

فقه نظام ساز

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی
سال سوم؛ شماره‌ی یازدهم؛ پاییز ۱۴۰۳

واکاوی مبانی و احکام عامه‌ی فقه نظام فرهنگی با تأکید بر فقه معروف و منکر

سید محمد طباطبایی^۱

چکیده

فقه نظام فرهنگی، نظریه‌ی فقهی متوجه نظام فرهنگی مطلوب است که در ذیل رویکرد فقه فرهنگی قرار می‌گیرد و فقه معروف و منکر از ابواب چهارگانه‌ی آن است. هدف پژوهش حاضر دستیابی به چنین دیدگاهی در میانه‌ی مبانی و احکام عامه است. بر پایه‌ی این مبانی و احکام از جمله ترتب اغراض عقلایی، وجوب ذکری بودن ساختار فرهنگی، ولاء عام مؤمنین، احترام مکانی و زمانی در فرهنگ، ضمان فرهنگی و قاعده‌ی «من أذاع فاحشه‌کان کمبتدئها» بررسی ادله صورت گرفته و نسبت به مصادیق و تطبیقات فرهنگی مانند هویت سایبرنتیکی، فرهنگ دیجیتال و فرهنگ شهرت تحلیل شده است. روش پژوهش، تحلیلی اجتهادی بوده و بر سه‌گانه‌ی «شناخت مبانی فقهی و احکام عامه»، «تفریع احکام» و «دلاله فرهنگی مبانی و احکام» استوار است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این چارچوب می‌تواند هم از نظر تبیینی و هم از نظر کاربردی، گشایش‌هایی در فهم و تنظیم رفتار و ساختار فرهنگی مؤمنان فراهم سازد. در اثر این مواجهه، مطالعات فقه نظام فرهنگی، تصحیح معرفت فرهنگی، رفتار فرهنگی و ساختار فرهنگی را همگام با یکدیگر دنبال می‌کند.

واژگان کلیدی: فقه فرهنگی، فقه نظام فرهنگی، ساختار فرهنگی، رفتار فرهنگی، فقه معروف و منکر.

۱. سطح چهار حوزه‌ی علمیه‌ی قم، عضو گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار (علیهم السلام).
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۲ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱



۱. مقدمه

فقه نظام فرهنگی - به عنوان قسیم فقه مسائل فرهنگی - از چهاردسته ابواب تشکیل شده است: فقه معروف و منکر، فقه امر به معروف و نهی از منکر، فقه دعوت و ارشاد و فقه اقامه معروف و تعطیل منکر (فقه نهادهای فرهنگی). در باب نخست، معروف و منکر به لحاظ عینیت و تحقق واجب و حرام در نظام فرهنگی (طباطبائی، ۱۴۰۲، ص ۲۱) مورد بررسی فقهی قرار می‌گیرد. از این منظر، احوال مکلف در فقه نظام فرهنگی بر سه دسته قابل تقسیم است: مکلف به «فعل فرهنگی خود»، مکلف به «فعل فرهنگی غیر» و مکلف به «ساختار فرهنگی».

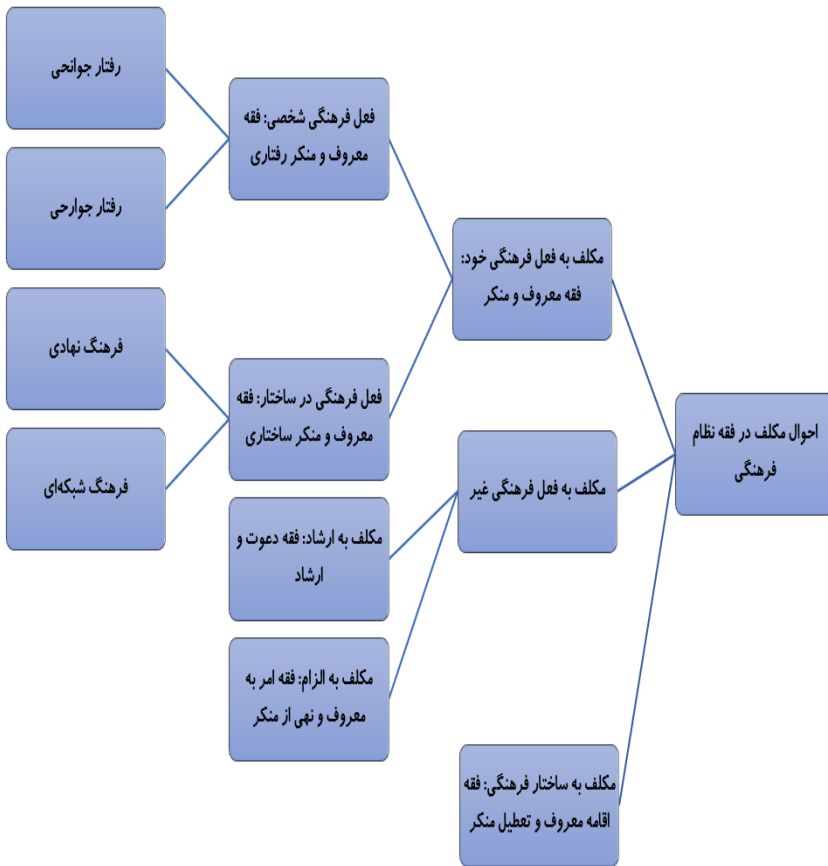
دسته‌ی اول اعم از «فعل فرهنگی شخصی» و «فعل فرهنگی در ساختار» و مربوط به فقه معروف و منکر است. در دسته‌ی دوم، تکلیف به فعل غیر اعم از «تکلیف به الزام» و «تکلیف به ارشاد» قرار دارد. تکلیف به الزام مربوط به فقه امر به معروف و نهی از منکر و تکلیف به ارشاد مربوط به فقه دعوت و ارشاد است. دسته‌ی سوم، مربوط به مکلف عام بوده و به فقه اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر اختصاص دارد.

در این چارچوب، غایت فقه معروف و منکر، دستیابی به الگوی دین‌داری فرهنگ در پی کشف ارکان و اجزای مشروع و نامشروع و مطلوب و مبعوض در رفتار و ساختار فرهنگی است. در فقه معروف و منکر، دو قسم «معروف و منکر رفتاری» و «معروف و منکر ساختاری» مطرح است؛ قسم اول به «رفتار درونی» (افعال جوانحی) و «رفتار بیرونی» (افعال جوارحی) و قسم دوم به «فرهنگ نهادی» (ذیل ولایت عامه ولی‌امر) و «فرهنگ شبکه‌ای» (ذیل ولایت عمومی و ارتباطی) قابل تقسیم است. در این چارچوب، نظریه‌ی فقهی در حوزه‌ی فرهنگ دینی منظور است و تطبیق آن در فقه مسائل فرهنگی و مواجهه‌ی انتقادی با سازوکار فرهنگی معاصر متوقف بر شناخت ابعاد این نظریه و مقایسه‌ی آن با دیگر قواعد و دیدگاه‌های فرهنگی است. بنابراین، دستیابی به قواعد فرهنگی مشروع و مطلوب مقدم بر بررسی رفتار فرهنگی است و این شناخت عمومی جز با بررسی در ضمن فقه نظام فرهنگی حاصل نمی‌شود.

در این راستا پژوهش حاضر در صدد است به مبانی و احکام عامه‌ی فقه نظام



فرهنگی در یکی از ابواب چهارگانه‌اش دست یابد و دلالت‌های آن بر فرهنگ معاصر با ذکر برخی از تطبیقات و مصادیق فرهنگی تبیین شود.



نمودار ۱. جانمایی و تبویب فقه معروف و منکر در ذیل فقه نظام فرهنگی



۲. تفاوت فقه معروف و منکر با فقه اخلاق

فقه معروف و منکر غیر از فقه اخلاق است؛ چنان‌که اخلاق و فقه فرهنگ بایکدیگر تفاوت دارند و فقه فرهنگی شامل فقه اخلاق نمی‌شود. مقصود از اخلاق، حکم اخلاقی - در اخلاق نظری - یا فعل اخلاقی - در اخلاق عملی - است. حکم اخلاقی مربوط به مرحله‌ی قبل از شرع و فعل اخلاقی مربوط به مرحله‌ی بعد از شرع است، در حالی که فقه، مربوط به منجزیت و معذرت وضع و تکلیف در مرحله‌ی شرع است. بنابراین، اگر از مباحثی مانند کذب در فقه فرهنگی بحث کنیم، بررسی فعل مکلف در برابر شارع در حوزه‌ی روابط اجتماعی و زیست فرهنگی است و قاعده‌ی اخلاقی یا فعل اخلاقی منظور نیست. اخلاق نمی‌تواند موضوع حکم شرعی باشد. حکم اخلاقی از حسن و قبح عقلی ناشی از فطرت الهی انسان ناشی می‌شود و ائصاف فعل اخلاقی پس از مسئولیت اخلاقی ناشی از تکمیل رابطه مولا و عبد در تحقق حجیت شرعی است.

به بیان دیگر، بنابر ادله‌ی کلامی و فلسفی که در صفات واجب تعالی گفته می‌شود، تحقق حکم اخلاقی از مراد اخلاقی خداوند در نظام تکوین ناشی می‌شود و خلقت انسان بخشی از همین تکوین است؛ لذا هرچند ادراک حکم اخلاقی عقلی و مستقل است اما در مقام تحقق و عینیت، از جمله مقتضای مبدأ بودن واجب تعالی در هستی، مبدأ بودن در هستی اخلاقی است.^۱ لذا اراده‌ی واجب جز به عدل و حسن

۱. این تمییز میان ادراک و هستی در اخلاق بر این مبنا است که ادراک اعتباری و وجود اعتباری از یکدیگر تفاوت دارند. ادراک امر اعتباری، شامل قطع، اطمینان، ظن و ارتکازات (تبادر و انصراف) و نحوه وجود اعتباری، محصول اراده فردی یا روابط میان-آذهانی، میان-متنی در محصول اراده اجتماعی است و لذا معرفت‌شناسی اعتباری از هستی‌شناسی اعتباری متمایز است. یعنی خود اراده و فرایند اعتبار کردن، حقیقی و محصول آن، اعتباری است. شاید بتوان مبنای مرحوم علامه طباطبائی در اصالت واقعیت و تقسیم به موجود واقعی و موجود منتهی به واقعیت را مؤید بر این نظر دانست. (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۴) یعنی چون وجود اعتباری سنجی از واقعیت است، این وجود دارای آثار واقعی، غیر از ادراک است و هر ادراک، مُدرک و مُدرک دارد. وجود اعتباری مُدرک است. بر اساس قواعد علم اصول و مطالعه تجربی اعتباری می‌توان چنین قائل شد که اگر مُعتبر واحد (یا معتبر شخصی) باشد، مُدرک، حسّ و اگر مُعتبر، جمعی (یا معتبر مجموعی) باشد، مُدرک، وجدان (عقل وجدانی) است؛ چنان‌که وضع الفاظ برای معانی - حتی در وضع تعیینی بنابر موافقت اعتباری با واقع شخصی - اعتبار جمع است و با وجدان ادراک می‌شود. اما در حکم شارع که مُعتبر واحد است، مُدرک، حس است و پس از مشاهده یا شنیدن حکم مجعول پس از وصول به عبد از طریق نصّ خطابات به وجود چنین اعتباری در عالم تشریح، اطمینان حاصل می‌شود. لذا اصولیین، ادراک حدسی از اعتبار شارع را کاشف نمی‌دانند و مناقشه در حجیت اجماع از این مشکل ناشی می‌شود. بنابراین، ظرف ادراکات اعتباری در ذهن



نیست و چون مراد الهی جز عدل و حسن نیست، این تحقق قاعده‌ی اخلاقی، فطری و در تکوین انسان است و این غیر از حجیت ناشی از وصول حکم مجعول به عبد است. بر اساس این خلقت و فطرت الهی، فعل اخلاقی متعلق حکم اخلاقی و نه حکم مجعول شرعی است؛ حسن امتثال مولا و قبح عصیان مولا از جمله‌ی همین احکام است و لذا پس از انطباق حجّت بر عبد، دایره‌ی حکم اخلاقی تکمیل و فعل اخلاقی آغاز می‌شود. بنابراین، قبل از شرع، حکم اخلاقی تحقق می‌یابد و بعد از شرع، فعل اخلاقی صدق می‌کند.

۳. روش‌شناسی پژوهش در فقه نظام فرهنگی

مطالعات فقه نظام فرهنگی در اضلاع سه‌گانه دنبال می‌شود:

۳-۱. شناخت مبانی فقهی و احکام عامه

مقصود از مبانی فقهی در این پژوهش در سیاق فقه نظریه و استکشاف نظام و به معنای «مجموع مفاهیم مرتبط و پایه به همراه مناسبات عامه» است. شهید صدر این مفاهیم پایه را هر دیدگاه اسلامی مفسر واقعیت تکوینی، اجتماعی و تشریحی می‌داند و معتقد است این مفاهیم، چارچوبی فکری می‌سازد که نصوص تشریحی در ضمن آن واضح و روشن می‌شود. (صدر، ۱۴۳۴، ج ۳، صص ۴۳۹ و ۴۴۲) البته در میان فقهای معاصر، واژه «مبانی» در ادله، احکام و ضوابط فقهی استعمال می‌شود که اصطلاح دیگری است. (شهیدی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۷۱، حجّت‌کوه‌کمره‌ای، ۱۴۰۹، صص ۷۰، ۳۷۷ و ۳۷۸ و موسوی‌خوئی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۲)

استقنا سنخ وجود اعتباری شبه نفس‌الامر است و ظرف آن در ذهن و خارج نیست. در اعتباریاتی که از شارع می‌آید، وجود اعتباری نمی‌تواند در ذهن یا نفس شارع باشد چون هم علم شارع حضوری است و هم وجود شارع بسیط است. میان معتبر واجب‌الوجود و معتبر ممکن‌الوجود (به امکان فقری) فرق است و معتبر شخصی و معتبر جمعی هم تفاوت دارد. اعتبار اخلاقی چنین است. به مبحث قطع و ظنّ علم اصول - که بخشی از قواعد معرفت‌شناسی اعتباری است - می‌توان در این باره استدلال کرد. بر این مبنا، هر سه ساحت در اعتباریات ملحوظ است: منطق اعتباریات، معرفت‌شناسی اعتباریات و هستی‌شناسی اعتباریات و میان اعتبار کردن (فعل معتبر)، ادراک امر اعتباری، مُدرک اعتبار و وجود اعتباری تفاوت است؛ اگر جز این باشد به همان اشکال عدم ثبات شریعت و لا ملاکی دچار می‌شویم. اصولیین در مسائل تضادّ میان حکم ظاهری با حکم واقعی و تجزی، به تمایز میان واقعیت اعتباری در حکم واقعی و ادراک اعتباریات در حکم ظاهری و نسبت کاشف و مکشوف پرداخته‌اند.



در احکام عامه، موضوع، کلی و عام، ولی حکم، فرعی و مخصوص به همین موضوع است؛ هرچند به سبب عمومیت موضوع در موضوعات خاصّ ذیل آن هم جاری می‌شود. یعنی عمومیت حکم به تبع موضوع است. نظریه‌ی فقهی از مجموع این مفاهیم، مناسبات و گزاره‌های شرعی عام که به طور منسجم با یکدیگر در ارتباط است شکل می‌گیرد. احکام در فقه نظام قابل تعمیم و معلّل به لحاظ مناط حکم است اما در فقه مسائل، نتیجه‌ی آن تعلیل و در احوال مکلف و موضوع محقق می‌شود؛ هرچند در موضوع حکم، امکان توسعه یا تضییق در تطبیق وجود داشته باشد و به این لحاظ، قابل تعمیم باشد. (طباطبانی، ۱۴۰۲، ص ۱۵)

۲-۳. تفریع احکام

تنقیح نظریه‌ی فقهی متوقّف بر تفریع احکام ذیل آن است. به بیان دیگر، ارکان فقه نظام فرهنگی در مقام نظریه و اجزای آن در مقام تفریع نمایان می‌شود. این اجزا از کشف احکام فرعی مرتبط با یکدیگر در ذیل مبانی و احکام عامه به دست می‌آید.

۳-۳. دلالت فرهنگی مبانی و احکام

فقه فرهنگی، نگرش رویکردی به فقه است؛ از این جنبه که ابواب و ابحاث در تراث فقهی با نظر به حیثیات فرهنگی آن در نظر گرفته شود. (طباطبانی، ۱۴۰۲، ص ۸) با رویکرد فرهنگی در بررسی تراث فقهی امامیه، ابواب و مسائل گوناگونی به دست می‌آید که سنخ فرهنگی دارد. (طباطبانی، ۱۴۰۴، ص ۶۱) تنقیح نظریه و تفریع احکام، همگام با کشف دلالت فرهنگی مبانی و احکام است تا به مقتضای فقه رویکردی، همراه با کشف ارکان فرهنگی مطلوب از ادله و اجزای آن در احکام فرعی، اقتضانات و التزامات فرهنگی آن مورد نظر باشد.

۴. ملاک تبویب فقه معروف و منکر در ذیل فقه العباده

فقه معروف و منکر به جهت ماهیت عبادی افعال هم‌سنخ آن در ذیل فقه العباده قابل تقسیم است. (طباطبانی، ۱۴۰۲، ص ۲۱) زیرا از دیدگاه مختار، ملاک عبادیت،



«ذُکری» بودن و نه «قربی» بودن است که شامل «ذکر الله» و «ذکر المؤمن بالله» است. در قرآن کریم، ذکر و عبادت به طور مکرّر در کنار یکدیگر آمده است. (مانده، ۹۱، طه، ۱۴، نور، ۳۷، عنکبوت، ۴۵ و جمعه، ۹) در آیات شریفه، موضوع عبادت، مطلق «ذکر الله» بیان شده و با عطف خاص بر عام یا سایر قرائن از مصادیق آن نام برده است. از سوی دیگر، در روایات، مؤاخات و احسان به مؤمنین هم عبادت نامیده شده است. از جمله در معتبره‌ی محمد بن مسلم از رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم) آمده است: «النظر إلى العالم عبادة والنظر إلى الإمام المقسط عبادة والنظر إلى الوالدین برأفة ورحمة عبادة والنظر إلى الأخ تودّه فی الله عزوجل عبادة.» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۵۴) بنابراین، عبادات قابل تقسیم به «عبادت لله» و «عبادت فی الله» است. قصد قربت در صحّت عبادت لله شرط است اما در عبادت فی الله، قصد وجه در صدق اتیان فعل کفایت می‌کند. در میان ابواب عبادی، نماز، روزه، حج، خمس و زکات مصادیق عبادت لله و تکالیفی مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و مؤاخات، عبادت فی الله است. عبادت فی الله، طریق الهی و ذُکری دارد اما در عبادت لله، موضوع عبادت ذُکری است. افعال فرهنگی مطلوب (معروف)، مصداق عبادیت لله یا فی الله است و خالی از رجحان نیست.

۵. واکاوی مبانی فقهی و احکام عامه فقه معروف و منکر

این مبانی و احکام در سیاق فقه نظریه و استکشاف نظام، حدّ اقل بر سیزده مفهوم، مناظ یا گزاره‌ی شرعی متوقّف است که بر ارکان نظام فرهنگی مطلوب دلالت دارد و در دو بخش بررسی می‌شود:

۵-۱. مبانی فقهی

الف. ترتّب اغراض عقلانی معتدّبه در رفتار فرهنگی

مشروعیت افعال فرهنگی و اثر آن در اقتصاد و حکمرانی فرهنگی از جمله متوقّف بر ترتّب اغراض عقلانی معتدّبه در آن است. در اقتصاد فرهنگی، ملکیت و بیع و در حکمرانی فرهنگی، ترویج و اقامه افعال فرهنگی متأثر از این امر است. مدرک عمده



بر این مبنا، تعبّد بر بناء عقلا است و چنین بنائی به حکم عقل در قبح ارتکاب افعال لغو و لغویت بازمی‌گردد.

تفاوت بناء عقلا با سیره‌ی عقلا در چنین مواردی اثر خود را نشان می‌دهد. ممکن است در برخی از سیره‌های عقلانی، غرض عقلانی در چنین افعالی فرض شود اما به دلیل علم اجمالی به وجود سیره‌های حرام میان عقلا در رفتار فرهنگی و متأخر بودن از زمان معصوم (ع)، مطابق با این سیره‌ها نمی‌توان عمل کرد. بناء عقلا، حکم است و تعبّد بر بناء عقلا، احکام مورد توافق عمومی ناشی از لزوم عقلی؛ اما سیره‌ی عقلا از سنخ رفتار است و رفتار ممکن است از هر میل و انگیزه‌ای ناشی شود.

در برخی سیره‌های فرهنگی معاصر، اغراض عقلانی بر اساس منافع شخصی یا گروهی تعریف می‌شود و گاهی از تفرّد و لذّت‌جویی و منافع سرمایه‌داری در فرهنگ بازاری‌شده ناشی می‌گردد. چنین اغراض عقلانی نمی‌تواند ذیل این حکم قرار گیرد. اساس فرهنگ پست‌مدرن معاصر بر اتباع شهوات و قول زور بنا شده است که مورد نهی شارع مقدّس به عنوان رئیس العقلاء است. (نساء، ۲۷ و حج، ۳۰)

به بیان دیگر، در فرهنگ سیّال فردمحور معاصر، شهوات شخصی و سیره‌های ناشی از امیال عمومی، رفتار فرهنگی را موجه می‌نماید اما فرهنگ مشروع مبتنی بر حکم عقل و تعبّد به بنانات عقلانی است و در این ساختار، باید رفتار فرهنگی مبتنی بر غرض عقلانی معتدّبه باشد.

در تراث فقهی، از یک سوی، ترتّب این اغراض از شروط صحّت شرط است (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۹۸) و از سوی دیگر، منفعت محلّله به عنوان یکی از اغراض عقلانی مشروع، شرط صحّت بیع است. (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۲۴۵) این تراث، قرینه‌ای بر وجود این مبنا به طور کلی و اجمالی در شریعت است. حدود مشروعیت برخی افعال موسیقایی، اعتیاد به بازی‌های رایانه‌ای و انواع صنایع فراغت مانند صنعت پخش فیلم و صنعت بازی از این منظر مورد تأمل است.



ب. احترام مکانی در فرهنگ

بنابر ادله و احکام، احترام مکانی بر سه قسم است: «احترام ملکی»، «احترام شعائری» و «احترام ذاتی». احترام ملکی در جامعه‌ی اسلامی ناشی از احترام مؤمن و صدق احترام شعائری در «مسجد» و «حرم و عتبات» است. احترام ذاتی به سایر اماکن به لحاظ آیه و خلقت الهی - محیط زیست - تعلق می‌گیرد و اثر آن، صدق هتک پس از تخریب و اخلال با افعال لہوی است؛ مانند رهاکردن زباله در طبیعت پس از سرگرمی و گردش.

بحث در احترام ملکی واضح است و به نسبت اسباب ملکیت خاص یا عام، احترام مترتب می‌شود. در احترام شعائری، در روایت امام صادق (علیه السلام) به اسناد کامل الزیارات آمده است: «إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَ مِنْ بَقَاعِ الْأَرْضِ سِتَّةَ: الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَالْحَرَمِ وَمَقَابِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَقَابِرِ الْأَوْصِيَاءِ وَمَقَاتِلِ الشَّهَدَاءِ وَالْمَسَاجِدِ الَّتِي يَذْكَرُ فِيهَا اسْمَ اللَّهِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۲۵)

بنابر تصحیح کتاب کامل الزیارات، این روایت معتبر است. «اختار» به قرینه مصادیق صریح در احترام - بیت‌الله، حرم و مسجد - و ترتب احکام احترامی بر (وادی طوی) به عنوان یکی از مصادیق در آیه‌ی شریفه‌ی «إِنِّي أَنَارِيكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى» (طه، ۱۲) دلالت التزامی بر وجوب احترام شعائری مکانی دارد. علامه طباطبائی در ذیل این آیه وجهی برای این تقدس بیان می‌کند که بر ملاک این احترام دلالت دارد:

«خداوند سبحان این وادی را وادی مقدس نامید. این نام‌گذاری و توصیف دلیل بر این است که امر او به خلع نعلین فقط برای احترام آن وادی است تا با کفش اذلال نشده باشد. ... بدین‌گونه، سایر مکان و زمان‌ها مانند کعبه مشرفه، مسجد الحرام، سایر مساجد و مشاهد مورد احترام در اسلام و اعیاد و روزهای متبرک تقدیس و تطهیر می‌شود. این فقط مقدس بودن و شرفی است که با انتساب به واقعه‌ی شریفی که در آن واقع شده یا مناسک و عبادت مقدسی که در آن تشریح شده است به دست آورده؛ وگرنه



هیچ برتری میان اجزای مکان و زمان وجود ندارد.» (طباطبائی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، ص ۱۲۷) به عبارت دیگر، احترام مکان ناشی از احترام موضوع مکان است. اگر موضوع مکان، عبادت و زیارت باشد، به دلیل احترام عبادت و زیارت، آن مکان نیز احترام می‌یابد.

احترام ذاتی ناشی از وجوب شرعی شکر عمومی خداوند در فرهنگ است. در قرآن کریم، هتک این حرمت با اعراض از ذکر الهی و عقاب ملازمه دارد: «و ضرب الله مثلاً قریة كانت آمنة مطمئة يأتيها رزقها رغداً فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون» (نحل، ۱۱۲) و «لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور. فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكلٍ خمطٍ وأثلٍ وشيء من سدرٍ قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلاّ الكفور» (سبأ، ۱۵-۱۷) به قرینه‌ی معصیت و عقاب گروهی در آیات فوق، احترام ذاتی محیط زیست به عنوان نعمت‌ها و آیات الهی واجب اجتماعی است و متوجه مکلف عام می‌شود.

ج. احترام زمانی در فرهنگ

از آن‌چه گفته شد تقریباً ملاک احترام زمانی نیز مشخص می‌شود. بنابر استقرای ادله و احکام، احترام زمانی سه قسم دارد: «احترام عهدی»، «احترام شعائری» و «احترام ولائی». مقصود از احترام عهد، وجوب وفای به عهد و وعده‌ی زمانی بر اساس «المؤمنون عند شروطهم» است. اثر این احترام بیشتر در بیع و خیار است. احترام شعائری، احترام زمانی ناشی از احترام موضوع زمان است. احترام ولائی، احترام ناشی از اوامر و نواهی ولیّ امر در تقیید یک فعل یا ترک به زمان معین و وجوب امتثال و ترک در آن زمان است. «ایام الله»، «مواقیت نماز» و «ماه رمضان» در فقه، از موارد احترام شعائری زمانی است.

د. ولای عام مؤمنین؛ مطلوبیت جمع‌خواهی و منع از نفرد فرهنگی

برخلاف غلبه‌ی فردگرایی و ارزش‌های فردی در فرهنگ غربی، از مفاهیم پایه در فقه نظام فرهنگی، مفهوم «ولای عام» است که اساس ارتباط جمع‌خواهانه و هویت



جمعی مؤمنان است و در روابط اجتماعی ثمره دارد. آیه‌ی شریفه بر این مبنا به خوبی دلالت دارد: «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» (توبه، ۷۱) در زبان عربی، ولاء به معنای تتابع و پیاپی آمدن (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۵۳۰) و ولاء در معانی چون ملک و قرابت استعمال شده (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۶۴ و حمیری، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۷۲۸۳) و مترادف با عهد و میثاق و ذمام است. (طراد، ۲۰۰۹، ص ۶۳۰) مراد از ولاء عام مؤمنین، پیوند و پیمانی اجتماعی بر اساس عهد ایمانی میان آنان است. بر اساس مجموع ادله و احکام، این مسئولیت و روابط را بر دو بخش می‌توان تقسیم کرد:

۱. ولاء تکلیف: مودت، احسان، انصاف و مواسات

مقصود از ولاء تکلیف، مسئولیت اجتماعی مؤمنان در برابر یکدیگر است. حرمت غش در معامله و قاعده‌ی غرور، مطلوبیت وقوف و صدقات، و جوب اجتماعی عقد سُکنی نسبت به افراد محتاج (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۶۷) و استحباب وصیت در ثلث مال نسبت به ارحام (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۴۱۸)، از جمله مصادیق این مسئولیت در ادله و احکام است. آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰) صریح در وجوب احسان است. روایات متعدّد بر این مسئولیت دارد از جمله صحیح‌ه‌ی ابوعبیده حدّاء از امام صادق (علیه السلام): «ألا أخبرك بأشدّ ما افترض الله على خلقه؟ إِنْصَافِ النَّاسِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مَوَاسَاةِ الْإِخْوَانِ فِي اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَإِنْ عَرَضَتْ لَكَ طَاعَةٌ عَمَلْ بِهَا وَ إِنْ عَرَضَتْ لَكَ مَعْصِيَةٌ تَرْكُهَا.» (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۸۵) به قرینه‌ی صدر روایت، صراحت در وجوب استفاده می‌شود.

۲. ولاء تعرّف: مؤاخات و انس عمومی

مقصود از ولاء تعرّف، پیوند مؤمنین در تفاهم عمومی است که شامل شناخت متقابل و انس و مؤاخات میان آنان است و بر نحوه‌ای از سیره‌ی متشرّعی دلالت دارد؛ در مقابل سیره‌های الحادی مبتنی بر تکاثر، ریا، سُمععه و مصرف‌گرایی از یک سوی و خودنمایی در فرهنگ شهرت از سوی دیگر که بر اساس تفرد و منافع و ارزش‌های فردی در سطح کلان شکل گرفته است.

به بیان دیگر، بنابر بررسی ادله، روابط اجتماعی مطلوب بنابر ولاء تعرّف، جامعه‌پایه و مؤمنانه است و هر مکلف بر اساس علم و قدرت خود شناخته شده،



با دیگری بر همان اساس پیوند می‌یابد. این نحوه روابط مطلوبیت دارد و اقامه آن تکلیف اجتماعی است. اما بنابر فرهنگ تکاثر و شهرت، رقابت اجتماعی فردگرایانه شکل می‌گیرد تا هرکس بر اساس مزیت خود، برتری یابد. قرآن کریم از چنین فرهنگی نهی کرده است: «الهاکم التکاثر. حتی زرقة المقابر» (تکاثر، ۲۱)

نسبت به مطلوبیت ولاء تعریف، به چند دسته ادله می‌توان تمسک کرد:

دسته‌ی اول، آیات قرآن کریم. از جمله امر به مؤاخات «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات، ۱۰) و ذکر تعریف به عنوان غایت خلقت: «إِنَّا خَلَقْنَا كَرِمْ مِّنْ ذَكَرُوا نُنْثَىٰ وَجَعَلْنَا كَرِمْ شَعُوبًا وَقِبَالًا لِّتَعَارَفُوا» (حجرات، ۱۳) بر این مطلب دلالت دارد.

دسته‌ی دوم، روایات با مضمون «المؤمن أخو المؤمن» در باب «أخوة المؤمنین بعضهم لبعضهم» کافی؛ از جمله در موثقه‌ی علی بن عقبه از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است: «المؤمن أخو المؤمن عینه و دلیلہ لایخونه و لایظلمه و لایغشه و لایعده عدة فی خلفه.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۶) دو نکته در دلالت روایت است: اولاً مقتضای عین و دلیل بودن مؤمنین، پیوند شناختی میان آنان است؛ به گونه‌ای که هرکدام در پی راهنمایی دیگری باشد و نقاط قوت و ضعف همدیگر را بشناسند. ثانیاً به قرینه‌ی ادامه روایت و اشاره به محرّمات، سیاق روایت تکلیفی است.

دسته‌ی سوم، روایات با مضمون «تعرفوا» است؛ از جمله معتبره‌ی ابوالحسن اصفهانی از امام صادق (علیه السلام): «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ... قولوا الخیر تعرفوا و اعملوا الخیر تکنونوا من أهله.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۵) این روایت بر مطلوبیت اقدام برای شناخت متقابل اجتماعی به خیر و از اهل خیر شناخته شدن در فرهنگ دلالت دارد.

دسته‌ی چهارم، روایات با مضمون تراحم و تعاطف میان مؤمنان؛ از جمله صحیح‌ه شعیب عقرقوفی از امام صادق (علیه السلام): «اتقوا الله و كونوا إخوة بررة متحابین فی الله متواصلین متراحمین تزاوروا و تلاقوا و تذاکروا أمرنا و أحيوه» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۷۵) به قرینه وجوب تقوا (قصص، ۸۳ و کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۶) و عبارت «اتقوا الله» در ابتدای روایت، نسبت به مضمون روایت ادعای وجوب اجتماعی می‌توان کرد. همچنین، در صحیح‌ه کلب صیداوی، در ادامه این مضمون



«كما أمرکم اللّٰه» آمده است (همان) که ظاهراً آیه‌ی شریفه‌ی «والذین یصلون ما أمر اللّٰه به أن یوصل» (رعد، ۲۱) است. مجموع این قرائن بر وجوب تراحم و تعاطف عمومی دلالت دارد.

هـ. ضمان فرهنگی

مقصود از این نحوه ضمان، مسئولیت ناشی از اضرار به غیر و اخلال به نظام معاش و معاد یا نظام مادی و معنوی در رفتارهای فرهنگی است. این مسئولیت از یک سوی نسبت به رفتار فرهنگی است و از سوی دیگر، خود بخشی از فرهنگ مسئولیت‌پذیری و جبران خسارت (فرهنگ ضمان) است. نفی ضرر فردی و اجتماعی در حین فراغت‌گزینی و ایجاد محدودیت از این جهت در انجام فراغت در جامعه از ثمرات ضمان فرهنگی و تعزیر حاکم و الزام ضامن به تأدیه، اثر قضائی این ضمان است.

به بیان دیگر، این ضمان، اعم است از ضمان عام و ضمان خاص. ضمان عام با ضمان خاص متفاوت است. ضمان عام، ضمان بدلی و جبران خسارت در فرضی است که تأدیه از سوی ضامن خاص متعذر است. ضمان ولی‌امر از بدهکار معسر جز در مهریه (حرّاعلی، ۱۴۰۹، ج ۹، صص ۲۱۲ و ۲۹۸ و ج ۱۸، صص ۳۳۶-۳۳۸) و دیه‌ی مقتول در فرض فقدان یا جهل به جانی - «دم المسلم لا ینهب هدراً» - (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۵۴) از موارد ضمان عام در شرع است. ضمان فرهنگی ممکن است در ذیل عنوان ضمان خاص یا ضمان عام قرار گیرد.

روایت عبدالعزیز قراطیسی از امام صادق (علیه السلام) مؤید بر این حکم است: «إنّ الإیمان عشر درجات... إذا رأیت من هو أسفل منك بدرجۃ فارفعه إلیک برفق و لا تحملنّ علیه ما لا یطیق فتکسره. فإن من کسر مؤمناً فعلیه جبره.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵)

تعلیل ذیل روایت که پس از بیان وجوب رفق در ارشاد به دین بیان شده است، مورد استشهاد است. به بیان دیگر، اگر بدون رعایت ارشاد یا امر به معروف و نهی از منکر اقدام مداخله‌ی فرهنگی کند و سبب تضعیف دینداری دیگری شود نسبت به این امر ضامن است.



۲-۵. احکام عامه

الف. احترام احکام غیر الزامی در نظام فرهنگی

مقصود از این حکم، ممنوعیت ایجاد کراهت نسبت به مستحبات و ایجاد میل نسبت به مکروهات در نظام فرهنگی است. نباید آنچه مبعوض الهی است مطلوب عمومی مؤمنان شود و آنچه مطلوب الهی است مبعوض و مورد تنفر جامعه باشد. به بیان دیگر، رجحان و مرجوحیت در شریعت با رجحان و مرجوحیت در جامعه و نظام فرهنگی ملازمه دارد. این مطلب از مجموع ادله و احکام زیر قابل استفاده است:

۱. نذر، عهد و قسم، ایجاد رجحان (و جوب) از سوی مکلف بر عهده خود است. این رجحان نمی تواند در اموری باشد که نزد شارع مرجوح (مکروه و حرام) است. به قرینه راجح بودن متعلق نذر و قسم در روایات (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، صص ۲۲۹، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۹۷، ۳۰۵ و ۳۰۷) و دو روایت خاص - موثقه ی زرارة و صحیحه ی سماعة - در اشتراط راجحیت در نذر و عهد (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، صص ۳۱۷-۳۱۸) به این مطلب می توان قائل شد.

۲. ترجیح مرجوح یا مرجوحیت راجح شرعی، مخالفت ملاکی با شارع است. یعنی مکلف در تعیین ملاک رجحان مرتکب مخالفت شده است. چون این ملاک در حکم واصل به عبد است و چنین حکمی تنجیز دارد، مخالفت ملاکی، هم قبیح است و هم اقتضای حرمت دارد.

۳. روایت ابو داود مسترق از امام صادق (علیه السلام):

الحسین بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن سليمان بن سفیان ابی داود المسترق عن بعض رجاله «إن ثلاث نسوة أتین رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقالت إحدهن: إن زوجی لا يأكل اللحم وقالت الأخری إن زوجی لا یشم الطیب وقالت الأخری إن زوجی لا یقرب النساء. فخرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) یجُر داءه حتی صعد المنبر فحمد الله وأثنی علیه ثم قال: ما بال أقوام من أصحابی لا یأكلون اللحم ولا یشمون الطیب ولا یأتون النساء؟ أما إتی آكل اللحم وأشم الطیب و آتی النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۹۶)



به لحاظ سند، حسین بن محمد و ابوداود ثقه‌اند و حسین بن محمد از مشایخ کلینی بوده است. (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، صص ۶۰۸ و ۴۹۶) معلی بن محمد به سبب عدم ضبط و روایت از مجاهیل - و نه وضع و کذب - تضعیف شده است. (حلی، ۱۴۰۲، ص ۲۵۹) با وجود این، دو نکته درباره سند این روایت وجود دارد: از یک طرف، تعبیر در ارسال راوی «بعض رجاله» است نه تعابیری چون (عمّن ذکره)، لذا ظاهراً ابوداود او را راوی ثقه می‌دانسته است. از سوی دیگر، در میان افرادی که به اسناد او اعتماد کرده‌اند، از بزرگان اصحاب‌اند مانند علی بن مهزیار اهوازی و نوح بن شعیب بغدادی. (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۶۲) کشی نیز اعتبار روایات کلینی از ابوداود را قبول دارد. (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۰۷) با این قرائن، ارسال و ضعف سند را می‌توان جبران کرد. در عین حال، روایت دلالت مناسبی دارد و با لحاظ قرائن سندی و دلالتی، به عنوان روایت معتبره می‌توان از آن یاد کرد.

به لحاظ دلالت، اطلاق «فمن رغب عن سنتی» درباره‌ی ترجیح امر مرجوح از سوی گروهی از مسلمانان و سپس «فلیس منی» بر نهی و تحریم صریح رفتار اجتماعی مغایر با رجحان شرعی دلالت دارد.

ثمره‌ی این حکم از جمله در وجوب اقامه مسجد، زیارت و نماز جماعت در جامعه است؛ هرچند حکم فردی رفت و آمد به مساجد، زیارت عتبات و نماز جماعت، استحباب است. همچنین ایجاد مطلوبیت در موسیقی و ترویج آن بر فرض حلیت بعضی از صور موسیقی بنابر این مبنا دچار اشکال است. ترویج با تسنین و فرهنگ‌سازی ملازمه دارد و فرهنگ‌سازی همراه مطلوبیت‌بخشی و گرایش عمومی به رفتار و قواعد فرهنگی خاصی است. ایجاد مطلوبیت در میان مکلفین در اموری که مطلوبیت آن نزد شارع اثبات نشده با احترام احکام غیرالزامی سازگار نیست.

ب. وجوب ذکرى بودن ساختار فرهنگى

از منظر ساختاری به فرهنگ اسلامی، مشروعیت هویت و اجزای فرهنگ متوقف بر ذکرى بودن آن است. معنای ذکرى بودن ساختار فرهنگی، اقامه‌ی ذکر الهی در جامعه و عبادی بودن کلیت فرهنگ است؛ به گونه‌ای که غایت افعال مکلفین و جهت‌گیری به سوی غفلت و انحاء و کیفیات آن مانند لهو، لعب، اضلال، تکاثر



و هویت مصرفی نباشد. آیات متعددی از قرآن کریم بر این مطلب دلالت دارد. از جمله در میانه‌ی ذکر عمومی و لهو عمومی چنین بیان شده است: «فی بیوت اذن الله ان ترفع ویذکر فیها اسمہ رجال لا تلہیہم تجارۃ و لایعین ذکر اللہ» (نور، ۳۶ و ۳۷) بنابر روایات مقصود از «بیوت» در آیه‌ی شریفه، بیت ولایت و «رجال»، انبیا و ائمه‌ی اطهار (ع) هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۲، ج ۶، ص ۲۵۶ و ج ۸، ص ۳۳۱) و وجوب تأسی به چنین سیره‌ی جاری در سطح عمومی و اقامه‌ی دین و عدم اعراض از آن، اقتضای وجوب ذکر بودن ساختار فرهنگی را دارد؛ چنان‌که به عبادی بودن جامعه امر شده است: «قوم اللہ قاتین» (بقره، ۲۳۸) تعبیر به قیام با جمعی بودن حکم سازگار است. اگر تعبیر به «اقتتوا» شده بود دلالت بر حکم فردی بیشتر بود.

در مقابل، ممنوعیت ترویج عمومی «لهو عن اللہ» در جامعه را از آیات قرآن کریم (انبیاء: ۱۶ و ۱۷ و نکاثر، ۱) می‌توان استفاده کرد. همچنین در نهی از حج جاهلی، اختلاط میان لهو و عبادت تحریم شده است: «وماکان صلاتہم عند البیت إلا مکاء و تصدیة فذوقوا العذاب» (انفال: ۳۵) اعراب جاهلی هنگام طواف خود به جای ذکر الهی، با سوت و کف اعمال خود را انجام می‌دادند. چنین عملی مورد نهی صریح واقع شده است. بنابراین، شکل عبادت هم باید شکل ذکر باشد و صرف محتوای عبادی کفایت نمی‌کند. این چارچوب قابل سرایت به انواع آیین‌ها در عزاداری و جشن‌های مذهبی است و نمی‌توان مرجعیت عرف را در تعیین اشکال این آداب به طور کلی پذیرفت؛ چنان‌که پخش موسیقی به جای ذکر اهل بیت (ع) یا همراه با آن و ارتکاب غنا در مراسم‌های مذهبی دچار اشکال می‌شود.

ثمره‌ی این حکم از جمله در نحوه‌ی فراغت‌گزینی و سبک زندگی و هنر به خصوص موسیقی و هنرهای نمایشی است. بر این مبنا، هنر دینی و سینمای دینی، هنر و سینمایی است که هویت ذکر دارد. بررسی مشروعیت و مطلوبیت هنر و «فقه نظام هنر» مقدم بر بررسی فروع هنری و رفتارهای بازیگران و عناصر سینمایی یا جزئیات فیلم‌نامه‌ها است. همچنین مسئولیت حکومت اسلامی در اقامه‌ی ذکر و تعطیل اضلال و تکاثر و تشبّه به کفار بنابر این مبنا قابل استفاده است. از دیگر ثمرات در تغذیه و فرهنگ غذایی است که از جمله شامل آداب سفره و وجوب ذکر هنگام



صید، ذبح و نحر است و از فرهنگ غذایی سریع (فست‌فود) در الگوی غربی متمایز می‌شود.

ج. وجوب احترام مؤمن

به طور کلی مقصود از احترام، رعایت حریم و در مقابل هتک است که گاه سبب وجوب استیذان از شخص می‌گردد. هرچند، ظاهر معنای مؤمن در عبارات مشهور فقها، «شیعه امامی» است. (نجفی، ۱۴۳۰: ج ۲۲، ص ۳۷) اما مقصود از مؤمن در خصوص این حکم، به قرینه‌ی بعضی از آیات احکام، مسلمان - مؤمن به شهادتین - است؛ چنان‌که احکام احترامی در آیات وجوب دیه (نساء، ۹۲)، منع بغی (حجرات، ۹) و حرمت استهزاء و غیبت (حجرات، ۱۱ و ۱۲) بر مؤمن به معنای مسلمان دلالت دارد. لذا اختصاص مؤمن به معنای شیعه‌ی امامی در این احکام جریان ندارد؛ هرچند نسبت به مؤمن امامی مؤکد است.

از قواعد فقهی مرتبط با این مبنا، قاعده‌ی حرمت اهانت به محترمان و شعائر بر اساس صدق مؤمن در ذیل موضوع قاعده است. مرحوم کلینی یازده روایت ذیل باب «من آذى المسلمین» درباره‌ی وجوب رعایت احترام مؤمن ذکر کرده است؛ از جمله صحیح‌هی معلی بن خنیس: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «إنَّ الله تبارك وتعالى يقول: من أهان لي ولياً فقد أَرصد لمحاربتي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۱) و مرسله‌ی ابن ابی عمیر از امام صادق (عليه السلام): «من استذل مؤمناً و استحققره ... شهره الله يوم القيامة على رؤوس الخلائق» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۳)

از موارد عمده‌ی این احکام در تکفین و تدفین مؤمن است و عموم روایت امام صادق (عليه السلام) - بنابر صحیح‌هی فضل بن یونس از امام کاظم (عليه السلام) - در مجموع این موارد قابل تطبیق است: «إنَّ حرمة بدن المؤمن مِيتاً كحرمة حیاً» (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۵۵) همین مضمون در روایت علاء بن سیّابه از امام صادق (عليه السلام) بدین گونه آمده است: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): حرمة المسلم كحرمة مِيتاً و هو حیّ سواء» (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۱۹)

این تعبیر قرینه بر این است که منظور از مؤمن در احکام احترامی، مسلمان است.



در سند روایت، ذبیان بن حکیم مجهول است و جز تضعیف رجال ابن‌غضائری بر عدم ضبط و اختلاط - بر فرض صحّت انتساب کتاب به مؤلف - دلیل دیگری بر جرح او نیست. (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰، ص ۵۹) این تضعیف به لحاظ روایاتی است که از او نقل شده، لذا قابل ارجاع به مدلول همان روایات است. اگر مدلول قوی و قابل اطمینان بود طبعاً تنها جهت ضعف هم برطرف می‌شود. این جهت در روایت فوق مطرح نیست.

احکام احترامی در موارد فرهنگی متعدّدی ثمره دارد. رعایت حجاب، حریم خصوصی در ارتباطات رسانه‌ای، حرمت افترا در اخبار، حرمت انتشار تصاویر شخصی بدون استیذان و رعایت حریم خصوصی داده‌ها از جمله این موارد است. احکام احترامی ناشی از حرمت فرج، مال، نفس یا عرض مؤمن است. محرّمات نظر و احکام عورت و تستر از این موارد است.

از عمده ثمرات معاصر در احکام احترامی، در هویت سایبرنتیکی فرهنگ دیجیتال و تسخیر دیجیتال انسان است. «تسخیر دیجیتال»، استعاره از سایبرنتیکی شدن انسان در فرهنگ دیجیتالی و به کنترل درآمدن او با ابزار هوشمند شبکه به ویژه در اینترنت اشیا و انسان - ماشین است.

اینترنت اشیا شامل چندین نوع ارتباط است: شیء به شیء، شیء به شخص و شخص به شخص بالادست. آن‌ها همیشه بخشی از یک سیستم، مانند سیستم ترافیکی، یک سیستم انرژی، یک سیستم خانگی یا یک سیستم بهداشتی هستند. (ون‌داک، ۱۴۰۱، ص ۱۳۲) اما با مداخله سایبرنتیک در امر فرهنگی و کنشگری کاربران رسانه‌های دیجیتال، حریم خصوصی آن‌ها هتک می‌شود.

نظارت بر اندیشه و مدیریت ادراک و تولید و مصرف محتوای کاربران از طریق ابزار سلطه نیز مطرح است که ذیل حرمت اغراء به جهل به باب سوم فقه نظام فرهنگی - «فقه دعوت و ارشاد» - مربوط است. الگوهای فرهنگ دیجیتال جوانان عبارت است از: ادغام کامل در زندگی روزمره، کنترل ایجاد تماس‌ها و روابط، اولویت خودنمایی، اولویت خودافشایی، اشتراک اطلاعات و موارد دیگر، ایجاد محتوای تولیدشده توسط کاربر، فرهنگ رسانه‌ای مشارکتی و



افزایش مشکلات در استفاده بیش از حد. (ون‌دایک، ۱۴۰۱، ص ۳۸۹)

البته بیان وجوب احترام مؤمن به معنای نفی احترام کفار به طور کلی نیست. احترام کفار در حدود روابطی است که با دولت و جامعه‌ی اسلامی دارند و تفصیل آن به فقه سیاسی مربوط است. «احترام» از دیگر مفاهیم پایه در فقه نظام فرهنگی است و مقصود، ذکر آثار وضعی و تکلیفی آن در نظام فرهنگی اسلامی است.

د. وجوب تعادل مصرف

مبحث مصرف، از ابواب فقه معروف و منکر است و تبیین آن متوقف بر فهم نسبت میان اسراف، تبذیر و قناعت در ادله و احکام با هویت فرهنگی مصرفی است. هویت مصرفی در جهان فرهنگی معاصر مبتنی بر بازاری شدن جامعه و فرهنگ است. اگر بخواهیم تبیین جامعه‌شناختی از این موضوع فقهی داشته باشیم، بایستی آن را در اضلاع «مد سیال»، «برند» و «بازار» در میانه «محصول» به مثابه مبدأ و «جامعه مصرفی» به مثابه مقصد و غایت مصرف در نظر بگیریم. در این فرهنگ، مصرف به عنوان یک ارزش اجتماعی، ناشی از مدهای پیوسته در حال تغییر است که افراد در جامعه مصرفی به تناسب سلیقه و امیال شخصی - گروهی تعیین می‌کنند. بر همین اساس، تولیدکننده محصول خود را از طریق برندینگ معرفی می‌کند و با مدیریت بازار (تبلیغات، کنترل عرضه و تقاضا و...) مصرف‌کننده را جهت می‌دهد تا در رقابت مصرف با سایر تولیدکنندگان، سود بیشتری به دست آورد. در پی این فرایند، هویت فرهنگی مصرفی شکل می‌گیرد. کالاشدن فراغت و شکل‌گیری مکان مصرفی - مانند کافه - از ملزومات این نحوه هویت است. به طور کلی، اقتصاد سرمایه‌داری، فرهنگ مصرفی را تولید می‌کند و تعادل مصرف متوقف بر ذکری بودن ساختار فرهنگی است.

به لحاظ مقتضای ادله، در قرآن کریم جامعه‌ی مصرفی با عنوان «مُتَرَفِّین» و اهل عذاب و فسق بیان شده است. (هود، ۱۱۶، انبیاء، ۱۳، اسراء، ۱۶، مؤمنون، ۳۳ و ۶۴، سبأ، ۳۴، زخرف، ۲۳ و واقعه، ۴۵) اتراف به معنای رفاه‌زدگی و طغیان در اثر فراوانی نعمت است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۶۱ و حمیری، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۷۴۵) این حرمت، اجتماعی است و متوجه جامعه به جهت تعطیل مصرف متعادل و اقامه‌ی اسراف و تبذیر می‌شود.



از سوی دیگر، در ذیل «مصرفین» بر اسراف به عنوان یک سیره ی اجتماعی حرام دلالت دارد و اهل اسراف، اهل افساد فی الارض و جامعه ی غافلان اند:

«وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهٗ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس، ۸۳)

«وَلَا تَطْلِعُوا عَلَى مَرِئٍ مِّنَ الْمُسْرِفِينَ. الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ» (شعراء، ۱۵۱-۱۵۲)

بنابراین، اسراف و تبذیر، فقط یک رفتار فردی نیست؛ بلکه یک سیره ی اجتماعی و هویت فرهنگی مبعوض نزد شارع است که جامعه ی مصرفی بدان دچار است و ابعاد سیاسی - اقتصادی دارد.

با توجه به ادله و قرائن فوق و مقتضای آیات خاص، تعادل مصرف واجب و ملاک آن، حاجت است. ملاک حاجت را به قرینه ی لغت و آیات اسراف و تبذیر می توان به دست آورد: «کلوا من ثمرهٗ إذا أثمروا و آتوا حقهٗ یوم حصاده و لا تسرفوا» (انعام، ۱۴۱)، «خذوا زینتکم عند کل مسجد و کلوا و اشر بوا و لا تسرفوا» (اعراف، ۳۱)، «و آت ذا القربی حقهٗ و المسکین و ابن السبیل و لا تبذیر تبذیراً» (اسراء، ۲۶) و «لا تجعل یدک مغلولهٗ إلى عنقک و لا تبسطها کل البسط فتعدمولوا محسوراً» (اسراء، ۲۹). اسراف در لغت به تجاوز از حد و خطا کردن و غفلت معنا شده است. (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۲۷۸) و تبذیر به معنای افساد مال و هزینه کردن آن در موارد اسراف است. (ابن منظور، بی تا، ج ۴، ص ۵۰)

در آیات فوق، حلیت مصرف به عدم اسراف و تبذیر و صدقات مقید شده است. نسبت به عدم اسراف و تبذیر، مصارف جاری «کلوا، اشر بوا، خذوا زینتکم» مقید به ترک اسراف و تبذیر شده است و حتی مصرف در راه انفاق نیز با آیه آخر مقید شده است. همچنین نسبت به انفاق، تعبیری مانند «آتوا حقهٗ» و «آت ذا القربی...» از قیود این تعادل در مصرف است؛ چنان که بر اساس سه دسته مصارف مالی خانواده و تعلق خمس و زکات به مازاد از نفقه می توان چنین استفاده کرد که در ترجیح میان متزاحمین، مالیت عمومی در مصارف ضروری خانوار بر مالیت خانواده متوقف است؛ اما در باره ی مصارف غیر ضروری، مالیت عمومی مقدم است. (طباطبائی، ۱۴۰۳، ص ۵۵) یعنی تمام سطوح مصرف - خصوصی، عمومی و حاکمیتی - باید مصرف متعادل باشد و چنین تکلیفی متوجه جامعه شده است.

هـ. قاعده ی «من أذاع فاحشةً کان کمبتدئها»

در صحیح ه ی اسحاق بن عمار از امام صادق (علیه السلام)، رسول خدا (صلی الله



علیه وآله و سلم) چنین می‌فرماید: «من أذاع فاحشة كان كميثدتها ومن عيّر مؤمناً بشيء لم يمت حتى يركبه» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۶) صدر روایت، مدلول قاعده است و مقصود، وحدت حکم حرمت میان ارتکاب فحشا و توسعه آن است.

نسبت به ارتکاب و اذاعه فحشا اقسامی را می‌توان در نظر گرفت. ارتکاب فحشا به «ارتکاب شخصی» و «ارتکاب عمومی» (نور، ۱۹) و ارتکاب شخصی به «ارتکاب ترویجی»: «فاحشة مبیّنة» (نساء، ۱۹ و احزاب، ۳۰) و «ارتکاب عادی» قابل تقسیم است و اذاعه‌ی فحشا شامل «امر به فحشا» (بقره، ۱۶۹)، «ترغیب به فحشا» و «إخبار از فحشا» است. مقصود از «فاحشة»، راه و روش زشت و کثرت استعمال آن در زنا است. (طباطبائی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۴۹) اما به لحاظ ملاک، قابل صدق بر سایر معاصی کبیره است و ظاهراً فرق میان منکر با فاحشه در تفاوت مراتب است؛ به این بیان که هر فاحشه‌ای منکر است اما هر منکری فاحشه نیست، بلکه فاحشه، مرتبه مؤکد در منکر بودن است.

نسبت به حرمت إخبار از فحشا، از قرآن کریم چنین استفاده می‌شود که نباید یک لگه‌ی آلوده کلّ جامعه را آلوده کند؛ بیان و مطرح ساختن هرگناه در جامعه که پیش از آن مخفیانه انجام شده است با ترویج آن رفتار حرام ملازمه دارد. بحث شهود در اثبات گناهان جنسی را بر همین اساس می‌توان تبیین نمود؛ زیرا این گناهان معمولاً در خلوت انجام می‌شوند اما وجود شهود، به معنای علنی بودن آن رفتار است و رفتار علنی، آثار علنی مانند حدّ دارد. از یک سوی مطلق تجسّس در امور مخفی دیگران تحریم شده: «ولا تجسسوا» (حجرات، ۱۲) و از سوی دیگر، اثبات فحشاء نزد قاضی منوط به چهار شاهد است: «واللّاتی یأتین الفاحشة من نساء کما فاستشهدوا علیهنّ أربعة منکر» (نساء، ۱۵) و «والذین یرمون المحصنات ثرّاً یأوبأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً» (نور، ۴)

جمع میان حرمت تجسّس و وجود شهود عدل «وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ» (طلاق، ۲) به علنی بودن فحشاء در اجرای حدود است. زیرا اگر مخفیانه انجام می‌شد، نیاز به تجسّس داشت؛ در حالی که تجسّس حرام است و انجام آن موجب فسق می‌شود که منافی عدالت شهود است. باید اطلاع مستقیم شهود عدل از فحشا بدون تجسّس



حاصل شده باشد و این امر معنایی جز علنی بودن فحشا ندارد. شاهد در امور مورد مشاهده، باید مدعا را با چشم دیده باشد و روایات مستفیض بر وجوب علم و یقین شاهد به مورد شهادت دلالت دارد. (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، صص ۳۲۲، ۳۴۱ و ۳۴۲) حتّی اگر مشاهده مستقیم را در امور مورد مشاهده شرط ندانیم، تحقّق علم به امور مخفی توسط شاهد امکان ندارد.

با این تفصیل می‌توان نتیجه گرفت اخبار از فحشا در جامعه مصداق اذاعه‌ی آن است هرچند ترغیب به فحشا مترتّب بر آن نشود. از این حدیث استفاده می‌شود اختفاء منکر ترجمان حرمت اشاعه‌ی فحشاء است؛ چنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در صحیح‌ه‌ی علیّ بن حسن بن رباط درباره‌ی اختفاء پیش از شهادت می‌فرماید: «و جعل ما دون الأربعة الشهداء مستوراً علی المسلمین» (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۱۵) یعنی این گناهان تا پیش از اقامه‌ی چهار شاهد، پنهان است و فقط با اقامه‌ی بیّنه افشا می‌شود.

وجه این آکد بودن، کمّی یا کیفی می‌تواند باشد؛ کمّی به لحاظ تعداد ارتکاب معصیت و کیفی به لحاظ شدّت قبح معصیت. از جمله تطبیقات این قاعده، حرمت نظر به منکر، حرمت نمایش گناهان در سینما و اخبار و حرمت اشتراک‌گذاری داده‌های حاوی محتوای نامشروع در رسانه‌های اجتماعی است. لذا بیان واقعیت در رسانه، مرجّح شرعی در این نمایش و اشتراک‌گذاری نمی‌تواند باشد.

و. حرمت اجتماعی اظهار بدعت

مقصود از بدعت، ساختگی شدن دین الهی یا بخشی از آن همگام با انتساب به دین است. تعریف صاحب ریاض از بدعت که مورد اتّفاق فقها نیز هست عبارت است از: «ادخال ما لیس من الدین فیہ عمداً» (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۱۷۵) البتّه عمد، قید مربوط به قصد مبتدع است و در ماهیت بدعت اثری ندارد.

حرمت اظهار بدعت اعم از ایجاد یا اشاعه و انتشار عمومی آن است. بدعت، فرهنگ باطل است که شامل مطرح کردن مفاهیم، اندیشه‌ها و سبک زندگی غیر دینی با عنوان امر دینی می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۹۸، ۲۸۶۲) امیر المؤمنین (علیه السلام) در صحیح‌ه‌ی حفص بن عمرو می‌فرماید: «من مشی الی صاحب بدعة فوقه فقد



مشی فی هدم الإسلام)) (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۲۶۸)

بدعت به لحاظ کیفیت تحقّق فرهنگی بر سه قسم است:

۱. بدعت اعتقادی: جای‌گذاری باورهای شخصی و گروهی به عنوان مبانی دین و استحاله در مفاهیم دینی.

حرمت بدعت اعتقادی ناشی از حرمت افترا به خداوند است: «قل الله اذن لکم أمر علی الله تفترون» (یونس، ۵۹) تفسیر به رأی قرآن و جعل مفاهیم مانند تغییر مفهوم شهادت از «من قتل فی سبیل الله» به «کشته‌های وطن» از مصادیق این قسم است. مرجعیت مذاق شخص، عرف و خواب در تشخیص مفاهیم دینی، از مناشیء بدعت اعتقادی است.

۲. بدعت رفتاری: تغییر معروف و منکر در افعال.

طبرسی در احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت می‌کند: «أما أهل السنة فالتمسکون بما سنّه الله لهم و رسوله و إن قلّوا و أما أهل البدعة فالمخالفون لأمر الله و لکتابه و لرسوله العاملون برأيهم و أهوائهم» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۶۸) عمل به رأی و اهواء در مقابل سنت، مدلول بدعت رفتاری است و «أهل البدعة» به معنای وجود سیره بدعت‌گونه است. عمده‌ی روایات احتجاج بنابر قرائن طبرسی در ابتدای کتاب (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۴)، معتبر است.

۳. بدعت ساختاری: تغییر معروف و منکر در قواعد فرهنگی.

در صحیح‌هی مسعدة بن صدقه از امام صادق (علیه السلام)، این قسم بدعت به نقل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلّم) ضمن بیان علائم قبل از ظهور چنین بیان شده است:

«و شرّ من ذلك كيف بکم إذا أمرتم بالمنکر و نهیتم عن المعروف؟ قیل یا رسول الله و یكون ذلك؟ قال: نعم و شرّ من ذلك كيف بکم إذا رأیتم المعروف منکرّاً و المنکر معروفاً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ۵۹) کاربرد فعل با ضمیر جمع در «أمرتم»، «نهیتم» و «رأیتم» بر عمومی شدن این تغییر و انتساب آن به دین و شکل‌گیری قواعد فرهنگی ضدّ دینی با عناوین دینی دلالت دارد.



ز. مطلوبیت تأسی عمومی به معصوم (علیه السلام) در فرهنگ

از دیدگاه برخی فقهای معاصر، در خصوص فعل معصوم (علیه السلام) جهتی وجود دارد که می‌تواند موجب استحباب صدور همین فعل بالذات - به اباحتی بالمعنی الاخص - از غیر معصوم (علیه السلام) گردد و آن جهت عنوان تأسی به معصوم (علیه السلام) است. از آن‌جا که عنوان تأسی به معصوم از عناوین ثانویه‌ای است که موضوع حکم به استحباب شرعی است، فعلی که بالذات مباح است به اباحتی بالمعنی الاخص، می‌تواند به سبب انطباق عنوان تأسی به معصوم (علیه السلام) موضوع حکم به استحباب شرعی قرار گیرد. (ازاکی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۳۸۹)

بنابراین مبنا در ملازمه میان مطلوبیت فعل و مطلوبیت تأسی، تأسی به معصوم (علیه السلام) در فرهنگ عمومی مطلوبیت می‌یابد؛ چنان‌که آیه‌ی شریفه بر این ملازمه دلالت دارد: «لقد کان لکرم فی رسول الله أسوة حسنة لمن کان یرجو الله والیوم الآخر و ذکر الله کثیراً» (احزاب، ۲۱) و «قد کانت لکرم أسوة حسنة فی ابراهیم و الذین معه... لقد کان لکرم فیهم أسوة حسنة لمن کان یرجو الله والیوم الآخر و ذکر الله کثیراً» (ممتحنه، ۴ و ۶) «لکرم... أسوة»، معیت مؤمنین با ابراهیم (علیه السلام) و «لمن کان یرجو» قرائنی بر ملازمه میان مطلوبیت فعل معصوم و مطلوبیت تأسی عمومی مؤمنین است. این مطلوبیت اعم از وجوب و استحباب است و تفاوت در موضوعات و گستره تأسی است. بنابر احترام احکام غیر الزامی، به حرمت اعراض از تأسی می‌توان قائل شد.

ح. مطلوبیت تسنین متشرعی

مقصود از سنت متشرعی، سیره‌ی اجتماعی راسخه موافق با شرع است و تسنین، ایجاد چنین رویه‌ای در فرهنگ عمومی است. از روایت برقی در محاسن به اسناد حسن بن محبوب، مطلوبیت اصل تسنین متشرعی استفاده می‌شود: عن اسماعیل الجعفی قال سمعت أبا جعفر (علیه السلام) یقول: «من استنَّ بسنة عدل فأتبع کان له أجر من عمل بها من غیر أن ینتقص من أجورهم شیء»^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۷۴)

۱. سند روایت میمون قداح چنین است: ابن بابویه عن محمد بن موسی بن المتوکل عن عبدالله بن جعفر الحمیری عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن معاویة بن وهب عن میمون القداح. راویان سند از ثقات اند. صرفاً بحث در راوی متصل است. حتی اگر توثیق خاص ابن میمون ثابت نباشد، این روایت اسناد صدوق به سه تن از اصحاب حدیث است: حمیری، اشعری و ابن محبوب. این اسناد قابل



این مفاد در روایت میمون قداح از امام باقر (علیه السلام) نیز وجود دارد: «أیما عبد من عباد الله سنّ سنة هدی کان له مثل أجر من عمل بذلک من غیر أن ینتقص من أجورهم شیء» (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۷۴) بر مبنای این دو روایت، تسنین متشرّعی، مصداق فعل معروف و مطلوب است و نسبت به ایجاد سنّت از سوی مکلفان - «من استنّ» و «ایما عبد» - ظهور دارد.

ممکن است قسم دیگری از سنّت متشرّعی ادّعا شود که بر مبنای عرف‌ها و سیره‌های مستحده میان مؤمنان در ترویج فعل مباح به عنوان امر مطلوب فرهنگی باشد؛ به گونه‌ای که اجبار اجتماعی و الزام فرهنگی به دنبال داشته باشد. در بررسی این سنّت باید دید از ارکان حفظ اجتماع مسلمین است یا خیر؟ اگر قوام اجتماع مسلمین هرچند در یک شهر به آن سنّت باشد، شاید بتوانیم از باب وجوب احترام اجتماع مسلمین قائل به جواز این سنّت شویم.^۱ اما در غیر این صورت، چون فی نفسه ملاک مطلوبیت ندارد، قول به چنین مطلوبیت متشرّعی به «بدعت» و «تشریح» نزدیک‌تر است که دو عنوان ممنوع است و ترجیح امری است که شارع آن را رجحان نداده است. همچنین بنابر نهی از تحریم امور حلال بر خود (مانده، ۸۷) مشروعیت و احترام الزام فرهنگی ناشی از این نوع سنّت را می‌توان انکار کرد. لذا در احترام سنّت متشرّعی، عدم مخالفت با شریعت کافی نیست و احراز موافقت کلی نیاز است. تسنین متشرّعی در تلازم با احترام احکام غیرالزامی در نظام فرهنگی است.

۶. نتیجه‌گیری

در این پژوهش سعی شد تا از یک سوی، مبانی فقهی فرهنگ اسلامی به طور کلی به دست آید و از سوی دیگر، بخشی از قواعد فرهنگی معاصر در ضمن این مبانی بررسی شود تا چارچوب فقه معروف و منکر به عنوان باب اول فقه نظام فرهنگی

خداشه نیست.

۱. فارغ از ملازمه وجوب حفظ نظام مادی و معنوی مسلمین با احترام اجتماع، نسبت به مفهوم «جماعت»، روایات به ویژه در ذیل ابواب جمعه و نماز جماعت متعدّد است. آثار روایتی که تصریح به احترام جماعت مسلمین دارد، صحیح زرارۀ از امام باقر (علیه السلام) است:

حدّثی محمّد بن حسن [بن ولید] قال: حدّثنی محمّد بن الحسن الصّفّار عن یعقوب بن یزید عن حمّاد بن عیسی عن حرّیز و فضیل عن زرارة عن ابي جعفر (علیه السلام) قال: «من ترک الجماعة رغبة عنها و عن جماعة المؤمنین من غیر علة فلا صلاة له» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، صص ۲۳۲-۲۳۳)



تنقیح گردد. در میانه‌ی این تنقیح به سیزده مبنا استدلال شد. هرکدام از این مبانی، خود به احکام فرعی و مسائل فرهنگی تفریع می‌شود و در میانه‌ی این تفریع و تطبیق، نسبت مسائل فرهنگی با نظام فرهنگی از منظر فقهی تبیین و تشریح می‌شود که رسالت فقه معروف و منکر در مرحله آتی است و نیازمند تدوین پژوهش‌های دیگری است؛ چرا که در این اثر، اتکا به نظریه‌ی فقهی و کشف چارچوب کلی احکام بود. این تبیین فقهی در برابر نگرش عرفی به اشکال فرهنگی و ارجاع امر فرهنگی به عرف و سیره‌ی عقلا در پی تحولات معاصر است. چارچوب معرفتی ارائه شده در این پژوهش، نشان می‌دهد که فقه شیعی ظرفیت وصول به یک نظام منسجم فرهنگی را دارد که قادر است بین ارزش‌های ثابت دینی و مقتضیات متغیر فرهنگ ارتباط برقرار کند. مبانی فقهی مورد اشاره از قبیل «وجوب ذکر بودن ساختار فرهنگی» و «تعاون عمومی مؤمنان در امور معروف»، می‌تواند به عنوان سنگ‌بنای سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های کلان فرهنگی مورد توجه قرار گیرد. همچنین بازتعریف مفاهیمی همچون هویت، شهرت و الگوی ارتباطی در محیط‌های دیجیتال، بر اساس معیارهای فقهی، از دیگر پیامدهای عملی این پژوهش است.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ ق.). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دارالشریف الرضی.
۳. ابن غضائری، حسین، (۱۳۸۰)، الرجال، قم: دارالحدیث.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر. ج ۴.
۵. اراکی، محسن، (۱۳۹۸)، اصول فقه نوین، قم: مجمع الفکر الإسلامی. ج ۴.
۶. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ ه. ق.)، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی. ج ۱۲.
۷. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، (۱۴۰۴ ه. ق.)، الصّحاح، بیروت: دارالملايين. ج ۶.
۸. حجت کوه کمره‌ای، سیدمحمد، (۱۴۰۹ ه. ق.)، کتاب البیع، قم: جامعه‌ی مدرسین.
۹. حرّعاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ ه. ق.)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: آل البيت علیهم السلام. ج ۳، ۹، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۷ و ۲۸.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴)، تذکرة الفقهاء، قم: آل البيت علیهم السلام. ج ۱۶.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ ه. ق.)، رجال العلامة الحلّی، قم: شریف رضی.
۱۲. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ ه. ق.)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق: دارالفکر. ج ۱۱ و ۱۲.
۱۳. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۱۳ ه. ق.)، معجم رجال الحدیث، بی‌جا: بی‌نا. ج ۲۲.
۱۴. شهیدی، میرزا فتّاح، (۱۳۷۵ ه. ق.)، هدایة الطالب إلى أسرار المكاسب، تبریز: اطلاعات. ج ۳.
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر، (۱۴۳۴ ه. ق.)، موسوعة الإمام الشهيد سیدمحمدباقر الصدر: اقتصادنا، قم: دارالصدر. ج ۳.
۱۶. طباطبائی حائری، سید علی، (۱۴۱۸ ه. ق.)، ریاض المسائل، قم: آل البيت علیهم السلام. ج ۸.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ ه. ق.)، نهاية الحکمة، قم: جامعه‌ی مدرسین.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۰۱)، المیزان فی تفسیرالقرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیة. ج ۴ و ۱۴.
۱۹. طباطبائی، سیدمحمد، (۱۴۰۱)، «بررسی مناط تقسیم ابواب و روش شناسی فقه فرهنگی در مناسبات با فقه نظام»، فصلنامه فقه نظام‌ساز، دوره ۱، ش ۴، صص ۳۳-۵۶.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمد، (۱۴۰۲)، «تبویب فقه فرهنگی در میانه فقه نظام و فقه مسائل؛ چیستی و ابعاد»، فصلنامه فقه نظام‌ساز، دوره ۲، ش ۷، صص ۷-۴۱.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمد، (۱۴۰۳)، «انواع مسئولیت اقتصادی خانواده در فقه نظام خانواده؛ مطالعه موردی: بیمه خانواده»، فصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده، دوره ۱۲، ش ۲، صص ۳۵-۶۳.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمد، (۱۴۰۴)، «درآمدی بر فقه فرهنگ با رویکرد نظامات؛ چیستی، چگونگی و نظام مسائل»، دوفصلنامه پژوهش‌های فقه اجتماعی، دوره ۱، ش ۱، صص ۴۱-۶۴.
۲۳. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ ه. ق.)، الاحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: مرتضی. ج ۱.



۲۴. طراد، مجید، (۲۰۰۹م)، المعجم المفصل فی المترادفات فی اللغة العربیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴)، الأملی، قم: دارالثقافة.
۲۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ه.ق.)، القاموس المحیط، بیروت: دارالکتب العلمیة. ج ۳ و ۴.
۲۷. کسّی، محمد بن عمر، (۱۴۰۴ه.ق.)، اختیار معرفة الرجال، تلخیص شیخ طوسی، قم: آل البيت علیهم السلام. ج ۲.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة. ج ۱، ۵، ۶، ۷ و ۸.
۲۹. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۲۲)، موسوعة الإمام الخوئی: مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی. ج ۴۱.
۳۰. نجفی، محمد حسن. (۱۴۳۰ ق). جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام. تحقیق و تصحیح رضا جعفر مرتضی العاملی و محمد علی حاتم إسماعیل العاملی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. ون دایک، یان، (۱۴۰۱)، جامعه شبکه‌ای: ابعاد اجتماعی رسانه‌های نوین، ترجمه علی آزادی احمدآبادی، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).