرنشینی و فراغت‌گزینی در قلمرو احکام وضعی قرار می‌گیرند و موضوع‌ساز احکام تکلیفی می‌شوند. با همین تحدید احکام وضعی، مفهوم کلان‌شهری در فقه نظام منتفی خواهد بود که تفصیل آن به فقه فرهنگ شهری مربوط است. این امر باید با تلقی تعریف شرعی از این پدیده‌ها تفکیک شود؛ بلکه پدیده‌ها در زمینه اجتماعی ایجاد می‌شوند؛ اما با احکام وضعی، تحدید می‌یابند؛ به گونه‌ای که پس از آن، قلمرو موضوع در خطاب تکلیفی شارع مشخص می‌شود.

وجود نسبت میان فقه فرهنگی با علوم اجتماعی

فرهنگ از عمده‌ترین مسائل علوم اجتماعی است و از این منظر، فقه فرهنگی در پی ارتباط میان هست و باید، نیازمند شناخت هستی اجتماعی فرهنگ از طریق علوم اجتماعی است. در بحث از علوم اجتماعی، یک‌بار از علوم اجتماعی اسلامی بحث می‌کنیم و یک‌بار در مواجهه با علوم اجتماعی مدرن و پسامدرن و مطالعات جامعه‌شناختی (اعم از پژوهش و تبیین) قرار داریم. در بیان اجمالی، نسبت فقه فرهنگی با علوم اجتماعی اسلامی، نسبت نظریه و تطبیق است؛ اما در رابطه با علوم اجتماعی مدرن و پسامدرن، نسبت مسأله و تبیین است. از این‌رو، فقه، آئینه این مکاتب و رویکردها در علوم اجتماعی نخواهد شد. باید ابتدا



میان این دو حیث تفکیک کرد و سپس، نسبت فقه فرهنگی را با هر کدام به صورت مستقل سنجدید. از این جهت، نسبت میان فقه فرهنگی با علوم اجتماعی در میانه نسبت فقه و فلسفه علم دینی مشخص می‌شود. با توضیح این وجوه، نسبت فقه و فرهنگ نیز بیشتر تبیین می‌شود؛ زیرا کلان‌موضوع فقه فرهنگی، فرهنگ است که درون علوم اجتماعی فهم می‌شود.

لذا این بحث در دو بخش قابل تقسیم است:

فقه فرهنگی، علوم اجتماعی و علم دینی

با پذیرش امکان علم اجتماعی دینی می‌توان برای موضوع‌شناسی فقه فرهنگی - که شامل حوزه‌های اجتماعی هستند - استفاده کرد؛ اما این امر معلول نحوه تقریر علم دینی است. نسبت به فلسفه علم دینی آرای متعددی وجود دارد؛ اما اگر بخواهیم به تناسب مقام، درباره آنچه مقصود از علم دینی است مختصری بحث کنیم، باید بگوییم که علم دینی دو ساحت ثبوتی (تکوینی) و اثباتی (تدوینی) دارد. در ساحت ثبوتی، باید اعتبار معرفت‌شناختی و ارزش هستی‌شناختی و واقع‌نمایی و در ساحت اثباتی، منابع علم دینی مورد بحث قرار گیرد. در آیه فطرت، خلقت الهی با دین آمیخته است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰). اگر هدف علم، تحصیل واقع و معلوم است، اگر از علم سخن بگوییم جز علم دینی و واقعیتی جز خلقت الهی نخواهیم دید. حقیقت اراده الهی نیز «و ما أمرنا إلا واحدة» (قمر: ۵۰) است که ظهوراتی دارد که خلق هستی از آن جمله است و حقیقت دین ذکر شده است؛ یعنی دین جز اراده واحد الهی در هستی نیست و اراده تکوینی - مانند خلق - و اراده تشریحی ظهورات این اراده هستند.

لذا علم جز از اراده الهی بحث نمی‌کند و اراده انسان نیز در میانه همین اراده معنا می‌یابد؛ چنان‌که رحمت، نعمت و برکت، آن چیزی است که خلقت الهی بدان آمیخته شده است. خداوند این خیر را در عالم قرار داد؛ اما انسان از طریق اراده و کنشگری اشتباه، با رفع این نظم و ایجاد فساد و اختلال، شر را جایگزین خیر می‌کند. لذا خیر از خداوند و شر از انسان است: «ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك» (نساء: ۷۹)؛ یعنی اگر اراده و تصمیم انسان مطابق و موافق با این نظم و خیر بود، براساس خیر نازل از



سوی خالق عمل کرده و اگر اراده‌اش مخالف با آن بود، ایجادکننده شری بوده است که در تکوین عالم خبری از آن نیست. لذا هرچه هست به اراده انسان رقم می‌خورد؛ اما در نظام هستی الهی قرار می‌گیرد. قضای الهی به همین است که قانونی بر عالم حکم فرما است و اراده انسان در ذیل این قانون قرار می‌گیرد. چنان‌که جبری نبوده و اختیار با انسان است؛ اما این اختیار در حریم هستی، نظام می‌یابد. به همین خاطر، هر رفتار نتایج و آثاری دارد که نمی‌توان نادیده گرفت. تفاوت قضا و قدر در همین‌جا مشخص می‌شود. قدر، قانونی است مربوط به متغیرهای انسانی به طوری که هرکس تأثیر رفتار خود را می‌بیند. بسان روایت کسی که کنار دیواری در حال فروریختن می‌ایستد، با ایستادن در کنار دیوار، مرگ خود را تسریع می‌کند و با کنار رفتن، طول عمر می‌یابد. این تقدیر فرد است که با اراده خود رقم زده و طبق قانونی در هستی است که اگر دیوار بر روی فرد سقوط کند، می‌میرد و این قضا است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام با همین تشبیه فرمود: «از قضای الهی به قدر الهی فرار می‌کنم» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱، ۳۶۹). قضای الهی را باید شامل همان سنت‌های تکوینی در عالم دانست که قرآن غیرقابل تغییر بیان می‌کند: «ولن تجد لسنة‌الله تبدیلاً» (احزاب: ۶۲). با این بیان، نسبت اراده خداوند و اراده انسان در زندگی اجتماعی مشخص می‌شود. جامعه نیز ساحتی در قضا و ساحتی در قدر دارد که هر دو جهت به خداوند مرتبط هستند. لذا پدیده‌های اجتماعی، تقدیراتی هستند که ساختارها و کنش‌های انسانی نتیجه می‌دهند و حیات جوامع تابع سنت‌هایی ثابت و معین است. به لحاظ مفهومی، شهید صدر در مباحث تفسیر موضوعی، در سنت‌های مطلقه، قضای الهی و در سنت‌های مشروط و موضوعی، قدر الهی در جوامع را نظر دارد. براساس آنچه گفته شد، حقیقت و جوهره دین، اراده الهی است و واقعیت هم همین است که دو قسم تکوینی و تشریحی دارد و علوم، چه علوم حقیقی و چه علوم اعتباری، ساحتی غیر از ساحت علم دینی ندارند و حتی وجوه متشابه و انسانی هستی خارج از این مدار نخواهد بود. با این توضیح، علم اجتماعی دینی امکان و ارزش معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی می‌یابد.

لذا باید با تفکیک میان دین و شریعت، میان علم دینی و علم شرعی تفاوت گذاشت. علم دینی اعم از علم وحیانی و علم شرعی است. وحی از منابع علم دینی و شرع، از



حوزه‌های دین است. در تجربیات یقینی، به طریق آئی، در براهین عقلی، به دو طریق آئی و لمّی و در قرآن و حدیث، به طریق دلّالی این علم حاصل می‌شود. بنابراین، منابع علم دینی محدود به ادله لفظی نبوده و مهم، کشف یقینی (اعم از یقین منطقی یا یقین روانی) اراده الهی است.^۱ لذا می‌توان از علم اجتماعی دینی سخن گفت و در موضوع‌شناسی فقه فرهنگی از آن بهره جست.

فقه فرهنگی، علوم اجتماعی و تبیین مسائل

علوم اجتماعی در فضای متعارف دانشگاهی به سه حوزه کلان روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی تقسیم می‌شود. در نسبت با رویکردها و نظریات غیردینی در این حوزه‌ها، هرچند از منظر اعتبار معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مورد نقد است، اما از چهار جهت می‌توان با علوم اجتماعی غیردینی تعامل داشت:

استنتاج مسائل و حوزه‌های اجتماعی از نصوص دینی (مطالعه و استفاده همراه ارزیابی و داوری):

شناخت ظرفیت‌ها و عرصه‌های نظری و عملی علوم اجتماعی دینی از طریق بررسی آرای متضاد؛

بررسی مسائل اجتماعی بومی جهان غرب با دلالت‌سنجی نظریات و رویکردهای جامعه‌شناسان آن بوم؛

استفاده از روش‌های تحقیق کمی و کیفی در پژوهش‌های اجتماعی.

در این جهات، علوم اجتماعی سکولار و الحادی می‌تواند برای پژوهشگر مسلمان در بررسی مفاهیم و حوزه‌های اجتماعی در کنار علم دینی مفید باشد. نسبت به جهت اول، دلالت‌های استنتاجی براساس روش تفسیر موضوعی شهید صدر منظور است. جهت دوم، مربوط به گفت‌وگو میان علم اجتماعی دینی و غیردینی است که از میانه آن، عرصه‌های مغفول اجتماعی برای عالم اجتماعی مسلمان مطرح است. جهت سوم، در شناخت مسائل میان‌فرهنگی از یک سو و مسائل فرهنگ عمومی متأثر از اشاعه فرهنگی ضرورت می‌یابد و مبتنی بر نسبت زیست اجتماعی جامعه‌شناسان و ابعاد نظری آنان است. در جهت چهارم،

۱. این تقریر از علم دینی قدری با تفسیر علم دینی تفاوت دارد؛ اما بنیان آن با نظریه علم دینی و نظریه تفسیر انسان به انسان علامه جوادی آملی سازگار است.



با استفاده از قواعد ریاضی و روش‌های ظنی عقلایی در تحقیق‌های اجتماعی، می‌توان از آن‌ها در کنار روش‌های تحقیق علوم اجتماعی دینی - که در ادامه خواهد آمد - برای موضوع‌شناسی فقه فرهنگی استفاده کرد. با اتکا بر این جهات، از متون علوم اجتماعی و حوزه‌های میان‌رشته‌ای مانند: مطالعات فراغت در تبیین حوزه‌ها و مسائل فرهنگ استفاده شده است.

تکون فقه فرهنگی در رابطه فقه حکمرانی و منطق حکمرانی

چنان‌که اخیراً گفته شد، فقه فرهنگی به دو بخش فقه فرهنگ و فقه نظام مدیریت فرهنگی تقسیم می‌شود. با نظر به تقسیم مختار از فقه به سه ساحت فردی، اجتماعی و نظام، فقه فرهنگ در ساحت فقه اجتماعی و فقه نظام مدیریت فرهنگی در ساحت فقه نظام است که از جمله مسائل آن، فقه حکمرانی فرهنگی است. بنابراین، فقه فرهنگی از جمله با فقه حکمرانی ارتباط دارد و فقه حکمرانی در مقام اجرا به منطق حکمرانی نیاز دارد. در یک بیان اجمالی، فقه حکمرانی، ساحت حکم‌شناختی حکمرانی و منطق حکمرانی، ساحت موضوع‌شناختی آن را شکل می‌دهد. مقصود از منطق حکمرانی، قواعد، الزامات و روابط عقلی میان اجزای قدرت و اجرا در حکمرانی (متغیرها) است و می‌تواند برخاسته از مناسبات و ملزومات ریاضی یا فلسفی در میانه این اجزا باشد. در بحث از فقه برنامه‌ریزی مالی نظام فرهنگی، الگوی محاسبه زمانی بودجه‌ریزی بر پایه چنین نسبتی تبیین شد. درواقع، منطق حکمرانی، مربوط به احکام عقل نظری (حکمت نظری) و احکام عقل عملی (حکمت عملی و اعتباریات) و به‌منابه روش‌شناسی حکمرانی است. با توجه به این ابتدای عقلی، منطق حکمرانی واحد است و جز آن، مغالطات در حکمرانی خواهد بود. از همین منظر، حکمرانی، امری اعتباری است که ماده و صورت اعتباری دارد. در امر اعتباری برخلاف امر حقیقی، تغییر ماده و صورت با یکدیگر تلازم ندارند که اگر جز این باشد به نسبت محض در امر اعتباری می‌انجامد و هیچ‌گاه قابل ابتنا بر امر حقیقی نخواهد بود. لذا ماده امر اعتباری ثبوت و قوه‌ای است که امر اعتباری در عالم واقع دارد؛ اما صورت آن به تناسب حوزه‌های اعتبار متفاوت است. لذا می‌توان قائل شد یک امر اعتباری با وجود یک ماده اعتباری به یک لحاظ، یک صورت و به لحاظ دیگر، صورت دیگری



داشته باشد؛ یعنی تعدد لحاظ در مقام اثبات با وجود وحدت ماده و قوه آن در عالم واقع. بنابراین، مقصود از ماده در امر اعتباری، حیثیتی است که هر امر اعتباری بدون لحاظ فعلی آن دارد و مقصود از صورت در این خصوص، فعلیت آن امر اعتباری از طریق لحاظ در هر حوزه اعتباری و به یک بیان در عینیت اعتبار است.

بر این اساس، در منطق حکمرانی، ماده حکمرانی ثابت است؛ اما صورت آن به تناسب حوزه‌های حکمرانی متفاوت است. ماده حکمرانی، امر سیاسی است؛ اما برای مثال، در حوزه فرهنگی، حکمرانی فرهنگی، امر سیاسی فرهنگی شده خواهد بود. چنین است که امر فرهنگی را نباید سیاسی دید؛ بلکه امر سیاسی را باید فرهنگی لحاظ کنیم؛ چون فرهنگ از حوزه‌های حکمرانی است، نه این که حکمرانی و امر سیاسی از حوزه‌های فرهنگ قلمداد شود. ثمره این تفکیک در مداخلات و راهبردهای فرهنگی دولت مشخص می‌شود. دولت به لحاظ عقلی نمی‌تواند امر فرهنگی را سیاسی بداند و با اتکا بر اقتدارگرایی، گفتمان فرهنگی حاکم را الزام کند؛ بلکه امر سیاسی خود را در حوزه فرهنگی، متناسب با صورت فرهنگی‌اش تنظیم می‌کند.

در پیوند میان فقه حکمرانی و منطق حکمرانی، احکام وضعیه در حکمرانی کشف می‌شود. احکام وضعیه در فقه نظام، از آن دسته احکام وضعی هستند که تابع احکام تکلیفی - امر امام - قرار می‌گیرند؛ اما با تفصیل در همین دیدگاه مختار، اگر احکام تکلیفی در فقه نظام را در دو بخش نظام اجتماعی و نظام رفتاری (سازمان) تقسیم کنیم، نوعی از احکام وضعی در نظام رفتاری متصور خواهد شد که تابع احکام تکلیفی در نظام اجتماعی است. احکامی که به‌عنوان احکام وضعی بیان می‌شود، احکامی است که به نسبت احکام تکلیفی نظام اجتماعی، تابع و به نسبت احکام تکلیفی نظام رفتاری موضوع‌ساز است؛ مانند: احکام مربوط به تمرکززدایی در مدیریت و الزامات برنامه‌ریزی فرهنگی که ناشی از مسئولیت‌های کلان دولت و حفظ نظم و مصالح عمومی است؛ اما صورت روابط سازمانی را شکل می‌دهد.



قواعد روش‌شناسی فقه فرهنگی

ملاحظات روشی خاص فقه فرهنگی در فهم احکام و ادله

فرهنگ غیر از اقتصاد و حقوق کیفری و دعاوی و به تعبیر فقهی، ابواب معاملات و احکام است و دقت‌هایی که باید در بررسی نصوص به لحاظ ابعاد فرهنگی مدنظر باشد، متفاوت از دیگر ابواب است. لذا در استنباط از نصوص، باید به ملاحظاتی ویژه توجه کرد:

فرهنگ از سنخ اموری چون رفتار، نگرش، ارزش، سنت، آداب و ارتباطات اجتماعی در این حوزه‌ها است و ساحت این امور، نمادگرا، پنهان، معنایی و بینشی است؛ اما در باقی ابواب چون معاملات و احکام با ابعاد بیرونی و حقوق متقابل مواجه هستیم و دقت‌های معنایی و نمادگرا به لحاظ عقلی بودن، حتی اگر بر قصد مکلف تأثیر داشته باشد، بحث نمی‌شود و فقط ظواهر این اراده و متفاهم عرفی ملاک است (هرچند این عرف نیز برخاسته از نوعی تفاهم در یک جغرافیای فرهنگی است). این تفکیک، جهت احکام فرهنگی را از سایر احکام متفاوت می‌کند.

در نتیجه ملاحظه قبل، فهم سیره شارع در حوزه فرهنگ از ادله نیازمند ظرافت‌سنجی و دقت‌هایی است که در سایر ابواب نیاز نیست. این سیره، دلالت‌های فرهنگی‌ای را مدنظر دارد که غالباً التزامی هستند و صراحت ندارند؛ بلکه نیازمند سیره‌پژوهی در تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام هستند.

با نظر به این دو مقدمه و مبانی روش‌شناسی فوق، سنخ احکام در فقه فرهنگی نیز تفاوت دارد و غالباً از سنخ مدیریت اجتماعی و احکام وضعیه است و لزوماً مربوط به احکام تکلیفی الزامی نیست. با این رویکرد، مباحث حاضر در قالب فقه نظام مدیریت فرهنگی تدوین شده و فقه فرهنگ نیز در ضمن آن قرار می‌گیرد. مدیریت اجتماعی در این معنا، اعم از مدیریت سیاسی و هر پیوست اجتماعی در مدیریت فرهنگی است. بحث از کلیات مدیریت اجتماعی و الزامات فقهی آن در فقه نظام مدیریت فرهنگی جای می‌گیرد. در بحث از فقه نظام فرهنگی - که موضوع آن فرهنگ است - احکام وضعیه در فقه فرهنگی بیشتر مورد اهتمام است؛ هرچند از دو ساحت دیگر - مدیریت اجتماعی و احکام تکلیفی -



نیز مغفول نخواهد بود.

وجود این قاعده روشی به معنای تقدم رتبی صورت‌بندی شرعی فرهنگ و مظاهر آن در مسائل فقه فرهنگی نسبت به احکام مستقیم ثابت ناظر به پدیده‌های فرهنگی است؛ زیرا هر امر فرهنگی چند وجهی و مشحون از متغیرهای متعددی است که هر متغیر، نتیجه یک موضوع شرعی است و وقتی این متغیرها در کنار یکدیگر جمع شوند، امکان اعمال تمام این احکام نخواهد بود و اجرای احکام موجب تضييع و حتی تعطیل حکم دیگر می‌شود. در این صورت، نمی‌توان قواعد تراحم - تقدیم اهم و وفاق - را اجرا کرد؛ چون بحث از اهمیت و تراحم نیست و مسأله، اشتباه میان موضوعات و به دنبال آن، اشتباه میان احکام است. قاعده تقدیم مصلحت جمعی بر مصلحت فرد نیز در این جا جریان نمی‌یابد تا بتوان الزام یا تحریم مستقیم را استنتاج کرد؛ زیرا در امر فرهنگی، فقط با مصالح جمعی مواجه هستیم و هر فرد مکلف، یک فرهنگ‌پذیر و نماینده آن فرهنگ است نه آن که خود او به‌عنوان فرد منفک از جامعه مدنظر باشد.

احتیاط هم فرض ندارد؛ چون مجرای احتیاط، اشتباه میان موضوعات نسبت به یک مکلف در دوران حکم در خصوص او است؛ اما در این جا اشتباه میان موضوعات ناشی از اشتباه میان مکلفان و شمول حکم نسبت به هر کدام است. لذا احتیاط برخلاف احتیاط است و موجب برائت ذمه نمی‌شود. ما به تفکیک میان موضوعات از یک سو و تفکیک میان مکلفان از سوی دیگر نیاز داریم و هنوز به مرحله شمول و اعمال اجتماعی - سیاسی حکم نرسیده‌ایم تا بتوانیم از حکم و تمسک به اصل بحث کنیم. لذا در فقه فرهنگی احکام تکلیفی، تأخر رتبی از احکام وضعیه و مدیریت اجتماعی دارند.

برای روشن شدن این مبنا می‌توانیم آیین‌های فرهنگی را بررسی کنیم؛ یک بار از وجوب یا حرمت یک آیین هنری فی‌نفسه بحث می‌کنیم و یک بار از برگزاری این آیین در مرکز خرید بحث می‌کنیم. در فرض اول، بحثی نظری می‌کنیم؛ اما در فرض دوم، باید متغیرهایی چون قصد و نیت برگزارکننده، ویژگی‌ها و مزایای فردی - اجتماعی هنرمند و حاضران و نحوه روابط آنان، تأثیرات اجتماعی آیین در رسانه‌های اجتماعی و گروه‌های اجتماعی و مسائلی مشابه را بررسی می‌کنیم که هر کدام نتیجه شرعی متفاوتی را ارائه می‌دهند. همانند



این‌که قصد و نیتی سیاسی و امنیتی وجود داشته باشد؛ قصد و نیت برخاسته از نگرش‌های فرهنگی فرد باشد؛ هنرمند، نفوذ اجتماعی داشته باشد یا فرد ناآشنایی باشد؛ اما بسته به این‌که آن هنر چه میزان محبوبیت عمومی داشته باشد؛ انگیزه‌های افراد برای حضور در این آیین چه باشد؛ آیا برای تحریک هیجان و احساس محض بوده و یا برخاسته از شکاف اجتماعی - فرهنگی درون جامعه است؛ نتیجه شرعی متفاوتی را ارائه خواهد داد. فرض کنیم که این آیین هنری با هویت فرهنگی شیعی ناسازگار است، اگر همه این متغیرها - با توجه به کثرت افراد این اجتماع و شرایط میان‌فرهنگی - همزمان واقع شود، چه حکمی شامل برگزاری این آیین می‌شود؟

اگر بخواهیم صرفاً با نظر به احکام تکلیفی بحث کنیم، نمی‌توانیم از هیچ حکمی سخن بگوییم؛ به این معنا که هر حکم، ناظر به فرد خاص است؛ اما اکنون این افراد در بستری فرهنگی قرار دارند و در یک آیین، اجتماع کرده‌اند. حال از یک طرف، صدور هر حکم مستلزم نفی حکم دیگر است و از طرف دیگر، موضوعات و مخاطبان تکلیف - به‌عنوان مثال، مستضعف، منافق (جاسوس) و کافر - مجهول هستند؛ اما به لحاظ احکام وضعی، باید ابتدا حدود یک آیین فرهنگی را در فقه هویت فرهنگی بیان کرد و سپس با تحلیل عوامل و متغیرهای برگزاری این آیین، از منظر مدیریت اجتماعی نظر کنیم. در این منظر، مشارکت‌سازی مطرح است تا از طریق رابطه دولت با مردم و جامعه هنری، در فضایی مستقل، این متغیرها تفکیک شوند و امکان برگزاری آیین حرام - با توجه به احکام سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی و میان‌فرهنگی - در سیری تدریجی منتفی شود. لذا باید مطلوب تکلیفی شارع را با کیفیت منجزیت خطابات تکلیفی شارع سنجید و منجزیت فرع بر فعلیت حکم و امکان صدور است. این بحث در حوزه فقه اجتماعی و فقه حکومتی است. به همین جهت، مراتب حکم با امکان اجتماعی - سیاسی آن پیوند می‌خورد و میان حکم یک آیین فرهنگی فی‌نفسه با حکم برگزاری آن تفکیک می‌شود.

براساس ملاحظات پیشین می‌توان اقتضائات زمانی و مکانی در نصوص را فهم کرد و با الغای این خصوصیات اقتضائی، احکام فقهی در حوزه فرهنگ را به‌دست آورد. در بررسی استنباط قواعد فقه نظام مدیریت فرهنگی - که در تمامیت فقه فرهنگی نیز جاری



است - دلالت ادله قواعد فقهی امان^۱ و عادت^۲ و چهار قاعده فقهی اختصاصی نظام برنامه‌ریزی فرهنگی (تمهید^۳، تسهیل^۴، سلم و صلاح^۵ و اصعاب ملاهی و معاصی^۶) با این روش‌شناسی قرابت دارند. لذا نمی‌توان مدعی شد که سیره معصوم^{علیه‌السلام} چون زمان‌مند و مکان‌مند است قابل تعمیم نیست؛ چون دلیل فعلی مانند دلیل لفظی از ملاک‌های حکم

۱. بر طبق این قاعده، نباید فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی به گونه‌ای انجام شود که خود آن رفتار مورد اتهام قرار گیرد و سپس با نقض و انکار، بی‌اثر شود؛ برای مثال، نباید روش بیان و ترویج یک مطلوب - مانند حجاب - به صورتی انجام شود که جامعه هدف، آن روش و فرد یا جریان فرهنگی فعال را متهم به دروغ‌گویی، ریاکاری یا سوء استفاده‌های سیاسی - اجتماعی نماید. بنابراین، قاعده فوق بیانگر مطلوبیت امان از سوء ظن، ایجاد ذهنیت منفی و اتهام جامعه هدف در نظام برنامه‌ریزی و اجرایی فرهنگی است و اهتمام به کیفیت بازخورد رفتار فرهنگی در این خصوص، مؤثر می‌نماید. البته ممکن است حتی روش، مورد اتهام نباشد؛ اما فعالین فرهنگی و نیروی انسانی در مدیریت فرهنگی به دلیل سوابق شخصیتی مورد اتهام قرار گیرند که با شیوه گزینش و به کارگیری آن‌ها در سازمان مدیریت فرهنگی ارتباط دارد. این فرض نیز در ذیل شمول قاعده مطرح می‌شود؛ زیرا اگر در امان بودن روش فرهنگی از اتهامات ضروری است، فعال فرهنگی نیز - به طریق اولویت - باید از آن مصون باشد. مقصود از اتهام در این قاعده، اتهام عقلایی است که آسیب ناشی از سوء رفتار یا سوء برداشت یا سوء شخصیت باشد. بنابراین، قاعده امان در دو بخش مدیریت نیروی انسانی و برنامه‌ریزی مصداق می‌یابد و از لوازم آن، اهتمام به نتایج کنش‌های سازمان مدیریت فرهنگی در این بخش‌ها و ارزیابی صحیح از آن در برابر هرگونه پیامد سلبی و ایجابی است. در فقه جهاد نیز از قاعده‌ای تحت عنوان قاعده امان - به معنای لزوم عمل مسلمانان به امان دادن به کفار حری و برقراری آتش‌بس - یاد شده است (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰: ۱، ۳۹۲-۳۹۷) و نباید از عنوان مشترک دو قاعده به خطا رفت.

۲. این قاعده مربوط به لزوم نظارت و مدیریت بر عادات، طبایع و اخلاق اجتماعی در برنامه‌ریزی فرهنگی است. بنابراین، از یک‌سو، چون تداوم یک رفتار موجب شکل‌گیری عادت می‌شود، باید برای جلوگیری از تثبیت عادت‌های اشتباه و فرد و جامعه از مبدأ آن - تحقق رفتار خرد - ممانعت کرد. از سوی دیگر، چنان‌که برای ترویج یک اخلاق در جامعه، رفتار متناسب با آن ترویج می‌شود، رواج و تکرار این رفتار به تحکیم آن اخلاق در نظام فرهنگی می‌انجامد و از دیگر سوی، چون تغییر عادات فردی و اجتماعی به تغییر در فرهنگ رفتاری می‌انجامد، برنامه‌ریزی در خصوص عادات و سبک زندگی با تغییر در فرهنگ رفتاری تلازم می‌یابد. تغییر نسل‌ها جایگاه مهمی در این برنامه‌ریزی و انس با عادات مطلوب دارد. دلالت و اقتضات این مفاد از اطلاقی ادله قابل استفاده است (مانند: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴، ۲۵۶-۲۵۷ و ۲۶۱-۲۶۲).

۳. مقصود از این قاعده، اجرای تمهیدات سازمانی - اجتماعی پیش از انجام برنامه‌ریزی است و از این منظر، تمهید فرهنگی نیز به منظور آماده‌سازی ذهنی و اجرایی برای اقدامات برنامه‌ریزان واجب است. البته شمول این قاعده در برنامه‌ریزی علنی است و به نظر می‌رسد برنامه‌ریزی فرهنگی پنهان، خود بخشی از تمهید فرهنگی به‌شمار می‌آید.

۴. مفاد قاعده تسهیل آن است که نباید ترویج امر فرهنگی با صعوبت در اقدام همراه باشد و ترویج، مبتنی بر تسهیل در دینداری است.

۵. این قاعده، بیش از آن‌که قاعده‌ای شرعی باشد، بر التزام عقلی بنا شده و مفاد آن، تفرع اصلاح جامعه هدف بر تسلیم قلبی آنان است. لذا بدون تسلیم قلبی، اصلاح جز با اجبار سیاسی ظاهر نمی‌یابد و از درون نیز ناراضایتی عمومی از فرهنگ مسلط و نه مستقر را به دنبال دارد که به دوگانگی فرهنگی سیاسی - عمومی می‌انجامد.

۶. مقصود از این قاعده، ایجاد موانع اجتماعی و اقدامات تبیهی (اصعاب) در برنامه‌ریزی فرهنگی به‌منظور کاهش آسیب‌ها (ملاهی) و انحرافات اجتماعی (معاصی) است. روایات مربوط به اتمام نماز و روزه مسافر در سفر معصیت بر قاعده اصعاب دلالت دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸، ۴۷۶-۴۷۸)



تبعیت می‌کند.

روش موضوع‌شناسی در فقه فرهنگی

با پیوست علوم اجتماعی در فقه فرهنگی و توضیح موضوع‌شناسی در فقه نظام، فضای کلی موضوع‌شناسی در فقه فرهنگی مشخص می‌شود؛ اما اگر بخواهیم بحثی مختص این ابواب فقهی داشته باشیم، باید خصوصیات را که امر فرهنگی دارد، مدنظر قرار دهیم. با ابتدای موضوع‌شناسی در فقه نظام بر تحقیق اجتماعی و کشف نظام از مسأله (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۸۲-۸۶)، برپایه تراث منطقی، اصولی و اجتماعی مسلمین - خاصه امامیه - می‌توان سه نوع روش تحقیق در علوم اجتماعی اسلامی مطرح کرد و در موضوع‌شناسی فقه فرهنگی به کار بست:

تحقیق‌های شهودی

تحقیق شهودی برخاسته از زیست اجتماعی پژوهشگر و تبیین او از نحوه این زیست است. لذا خود او می‌تواند به‌عنوان ناظر یا حتی بخشی از واحد تحقیق باشد. مشاهده مشارکتی و مشاهدات زیسته دو نوع تحقیق اجتماعی شهودی هستند که در تراث اجتماعی مسلمین - مانند تحقیق ماللهند (ابوریحان بیرونی) - یافت می‌شود. شهود، واحد تحقیق و جمع‌آوری داده را برای پژوهشگر به‌دست می‌آورد؛ اما لزوماً نمی‌تواند یک تبیین ارائه دهد؛ چون ممکن است شهود ناقصی از موضوع تحقیق باشد.

تحقیق‌های تعقلی

استدلال در قضایای عقلی در منطق به سه صورت تقسیم می‌شود: قیاس؛ استقرا و تمثیل. قیاس نیز به لحاظ ماده استدلال به برهان؛ جدل؛ خطابه؛ شعر و مغالطه تقسیم می‌شود. هر کدام از این نوع استدلال‌ها به تناسب میزان ارزش منطقی خود در تحقیق اجتماعی قابل استفاده هستند. نظریه علامه طباطبایی در برهان ملازمات عامه و نظریه شهید صدر در حساب احتمال دو مورد از این روش‌های تعقلی قابل تعمیم به حوزه علوم اجتماعی هستند و روش‌های مقایسه‌ای - تعقلی در تراث اجتماعی مسلمین در ذیل این روش‌ها قابل تبیین هستند؛ برای مثال، بررسی عامل اجتماعی بیرونی (دلیل) و عامل اجتماعی درونی (علت) در موضوعات فرهنگی چون حجاب‌گریزی، با تحقیق تعقلی و کشف روابط برهانی و



استقرائی به دست می‌آید.

تحقیق‌های دلالی

منظور از تحقیق‌های دلالی، کشف دلالت‌های لفظی، فعلی و عقلی از واحدهای تحقیق است که از قواعد دلالی در علم اصول مورد استفاده قرار می‌گیرند و با تحقیق کیفی در علوم اجتماعی مشابهت‌هایی دارد.

ارجاع متشابهات به محکومات و کشف نظام از مسأله - که اساس این موضوع‌شناسی را شکل داده است - آمیزه‌ای از کاربست این سه روش در کنار یکدیگر است. با شهود آغاز می‌شوند، در روابط منطقی میان اجزای شهود قرار می‌گیرند و میزان دلالت داده‌های تحقیق بررسی می‌شود.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد ثابت می‌شود که بررسی فقهی مسائل فرهنگی در آمیختن دو مواجهه تسنینی و تنظیمی با یکدیگر است که دو حوزه فقه نظام فرهنگی و فقه نظام مدیریت فرهنگی را ثمر می‌دهد تا با بررسی اجزای ساختار فرهنگی و بی‌جویی نظام مشروع فرهنگی، نوع مداخله مشروع دولت و جامعه - یا به تعبیر دقیق‌تر امام و امت - در این خصوص تعریف شود. آن بی‌جویی با فقه نظام فرهنگی و این مداخلات با فقه نظام مدیریت فرهنگی است. با وجود این تمایز، مبنای اصلی هر دو را دلیل قرآنی واحدی شکل می‌دهد که دلالت بر رابطه آن‌ها دارد. در حقیقت، فقه نظام مدیریت فرهنگی، موضوع خود را در حوزه فرهنگ، از فقه نظام فرهنگی اخذ می‌کند و باید در بررسی فقهی فرهنگ میان این دو حوزه تفکیک نمود؛ اما آنچه فقه فرهنگی را از سایر ابواب فقهی متمایز می‌کند، سنخ موضوع حکم در آن است که هم در موضوع‌شناسی و هم در منجزیت خطاب تأثیرگذار است.



منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ه.ق)؛ التوحید، ج ۱، قم، جامعه مدرسین.
۲. اراکی، محسن (۱۳۹۳)؛ فقه نظام سیاسی اسلام، ج ۱، قم، معارف.
۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ه.ق)؛ قواعد الأحکام فی معرفه الحلال والحرام، ج ۱، قم، اسلامی.
۴. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ه.ق)؛ شرایع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۱، قم، اسماعیلیان.
۵. حر عاملی، محمد حسین (۱۴۰۹ ه.ق)؛ تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۵ و ۱۶، قم، آل‌البتیت علیهم‌السلام.
۶. زارعی سبزواری، عباسعلی (۱۴۳۰ ه.ق)؛ القواعد الفقہیہ فی فقه الإمامیہ، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق)؛ التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، ج ۱، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمره‌ای، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۸. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۴ ه.ق)؛ موسوعه الإمام‌الشہید السید محمدباقر الصدر (اقتصادنا)، ج ۳، قم، پژوهشگاه شهید صدر.
۹. طباطبایی، سید محمد و جواد حبیبی تبار (۱۳۹۶)؛ «تبیین فقهی نوین از تحکیم خانواده در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت؛ مطالعه موردی: مهریه»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی، دوره ۱۰، شماره ۵.
۱۰. طباطبایی، سید محمد (۱۴۰۱)؛ «ملاحظات نظری در فقه نظام، بررسی آرا و روش‌شناسی»، فصلنامه علمی تخصصی فقه نظام‌ساز، دوره ۱، ش ۲.
۱۱. طباطبایی، سید محمد و سید منذر حکیم (۱۴۰۰)؛ «انواع مسئولیت تشکیل خانواده در فقه نظام جامع خانواده»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اسلامی زنان و خانواده، دوره ۸، شماره ۱۵.
۱۲. عاملی، محمد بن مکی (بی‌تا)؛ القواعد والفوائد، ج ۲، تحقیق سید عبدالهادی حکیم، قم، کتابفروشی مفید.
۱۳. محسنی، منوچهر (۱۳۸۶)؛ بررسی جامعه‌شناسی فرهنگی در ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۱۴. نجفی، محمد حسن (بی‌تا)؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، ج ۲۱، تصحیح محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. هال، جان آرو مری جونیتس (۱۳۹۰)؛ فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناختی، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، سروش.

