

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال اول / شماره چهارم / زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: **علی اکبر رشاد**

سر دبیر: **ذبیح الله نعیمان**

هیئت تحریریه: (براساس حروف الفبا)

علی اکبر رشاد (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه تهران؛ عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

خالد غفوری الحسنی (عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)

کمیل قنبرزاده (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم)

مهدی گرامی پور (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ عضو هیئت علمی دانشگاه قم)

احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ عضو هیئت علمی دانشگاه مذاهب اسلامی)

ابوالقاسم مقیمی حاجی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)

سید حسین میرمعزی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

ذبیح الله نعیمان (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم)

مدیر داخلی: **مهدی عزیزی**

مترجم: **ابراهیم حسن**

ویراستار: **محمد جواد ربانی نژاد**

کارشناس اجرایی: **محمد صالح مهدوی فر**

نشانی دفتر فصلنامه:

دفتر تهران:

بزرگراه شهید باقری شمال، خروجی استقلال شرق، خیابان شهید برادران قزوینی، جنب شهرک پارس، پلاک ۳

دفتر قم:

میدان سعیدی، خیابان هفت تیر، کوچه ۱۲، تقاطع اول، سمت چپ، موسسه فقه تخصصی نظام ساز امام رضا علیه السلام

تلفن امور مشترکین:

۰۲۱۷۷۰۷۸۴۹۲ (تهران)

۰۲۵۳۶۶۲۲۸۴۴ (قم)

پایگاه اطلاع رسانی:

www.emamreza-ac.com





آئین نامه نگارش مقالات فصلنامه فقه نظام ساز

۱. نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن، دورنگار و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان)، چنانچه مقاله‌ای از سوی چند نویسنده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات باید توسط نویسنده‌ای انجام شود که مسئولیت مقاله را به عهده دارد.
۲. نام نویسنده یا نویسندگان در فایل اصلی مقاله ذکر نمی‌گردد و باید در فایل جداگانه‌ای ثبت و ارسال گردد.
۳. عنوان، کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتویات مقاله باشد.
۴. چکیده آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است که حداقل در ۸ و حداکثر در ۱۴ سطر در یک پاراگراف (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه) آورده می‌شود.
۵. چکیده و کلیدواژه‌ها به زبان عربی و انگلیسی ترجمه شود.
۶. کلیدواژه‌ها بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفاکننده نقش نمایه و فهرست به منظور تسهیل در جستجوی الکترونیکی است و بعد از چکیده در صفحه اول آورده می‌شود.
۷. مقدمه بیان‌کننده مسئله تحقیق، روش، ضرورت و هدف آن می‌باشد.
۸. در متن اصلی مقاله، عناوین و تیتراها با شماره مشخص شود.
۹. نتیجه بایستی منطقی، مفید و بیان‌کننده بحث و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.
۱۰. حجم مقاله با احتساب تمام بخش‌های مقاله از صفحه اول تا پایان منابع باید حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه (۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه) باشد.

- ۱-۱۰. استنادات و ارجاعات در متن مقاله باید پس از نقل مطلب و داخل پرانتز باشد به این صورت که: (نام خانوادگی، سال چاپ اثر، جلد، شماره صفحه) مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)، (Henriksen, ۲۰۱۷, pp. ۱۷۰-۱۷۵)
- ۱-۲. در صورتی که تاریخ نشر مشخص نیست، از عبارت «بی تا» (بی تاریخ) استفاده می‌شود، مانند: (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۵)
- ۱-۳. در ارجاعات به منابع عربی، نام نویسنده بدون «ال» نوشته شود مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)
- ۱-۴. شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های خارجی در پاورقی درج شود.
۱۱. در نگارش فهرست منابع قرآن کریم، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه در صدر فهرست منابع ذکر می‌شود و باقی منابع به ترتیب حروف الفبا به صورت ذیل نوشته می‌شود:
- ۱-۱۱. کتاب
نام خانوادگی (نام مشهور)، نام (سال نشر). عنوان اثر به صورت ایتالیک. (نام و نام خانوادگی، مترجم / مصحح / گردآورنده / ویراستار...)، محل نشر: نام ناشر.
مانند: طوسی (شیخ طوسی)، أبو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. (حسن موسوی خراسان، محقق و مصحح)، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱-۱۱. مقاله
نام خانوادگی، نام (سال نشر، ماه یا فصل نشر). عنوان مقاله. (نام و نام خانوادگی، مترجم / گردآورنده / ویراستار) عنوان مجله / فصلنامه / مجموعه مقالات به صورت ایتالیک، دوره (شماره)، شماره صفحات مقاله.
مانند: قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۲، زمستان) ممنوعیت مطلق کاربست سلاح هسته‌ای. فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۰ (۳۹)، ۱۱۲-۷۹.
در صورتی که مقاله ترجمه باشد و مترجم مقاله، مترجم کل مجموعه نیز باشد، نام مترجم پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر می‌شود؛ ولی اگر غیر از مترجم مقاله، فرد دیگری در پدید آوردن کل مجموعه دخیل باشد، نام مترجم پس از عنوان مقاله، و نام گردآورنده، ویراستار و... پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر می‌شود.
- ۱-۳. پایگاه‌های اینترنتی: نام پایگاه، (جستجو برای: کلمه و عبارت مورد جستجو)، آدرس پایگاه (تاریخ دستیابی)، مانند: پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز فقهی ائمه اطهار (جستجو برای: حقوق بشر اسلامی)، تاریخ دستیابی: ۴ آبان <http://www.markazfeghi.ir/> ۱۳۹۶ / ۵۶۸۸ / research / news
- همچنین در استناددهی به پایگاه‌های اینترنتی لازم است تاریخ دستیابی به مطلب ذکر شود؛ چرا که با توجه به روزآمدی اطلاعات این پایگاه‌ها ممکن است مطلبی که در گذشته با جستجو در پایگاه خاصی به دست آمده در حال حاضر در آن پایگاه موجود نباشد.
۱۲. هیچ‌گونه کادری برای صفحات مقاله نباید استفاده شود.
۱۳. چنانچه مقاله‌ای خارج از ضوابط راهنمای تهیه و پذیرش مقاله باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

۱۴. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ و از استرداد مقالات دریافتی معذور است.

۱۵. مقاله باید طبق الگوی موجود، حاشیه بالا و پایین ۵، چپ و راست ۴ و میان سطور ۱/۲ سانتی‌متر، متن فارسی با قلم Lotus فونت ۱۳ و متن لاتین با قلم Times New Roman، فونت ۱۲، نرم‌افزار word ۲۰۰۷ حروف چینی و از طریق عضویت در این سایت ارسال شود. فایل در قالب word باید ارسال شود.

۱۶. تأیید نهایی مقاله‌ها برای چاپ در مجله، پس از نظر داوران، با شورای علمی مجله است.

۱۷. مسئولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده (نویسندگان) است.

۱۸. نقل و اقتباس با ذکر مأخذ آزاد است.

فقه نظام‌ساز

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

ماهیت و روش موضوع‌شناسی در فقه نظام‌ساز / ۷

عبدالحسین مشکانی سبزواری

بررسی مناط تقسیم ابواب و روش‌شناسی فقه فرهنگی در مناسبات با فقه نظام / ۳۳

سیدمحمد طباطبایی

نقش مقاصد الشریعه در استنباط و کارایی اجتهاد / ۵۷

مهدی گرامی پور و محمدعلی راغبی

تواتر نظام‌مند / ۸۱

یحیی عبداللہی

روش‌های اجرایی امر به معروف و نهی از منکر در ابعاد فردی و اجتماعی از دیدگاه فقه تربیتی / ۱۰۹

سید عنایت‌الله کاظمی

جواز یا عدم جواز ورود به حریم شخصی فرزند و همسر با هدف تربیتی / ۱۳۷

هادی عجمی



فقه نظام‌ساز

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

ماهیت و روش موضوع‌شناسی در «فقه نظام‌ساز»

عبدالحسین مشکانی سبزواری^۱

چکیده

«موضوع‌شناسی» از ضروریات گفتمان‌های فقهی معاصر و ناظر به مسائل روز و حکومت اسلامی است که در گفتمان سنتی و فردی فقه، کمتر مورد توجه قرار گرفته و اهتمام چندانی نسبت به آن صورت نگرفته است. به‌طور مشخص، گفتمان فقه حکومتی (رویکرد حکومتی به فقه) که فقاهت از پایگاه حکومت را نصب‌العین خود قرار می‌دهد، «موضوع‌شناسی فقهی» را به‌عنوان یکی از عناصر و شاخص‌های مهم و بنیادین خود، مطرح کرده است. بالطبع «فقه نظام‌ساز»، به‌عنوان یکی از رویکردها و قرائت‌های پیرامونی فقه حکومتی نیز این مهم را مورد توجه قرار داده است. مقاله حاضر تلاش می‌کند با تبیین موضوع‌شناسی در فقه حکومتی (با تمرکز بر رویکرد فقه نظام‌ساز)، شناخت موضوعات فقهی را با تأکید بر دیدگاه شهید صدر (به‌عنوان آغازگر گفتمان فقه نظام‌ساز) مورد بررسی قرار دهد. از این‌رو، پس از تبیین موضوع‌شناسی در کلان‌فقه نظام‌ساز، لوازم ورود مجتهدانه شهید صدر رحمه‌الله به موضوع‌شناسی را از گذرگاه توضیح‌نگره ایشان نسبت به شناخت توسط علوم جدید، ابداع مکتب منطق ذاتی برای جبران کاستی‌های علوم جدید و منطق استقرا و در نهایت شناخت از پایگاه اجتهادی و در قالب تفسیر موضوعی و فقه‌النظریه توضیح داده شده است.

واژگان کلیدی: فقه حکومتی، فقه نظام‌ساز، موضوع‌شناسی، منطق ذاتی، تفسیر موضوعی، فقه‌النظریه، شهید صدر.

۱. مدرس حوزه و دانشگاه، دکتری فلسفه علوم اجتماعی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۶



مقدمه

تولید ادبیات دانشی، شاید اولین افزونه‌ای باشد که فعالیت تمامی اندیشه‌وران حوزه «فقه فرافردی» به همراه داشته است. این ادبیات شامل مباحثی پیرامون لزوم و بایستگی ورود فقه در ساحت‌های فرافردی زندگی انسان به خصوص عرصه نظامات اجتماعی و حکومت می‌شود که اندیشه‌ورزی‌ها و نگاه‌های فراوانی را به خود معطوف داشته است. تلاش در جهت اثبات کارآمدی فقه جهت نظام‌سازی و اداره حکومت اسلامی و بهره‌وری از آن در برخی ساحت‌های حاکمیتی و حتی تمدنی نیز در همین راستا قابل تفسیر است. هم‌چنین کوشش در جهت نام‌گذاری این پدیده و نیز ایجاد پرونده پشتیبان کلامی و تاریخی برای این نگرش‌ها و عناوین را می‌توان نشانه خوبی برای شکل‌گیری ادبیات فقه فرافردی در سطح کلان و تمدنی آن دانست. فقه حکومتی، فقه نظام‌ساز، فقه اجتماعی و بالاخره فقه تمدنی عناوینی هستند که در این ادبیات شکل گرفته‌اند. هم‌چنین تعیین گستره و مؤلفه‌های تمایزبخش این فقه با فقه فردی را می‌توان به‌عنوان گام‌های ادبیات نظری این علم تلقی کرد. «نظام‌سازی»، «اداره جامعه»، «همه شوون حیات فردی و اجتماعی»، «تکامل نظامات اجتماعی» و «تمدن‌سازی» مؤلفه‌هایی هستند که این خوانش از فقه، خود را متکفل آن‌ها می‌داند. بنابر این سخن، در طول تاریخ براساس زمینه‌های معرفتی و سیاسی - اجتماعی، رقیقه‌هایی از حقیقت جامع و تمدنی فقه نمود پیدا کرده است. بررسی تاریخ فقه نشان می‌دهد که در روزگاری که تقیه تام حاکم بوده، حتی به استنباط احکام فردی نیز پرداخته نشده است. با فراهم آمدن زمینه‌ها، این بخش سامان‌یافته و فراهم شدن زمینه‌های بیشتر فقه فرافردی در سطح خرد مانند روابط بین مؤمنین فعال شده است. در تکونی دیگر، فقه درگیر مسائل فرافردی کلان و نظامات شده است و اینک که زمینه تاریخی، سیاسی - اجتماعی، معرفتی و... فراهم آمده در سطح حکومتی، تمدنی و توسعه‌ای خود در پی سامان دادن مؤلفه‌های فقهی تمدن است.

فقه حکومتی در این زمان با ورود در مبانی و مبادی خود از یک‌سو فعال شده و از سوی دیگر در حیطه «منطق فهم و اصول فقهی» خود گام‌هایی را برداشته است. در تکون این علم، نیاز به تکمیل این مبادی و مبانی، مباحث اصول فقهی و نیز مباحث فلسفه



علمی مانند موضوع‌شناسی به شدت لازم و ضروری به نظر می‌رسد. موضوع‌شناسی که جزء مقدمی استنباط احکام است شاید از مهم‌ترین وجوه و حیثیاتی باشد که تکون در آن می‌تواند بسیاری از مرزهای این دانش را جابه‌جا نماید. علی‌رغم ادبیات فربه در بحث موضوع‌شناسی، مرجع شناخت موضوع و... اما غنای آن یارای حل مسائل موضوع‌شناسانه در موضوعات پیچیده کنونی را ندارد. با این نگره ورود در موضوع‌شناسی را می‌توان نقطه صفر دانش موضوع‌شناسی پدیده‌های پیچیده کنونی در فقه دانست. توجه به این نکته مهم است که غموض در موضوعات، مدعیان شناخت این موضوعات و میزان حجیت این شناخت‌ها، رهنی‌های مصداقی فراوان، اتکا و اتکال به متخصصین علوم روز و... به جای گشودن پیچیدگی‌ها بر درهم تنیدگی آن‌ها افزوده است. از این رو، تلاش می‌شود در سلسله مباحثی به این پیچیدگی‌ها توجه نموده و تنها بخشی از ادبیات شناخت موضوعات پیچیده اجتماعی را تقویت نمود.

در این مقاله با توجه به نگرشی که شهید صدر به پدیده‌های اجتماعی داشته، نگرش و ملاحظات ایشان نسبت به شناخت آن‌ها در فقه نظام‌ساز بررسی اجمالی خواهد شد.

ادبیات نظری

فقه و فقه نظام‌ساز

سخن در باب فقه فرافردی فراوان است. اصطلاحاتی از قبیل فقه اجتماعی، فقه حکومتی، فقه نظام‌ساز، فقه تمدنی، فقه سیاسی و... با تعاریف کم و بیش متفاوت و گسترده دلالت گوناگون در راستای غنای ادبیات فقه فرافردی تولید شده‌اند. هم‌چنین درباره فقه نظام‌ساز یا فقه نظامات اجتماعی تعاریف کم و بیش متفاوتی ارائه شده است؛ اما فقه نظام‌ساز از نظر پیشینه بیشتر به شهید صدر منتسب شده است. وی که با عناوینی چون تولید مکتب یا مذهب سخن گفته، جایگاه فقه در این تولیدگری دانش را نیز معین ساخته است. اندیشه‌وران و شاگردان وی نگره وی به فقه را با اصطلاحاتی چون فقه نظام‌ساز یا فقه نظامات تطبیق داده‌اند. با نگاه به مطالبی که وی درباره گستره فقه و آسیب‌شناسی آن از یک‌سوی داشته و هم‌چنین بهره‌وری او از اصطلاحاتی چون منطقه‌الفراغ، فقه‌النظریه، فهم



اجتماعی نص و... می‌توان نگره وی نسبت به فقه و فراروی آن از حوزه فردی را در سه‌گانه فقه موضوعات، فقه‌ساز و فقه سرپرستی توضیح داد. هرچند برخی اندیشه‌وران، این سه‌گانه را ذیل فقه حکومتی بازتعریف نموده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد با تعریفی که از فقه موضوعات ارائه شده است، اطلاق فقه حکومتی بر آن تحافت زیادی در برخواهد داشت.

بر این اساس، سطوح تاریخی فقهات و اجتهاد را می‌توان در بسامدهایی مبتنی بر زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی نظاره‌گر بود. سطح اول که برخی آن را فقه موضوعات نام نهاده‌اند و غالباً بر فقه سنتی نیز تطبیق داده می‌شود، موضوع حکم را به گونه‌ای فردی و خرد مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این نگره حتی موضوعات کلان نیز به موضوعات خرد تبدیل شده و احکام تک‌تک موضوعات استنباط می‌گردد؛ به‌عنوان نمونه، پدیده‌ای به نام بانک به خرد معاملات آن تجزیه شده و موضوعات مختلفی به دست می‌آید. مجتهد براساس تشخیص تکلیف مکلف، احکام موضوعات خرد شده را بدون در نظر گرفتن احکام مناسبات و روابطی که بین این موضوعات خرد وجود داشته و موضوع کلانی به نام بانک را تولید کرده، استنباط می‌نماید. البته این رویکرد فقط در موضوعات خرد ورود پیدا نمی‌کند؛ بلکه با داعیه فقه فرافردی یا حکومتی نسبت به استنباط موضوعات کلان نیز ورود پیدا کرده و با همین روش احکام را استنباط می‌نماید؛ به عبارت روشن‌تر، در فقه موضوعات، فقیه، موضوع را به عناوین متعدد تجزیه و ذیل یک باب فقهی جای می‌دهد. با این روش و شیوه است که همه نظامات عینی موجود برآمده از نظامات غربی، در چارچوب احکام رساله‌ای جای گرفته و بدون تغییر ماهیت و جوهره آن‌ها حکم جواز و حلیت دریافت می‌کند.

در سطح دوم که آن را فقه نظام‌ساز یا فقه نظامات نام نهاده‌اند، نگرش حکومتی بر موضوعات با در نظر گرفتن موضوعات کلان و روابطی که در میان این موضوعات وجود دارد، شکل گرفته و حکم آن استنباط می‌شود. بنابراین، موضوع در این سطح از فقه کلان بوده و فقیه با در نظر گرفتن نسبت‌ها، روابط و تأثیر و تأثرات عناوین و موضوعات مختلف ذیل یک موضوع کلان، حکم فقهی را استنباط می‌نماید. هم‌چنین تلاش می‌شود نظام یا نظاماتی که بر احکام دینی حاکم است، استنباط گردد. به عبارتی، در این سطح حکم



موضوعات نظام‌وار خارجی و نیز نظامات حاکم بر احکام الهی استنباط می‌گردد. شهید صدر در شناخت موضوعات عارض بر جامعه اسلامی که از دستگاه‌های فکری غیردینی مانند سوسیالیسم یا... وارد شده است، از یک‌سوی به فقه نظام‌ساز نزدیک شده و از سوی دیگر با استنباط مذهب یا مکتب اقتصادی اسلامی فقه نظام‌ساز را فعال نموده است. وی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به تطبیق مبانی خود در ساختار سیاسی پرداخته و پیشنهاد الگوی سیاسی ایران را ارائه نمود. او «نظامها» و «سیستم‌های اقتصادی» را مسأله مستحدثه‌ای می‌داند که باید فقیه فقه حکومتی آن را استنباط نماید. نظام‌ها مجموعه‌های به هم متصل و دارای «مبانی» و «غایات» مخصوص به خود هستند که از یک‌سری اصول بنیادین و ریشه‌های فکری نشأت می‌گیرند و نباید نظام‌های اسلامی مبتنی بر این‌ها شکل گیرد (صدر، ۱۴۳۴: [د]: ۲۰). به نظر ایشان، فقیه باید با نگره‌ای نظام‌وار، مکتب را کشف نموده و احکام هر نظامی را نیز استنباط نماید (صدر، ۱۴۳۴: [ج]: ۱۱۷-۱۱۹).

در سطح سوم که آن را «فقه توسعه‌ای» یا «فقه سرپرستی» نام نهاده‌اند، علاوه بر این‌که روابط، مناسبات و تأثیر و تأثرات، مدنظر فقیه قرار می‌گیرد، جایگاه سرپرستی در جهت رسیدن به کمال نیز مدنظر قرار می‌گیرد. در این سطح، فقیه علاوه بر ملاحظه روابط، نسبت‌ها و تأثیر و تأثرات بین موضوعات، فرآیند کمالی احکام برای تکامل انسان و جامعه و نحوه سرپرستی این تکامل را مدنظر قرار داده و به استنباط می‌پردازد. براساس این نگرش، مأموریت اصلی حکومت دینی «تکامل اجتماعی در مسیر عبودیت و پرستش خدای متعال» است و «فقه حکومتی»، از طریق نهاد حکومت درصدد «هدایت و سرپرستی جامعه» است. از این منظر، چون جامعه موضوعی درهم‌تنیده، مرکب و در تکون است، باید در مقیاس کل نظام اسلامی و در شرایط درگیری دائمی با نظام کفر و نفاق تحلیل شود. جامعه‌ای که همچون خود انسان در حال رشد و تکامل است باید برای نورانی شدن این تکامل، طرح و الگوی جامعی ارائه دهد که فقه سرپرستی متکفل طراحی آن است (ن.ک. میرباقری، ۱۳۹۶، فصل اول تا پنجم).

هرچند مقاله درصدد تبیین نظر شهید صدر مبتنی بر فقه نظام‌ساز است، اما باید توضیح داده شود که ایشان در نگرش خود نسبت به سامانه اجتهاد و نظام فقاهت سه سطح فوق را



در نظر داشته‌اند. حتی نسبت به سطح سوم که برخی آن را متأخر از وی می‌دانند نیز نظراتی داشته و در راستای آن سخن گفته است. اندکی درباره نگاه وی به فقه دقت خواهیم نمود.

شهید صدر بر این باور است که دو مرتبه از شریعت را می‌توان نظاره کرد: در مرتبه نازل، شریعتی است که صرفاً وظایف فرد را در شرایط مختلف معین می‌سازد؛ اما در مرتبه کامل، شریعت حیات اجتماعی انسان را از طریق نظامات اجتماعی تنظیم و هدایت می‌کند (صدر، ۱۴۳۴[الف]: ۶۱). او با لحاظ ابعاد ثابت و متغیر موضوعات بر این باور است که می‌توان براساس مکتب اسلامی احکام مربوط به نظامات در بخش ثابت و متغیر را استخراج کرد. به نظر او ولی امر و حاکم اسلامی با یک فرآیند اجتهادی، متناسب با مصلحت و نیاز جامعه (همان، ۱۴۱۷[الف]: ۳۷۱) و مبتنی بر مفاهیم اسلامی و در راستای اهداف عام شریعت (همان: ۴۴۳) و درون چارچوب احکام ثابت (صدر، ۱۴۳۴[د]: ۴۷)، احکام منطبقه الفراغ را ارائه می‌دهند.

به عبارتی روشن‌تر، او درباره سطوح کنش فقه در طول تاریخ، دو گونه از کنش را مورد بررسی قرار می‌دهد: «یک. اجرای نظریه در حوزه فردی به اندازه‌ای که به رفتار و اعمال فرد مربوط می‌شود. دو. اجرای نظریه در حوزه اجتماعی و برپایی زندگی اجتماعی - با همه اقتضائات آن - از قبیل روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی براساس این نظریه. اگرچه حرکت اجتهاد، در اصل و از حیث نظری هر دو حوزه را مدنظر دارد؛ زیرا این دو حوزه از منظر اعتقاد اسلامی یکسان هستند، اما این حرکت در مسیر تاریخی‌ای که در ساحت شیعه طی کرده، اغلب تنها حوزه اول را هدف‌گیری کرده است؛ به این صورت که در جریان فرآیند استنباط تصویر فرد مسلمانی که می‌خواهد نظریه اسلام برای زندگی را بر رفتار خود پیاده کند، در ذهن مجتهد، مجسم می‌شود، نه تصویر جامعه مسلمانی که می‌خواهد زندگی و روابطش را بر پایه اسلام بنا کند» (صدر، ۱۳۹۸[ب]: ۵۱۵). اجتهاد در چنین سطحی، همواره موضوعاتی که زمینه را برای حوزه اجرای اجتماعی فراهم می‌کند، نادیده می‌انگارد. به دیگر سخن، «ذهن فقیه در هنگام استنباط اغلب بر روی فرد مسلمان و نیاز او به ارشاد متمرکز می‌شود، نه جامعه مسلمان و نیاز آن به سازمان‌دهی زندگی اجتماعی‌اش» (همان: ۵۱۸).

به نظر شهید صدر چنین نگره‌ای است که باعث می‌شود «بسیاری به خود اجازه دهند که یک موضوع واحد را تجزیه کنند» (همان: ۵۲۱). مثالی که شهید در این قسمت بیان می‌دارد



نیز بیشتر نگره او به فقه موجود را به «فقه خرد یا موضوعی» نزدیک می‌کند: «وی در این هنگام تلاش می‌کند از طریق ارائه تفسیری مشروع از واقعیت موجود زندگی، مشکل فرد مسلمان را حل کند، بی‌آن‌که احساس کند که نظام بانکداری ربوی، حتی پس از آن‌که تفسیری مشروع از واقعیت موجود بر پایه دیدگاه فردی ارائه شود، برای کل زندگی جامعه مشکل ایجاد می‌کند» (همان: ۵۲۰).

شهید پس از این آسیب‌شناسی، فرآیند ورود اجتهاد شیعی در مرحله دوم را توضیح می‌دهد و بر این باور است که «حرکت اجتهاد در جریان مقاومت خود تا حدودی دریافت که جنبه فردی پیاده‌سازی نظریه اسلام برای زندگی، به‌طور کامل با جنبه اجتماعی آن پیوند خورده است؛ چراکه با فروپاشی جنبه اجتماعی به‌تدریج جنبه فردی نیز رو به نابوی گذاشته بود» (همان: ۵۱۶). او در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه علاوه بر نظام اجتهادی که خود را مهبای حل مشکلات اجتماعی و حاکمیتی می‌نمود، امت اسلامی نیز نگره خود به فقه را تغییر می‌داد. محصول این حرکت دوسویه ایجاد تغییراتی در نظام اجتهادی بود که به نظر او «گام‌های نخست این تغییر را می‌توانیم به روشنی در وضعیت فعلی حرکت اجتهاد در شیعه و نتایج آن از قبیل تلاش‌هایی که برای تبیین نظام حکومت در اسلام، مکتب اقتصادی اسلام و دیگر بحث‌های اجتماعی در اسلام می‌شود، ببینیم» (همان: ۵۱۷).

به عبارتی دیگر، وی در سطح دوم که آن را «فقه نظام‌ساز» یا «فقه نظامات» نام می‌نهد، نگرش حکومتی بر موضوعات را با در نظر گرفتن موضوعات کلان و روابطی که در میان این موضوعات وجود دارد، مدنظر داشته است. در این سطح فقیه با در نظر گرفتن نسبت‌ها، روابط و تأثیر و تأثرات عناوین و موضوعات مختلف ذیل یک موضوع کلان، حکم فقهی را استنباط می‌نماید. فهم این روابط مبتنی بر اصول کلی فهمی است که فقیه براساس مبانی دینی و اجتهادی بدان رسیده و به صورت‌بندی آن‌ها می‌پردازد. صورت‌بندی عناوین روابط و پیچیدگی‌ها باید به گونه‌ای باشد که از هرگونه رهنزی مصون بماند. از این‌رو، فهم آن‌ها نیاز به اجتهاد خواهد داشت. نوع خاصی از اجتهاد که تکرر انظار را به رسمیت می‌شناسد تا به مکتب، مذهب یا نظریه دست یابد. استنباط مکتب یا نظریه که در قالب نظامات اجتماعی در «فلسفتنا» بحث شده است، جمع‌بندی ایشان از چنین نگره‌ای است.



در تطبیق نگرش شهید صدر بر سه‌گانه‌ای که ذکر شد، مرحله سوم نیز مورد غفلت واقع نشده است. ایشان در چشم‌اندازی که برای فقه ترسیم می‌کنند و نیز در نگره‌های خود نسبت به سامان‌دهی نظام نیازهای طبیعی و فطری بشر، توسعه در فقه برای رسیدن به کمال انسان‌ها را نیز مدنظر قرار می‌دهند. اصطلاحاتی مانند «امتداد عمودی و افقی فقه»، «حرکت پیش‌برنده»، «حرکت جهادی فقه»، «فهم ارتكازی اجتماعی از نص» (همان: ۵۲۰-۵۲۳) و... که ایشان در بررسی نظام اجتهادی به کار برده‌اند، نگرش ایشان به تحول فقه در جهت رشد و کمال را نشان می‌دهد. سنجش مناسبات بین انسان، ابزار و هدف تقریباً در تمامی تحلیل‌های اجتماعی شهید صدر مشاهده می‌شود. به نظر شهید صدر انسانی که ذیل حکومت اسلامی تعریف می‌شود، هدف والاتری را دنبال خواهد نمود: «حقیقت این است که تنها هدفی که تضمین می‌کند حرکت تمدن‌ساز انسان پیوسته به مسیر خود ادامه دهد و پرتوافشانی و شعله‌وریش تداوم داشته باشد، همان هدفی است که انسان به تدریج به آن نزدیک و با نزدیک شدن به آن، آفاق جدید و گستره‌های پیش‌بینی نشده‌ای برای او کشف شود و آتش حرکت او را شعله‌ورتر کرده به حرکت او نشاط و ابتکار بیشتری بدهد. این‌جا است که نقش حکومت اسلامی روشن می‌شود تا خداوند را به‌عنوان هدف مسیر حرکت تکاملی انسان قرار داده، صفات و اخلاق او را به‌مثابه شاخصه‌های این هدف بزرگ، مطرح کند» (صدر، ۱۳۹۸ [الف]: ۱۹۸).

از آن‌جایی که شهید صدر مهم‌ترین دانش تحقق‌بخش به این اهداف عالی‌ه را فقه می‌داند (صدر، ۱۳۹۸ [ب]: ۴۱۶-۴۱۷) در مناسبت با همین توسعه در هدف انسانی است که علاوه بر توسعه عمودی فقه خواهان توسعه افقی فقه نیز می‌شود تا بتواند این هدف والا را پوشش دهد: «تا زمانی که فقه از لحاظ کمی توسعه پیدا نکند و به‌طور افقی گسترش نیابد، نمی‌تواند دین اسلام را با همه جامعیت و فراگیری آن به ظهور برساند و قادر نیست و ویژگی‌ها، غنا و قدرت و ظرفیت اسلام را برای حل مشکلات امروز بشر نشان دهد، نمی‌تواند اسلام را در چهره‌ای به نمایش بگذارد که توجه امت را به خود جلب کند» (همان: ۴۱۷).

موضوع‌شناسی در فقه مبتنی بر سطوح سه‌گانه

فرآیند اجتهاد در علم فقه از دو مرحله تشکیل می‌شود: مرحله اول، موضوع‌شناسی است



تا براساس شناخت دقیق از موضوع و با ارائه آن به ادله، مرحله دوم یعنی حکم‌شناسی آغاز شود.^۱ موضوع به «متعلق‌به» حکم یا «موضوع‌علیه» حکم فقهی گفته می‌شود. در واقع مقصود از «موضوعات فقهی» ممکن است یکی از این دو معنا باشد: ۱. موضوعی که خاستگاه اعتبار آن «فقه» است؛ ۲. موضوعی که «فقه» به آن می‌پردازد، خواه خاستگاه آن خود فقه باشد، مثل صلاه یا خاستگاه آن خارج از فقه باشد، مثل تعاملات سیاسی - اجتماعی افراد، مانند «بیمه». در گزاره‌های فقهی که از «متعلق»، «متعلق‌به»، مکلف و حکم تشکیل شده است اگر متعلق نیز از پدیده‌های سیاسی - اجتماعی باشد، می‌توان در این تحقیق بدان پرداخت. تشکیل قیاس جهت تطبیق این عناوین و موضوعات بر ادله و منابع شرعی توسط علم اصول فقه انجام می‌گیرد؛ اما شناخت موضوعی که بایست حکم شرعی آن از ادله استنباط شود، گامی پیشتر از این مرحله است که اهمیت بسزایی در مصاد بودن حکم شرعی دارد. از این رو، شناخت موضوع و مرجع شناخت آن محل بحث فقها در طول تاریخ فقهات بوده است.

با توجه به سطوح سه‌گانه موضوعات، نظام‌ساز و سرپرستی که ارائه گردید، می‌توان موضوع‌شناسی را نیز بر همان پایه توضیح داد. بر این اساس، «فقه موضوعات» با منطقی و شیوه خاص خود، موضوعات خارجی را به عناوین کلی مستقل از یکدیگر صورت‌بندی نموده و حکم تک‌تک آنها را استنباط می‌نماید. اما «فقه نظام‌ساز» مبتنی بر منطق «مجموعه‌نگر»، موضوعات یک نظام را در ارتباط، تعامل و تقوم با یکدیگر ملاحظه و حکم یک «کل» منسجم را استنباط می‌نماید. در هر دو روش نیز با دو سنخ از موضوعات بسیط و مرکب روبه‌رو هستیم. محل بحث بیشتر موضوعات مرکبی است که دارای ساختاری نظام‌مند و سیستمی است و از این رو نیازمند منطقی است تا جایگاه عناصر را در نظام و ترکیب فهم نموده و احکام عناصر، روابط و مناسبات را در تریابط با یکدیگر استنباط نماید. هرچند گاهی در فقه موضوعات نیز این نسبت‌ها و روابط دیده شده و به‌عنوان مثال، با باب تزامم در صدد حل آن است؛ اما این‌گونه نگرش موردی است. در «فقه سرپرستی»

۱. در هر گزاره فقهی چهار مفهوم وجود دارد: (۱) حکم؛ مثل وجوب صلاه؛ (۲) موضوع حکم؛ مانند مکلف عاقل بالغ که معمولاً در احکام شرعی وجود آن مفروض گرفته می‌شود. (۳) متعلق حکم؛ مثل وجوب صلاه، خود صلاه متعلق حکم است. (۴) متعلق موضوع؛ آنچه که در قالب وصف، قید، شرط و... دایره موضوع حکم را ضیق کرده است؛ مانند: «بومیه» در صلاه یومیه.



علاوه بر آنچه در فقه نظام‌ساز موجود بود، بُعد زمان و حرکت، نقش اصلی را ایفا می‌کند. موضوعات، هرچند درون نظام، اما نه ایستا و ثابت؛ بلکه در فرآیند زمان، در حال تغییر و تبدل و تکون هستند. حرکت و تکونی که به سرپرستی نیاز دارد تا از تکون به سمت باطل منع شده و به تکون به سمت حق تبدیل گردد: «ویژگی ممتاز موضوع‌شناسی در مقیاس توسعه و سرپرستی»، «تبدل موضوعات در فرآیند بهینه‌سازی» است. نظام موضوعات آن‌گاه که در مسیر رسیدن به نقطه مطلوب بهینه‌سازی می‌شود، کم و کیف عناصر نظام دست‌خوش تحول می‌گردد و همین امر موجب حذف یا اضافه شدن موضوعات و تغییر موازنه، نسبت‌ها و ماهیت آنها می‌گردد. بر این اساس، «برنامه‌ریزی جامع و آینده‌نگر» در «فقه سرپرستی» حائز اهمیت می‌گردد؛ چراکه در نهایت مجموعه عقلانیت دینی جامعه می‌بایست مراحل تکامل اجتماعی را در ضمن نقشه راه برای جامعه مشخص کرده و روشن سازد که در هر مرحله از تکامل، کیفیت نظامات اجتماعی و در رتبه بعد، موضوعات آن‌ها چگونه خواهد بود» (میرباقری، همان: ۱۶۲)؛ به‌عنوان نمونه، واقعه تاریخی مشروطه را می‌توان در این سه سطح مورد مطالعه قرار داد. مشروطیت دارای عناوین خردی چون عدالت، مساوات، آزادی، ولایت، وکالت و قانون‌گذاری عرفی است که می‌توان حکم هر کدام را به‌صورت تجزیه‌ای استنباط نمود.

در سطح کلان و درون فقه نظام‌ساز می‌توان آن را به‌عنوان یک الگوی نظام سیاسی مبتنی بر اهداف خاص و مبانی ویژه دانست. نظامی که هرچند درون سرزمین اسلامی مورد شناخت علمای اسلام قرار می‌گیرد؛ اما خود یک نظام برآمده از بستر و خاستگاه اندیشه‌ای غربی است که مفاهیم ارزشی آن، لوازم، پیامدها و آثار خاص خود را دارد، هرچند دارای یک یا چند لازمه از نظر شرعی مثبت هم باشد؛ مانند: حق رأی مردم. اما در سطح توسعه‌ای فقیه فقه سرپرستی مشروطه را درون یک فرآیند اجتماعی تحلیل می‌نماید. از این منظر، حرکت و تکونی که توسط مشروطیت در حال شکل‌گیری است و در حال مدرن کردن جامعه سنتی و دموکراتیک کردن نظام سلطنتی است، اتفاقی شگرف است که منشأ و مبدأ تحولات شگرف‌تر در آینده شده و جامعه ایمانی را در مظاهر جامعه مدرن غربی منحل خواهد ساخت.



مرجع شناخت موضوعات

موضوع به معنایی که در فقه اراده می‌شود، دارای سطوحی است که می‌توان در فرآیند جعل، کشف و اجرای حکم آن را مشاهده کرد. در ذیل به این مراتب اشاره می‌شود. در سطح اول، شارع در مقام تشریح و در وعاء اعتبار، یک حکم تکلیفی و یا وضعی را به موضوعی نسبت می‌دهد. این اولین مرتبه استعمال «موضوع» در مقام «جعل» است که شارع آن را متعلق یک حکم قرار می‌دهد. وجود فرضی و یا حتی مفهومی و ذهنی موضوع در این سطح کفایت می‌کند (نائینی، ۱۳۷۷: ۱، ۱۲۷).

سطح دوم، خطابات شرعی هستند که کاشف از انشای شارع هستند. گزاره‌های وحیانی علاوه بر حکم، دارای محکوم‌علیه هستند که گاهی متعلق و گاهی موضوع نامیده می‌شوند. در سطح سوم که مقام فعلیت حکم است نیز موضوع به‌مثابه علت فعلیت حکم تلقی می‌شود. از این‌رو، مرتبه حکم متأخر از موضوع خواهد بود (صدر، ۱۴۲۱: ۱، ۱۰۸). سطح چهارم که محل بحث مقاله است سطح موضوع‌شناسی است و در این مقام این فقیه است که درصدد است موضوعات بیرونی را شناخته و حکم آن را کشف نماید. این موضوعات اگر در میراث فقهی سابقه داشته باشند، «مستنبط» و اگر سابقه نداشته باشند، «مستحدثه» نامیده می‌شوند. فقیه تلاش دارد تا با شناختن این موضوعات، حکم آن‌ها را کشف نماید. در مرحله امثال یا مصداقیابی است که بین مکلف عامی و مجتهد تفاوتی وجود ندارد و هر کدام در عمل خود باید مصداقی را که با آن روبه‌رو هستند، به احکام صادر شده برگردانده و عمل نمایند. بنابراین، منظور از موضوع‌شناسی که مقاله آن را بیشتر برعهده فقیه می‌داند، همان مرحله قبل از مصداق‌شناسی است.

با توجه به این مراتب، بسیاری موضوع‌شناسی را با موضوع‌شناسی در مرحله امثال، جابه‌جا فهم کرده‌اند. از این‌رو، بر این باور هستند که مرجع اصلی شناخت موضوعات، مجتهد نیست؛ بلکه مکلف براساس عرف عام یا عرف خاص، به شناخت موضوعات می‌پردازد. البته در مواردی که ذکر می‌شود و به نگاه اجتهادی به نصوص نیاز می‌باشد، مجتهد در موضوع‌شناسی ورود پیدا می‌کند. عناوین مستنبط چه شرعی، چه عرفی و چه لغوی عناوینی هستند که مجتهد فقه سنتی نیز در آن ورود پیدا کرده و شناخت آن را از منابع



دینی به صورت اجتهادی به دست می‌آورد. در تقسیم‌بندی دیگر تمامی عناوین تأسیسی شارع به شناخت توسط مجتهد نیاز دارد. برخی از عناوین امضایی که شارع در آن دخل و تصرفی کرده است نیز به شناخت مجتهدانه نیاز دارد.

در تقسیم‌بندی از جهت اعتبار، عناوین شرعی به شناخت مجتهدانه نیاز دارند. موضوعات طبیعی عموماً توسط عرف خاص یا عام شناخته می‌شوند. برخی از موضوعات طبیعی که عناوین آن توسط شارع مورد استفاده قرار گرفته و قیدی بر آن وارد شده است نیز به شناخت مجتهدانه نیاز دارد. هم‌چنین عناوین تقلیدی برعهده مجتهد بوده و عناوین تحقیقی منوط به تحقیقات مکلف یا متخصصین است؛ نیز عناوین عرفی و اعتباری می‌تواند به گونه‌ای باشد که شناخت آن باید توسط مجتهد انجام گیرد؛ اما عناوین تکوینی در نگره سنتی، شناخت‌شان نیاز به عرف خاص یا متخصصین دارد.

مسلم است تمامی عناوین فوق اگر قبل از صدور حکم، به موضوع‌شناسی نیاز داشته باشند، محل بحث مقاله قرار خواهند داشت. هم‌چنین به اجمال لزوم فهم اجتهادی برای برخی از موضوعات فی‌الجمله ثابت است.

با جمع‌بندی تقسیمات پیش‌گفته می‌توان آن‌ها را در سه دسته قرار داد: (۱) موضوعات مستنبطه شرعی که از مخترعات شارع بوده و ماهیت آن باید توسط شارع روشن گردد؛ مانند: حج و صوم و...؛ (۲) موضوعاتی که شارع در تعریف آن دخالت و تصرف داشته است و از این رو، فهم آن به فهم نظر شارع بستگی دارد؛ مانند: صلاه مسافر، فقیر و...؛ (۳) موضوعات عرفی مانند: آب، خون و... که برای شناخت آن بایست به عرف رجوع کرد. بنابراین، محل نزاع موضوعاتی هستند که عرفی هستند چه عرف عام و چه عرف خاص. در این موضوعات، مرجع شناخت و روش شناخت‌شان باید به دست آمده و مورد ملاحظه قرار گیرد.

در سطح اول که برخی آن را فقه موضوعات نام نهاده‌اند، موضوع حکم به صورت خرد دیده می‌شود. در فقه موضوعات، فقیه، موضوع را به عناوین کلی متعدد تجزیه کرده و ذیل یک باب فقهی جای می‌دهد. در واقع این عمل تطبیق فقیه نگره اجتهادی او به موضوع پیچیده سیاسی - اجتماعی است.



در سطح دوم که آن را فقه نظام‌ساز یا فقه نظامات نام می‌نهند، نگرش حکومتی بر موضوعات با در نظر گرفتن موضوعات کلان و روابطی که در میان این موضوعات وجود دارد، شکل گرفته و حکم آن استنباط می‌شود. بنابراین، موضوع در این سطح از فقه، کلان بوده و فقیه با در نظر گرفتن نسبت‌ها، روابط و تأثیر و تأثرات عناوین و موضوعات مختلف ذیل یک موضوع کلان، حکم فقهی را استنباط می‌نماید. فهم این روابط مبتنی بر اصول کلی فهمی است که فقیه براساس مبانی دینی و اجتهادی بدان رسیده و به صورت‌بندی آن‌ها می‌پردازد. صورت‌بندی عناوین روابط و پیچیدگی‌ها باید به گونه‌ای باشد که از هرگونه رهنزی مصون بماند. از این رو، فهم آن‌ها به اجتهاد نیاز خواهد داشت (صدر، ۱۴۳۴ [د]: ۲۰).

در سطح سوم که آن را فقه توسعه‌ای یا فقه سرپرستی نام نهاده‌اند، فقیه علاوه بر ملاحظه روابط، نسبت‌ها و تأثیر و تأثرات بین موضوعات، فرآیند کمالی احکام برای تکامل انسان و جامعه و نحوه سرپرستی این تکامل را مدنظر داشته و به استنباط می‌پردازد. از این منظر، چون جامعه موضوعی درهم‌تنیده، مرکب و در حال تکون است، باید در مقیاس کل نظام اسلامی و در شرایط درگیری دائمی با نظام کفر و نفاق تحلیل شود.

موضوع‌شناسی از نظر شهید صدر

شهید صدر در چندین بحث به لزوم مجتهد بودن موضوع‌شناس اشاره و یا تصریح دارند. هرچند ایشان، مشاوره با متخصصین، رجوع به عرف و سیره عقلاییه را نیز بیان می‌کنند؛ ولی نهایت و به‌خصوص در موضوعات پیچیده لزوم اجتهاد را در شناخت موضوع مورد تأکید قرار می‌دهند.

اولین موردی که می‌توان به لزوم اجتهاد در موضوع‌شناسی دست پیدا کرد، مبحث ارتقای فقه ایشان است. ایشان به ارتقای عمودی و افقی فقه قائل بودند و استدلال می‌کردند که چنین شناختی از واقعیت‌ها را نه خارج از فقه و یا تنوع ادبیات، بلکه ضرورتی برای ارتقای فقه می‌داند که به کشف اسرار هستی در خور توان بشر می‌انجامد (صدر، ۱۳۸۱: ۳۹). دینی شدن این فهم و نیز کشف حکم و یا نظریه دینی درباره آن، نیازمند این است که فهمنده «از متون اسلامی استفاده کند و در اعماق این متون فرو رود تا پایگاه اسلام را در مورد واقعیت سیاسی - اجتماعی به صورت نفی و اثبات دریابد و بفهمد چگونه اسلام،



همین مشکل را در همین زمینه‌ای که تجارب بشر، هوشیارانه در زمینه‌های مختلف زندگی به آن رسیده، حل کرده است» (همان: ۴۴). در واقع کسی که قرار است فهم دینی از موضوع یابد تا حکم آن از دین استنباط شود نیز باید فقیه و مجتهد باشد و با غور در منابع دینی و نیز فهم دیالوگی و فرارونده بین واقعیت سیاسی - اجتماعی و منابع دینی، مفهوم را بازشناسد. در تبیین گام‌های کشف نظریه قرآنی نیز لزوم مجتهد بودن را درمی‌یابیم. از سوی ایشان حجیت هرگونه کشف از قرآن را منوط به فهم اجتهادی می‌داند و از سوی دیگر، در مراحل کشف نظریه قرآنی، موضوع‌شناسی را به‌عنوان اولین گام برمی‌شمارد. شناخت اجزا، عناصر و ویژگی‌های حقیقی واقعیت جهت طرح پرسش‌های قرآنی ضرورتی انکارناپذیر در فرآیند استنتاج از قرآن است. گام سوم ترسیمی ایشان نیز به گونه‌ای موضوع‌شناسی است. در این گام وی بر این باور است که تمامی متون مرتبط با موضوع که دربردارنده لفظ موضوع، مفهوم یا عناصر و یا خصایص موضوع هستند باید گردآوری شوند. کشف روابط نظام‌مند بین یافته‌ها نیز موضوع‌شناسی است که ایشان در گام چهارم بیان می‌کنند. البته در همین گام وارد حکم‌شناسی هم می‌شوند؛ اما این رفت و برگشتی است که شهید در این گام بین موضوع، نظام موضوع و حکم انجام می‌دهد تا به فهم دقیق موضوع و نیز کشف حکم بیانجامد (صدر، ۱۴۳۴ [ج: ۴۱-۴۲]). لازم به ذکر است ایشان در فقه‌النظریه هرچند بین کاشف نظریه و کاشف حکم تفاوت قائل می‌شوند؛ اما هر دو را مجتهد فرض می‌کنند. لذا با عنوان فقیه کاشف نظریه و فقیه کاشف حکم معرفی می‌کنند (همو، ۱۴۱۷ [ب: ۳۹۹-۴۰۱]).

هم‌چنین ایشان در لزوم بهره‌وری از اجتهاد در فهم که به انتظار انسان از دین اشاره می‌کند، لزوم شناخت فراگیر از واقعیت را بیان می‌کند: «انسان از اسلام توقع دارد که اندیشه و تصویری فراگیر درباره واقعیت به او بدهد، به گونه‌ای که هر پدیده‌ای را که در واقعیت اجتماعی بشر یا واقعیت تاریخی آن وجود دارد از دیدگاهی اسلامی تفسیر کند و جایگاه هر جزئی از اجزای وجود یا هر بخشی از بخش‌های مسیر تاریخی انسان را به‌طور دقیق مشخص کند» (صدر، ۱۳۹۸ [ب: ۲۳۶]).

نتیجه: قائلین به فقه حکومتی، شناخت موضوعات پیچیده سیاسی - اجتماعی را در نهایت، از شوون مجتهد می‌دانند و به این دلیل می‌توان آن‌ها را قائل به توسعه در اجتهاد از



حکم‌شناسی به موضوع‌شناسی دانست.

نوآوری‌های شهید صدر در موضوع‌شناسی فقه نظام‌ساز

شهید صدر با طرح تحول طولی و عرضی (عمودی و افقی) در فقه و تقسیم فقه به فقه موضوعات و فقه نظام‌ساز، افقی فراروی تفاوت شناخت موضوعات فقهی از حیثیت‌های گوناگون را گشوده است. ایشان بر این باور هستند که شناخت صرف موضوعات به ما هو موضوعات نمی‌تواند فقیه را به حقیقت موضوع آن‌گونه که بایسته است رهنمون شود. از این‌رو، ایشان پیشنهاد می‌دهند که موضوعات را باید درون نظامات شناخت. درواقع موضوع از آن جهت که درون نظام متناظر با خود قرار دارد باید شناخته شود. این‌جا است که مثلا حکم یک موضوع اقتصادی درون نظام اقتصادی غیر از حکم آن موضوع به ما هو موضوع خواهد بود. در این نگره، شناختی از موضوع برای فقیه حجیت دارد و می‌تواند در فرآیند استنباط حکم شرعی قرار گیرد که درون نظامات متناظرش شناخته شود. هم‌چنین استفاده از روش منطق ذاتی از یک سوی و نیز روش تفسیر موضوعی از سوی دیگر نگاه ایشان را در موضوع‌شناسی چندین گام پیش برده است.

برای فهم موضوع‌شناسی ایشان، نسبت‌های معرفت‌شناختی را که در شناخت موضوعات پیچیده مرسوم است، مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ نسبتی که در شناخت موضوعات پیچیده از طریق تجربه‌گرایی و علوم جدید به دست می‌آید. نسبتی که در شناخت موضوعات بین مکتب اختراعی ایشان یعنی منطق ذاتی برقرار است نیز می‌تواند روش تقریبا انحصاری ایشان را نشان دهد. در نهایت، استفاده از این مناسبات در فهم دینی واقعیت‌ها که در قالب روش تفسیر موضوعی و در نهایت فقه‌النظریه ایشان ارائه شده است، امهات موضوع‌شناسی ایشان را روشن می‌سازد. بدیهی است تنقیح و تکمیل این نظریه به نگاشته‌های فراوان دیگری نیاز خواهد داشت.

نسبت شناخت موضوعات پیچیده با تجربه‌گرایی

مشهور است و برخی از شاگردان شهید صدر نیز اذعان نموده‌اند که شهید صدر در نهایت در شناخت موضوعات پیچیده اجتماعی و سیاسی از علوم جدید که مبتنی بر تجربه‌گرایی



است، بهره می‌برد و فاصله چندانی با آن‌ها ندارد؛ اما فحص در آثار شهید صدر می‌تواند عبور شهید صدر از این سخن را رهنمون شود. شهید به مناسبت‌های گوناگون به مصاف تجربه‌گرایی رفته و حجیت مطلق آن را زیر سؤال می‌برد. هم‌چنین منطق موضوعی را که مورد استفاده در تجربه‌گرایی است، زیر سؤال برده و با ارائه روش، مکتب یا منطق ذاتی خود تلاش در جبران نقصان‌های مکتب تجربه‌گرایی دارد. وانگهی ورود وی در روش شناخت تفسیر موضوعی نشان از آن دارد که وی شناخت را از پایگاه معرفت دینی مورد لحاظ قرار داده است. در نهایت، ابتدای شناخت موضوعات و پدیده‌های پیچیده بر فقه‌النظریه عبور قطعی ایشان از پایگاه تجربه‌گرایی را نشان می‌دهد.

وی تلاش دارد با دقت‌هایی در روش فهم منطق عقلی و برهانی و نیز کاربرد آن‌ها، نارسایی‌های موجود در آن‌ها را با ارائه روش‌های تکمیلی پوشش دهد. او با این پرسش‌ها که «ارزش شناخت‌های علمی در تنظیم زندگی اجتماعی چیست؟ آیا برپای زندگی و نظام اجتماعی بر مبنای علمی و تجربه‌های طبیعی ممکن است - یعنی تجربه‌هایی به دقت همان تجربه‌هایی که در فیزیک و شیمی به کار گرفته می‌شوند - تا بدین ترتیب، از کلیه نارسایی‌های موجود در تجربیات اجتماعی که قبل از این بررسی شد، رهایی یافت؟» به مصاف یافته‌های علوم تجربی و روش‌های تجربی جهت شناخت پدیده‌ها می‌رود. شهید در کتاب «فلسفه ما»، «گفتارهای بنیادین»، «اسلام»، «راهبر زندگی» و... مفصل پیرامون تجربه‌گرایی و چگونگی استدلال‌ات تجربه‌گرایان برای اثبات حجیت شناخت حاصل از تجربه‌گرایی و استقرا بحث نموده است. ایشان در «فلسفه ما» بالغ بر هشت اشکال قوی نسبت به تجربه‌گرایی را تبیین نموده است؛ از قبیل: اولی نبودن ادعای معیار شناخت بودن تجربه، عدم امکان حکم به محالات از پایگاه تجربه، عدم امکان اثبات علیت از طریق تجربه صرف، بی‌اعتبار شدن علیت با ابتدای بر تجربه‌گرایی و... (به‌عنوان نمونه، ن.ک. صدر، ۱۳۹۸ [الف]: ۲۸۵).

کار بست منطق ذاتی در شناخت

محصول نقدهای شهید صدر بر روش «استقرا»، «تجربه‌گرایی» و «برهان عقلی» در نظریه او با عنوان «منطق یا مکتب ذاتی» تجلی یافته است. او در وادی شناخت با نقد «رویکرد تجربی» به‌ویژه بنیان‌های هیوم و حاشیه بر منطق ارسطویی و برهانی تلاش دارد



تا روشی نوین ارائه دهد که اشکالات این دو گونه از شناخت را نداشته باشند.

ایشان در مباحث اصولی خود و حول پاسخ به اخباریون، مُدرک این‌گونه از معلومات را «قریحه» می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ [ب.]: ۴؛ ۱۱۹ به بعد). جهت استناد این امور به قریحه را نیز این‌گونه توضیح می‌دهد: «علم به قضایایی از این قبیل در نتیجه قریحه، ناشی از روش تفکر هر انسان و شیوه او در استنتاج و سیر فکر از مبادی به مطلوب‌ها و از این مطلوب‌ها به مبادی به دست می‌آید. این حرکت از مبادی به مطلوب‌ها و به عکس، میان افراد مختلف از لحاظ طبیعت و روش و ویژگی‌ها تفاوت دارد. همین قریحه است که انسانی را به اعتقاد به ثبوت چیزی برای چیزی در نتیجه وجود ارتباط و پیوند میان دو شیء وامی‌دارد؛ هرچند این رابطه برایش به‌گونه تفصیلی روشن نشده باشد. این اعتقاد گاه ناشی از قریحه و نه علم تفصیلی به آن پیوندی است که میان آن دو چیز، رابطه ایجاد می‌نماید؛ همچنان که ممکن است ثبوت چیزی برای چیز دیگر، نتیجه وجود حدّ وسطی باشد که نزد انسان به صورت معین معلوم نیست» (صدر، ۱۳۹۴: ۹۸) و دقیقاً در همین جا است که پای این منطق در سامانه اجتهاد او در علم اصول فقه ایشان، خود را نشان می‌دهد. در واقع او تلاش دارد کاربرد منطق قیاسی در درک مفاهیم انتزاعی در قیاسات اصولی را به منطق ذاتی در درک موضوعات و مفاهیم عینی توسعه دهد. هم‌چنین او با اصطلاح‌سازی دیگری با عنوان «فهم ارتکازی اجتماعی از نص»، جایگاه منطق ذاتی خود در فقه را محکم‌تر می‌نماید. به نظر او این فهم، مدلولی فراتر از مدلول لفظی دارد که فهم پدیده‌های اجتماعی را کامل‌تر می‌کند (صدر، ۱۳۹۸ [ب.]: ۵۲۲).

بدین صورت، او در مقابل منطق تجربی و منطق برهانی یا موضوعی، عنوان «منطق، روش یا مکتب ذاتی» را برای روش خود برمی‌گزیند. اساساً از آن‌جا که ایشان، شناخت بیرونی، به خصوص پدیده‌های اجتماعی را در سامانه فکر تعریف می‌کند، می‌نویسد: «هر فکر، دارای متعلقی محفوظ در جهان واقع است که آن را موضوع فکر یا موضوع شناخت می‌نامند و زایش یک فکر از فکر دیگر و ارتباط میان آن دو، در حقیقت، ناشی از همین ارتباط محفوظ میان آن دو متعلق در جهان عینی است» (همان: ۵۳). او علی‌رغم این که در موضوع شناخت با دو مکتب دیگر هم‌داستان است، اما به خصوص در رویکرد با منطق عقلی یا برهانی یا موضوعی، خود را جدا می‌داند: «منطق عقلی، از زایش فکر دیگر، بحث



نمی‌کند؛ بلکه از زایشی عمیق‌تر در مرتبه پیشین سخن می‌گوید. بنابراین، موضوع دانش منطقی عقلی، زایش فکر از فکر دیگر نیست، بلکه زایش حاصل میان دو متعلق آن‌ها است که ما از آن به «زایش موضوعی» در مقابل «زایش ذاتی» تعبیر می‌کنیم. . . . منطقی ذاتی از روش ذاتی در زایش شناخت بحث می‌کند؛ یعنی خود فکر را بررسی می‌نماید و با متعلق آن فکر کاری ندارد. به دیگر سخن، از ملازمه میان یک شناخت و شناخت دیگر سخن می‌گوید و از این بحث می‌کند که چگونه یکی از آن دو، بی‌آن‌که میان دو موضوع این دو شناخت، ملازمه‌ای در نفس الأمر و واقعیت باشد، دیگری را لازم می‌سازد» (همان). در این روش، فکر به خودی خود، فکری دیگر را در پی دارد.

در منطقی ذاتی که ارتباط ملازمه‌ای بین دو موضوع لحاظ نشده است، راز علیت و زایش، در درون چارچوب فکر بشری است؛ به این معنا که ما در پی ویژگی خود فکر هستیم که از فکر دیگر زاییده شده و به دنبال علتی می‌گردیم که باعث شده از این فکر، آن فکر دیگر زاییده شود. در منطقی ذاتی، ما به ویژگی‌های ذاتی خود آن فکر می‌پردازیم و با امور بیرون از چارچوب فکر و متفکر کاری نداریم: «از این رو، این منطق را «منطق ذاتی» نام می‌گذاریم؛ چراکه منطقی است که قوانین علیت برخی از افکار نسبت به برخی دیگر را کشف می‌نماید. موضوع منطقی عقلی، نفس الأمر و واقعیت است؛ اما موضوع منطقی ذاتی در حقیقت، خود فکر بشری است» (همان: ۴۷).

در نسبت با مشکل استقرا و نسبت آن با مذهب ذاتی شهید صدر باید گفت که شهید تلاش منطقی ارسطویی را ناتمام دانسته و آن را نقد می‌کند. سپس با تشریح معرفت ثانویه و دو مرحله توالد ذاتی درصدد حل مشکل استقرا برمی‌آید (صدر، ۱۳۹۱: ۱۶۶-۱۶۸).

بنابراین، یقینی که در استقرا باید برای مردم حاصل شود، همین یقین موضوعی است و نه یقین ریاضی یا یقین ذاتی. از این منظر، هر چقدر که استقرا بتواند یقین موضوعی را بیفزاید، به علم نزدیک‌تر می‌شود. از این رو، می‌نویسد: «اگر یک محور به جهت تجمع مقدار زیادی از ارزش احتمالی، ارزش احتمالی بزرگی حاصل نماید، آن‌گاه این ارزش احتمالی فراوان با وجود شرایط معینی به یقین تبدیل می‌گردد» (همان: ۳۳۴). نتیجه این‌که شهید صدر به جای «قاعده الصدفة لا تتكرر به صورت متماثله و متتالیه»، «قاعده عدم



مشابهت» را جایگزین می‌کند.

شهید در فرآیند شناخت، سه عقل را تصور می‌کند که هرکدام متکفل بخشی از مراتب شناخت ما هستند. وی با تبیین علم حضوری و حصولی بیان می‌دارد که اصل وجود، ویژگی‌های بالذات وجود و میزان مطابقت صورت محسوس با واقعیت را که در حوزه علم حضوری هستند، ندارد و ارتباطی با منطق ذاتی ندارد و منطق ذاتی متکفل این‌ها نیست. وی با تبیین این موارد در ادامه می‌نویسد: «پس روابط و پیوندهای میان دو شیء بیرونی را می‌توان با عقل اول اثبات نمود؛ اما شماری از آن‌ها با عقل اول و نیز عقل دوم قابل اثبات نیست که این گستره همان قلمرو منطق ذاتی و عرصه روش ذاتی در تفکر است. تعیین قلمرو دامنه منطق ذاتی، روابط و پیوندهایی است که نمی‌توان آن‌ها را با عقل اول یا دوم درک نمود» (صدر، ۱۳۹۴: ۸۷). این‌که شهید، شناخت روابط و پیوندهای بین واقعیت‌ها را توسط عقل اول و نیز منطق ذاتی می‌داند و از سوی دیگر، روابط و پیوندها از مهم‌ترین و اساسی‌ترین واقعیت‌های اجتماعی هستند، می‌توان کارایی منطق ذاتی در شناخت برخی از واقعیت‌های اجتماعی را فهم نمود.

اولیات و فطریات که در عقل اول موجود هستند، مورد استفاده روش ذاتی قرار گرفته و کلیات برای عقل دوم ثابت می‌شود؛ به‌عنوان مثال، علیت براساس بطلان تسلسل ثابت می‌شود. علیت «آ» برای «ب» نیز از روش منطق ذاتی و احتمالات که بیان شد، به اثبات می‌رسد و آن‌گاه منطق عقلی برای کشف مصادیق آن وارد میدان معرفت می‌شود. کشف و شناخت روابط و نسبت‌های میان پدیده‌ها که برعهده منطق ذاتی نهاده شد، نشان از آن دارد که در نظر شهید صدر شناخت بسیاری از واقعیت‌های اجتماعی توسط منطق ذاتی ممکن است.

کاربست روش تفسیر موضوعی و فقه‌النظریه در شناخت

به نظر می‌رسد شهید با توجه به توضیحاتی که ارائه می‌دهد، در موضوع‌شناسی و روش فهم قرآنی موضوعات، از این روش بهره برده و در حال ارتقای آن بوده است. به نظر شهید، وجه امتیاز فقها در نسبت با مفسرینی که به‌صورت تجزیه‌ای و آیه‌به‌آیه به شرح قرآن پرداخته‌اند در این است که فقها «بحث فقهی را به مسائلی مطابق نیاز زندگی



تقسیم کرده، در مورد هر مسأله، احادیث مربوط را آورده تا به اندازه‌ای که احادیث بتوانند بر روی آن مسأله، روشن‌گری داشته باشند و نظر اسلام را توضیح دهند و در تشریح مطلب، از آن‌ها استفاده گردد» (صدر، ۱۳۸۱: ۲۷).

به دیگر سخن، در سامانه فقهت، مبتنی بر موضوعات و مسائلی که کنش‌گران و مکلفان درگیر آن بوده‌اند، «اجتهاد و دانش‌ورزی» صورت می‌گیرد؛ اما در تفسیر تجزیه‌ای مبتنی بر آیات قرآن، آن‌هم به ترتیبی که چینش شده است، «فهم» صورت می‌گیرد. به نظر شهید، این مدل فقهی، قابل تکرار در تفسیر می‌باشد تا استنطاق از قرآن کریم که مدنظر معصومین علیهم‌السلام بوده، به‌خوبی صورت گیرد. از آن‌جا که در چگونگی این روش، شهید، حول تفسیر سخن گفته است، لذا لازم است جهت ایضاح مفهومی، درباره آن، توضیح داده شود. در نهایت نیز درباره نظر خود شهید در مورد کاربست آن در فقه، سخن گفته و اندکی تحلیل صورت خواهد گرفت.

در روش موضوعی نوعی گفت‌وگو بین مفسر و قرآن صورت می‌پذیرد. شهید این روش را با تبیین مراحل توضیح می‌دهد تا به گفت‌وگوی با قرآن می‌رسد. به نظر او در تفسیر موضوعی که اصولاً حول یکی از موضوعات زندگی یا اعتقادی یا اجتماعی و جهانی است، ابتدا بایست مطالعات و اندیشه‌هایی متمرکز بر روی آن انجام گرفته و مبتنی بر تجارب و اندیشه‌های دیگران مطالبی اندوخته شود. راه‌حل‌های ارائه‌شده و مسائلی که پیرامون آن وجود دارد، صورت‌بندی نموده و از روش تطبیق تاریخی بهره گرفت. این روش باعث خواهد شد که از خلأهای موجود باخبر شده و آن‌گاه با یک آگاهی قبلی در محضر قرآن قرار گیرد و در این صورت است که «دیگر تنها، شنونده‌ای جامد و گزارشگری بی‌تلاش نیست؛ بلکه برای طرح مسأله در برابر قرآن، به‌عنوان يك موضوع عرضه‌شده که با اندیشه‌ها و مطالعات وسیع بشری سروکار دارد، گفت‌وگوی خود را با متن قرآن آغاز می‌کند. مفسر می‌پرسد و قرآن پاسخ می‌دهد. مفسر در پرتو مجموعه تجاربی که از بررسی‌ها و کاوش‌های بشری‌اش اندوخته است، می‌کوشد تا نظر قرآن را درباره آن موضوع به‌دست آورد و با مقایسه متن قرآن با فراگرفته‌هایش از افکار و بینش‌هایی که به‌هم رسانده، نظر قرآن را می‌فهمد. از این‌رو، نتایج تفسیر موضوعی، همیشه به اموری به‌هم مربوط و در جریان



تجربه انسان تعلق دارد؛ زیرا این نتایج نشان‌دهنده علائم و ممیزاتی است که قرآن برای حدود اندیشه انسان در هر یک از موضوعات زندگی قرار داده است» (همان: ۳۱-۳۲).

در این فرآیند به نظر می‌رسد مهم‌ترین عنصری که شهید بر آن تکیه دارد و فهم قرآنی یا دینی را از غیر آن بازمی‌شناساند، گفت‌وگوی با قرآن است. نوعی محاوره است که در صدد پاسخ گرفتن از قرآن بوده و صرفاً در بی تأثیرپذیری نیست. شهید این نوع از فهم را عملی فعال و باهدف می‌داند که باعث به‌کارگیری متن قرآن در حقایق بزرگ زندگی می‌شود. به‌کارگیری که همراه با استفاده از تمامی موارد دانشی بشری بوده و آن‌ها را در محضر قرآن حاضر می‌نماید «تا قرآنی که «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲)؛ نه از پیش و نه از دنبال، هیچ باطل‌کننده‌ای برای قرآن نخواهد آمد»، نظر خود را در مقابل آن‌ها اظهار کند تا این مفسر از مجموع آیات مربوط به موضوع، بتواند نظر قرآن را دریابد. بنابراین، قرآن در این تفسیر، با واقعیت مربوط می‌شود و با واقعیت به هم می‌پیوندد؛ زیرا تفسیر از واقعیت خارج شروع شده، به قرآن منتهی می‌گردد» (همان: ۳۳-۳۴).

تکیه بر واقعیت خارجی و جایگاه آن در این روش، زیاد است. از این رو است که شهید بار دیگر تأکید می‌کند این تفسیر گسترش افقی داشته، از روش تجزیه‌ای گامی به پیش رفته است و از آن جایی که مایه‌های آن تجربه‌های بشر است، می‌تواند به صورت مستمر پیش‌رونده و پربارتر گردد (همان: ۴۰).

بر این اساس و در یک جمع‌بندی از این روش در جهت فهم موضوعات، می‌توان مراحل زیر را بیان نمود: (۱) تمرکز ذهنی بر موضوع؛ (۲) بهره‌بردن از تجربیات و اندیشه‌های پیشینی؛ (۳) استفاده از روش تطبیق تاریخی و پرسش‌های آن؛ (۴) کشف خلأهای مفهومی؛ (۵) ارائه موضوع منقح‌شده به قرآن و تطبیق و اصلاح فهم به دست‌آمده با فهم قرآنی؛ و (۶) استخراج نظریه قرآنی در گفت‌وگوی با قرآن و طی یک رفت و برگشت.

براساس همین فهمی که از تفسیر موضوعی به دست می‌دهد، شهید، بازگشتی به روش فقهی دارد و تلاش می‌کند نمونه برگرفته از فقه را در خود فقه نیز ارتقا دهد. مصب این ارتقا را نیز شهید، مباحث مربوط به موضوع‌شناسی می‌داند و بر این باور است که «بحث‌های فقهی ما نیز امروز باید گسترش یابد و در مورد مباحث موضوعی، ما به تحقیقات جدیدی



به‌طور افقی و عمودی نیازمندیم؛ زیرا به همان دلیل که گفتیم، روش موضوعی از واقعیات زندگی شروع می‌گردد و سرانجام به احکام شرعی منتهی می‌شود» (همان: ۳۶). وی با استناد به عمل فقها در طول تاریخ، بر این باور است که ایشان همیشه مسائل و موضوعات خود را از واقعیت‌های زندگی مردم دریافت می‌کردند و طی فرآیند اجتهاد، حکم آن را از منابع استخراج می‌نمودند. مهم، روش فهمی است که در بین فقها هم کمابیش به‌صورت موضوعی وجود داشته و دخالت فهم‌های پیشینی مانند تجربیات مردم در قالب عقل، عرف و یا سیره عقلانیّه وجود داشته است؛ اما به نظر شهید، این روش، کامل نبوده و به گسترش و ارتقا نیاز دارد: «البته باید به این موضوع توجه شود که روش موضوعی فقه، احتیاج به گسترش افقی دارد؛ زیرا هرچند علمای ما در طول قرن‌های متمادی، پیوسته تحقیقات خود را براساس روش موضوعی انجام می‌دادند و با همت والای خود، کلیه نیازهای واقعی بشر را از جهان خارج گرفته، حکم آن را از شرع استنباط می‌نمودند، ولی از آن‌جا که ابعاد زندگی انسان با گذشت زمان و پیچیدگی تمدن، رو به فزونی نهاده، لازم است پژوهش‌های موضوعی فقهی نیز همراه با گسترش نیازهای زندگی، آن را تعقیب کند و به مسائل خود در این زمینه گسترش دهد» (همان: ۳۷-۳۸).

علاوه بر گسترش افقی که دربرگیرنده شناخت مسائل مستحدثه و پیچیده کنونی است، باید از نظر عمودی نیز این گسترش و ارتقا اتفاق بیفتد. به نظر شهید، این ارتقا با ژرف‌نگری و ژرف‌اندیشی در مسائل فقهی اتفاق می‌افتد و از این طریق، نظریات فقهی استخراج می‌گردد. به نظر می‌رسد همین گذرگاهی است که مشهور به «فقه‌النظریه» شده است؛ مبنایی که می‌تواند در یک دیالکتیک، خود باعث به‌روزرسانی موضوع‌شناسی شده و به ارتقا و گسترش دقیق عمودی فقه بینجامد، به گونه‌ای که ژرفای مسائل فقهی استنباط و قوانین و بنیان ساختارهای تولیدی نشان از زیربنای دینی آن باشد. باید در خلال این قانون‌هایی که وضع می‌شود نظرگاه و دید اسلام در قالب نظریه‌های اساسی اسلامی منعکس گردد (ن.ک. همان: ۳۹). شهید این نظریات بنیادی را نه خارج از فقه و یا تنوع ادبیات، بلکه ضرورتی برای ارتقای فقه می‌داند که به کشف اسرار هستی درخورِ توان بشر می‌انجامد (همان). دینی‌شدن این فهم و نیز کشف حکم و یا نظریه دینی درباره آن، نیازمند این است که فهمنده «از متون



اسلامی استفاده کند و در اعماق این متون فرو رود تا پایگاه اسلام را در این مورد نفیاً و اثباتاً دریابد و بفهمد چگونه اسلام، همین مشکل را در همین زمینه‌ای که تجارب بشر، هوشیارانه در زمینه‌های مختلف زندگی به آن رسیده، حل کرده است» (همان: ۴۴). توجه به این نکته لازم است که شهید صدر، مهم‌ترین کاربست نظریه را شناخت واقعیت‌های اجتماعی می‌داند که قبل از این نیز بدان توجه داده شد.

از این کلمات شهید و نیز برخی از مباحث دیگر وی می‌توان لزوم مجتهدبودن موضوع‌شناس را، در نهایت فهم کرد. در واقع کسی که قرار است فهم دینی از موضوع یابد تا حکم آن از دین استنباط شود نیز باید فقیه و مجتهد باشد و با غور در منابع دینی و نیز فهم دیالکتیکی و فرارونده بین واقعیت اجتماعی و منابع دینی، مفهوم را بازشناسد.

این تلاش برای کشف نظریه‌های فراگیر قرآنی (همان: ۷۸-۷۹) را می‌توان طی گام‌های ذیل توضیح داد: گام اول، «موضوع‌شناسی» است. ما باید موضوعی را که خواستار کشف نظر قرآن درباره آن هستیم، مشخص کرده و اجزاء، عناصر و ویژگی‌های حقیقی آن را بشناسیم تا در گام دوم بتوانیم به «طرح پرسش»‌هایی از قرآن بپردازیم. در گام سوم، تمامی متون مرتبط با موضوع، اعم از آن‌هایی که در بردارنده لفظ موضوع هستند یا این که مفهوم یا عناصر و یا خصایص موضوع را بیان کرده‌اند، گردآوری نماییم. در گام چهارم، برای کشف رابطه میان مفاهیم جزئی هر یک از آیات و متون گردآوری شده با دیگر مفاهیم، تلاش کنیم تا به نظام یک‌پارچه‌ای از مفاهیم دست یابیم. گام پنجم، تلاش برای ترکیب مفاهیم و تنظیم همگی آن‌ها در قالب ترکیب نظری فراگیر است تا هر یک از مفاهیم، جایابی شوند تا بتوان مفهوم قرآنی که می‌تواند موضع قرآن را درباره موضوع به تصویر بکشد، استخراج نمود (صدر، ۱۳۴[ح]: همان).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان به پیچیدگی موضوعات سیاسی و اجتماعی که در سامانه موضوع‌شناسی فقه نظام‌ساز قرار می‌گیرند، پی برد. پیچیدگی که فقها با سه روش موضوعی، نظام‌مند و توسعه‌ای تلاش در جهت شناخت آن‌ها داشتند. با دقتی که در حیثیت‌های موضوع در فقه صورت گرفت، دخالت فقیه در موضوع‌شناسی به معنای



مورد نظر مقاله تقویت گردید و آنگاه با توجه به رویکرد شهید صدر در دخالت فقیهانه در شناخت موضوعات، دلالت‌های معرفت‌شناسانه آن از قبیل اختراع منطق ذاتی، توسعه تفسیر موضوعی و رسیدن به نظریه جهت شناخت موضوعات مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه آن‌که شهید صدر شناخت موضوعات پیچیده را برعهده فقیه می‌داند که بایست مبتنی بر شناخت صغریات بیرونی با استفاده از منطق ذاتی، شناخت تفصیلی آن‌ها را طی گفت‌وگوی با منابع دینی و کشف نظریه قرآنی به‌دست آورد.



منابع

۱. صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۱): سنت‌های تاریخ در قرآن، تهران، تفاهم.
۲. _____ (۱۳۹۱): الأئسس المنطقیه للإستقراء، بیروت، دارالفکر.
۳. _____ (۱۳۹۴): گفتارهای بنیادین، سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، قم، دارالصدر.
۴. _____ [الف] (۱۳۹۸): اسلام، راهبر زندگی؛ مکتب اسلام؛ رسالت ما، سید مهدی زندیه، قم، دارالصدر.
۵. _____ [ب] (۱۳۹۸): بارقه‌ها (مقالات، سخنرانی‌ها و یادداشت‌ها)، به‌کوشش: سید امید مؤذنی، قم، دارالصدر.
۶. _____ [الف] (۱۴۱۷): إقتصادنا، محقق: مکتب الإعلام الإسلامی - فرع خراسان، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
۷. _____ [ب] (۱۴۱۷): بحوث فی علم الأصول، تقریر: محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دایره‌المعارف الفقه الاسلامی.
۸. _____ (۱۴۲۱): دروس فی علم الأصول (الحلقه الأولى و الثانية)، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
۹. _____ [الف] (۱۴۳۴): الإسلام یقود الحیاة (موسوعه الإمام الشهید السید محمدباقر الصدر، ج ۱-۵)، قم، دارالصدر.
۱۰. _____ [ج] (۱۴۳۴): المدرسه القرآنیة (موسوعه الإمام الشهید السید محمدباقر الصدر، ج ۹)، قم، دارالصدر.
۱۱. _____ [د] (۱۴۳۴): فلسفتنا (موسوعه الإمام الشهید السید محمدباقر الصدر، ج ۱)، قم، دارالصدر.
۱۲. میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۶): درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، نگارش: یحیی عبداللهی، قم، نشر تمدن نوین اسلامی.
۱۳. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۷): اجود التقریرات (تقریرات آیت‌الله خوئی از درس اصول آیت‌الله نائینی)، قم، مصطفوی.



فقه نظام‌ساز

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

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

سیدمحمد 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 حُبِّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^۲ (آل عمران: ۱۴) و سپس فرهنگ ایمانی را چنین تبیین می‌کند: «قُلْ أَنتُمْ كَرِيمٌ الَّذِينَ إِذَا أَتَىٰ أَحَدَهُم مِّنْ بَنَاتِ النَّبِيِّاتِ فَزَوَّجْنَ لَهُنَّ إِذَا كُنَّ عَائِلَاتٍ حُدُودَ الْحَرَامِ وَالْحَرَامَاتِ وَحَدُّوا بَيْنَهُنَّ الْحَدُودَ الَّتِي كُتِبَ عَلَيْهِنَّ إِنَّ لَكُمْ فِي لِقَاءِ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالسَّجْدِ» (آل عمران: ۱۵-۱۷) و درباره موهومات حاکم بر فرهنگ کفر می‌فرماید: «أَفَسَبَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا* قُلْ أَنتُمْ كَرِيمٌ بِالْأَعْمَالِ* الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهُمُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِنْعًا* أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ 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^۳ 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 زینت بخشی 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 زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ لِّعَلَّاهُمْ» (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، یحسبون»^۱، گرایش با لحاظ مبدئیت آن نسبت به اراده «زینَ اللّٰتاس، حبّ الشّهوات، یقولون أمّآ»،^۲ ارزش با ملاحظه تأثیر آن بر میزان اهمیت اراده «زینَ اللّٰتاس، فاغفرلنا»^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، علی‌تشکیکی است که باید توسط ناظم به نظم درآید... بنا بر ارتباط علی 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. مسائل 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 موظف 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.

مناط تقسیم ابواب در فقه فرهنگی

اساس فقه فرهنگی بر این آیه بنا شده است: «ولتكن منكم ائمة يدعون إلى الخير ويأمرون



بالمعروف وینهون عن المنکر» (آل عمران: 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 یک‌سو، الحاق را انجام داده و از سوی دیگر، به اتحاد ملاک میان امر به معروف و اقامه حدود - به‌عنوان 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 این‌که 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

**صحیحہ (معتبرہ) سکونی از امام صادق علیہم السلام**

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).

صحیحہ عمر بن حنظلہ از امام صادق علیہم السلام

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 الی الخیر 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 علیهم السلام 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله دارد، مؤید بر این معنا است؛ چنان‌که وجوب دعوت قبل از جهاد نیز مطرح است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: «یا علی! لا تقاتلنَّ أحدًا حتَّى تدعوه»^۲ (حر عاملي، ۱۴۰۹، ۱۵: ۴۳) و امام صادق علیهم السلام می‌فرمایند: «فلا یسعک قتالهم حتَّى تدعوهم» (حر عاملي، ۱۴۰۹، ۱۵: ۴۳).

۱. معتبره بر مبنای مشهور و صحیحہ 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 یستعمله الملوك، ولكن لو بدر أحد من المسلمین إلى أحد من الکفار 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 این رو 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 این رو، فقه، آئزه 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: «فأفرجهک للذین خنیفاً فطرت الله الّتی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الذین القیّر» (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 «وما أمرنا إلاّ الواحده» (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 أصابک من حسنه فمن الله وما أصابک من سیئه فمن نفسک» (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 لسنة الله تبديلاً» (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 تفاسیر 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. در واقع، 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 ابتنای 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 علیهم السلام 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 تضییع 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 إلى تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۵ و ۱۶، قم، آل‌البیته علیه‌السلام.
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 آرومری جونیتس (۱۳۹۰)؛ فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناختی، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، سروش.



فقه نظام ساز

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

نقش مقاصد الشریعه در استنباط و کارایی اجتهاد

مهدی گرامی پور^۱

محمدعلی راغبی^۲

چکیده

یکی از روش‌های اجتهادی در علم فقه که امروزه در میان اهل سنت جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده، روش اجتهاد مقاصدی است که این روش نیز مانند سایر روش‌ها دارای مبانی و ویژگی‌های خاص به خود است. مقاصد شریعت اهداف و غایاتی است که شارع در تشریح خود آنها لحاظ کرده است و اساساً احکام شرعی برای تحقق این غایات جعل شده است. این تحقیق بر آن است که با نگاهی تطبیقی و با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی نقش مقاصد الشریعه در استنباط و کارایی اجتهاد بپردازد. مقاصد در حوزه استنباط در تزییق و توسعه روایات، ارزیابی دلالت روایات و به عنوان مرجح در تعارض روایات می‌تواند نقش مهمی را ایفا کند. مقاصد در حوزه کارایی اجتهاد در قاعده سازی و نظام سازی فقهی و جلوگیری از احتیاط‌های ناروا می‌تواند نقش آفرینی کند.

واژگان کلیدی: مقاصد الشریعه، تعارض نصوص، ارزیابی روایات، قاعده سازی، نظام سازی

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشکده الهیات دانشگاه قم

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشکده الهیات دانشگاه قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵



طرح مسأله

اجتهاد مقاصدی امروزه در میان اهل سنت جایگاه ویژه ای پیدا کرده است. این روش اجتهادی مانند سایر روشها دارای مبانی و ویژگیهای خاص به خود است. در این روش اجتهادی، مقاصد شارع اساس اجتهاد قرار می گیرد. مقصود از مقاصد شارع، معانی و حکمت‌های هستند که شارع همیشه یا غالباً آنها را در تشریح لحاظ کرده است و این ملاحظه اختصاص به نوع خاصی از شریعت ندارد.

این تحقیق بر آن است که نقش مقاصد الشریعه در استنباط و توسعه اجتهاد را بررسی نماید. نظریه مقاصد الشریعه نظریه ای است که در مقابل نظریه تعلیل ناپذیری احکام شرعی مطرح است در این نظریه احکام الهی، طرق تحقق مقاصد عامه شریعت است و در نهایت این مقاصد در خدمت اهداف دین قرار می گیرد. اهداف دین، اهداف شریعت و اهداف جزئی هر حکم شرعی به صورت یک مجموعه منظم و شبکه ای در طول هم قرار دارند. قائلین به این نظریه مقاصد شارع را تأمین کننده مصالح دنیوی و اخروی می دانند. تعبیر مقاصد الشریعه اصطلاحی است که در میان اهل سنت رایج است آنان به دلیل اینکه مقاصد و اهداف شارع را در قالب منابع مورد قبول خود به عنوان منبع حکم شرعی قرار می دهند و همچنین از آن در بحث قیاس استفاده می کنند، این اصطلاح را بکار برده اند. تعبیر حکمت و علت همسو با این معنا در متون امامیه بکار برده شده است.

بعد استقرار جمهوری اسلامی و با توجه به برخی مشکلات فقهی و حقوقی ای که در جامعه ایجاد شد نقش مقاصد و مصالح در استنباط فقهی مورد توجه قرار گرفت که با توجه به اهمیت موضوع و نقش مهمی که در اجتهاد دارد شایسته است تحقیقات گسترده و با ژرف اندیشی بیشتری در این زمینه صورت بگیرد تا رفته رفته ابعاد مسأله روشن تر و بحث از انسجام بیشتری برخوردار گردد همانطور که این بحث قرن ها در حوزه اهل سنت مورد مذاقه قرار گرفته تا اینکه امروزه به عنوان یک نظریه و روش اجتهادی مطرح است. در ادامه پس از تعریف و تاریخچه مقاصد الشریعه، نقش آن در استنباط و توسعه اجتهاد در دو بخش بررسی خواهد شد.



تعریف مقاصد الشریعة

مقاصد از حیث لغت جمع مقصد و مصدر میمی و از فعل قصد گرفته شده است. گفته می شود قصد یقصد قصدا و مقصدا (احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴، ۵ / ۹۵). قصد و مقصد به معنای واحد است و برای آن معانی مختلفی ذکر شده است از جمله آن معانی طلب الشیء، اثبات الشیء، الاکتناز فی الشیء و العدل فی الشیء است (فیروز آبادی، ۱۴۲۶، ۱ / ۳۷۲؛ فیومی، بی تا، ۲ / ۶۹۲).

قدمای از فقهاء و اصولیین تعریفی از مقاصد ارائه نداده اند کما اینکه شاطبی به عنوان اولین کسی که مقاصد را به صورت مستقل بررسی کرده است تعریفی از آن ارائه نداده است. چرا که وی تمایل نداشته است که در بحث های اصولی، خود را در بند تعاریف قرار دهد و مؤید این ادعا این است که شاطبی نظریه منطقیون را در مورد حد، مورد انتقاد قرار می دهد (شاطبی، ۱۴۳۱، ۱ / ۳۸-۴۱).

ابن عاشور به عنوان دومین کسی در موضوع مقاصد به تألیف پرداخته است مقاصد را چنین تعریف کرده است: مقاصد عامه تشریح، معانی و حکمت هایی است که توسط شارع در جمیع احوال تشریح یا معظم آن لحاظ شده است (ابن العاشور، ۱۳۶۶، ۱۷۱).
علال فاسی می گوید: مقاصد شریعت در اصطلاح، غایت شریعت و اسراری است که شارع در هر حکمی از احکام خود قرار داده است. (فاسی، ۱۹۹۱، ۶۶).

وهبه زحیلی مقاصد شریعت را این گونه تعریف می کند: «مقاصد شریعت همان معانی و اهدافی است که توسط شرع در تمامی احکام یا قسمت عمده احکام لحاظ شده است، یا همان نهایت و غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکامش وضع کرده است و شناخت آن امری ضروری برای همه مردم است، برای مجتهد هنگام استنباط احکام و فهم نصوص و برای غیر مجتهد به منظور شناخت اسرار قانون گذاری» (الزحیلی، ۱۰۱۷ / ۲، ۱۴۱۶).

یوسف عالم می گوید: مقاصد شریعت مصالحی است که به دنیا و آخرت عباد باز می گردد فرقی ندارد که تحصیل این مصالح از طریق جلب مصالح باشد یا از طریق دفع مضار (العالم، ۱۹۹۴، ۷۹). یکی از پژوهشگران معاصر عرب می نویسد: مقاصد الشریعة عبارت



است از معانی غائیه ای که شارع تحقق این غایات را از طریق احکامش قصد کرده است.

(الکلیانی، ۲۰۰۹، ۴۷)

در یک جمع بندی می توان گفت که مقاصد شریعت اهداف و غایاتی است که شارع در تشریح خود لحاظ کرده است و اساساً احکام شرعی برای تحقق این غایات جعل شده است. این مقاصد گاهی مقاصد کلی دین است و گاهی مقاصد شریعت^۱ است که مقاصد شریعت خود به سه دسته تقسیم می شود:

اول: مقاصد کلی شریعت که اهداف کلی شریعت اسلامی است.

دوم: مقاصد هر بابی از ابواب شریعت مانند مقاصد باب معاملات، قصاص و ...

سوم: مقاصد حکمی از احکام شریعت.

این مقاصد در طول یکدیگر قرار دارند یعنی مقاصد جزئی احکام هر باب در طول مقاصد آن باب و مقاصد ابواب شریعت در طول مقاصد شریعت و مقاصد شریعت در طول مقاصد دین است و در مقاصد دین هم مقاصد متوسط در طول مقاصد عالی است.

تاریخچه بحث مقاصد الشریعة

پژوهشگران علم مقاصد شریعت معتقدند که بکارگیری مقاصد در استنباط، از زمان صحابه وجود داشته چرا که صحابه در برخورد با مسائل مستحدثه در صورت نیاز به اعمال نظر می پرداختند و از مقاصد شریعت در این زمینه بهره می بردند احمد بن حنبل می گوید: «صحابه در عامه مسائل به نصوص احتجاج می کردند کما اینکه این طریقه در میان آنان مشهور بوده است و هم چنین آنها اجتهاد به رأی کرده و به قیاس نیز احتجاج می کردند. عمل به رأی و قیاس از قبیل عمل به مقاصد شمرده می شود و از باب فهم مراد شارع است» (ابن تیمیة، ۱۴۲۶، ۱۹/۲۸۵ و ۲۸۶). شافعی می گوید: «از جستجو در احوال صحابه که مقدم و اسوه در فکر برای ما هستند در می یابیم که آنها در مسائل تنها به روایات اکتفا نمی کردند بلکه به رأی و نظر خود نیز توجه داشتند چه در آن مورد اصلی باشد یا اینکه اصلی یافت نشود» (جوینی، ۱۴۰۰، ۲/۷۲۳)

۱. آموزه هایی که افعال انسان را به مجاز و غیر مجاز و راجح و غیر راجح تقسیم می کند و نیز شامل گزاره های اعتباری و وضعی می شود



در مورد تمسک صحابه به رأی و مقاصد شارع مثال های فراوانی ذکر شده است به عنوان مثال هنگامی که برخی از اداء زکات به ابوبکر امتناع کردند عده ای از جنگیدن با آنها امتناع کردند و به قول پیامبر صلی الله علیه و آله که فرموده است: «امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله، فمن قالها عصم منی ماله و نفسه الا بحقه و حسابہ علی الله تعالی» (الشوکانی، ۱۴۱۳، ۴ / ۱۷۵) استناد کردند لکن ابوبکر در مقابل به یکی از مقاصد شریعت که حفظ دولت اسلامی است استناد کرد با این استدلال که تمرد از یکی از احکام منجر به تمرد از تمامی احکام اسلامی می شود و سایر صحابه را متقاعد به این جنگ نمود.

در این زمینه نمونه های دیگری نیز ذکر شده است از قبیل: جمع آوری قرآن (بخاری، ۱۴۱۰، ۴ / ۱۹۰-۷)، ترغیب مسلمانان به حفظ صنایع تأسیس (ابن شیه، ۱۳۹۹، ۲ / ۷۴۷)، دستگاه شهربانی (شرطه) در زمان عثمان برای حفظ امنیت در جامعه مسلمین (امین القضاة، ۲۰۰۴، ۸۵)، تقسیم غنائم، نماز تراویح و به جماعت خواندن آن، طلاق ثلاث و... (ری: ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۱، ۱ / ۲۰۳؛ ابن قدامه حنبلی، ۱۴۲۳، ۱۴۸؛ دهلوی، ۱۴۲۶، ۱ / ۴۶).

از قرن پنجم به بعد بار دیگر این مسأله را جوینی (م ۴۷۴ق) در کتاب «البرهان فی اصول الفقه» مطرح کرد. او اولین کسی است که در بحث قیاس از علل و معانی احکام سخن گفته است. (ریسونی، ۱۳۷۶، ۶۶). پس از جوینی، ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) شاگرد وی، بحث استادش را پیگیری کرد. وی از آراء و اندیشه های جوینی استفاده نمود با این حال به طور کلی نه در علم اصول و به ویژه، نه در مقاصد شریعت به دستاوردهای استادش بسنده نکرد؛ بلکه آن‌ها را تقیح کرده و دگرگون ساخت و بر آن مطالبی را افزود. (غزالی، ۱۳۲۴، ۱۷۴). پس از غزالی، فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶) و سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱) هر یک، گفته های او را تکرار کردند. فخر رازی در کتابش «المحصول» هر آنچه را که جوینی و غزالی گفته بودند گردآوری کرد. درباره رازی این نکته گفتنی است که در زمانی که اندیشه تعلیل احکام در معرض تشکیک بود وی سخت به دفاع از آنان پرداخت. لکن وی به ترتیبی که غزالی در مقاصد ذکر کرده بود توجه نکرده و در موارد مختلف این ترتیب را مراعات نمی کرد (فخر رازی، بی تا، ۲ / ۲۱۷-۲۱۸).

پس از سه قرن تلاش های علمی، شاطبی (م ۷۵۰ ق) نخستین کسی است که به



طرح تفصیلی مقاصد در کتاب «الموافقات فی اصول الشریعة» پرداخت و یک جلد از آن را با عنوان «کتاب المقاصد» به این موضوع اختصاص داد. وی پس از گردآوری سخن گذشتگان به دو مسأله جدید در حوزه مقاصد پرداخت. یکی دسته بندی مقاصد و دیگری راه‌های دست یابی به مقاصد فقه. به حق می‌توان گفت که کتاب شاطبی نقطه عطفی در پژوهش‌های پیرامون مقاصد است.

شاطبی بحث مقاصد را به طور مستقل محور تحقیقات خود قرار داد وی ابتدا مقاصد را به دو بخش تقسیم نمود اول مقاصد شارع و دوم مقاصد مکلفین و سپس مقاصد شارع را چهار قسم قرار داد:

اول: قصد شارع از وضع شریعت ابتداء

دوم: قصد شارع از وضع شریعت برای فهماندن

سوم: قصد شارع از وضع شریعت برای عمل به مقتضای آن

چهارم: قصد شارع در داخل نمودن مکلف تحت احکام خود.

وی سپس قسم اول را به ضروری، حاجی و تحسینی تقسیم نموده و مقاصد خمسه را مربوط به مقاصد ضروری دانست و در نهایت به طور تفصیلی به بیان قواعدی برای هر یک از مقاصد شارع و مکلفان پرداخت (شاطبی، ۱۴۳۱، ۲/۵-۱۰).

پس از شاطبی از آنجا که در اندیشه اسلامی، نیروی محرکی نبود تا تلاش پویای شاطبی را دنبال کند و آن را تکامل دهد. (النجار، ۱۹۹۲، ۱۲۴) تجربه کتاب «الموافقات» او نادیده گرفته شد و قرن‌ها به انتظار نشست تا زمانی که شیخ محمد عبده در سال ۱۳۰۲ هجری قمری با چاپ نخست این کتاب در تونس مواجه شد. او در ترویج اثر شاطبی بسیار تلاش کرد (شاطبی، ۱۴۳۱، ۱/۱۲).

در دوران معاصر، عالمان اهل سنت به تغییر مکتب شاطبی و ابن عاشور پرداخته‌اند و آثاری به رشته تحریر درآورده اند.

مقاصد شریعت در میان فقهای شیعه با همان معنای رایج در میان فقهای اهل سنت نیز کاربرد داشته است در مواردی عین اصطلاح مقاصد با همان معنایی که در میان اهل سنت رایج است به کار برده شده (رک، روحانی قمی، ۱۴۲۹، ۱/۲۳۳؛ حلی، ۱۴۱۳، ۱۶۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳،



۱۱۹/۳ : محقق حلی، ۱۴۲۳، ۱۶۳ : عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۵۲/۱۰ : بحرانی، ۱۴۱۰، ۳۲۸/۲) و در مواردی دیگر اصطلاح اصول خمسسه که در ادبیات فقه اهل سنت با عنوان مقاصد اصلی شریعت یاد شده است (غزالی، ۱۳۲۴، ۱۷۴)، به کار رفته است (ر.ک: موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ۲۶/۱ : روحانی قمی، ۱۴۱۲، ۳۷۵/۲۵ : طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ۴۵۹/۲ : حلی، ۱۳۷۸، ۴/۴۶۹) البته باید توجه داشت با توجه به اینکه مبانی حجیت ادله فقهی در میان فقهای شیعه متفاوت از اهل سنت است لذا بحث از مقاصد شریعت در میان شیعه گسترش چندانی پیدا نکرده است.

نقش مقاصد الشریعة در استنباط

علمای علم مقاصد کارکردهای متفاوتی را برای علم مقاصد شریعت ذکر کرده اند که برخی از این کاربرد ها عبارتند از:

- دستیابی به تفسیر درستی از نصوص شرعی (خادمی، ۱۴۲۱، ۵۰).
 - اقناع مکلفان و موجه ساختن احکام شریعت (همان، ۵۱).
 - جلوگیری از اصدار فتواهای متفاوت و اختلافات فقهی (همان).
 - آشنا نمودن متفکرین و اندیشمندان شریعت با مسلک های فقهی به منظور تعلیل احکام و استفاده از آن در استنباط احکام (ابن عاشور، ۱۳۶۶، ۳).
 - معیاری برای سنجش روایات تا در صورت مغایرت با مقاصد از دایره حجیت خارج شود (حسینی، ۱۴۱۶، ۱۲۲).
 - پاسخگویی به مسائل مستحدثه و جلوگیری از حیلله های شرعی (شاطبی، ۱۴۳۱، ۲/۳۸۰).
 - ترجیح روایاتی که موافق مقاصد شریعت است هنگام تعارض روایات (الزحلی، بی تا، ۵/۶۳۳).
- انکون برخی از این کارکرد های مقاصد در استنباط فقهی بررسی می گردد.

تضییق و توسعه روایات

یکی دیگر از فوایدی که علمای علم مقاصد برای نظریه مقاصد الشریعه بیان می کنند به کارگیری مقاصد شریعت در فهم نصوص است. توجه به مقاصد و اهداف کلی شارع می تواند موجب برداشت های جدیدی از نصوص شرعی شود.



زحیلی می گوید: یکی از فوائد شناخت مقاصد کمک گرفتن از مقاصد برای فهم و تفسیر نصوص شرعی به هنگام تطبیق آنها بر وقائع به شکل صحیح است (الزحیلی، بی تا، ۶۳۳). نعمان جعیم بیان می کند: این فائده مقاصد، اختصاص به نصوص ظنیه دارد زیرا مجتهد از مقاصد برای فهم نصوص و معنای مناسب با مقاصد شارع کمک می گیرد. و توجه به مقاصد باعث می شود که گاهی مجتهد به تأویل نص پرداخته و از معانی ظاهری که مخالف مقاصد شریعت است صرف کند (جعیم، ۱۴۲۲، ۴۶).

از امثله این کاربرد در فقه اهل سنت توجیه روایاتی است که در آن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از کرایه دادن زمین نهی کرده است (بخاری، ۱۴۱۰، ۲۰۰) در حالی که فقهاء با توجه به مقاصد شارع در معاملات چنین نهی ای را توجیه کرده و حمل بر کراهت و یا ترغیب بر یاری رساندن به برادر دینی خود کرده اند به این معنی که با توجه به فقر و تنگ دستی اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه، پیامبر صلی الله علیه و آله از کرایه دادن نهی فرموده تا اصحاب ترغیب شده و زمین ها را به صورت رایگان در اختیار مسلمانان دیگر قرار دهند. لذا چنین نهی ای دلالت بر حرمت ندارد (همان، ۱۰۲).

مراد از تضییق و توسعه حکم در این کاربرد، تضییق و توسعه بعد از انعقاد ظهور است یعنی در واقع مقصد حکم به مثابه علت حکم باشد. مغنیه در اثر خود به نام الفقه علی المذاهب الخمسه درباره تصرفات صبی ممیز می گوید: «اما ادله عامی که دلالت بر بطلان تصرف صبی می کند منصرف از این حال است (حالتی که صبی ممیز باشد) یا این حال (ممیز بودن صبی) این عمومات را تخصیص می زند. زیرا مقاصد شریعت همان مصلحت است و هر جا علم به مصلحت پیدا کردیم واجب است بر آن حکم کنیم همان طور که در مفهوم اولویت و قیاس های قطعی حکم می کنیم. و این اجتهاد ما در مقابل نص نیست بلکه عمل به نص است زیرا علم به مقصد شرعی مانند علم به نص است اگر خود نص نباشد (مغنیه، ۱۴۲۱، ۶۳۳). همان طور که ملاحظه می شود مغنیه با در نظر گرفتن مقصد تسهیل در معاملات، ادله عام بطلان تصرفات صبی را تخصیص زده و تصرفات صبی ممیز را از این ادله خارج می کند.

از سوی دیگر توجه به مقاصد شارع گاهی باعث می شود که از دلیل حکم الغای



خصوصیت شده و حکم به غیر مواردی که در موضوع حکم تعمیم داده شود. به عنوان مثال در مورد احتکار، مواردی در روایات ذکر شده است. در خبر غیاث بن ابراهیم از ابی عبدالله علیه السلام نقل شده است: احتکار نیست مگر در گندم و جو و خرما و کشمش و در کتاب من لا یحضره الفقیه روغن زیتون را نیز اضافه کرده اند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۷/۴۲۵). و یا در روایت دیگری از خصال از سکونی از جعفر بن محمد علیه السلام از پدرانش علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند که احتکار در شش چیز است: گندم و جو و خرما و کشمش، روغن و روغن زیتون (همان، ۴۲۶)

برخی نمک را به دلیل حاجت شدید به آن اضافه کرده اند. صاحب جواهر از موضوعاتی که در روایات، موضوع احتکار قرار گرفته است الغاء خصوصیت کرده و معتقد است که موضوع حرمت احتکار کالاهایی است که مورد احتیاج مردم است و احتکار آن موجب تنگی و سختی بر مردم است و این برخلاف عدالت و ستم است از این رو نباید موضوع احتکار را به مواردی که در روایات ذکر شده است محصور کرد (نجفی، ۱۳۶۵، ۲۲ / ۴۸۱).

در روایات فراوانی بیان شده است که گوشت یا پوستی که از بازار مسلمانان خریده می شود حکم به تزکیه آنها می شود و دلیل این مطلب غلبه قرار داده شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲ / ۱۰۷۲)

امام خمینی با استناد به دفع حرج که یکی از مقاصد مهم شارع است برای بازار خصوصیتی قائل نبوده و حکم را به هر مکانی که مسلمانان در آن اجتماع کرده اند تسری می دهد و لو اینکه بر آن صدق بازار نکند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ۴ / ۲۵۰).

در بررسی این کارکرد مقاصد باید گفت که در صورت کشف علت، بدون هیچ اشکالی می توان حکم را تخصیص یا تعمیم داد که موارد ذکر شده از فقهای امامیه غالباً از این نوع است زیرا مقاصدی که به طور قطعی از قرآن برداشت می شود قابل تخصیص نیست لذا اگر نصی مخالف آن باشد باید آن را کنار گذاشت چرا که چنین روایتی مخالف قرآن محسوب می شود. توضیح این مطلب از این قرار است که مخاطب نصوص شرعی عرف عام هستند لذا برداشتی که آنها از نصوص شرعی دارند حجت است. عرف عام در برداشت از نصوص تمام قرائن لفظیه متصل و منفصل و قرائن حالیه را در نظر می گیرد که از جمله آن قرائن،



مقاصد و اهداف مورد نظر شارع است. لذا گاهی نصی در معنایی ظهور دارد لکن با توجه به مقاصد شارع آن ظهور بدوی از بین می‌رود. به عنوان مثال در مواردی نصی در بدو امر ظهور در عموم یا اطلاق دارد ولی توجه به مقاصد شارع، آن عموم یا اطلاق را تخصیص می‌زند یا مقید می‌کند. در این باره گفته شده است:

« برخی از فقیهان امامیه عموماً و اطلاقات ادله دال بر صحت معاملات را شامل معاملات سفیهانه نمی‌دانند و این به دلیل استناد به مقصد کلان شارع که رشد خرد انسان‌ها و تکمیل و استقرار ارزش‌های اخلاقی است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۱ / ۱۶۳)، می‌باشد بنابراین دیدگاه، عموماً و اطلاقات ادله امضاء در معاملات، با توجه به این مقصد کلان، تخصیص و تقیید زده می‌شود، و به تعبیر دیگر با توجه به این مقصد از ابتدا ظهور به عموم یا اطلاق، نسبت به معاملات سفیهانه پیدا نمی‌شود تا به تخصیص و تقیید نیاز باشد. (علیدوست، ۱۳۸۵، ۳۸۶-۳۸۵)».

ارزیابی دلالت روایات

شناخت قطعی مقاصد کلان شارع می‌تواند به عنوان ملاکی برای ارزیابی دلالت روایات قرار گیرد. اصولاً در علم فقه الحدیث یکی از معیارهای ارزیابی متن احادیث، توجه به مقاصد عمومی شریعت قرار داده شده است (ریانی، ۱۳۹۳، ۲۱۴) در توضیح این مطلب باید گفت یکی از ملاک‌هایی که از طرف اهل بیت علیه‌السلام برای ارزیابی اعتبار روایات مشخص شده است موافقت روایت با کتاب است. برخی معتقدند منظور از موافقت با کتاب، موافقت با روح کتاب است. در این باره گفته شده است: « اعتبار سندی (روایت) برای دلالت بر نظریه مختار، برای حجیت خبر کافی نیست بلکه باید برای تحقیق مضمون خبر آن را با شواهدی از کتاب و سنت مقایسه کرد و به نقد داخلی آن پرداخت و این نقد داخلی از دو جهت است :

اولاً: مضمون آن مخالف با معارف مسلم اسلام که در کتاب و سنت وارد شده است، نباشد به عنوان مثال نابد کننده آنچه که اسلام بنا کرده نباشد و یا آنچه را اسلام مردود دانسته تأیید نکند.

ثانیاً: مضمون آن با کتاب و سنت توافقی روحی داشته باشد به این معنی که با مبادی ثابت



از شریعت اسلامی که از خلال نصوص قطعی به دست آمده است هم سنخ باشد (سیستانی، ۱۴۱۴، ۲۱۲). به عبارت دیگر می‌توان گفت که مضمون روایت باید موافق با مقاصد کلان و قطعی شارع باشد. علمای شیعه نیز از این قانون در کتب فقهی خود یاد کرده‌اند و گاهی از آن با تعابیری چون تطابق با مذاق شارع و روح شریعت یاد کرده‌اند البته این تعابیر تطابق کامل با اصطلاح مقاصد ندارد اما در ما نحن فیه بسیار به هم نزدیک هستند. علمای اهل سنت تأکید فراوانی درباره این کاربرد مقاصد دارند (ریسونی، ۱۹۹۱، ۲۱۴).

عبدالمجید نجار نمونه‌ای را برای این کارکرد مقاصد ذکر می‌کند و می‌گوید: عبدالله بن عمر روایتی را به این مضمون بیان کرد که میت به واسطه گریه کردن خویشاوندانش بر او عذاب می‌شود عایشه این روایت را نپذیرفت و آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (انعام، ۱۶۴)» را خواند (نجار، ۱۹۹۲، ۲۰).

همانطور که از این روایت برداشت می‌شود عایشه روایتی را که مخالف قرآن و یکی از اصول و مقاصد شارع است را رد می‌کند.

مثال دیگر اینکه: جمع گسترده‌ای از فقیهان نسبت به حیل ربا و تدبیر فرار از حرام به حلال نظر مساعد دارند و اندیشه خود را به نصوصی در این زمینه مستند می‌نمایند (حز عاملی، ۱۴۰۹، ۱۸ / ۵۶-۵۴). برخی با توجه به مقاصد شارع و علل تشریح حرمت ربا در صدور این روایات تشکیک کرده و این احتمال که روایت‌ها از ناحیه مخالفان امامان معصوم علیه السلام جعل شده باشد را بعید ندانسته‌اند.

امام خمینی در ارتباط با حیل ربا می‌نویسد، «برای فرار از ربا و جوهری در متون فقهیه ذکر شده است. من با اینکه در مسأله تأمل داشتم چنین دریافتم که تخلص از ربا به هیچ وجه جایز نیست (موسوی خمینی، بی تا، ۱ / ۵۳۸)» لذا امام خمینی با این بیان، تمام نصوص وارده در ارتباط با حیل ربا را رد کرده و معتقد است که حیله‌های ربوی نباید مجاز شمرده شود زیرا اگر این حیله‌ها پذیرفته شود باعث می‌شود که ربا از طرق دیگر نیز جایز شمرده شود که در نهایت این جواز با اهداف و اغراض شارع در تحریم ربا سازگاری ندارد. یکی از شاگردان شهید صدر نقل می‌کرد که ایشان در درس خارج فقه خود در نجف هنگامی که به بحث حیل ربا رسید گفت: این حیله‌ها با عدالتی که از خداوند سراغ داریم سازگاری ندارد



و هرچه با عدالت خداوند سازگاری نداشته باشد قابل پذیرش نیست (ربانی، ۱۳۹۳، ۲۲۰-۲۲۱). بنابراین در یک جمع بندی می توان گفت که مقاصد قطعی شارع می تواند به عنوان معیاری در سنجش متن احادیث به کار گرفته شود.

تعارض روایات

یکی دیگر از فوایدی که توسط قائلین به اجتهاد مقاصدی در مورد اخذ به مقاصد ذکر شده است استفاده از مقاصد در تعارض ادله است. شناسایی مقاصد شارع و اولویت بندی آن، می تواند ملاکی برای حل تعارض روایات باشد به عبارت دیگر می توان ادعا نمود که در تعارض روایات یکی از مرجحات می تواند موافقت با مقاصد کلان شارع باشد.

ابن عاشور می گوید: مجتهد قبل از امضاء هر دلیلی که برای او در یک مسأله ای از مسائل فقه ظاهر شده است باید از وجود معارض فحص کند زیرا باید برای او احراز شود که این دلیل سالم از معارض است و دلیل دیگری به صورت نسخ یا تخصیص یا تقیید یا رجحان، دلیل مورد استناد فقیه را باطل نکند و علم مقاصد از سه ناحیه به این مقصود کمک می رساند:

هنگامی که مناسبت یک دلیل با مقاصد شریعت آشکار باشد احتمال وجود معارض ضعیف می شود و هنگامی که مناسبت خفی باشد یا عدم مناسبت آشکار باشد احتمال وجود معارض قوی است و داعی به تحقیق در مورد معارض بیشتر می شود.

بعد از فحص از معارض نیز هر چه مناسبت حکم با مقاصد بیشتر باشد میزان اطمینان فقیه به عدم وجود معارض در واقع بیشتر می شود و بالعکس.

دلیلی که تأمین کننده مقاصد شریعت باشد و یا به تحقق آن نزدیکتر باشد بر دلیلی که ملائم مقاصد نیست و از تحقق مقاصد قاصر است مقدم می شود (ابن عاشور، ۱۳۶۶، ۱۲۰-۱۲۴).

مثال این مورد در میان اهل سنت واقعه ای است که در آن ابوموسی اشعری نزد عمر رفت و سه مرتبه اذن دخول خواست و جوابی نشنید و بازگشت. عمر خشمگین شد و فردی را به دنبال او فرستاد وقتی عمر از دلیل این بازگشت سوال کرد ابوموسی استناد به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله کرد و چون عمر این حدیث را معارض با قصد از استئذان می دید چرا که قصد شارع از امر به استئذان (نور، ۲۸)، اعلام و آگاه ساختن صاحب بیت و طلب اذن در



دخول است و این مقصد تحدید به عدد معینی را طلب نمی کند لذا با توجه به عدم مناسبت روایت ابو موسی با مقصد شارع، عمر از او طلب بینه کرد و ابی بن کعب شهادت داد که این روایت را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده است (بخاری، ۱۴۱۰، ۱۶۹/۷).

برخی از فقهای امامیه معتقدند که ذکر مقصد در یکی از دو خبر متعارض موجب تقدم آن خبر می شود و به عبارت دیگر برخی از موافق بودن یک خبر با مقاصد شارع را موجب تقدم آن خبر بر خبر دیگر در مقام تعارض می شود و برخی پا را فراتر گذاشته و معتقدند که حتی اگر حکمت و مقصد در روایت هم ذکر نشده باشد روایتی که موافق حکمت و مقصد شارع است مقدم می شود و آن را مانند صورتی می دانند که حکمت و مقصد در کلام ذکر شده است (همدانی، ۱۴۱۶، ۴۶/۱).

در تحقیق این کاربرد مقاصد شارع باید گفت اگر تعدی از مرجحات منصوصه را جایز بدانیم کما اینکه عده ای از علمای امامیه آنرا پذیرفته اند (انصاری، ۱۴۲۸، ۷۵/۴؛ مظفر، ۱۳۸۷، ۵۹۲) می توان موافقت با مقاصد شارع را جزء مرجحات باب تعارض دانست زیرا موافقت با مقاصد شارع می تواند موجب ظن به صدور روایت از معصوم علیه السلام و معیاری برای ترجیح روایات در مقام تعارض باشد.

نقش مقاصد الشریعه در توسعه اجتهاد

مقاصد الشریعه می تواند نقش بسزایی در توسعه و کارایی اجتهاد شیعه ایفا کند. در این قسمت به برخی از این موارد اشاره می شود.

قاعده سازی فقهی

اگرچه منابع استنباط در فقه شیعه، منحصر به کتاب، سنت، اجماع و عقل است، اما قواعد و اصول استنباط و فقهت می تواند نقش مهمی در استنباط و توسعه اجتهاد ایفا کند. می توان ادعا کرد که قواعد فقهی بسیاری وجود دارند که هنوز به عنوان قاعده به آن‌ها نظر نشده است اگرچه در اثناء فتاوا و استدلال‌های فقهی از آنها استفاده شده ولی به صورت یک قاعده، تدوین نشده و حدود مرز آن‌ها تبیین نگردیده است.

از این گونه قواعد که از مقاصد کلان شارع نیز می باشند می توان به عنوان ذیل اشاره کرد:



۱- قاعده عدالت؛ ۲- قاعده اهم و مهم؛ ۴- قاعده تسهیل؛ ۵- قاعده مساوات؛ ۶- قاعده کرامت انسانی و...

به‌عنوان نمونه؛ عدالت یکی از مقاصد کلان شارع است و می‌تواند با شروطی به‌عنوان قاعده فقهی مطرح شود کما اینکه اهل سنت آن را به‌عنوان یک قاعده مطرح کرده‌اند (ابن عاشور، بی تا، ۵/ ۳۹-۴۱).

نخستین کسی که از عدالت تحت عنوان «عدل و انصاف» به‌عنوان قاعده یاد کرده، سید محمد عاملی در کتاب نه‌ایه المرام (عاملی، ۱۳۷۸، ۴۲۰/۱) و نخستین کسی که از عدالت نه‌تنها به‌عنوان تطبیق بر تقسیم حقوق که به‌عنوان یک قاعده فراگیر یاد کرده و خواستار اجرای آن در همه ابواب فقهی شده، شهید مطهری است وی بیان می‌کند: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می‌شود، عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید» (مرتضی مطهری، ۱۴۰۳، ۱۶۰).

بنابراین عدالت به دلیل قاعده بودن امکان حضور مستقیم در استنباط به‌خصوص در فقه الحکومه را دارد زیرا اگرچه ممکن است بحث عدالت (لیقیموا الناس بالقسط) (سوره حدید، آیه ۲۵) در فقه فردی به‌عنوان ناظر و به‌مثابه حکمت در نظر گرفته شود ولی برای حاکمیت، نص مبین شریعت است و حاکمیت در هیچ جا نمی‌تواند به ظلم، حکم نماید. آیات و روایاتی که نسبت به رعایت عدالت تأکید دارند، ناظر به عدالت در مقام تحقق اسلام و عینیت آن برای مدیریت و برنامه‌ریزی در ساحت‌های مختلف حکومت اسلامی است چراکه عدالت در این عرصه، اساس محسوب می‌شود.

مثال دیگر: در بیان وجوب «دفع ما وقع علیه العقد» به عدالت که از مقاصد کلان شارع است استناد شده است و بیان شده که حتی اگر یک‌طرف از تسلیم مال خود امتناع کند دیگری حق ظلم کردن ندارد (خمینی، بی تا، ۵/ ۵۶۱). اساساً بسیاری از مقاصد شریعت می‌تواند با تأمل و استخراج ضوابط و شرایط لباس قاعده فقهی بر تن نماید.

نظام سازی فقهی

یکی دیگر از فوایدی را که می‌توان برای مقاصد شریعت برشمرد، دستیابی به نظامات



فقه است. در این نظامات، احکام به صورت جزئی ملاحظه نمی‌شوند، بلکه در مجموعه و کل فقه لحاظ می‌شود. در تعریف نظام گفته شده است: «ایجاد منسجم‌ترین و معقول‌ترین ساختار بین اجزای یک مجموعه که کوتاه‌ترین و سریع‌ترین مسیر به سوی هدف را موجب شود» (نبوی، ۱۳۷۵، ۲۱). و تعریف دیگر اینکه: «سیستم مجموعه‌ای از اجزاء و روابط میان آن‌هاست که توسط ویژگی‌های معین، به هم وابسته یا مرتبط می‌شوند و این اجزاء با محیطشان یک کل را تشکیل می‌دهند» (رضایان، ۱۳۹۳، ۲۷). نظام پدیده‌ای ورای اجزاء است یعنی در یک دانش، ورای آن گزاره‌ها یک پدیده‌ای وجود دارد که این گزاره‌ها را مانند بند تسبیح به هم ربط می‌دهد. به عنوان مثال در بحث خانواده مسائل فقهی فراوانی داریم که در پس این مسائل، چیزی است که این مسائل را به یکدیگر مرتبط می‌کند. در واقع در پس این اوامر و نواهی شارع، مقاصدی کلی وجود دارد که مسائل را در کنار هم قرار داده است و شارع به دنبال تحقق آن مقاصد بوده است.

هر نظامی شامل اجزاء، چینش اجزاء و مقاصد است. ساختار کلی و روابط پیوسته و منسجم بین اجزاء، مقوم و شکل‌دهنده هر سیستمی است. این پیوستگی و انسجام باید در سرتاسر سیستم مشاهده شود. چینش و ساختار کلی نیز بدون هدفی مشخص بی‌معنا است و در واقع همین هدف است که اجزاء مختلف را کنار یکدیگر قرار داده و باعث ارتباط و انسجام درونی ساختار می‌شود. برای تنظیم ساختار ابتدا باید به این سؤال بنیادین جواب داد که ساختار کلی به سوی کدام هدف حرکت می‌کند؟ اینجاست که اهداف و مبانی دین و شریعت، به سیستم‌ها معنا می‌دهد و مسیر و هدف آن را مشخص می‌کند.

در وضع قانون نیز همین مکانیزم وجود دارد زیرا که نخست باید اهداف جعل آن قانون در نظر گرفته شود و سپس به وضع تبصره‌ها برای آن قانون پرداخته شود تا اینکه تبصره‌های وضع شده با اصل قانون در تعارض نباشد. شارع نیز در جعل احکام شریعت ابتدا فلسفه و اهدافی را لحاظ کرده و سپس به جعل قانون می‌پردازد؛ زیرا غفلت از اهداف و جزئی‌نگری در مواجهه با جعل احکام در نهایت منجر به از بین رفتن اغراض شارع می‌شود چراکه حتی فهم صحیح جزئیات نیز درگرو فهم نظام واره فقه است. جزئیات در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا یک قاعده کلی به دست آید و پس از دریافت کلیات، دوباره به جزئیات



نگریسته می شود تا در پرتو کلیات بازنگری شوند و نگرشی نو به جزئیات صورت گیرد، گو یا پیوند میان کلیات و جزئیات طرفینی است (نصر حامد ابوزید، ۲۰۰۰، ۲۰۱ و ۲۰۲)؛ به عبارت دیگر ممکن است فقیه از استنباط اتمیک (استنباط احکام جزئی شریعت) به کشف نظام برسد چنانچه عکس همین رابطه نیز وجود دارد یعنی گاهی فقیه از استنباط اتمیک کشف نظام می کند و گاهی نظامی را مفروض گرفته و به استنباط اتمیک می پردازد.

مقاصد شریعت چه در سطح کلی و چه در سطح میانی آن در این فرایند مؤثر است. برای طی فرایند اکتشاف نظام، شناخت جهت گیری کلی شریعت و فهم هدف نصوص یک یا چند باب فقهی مرتبط اجتناب ناپذیر است. به نظر شهید صدر دو گام اساسی برای تکوین نظریه وجود دارد:

مرحله نخست شامل گردآوری، گزینش و تعیین نصوص، همراه با دو نحوه نگرش جزء نگرانه و کل نگرانه به آن ها می شود؛ بدین ترتیب نصوص در ارتباط با نظریه ای که بعداً در ذهن فقیه نقش می بندد، به سه دسته تقسیم می شود:

۱- نصوص صریح در موافقت؛

۲- نصوص صریح در عدم موافقت؛

۳- نصوص غیر صریح (در موافقت یا عدم آن)؛

مرحله دوم شامل ترکیب موارد و تحلیل آن ها و نظر کل نگرانه برای اکتشاف قواعد کلی و انتزاع ساختار اساسی (به تعبیر شهید صدر صورة علویة) است (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷).

از ملاحظه احکام در کنار یکدیگر و توجه به سیاق آن ها، می توان به یک دریافت جدید رسید و روح حاکم بر آن مجموعه را استنباط کرد. به عنوان مثال با توجه به آیه: «مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...» (سوره حشر: ۵۹، آیه ۷) و ملاحظه مجموعه ای از احکام از قبیل:

- جعل خمس

- جعل زکات

- بازگذاشتن دست حاکم اسلامی را برای گرفتن مالیات

- ممنوعیت کنز



- محدود کردن راه‌های درآمد

می‌توان به دریافت جدیدی دست‌یافت و آن عبارت است از اینکه شریعت اسلام معتقد به «عدم تفاوت طبقاتی فاحش (در مقابل سوسیالیسم و کاپیتالیسم)» است. با مطالعه کل‌نگر در مجموعه احکام و رجوع به نصوصی که مقاصد شریعت را بیان کرده است، این مهم دست‌یافتنی است. در قرن چهار و پنج فقیهان با تحقیق به کشف قواعد کلی فقه پرداختند حال امروز هم می‌توان با توجه به این قواعد و ملاحظه مجموعه احکام به یک قواعد کلی‌تر که از آن به‌نظام تعبیر می‌شود، دست پیدا کرد.

جلوگیری از احتیاط‌های ناروا

یکی از مقاصد عالی شریعت برقراری نظم در زندگی فردی و اجتماعی است. احکام الهی به نحوی جعل شده که تعارضی با رشد و توسعه زندگی دنیوی نداشته باشد لذا هر آنچه موجب هرج‌ومرج و فروپاشی نظام دنیوی شود ممنوع شمرده شده است. بسیاری از فقهای شیعه از جمله شیخ انصاری بیان می‌کنند که هرچند دلیل معتبر بر نفی تکلیف وجود داشته باشد اصل رجحان و مطلوبیت احتیاط عقلی مادامی‌که باعث حرامی مانند اختلال نظام و فروپاشی زندگی نشود، به حال خود باقی است (انصاری، ۱۴۲۸/۱، ۳۷۶).

شاگرد شیخ انصاری، میرزای آشتیانی با نظر به سخن استادش می‌گوید: «در احتیاط ورزی لازم است دقت شود تا زمینه رواج بیماری و سواس فراهم نشود زیرا شیطان با استفاده از فرصت‌های دینی بسیاری از مواقع مردم را از راه اطاعت به هلاکت می‌کشاند» (آشتیانی، ۱۴۳۰/۱، ۶۱).

تبریزی، شاگرد دیگر شیخ انصاری می‌نویسد: «بسیار روشن است که باید قاعده مطلوبیت احتیاط استثناء شود و در مواضعی که مورد ابتلای بیشتر مردم است و مردم به‌طور فراوان با آن‌ها سروکار دارند مانند فرآورده‌ی لبنیاتی، گوشتی، دارویی و... نمی‌توان احتیاط را پسندیده شمرد و کاشف‌الغطاء نیز بر ناپسندی احتیاط در این‌گونه موارد تصریح کرده و آن را مخالف روش استوار و پایدار رسول خدا و ائمه هدی علیهم‌السلام و پرهیزکاران دانسته است و به‌ناچار باید احتیاط را در این موارد ناروا و ناپسند بدانیم» (تبریزی، ۱۳۶۹/۱، ۲۹۲).



می‌نویسد: «احتیاط حتی در مواردی که احتمال قوی بر وجود تکلیف باشد مانند ظن به تکلیف و یا در مواردی که محتمل مهم باشد مانند جان و مال و ناموس و دیگر حقوق مردم هرچند باعث اختلال نظام هم نباشد نمی‌تواند واجب و یا حتی مستحب باشد چراکه در برخی از موارد، احتیاط کردن حتی در مواردی که ذکر شد، مشکلات دیگری مانند تفتیش و تجسس در زندگی شخصی و عیوب مردم را به همراه دارد که این موارد، مورد نفرت اسلام و مخالف با اهداف کلی دین است و سبب ریخته شدن خون‌ها، بی‌آبرویی‌ها و رسوایی‌ها می‌شود» (شیرازی، ۱۴۱۸، ۱/۱۱۷ و ۱۱۸).

بنابراین احتیاط ورزی اگرچه فی‌نفسه ارزشمند است لکن اگر موجب هرج و مرج در حیات دنیوی و عقب‌ماندگی در بازار مسلمین و از بین رفتن صنعت و علم و دانش شود با اهداف شریعت در تعارض بوده و لذا ناپسند شمرده می‌شود و چنین احتیاطی مخلی را همه فقها مردود دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲/۲۵۵).

باور کلامی فقها شیعه این است که احکام شریعت، تابع مصالح و مفساد بوده و از مقاصد شارع پیروی می‌کند زیرا عدم پذیرش این مبنا بدین معناست که احکام فقهی از هیچ ملاکی پیروی نمی‌کنند و گزاف و بی‌منطق هستند و این نسبت از ساحت خداوند حکیم که تشریح‌کننده این احکام است به دور است.

سید مرتضی می‌گوید: «خداوند احکام شریعت را بر طبق مصالح بندگان تغییر می‌دهد و هرگاه در چیزی مفسده‌ای وجود نداشته باشد آن را مباح می‌کند اما اگر آن چیز تغییر کرده و مفسده‌ای در آن ایجاد شود خداوند حکم آن را تغییر می‌دهد و حکم به حرمت آن می‌کند و اگر در چیزی مصلحتی وجود داشت آن را واجب می‌کند و اگر حالت آن تغییر کرد و مصلحت آن از بین رفت حکم و جوب نیز ساقط می‌شود» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ۴/۱۳۸).

البته باید توجه داشت که مقاصد شارع و ملاکات احکام خصوصاً در باب عبادات در برخی از موارد برای ما روشن نیست اما این مطلب فراگیر نبوده چرا که مخاطب دستورهای دینی، مکلفان هستند و به تعبیر دیگر ملاک فهم، مخاطب است نه گستردگی علم‌گوینده بنابراین ملاکات احکام خصوصاً در باب معاملات غالباً برای مکلفین قابل فهم است. لکن علی‌رغم پذیرش این مبنا کلامی، نگاه اکثر فقها شیعه به مصالح و مفساد در حد مقتضی



احکام بوده و بر اساس یک احتیاط گرای، انسان‌ها را از فهم این مناطات عاجز می‌دانند در مقابل، گروهی از فقها قائل به فهم مناطات احکام در برخی از موارد هستند کاشف الغطاء می‌گوید: «احکام به یکی از شکل‌های پنج‌گانه و یا شش‌گانه است و به عبث وضع نشده‌اند تا نقص در ذات باری باشد و از روی نیازمندی او هم نیست تا صفت غنی بودن خداوند از میان صفات او زایل شود. احکام شرعی جز برای مصالح و یا مفاسد متعلق به مکلفان در دنیا و یا در امر دین جعل نشده است. هرکسی به وسیله قلب و عقل خود می‌تواند این مصالح را درک کند، به این شکل به اراده خداوندی دست پیدا کند. لذا اگر کسی به وسیله عقل خود ویژگی‌ای را ادراک کند که مقتضی استحباب، اباحه، وجوب، وضع، کراهت و یا حرمت باشد، بدون اینکه نیاز به مرشدی داشته باشد می‌تواند به مقتضای آن ویژگی حکم کند؛ (زیرا که احکام) مبتنی بر دو صفت حسن و قبح هستند... و اگر مکلف از درک مقصود عاجز ماند راه منحصر برای رسیدن به حکم، رجوع به درگاه ملک معبود است و خطابات خداوند هم از حیث امر، نهی و تخییر، دایر مدار مصالح و مفاسد و وجود و عدم وجود آن ویژگی است. این مصالح و مفاسد، یا فقط دنیوی هستند و یا فقط اخروی و یا شامل هر دو مصلحت با ترجیح یکی از دو طرف و یا بدون ترجیح یک طرف بر طرف دیگر. این اغراض هم یا به فاعل آن کار و یا به دیگری و یا به هردوی آن‌ها بازمی‌گردد. اگر مصلحت فقط اخروی باشد و یا اصل در آن کار مصلحت اخروی داشته باشد، آن کار عبادت محسوب می‌شود... و اگر این‌طور نباشد آن کار غیرعبادی است» (کاشف الغطاء، بی تا، ۲۰/۱).

همان‌طور که از بیانات این فقیه نمایان می‌شود ایشان درک مصالح و مفاسد احکام را به صورت موجه جزئیه برای مکلفان ممکن می‌داند که با توجه ویژه شارع در قرآن به خردورزی و اهمیت آن، این نظر از پشتوانه قوی‌تری برخوردار است. احتیاط‌های خارج از حد در این زمینه خود خلاف احتیاط است زیرا که منجر به تفویت بسیاری از مصالح موردنظر شارع و ابتلا به بسیاری از مفاسد می‌شود. اصولاً این‌گونه احتیاط‌ها باعث تمسک حداکثری به اصول عملیه در مقام استنباط شده و درنهایت فقه شیعه را به فقه عذر مبدل کرده و از کشف مقاصد موردنظر شارع عاجز می‌نماید آسیبی که اکنون فقه شیعه در



مقام اداره جامعه بدان مبتلا است؛ بنابراین به‌کارگیری مقاصد شریعت به صورت روشمند و در چارچوب فقه جواهری می‌تواند راه را بر احتیاط‌های مخل در فقه ببندد و بر پویایی و پاسخگو بودن فقه نسبت به تحولات جامعه بیفزاید.

نتیجه‌گیری

- ۱- در تعریف مقاصد باید گفت: مقاصد شریعت اهداف و غایاتی است که شارع در تشریح خود آنها را لحاظ کرده است و اساساً احکام شرعی برای تحقق این غایات جعل شده است این مقاصد گاهی مقاصد کلی دین است و گاهی مقاصد شریعت است.
- ۲- توجه به مقاصد و اهداف کلی شارع می‌تواند موجب برداشت‌های جدیدی از نصوص شرعی شود و در برخی موارد موجب تضيیق یا توسعه در دلالت روایات شود و یا در مواردی باعث می‌شود که از دلیل حکم الغای خصوصیت شده و حکم به غیر مواردی که در موضوع حکم تعمیم داده شود.
- ۳- شناخت قطعی مقاصد کلان شارع می‌تواند به عنوان ملاکی برای ارزیابی دلالت روایات قرار گیرد.
- ۴- اگر تعدی از مرجحات منصوصه را جایز بدانیم کما اینکه عده ای از علمای امامیه آنرا پذیرفته اند می‌توان موافقت با مقاصد شارع را جزء مرجحات باب تعارض دانست همانطور که علمای مقاصدی اهل سنت چنین اعتقادی دارند.
- ۵- برخی از مقاصد شارع مانند عدالت می‌تواند با شروطی به‌عنوان قاعده فقهی مطرح شود کما اینکه اهل سنت آن را به‌عنوان یک قاعده مطرح کرده‌اند.
- ۶- برای طی فرایند اکتشاف نظام، شناخت جهت‌گیری کلی شریعت و فهم هدف نصوص یک یا چند باب فقهی مرتبط اجتناب‌ناپذیر است.
- ۷- به‌کارگیری مقاصد شریعت به صورت روشمند و در چارچوب فقه جواهری می‌تواند راه را بر احتیاط‌های مخل در فقه ببندد و بر پویایی و پاسخگو بودن فقه نسبت به تحولات جامعه بیفزاید.



منابع

١. قرآن
٢. ابن تیمیة ، تقی الدین ، قاعدة فی المعجزات و الکرامات و انواع خوارق العادات به نقل از مجموعه الرسائل و المسائل ، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ، بی جا ، لجنة التراث العربی ، بی تا
٣. ابن تیمیة ، تقی الدین ، مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة ، مصر ، دار الوفاء ، ١٤٢٤ق
٤. ابن شبة ، عمر ، تاریخ المدینة ، جده ، دار الفرقان ، ١٣٩٩ق
٥. ابن عاشور ، محمد الطاهر ، مقاصد الشريعة الاسلامیة ، تونس ، مکتب الاستقامه ، ١٣٦٦ق
٦. ابن عاشور ، محمد طاهر ، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور ، مؤسسة التاریخ العربی ، بیروت ، بی تا
٧. ابن قدامه حنبلی ، أبو محمد موفق الدین عبد الله ، روضة الناظر موسسه الريان للطباعة و النشر ، بیروت ، ١٤٢٣ق
٨. ابن قیم الجوزیة ، محمد بن أبی بکر ، اعلام الموقعین ، بیروت ، دار الکتب العلمیة ، ١٤١١ق
٩. ابو الحسین ، احمد بن فارس بن زکریا ، معجم مقانیس اللغة ، قم ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، ١٤٠٤ ق
١٠. ابو العباس ، مقرئ ، نفح الطیب ، قاهره ، لجنة التالیف ، ١٩٣٩ م
١١. آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، کفایة الأصول ، موسسه آل البيت علیه السلام ، قم ، ١٤٠٩ ق
١٢. اردبیلی ، احمد ، مجمع الفائده و البرهان ، قم ، جامعه مدرسین ، ١٤٠٣ق
١٣. آشتیانی ، محمد حسن ، «بحرالفوائد» ، ذوی القربی ، قم ، ١٤٣٠ق
١٤. آمدی ، علی بن محمد ، الاحکام فی اصول الاحکام ، تعلیق ، عبدالرزاق عقیفی ، بیروت ، المکتب الاسلامی ، ١٤٠٢ق
١٥. امین القضاة ، الخلفاء الراشدون ، تاریخ و احداث ، جده ، دارالفرقان ، ٢٠٠٤م
١٦. انصاری ، مرتضی بن محمد امین ، فرائد الأصول ، قم ، مجمع الفکر الاسلامی ، ١٤٢٨ق
١٧. انصاری ، مرتضی ، فرائد الأصول ، مجمع الفکر الاسلامی ، قم ، ١٤٢٨ق
١٨. بحرانی ، آل عصفور ، حسین بن محمد ، عیون الحقائق الناظرة فی تتیمم الحدائق ، قم - ایران ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، ١٤١٠ق
١٩. بخاری ، محمد بن اسماعیل ، صحیح البخاری ، وزارة الاوقاف ، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة ، جمهوریة مصر العربیة ، لجنة احیاء کتب السنة ، ١٤١٠ق
٢٠. تبریزی ، موسی بن جعفر ، أوثق الوسائل فی شرح الرسائل ، کتبی نجفی ، قم ، ١٣٦٩ق
٢١. توکلی ، اسدالله ، مصلحت در فقه شیعه و سنی ، قم ، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره ، ١٣٨٤ش
٢٢. جوینی ، ابوالمعالی ، البرهان فی اصول الفقه ، القاهره ، دار الانصاره ، ١٤٠٠ق



۲۳. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل، قم-ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۸ق
۲۴. حرعاملی، محمد بن حسن ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، چاپ اول، قم - ایران، مؤسسه آل البيت عليهم السلام،
۲۵. حسینی، اسماعیل، نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، هیرنندن آمریکا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۶ق
۲۶. حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، الرسائل التسع للمحقق الحلی، چاپ اول، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی - ره، ۱۴۱۳ق
۲۷. حلی، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۸ق
۲۸. خادمی، نور الدین بن مختار، الاجتهاد المقاصدی، قطر، وزارة اوقاف وشؤون الاسلامیة، بی تا
۲۹. خادمی، نورالدین بن مختار، علم المقاصد الشرعیة، ریاض، مکتبة العبيکان، ۱۴۲۱ق
۳۰. خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر الوسيلة، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا
۳۱. خمینی، سید روح الله، کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، ۱۴۲۱ق
۳۲. خمینی، سیدروح الله، المكاسب المحرمة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱۴۱۵ق
۳۳. خمینی، سیدروح الله، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران، بی تا
۳۴. دهلوی، ولی الله، حجة الله البالغة، بیروت، دارالجيل، ۱۴۲۶ق
۳۵. ربانی، محمد حسن، فقه الحديث، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ش
۳۶. رضاییان، علی، «تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم»، سازمان سمت، تهران، ۱۳۹۳ش
۳۷. روحانی قمی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، قم، دار الكتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ق
۳۸. ریسونی، احمد، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶ش،
۳۹. ریسونی، احمد، نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی، رباط، دارالامان، ۱۹۹۱م
۴۰. الزحیلی، محمد، موسوعة قضايا الاسلامیة معاصرة، دمشق، دارالمکتبی، بی تا
۴۱. الزحیلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دارالفکر الاسلامی، ۱۴۱۶ق
۴۲. سیستانی، سیدعلی حسینی، قاعده لا ضرر ولا ضرار، قم، نشر مکتب آیت الله العظمی سیستانی، ۱۴۱۴ق
۴۳. شاطبی، ابواسحاق، الاعتصام، تحقیق، عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۱۵ق
۴۴. شاطبی، ابواسحاق، الموافقات، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۳۱ق
۴۵. الشوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، مصر، دارالحديث، ۱۴۱۳ق
۴۶. شیرازی، محمد حسن بن محمود، «تقریرات»، مؤتمر احیاء ذکری آية الله المجاهد السيد عبدالحسین اللاری، قم، ۱۴۱۸ق
۴۷. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق
۴۸. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، بیروت، دار الاسلامیة، ۱۴۱۷ق
۴۹. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق



۵۰. العالم، یوسف، المقاصد العامة للشريعة، بی جا، الدار العالمية للكتاب الاسلامی، ۱۹۹۴م
۵۱. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم- ایران، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق
۵۲. عاملی، محمد بن علی موسوی، نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، قم: موسسه فرهنگي و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷
۵۳. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد والفوائد، قم، مکتبه المفید، بی تا
۵۴. علم الهدی، سید مرتضی، رسائل المرتضی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق
۵۵. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ش
۵۶. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی، بیروت، دار صادر، ۱۳۲۴ق
۵۷. غنیه، محمدجواد، فقه الإمام الصادق علیه السلام، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ق
۵۸. فاسی، علال، مقاصد الشريعة و مکارمها، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۱م
۵۹. فخر رازی، المحصول فی علم الاصول، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
۶۰. فیروزآبادی، مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، تحقیق، مکتب تحقیق التراث فی مؤسسة الرسالة، بیروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۶ق
۶۱. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، منشورات دارالرضی، بی تا
۶۲. قمی، سید صادق حسینی روحانی، منهاج الفقاهة، قم- ایران، انوار الهدی، ۱۴۲۹ق
۶۳. کیلانی، عبدالرحمن ابراهیم، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی، دمشق، دار الفکر، ۲۰۰۹م
۶۴. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، بی تا
۶۵. گلپایگانی، سید محمدرضا موسوی، الدر المنضود فی احکام الحدود، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق
۶۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، معارج الأصول، لندن، موسسه امام علی ع، ۱۴۲۳ق
۶۷. مرتضی مطهری، «مبانی اقتصاد اسلامی»، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۴۰۳ هـ. ق
۶۸. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش
۶۹. مغنیه، محمدجواد، الفقه علی المذاهب الخمسة، دار التیار الجدید، بیروت، دار الجواد، ۱۴۲۱ق
۷۰. مغنیه، محمدجواد، فقه الإمام الصادق علیه السلام، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ق
۷۱. نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق
۷۲. سید عباس، «فقه، زمان و نظام سازی»، مجله کیهان اندیشه، ۱۳۷۵، شماره ۶۷
۷۳. النجار، عبدالمجید، فصول الفکر الاسلامی، بیروت، بی تا، ۱۹۹۲م
۷۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش
۷۵. نصر حامد ابوزید، الخطاب و التأویل، المرکز الثقافی العربی، بیروت، ۲۰۰۰م
۷۶. نعمان، جغیم، طرق الكشف عن المقاصد الشارع، اردن، دار النفاثس، ۱۴۲۲ق

٧٧. نعمان، جفيم، طرق الكشف عن المقاصد الشارع، اردن، دار النفائس، ١٤٢٢ق
٧٨. همداني، آقا رضا بن محمد هادي، مصباح الفقيه، قم- ايران، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ق



فقه نظام ساز

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

تواتر نظام مند

یحیی عبداللهی^۱

چکیده

«تواتر نظام مند» را می توان روشی در مسیر توسعه و ارتقاء روش های استنباط از شریعت به منظور دستیابی به معارف کامل تر دانست که بر پایه روش های متقن و یقینی پیشین استوار می گردد. این مقاله سعی دارد با شناسایی مناط «تواتر»، آن را از محدوده اقسام سه گانه تواتر توسعه داده و قسم نوبینی از تواتر را ارائه دهد. «تواتر نظام مند» می تواند مبتنی بر دو عامل کمی - کثرت عددی - و کیفی - هماهنگی و انسجام - میان ادله احتمال تبانی بر کذب و دیگر احتمالات مشابه را منتفی ساخته و اصالت و اعتبار مفادی را که برآیند این نظام ادله است، اثبات کند. واژگان کلیدی: تواتر، نظام مند، کثرت عددی، هماهنگی.

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸



مقدمه

بیان دیدگاه و منظر دین می‌بایست از طریق کاربست «روش اجتهادی» در استناد به کتاب و سنت باشد و اجتهاد و استنباط در حوزه دین می‌بایست مبتنی بر «اصول و روش‌های متقن و جامع» صورت پذیرد. شاخصه «روش اجتهادی»، به کارگیری بالاترین ظرفیت معرفتی و دقت عقلی در تحصیل مرادات شارع به نحو روشمند با تکیه بر علم و یقین در احراز حجیت است؛ به گونه‌ای که از روش‌های ظنی که فاقد حجیت هستند، پرهیز شود. در استناد به شرع، «نگاه جامع» به ادله ضروری است که می‌بایست به فحص از ادله و تجمیع قرائن و جمع‌بندی میان آن‌ها و در نهایت قضاوت منجر شود.

متأسفانه امروزه «روش اجتهادی»، به علم فقه در حوزه احکام تکلیفی محدود شده است و در علوم دیگر همچون کلام، تفسیر، اخلاق، استناد به نقل به صورت اجتهادی و با کاربست قواعد استنباط و تجمیع همه ادله و عرضه آن‌ها به یکدیگر کمتر صورت می‌پذیرد و از این منظر، روش‌های علمی آن‌ها با روش فقهی در استنباط احکام شرعی فاصله دارد. آفت فاصله گرفتن از «روش اجتهادی» در فهم دین، برخورد گزینشی با ادله و نگاه انتزاعی و دچار شدن به ذوقیات و استحسان و تکیه بر مبانی و ارتکازات غیرمستند است.

«روش اجتهادی» موجود می‌بایست از جهات مختلف تکامل پیدا کند تا بتواند در حوزه‌های معرفتی دیگر همچون معارف توصیفی و ارزشی نیز مؤثر واقع شود؛ به‌عنوان نمونه، خروجی روش اجتهادی موجود، «حکم» است؛ در حالی که امروزه با توسعه نیازمندی‌های اجتماعی و بسط معرفت‌های دینی، نیازمند استنباط «نظریه» در حوزه‌های مختلف دانش هستیم. استنباط یک «نظریه» غیر از استنباط یک «حکم» از منابع دینی است. استناد یک حکم می‌تواند محدود به یک موضوع واحد باشد که توسط جعل بسیط از سوی شارع صورت می‌گیرد و توسط خطابات مشخصی ابراز می‌شود؛ اما استناد یک «نظریه» به شارع از پیچیدگی‌های بیشتری برخوردار است، چراکه «نظریه»، ابعاد و شؤون مختلفی دارد که همین امر کار استناد را دشوار می‌سازد؛ به‌عنوان مثال، نظریه اسلام در حوزه هستی‌شناسی، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت و دیگر عرصه‌های حیات اجتماعی تفاوت‌های چشمگیری با احکام رساله دارد.



هم‌چنین اگر این نظریه، یک نظریه بنیادین - مثل حوزه فلسفه و روش معرفت‌شناسی - باشد، در ابعاد و لایه‌های دیگر معرفتی تأثیر به‌سزایی خواهد داشت. از این رو می‌بایست هماهنگی و انسجام آن با دیگر موضوعات و مؤلفه‌های دینی احراز شود.

یک «نظریه» ممکن است به نحو مستقیم توسط خطابات شارع بیان نشده باشد و آنچه در خطابات شرعی موجود است، موارد و مصادیق آن و تطبیقات آن نظریه باشد. در این صورت می‌بایست از مجموعه‌ای از ادله و با دلالتی خاص به آن نظریه دست یافت که تثبیح این نحو از استناد از منظر روشی بسی پیچیده‌تر است و کمتر مورد دقت قرار گرفته است.^۱ اصول فقه موجود به‌عنوان دانشی که به روش استنباط و اجتهاد می‌پردازد، در حصار منطق انتزاعی باقی مانده و ظرفیت چندانی در ملاحظه مجموعه‌نگر ادله و کشف روابط میان آن‌ها و لایه‌های معرفتی دیگر ندارد. علم اصول فقه موجود، روش تفقه در سطح «موضوعات» است به نحوی که برای هریک از موضوعات، به نحو مستقل، یک حکم استنباط می‌نماید. این روش برای سطوح فراتر تفقه همچون «فقه نظامات» و «فقه سرپرستی» کفایت نمی‌کند و نیازمند بسط و تکامل مقیاس است.^۲

تحقیق حاضر درصدد ارائه یک نمونه بدیع از روش‌های تفقه در مسیر تکامل و ارتقاء ظرفیت‌های روشی است که می‌تواند دامنه استناد به کتاب و سنت را ارتقا بخشد و در عین حال از اتقان و استحکام روش اجتهادی برخوردار باشد. «تواتر نظام‌مند» روشی در مسیر قاعده‌مند ساختن استنباط در سطح فقه نظامات است که می‌تواند از منظر مجموعه‌نگری به ادله، دریافت‌های کامل‌تری از منابع دین به‌دست آورد.

تبیین مسأله و مفهوم‌شناسی

تواتر

«تواتر» از متقن‌ترین حالت‌های روایات است که مفید علم و یقین است. «تواتر» از ریشه «و ت ر» (واژه وتر / وثر به معنای «فرد») و «تتها» و «یگانه») است که معنای در پی هم

۱. شهید صدر را می‌توان از پیشگامان این عرصه معرفی کرد. بنگرید: المدرسه القرآنیه، ص ۳۴. هم‌چنین بنگرید: الغفوری، خالد، «فقه النظریه لدی الشهید الصدر»، ص ۱۲۲.

۲. بنگرید: میرباقری، سید محمد مهدی، «درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی».



آمدن و پیاپی شدن می‌دهد. این واژه و واژه هم‌ارز آن (مواتره) در جایی به کار می‌رود که افراد یک چیز یکی پس از دیگری، با اندکی فاصله زمانی پدید می‌آیند.

«تواتر» در اصطلاح علم اصول فقه به روایتی اطلاق می‌شود که از طرق و افراد مختلف و فراوان گزارش شود؛ به گونه‌ای که به‌طور معمول تبانی و هماهنگی آن‌ها بر کذب و جعل خبر، غیرممکن و منتفی است. شهید صدر رحمه‌الله خبر متواتر را چنین تعریف کرده است: «قد عَرَفَ الخبر المتواتر أو القضية المتواتره بأنها اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضيه بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية» (صدر، ۱۴۲۱ ه. ق: ۳۲۷)؛ خبر متواتر و قضیه متواتره این‌گونه تعریف شده است که آن اجتماع عدد زیادی از مخبرین بر یک قضیه است به نحوی که تبانی آن‌ها بر کذب ممتنع باشد و این، نتیجه کثرت عددی آن‌ها است.

اگر روایتی متواتر باشد، علم‌آور و پذیرفته شده است و استناد به آن صحیح است و ضعف سند، اعتبارش را از میان نمی‌برد.

شهید سید محمدباقر صدر به تحلیل دقیق یقین‌آوری از متواترات پرداخته است. او این مسئله را بر پایه حساب احتمالات و در نتیجه استقرا توضیح داده است. وی براساس نظریه ابداعی خود (توالّد ذاتی) علم‌آفرینی، خبر متواتر را اثبات کرده است (صدر، ۱۴۲۱ ه. ق: ۳۲۹-۳۳۶). چنین متداول است که برای حدیث متواتر سه قسم برمی‌شمارند: ۱. متواتر لفظی که الفاظ و عبارات آن یکسان است؛ ۲. متواتر معنوی که اگرچه الفاظ تفاوت دارند، اما همگی در افاده یک معنای یکسان مشترک هستند؛ ۳. متواتر اجمالی در صورتی است که دسته‌ای از روایات از نظر دلالت یکسان نباشند، ولی دارای قدر مشترک باشند؛ به‌نحوی که از مجموع آن‌ها به صدور یکی از آن‌ها قطع حاصل شود.^۱ در دو صورت اول و دوم، دلالت مجموعه اخبار بر معنای مشترک، به یکی از دو‌گونه دلالت تضمینی و دلالت التزامی است.

۱. در تعریف و دسته‌بندی اصولیان از اقسام تواتر اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی همچون مرحوم نائینی وجود قسم سوم تواتر (تواتر اجمالی) را رد می‌کند (نائینی، أجودالتقریرات، ۲: ۱۱۳). شهید صدر رحمه‌الله تواتر را به دو‌گونه: ۱. بدون اشتراک در اخبار و ۲. با لحاظ اشتراک در اخبار تقسیم می‌کند که دومی شامل تواتر لفظی و معنوی است. (صدر، ۱۴۱۷ ه. ق: ۴: ۳۳۵). برخی تواتر اجمالی را در مقابل تواتر تفصیلی می‌دانند و این دسته‌بندی را در عرض دسته‌بندی به تواتر لفظی و معنوی قرار داده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۸ ه. ق: ۳۷). هم‌چنین بنگرید: (حسن بن زین الدین، بی‌تا: ۱۸۴؛ بروجردی، ۱۴۱۵ ه. ق: ۴۸۶؛ خویی، ۱۴۲۲ ه. ق: ۱: ۲۲۴).



نظام مند

اصطلاح «نظام» در ساده‌ترین وجه، معادل «هماهنگی و انسجام» است و به مجموعه عناصری اطلاق می‌شود که گسسته، مستقل و بی‌ارتباط از یکدیگر نباشند؛ بلکه اولاً، به یکدیگر مرتبط باشند؛ ثانياً، نظم خاصی میان آن‌ها برقرار باشد و یک کل منسجم را تشکیل دهند. در این صورت که محصول این نظام، غیر از آثار تک‌تک عناصر است که به برآیند این مجموعه مستند می‌گردد. در حال حاضر، شیوه‌های متعددی از نظام‌سازی مطرح شده است که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

تواتر نظام مند

در این تحقیق قسم نوبنی از تواتر را تعریف می‌کنیم که با اقسام ذکر شده تفاوت داشته و در عین حال از منای اصلی تواتر نیز بهره‌مند است. این قسم از تواتر را «تواتر نظام‌مند» نام نهاده‌ایم. مقصود از «تواتر نظام‌مند» تواتری است که مفاد و مضمونی که در نهایت اثبات می‌شود، برآیند مجموعه‌ای از اخبار و ادله است که به صورت هماهنگ با یکدیگر ترکیب شده و یک نظام را پدید آورده‌اند. در این صورت تک‌تک خبرها به تنهایی بر آن مضمون نهایی دلالت ندارند. به بیان دیگر، از مجموع ادله یک مرکب نظام‌مند و منسجم پدید می‌آید که این هماهنگی و انسجام میان عناصر کثیر، انسان را به علم و یقین و یا اطمینان در صحت کلیت این ترکیب‌سازی و همچنین نتیجه آن می‌رساند؛ مانند: یک پازل که وقتی قطعات آن کنار یکدیگر قرار گرفتند و پازل کامل شد، تصویر آن شکل می‌گیرد و نفس تکمیل پازل، دلیل بر انتخاب درست و جای‌گیری صحیح قطعات است. در این مثال، شکل و تصویر به دست آمده، محصول و برآیند تمام قطعات پازل است. هرچند هر قطعه، در این تصویر نهایی نقش ایفا می‌کند؛ اما هر کدام جزئی ناقص از تصویر هستند که در کنار دیگر قطعات کامل می‌شوند.

تفاوت تواتر نظام مند و تواتر معنوی

ممکن است در بدو امر تواتر نظام‌مند نوعی از تواتر معنوی به حساب آید که لازم است به بیان تفاوت این دو پردازیم. در تواتر معنوی غالباً این‌گونه است که تک‌تک اخبار، دلالت



بر نتیجه دارند هرچند به نحو تضمینی یا التزامی؛ اما در تواتر نظام‌مند هر یک از عناصر و اخبار دلالتی بر نتیجه ندارند؛ بلکه بعد از پیوند اخبار و تکمیل یکدیگر، دلالت جدیدی پدید می‌آید که پیش از آن وجود نداشت. بنابراین، در تواتر معنوی «مجموعه اخبار از حیث جمعی» دلالت جدیدی را افاده نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً موجب علم و یقین به یک معنای مشترک می‌شوند؛ اما در تواتر نظام‌مند، اجتماع اخبار معنای جدیدی را دلالت می‌کند که برخاسته از ترکیب آن‌ها است.

ممکن است در برخی موارد از تواتر معنوی چنین به نظر برسد که «دلالت» بعد از جمع و ترکیب عناصر پدید می‌آید. در این خصوص عبارت مرحوم میرزای قمی رحمه‌الله را مرور خواهیم کرد. ایشان بعد از ذکر اقسام تواتر به این نکته اشاره می‌کند: «علی‌هذا فجميع أقسام التواتر یجمعها قسما: أحدهما: أن يدلّ علیّ آحاد الأخبار علی شیء یوجب کثرتها مع دلالتها علی ذلك الشيء، القطع بحصول ذلك الشيء، ... و الثاني: أن یحصل من مجموع آحاد متکثره الدلالة علی شیء و کانت مقطوعا بها و یمكن أن یمثل للوجه الثاني بالأخبار التي وردت في نجاسة الماء القلیل بالخصوصیات المعینة من جهة النجاسة و من جهة الماء معا، فإنّ بملاحظه مجموعها یمكن دعوی القطع بأنّها تدلّ علی نجاسة مطلق الماء القلیل، بل الظاهر أنّ الحکم كذلك و لو كان الحکم بالنجاسات المخصوصه كان واردا في مطلق الماء القلیل كما هو مضمون بعض الأخبار، فإنّ عموم الموضوع لا ینفع مع خصوص الحکم» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ ه. ق، ۲: ۳۹۱)؛ همه اقسام متواتر بر دو قسم است: اول، آحاد اخبار دلالت می‌کند بر شئی که کثرت آن‌ها و دلالت آن‌ها بر آن شیء، موجب قطع به حصول آن شیء می‌شود؛ دوم، حاصل شود از مجموع آحاد متکثر، دلالت بر شیء قطعی باشد. ممکن است برای وجه دوم، به این مثال زد که اخباری که در نجاست ماء قلیل با خصوصیات معین از دو حیث نجاست و آب آمده است که با ملاحظه مجموع آن‌ها ممکن است ادعای قطع شود که بر نجاست مطلق آب قلیل دلالت می‌کند و ظاهراً حکم همین است. اگر چنین می‌بود که حکم به نجاسات مخصوص بر مطلق آب قلیل وارد شده است، چنانچه مضمون بعض اخبار است، عموم موضوع با خاص بودن حکم سازگار نیست.

مثال دیگری که ایشان از این قسم ذکر کرده‌اند، چنین است: «مثل أن یقال: أنّ فلانا

۱. ظاهراً «علی» اضافی است.



قتل في حرب كذا رجلا و قال آخر: أنه قتل في حرب آخر رجلا و هكذا، فبعد ملاحظه المجموع؛ يحصل العلم بأن مثل ذلك الاجتماع ناشئ عن ملكه نفسانيه هي الشجاعه و ليس ذلك بمحض الاتفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص و نحو ذلك)) (ميرزای قمی، ۱۴۳۰ هـ.ق، ۲: ۳۸۸)؛ مثل این که گفته شود: فلانی در جنگ یک نفر را کشت و دیگری بگوید: او در جنگ دیگری، یکی را کشت و... بعد از ملاحظه مجموع اخبار، علم حاصل می شود که چنین اجتماعی ناشی از ملکه نفسانی شجاعت است و اتفاقی نیست یا از روی ترس و یا قصاص و... نبوده است.

در این دو مثال، چنین به نظر می رسد که دلالت خبر متواتر بعد از ملاحظه مجموع اخبار شکل می گیرد؛ اما در واقع چنین است که تک تک ادله بر مطلوب دلالت دارد؛ اما در ابتدا (قبل از تجمیع ادله) تردید داریم که در دلالت، قید دیگری نیز دخیل است یا خیر. در نمونه اول تردید داریم که خصوصیات ماء هم دخیل در حکم نجاست هست یا خیر. هم چنین در نمونه دوم شک داریم که قتل ها، ناشی از ملکه شجاعت بوده یا احتمال های دیگر؛ اما بعد از ملاحظه مجموع ادله، دلالت خاصی متعین می شود و می فهمیم که خصوصیات ماء دخیل نیست و مصب حکم نجاست، قلیل بودن ماء است؛ هم چنین در نمونه دوم، به شجاعت او پی می بریم و احتمال های دیگر منتفی می شود. بنابراین، تجمیع ادله موجب رفع شک و تردید و نفی احتمال های دیگر شده و دلالت مطلوب را متعین می سازد، نه این که تک تک ادله، دلالتی بر مطلوب نداشته باشند و دلالت، مستند به مجموع من حیث المجموع باشند. بنابراین، تفاوت تواتر نظام مند با تواتر معنوی را می توان این گونه بیان کرد که در تواتر نظام مند چنین نیست که همه اخبار، دلالت یکسانی داشته باشند؛ بلکه دلالت ها متفاوت و متنوع است و از این جهت به تواتر اجمالی شبیه می شود؛ اما این دلالت ها، پراکنده، متشتت و بی ربط نیستند؛ بلکه در عین تنوع، منظومه ای منسجم هستند که مکمل یکدیگر هستند و پس از ترکیب، در کنار یکدیگر دلالت واحدی پیدا می کنند که محصول کل است. در مثال پازل که گذشت، تصویر پازل محصول ترکیب و چینش مناسب همه قطعات در کنار یکدیگر است؛ برخلاف تواتر لفظی و معنوی که دلالت ها یکسان و مشابه است. در مثال فوق از تواتر معنوی، علم به ملکه نفسانی «شجاعت» پس از تکرار وقایعی است که تک تک آن ها



دلالت ضعیفی (ظنی) بر شجاعت فرد دارد، هرچند نفی احتمال‌های دیگر و علم و یقین به وجود این صفت نفسانی، نیازمند تکرار است؛ اما در تواتر نظام‌مند، تک‌تک عناصر به نحو مستقل، فاقد دلالت نسبت به برآیند کل هستند. در تمامی موضوعات سیستمی و نظام‌مند چنین است که عناصر به‌رغم تنوع و تفاوت با یکدیگر، انسجام و هماهنگی داشته و یک محصول و برآیند واحد را نتیجه می‌دهند.

مناطق تواتر در تواتر نظام‌مند

ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که اگر اخبار مختلف هستند، چرا نام «تواتر» را بر آن نهاده‌ایم؟! آیا تواتر نظام‌مند، حقیقتاً از سنخ تواتر است؟ برای پاسخ به این سؤال می‌بایست مناطق اصلی تواتر را به دقت بشناسیم، سپس آن را بر تواتر نظام‌مند تطبیق دهیم. طبق نظر مشهور فقها، مناطق اصلی تواتر، «کثرت عددی» است که این خصوصیت را داشته باشد: «یمتنع تواطؤهم علی الکذب عاده» و در نتیجه مفید علم و یقین باشد. شهید صدر رحمه‌الله تصریح می‌کند که جوهر تواتر، «کثرت عددی» است: «قد اتّضح مما سبق أنّ جوهر التواتر اکثره العدیدیه» (صدر، ۱۴۱۷.ق، ۴: ۳۳۵). از آنچه گذشت واضح گردید که جوهر تواتر، کثرت عددی است.

آیا لازم است که این «کثرت عددی»، در دلالت به نحو مشابه و یکسان باشد، چنانچه در تواتر لفظی و معنوی این‌گونه است؟ پاسخ فقها به این سؤال منفی است؛ چراکه در تواتر اجمالی، روایات، مشابه و یکسان نیستند. البته می‌بایست یک مفهوم جامع از آن‌ها به دست آورد و إلا اخبار متباین محض، هیچ نفعی ندارند. آیت‌الله شبیری زنجانی تواتر اجمالی را چنین مثال می‌زند: «مثلاً وقتی حادثه‌ای اتفاق می‌افتد و یک نفر خبر می‌دهد «زید» در این حادثه فوت کرده، دیگری خبر می‌دهد «عمرو» فوت نموده و نفر سوم از فوت «بکر» خبر می‌دهد. هر کدام از مخبرین تنها بر یک امر شهادت می‌دهند و مخبر به‌های ایشان نیز با یکدیگر تفاوت دارد. مخبر به یکی خصوص فوت زید، دیگری خصوص فوت عمرو و سومی خصوص فوت بکر می‌باشد. حال اگر تعداد این مخبرین مثلاً به ده نفر برسد و بتوان در خارج، قدر مشترکی از خبر آنان انتزاع کرد (مثل این‌که تمام این افرادی که خبر از فوت‌شان داده شده، اهل قم هستند)، ما به این قدر مشترک یقین پیدا می‌کنیم، هرچند که



خود مخبرین به آن التفات نداشته باشند»^۱.

در تواتر نظام‌مند نیز این قدر مشترک به نحو جامع وجود دارد و الا نظام بر محور واحد شکل نمی‌گرفت؛ اما لزوماً نمی‌بایست عناصر این نظام، مشابه و یکسان باشند. شهید صدر رحمه‌الله بعد از آن‌که جوهر تواتر را «کثرت عددی» معرفی می‌کند، یک نوع از کثرت عددی را در جایی مثال می‌زند که مجموعه‌ای پراکنده از روایات را از ابواب مختلف جمع می‌کنیم که هیچ اشتراکی نداشته باشند.

«قد اُتضح مما سبق أنَّ جوهر التواتر الکثره العدديه و هذه الکثره تتصور علی أنحاء:

الاول: ان نأخذ عشوائياً کثره من الاخبار کالأحاديث المرويه في الکتاب الأربعة بلا اشتراك فيما بينها في مضمون أصلاً و هنا رغم عدم وجود مدلول مشترك فيما بينها لكونها في مواضع مختلفه لإشکال ان احتمال صدق واحد منها احتمال کبير جداً و احتمال کذبها جميعاً صدفه احتمال ضعيف جداً بنفس ملاک حساب الاحتمالات...» (صدر، ۱۷: ۴، دق، ۴: ۳۳۵). از آنچه گذشت واضح گردید که جوهر تواتر، کثرت عددی است و این کثرت، انحائی دارد: اول، کثیری از روایات را به صورت تصادفی از احادیث کتب اربعه جمع کنیم به نحوی که هیچ اشتراکی میان مضمون آن‌ها نباشد. در این جا هر چند مدلول مشترکی میان آن‌ها نیست، چون از مواضع مختلف جمع شده است، به ملاک حساب احتمالات، احتمال صدق یکی از این‌ها بسیار زیاد و احتمال کذب جمیع آن‌ها بسیار ضعیف است... .

در ادامه ایشان صرف کثرت عددی را فاقد حجیت می‌دانند و معتقد هستند که می‌بایست علاوه بر «مضعف کمی»، «مضعف کیفی» هم وجود داشته باشد. مقصود ایشان از «مضعف کمی»، عوامل کمی (کثرت عددی) و از «مضعف کیفی»، عوامل دیگری که موجب ازدیاد حصول قطع و یقین می‌شود، است. ایشان با تأکید بر نقش مضعف کیفی و مضاعف بودن ارزش احتمالی آن در مقایسه با مضعف کمی، ترکیب این دو را حجت می‌دانند.^۲

۱. کتاب اصول، (تقریرات درس حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی)، سال اول، جلسه ۴۱. به نقل از: «خبر متواتر از دیدگاه آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی»، سایت اینترنتی مرکز فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام.

۲. «و قد اُتضح من مجموع ما تقدّم أنَّ التواتر لا یکفي فيه مجرد المضعف الکمي بل لابدّ أيضاً من المضعف کیفي علی ما یظهر من شرح الحالات القادمه، كما أنّه لابدّ و أن یعلم بأنّ المضعف کیفي قيمته الاحتماليه أكبر بكثير من المضعف الکمي، بمعنی أنّه یاضافه عدد واحد علی المخبرین المضعف الکمي يتضاعف إلى مستوى ضعف ما کان علیه سابقاً حیث إنّ کلّ الصور السابقه تضرب في تقدیرین إلاّ أنّ المضعف کیفي



فارغ از بررسی صحت مدعای فوق، این نکته تطبیق کامل و دقیقی بر تواتر نظام‌مند پیدا می‌کند؛ چراکه در تواتر نظام‌مند، علاوه بر کثرت عددی (مضعف کمی)، «هماهنگی و انسجام» میان عناصر یک مضعف کیفی قوی به حساب می‌آید. از این رو می‌توان گفت که مناط اصلی تواتر نظام‌مند، «کثرت هماهنگ» است به نحوی که عامل کمی و کیفی توأمان و متقوم به یکدیگر وجود دارد. بنابراین، انسان با تجمیع تعداد زیادی از اخبار که به نحو هماهنگ و منسجم گرد هم آمده‌اند، به یقین می‌رسد؛ چراکه این هماهنگی در تعداد زیادی از اخبار نمی‌تواند مبتنی بر تصادف یا تبانی باشد. در این صورت، یقین حاصل شده مبتنی بر دو محور است: ۱. جعل «تعداد زیادی» از اخبار ممکن نیست؛ ۲. جعل این تعداد از اخبار به نحو «هماهنگ» ممکن نیست. از این رو، از منظر عامل دوم یعنی «هماهنگی»، می‌توان این نوع از تواتر را از انواع دیگر تواتر در صورتی که صرفاً بر کثرت عددی مبتنی باشند، اقوی دانست.

یقینی بودن تواتر نظام‌مند

هرچند از مباحث گذشته کیفیت یقینی بودن تواتر نظام‌مند روشن می‌شود، اما در این جا به تبیین بیشتر آن خواهیم پرداخت. تذکر این نکته ضروری است که سنخ اطمینان و یقین حاصل از تواتر، علم و یقین منطقی و فلسفی نیست؛ بلکه یقین عرفی و عقلایی است که در نهایت موجب اطمینان و آرامش نفس می‌گردد. به بیان دیگر، مفاد تواتر در نهایت، احتمال عقلی توطی بر کذب را نفی نمی‌کند، چنانچه اجتماع نقیضین محال است! بلکه با کثرت خبر، به تدریج احتمال توطی بر کذب کاسته شده و میل به صفر پیدا می‌کند، احتمالی که عقلاً بدان اعتنا نمی‌کنند. شهید صدر رحمه‌الله با بیان این اشکال، حجیت تواتر را مبتنی بر حساب احتمالات اثبات کرده است (صدر، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴: ۳۲۸). به گونه‌ای که با هر بار تکرار یک خبر، بر احتمال صدق مفاد آن افزوده شده است تا جایی که انسان به اطمینان و یقین می‌رسد. در تواتر نظام‌مند نیز چنین است هر مقدار که «کثرت» و «هماهنگی» بیشتر باشد، احتمال صدق بیشتر شده است تا جایی که عادتاً احتمال عدم صدور آن از شارع

یتضاعف إلى مستوى أكثر من الضعف بكثير لأنَّ هذا من إجراء حساب الاحتمالات والعلم الإجمالي في عوامل الاتفاق والتباين الموجودة بين هذا المخبر والسابقين وهي كثيرة أي أكثر من عاملين كما هو واضح (صدر، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴: ۳۳۷).



به صفر میل می‌کند و لایعنتابه می‌شود. بنابراین، نمی‌بایست از تواتر نظام مند انتظار علم و یقین فلسفی داشت، چنانچه در دیگر اقسام تواتر نیز چنین است.

تها تفاوت تواتر نظام مند با تواتر لفظی و معنوی در این است که فاقد «تکرار یکسان» است؛ اما - چنانچه گذشت - عنصر کیفی «هماهنگی» می‌تواند این خلأ را پر کند؛ بلکه عادتاً «هماهنگی»، در مقایسه با «تکرار یکسان»، سهم تأثیر بیشتری در افاده قطع و یقین دارد؛ به عنوان مثال، یک فرد ممکن است با سی مورد «تکرار یکسان» احراز تواتر کند و به قطع و یقین برسد؛ اما با ده مورد «هماهنگ و منسجم» به همان مرتبه از یقین دست پیدا کند. چراکه عامل کیفی هماهنگی، نقش مؤثرتری در افاده یقین ایفا می‌کند. از طرفی دیگر، احتمال تبانی بر کذب توسط بیست نفر نسبت به یک موضوع ممکن است؛ اما احتمال تبانی بر کذب توسط ده نفر در موضوعات مختلف و هماهنگ منتفی است. در مثالی که از پازل گذشت، نفس هماهنگی قطعات با یکدیگر و تشکیل یک تصویر کامل، قرینه مهمی است بر این که قطعات در جای صحیح خود قرار گرفته‌اند. هم چنین می‌توان در مصنوعات بشری این گونه مثال زد که مهم ترین قرینه بر این که قطعات یک دستگاه در جای صحیح خود قرار گرفته‌اند، این است که این دستگاه روشن می‌شود و به نحو مطلوب کار می‌کند.

بنابراین، تواتر نظام مند از منظری دیگر بر مبنای «تجمیع شواهد وثاقت به صدور» و یا اثبات خبر «موثوق الصدور» تکیه دارد؛ چراکه هماهنگی و انسجام مضامین روایات - به عنوان یک قرینه مضمونی - موجب می‌شود که در حقیقت هر روایت، مؤید و شاهدی بر صحت دیگر روایات باشد، در این صورت با افزایش تعداد روایات، بر تعداد شواهد صدق افزوده شده و میزان اعتماد به مضمون، به صورت تصاعدی افزایش می‌یابد.^۱ البته «قرینه مضمونی» ممکن است در یک روایت به کار رود - به عنوان مثال، انسجام و هماهنگی زیارت جامعه کبیره - در این صورت چون فاقد عامل «کثرت عددی» است، نمی‌توان آن را «تواتر نظام مند» نامید، هر چند موجب اطمینان به اعتبار آن روایت شود.

توجه به این نکته نیز ضروری است که کبرای نهفته در تواتر نظام مند، شبیه کبرای

۱. رشد تصاعدی از آن جهت است که به عنوان مثال، روایت سوم، نه تنها - همانند دو شاهد قبلی - شاهدی دیگر بر صحت مضمون است، بلکه شاهدی بر صدق دو روایت قبلی نیز هست و بر اعتبار آن دو نیز می‌افزاید. بنابراین، در یک شبیه سازی کمی می‌توان گفت که اگر با روایت اول ۱۰ درصد به مضمون روایت اعتماد حاصل می‌شود، روایت دوم ۱۵ درصد بر آن می‌افزاید و روایت سوم ۲۰ درصد و این چنین افزایش می‌یابد.



برهان نظم است که این نظم و هماهنگی نه می‌تواند صدقه و اتفاق باشد و نه خلق جاعلان و کذابین؛ بلکه همان‌گونه که از نظم این عالم به وجود ناظمی حکیم پی می‌بریم، از نظم و نظام روایات نیز به مصدری معصوم و حکیم یقین پیدا می‌کنیم: «فَمَا تَنَاقَضَتْ أَفْعَالُكَ وَ لَا اِخْتَلَفَتْ أَقْوَالُكَ وَ لَا تَقَلَّبَتْ أَحْوَالُكَ» (ابن‌مشهدی، ۵۱۶۹.ق: ۳۶۸). از این رو می‌توان برهان نظم را پشتوانه این روش به حساب آورد و یا این دو را از یک سنخ دانست.

روش نظام‌سازی

«نظام‌سازی» در مقام استنباط از آن‌جا حائز اهمیت است که این «نظام» می‌بایست به شارع مقدس استناد داده شود. این‌که گفته شد در تواتر نظام‌مند تک‌تک عناصر، دلالتی بر نتیجه و برآیند کل ندارند، بدان معنا نیست که شارع مقدس نیز چنین قصد و غرضی نداشته و ملحوظ او واقع نشده است! بلکه حتما «ترکیب به‌دست آمده» و «نتیجه و برآیند آن» از سوی شارع لحاظ شده است، در غیر این صورت استناد مفاد تواتر به شارع و حجیت آن مخدوش خواهد بود. بنابراین، بین دلالت تک‌تک عناصر در مقام اثبات و قصد و لحاظ شارع در مقام جعل تفاوت وجود دارد. در تواتر نظام‌مند حتما تک‌تک عناصر معطوف به نقشه کل، جعل شده‌اند؛ هرچند چنین دلالتی در تک‌تک آن‌ها نباشد و هماهنگی آن‌ها از موضعی دیگر واقع شود و دلالت نهایی آن‌ها پس از ترکیب شکل گیرد.

امروزه روش‌های متعددی از صاحب‌نظران معاصر پیرامون نظام‌سازی طرح گردیده که تبیین و بررسی آن‌ها از هدف این مقاله خارج و نیازمند مجال دیگری است؛ اما به اجمال می‌توان به این موارد اشاره کرد:

نظام‌سازی مبتنی بر نظریه‌ها و اندیشه‌های مبنایی اسلام؛^۱

۱. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (فقه‌الانظریه زیربنای مکتب)، محسن اراکی (جهان‌بینی، مکتب، علم؛ جهان‌بینی، زیربنای مکتب)، مهدی هادوی تهرانی (نظریه مدون اسلام)، علیرضا اعرافی (تحلیل منظومه گزاره‌های حول یک موضوع، قوانین و اصول کلان و حاکم بر دیگر گزاره‌ها)، احمد مبلغی («استکشاف» اعتبارات مبنایی شارع در موضوع جامعه و چارچوب و روح تشریع احکام)، عبدالحمید واسطی (محورهای نه‌گانه «هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، ارزش‌شناسی، تاریخ‌شناسی، آینده‌شناسی و دین‌شناسی» / ارائه «کلان‌نظریه» و «خردنظریه‌ها» در موضوعات از طریق منطق نظریه‌پردازی)، سید مصمص‌الدین قوامی (ایجاد یک اندیشه نظام‌مند، روشمند، هدفمند و چند وجهی، برگرفته از مبانی بینشی و ارزشی و روشی خاص که یک مدل فکری منسجم را شکل می‌دهد).



نظام‌سازی احکام از طریق حرکت از یک «موضوع جامع»؛^۱

نظام‌سازی از طریق ارائه الگوی طبقه‌بندی ادله؛^۲

نظام‌سازی احکام از طریق اعتبارات قانونی؛^۳

نظام‌سازی از طریق توسعه در دلالت ادله با نگاه مجموعی به ادله؛^۴

استفاده از «مقاصد شریعت»، «مصلحت»، «ملاکات» یا «عدالت».^۵

آنچه مسلم است این‌که روابط پیچیده‌تری از روابط میان ادله از آنچه تاکنون در علم اصول به‌دست آمده است قابل‌دستیابی است. استاد علی‌دوست در این خصوص با اشاره به نمونه‌ای از عرضه دو آیه قرآن به یکدیگر توسط امیرالمومنین علیه‌السلام به ضرورت کشف دلالت‌های بدیع از ادله اشاره می‌کنند: «در حالی‌که نوع دیگری از تجمیع برای اسناد نیز قابل‌تصور است که در آن چند سند در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرند تا فقط مفاد یکدیگر را تأکید و تکرار کنند، بلکه مدعای فقیه به پازلی شبیه است که هر سند، یکی از قطعه‌های

۱. این شیوه نظام‌سازی دارای چند قسم است: اول، حرکت از موضوع کلیت «جامعه» به سمت زیرساخت‌ها و زیر موضوعات آن که در آثار برخی اندیشمندان آمده است: شهید سید محمدباقر صدر (جامعتنا)، احمد مبلغی (فقه الاجتماع «مادر»)، قوام‌بخش و انسجام‌دهنده همه فقه‌های اجتماعی). دوم، شناخت حکم هر عنوان، در فرض وجود «حکومت اسلامی» و استقرار نظامات اجتماعی اسلامی: امام خمینی (الاسلام هو الحکومه / حکومت فلسفه عملی فقه)، سعید ضیایی‌فر (رویکرد حکومتی به فقه)، سوم، نظام‌سازی از طریق «نظام ولایت»: سید منیرالدین حسینی (نظام اصطلاحات فلسفه نظام ولایت) و سید مهدی میرباقری (نظریه دین‌شناسی «الوہیت، ولایت، شریعت» و «نظام ولایت و امامت»). چهارم، نظام‌سازی از طریق تمثیل به قوای انسانی: مرحوم نائینی (تنبیه‌الامه).

۲. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (نظریه‌ها و احکام)، سید منیرالدین حسینی (گزاره‌های «اسنادی، استنادی، اسنادی» و احکام «جهت، مقومات، تناسبات»)، ابوالقاسم علی‌دوست («نصوص مبین حکم، نصوص مبین مقاصد»)، عبدالحمید واسطی («نگرش‌ساز، راهبر‌ساز، راهکار‌ساز»)، خسروپناه («ایدئولوژیکی»، «قانون‌سازی»، «راهبر‌سازی» و «ساختار‌سازی»).

۳. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به سید علی سیستانی (اعتبارات قانونی) و سید احمد مددی (نظام قانونی ولایتی) اشاره کرد. (البته در آثار آقای سیستانی تصریحی به بحث نظام‌سازی نیافتیم).

۴. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (ملاحظه نظام‌مند ادله برای دستیابی به احکام مکتب)، محسن اراکی (جعل ترکیبی)، ابوالقاسم علی‌دوست (توسعه قواعد نگاه مجموعی به ادله همچون تعاضد «حلقوی» و «هرمی» ادله)، سید منیرالدین حسینی (منطق تکاملی کل‌نگر)، واسطی (منطق مدل‌سازی و نگاه سیستمی؛ با استفاده از «منطق سیستم‌ها» در «جمع دلالتی»)، مهدی هادوی (کلان‌نگری و رویکرد سیستمی در حل مسأله)، سید علی سیستانی و سید احمد مددی (فریضه و سنت).

۵. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (اشعاع نصوص شریعت / ابتنای مکتب اقتصادی بر عدالت)، ابوالقاسم علی‌دوست (فقه المقاصد / عدالت / مصلحت)، علی‌اکبر رشاد (اصل ابتنای احکام اسلام بر مصالح و مفاسد - هرچند فی‌الجمله - و ضرورت توجه به «مقاصد الشریعه» در حد معلوم / اصل «عدالت‌محوری تکوین و تشریح»).



پازل را مورد دلالت قرار می‌دهد و همان‌طور که قطعه‌های پازل (مدلول‌ها) با یکدیگر تعامل دستگاه‌واره‌ای را سامان می‌دهند که برآیندش شکل یافتن یک مدعای مرکب است، سندها نیز با یکدیگر تعامل دستگاه‌واره‌ای را رقم می‌زنند. چنین اسنادی را می‌توان در کنار یکدیگر قرار داد و همه آن‌ها را با یکدیگر یک دستگاه دلالت‌کننده انگاشت.

عالمانی که با فهم متن سروکار دارند (مانند تفسیر قرآن کریم، فقه‌الحديث و...)، خوب می‌دانند که فهمنده نصوص گاه با کنار هم نشانیدن دو متن، آنان را وادار می‌کند که غیر از دلالت مستقلی که در هنگام جدا بودن از یکدیگر بر معنای خود داشته‌اند، با ملازمات قطعی و غیرقابل انکاری بر یک معنای سوم نیز دلالت کنند. این نوع دلالت‌ها از ساده‌ترین دستگاه‌های دلالت‌کننده هستند. شاید در تاریخ علوم اسلامی نخستین بار چنین دستگاه ساده‌ای به‌وسیله بزرگ‌آموزگار تفسیر قرآن، امیرمؤمنان علی^{علیه‌السلام} تشکیل شده باشد؛ زیرا حضرت در محاجّه با خلیفه دوم، برای رهانیدن زن بی‌گناهی که به سنگسار محکوم شده بود، با پیوند دادن دو سند «والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین» و «حمله و فصاله ثلاثون شهرا»، دستگاه بسیار ساده‌ای تشکیل داد و به‌وسیله این دستگاه از برآیند آن دو سند، معنای سومی - اقلّ حمل، شش ماه است - را فهماند که اگر آن دو سند به‌صورت جداگانه بررسی می‌شدند، هیچ‌کدام توان دلالت بر معنای سوم را نداشتند» (ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۲۸).

سپس ایشان به تفاوت این سنخ از دلالت با «دلالت اشاره» در دانش اصول اشاره می‌کنند و معتقد هستند که این روش امیرالمومنین^{علیه‌السلام} در جمع ادله، قابل تکرار و توسعه است. «باید از طرف فقیهان نیز چنین نگاهی به نصوص مختلف با پیوند دادن آن‌ها به یکدیگر برای بازآفرینی دستگاه‌های دلالت‌کننده تکرار می‌شد و توسعه‌پذیر یعنی دستگاه‌سازی از نصوصی که در آغاز نامربوط به‌نظر می‌آیند، به مرتبط کردن دو متن محدود نیست؛ بلکه فقیه باید در هنگام نیاز، توانایی پیوند دادن چندین سند گسسته‌نما به یکدیگر را هم داشته باشد تا علاوه بر دستگاه‌های دو جزئی، دستگاه‌های سه جزئی و چهار جزئی ... نیز در روند استنباط به پارادایم فقهی تبدیل شود» (ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد،



ایشان مدل‌های ساده پیوند میان ادله را در تخصیص و تقیید، حکومت و ورود و یا تجمیع ظنون در فقه شیعه ریشه‌یابی می‌کنند؛ اما تأکید دارند که نمی‌بایست به این دستگاه‌های رایج اکتفا کرد؛ بلکه کشف دستگاه‌های جدید می‌تواند فقه را از گرفتار شدن به نهادهای سلیقه‌ای همچون مذاق شریعت نجات دهد. «یک دستگاه دلالت‌کننده ممکن است از پیوند سندهای هم‌عرضی تشکیل شود که سندیت و دلالت یکی از آن‌ها مقدمه‌ای برای سندیت و دلالت دیگری نیست، چنان‌که گاهی ممکن است از پیوند چند سند طولی تشکیل شود که سند بودن و دلالت داشتن هر کدام، مقدمه‌ای برای سند بودن و دلالت دیگری باشد. ما در این نوشتار نوع اول از دستگاه‌های دلالت‌کننده را دستگاه‌های «تعاضدی حلقوی» و نوع دوم را دستگاه‌های «هرمی» نامگذاری می‌کنیم» (همان).

پیش از این، شهید صدر رحمه‌الله نیز به ملاحظه مجموع‌نگر ادله به نحوی که هر دلیل، جزئی از کل باشد، اشاره کرده بودند: «وَأَمَّا حِينَ يَكُونُ دَرَسْنَا لَتَلِكِ الْأَحْكَامِ وَ عَرْضْنَا لَهَا جِزْءًا مِنْ عَمَلِيَّهِ اِكْتِشَافِ الْمَذْهَبِ الْاِقْتِصَادِي فَلَا يَجْدِي عَرْضُ الْمَفْرَدَاتِ فَحَسْبُ لَاكْتِشَافِ الْمَذْهَبِ وَ اِنْ اِكْتَفَتْ بَحُوثُ كَثِيرٍ مِنَ الْاِسْلَامِيِّينَ بِهَذَا الْقَدْرِ، بَلْ يَتَحْتَمُّ عَلَيْنَا اَنْ نَنْجِزَ عَمَلِيَّهٖ تَرْكِيبَ بَيْنِ تَلِكِ الْمَفْرَدَاتِ، اَيُّ اَنْ نَدْرَسَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِوَصْفِهِ جِزْءًا مِنْ كُلِّ وَ جَانِبًا مِنْ صَيْغِهِ عَامَّةً مِتْرَابَطَةً، لِنُنْتَهِيَ مِنْ ذَلِكَ اِلَى اِكْتِشَافِ الْقَاعَدَةِ الْعَامَّةِ الَّتِي تَشَعُّ مِنْ خِلَالِ الْكُلِّ اَوْ مِنْ خِلَالِ الْمَرْكَبِ وَ تَصْلِحُ لَتَفْسِيْرِهِ وَ تَبْرِيْرِهِ» (صدر، ۱۴۲۱ ه.ق، ۳: ۴۳۸).

به هر حال باید توجه داشت که نظام‌سازی میان ادله در نخستین گام‌های حرکت است و دستیابی به روش‌های متقن و مستحکم در این عرصه به تدریج واقع می‌شود.

پاسخ به سه اشکال

در پایان به سه اشکال احتمالی به این نظریه پاسخ می‌دهیم:

اشکال اول، امکان مجعول بودن عده‌ای از روایات هماهنگ

اشکال: چگونه می‌توان از هماهنگی چند روایت، اطمینان به صدور آن‌ها از معصوم پیدا کنیم، در حالی که ممکن است همه آن‌ها جعل عده‌ای خاص همچون غلات باشد که به نحو منسجم و هماهنگ جعل کرده باشند.



پاسخ به این اشکال را در دو مقام می‌توان بیان کرد: اول این‌که این نظریه قصد ندارد از تواتر نظام‌مند، صحت کل روایات هماهنگ را نتیجه بگیرد، چه این‌که در تواتر لفظی و معنوی، صحت کل روایات اثبات نمی‌شود؛ بلکه صحت مفاد مشترک آن‌ها اثبات می‌گردد. بله، برخی نظریات نوپدید قصد دارند از طریق «هماهنگی روایات درون نظام و شبکه معرفتی دین»، اعتبار و صحت روایت را اثبات کنند؛ اما روش تواتر نظام‌مند چنین مقصودی را دنبال نمی‌کند. به اعتقاد نگارنده، هماهنگی با شبکه معرفتی دین، تنها به‌عنوان یک قرینه و مؤید ظنی قابل بررسی است و نه یک روش قطعی. لذا می‌بایست در کنار دیگر شواهد و قرائن بررسی شود؛ اما روش تواتر نظام‌مند دو نتیجه قابل اطمینان خواهد داشت: ۱. صحت کلیت روایات که به لحاظ کمیت، معادل حداکثر روایاتی است که تشکیل نظام می‌دهد و با حداقل مخالف سازگار است؛ ۲. صحت نتیجه و برآیند کل نظام. این دو نتیجه اختصاصی به روش تواتر نظام‌مند نیستند و در همه اقسام تواتر قابل اثبات هستند؛ به‌عنوان مثال، اگر یک روایت به تواتر لفظی یا معنوی اثبات شد، نمی‌توان به صحت تک‌تک روایات حکم کرد؛ بلکه می‌توان به «کلیت» این مجموعه و یا با کمی تسامح در تعبیر، به صحت «مجموع من حیث المجموع» از روایات حکم کرد که نتیجه آن، اعتبار دو چیز است: اولاً، اعتبار مضمون برآمده از آن روایات است؛ ثانیاً، صحت اکثر روایات است، هرچند ممکن است تعداد اندکی از آن‌ها معجول یا تصادفی باشد. تواتر نظام‌مند نیز بیش از این ادعایی ندارد! دوم این‌که «ممکن است مجموعه روایات هماهنگ، جعل گروهی خاص باشد». همین احتمال در اقسام دیگر تواتر نیز وجود دارد و می‌توان گفت: ممکن است همه روایات تکرار شده جعل عده‌ای خاص باشند! بلکه در اقسام دیگر تواتر به طریق اولی این احتمال قابل طرح است؛ چراکه جعل یک روایت و تکرار آن مأونه کمتری از جعل هماهنگ عده‌ای از روایات دارد. پاسخ به این اشکال از سوی قائلین به تواتر لفظی و معنوی، پاسخ ما نیز هست. تواتر آن‌گاه مفید اطمینان خواهد بود که مجموع کثرت عددی و عوامل کیفی مختلف، به نحوی باشد که عادتاً امکان توطی بر کذب وجود نداشته باشد و نتوان آن را به یک فرد یا گروهی خاص مستند ساخت. در تواتر نظام‌مند نیز، روایات متکثر از همه جهت (همچون امام، راوی، طریق، کتاب، طبقه) اگر هماهنگی پیدا کردند، آن‌گاه برای انسان



اطمینان حاصل می‌شود که این هماهنگی نه صدفه و اتفاق و نه جعل و صناعت عده‌ای خاص است.

اشکال دوم، حدسی و اجتهادی بودن نظام‌سازی روایات

اشکال: ترکیب‌سازی و نظام‌بخشی روایات یک فعل اجتهادی و حدسی است و به‌حسب افراد، مختلف می‌شود، چگونه ممکن است با چنین ترکیبی که محصول گزینش و چینش یک فرد است، به یقین رسید؟ به بیان دیگر، با همان تعداد ادله‌ای که شما آن را با «چیدمان خاصی» به «نظام الف» منجر کرده‌اید، ممکن است در دست مجتهد دیگری با «چیدمان خاص» دیگری به «نظام ب» منجر شود! هر کدام هم برای خود آن مستنبط قابل اطمینان و یقین عقلایی است.

پاسخ این است که حدس و اجتهاد در همه مراحل استنباط حضور دارد، حتی در استظهار از یک روایت ممکن است دو مجتهد اختلاف پیدا کنند (شاید بتوان فهم از نص را استثناء کرد). لذا صرف حضور اجتهاد و امکان اختلاف نظر، نمی‌تواند خدشه‌ای بر نظریه باشد؛ بلکه می‌بایست حدود آن را تعریف کرد. در تواتر لفظی و معنوی نیز تصریح شده است که نمی‌توان برای تعداد آن، حد و اندازه‌ای مشخص کرد؛ بلکه به‌حسب افراد مختلف است. ممکن است یک نفر با بیست مورد روایت به اطمینان برسد و دیگری با صد مورد و پذیرش این اختلاف، ناشی از فرآیند طبیعی پیدایش اطمینان و یقین در انسان است که متأثر از عوامل متعددی است. در روش تواتر نظام‌مند نیز به‌حسب اصل امکان اختلاف نظر مجتهد پذیرفته شده است؛ اما می‌بایست با قاعده‌مندسازی آن، این اختلاف نظر را به حداقل رساند.

نکته حائز اهمیت در این‌جا این است که ترکیب‌سازی روایات یک کار هنری صرف نیست که مبتنی بر ذوق و سلیقه و قریحه افراد تنوع پیدا کند؛ بلکه همچون اجتهاد مصطلح در تفقه، تلاش برای رسیدن به مرادات شارح است و فرض مسأله بر این است که معارف دینی به نحو نظام‌مند، جعل شده است و قصد داریم در فرآیند استنباط به آن دست پیدا کنیم. بنابراین، در این مسیر می‌بایست بذل جهد کرد و با کاربست قواعد به حجیت رسید و از اختلاف‌ها کاست و به تفاهم حداکثری نائل آمد. تحقق این امر نیازمند تنقیح قواعد



و اصول نظام‌سازی است که می‌بایست مورد دقت و پژوهش جامعه علمی - حوزوی قرار گیرد. بر این اساس، به میزانی که روش و قواعد نظام‌سازی منقح شود، از اختلاف‌نظرهای اجتهادی کاسته می‌شود، هرچند هیچ‌گاه به صفر نرسد.

بنابراین، چنان‌که قواعد و روش‌های علم اصول موجود نمی‌تواند تنوع در استنباط را به وحدت رساند و این تنوع و اختلاف، حجیت روش‌ها را مخدوش نمی‌سازد، در نظام‌سازی فقهی نیز اختلاف‌نظر منافی حجیت آن نیست؛ بلکه با دستیابی به علم اصول فقه نظام می‌بایست حدس و اجتهاد را قاعده‌مند نمود.

اشکال سوم، تفاوت این روش با عناوین مشابه

در این بخش به چند اشکال مشابه پاسخ می‌دهیم:

اشکال ۱: استناد به «مجموع ادله» برای اثبات یک حکم شرعی (نه نظام) از دیرباز در فقه وجود داشته است. تنها فرق بین آن تجمیع ادله و تواتر نظام‌مند این است که در آن‌جا تجمیع ادله منجر به نظام نمی‌شود، بلکه منجر به یک حکم شرعی می‌شود؛ اما در این‌جا منجر به نظام می‌شود. بنابراین، تواتر نظام‌مند کاملاً شبیه به همان استناد فقهی به «مجموع ادله» است و اگر این شیوه، نوعی تواتر است، باید آن شیوه قدیمی را هم تواتر بدانیم! با این تفاوت که این‌جا «تواتر نظام‌مند» است، اما شیوه آقایان «تواتر غیر نظام‌مند»! چرا در تاریخ دانش فقه «استناد به مجموع ادله» نوع خاصی از تواتر یا دست کم ملحق به تواتر قلمداد نشده است؟

پاسخ به این اشکال از سیراستدلال نظریه به دست می‌آید. تواتر نظام‌مند از آن‌جا نوعی از تواتر به حساب می‌آید که دارای مناط اصلی تواتر یعنی «کثرت عددی» به علاوه عامل کیفی «هماهنگی» است. در نتیجه «کثرت هماهنگ» که منجر به یقین و اطمینان شود، مصب اصلی تواتر نظام‌مند است. بر این اساس، تفاوت آن با استناد به «مجموع ادله» چیست؟

«مجموع ادله» از دو حال خارج نیست: ۱. تک‌تک ادله بر مفادی که اثبات می‌شود، دلالت دارد؛ ۲. تک‌تک ادله چنین دلالتی ندارد.

در صورت اول، اگر تعداد ادله به میزانی است که احتمال تبانی بر کذب منتفی شده



و به یقین و اطمینان می‌رسیم، این همان تواتر لفظی یا معنوی است و اگر به این درجه نمی‌رسد، حدنصاب تواتر را کسب نمی‌کند و ممکن است صرفاً نوعی استظهار به حساب آید. بنابراین، این فرض از «مجموع ادله» قابلیت انطباق بر تواتر را دارد؛ به عنوان نمونه، مرحوم علامه طباطبایی رحمه‌الله در «تفسیر المیزان» گاهی به مجموع ادله استناد می‌کند: «الأخبار الداله علی وقوع شفاعه النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله یوم‌القیامه من طرق أئمه أهل‌البيت و کذا من طرق أهل‌السنه و الجماعه باللغه حدالتواتر و هي من حيث‌المجموع إنما تدل علی معنی واحد و هو الشفاعه علی‌المدنیین من أهل‌الإیمان إما بالتخلیص من دخول النار و إما بالإخراج منها بعد الدخول فیها و المتیقن منها عدم خلود‌المدنیین من أهل‌الإیمان فی النار» (طباطبایی، بی‌تا، ۱: ۱۸۳). اخباری که بر وقوع شفاعت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دلالت می‌کند در روز قیامت از طرق اهل‌بیت علیه‌السلام و هم‌چنین اهل سنت به حد تواتر می‌رسد و آن‌ها در مجموع دلالت می‌کنند بر معنای واحدی و آن این‌که شفاعت بر مدنیین از اهل ایمان واقع می‌شود چه با رهایی از ورود به آتش و چه با اخراج از آن بعد از ورود. متیقن از آن، عدم خلود مدنیین اهل ایمان در آتش است.

نمونه فوق در واقع «تواتر معنوی» است و تفاوت آن با روش تواتر نظام‌مند در این است که تک‌تک ادله بر مطلوب دلالت دارد هرچند بعد از تجمیع با دیگر روایات، افاده یقین کند؛ اما در تواتر نظام‌مند، دلالت، نتیجه و برآیند کل و مجموع است. اما در صورت دوم (تک‌تک ادله دلالت بر مطلوب نداشته باشند)، شقوق مختلفی قابل تصور است که تحت عناوینی همچون: مذاق شریعت، روح شریعت، جعل مرکب و... طرح شده است که در ادامه به تفاوت آن‌ها خواهیم پرداخت. البته یکی از اقسام صورت دوم می‌تواند نظام‌مندی ادله باشد؛ یعنی نظام ادله بر مقصود دلالت کند که آن را تواتر نظام‌مند نامیدیم.

فقها در بسیاری از موارد به «مذاق شریعت» یا «مذاق شارع» تمسک کرده‌اند که در واقع، فهم و برداشتی است از مجموع ادله به نحوی که آن ادله دلالت مستقیمی بر مقصود ندارند. در ادامه به دو نمونه اشاره می‌کنیم. مرحوم خوئی رحمه‌الله شرط بودن عقل، ایمان و عدالت برای مرجعیت را به مذاق شارع نسبت می‌دهند: «مقتضای تأمل دقیق آن است که



عقل، ایمان و عدالت را هم در آغاز احراز مقام مرجعیت به‌وسیله فقیه شرط بدانیم و هم در امتداد آن. دلیل این مدعا آن است که آنچه در ارتکازات متشرعین وجود دارد و سینه به سینه از گذشتگان به‌دست‌شان رسیده است این است که قانونگذار دینی به رهبری کسی که آراسته به عقل، ایمان و عدالت نباشد، راضی نیست؛ بلکه اصلاً هر عیبی را که به پایگاه اجتماعی و وقار و منزلت انسان آسیب می‌زند، شارع برای یک رهبر دینی نمی‌پسندد؛ زیرا مرجعیت یکی از سترگ‌ترین جایگاه‌های دینی بعد از مقام ولایت است. چگونه ممکن است یک قانونگذار حکیم به‌دست‌رسی چنین افرادی به این موقعیت فخیم راضی شود؟! آیا ممکن است قانونگذار حکیم مردم را به‌سوی کسی سوق دهد که رقاص قهوه‌خانه و بازار و نوازنده‌ای دوره‌گرد و اهل امور ناپسند باشد؟ یا شخصی باشد که به امامان بزرگوار شیعه اعتقاد نداشته باشد و اهل فرقه‌های باطل باشد؟! بنابراین، آنچه از مذاق شارع به‌دست می‌آید، این است که شارع مقدس حتی به امام جماعت شدن چنین کسانی هم راضی نیست... با این حال، درباره رهبری مذهبی مسلمانان که بعد از مقام ولایت از بزرگ‌ترین جایگاه‌های اجتماعی است، چه باید گفت؟ پس عقل، امامی بودن و عدالت، هم در آغاز احراز مقام مرجعیت و هم در امتداد آن شرط است. شاید منظور شیخ انصاری نیز - که مدعی اجماع بر اشتراط این سه وصف در مرجعیت شده است - همین سخن ما باشد! زیرا پیدایش اجماع تعبدی بر اشتراط این امور بعید به‌نظر می‌رسد)) (التقیح فی شرح العروه الوثقی، الاجتهاد والتقلید، بی‌تا: ۲۲۳؛ به نقل از: ابوالقاسم علی‌دوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۴).

ایشان هم‌چنین مرجعیت زنان را مخالف مذاق شارع نسبت به جایگاه و شؤون زن می‌داند: «از مذاق شارع درمی‌یابیم که وظیفه‌ای که شارع از زنان انتظار دارد، خودمصون‌سازی از راه پرده‌نشینی و اشتغال به خانه‌داری و پرهیز از کلیه اشتغالاتی است که با مصونیت و خانه‌داری منافات داشته باشند. از سوی دیگر، ناگفته پیدا است که مقام مرجعیت سرشار از مراجعه مقلدان و پرسش‌های آنان است و هرگز شارع راضی نمی‌شود که زنان در معرض چنین اموری قرار بگیرند. اصلاً شارعی که امامت زن برای جماعت مردان را در نماز نپذیرفته است، چگونه ممکن است به اداره امور مذهبی مردان، شؤون اجتماعی و رهبری آنان به‌وسیله یک زن راضی شود؟! با همین ارتکاز قطعی که در ذهن متشرعین وجود



دارد {منظور همان مذاق است}، اطلاق ادله مرجعیت مورد تقييد و سيره عقلايی که در رجوع جاهل به زن يا مرد عالم وجود دارد، مورد ردع قرار می‌گیرد» (التنقيح في شرح العروه الوثقى، الاجتهاد والتقليد، بی تا: ۲۲۶؛ به نقل از: ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۱۲).

این‌گونه کاربرد مذاق شارع در فقه که تعداد آن کم نیست، در جایی است که حکم جزئی یا قاعده کلی نه‌تنها مستند به دلیل خاصی در کتاب و سنت یا حداقل یکی از عمومات کتاب و سنت نیست، بلکه حتی اجماع قابل اتکایی هم برای آن وجود ندارد؛ اما با این وجود فهم و برداشتی است که با اطمینان می‌توان آن را به شارع نسبت داد و این فهم، از مجموع کثیری از ادله شرعی به‌دست آمده است.

استاد علیدوست مذاق شارع را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «فقیه، مدعای خود را به‌صورت کلی و بیان‌ناپذیری به مجموعه دین مستند می‌کند و با تکیه بر حاصل تجربه‌ای که از جستار در ادله فقهی و تعامل نامرئی آن‌ها در نهان‌خانه ذهن خود دارد، حکم شرع را درمی‌یابد؛ اما بیان آکادمی‌پسندی برای این دلیل هم ندارد... فقیه در چنین مواردی با تکیه بر تجربه‌ای که از تحقیق در ادله فقهی و تعامل نامرئی و تعریف نشده آن‌ها با یکدیگر دارد، از روح آن اسناد که اتفاقاً در قالبی آکادمی‌پسند قابل بیان هم نیست، مدعای فقهی خود را با قطع و یقین درمی‌یابد» (ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۱۲).

استاد علیدوست بر ضرورت قاعده‌مندسازی استناد مذاق شارع تأکید می‌کنند تا از ظهور و بروز عوامل شخصی در فهم مذاق شارع جلوگیری شود: «در همین موارد هم باید کوشید تا خاستگاه مذاق کشف شود و همان خاستگاه، خود به‌صورت مستقیم به‌عنوان سند استنباط معرفی شود. چنین کوششی می‌تواند از سازوکارهای مناسب، قابل اعتماد و خریدپسندی بهره‌بردار و به‌جای عنوان مبهمی مانند مذاق که به‌خاطر شخصی بودنش گاهی ممکن است به تعداد فقیهان تعدد یابد و در عین حال، نه نقدپذیر باشد و نه اثبات‌پذیر، از دلالت‌های شناخته‌شده و قابل اعتمادی بهره‌بردار».

فرض دیگر این است که مقصود از «مجموع ادله» را غرض و روح کلی ادله بدانیم؛ چنانچه آیت‌الله سیستانی مراد روایات عرضه به کتاب و سنت را «موافقت روحی» تفسیر می‌کنند. از منظر ایشان مراد از موافقت، توافق با ظواهر قرآن مانند اطلاق و عمومات



آن نیست؛ بلکه مقصود از آن، موافقت از حیث هدف و روح است. این موافقت براساس برنامه‌ای است که قرآن کریم برای هدایت بشر به لحاظ جوانب فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی وضع نموده است. اهداف والایی که در قرآن تبلور یافته و به جهت لحاظ کردن این جهات است که قرآن مایه هدایت، نور و شفای صدور می‌گردد (هاشمی، ۱۳۹۶: ۴۸۱). طبق این مبنا، می‌توان استناد به مجموعه ادله کتاب و سنت را استناد به اهداف کلی دانست و قسم دیگری از استناد به «مجموع ادله» را فرض کرد.

استناد به «مجموع ادله» برا دستیابی به یک حکم کلی گاهی می‌تواند به معنای تنقیح مناظ و دستیابی به مصب اصلی حکم باشد؛ به‌عنوان مثال، شهید صدر تصریح دارد که کار در ثروت‌های طبیعی، اساس و سبب مالکیت آن‌ها است و این نکته، از استقرای احکامی نظیر موجبت احیای زمین بر مالکیت آن و نیز سببیت کار در احیای معادن برای مالکیت آن‌ها و نیز علیت سعی در کندن چاه و به‌دست آوردن آب نسبت به مالکیت آن و مانند این‌ها به‌دست می‌آید. در این صورت می‌توان گفت: از خلال این احکام می‌توان به یک کبرای کلی دست یافت که مناظ اصلی حکم (وضعی) است و آن این که «کار، سبب مالکیت است». به بیان دیگر، شارع مقدس این حکم وضعی را به‌صورت مستقیم بیان نکرده است؛ بلکه در ضمن تعدادی مصادیق و تطبیقات به آن اشاره شده است و فقیه می‌بایست با لحاظ «مجموع ادله» به آن کبرای کلی دست یابد.

بنابراین، آنچه تحت عنوان استناد به «مجموع ادله» قابل تصور است، اقسام مختلفی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره شد و موارد دیگری نیز قابل ذکر است. از این میان، برخی از آن‌ها می‌تواند شاخصه‌های تواتر را داشته باشد. البته اصطلاح «مجموع الادله» در کتب فقهی بسیار پرکاربرد است که عمدتاً به معنای «نتیجه نهایی از بررسی همه ادله به شیوه سنتی» به کار می‌رود که در این صورت از محل بحث خارج است.

نکته حائز اهمیت در روش تواتر نظام‌مند - که در این‌جا نیاز به تأکید مجدد است - این که «نظام‌مندی» و «هماهنگی» یک رکن تواتر به حساب می‌آید و آن را به‌عنوان عامل کیفی، دخیل در فرآیند پیدایش یقین دانستیم؛ بلکه این سنخ از تواتر، از حیث وجود این عامل کیفی بر دیگر اقسام تواتر ترجیح و مزیت دارد؛ چراکه انسجام، هماهنگی و



نظام‌مندی کثیری از ادله، احتمال اشتباه، صدفه یا تبانی راویان این روایات را به حداقل می‌رساند. بنابراین، آنچه در این روش مطمح نظر است، صرف «مجموع ادله» نیست که بتوان آن را «تواتر غیرنظام‌مند» نامید!

تطبیق

در این بخش سعی داریم نظریه فوق را به اجمال بر یک مورد تطبیق دهیم تا تصویر روشن‌تری از این روش نمایان گردد. اگر بخواهیم تعریف دین را از روایات معصومین به دست آوریم یک طریق این است که روایاتی که به صورت مستقیم دین را تعریف کرده‌اند جمع کرده و مورد دقت قرار دهیم. علاوه بر این ضروری است که دیگر ابعاد دین را نیز ملاحظه کرده و نسبت مفاهیم دینی را با یکدیگر بررسی نماییم؛ به عنوان مثال، نسبت «ولایت امام» و «شریعت» در دین چیست؟ جایگاه «ولایت» در «دین» کجا است؟ بررسی مجموعه روایات پیرامون امام‌شناسی با روش تواتر نظام‌مند ما را به این نتیجه می‌رساند که «ولایت»، محور و کانون اصلی «دین» به حساب می‌آید. در ادامه با چینش نظام عناوین روایات امام‌شناسی نشان خواهیم داد که می‌توان این نظریه دین‌شناسی را به مجموع ادله مستند ساخت. روایات ذکر شده از «کتاب الحجّه» و «کتاب کافی» اخذ شده است که در بالاترین درجه اعتبار می‌باشد. این روایات را در هشت مقام دسته‌بندی کرده‌ایم.

مقام اول: خداوند متعال اراده کرده است تا جریان «هدایت» از طریق ائمه معصومین واقع شود (کلینی، ۵۴۲۹ ه. ق. ۱: ۴۷۱)،^۱ از طریق «معرفت» به آن‌ها شناخته شود و از طریق طاعت آن‌ها اطاعت شود. لذا آن‌ها را «صراط» و «سبیل» و «باب» و «وجه» خود قرار داده است (همان، ۱: ۴۵۱ و ۳۴۹). حضرات معصومین «آیات» و «نشانه»های حضرت حق در این عالم هستند، «خورشید» تابان، «ماه» منیر و «ستارگانی» که می‌درخشند و مسیر هدایت را روشن می‌کنند، حقیقت «اسماء و صفات الهی» امامان هستند که ظهور و تجلی خداوند در این عالم می‌باشند.^۲ آنان، «حجت بالغه» حضرت حق بر خلق هستند و دیگر

۱. «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ هُمْ الْهُدَاةُ».

۲. همان: ۵۱۳؛ «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ هُمْ الْعَلَمَاتُ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ»؛ هم‌چنین: همان: ۵۱۴؛ «بَابُ أَنَّ الْآيَاتِ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي كِتَابِهِ هُمْ الْأَئِمَّةُ».



حجت‌هاذیل آن‌ها تعریف می‌شود.^۱

مقام دوم: در نظام تکوین، امام معصوم دارای جایگاه و منزلت محوری است که از بدو خلقت و در همه عوالم، این شأن و جایگاه محوری امام محفوظ است. «خلقت امام» مقدم بر همه مخلوقات و از اعلیٰ علیین است (کافی، ۵۴۲۹: ۲، ۲۹۸).^۲ ائمه «ارکان زمین» هستند (همان، ۱: ۴۸۳).^۳ که «کانون مدبرات و مقدرات خلق» (همان، ۹: ۳۱۳) و «واسطه فیض» میان زمین و آسمان نیز می‌باشند (همان، ۱: ۳۵۲). «ملائکه» از جنود و خادمان آن‌ها به حساب می‌آیند (همان، ۲: ۳۱۰).^۴ «شاهد بر خلق» هستند و بر همه امور خلق اشراف و سیطره دارند.^۵ در یک کلمه می‌توان گفت که ائمه معصومین «خلیفه‌الله» و «ولی امر الهی» هستند.^۶

مقام سوم: امام «مبدأ و کانون همه خیرات و برکات» است و همه امور ارزشی بر محور امام تعریف می‌شود. ائمه، «نور الهی» در آسمان‌ها و زمین هستند. نوری که در تمام عوالم جریان پیدا کرده و عوالم با آن نورانی می‌شوند و همه افعال و صفات پسندیده، شعاعی از نور ولایت امام است (همان، ۱: ۴۷۷).^۷ هم‌چنین امام معصوم «ملاک و معیار حق و باطل» است، هرآنچه از آستان امام صادر و نازل شود، حق است و غیر آن باطل است (همان، ۲: ۳۲۶).^۸ بنابراین حُسن و قبح‌ها در این عالم به‌صورت ذوات مستقل و پراکنده نیست؛ بلکه نظم و نظامی دارد و بر محور اولیای حق و اولیای باطل انسجام می‌یابند. از این‌رو ائمه حق، کانون همه خیرات و اعمال نیکو هستند و ائمه جور، کانون همه شرور و قبیاح و فواحش می‌باشند (همان، ۱: ۵۳۵).^۹

۱. همان: ۴۰۹؛ «بَابُ الْأَضْطِرَارِ إِلَى الْخُجَّةِ»؛ هم‌چنین: همان: ۴۳۲؛ «بَابُ أَنَّ الْخُجَّةَ لَا تَقُومُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ إِلَّا بِإِمْسَامٍ».

۲. «بَابُ خَلْقِ أَبْدَانِ الْأَيِّمَةِ وَ أَرْوَاحِهِمْ وَ قُلُوبِهِمْ».

۳. «بَابُ أَنَّ الْأَيِّمَةَ هُمْ أَرْكَانُ الْأَرْضِ».

۴. «بَابُ أَنَّ الْأَيِّمَةَ تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بِيُوتِهِمْ وَ تَطَأُ بُسْطُهُمْ وَ تَأْتِيهِمْ بِالْأَخْبَارِ».

۵. کافی، ۵۴۲۹: ۱، ۴۶۶؛ «بَابُ فِي أَنَّ الْأَيِّمَةَ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَلْقِهِ»؛ هم‌چنین: همان، ۱: ۵۴۶؛ «بَابُ عَرْضِ الْأَعْمَالِ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْأَيِّمَةِ».

۶. همان، ۱: ۴۷۳؛ «بَابُ أَنَّ الْأَيِّمَةَ وَ لَاءَهُ أَمْرُ اللَّهِ وَ خَزَنَةُ عِلْمِهِ»؛ هم‌چنین: همان، ۱: ۵۱۰؛ «بَابُ أَنَّ الْأَيِّمَةَ وَ لَاءَهُ الْأَمْرُ وَ هُمْ النَّاسُ الْمُحْسُودُونَ الَّذِينَ ذَكَرَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ»؛ هم‌چنین: همان، ۱: ۴۷۶؛ «بَابُ أَنَّ الْأَيِّمَةَ خُلُقَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي أَرْضِهِ وَ أَبْوَابُهُ النَّبِيُّ مِنْهَا يُؤْتِي».

۷. «بَابُ أَنَّ الْأَيِّمَةَ نُورُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ».

۸. «بَابُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فِي يَدِ النَّاسِ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ الْأَيِّمَةِ وَ أَنْ كُلَّ شَيْءٍ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ عِنْدِهِمْ فَهُوَ بِاطِلٌ».

۹. «بَابُ أَنَّ الْأَيِّمَةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِمَامَانِ إِمَامٌ يَدْعُو إِلَى اللَّهِ وَ إِمَامٌ يَدْعُو إِلَى النَّارِ».



مقام چهارم: امام «گنجینه علم و خزانه دار علم الهی» است؛ معدن علم الهی امام است و از آستان امام، علم ناب و حقیقی بر دیگران جاری می‌شود. تمام علومى که بشر بدان محتاج است، نزد امام حاضر است و علوم همه انبیا و اوصیای گذشته و جمیع کتب آسمانی به امام ارث رسیده است. «اهل علم» و «راسخین در علم» و «اهل ذکر» و دیگر عناوین مشابه در قرآن همگی بر امام تطبیق شده است (کافی، ۵۴۲۹، ق. ۱، ۴۷۳).۱

مقام پنجم: امام باطن قرآن است. «حقیقت قرآن» با جمیع علوم مرتبط به آن تنها نزد امام حاضر است. از این رو تنها امام به حقیقت قرآن و اعماق معارف آن راه دارد؛ علم به تأویل و تزیل، ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن آیات و... همگی منحصر به امام است. آیات قرآن ذو وجوه است و قابل تأویل و تفسیرهای مختلف است که آراء مختلف می‌توانند به آن تمسک کنند. به همین دلیل، قرآن در احتجاج نیازمند به امام است؛ هم قرآن به امام هدایت می‌کند و هم امام به قرآن تمسک پیدا می‌کند. بنابراین، قرآن و عترت دو میراث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند که در مقام احتجاج به یکدیگر وابسته و متقوم می‌باشند.^۲

[مقام ششم] ولایت امام، امتداد ولایت الهی و طریق پرستش و عبودیت خدای متعال است. اولاً، ولایت امام معصوم، «امتداد ولایت الهی» است (کافی، ۵۴۲۹، ق. ۲، ۴۲۶)؛ لذا تولى به ولایت امام، تولى به ولایت الهی و تبری و اعراض از آن، تبری از ولایت الهی است. ثانیاً، دستیابی به همه مقامات و کمالات در گرو سیر در وادی ولایت امام است. حتی «انبیا» نیز با تولى به ولایت امام به مدارج قرب الهی نائل شده‌اند. ولایت امام، «طریق معرفت و عبودیت خداوند متعال» است و بدون امام شناخت و عبادت خداوند ناممکن است (همان، ۴۴۱: ۳).

مقام هفتم: تولى به ولایت امام، اصل و اساس هدایت و عبادت خداوند است (همان، ۲: ۳۶۴).^۴ این تولى از «تبعیت» و «اطاعت» آغاز می‌شود و تا «تسلیم محض» دارای درجاتی است. سرچشمه ارتباط مؤمن با امام خود در عوالم گذشته است؛ چراکه طینت امام و قلب

۱. «أَنَّ الْأَيْمَةَ وُلَّاهُ أَمْرَ اللَّهِ وَحَزَنَهُ عِلْمُهُ»؛ کافی، ۵۴۲۹، ق. ۱، ۶۷۲: ۱؛ ۷۴۳: ۱۵.
 ۲. «بَابُ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْ الْقُرْآنَ كُلَّهُ إِلَّا الْأَيْمَةُ وَ أَتَهُمْ يُعَلِّمُونَ عِلْمَهُ كُلَّهُ»؛ کافی، ۵۴۲۹، ق. ۱، ۵۶۶: ۱؛ «أَنَّ الْأَيْمَةَ قَدْ أَوْثَرُوا الْعِلْمَ وَ أَتَيْتَ فِي سُدُورِهِمْ»؛ همان، ۵۳۱: ۱؛ «بَابُ فِي أَنَّ مَنْ اصْطَفَاهُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ وَ أَوْثَرَهُمْ كِتَابَهُ هُمُ الْأَيْمَةُ»؛ همان، ۵۳۳: ۱؛ «بَابُ أَنَّ الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلْإِمَامِ»؛ همان، ۵۳۷: ۱.
 ۳. «بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ وَ الرَّذِّ إِلَيْهِ».
 ۴. «بَابُ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مِنْ أَيْمَتِهِ الْهُدَى...».



مؤمن هردو از علیین است و این ارتباط با میثاق ولایت مستحکم شده است (همان، ۲: ۴۳۶).
 تولی به امام موجب طهارت و نورانیت قلب می‌شود. ولایت امام است که قلوب را نورانی می‌کند؛ چراکه با تولی به این ولایت، شعاعی از این خورشید تابان به قلب انسان می‌تابد و مبدأ همه اخلاق و صفات حمیده در وجود انسان می‌گردد. از این‌رو بدون شناخت و «معرفت امام»، انسان در وادی جهل و ظلمات سیر می‌کند و همواره در گمراهی و ضلالت به سر می‌برد. بر این اساس، «ایمان آوردن»، به تسلیم محض بودن در مقابل جریان ولایت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اولیای معصومین تفسیر شده و معرفت و عبادت خدای متعال جز با معرفت و تبعیت از امام ناممکن دانسته شده است.^۱

مقام هشتم: ولایت امام، باطن شریعت و رکن و اساس دین است. خداوند متعال امر دین و تشریح را به حضرات معصومین «تفویض» کرده است.^۲ تفویض دین به معنای مقام اطاعت محض از آن‌ها و اختیار داشتن آن‌ها در پاسخ‌گویی است.

ولایت امام با تعابیر مختلفی به‌عنوان اصل و اساس دین و اسلام معرفی شده است. عناوینی همچون «دعائم الاسلام»، «اساس اسلام»، «عمودالدین»، «کمال‌الدین» و «حقیقت ایمان» و... اگر اساس دین را به جریان ولایت امام بدانیم، شریعت، فرع بر ولایت بوده که در حقیقت مناسک تولی به امام را بیان می‌کند. به همین دلیل، «شریعت بدون ولایت»، باطل است؛ ولی «ولایت، با کاستی در شریعت» قابل اغماض خواهد بود.^۳

از مجموع محورهای هشت‌گانه فوق می‌توان به یک نظریه کلان پیرامون «دین» دست یافت که جایگاه ولایت امام در «دین»، جایگاه محوری و اصلی است و حقیقت دین چیزی جز ولایت امام نیست و «شریعت» و وجوه سه‌گانه آن یعنی «اخلاق، اعتقادات و احکام»، فرع بر ولایت امام ارزش پیدا می‌کند. در نتیجه «دین»، عبارت است از «ولایت

۱. «بَابُ مَا فَرَضَ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ الْكُونِ مَعَ الْأَيَّمَةِ» کافی، ۵۱۴۲۹: ۱، ۵۱۵: ۱ «بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ وَ الرَّذِّ إِلَيْهِ» همان، ۴۴۲: ۱، ۴۴۲: ۱ «بَابُ فَرَضِ طَاعَةِ الْأَيَّمَةِ» همان، ۴۵۵: ۱، ۴۵۵: ۱ «بَابُ أَنَّ أَهْلَ الذِّكْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ بِسُؤَالِهِمْ هُمْ الْأَيَّمَةُ» همان، ۵۲۲: ۱.

۲. «التَّفْوِيضُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ وَ إِلَى الْأَيَّمَةِ فِي أَمْرِ الدِّينِ» کافی، ۵۱۴۲۹: ۱، ج ۱، ص ۶۶۰؛ «بَابُ فِي مَعْرِفَتِهِمْ أَوْلِيَاءَهُمْ وَ التَّفْوِيضُ إِلَيْهِمْ» همان، ۴۶۷: ۳ و ۴۲۹: ۲.

۳. «بَابُ فَيَمُنُ دَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِغَيْرِ إِمَامٍ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ» کافی، ۵۱۴۲۹: ۲، ۲۵۹: ۲.



و شریعت) و نسبت میان این دو، نسبت میان اصل و فرع و یا باطن و ظاهر است.^۱

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت می‌توان مناظ تواتر را که «کثرت عددی مفید قطع» است، به «مجموعه‌ای هماهنگ و نظام‌مند از ادله» تعمیم داد و قسم دیگری از تواتر را ارائه نمود. این فرد جدید تواتر دارای دو عامل کمی «کثرت عددی» و عامل کیفی «هماهنگی و انسجام» است و از تقویم این دو، «کثرت هماهنگ» پدیدار می‌شود. در این صورت می‌توان گامی کوچک و ابتدایی در مسیر توسعه روش‌های علم اصول فقه در مسیر نظام‌سازی فقهی برداشت؛ به گونه‌ای که پایه‌های اعتبار و حجیت آن، بر مبانی مستحکم فقاقت موجود استوار گردد. البته می‌دانیم که نظام‌سازی فقهی در نخستین گام‌های خود به سر می‌برد و نیازمند مجاهدت جمعی علما و فضلالی حوزوی در عرصه روش‌شناسی است تا این مسیر خطیر با انضباط کامل علمی پیموده شود.

۱. البته این بدان معنا نیست که امام معصوم، شارع است بلکه شارع در فرایض، خداوند متعال است و سنن نیز توسط نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله جعل شده است؛ اما باطن این شریعت، جریان ولایت الهی است که تا ولایت امام امتداد پیدا می‌کند.



منابع

۱. ابن مشهدی، محمدبن جعفر (۵۱۴۹ق)؛ المزار الکبیر، محقق و مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. بروجردی، حسین (۵۱۴۵ق)؛ نهایه الأصول، تهران، نشر تفکر.
۳. حسن بن زین الدین، جمال الدین (بی تا)؛ معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. خویی، ابوالقاسم (۵۱۴۲۲ق)؛ مصباح الأصول، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۵. سبحانی، جعفر (۵۱۴۲۸ق)؛ اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۶. الصدر، محمدباقر (۵۱۴۲۱ق)؛ المدرسه القرآنیه، موسوعه الشهدید الصدر، قم، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیه.
۷. _____ (۵۱۴۱۷ق)؛ بحوث فی علم الأصول، تقریرات محمود حسینی شاهرودی، ۷ جلد، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام.
۸. طباطبایی، محمدحسین (؟)؛ تفسیر المیزان، ج ۱، ؟.
۹. میرباقری، سیدمهدی (۱۳۹۶)؛ درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، تحقیق: یحیی عبداللهی، قم، تمدن نوین اسلامی.
۱۰. میرزای قمی، ابوالقاسم (۵۱۴۳۰ق)؛ القوانين المحکمه فی الأصول، قم، احیاء الکتب الاسلامیه.
۱۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۵۱۴۲۹ق)؛ کافی، قم، دارالحدیث.
۱۲. هاشمی، سیدهاشم (۱۳۹۶)؛ تعارض الأدله واختلاف الحدیث (تقریرات درس آیت الله سیدعلی سیستانی)، بی نا، بی جا.
۱۳. علیدوست، ابوالقاسم و محمد عشایری منفرد (۱۳۸۸)؛ «استناد فقهی به مذاق شریعت در بوته نقد»، حقوق اسلامی، سال ششم، شماره ۲۲، پاییز.
۱۴. الغفوری، خالد (بی تا)؛ «فقه النظریه لدى الشهدید الصدر (قدس سره)»، فقه أهل البیت: (بالعربیة)، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، شماره ۲۰.

فقه نظام‌ساز

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

روش‌های اجرایی «امر به معروف و نهی از منکر» در ابعاد فردی و اجتماعی از دیدگاه «فقه تربیتی»

سید عنایت‌الله کاظمی^۱

چکیده

اسلام علاوه بر رفتار فردی، نسبت به رفتارها و عملکرد اجتماعی بی‌تفاوت نبوده و همواره به فراخواندن به خوبی‌ها و بازداشتن از بدی‌ها تأکید می‌ورزد. از این‌رو امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه اسلام، نفی بی‌طرفی در مناسبات اجتماعی و اهتمام به حیات جامعه انسانی و سرنوشت آن‌ها است. همه فرق و مذاهب اسلامی نسبت به بحث امر به معروف و نهی از منکر اهتمام دارند و در متون فقهی، کلامی، اخلاقی و روایی ابعاد و زوایای آن را بررسی نموده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد که بتوان از امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک روش تربیتی و راهی برای کنترل اجتماعی به‌صورت مستقل بحث نمود. امر به معروف و نهی از منکر، یک روش فراساحتی در تربیت شناخته می‌شود؛ چراکه در همه ساحات تربیت جریان دارد. نوشتار حاضر روش‌های اجرایی امر به معروف و نهی از منکر را در ابعاد فردی و اجتماعی از منظر فقهی و با روش تحقیق اجتهادی مورد بررسی قرار داده و مشروعیت و حکم فقهی آن‌ها را استیقا نموده است. اجمال دستاوردهای پژوهشی عبارت است از «رجحان مطلق» به‌کارگیری روش‌های امر به معروف و نهی از منکر که البته حکم مزبور بنا به برخی از شرایط از جمله نوع روش، مخاطب حکم، ساحت تربیتی خاص و لحاظ ویژگی‌های عاطفی مأمور و منهی به «استحباب، کراهت و یا حتی حرمت» منجر می‌گردد. وازگان کلیدی: الگو، تشویق، تنبیه، موعظه، اقدام تربیتی، رفق و مدارا، تیپ عاطفی، شخصیت.

۱. پژوهشگر و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵



مقدمه

امر به معروف و نهی از منکر، به‌عنوان یک روش تربیتی، جایگاه ویژه‌ای در منظومه فقه تربیتی دارد؛ چراکه تقریباً در تمام ساحات تربیت جریان دارد. البته تدقیق نظر حاکی از آن است که در دو مورد به‌خصوص، نتوان از این روش تربیتی استفاده کرد: اول، در بخش «تعلیم و آموزش» جاری نیست؛ زیرا امور آموزشی و تعلیمی، محط جریان قاعده ارشاد جاهل است. دوم، در درجات بالای «امر به معروف و نهی از منکر» مانند: «قتل» چراکه نسبت به قاتل، تربیت و امر و نهی صدق نمی‌کند هرچند که نسبت به دیگران که ناظر قتل هستند، جنبه تربیتی دارد؛ زیرا آنان باید از فرد موردنظر عبرت بگیرند و نسبت به اعمال او انزجار پیدا کنند. بنابراین، حتی در مورد دوم نیز می‌توان گفت که امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک روش تربیتی، کارایی دارد.

آنچه به‌عنوان سؤال اصلی در این نوشتار طرح و بررسی می‌شود، شیوه‌های اجرایی امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه فقهی و بررسی ادله آن است. به بیانی دیگر، گرچه ممکن است عقل، فی‌الجمله استفاده از روش‌های متنوع امر و نهی را تأیید کند؛ اما آیا روش‌های اجرایی و مورد استفاده در فرایند امر و نهی، مشروعیت و حجیت شرعی نیز دارند؟ حکم مستفاد از دلالت آیات و روایات در به‌کارگیری از این روش‌ها چیست؟

گفتنی است که روش‌های اجرایی امر به معروف و نهی از منکر برخی عام و در همه سطوح به کار برده می‌شوند و برخی، ویژه سطح خاصی هستند. آنچه در به‌کارگیری همه روش‌های امر به معروف و نهی از منکر نباید از نظر دور داشت این‌که طبع آدمی از امر و نهی شدن گریزان است. از این‌رو، امر به معروف و نهی از منکر باید به روشی درست و منطقی صورت گیرد تا مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد و نتیجه و هدف اصلی از امر و نهی محقق شود.

بررسی روش تربیتی بودن امر به معروف و نهی از منکر

در ابتدا لازم است مفاد و مفهوم روش تربیتی و تفاوت آن با اصل تربیتی تبیین گردد. دو اصطلاح اصل و روش، همواره مورد توجه اندیشمندان علوم تربیت قرار داشته است و



از آن با تعابیر مختلفی تعریف کرده‌اند. اصل در لغت به معنای ریشه، اساس و بنیان هر چیزی است. از آن‌جا که ریشه سبب پایداری شیء می‌گردد، این معنا به نوعی از ثبوت و استحکام دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ ه.ق، ۷: ۱۵۶). به گونه‌ای که اصل هر شیء، آن است که وجود شیء مستند به آن گردد (فیومی، بی‌تا، ۲: ۱۶). برخی در تعریف «اصل» می‌نویسند: اصل در علوم کاربردی به صورت قضیه‌ای بیان می‌شود که در بردارنده «باید» است. اصول، قواعدی هستند که به منزله راهنمای عمل و تدابیر تعلیمی و تربیتی برای ما باشد (باقری، ۱۳۹۵: ۱، ۶۴). اصول، تکیه‌گاه نظری که از عوامل موجود در حیات استخراج شده و به عنوان ملاک عمل باید در نظر گرفت (هوشیار، ۱۳۳۵: ۵۶).

اصل تربیتی ابزاری است برای مریبان که با استفاده از آن می‌توانند به موقع و در عین حال، با روشن‌بینی کافی تصمیم بگیرند و وظایف تربیتی خود را به نحو رضایت‌بخشی انجام دهند (شکوهی، ۱۳۸۶: ۲۷) و بالاخره این که اصل، قاعده‌ای کلی، عینی، آلی متناظر با هدف که منشأ کنش و واکنش مربی و متربی است؛ یعنی آن دور را در موقعیت‌های تربیتی، برای گزینش رفتار تربیتی متناسب با هدف یاری می‌کند (رفیعی، ۱۳۸۱: ۳، ۱۳۰).

«روش» در لغت به معنای اسلوب، منهج و طریق ممتد آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱: ۴۷۳). در اصطلاح نیز روش (method)، اسلوب یا طریقی است که بین اصول و اهداف امتداد دارد و عمل تربیتی را منظم می‌گرداند و سبب می‌شود که معلم به هدف خود برسد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۷۶). به معنایی دیگر روش، رفتارها و فعالیت‌هایی است که مربی برای هدفی خاص، به منظور تأثیرگذاری متربی انجام می‌دهد (اعرافی، ۱۳۹۴: ۱، ۱۵۵). در یک تعریف عام، روش ممکن است به مجموعه طرقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱، ۲۴).

به نظر می‌رسد «کلی بودن و عمومیت یا راهنمای عمل بودن» نمی‌تواند ملاک تفاوت روش و اصل تربیتی باشد. آنچه می‌توان در تمایز «اصل» و «روش» گفت این است که «اصل»، شبیه معقول ثانی فلسفی است که معادل خارجی ندارد و نمی‌توان یک رفتار خاصی را مابه‌ازای خارجی آن دانست و تنها بیانگر منهج و چگونگی انجام فعل است؛ اما



روش از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی به‌شمار می‌رود و معادلی در خارج از ذهن دارد که همان رفتارهای عینی مریبان و متریبان است. پس روش تربیتی به نفس اقدامات تربیتی اشاره دارد و اصل تربیتی ناظر و حاکم بر چگونگی و کیفیت اقدامات تربیتی است (اعرافی، ۱۳۹۴: ۱۰۵۳). از این‌رو، ملاک روش و اصل بودن در آن است که اگر چیزی از مقوله «عمل و رفتار» باشد، «روش» و اگر از مقوله «کیفیت عمل» باشد، «اصل» نامیده می‌شود. با روشن شدن تفاوت اصل و روش، تعریف روش تربیتی آسان‌تر می‌شود. از دیدگاه برخی، روش تربیتی، سازوکار ایجاد تغییر رفتار و خصوصیات متربی است (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۷: ۲۰) و برخی آن را راهکاری می‌دانند که چگونگی آغاز فعالیت‌های تربیتی و روند آن‌ها را تبیین می‌نمایند (رهنمای، ۱۳۸۸: ۸۱) بر پایه دیدگاهی دیگر روش تربیتی، اسلوب، سبک یا طریقی است که میان اصول و اهداف تربیتی امتداد دارد و عمل تربیتی را منظم می‌گرداند و سبب می‌شود که معلم به هدف خود در تربیت متربی برسد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۷۶). روش تربیتی، در واقع نفس رفتارهای عینی مریبی در مقام تربیت است که بروز و ظهور خارجی دارد (اعرافی، ۱۳۹۴: ۱۰۵۵). رفتارها و فعالیت‌هایی است که مریبی برای هدفی خاص، به‌منظور تأثیرگذاری متربی انجام می‌دهد.

با روشن شدن تفاوت اصل و روش می‌توان گفت که از آن‌جا که «امر به معروف و نهی از منکر» به روش‌های گوناگون در خارج محقق می‌شود و مابه‌ازای عینی دارد، گفتار، اعمال یا رفتارهای خاصی را می‌توان مصداق امر به معروف و نهی از منکر تلقی نمود. از این‌رو امر به معروف و نهی از منکر، روش تربیتی است.

روش‌های اجرایی امر و نهی و حکم به کارگیری آن

امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک منهج و روش تربیتی، در مقام اجرا به طرق و شیوه‌های متعدد و متنوعی قابل اجرا است. آنچه در ادامه می‌آید بررسی روش‌های اجرایی امر به معروف و نهی از منکر و استنباط حکم شرعی استفاده از روش‌های مزبور است.

روش امر و نهی مستقیم

روش امر و نهی مستقیم به وسیله قول و گفتار یا آنچه در مقام قول است، اعم از نوشتار و



اشاره انجام می‌گیرد. در این روش امر و ناهی، مخاطب را با روش «امر و نهی» کردن به خوبی‌ها دعوت کرده و از زشتی‌ها باز می‌دارد. روش تربیتی امر و نهی، ریشه در متون دینی دارد و خداوند خود به عنوان مربی بشر، در تعامل با انبیا از آن استفاده کرده است. از این روش مشروعیت و حجیت آن قابل خدشه نیست.

بررسی ادله روش امر و نهی

برای دستیابی به حکم فقهی به کارگیری از این روش، ادله نقلی اعم از آیات و روایات به اجمال بررسی می‌شوند.

• آیه وقایه

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶).

وقایه در لغت و اصطلاح به معنای حفظ و منع است (جوهری، ۵۱۴۰۷، ق: ۶، ۲۵۲۷). در این آیه به صیانت از وقوع در آتش جهنم فرمان داده شده است. پیدا است که مراد از این مسئولیت حفاظتی، صیانت در برابر عوامل عذاب‌آفرین است. وقایه به معنای فوق، از سوی عاملین تربیتی (والدین، عالمان و حکومت) با روش‌های گوناگونی محقق می‌شود. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، روش امر و نهی مستقیم است که در روایات ذیل آیه وقایه، بدان اشاره شده است؛ به‌طور مثال، روایت عبدالاعلی تحقق عملی وقایه را به امر و نهی مستقیم تعبیر می‌آورد: «لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي وَقَالَ: أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي، كَلَّمْتُ أَهْلِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسَكَ» (کلینی، ۵۱۴۰۷، ق: ۵، ۶۲).

با توجه به مفاد روایات تفسیری، امر و نهی مستقیم واجب است؛ اما از آن‌جا که تمام اوامر و نواهی در عرصه خانواده یا جامعه از نوع وقایی و حفاظتی نیست؛ پس امر و نهی به روش مستقیم، تماما الزامی نیست؛ بلکه در حوزه مستحبات و مکروهات، امر و نهی، غیرالزامی و در حوزه الزامیات (واجبات و محرمات)، امر و نهی واجب است.

• آیه صبر

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَالصَّلَاةَ وَالْمَعْرُوفَ وَأَنعَمَ عَلَى الْمُتَكِرِّ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْوِ الْأُمُورِ» (لقمان: ۱۷).



در این آیه، لقمان به فرزند خود فرمان می‌دهد که امر به معروف و نهی از منکر کند. در دعوت به خوبی‌ها و ترک زشتی‌ها در این آیه از روش امر و نهی استفاده شده است و می‌توان با تنقیح مناظ، به‌کارگیری روش امر و نهی را غیر از فضای خانوادگی به سایر عرصه‌ها تسری داد. بنابراین، آیه به روش امر و نهی مستقیم درخصوص امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارد و از آن رجحان به‌کارگیری از این روش استنباط می‌شود.

• سیره حضرت اسماعیل علیه‌السلام

«وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا» (مریم: ۵۴-۵۵).

در این آیه حضرت اسماعیل، اعضای خانواده خود را به‌طور مستقیم به نماز و زکات امر می‌کند. ترکیب «کان یأمر» بر استمرار استفاده از روش امر مستقیم دلالت دارد. بر پایه دیدگاه مشهور، فعل معصوم علیه‌السلام حجت است؛ اما سیره عملی آن‌ها بیش از اباحه (بالمعنی العام) افاده نمی‌کند؛ اما شواهد و قرائنی وجود دارد که بر پایه آن می‌توان از سیره فراتر از اباحه، رجحان را به‌دست آورد. بنابراین، این آیه نیز غیر از فضای امر و نهی خانوادگی سایر حوزه‌ها و سطوح امر به معروف و نهی از منکر را در برمی‌گیرد. گفتنی است استفاده از روش امر و نهی مستقیم از سوی یکی از انبیای الهی، دست‌کم بر مطلوبیت و رجحان آن دلالت دارد.

• صحیح‌ه حلبی

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِثْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «إِنَّا نَأْمُرُ صَبِيَّانَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسِ سِنِينَ. فَمُرُوا صَبِيَّانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ق. ۴: ۱۹).

بررسی سندی

این روایت، سندی صحیح و معتبر دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ق. ۳: ۴۰۹).

بررسی دلالی

در این روایت از شیوه امر مستقیم استفاده شده است؛ زیرا «مُرُوا» صیغه امر است و بر امر یا امر به امر دلالت دارد و در هر دو حال، مفید و جوب است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ق. ۱: ۱۷۸).



در این روایت روش امر کردن، دو مرتبه مورد استفاده قرار گرفته است: مرتبه اول، امر امام علیه‌السلام به راوی و مرتبه دوم، امر والدین به فرزندان مبنی بر خواندن نماز. به هر حال، روایت، دلالت روشنی بر جواز و مطلوبیت به‌کارگیری از روش امر مستقیم دارد.

جمع‌بندی

از مجموع ادله فوق، رجحان مطلق به‌کارگیری از روش امر و نهی مستقیم قابل استنباط است. در مواردی روش امر و نهی مستقیم واجب و در مواردی نیز استحباب دارد.

روش امر و نهی غیرمستقیم

امر به معروف و نهی از منکر غیرمستقیم به دو طریق کلامی و گفتاری و غیرکلامی انجام می‌شود. روش غیرکلامی شامل اقداماتی مانند کتابت - کتاب، مقاله، پارچه نوشته، پیامک - اشاره - تمثیل، تشبیه، کنایه - رسانه - فیلم، کلیپ، وینار، سمینار، تیزر تبلیغاتی - می‌شود؛ اما در مقام بحث علمی از روش غیرمستقیم، دو معنای کلی متصور است:

الف. گاهی امر و نهی در شخصی که در حال ارتکاب منکر است، اثر ندارد؛ اما در فرد ثالث اثر می‌کند. به‌طور مثال، فردی، معصیتی را مرتکب می‌شود و در فاصله‌ای نزدیک، فرد دیگری هم آن معصیت را مرتکب می‌شود. در این جا ممکن است که امر و نهی نسبت به نفر اول اثر نداشته باشد؛ اما با امر و نهی به او، نفر دیگر که خطاب مستقیم به آن‌ها متوجه نشده، متأثر شود.

ب. گاهی مأمور و منهی، فقط از امر و نهی غیرمستقیم تأثیر می‌پذیرد و اگر مستقیم امر و نهی شود، از آن امتناع می‌ورزد. در این صورت، هرچند هدف، امر و نهی مأمور و منهی است؛ اما به‌طور مستقیم مورد خطاب قرار نمی‌گیرد، بلکه خطاب به‌صورت عام و به یک جمع که مأمور و منهی هم داخل آن قرار دارند، بیان می‌شود.

در حکم به‌کارگیری از روش امر غیرمستقیم در امر به معروف و نهی از منکر دو احتمال متصور است:

۱. وجوب؛ زیرا هرچند خطاب در مأمور و منهی اثری ندارد؛ اما در دیگری اثر دارد و

هدف از امر و نهی محقق می‌شود.



۲. عدم وجوب؛ زیرا خطاب در مأمور و منهی اثری ندارد. فرد دیگر باید جداگانه مورد امر و نهی قرار گیرد.

مبنای این دو احتمال، بحث طریقت یا موضوعیت امر به معروف و نهی از منکر است. بر مبنای موضوعیت، امر و نهی باید متوجه مخاطب حکم گردد؛ در فرضی که امر و نهی در غیرمخاطب، به روش مستقیم اثری ندارد، وجوب آن نسبت به مخاطب منتفی می‌شود. بر مبنای طریقت، هدف از امر و نهی، تحقق مطلوب مولا در خارج یعنی تنبه، تحول و بازدارندگی است زمانی که امر و نهی به روش مستقیم در مخاطب حکم، اثر ندارد؛ اما در غیرمخاطب اثر می‌گذارد. در واقع مطلوب مولا حاصل شده است. از این رو، امر و نهی به‌طور غیرمستقیم واجب می‌گردد.

به نظر می‌رسد که مبنای طریقت، مورد پذیرش باشد؛ زیرا تأکید مولا بر امر و نهی بدان جهت است که به بندگان، حق امر و نهی دهد. از سوی دیگر، توجه خطاب به مخاطب، تعیین مصداق بارز بوده؛ اما روح امر و نهی، ارتداع دیگران است. از این رو، امر و نهی غیرمستقیم واجب است. در این صورت، موضوع امر به معروف و نهی از منکر نسبت به غیرمخاطب مرتفع و توجه امر به معروف به روش مستقیم به او منتفی می‌شود.

• بررسی ادله

برخی از ادله‌ای که بر روش امر و نهی غیرمستقیم می‌توانند دلالت داشته باشند، در ادامه طرح و بررسی می‌شود.

• روایت ابن ابی‌یعفور

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُنُوا دُعَاةَ لِلنَّاسِ بِالْخَيْرِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ» (حرعاملی، ۵۴۰۹، ق. ۱۲: ۱۶۲).

این روایت، به روش امر و نهی غیرمستقیم دلالت دارد؛ چراکه دعوت با غیرزبان، شامل اعمال و رفتار، منش و حسن خلق می‌شود. اصولاً در امر و نهی به روش غیرمستقیم اهل عمل بودن آمر و ناهی بسیار اهمیت دارد؛ چراکه خود تمثال مجسم همه خوبی‌ها می‌شود؛ همان‌گونه که اگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در آنچه دستور می‌داد، خود پیش‌قدم نبود،



محال بود دیگران از او پیروی کنند (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۵۵).

از ظاهر این روایت وجوب استفاده از روش غیرمستقیم در امر و نهی قابل برداشت است؛ زیرا روش مزبور مورد امر قرار گرفته است و امر ظاهر در وجوب است؛ اما از آن‌جا که دعوت به خوبی‌ها و پرهیز دادن از زشتی‌ها در تمام موارد و مراتب آن واجب نیست و دست‌کم شامل الزامیات و غیرالزامیات می‌شود؛ به‌کارگیری روش غیرمستقیم در غیرالزامیات نیز مستحب خواهد بود. از این‌رو به نظر می‌رسد که باید به رجحان مطلق به‌کارگیری روش امر و نهی غیرمستقیم قائل شد.

• روایت آمدی

«أمیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام: إني لأرفع نفسي عن أن أنهي الناس عما لست اتتهى عنه أو آمرهم بما لا أسبقهم إليه بعملی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰هـ.ق: ۲۶۴).

روایت فوق بر روش امر و نهی غیرمستقیم از طریق عمل و رفتار دلالت دارد که یکی از مؤثرترین روش‌ها در امر و نهی دیگران محسوب می‌شود؛ زیرا وقتی مخاطب، نمود عملی اتیان معروف و ترک منکر را در رفتار و اعمال آمر و ناهی مشاهده می‌کند، امر و نهی او را تصدیق نموده و به مفاد دعوت آمر و ناهی اطمینان پیدا نموده و زمینه پذیرش و موافقت با کلام آمر و ناهی در او تقویت می‌گردد. البته لسان روایت، دلالتی بر وجوب به‌کارگیری روش امر و نهی غیرمستقیم ندارد؛ اما از آن‌جا که این روش، سبک رفتاری مستمر در معصوم علیه‌السلام بوده دست‌کم بر رجحان استفاده از این روش مزبور دلالت دارد.

جمع‌بندی

در یک جمع‌بندی از دلالت ادله فوق، می‌توان حکم رجحان مطلق به‌کارگیری از روش امر و نهی مستقیم را از ادله استنباط نمود. پیدا است که حکم مزبور، حکم اولی بوده و چنانچه مأمور و منهی جز به روش غیرمستقیم مرتفع نشود، روش مزبور تعیین پیدا کرده و واجب می‌شود.

روش الگویی

امر و نهی کردن همواره با قول و گفتار صورت نمی‌گیرد؛ بلکه با عمل و رفتار نیز محقق



می‌شود که در متون و منابع دینی به آن تأکید شده است (سوره صف: ۲؛ محمدبن یعقوب کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۴، ق. ۲: ۷۷)؛ بلکه امر و نهی به غیر زبان ترجیح دارد؛ زیرا مأمور و منهی عمل به رفتار نیک و ترک از رفتار زشت را در مقام عمل، نظاره‌گر هستند.

در متون روان‌شناسی و علوم تربیتی، مدلینگ قرابت مفهومی با روش الگویی دارد. مدلینگ یک فن رفتار درمانی برای تغییر و تعدیل رفتار است که ضمن یادگیری ادراکی، فرصت و امکان تقلید به فرد داده می‌شود؛ به عبارتی دیگر، مدلینگ روش انتخاب از الگوهای رفتار بدنی و کلامی مشهود برای تقلید است (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۲۴). از آن‌جا که روش الگویی در هر سطحی مورد استفاده قرار می‌گیرد، به لحاظ قلمرو و گستره کاربرد از روش‌های عام امر به معروف و نهی از منکر به‌شمار می‌آید.

گفتنی است که روش الگویی در امر به معروف و نهی از منکر، نهادینه کردن معروف و منکر در مخاطب است؛ زیرا مأمور و منهی در مقام عمل، معروف‌ها را انجام داده و منکرات را ترک می‌کنند؛ یعنی تا رفتار نیک در افعال یا رفتار مخاطب ظهور پیدا نکند، تقلید از الگو و اقتدا به اسوه صورت نگرفته است. از این‌رو، به‌کارگیری صحیح و اصولی از این روش بسیار حائز اهمیت است. در واقع، برخلاف سایر روش‌های امر به معروف و نهی از منکر که ممکن است ناظر به مرحله انگیزه‌دهی یا تصحیح بینش مخاطب باشد، این روش در مقام عمل، فرد را به همانندسازی با اسوه و تقلید از الگو در انجام خوبی‌ها و ترک زشتی‌ها و می‌دارد.

ادله روش الگویی

برای اثبات و حجیت روش الگویی می‌توان به آیات و روایات استناد نمود که در ادامه برخی بررسی می‌شوند.

• آیه اسوه حسنه

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَآءَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرٍ» (احزاب: ۲۱).

آیه فوق، جمله خبریه است؛ اما یک مدلول التزامی عرفی دارد. آیه خبر می‌دهد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌الگو و سرمشق خوبی است و عقل لزوم تأسی و تبعیت از ایشان را درک می‌کند؛ چراکه اگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اسوه حسنه باشد؛ ولی تأسی به او لازم نباشد، لغویت



پیش می‌آید. پس لزوم تأسی به الگو، و جوب عقلی دارد؛ اما فعل و قول اسوه به نحو الزامی باید مورد تبعیت قرار گیرد. آیه بر جوب آن دلالت ندارد؛ بلکه باید گفت که هر آنچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله انجام می‌دهد، انجام آن برای همه مکلفین ترجیح و رجحان دارد، مگر قرائنی بر اختصاص فعل یا رفتار خاص به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اقامه شود. از این‌رو، در مواردی که بر اساس قرینه بیرونی بدانیم، فعل یا رفتاری برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله واجب است، بعید نیست تأسی به ایشان الزامی و در مواردی که مستحب است تأسی نیز استحبایی خواهد بود.

• آیه اقتدا

«أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِ» (انعام: ۹۰).

این آیه نیز بر روش الگویی تأکید داشته و پیامبران را الگوی مؤمنین معرفی می‌کند و به آنان امر می‌کند که از هدایت انبیا بهره گیرند و به آن اقتدا کنند؛ چراکه آنان نمونه عینی و عملی تربیت الهی هستند و سبک زندگی و سیره آن‌ها صلاحیت الگوپردازی را دارد. از این‌رو، اوامر و نواهی آنان لازم‌التبعیت است، از این آیه حجیت روش الگویی و تأسی به الگو استنباط می‌شود.

گفتمنی است الگو بودن، منحصر در انبیا نیست؛ بلکه به دیگر مربیان و متولیان تربیت نیز تسری پیدا می‌کند. از این‌رو افعال و رفتار مربی متعهد و متخصص، برای متریبی لازم‌التبعیت است. متریبی هرگاه صداقت مربی و تطابق قول و عمل او را مشاهده کند، خود به خود جذب مربی شده و رفتار او را سرمشق قرار می‌دهد. از این‌رو، تأکیدات فراوان در منابع دینی (نهج‌البلاغه: حکمت ۷۰) درباره ویژگی‌های معلم خوب دقیقاً به همین جهت است که مربی الگو و سرمشق شاگردان و متریبان می‌شود.

• روایت مسعده

«مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: كونوا دعاء الناس بأعمالكم ولا تكونوا دعاء بألسنتكم» (حمیری، ۱۳: ۵۱۳، ق: ۷۷).

این روایت در امر و نهی با اعمال و رفتار، صریح‌تر از روایت قبل است. استلزام عقلی دعوت به دیگران با اعمال و رفتار شخصی، بر حجیت و اعتبار آن‌ها مترتب است؛ به عبارت دیگر، امر و ناهی باید خود اهل عمل به مفاد امر و نهی خود باشند و معروف و منکر باید در



اعمال آن‌ها ظهور و بروز پیدا کند و به یک معنا خود الگوی عملی امر به معروف و نهی از منکر برای دیگران باشند؛ اما از آن‌جا که هیچ فقیهی به این‌که امر و نهی باید به‌طور مطلق در همه اوامر و نواهی عامل باشند، فتوا نداده است، از این‌رو، روایت فوق بر رجحان و مطلوبیت به‌کارگیری روش الگویی دلالت دارد.

جمع‌بندی

با توجه به بررسی ادله استفاده از روش الگویی، رجحان مطلق دارد. حتی اگر به‌وجوب تبعیت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌عنوان الگوی کامل و تام قائل شویم؛ اما این‌که هر فعل و قول ایشان به‌نحو الزامی باید مورد تبعیت قرار گیرد، دلیلی ندارد. از این‌رو به‌کارگیری روش الگویی در اقدامات تربیتی از جمله امر به معروف و نهی از منکر، در نهایت، رجحان مطلق دارد. این‌که امر و نهی به‌طریق متعدد انجام می‌گیرد و منحصر به روش الگویی نیست، حکم رجحان مطلق را تقویت می‌کند.

روش تشویق

دعوت به خوبی‌ها و بازداشتن از زشتی‌ها گاه با روش تشویق و ترغیب صورت می‌گیرد. به این معنا که در مواردی مأمور و منهی برای انجام معروف و ترک منکر به‌انگیزه نیاز دارند که با یک تشویق مناسب حاصل می‌شود. به‌کارگیری از روش تشویق در فرآیند تربیت به‌طور عام و در امر به معروف و نهی از منکر به‌طور خاص در متون و منابع دینی مورد توجه بوده، هرچند در تعابیر قرآنی و روایی از آن به روش ترغیب و تبشیر یاد می‌شود. دانشوران تربیتی نیز به نقش و اهمیت آن اذعان دارند.

این روش نیز هرچند بیشتر در امر و نهی خانوادگی کاربرد دارد؛ اما به نظر می‌رسد که کاربست آن به‌دیگر سطوح امر به معروف و نهی از منکر قابل تسری باشد. تبشیر و تشویق، ایجاد شوق و سرور از طریق بیان آثار و برکات عمل در مخاطب تا نسبت به انجام آن راغب گردد. از این‌رو، تبشیر نوعی روش انگیزه‌بخش است که علاوه بر حوزه معرفتی شامل حوزه عواطف نیز می‌شود.

روش تشویق امر به معروف و نهی از منکر خود به چندین طریق قابل اجرا است.



ساده‌ترین روش تشویق، کلامی و زبانی است. به کار بردن الفاظ تحسین و تأیید فعل یا قول متربی در تشویق وی به استمرار عمل نقش مؤثری دارد. به‌کارگیری این روش در ترک زشتی‌ها نیز مؤثر است و موجب می‌گردد متربی دیگر به سراغ فعل منکر نرود. این نمونه از روش تشویق در قرآن (ص: ۳۰ و ۴۴) سیره معصومین علیهم‌السلام فراوان به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ۶۶۵) و در هر سه سطح امر به معروف و نهی از منکر خانوادگی، عالمان و حکومتی قابل اجرا است. روش دیگر تشویق، از طریق تشویق مادی و غیرمادی (ابراز محبت، تعریف و تمجید، عطوفت و مهربانی) صورت می‌گیرد. در این روش، هرگاه متربی فعل معروفی را انجام داد یا منکری را ترک کرد، می‌تواند مورد تشویق مادی یا معنوی والدین یا عالمان قرار گیرد.

ادله روش تشویق

قرآن و روایات به نقش و اهمیت تشویق جهت هدایت و تربیت مخاطبان تأکید ورزیده‌اند که در ادامه برخی از آیات و روایات بررسی می‌شوند.

• مجموعه آیات بشارت

«وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (اسراء: ۹)؛ «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره: ۲۵).

در این آیات، مؤمنین نسبت به انجام عمل صالح و فعل خیرات مورد تشویق قرار می‌گیرند. پاداش مذکور در این آیات خود بهترین مشوق برای دیگران است تا نسبت به انجام معروف و ترک منکر ترغیب شوند.

• آیه محبت

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

در این آیه جهت تشویق و ترغیب به اطاعت از خدا و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله مؤمنین را از طریق عفو گناهان مورد تشویق و ترغیب قرار می‌دهد. بنابراین، عفو و غفران الهی یکی از بهترین مصادیق توفیق پروردگار نسبت به مؤمنین است تا نسبت به اتیان اعمال صالح مبادرت ورزند.



• روایت بشیر

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ بَشِيرِ الدَّهَّانِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَبِّمَا فَاتَتِي الْحُجَّةُ فَأَعْرَفْتُ عِنْدَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فَقَالَ أَحْسَنْتَ يَا بَشِيرُ. أَيُّمَا مُؤْمِنٍ أَتَى قَبْرَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَارِفًا بِحَقِّهِ فِي غَيْرِ يَوْمِ عِيدٍ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ عِشْرِينَ حَجَّةً...» (كليني، ۵۸۰: ۴، ۵۱۴۰۷، ۵۸۰).

بررسی سندی

روایت دست کم به جهت صالح بن عقبه ضعیف است؛ زیرا وی توثیقی ندارد و متهم به کذب و غلو شده است (نجاشی، ۵۱۴۰۷، ۲۰۰).

• روایت عبدالرحمن بن ابی عمره

«وَ يَأْسَدَاهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: ... فَقَالَ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! مَا عَلَى الْأَرْضِ أَحَدٌ أَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ يُقِيمَ فِيْنَا مِنْكَ، لِأَنَّكَ نَجَمْنَا الَّذِي نَهْتَدِي بِهِ وَ مَفْرَعْنَا الَّذِي نَصِيرُ إِلَيْهِ وَ إِنْ فَقدْنَاكَ لَتُظْلَمَنَّ أَرْضُنَا وَ سَمَاوُنَا وَ لَكِنَّ وَاللَّهِ لَوْ خَلَيْتَ مُعَاوِيَةَ لِلْمَكْرِ، لَيَرُومَنَّ مَضْرَ وَ لَيُفْسِدَنَّ الْبَحْمَنَ وَ لَيَطْمَعَنَّ فِي الْعِرَاقِ وَ مَعَهُ قَوْمٌ يَمَانِيُونَ قَدْ أَشْرَبُوا قَتْلَ عُثْمَانَ وَ قَدْ اكْتَفَوْا بِالظَّنِّ عَنِ الْعِلْمِ وَ بِالسُّكِّ عَنِ الْيَقِينِ وَ بِالْهَوَى عَنِ الْخَيْرِ، فَسِرْ بِأَهْلِ الْحِجَازِ وَ أَهْلِ الْعِرَاقِ، ثُمَّ أَرْمِهِ بِأَمْرِ يَضِيقُ فِيهِ خِنَافُهُ وَ يَقْصُرُ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ. فَقَالَ: أَحْسَنْتَ وَاللَّهِ يَا قَيْسُ وَ أَجْمَلْتَ» (شيخ طوسي، ۵۱۴۱۴، ۷۱۵).

بررسی سندی

روایت به جهت عبدالله بن ابی بکر که فاقد توثیق است، اعتبار ندارد.

بررسی دلالی روایات

مفاد این دو روایت، به کارگیری روش تشویق اصحاب از سوی ائمه علیهم السلام است. این تشویق گاه برای ستودن و تأیید دیدگاه و بینش اصحاب و گاهی برای تأیید عملکرد آنان ابراز شده است. به هر حال، از مفاد دلالی این روایات، رجحان یا دست کم جواز و مطلوبیت به کارگیری روش تشویق استفاده می شود. البته از آن جا که مفاد این روایات همگی در مقام تحسین و تأیید عمل نیک صادر شده، در خصوص اصل امر به معروف و نهی از منکر



به‌عنوان یک فریضه شرعی و وظیفه اجتماعی جامعه ایمانی نیز می‌توانند مورد استناد قرار گیرند.

براساس دلالت آیات و روایات، حکم رجحان و استحباب به‌کارگیری از روش تشویق در اقامه امر به معروف و نهی از منکر قابل استنباط است. گفتنی است حکم مزبور، حکم اولی بوده و بنا به عروض برخی شرایط ممکن است به وجوب مبدل گردد؛ به‌طور نمونه، اگر متربی یا مخاطب، دارای تیپ شخصیتی عاطفی شدید باشد که بدون تشویق، نسبت به اتیان معروف و ترک منکر تحریک نمی‌شود، در این صورت استفاده از روش تشویق در مورد چنین افرادی، وجوب است.

روش تنبیه

تنبیه به معنای روبه‌رو کردن متربی خطاکار با یک تجربه ناخوشایند به‌منظور آگاه ساختن وی از پیامد رفتار نامطلوب خود و جلوگیری از تکرار آن است (سالاری‌فر، ۱۳۹۷: ۳۲۸). تنبیه با هشدار، تهدید و انذار شروع شده و در نهایت به تنبیه بدنی، تعزیر و حد ختم می‌شود. از این‌رو، تنبیه بدنی آخرین راهکار بازدارنده تربیتی محسوب می‌شود که باید شرایط آن رعایت گردد.

مطابق آموزه‌های دینی اگر تنبیه متربی به‌جا و به‌موقع و در حد مطلوب باشد و با شرایط لازم آن اجرا شود، می‌تواند رفتار نامطلوب را از بین ببرد (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۴۴). تنبیه اثر اصلاحی و بازدارندگی دارد. بنابراین اصل تنبیه برای تأدیب و تربیت متربی جایز است (محقق‌ثانی، ۱۴۱۴ه.ق، ۷: ۲۸۰)؛ اما زدن متربی برای تأدیب، آداب و شرایطی دارد؛ به‌طور مثال، زدن بیش از ده ضربه مکروه است (طباطبایی، ۱۴۱۸ه.ق، ۱۶: ۵۹) و تنبیه، مشروط به داشتن توان عقلی و قوه تمییز متربی است (حسینی‌عاملی، ۱۴۱۹ه.ق، ۱۹: ۸۲۴). گفتنی است که تنبیه منحصر به زدن نیست؛ بلکه شامل تنبیهای عاطفی (مانند: تغافل، تهدید، قهر کردن) نیز می‌شود. در مواردی ممکن است سایر روش‌های امر به معروف و نهی از منکر کارایی لازم را نداشته باشند. از این‌رو، باید مأمور و منهی از طریق تنبیه، به اتیان معروف و ترک منکر ترغیب شوند.

تنبیه به‌عنوان یک روش عام در امر به معروف و نهی از منکر خود به شیوه‌های مختلفی مانند: «ترشروی، رویگردانی، کنایه، قول غیرمستقیم، تذکر حضوری، تهدید،



محرورسازی، توییح، تنبیه عاطفی و بدنی» محقق می‌شود.

ادله روش تنبیه

می‌توان به مجموعه‌ای از آیات قرآن و روایات درباره روش تنبیه استناد کرد. گاهی خداوند به‌عنوان تنبیه، وعده عذاب می‌دهد و گاهی فرد یا گروهی را به بدی یاد می‌کند تا سبب تنبیه دیگران شود، گاهی ضمن رعایت مدارا و ملاطفت، به‌صورت مستقیم به زدن فرمان می‌دهد و گاهی نیز تنبیه عاطفی می‌کند. در ادامه به اجمال ادله طرح و بررسی می‌شوند.

• آیات تنبیه بدنی

در برخی از آیات به زدن و تنبیه بدنی به‌صورت مستقیم اشاره شده است.

الف. «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ» (ص: ۴۴).

در این آیه به ایوب علیه‌السلام که سوگند خورده بود همسرش را صد تازیانه بزند، می‌فرماید: «مجموع چند رشته از ساقه گندم را به شکل شلاق درآورد و با آن بزند؛ اما سوگند خود را نشکند».

ب. «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ» (نساء: ۴۴).

در این آیه به دلیل ارتکاب محرمات یا ترک واجبات از سوی برخی از زنان، به تنبیه بدنی آن‌ها دستور داده شده است.

ج. «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ فُؤُورًا قَوْلًا بِآزَابِ رَبِّهِنَّ شَهَدَاءَ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور: ۴).

در این آیه نیز هرچند به تنبیه بدنی اشاره شده است؛ اما آن را مشروط و معلق به ارائه شواهد دانسته است.

در مورد برخی از گناهان و ارتکاب منکرات، به صراحت به روش تنبیه بدنی آن‌هم در ملا عام به‌منظور عبرت‌گیری اجتماعی امر شده است.

• بررسی دلالی

براساس این آیات، تنبیه به‌عنوان یک روش تربیتی مورد تأیید قرآن است و رجحان مطلق بلکه وجوب آن قابل برداشت است. مطابق این آیات، ترک معروف و ارتکاب منکرات الهی، موجب وجوب تنبیه شرعی (حد یا تعزیر) می‌شود و شارع به حاکم شرع مجوز استفاده از



این روش تربیتی را داده است. شایان ذکر است که تشبیه بدنی و به صورت مشخص تازیانه زدن هم برای خطاکار - تا سبب اصلاح او شود - و هم برای دیگران - تا مانع ارتکاب آنان گردد - آثار تربیتی دارد.

• آیه تضرع

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَوْمٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِأَبْأَسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ» (اعراف: ۹۴).

بر پایه این آیه، گرفتار ساختن به سختی و مشکلات دنیایی به منظور غفلت زدایی و بازگشت به صراط مستقیم الهی، یکی از تشبیهاتی است که خداوند در قبال بندگان در پیش می‌گیرد. البته این روش تشبیه، مختص ذات باری تعالی است؛ اما از آن جا که هدف، تشبیه و بیداری مخاطب است، در مقام تربیت قابل تمسک است و در باب امر به معروف و نهی از منکر نیز می‌توان در مواردی، با به کار بردن این روش تشبیهی، مخاطب را از غفلت نجات داده و او را به انجام واجبات و ترک محرّمات ترغیب کرد. بنابراین، از آیه فوق، رجحان به کارگیری از روش تشبیه قابل برداشت است.

• آیات ویل و وعید

الف. «وَعَذَابُ اللَّهِ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَالشَّكُوكَ وَالْمُكَلِّبِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَاللَّهُمَّ عَذَابٌ مُّقْبِرٌ» (توبه: ۶۸).

ب. «وَيَلِّ الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ» (ماعتون: ۵ و ۴)؛ «قَوْلِيلٌ يُؤْمِدُ الْمُكَلِّبِينَ الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ يُؤَقِّرُ يَدْعُونَ إِلَى نَارٍ جَهَنَّمَ دَعَاءًا» (طور: ۱۱-۱۳)؛ «قَوْلِيلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِن عَذَابٍ يُؤْتِيهِمُ الْيُسْرَى» (زخرف: ۶۵).

یکی از روش‌های تشبیه، وعده دادن یا وعید است؛ روشی که آیات فوق بدان تصریح دارند. وعید، وعده به شر نسبت به انجام منکر اختصاص دارد. این روش تشبیهی به بعد از وقوع منکر دلالت دارد؛ به همین دلیل شاید مورد مناقشه قرار گیرد؛ چراکه هدف از امر به معروف و نهی از منکر این است که مانع ترک معروف و وقوع منکر شود، پس این روش کارایی ندارد. در پاسخ باید گفت که هر چند وعید نسبت به عواقب گناه است؛ اما اثر تربیتی و بازدارندگی دارد. خاطی و گناهکار با اطلاع از عذاب الهی، زمینه توبه و بازگشت پیدا می‌کند و در دیگران، بازدارندگی ایجاد می‌کند. به هر حال، از دلالت آیه فوق چنین به نظر



می‌رسد که استفاده از روش تشبیه با انحای مختلف آن، رجحان دارد.

• آیه قهر و هجر

«وَاللَّائِي تَخَافُونَ ذُنُوهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» (نساء: ۳۴).

یکی از روش‌های تشبیه، به‌ویژه در امر و نهی خانوادگی، قهر کردن است. قهر کردن گاهی از سوی والدین نسبت به فرزند و گاهی نسبت به یکی از زوجین صورت می‌گیرد. این روش تشبیهی، نوعی تذکر عملی شدید است که فرد خاطی را به لحاظ عاطفی در تنگنا قرار می‌دهد و محبت را از او دریغ می‌دارد. استفاده از این روش هرچند تأثیرگذاری سریع دارد؛ اما باید شرایط آن نیز رعایت شود؛ به‌طور مثال، مخاطب متوجه علت قهر کردن باشد تا بتواند رفتار خود را اصلاح کند؛ هم‌چنین طولانی نشود و مطابق روایات (کلینی، ۱۴۰۷، ص: ۲؛ ۳۳۴) بیش از سه روز طول نکشد.

البته روش مزبور در امر به معروف و نهی از منکر عالمان و حکومت با اندکی تغییر قابل اجرا است؛ به‌طور مثال، عدم التفات به مخاطب، دیر اجابت کردن خواسته او، ترک محل تدریس، امهال گزاردن برخی قوانین و مانند آن شیوه‌هایی هستند که ممکن است از سوی عالمان یا حکومت برای تشبیه مخاطبین به‌منظور توجه دادن آن‌ها به اقامه معروف یا ترک منکر صورت گیرد.

• روایات

یکی از ابتدایی‌ترین و در عین حال عمومی‌ترین روش تشبیه در امر به معروف و نهی از منکر، ترشرویی و اخم کردن در مقابل فعل منکر و ترک معروف است. این روش، روشی عاطفی و روانی است و احساسات خاطی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و با فشار روانی، وی را از ارتکاب معصیت باز می‌دارد. در ادامه برخی از روایات بررسی می‌شود.

• موققه سکونی

«عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ» (کلینی،



بررسی دلالی

إِكْفَهْرٌ - يَكْفَهْرُ از باب افعال به معنای ظاهر شدن و برخورد با چهره عبوس است (فراهدی، ۱۴۱۰ ه.ق، ۴: ۱۱۳). ظاهر امر در این روایت بر وجوب ترشروی به عنوان یک روش تشبیهی دلالت روشنی دارد.

• مرسله تهذیب

«و قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ إِتْكَارَ الْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ - فِي كَلَامٍ هَذَا خِتَامُهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۱۶: ۱۳۲).

بررسی سندی

روایت مقطوعه و مرسله است؛ در نتیجه به لحاظ سند، اعتباری ندارد.

بررسی دلالی

از نگاه عرفی عبارت «مَنْ تَرَكَ إِتْكَارَ الْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ» به ترشروی، اخم کردن و انکار منکر همراه با تجلیات خفیه در ظاهر و صورت، انصراف دارد (نجفی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۲۱: ۳۷۶). گفتنی است عبارت «تَرَكَ إِتْكَارَ الْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ» به معنای مطلق نارضایتی از انجام منکر و ترک معروف است.

• روایت نهج البلاغه

«و قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ أَحَدَّ سِنَانَ الْعَضْبِ لِلَّهِ قَوَى عَلَى قَتْلِ أَشَدَّاءِ الْبَاطِلِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۱۶: ۱۳۳).

بررسی سندی

روایت را سید رضی به شکل مرفوع از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده و فاقد اعتبار است.

بررسی دلالی

مطابق این روایت، غضب در راه خداوند ستایش شده است و بروز غضب و بغض در معصیت، واجب است. گاهی چهره برافروخته، برای اظهار نارضایتی از منکر است و شخص با علم و عمد این کار را انجام می‌دهد؛ یعنی خشم را به گونه‌ای با چهره نشان می‌دهد که از منکر منع می‌کند. در این صورت، این خشم و ترشروی مصداق اتم تشبیه به شمار می‌رود.



• جمع‌بندی

مطابق روایات اولاً، ترشروی، اخم و حالاتی در صورت و ظاهر دارای احکام شرعی است. ثانیاً، صرف ابراز انکار قلبی از وقوع معصیت، بدون منع عملی واجب است. ثالثاً، ابراز همراه با منع عملی، خود بهترین روش تنبیهی در انجام امر به معروف و نهی از منکر محسوب می‌شود.

در نهایت می‌توان به رجحان مطلق به کارگیری از روش تنبیه در امر به معروف و نهی از منکر حکم نمود؛ اما باید اذعان داشت هرگاه زیاده‌روی در تنبیه یا در نظر نگرفتن شرایط آن موجب زدگی متربی و مخاطب از امر به معروف و نهی از منکر شود، به حرمت استفاده از روش تنبیه حکم می‌شود. هم‌چنین در مواردی که تنبیه با عواطف و روحیه متربی سازگار نیست و وی به لحاظ شخصیتی، حساس و شکننده است، به کارگیری روش تنبیه دست‌کم، کراهت شدید دارد.

روش رفق و مدارا

یکی از روش‌های کارآمد امر به معروف و نهی از منکر، به کارگیری شیوه رفق و مدارا در تعامل با مأمور و منهی است. همان‌گونه که بیان شد، امر و نهی شدن خلاف طبع آدمی و منافی آزادی و اختیار عمل او است. از این‌رو، مقاومت، لجاجت یا حتی پرخاشگری در برابر امر و نهی طبیعی است؛ در مقابل آمر و ناهی بهترین واکنشی که از خود نشان می‌دهند، رفق و مدارا است. رفق و مدارا به معنای به نرمی رفتار نمودن (فیومی، بی‌تا، ۲: ۱۹۴)، ملاطفت نمودن (ابن‌منظور، ۵۱۴: ۱۴: ۲۵۴)، به نرمی و حُسن خلق با کسی رفتار کردن (عمید، ۱۳۷۵: ۲: ۱۷۷۹)، تحمل کردن (انوری، ۱۳۸۲: ۷: ۶۸۰۹) و ملاطفت در مقابل خشونت آمده است.

ادله روش رفق و مدارا

به برخی از آیات و روایات در اثبات این روش امر به معروف و نهی از منکر استناد شده است که مورد بررسی قرار می‌گیرند.

• آیه اعراض جاهل

«خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹).



این آیه ضمن این‌که به عفو و امر به معروف و نهی از منکر فرمان می‌دهد، در عین حال، به پذیرش عذر و مدارا با جاهلین نیز دعوت می‌نماید. بنابراین، روش رفق و مدارا در فرآیند هدایت و تربیت، ریشه در قرآن داشته و به‌کارگیری آن از سوی مربیان مطلوبیت و رجحان دارد.

• آیه کظم غیظ

«وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» (آل عمران: ۱۳۴).

مؤمنین و متقین که به راه حق و صراط مستقیم دعوت می‌کنند، از برخورد نامناسب دیگران خم به ابرو نیاورده و خشم و ناراحتی خود را فرو برده و با رفق و مدارا از خطای دیگران می‌گذرند.

• آیه رحمت

«فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَا تَوَكَّتْ فُظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ» (آل عمران: ۱۵۹).

این آیه، برخورد همراه با رحمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در تعامل و امر و نهی با دیگران را راز موفقیت رسالت در هدایت و تربیت مردم برمی‌شمارد. طبع آدمی به محبت، رفق و نرمی گرایش دارد و از تندی و خشونت دوری می‌گزیند. از این‌رو، در تمام اقدامات تربیتی از جمله امر و نهی، به‌کارگیری رفق و مدارا و رفتار همراه با عطف و گذشت از خطاها موضوعیت دارد.

• روایت مشاجعی

«أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، قَالَ: حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَمْرٍو الْمَجَاشِعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه‌السلام قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام عَنْ أَبِيهِ: عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله إِنَّا أُمَّرْنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ بِمُدَارَاهِ النَّاسِ كَمَا أُمَّرْنَا بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ» (شیخ طوسی، ۵۱۴: ۵۱۴، ق، ۵۲۱).

بررسی سندی

روایت به جهت عدم توثیق افرادی مانند مشاجعی و فضل‌بن‌محمد، اعتباری ندارد.



بررسی دلالی

از نظر دلالت در روایت دو احتمال متصور است: الف. پیامبران از آن جهت که از جمله افراد بشر هستند، امر شده‌اند تا در تعاملات اجتماعی با مردم با رفق و مدارا برخورد کنند. ب. پیامبران به‌عنوان مبلغ و مربی، از سوی باری تعالی مؤظف هستند با مخاطب به رفق و مدارا رفتار نمایند. به نظر هردو احتمال قابل‌پذیرش است و دلیلی بر اختصاص وجوب به یکی از دو احتمال وجود ندارد؛ زیرا مطابق شواهد و قرائن دینی، مدارا کردن از اختصاصات النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌شمار نمی‌رود. هم‌چنین رعایت مدارا در تعامل با دیگران از رجحانات برخوردار و مستند به سیره عقلا است.

بنا به هردو احتمال، دو قرینه بر وجوب رفق و مدارا در این روایت وجود دارد: قرینه اول، تعبیر «أُمْرًا»؛ زیرا صیغه و ماده «امر» در وجوب ظهور دارد. قرینه دوم، تعبیر «كَمَا أُمْرًا بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ»؛ این بخش تأکید حکم وجوبی است؛ زیرا مدارا در ردیف «فرائض» دینی قرار گرفته و از آن‌جا که فرائض، الزامیات دینی و شرعی است، پس مدارا هم واجب خواهد شد. از سویی دیگر، رعایت رفق و مدارا از اختصاصات انبیا نیست و وقتی انبیا در تعامل با دیگران رفق و مدارا را رعایت می‌کنند، به طریق اولی بر مریمان واجب است در تعامل با مریمان با نرمی و به دور از خشونت با آنان برخورد کنند.

• روایت حسین بن حسن

«مَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ: سَمِعْتُ جَعْفَرًا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ جَاءَ جَبْرِئِيلُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ رَبُّكَ يُفَرِّقُكَ السَّلَامَ وَيَقُولُ لَكَ دَارَ خَلْقِي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ۱۱۶).

بررسی سندی

در این روایت حسین بن حسن، توثیقی در منابع رجالی ندارد.

بررسی دلالی

در تعامل با خلق خدا خداوند، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را به روش رفق و مدارا امر می‌کند. از این‌رو، روایت بر وجوب این روش دلالت دارد؛ چراکه امر ظاهر در وجوب است؛ اما این‌که خطاب آمرانه از حیث نبوت و مقام تبلیغ باشد تا در نتیجه وجوب مدارا به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله



اختصاص پیدا کند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا استفاده از رفق و مدارا در مقام تربیت، عقلی است و از افعال مختص به انبیا هم به‌شمار نمی‌رود؛ حتی اگر پذیرفته شود که وجوب به‌کارگیری روش رفق و مدارا بر انبیا در مقام تبلیغ است، با الغای خصوصیت قابل تسری به دیگران به‌ویژه مریبان است؛ زیرا سفارش به روش رفق و مدارا برای شکل‌گیری تعامل سازنده میان افراد جامعه است تا بتوانند با یکدیگر ارتباطی سالم و سازنده داشته باشند و به تفهیم و تفاهم دست یابند.

• جمع‌بندی

با توجه به ادله فوق، استفاده از روش رفق و مدارا در امر به معروف و نهی از منکر رجحان مطلق دارد؛ یعنی در مواردی که تأثیر امر و نهی متوقف بر رفق و مدارا است، به‌کارگیری این روش وجوب پیدا می‌کند؛ اما در سایر موارد، رجحان و استحباب دارد.

روش انذار

انذار به معنای ابلاغ و اخبار همراه با تخویف است (جوهری، ۱۴۰۷: ۲، ۸۲۵)؛ چون به‌طور معمول ترساندن با یک نوع خبر بوده است. از این‌رو، انذار، مطلق ترساندن نیست؛ بلکه ترساندن همراه با یک خبر است؛ به‌طور مثال، وجوب معروف یا حرمت منکر را متذکر شدن با عنایت به این‌که در مخاطب (فرد یا جامعه) بیم ایجاد شود.

انذار به‌عنوان روشی تربیتی به معنای ایجاد تغییر در دیگران با بهره‌گیری از عامل خوف و ترس است. از این‌رو، انذار ترکیبی از حوزه معرفتی و حوزه عاطفی بوده؛ چراکه هم می‌آموزاند و هم بیم می‌دهد؛ بلکه با ترساندن، تعلیم هم می‌دهد. گاه متعلق تعلیم، معروف و ارزش دینی همراه با این مقدمه مخفی است که این آموزه از جانب خدا است و اگر فرا گرفته نشود، عقاب و عذاب به دنبال دارد. در مواردی که نسبت به معروف و منکر شناخت وجود دارد و فاعل می‌داند در کاری که انجام می‌دهد، عذاب و عقوبت وجود دارد، استفاده از روش انذار و تذکر نسبت تبعات و پیامدهای عمل هم‌چنان رجحان دارد. پس روش انذار شامل هرگونه یادآوری، تأکید و تکرار به‌منظور نهادینه کردن معروف و منکر در مندرین می‌شود.



بررسی ادله

در ادامه برخی از ادله نقلی که بر روش انذار دلالت دارند، بررسی می‌شود.

• آیه انذار عشیره

«وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴-۲۱۶).

براساس آنچه در تاریخ اسلامی آمده، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در سال سوم بعثت، مأمور شد که دعوت خود را نخست از خویشاوندان نزدیک خود شروع کند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ ه. ق، ۱: ۲۶۲). به بستگان نزدیک مانند: عموها، عمه‌ها، دایی‌ها، خاله، فرزندان هریک از آنان که موجب کمال انسان می‌شوند، عشیره گفته‌اند (طریحی، ۱۴۱۶ ه. ق، ۳: ۴۰۳).

از آن‌جا که محتوای انذار هشدار نسبت به پیامدهای ترک معروف و ارتکاب منکرات است، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در تبلیغ رسالت خویش از روش انذار در دعوت به خوبی‌ها و ترک زشتی‌ها استفاده کردند و این امر بر مطلوبیت و رجحان به‌کارگیری روش مزبور دلالت دارد.

هرچند در این آیه، انذار متوجه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است، اما به‌کارگیری از این روش برای سایر متولیان تربیت (خانواده، عالمان و حکومت) به دو دلیل زیر قابل توجیه است: الف. اصل اولی آن است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با سایر مکلفان در تکالیف، مشترک هستند؛ مگر در موارد خاص که از اختصاصات حضرت باشد. ثانیاً: براساس آیه شریفه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) دیگران باید وظایف حداقلی انبیا علیهم‌السلام را انجام دهند.

• آیه نفر

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲).

مفاد آیه، وجوب انذار به امید متنبه شدن، هدایت و تربیت دیگران است. انذار، ترساندن به‌منظور آگاهی دادن و اعطای علم به شخص است (جوهری، ۱۴۰۷ ه. ق، ۲: ۸۲۵). تخویف، گاهی به دلالت مطابقی است؛ یعنی لحن بیان، لحن موعظه‌ای است و هم‌زمان مخاطب را با آثار ناشی از مخالفت با اوامر و نواهی خدا آگاه می‌سازد و گاهی تخویف به دلالت التزامی است؛ به این بیان که در باطن و روح سخن، تخویف نهفته است که انذار شامل هردو نوع



تخویف مطابقی و التزامی می‌شود؛ حتی اگر انذار، فقط شامل هشدار صریح باشد با الغاء خصوصیت، شامل هشدار نهفته در کلام نیز می‌شود؛ زیرا از آیه اصل تفقه، کسب معارف و انتقال آن به دیگران استفاده می‌شود. از این رو، توجه به دیگران مدنظر آیه است. دقت در آیات شریفه حاکی از آن است که ارسال پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برای انذار بشریت است و عبارت «لینفقها» قرینه خاص و بیانگر این است که هدف از انذار، صرف اعلام نیست؛ بلکه باید معروف و منکر، در جان مردم تثبیت شود. به هر حال، آیه به رجحان به‌کارگیری از روش انذار در امر و نهی دلالت روشنی دارد.

روش انذار به لحاظ گستره کاربرد و قلمرو اطلاق دارد و همه معروف‌ها و منکرات بلکه تمام معارف دین را در برمی‌گیرد. از این رو، عام بودن روش انذار، به یک لحاظ، از جهت کاربست آن در قلمرو دین (اعتقادات، اخلاقیات و احکام) است و به لحاظ دیگر از جهت مخاطب که شامل: خانواده، عالمان و حکومت می‌شود. به‌کارگیری روش انذار متوقف بر اشتراط تأثیر است. در آیه فوق، «لعلّ» از حروف ترجیحی است و بدین معنا است که انذار به امید تحدّر صورت گیرد؛ عقل نیز اشتراط تأثیر را درک می‌کند. از این رو، در مواردی که شخص یقین دارد انذار نتیجه نمی‌دهد، تکلیف ساقط است.

بر پایه دلالت آیه، هر فردی در هر مکانی در محدوده قدرت خود، در برابر دیگران در حوزه معروف و منکر شرعی و اعتقادی، مکلف است. در نتیجه روش انذار، هم اقدامات پیشگیرانه و هم اقدامات بازدارنده و درمان‌گراانه را شامل می‌شود. در این صورت، آیه نفر بر رجحان مطلق به‌کارگیری از روش انذار در امر به معروف و نهی از منکر دلالت تامی دارد.

• آیات انذار

«وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْسَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وِلِيٌّ وَلَا سَفِيحٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (انعام: ۵۱)؛ «وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ» (ابراهیم: ۴۴)؛ «أَنْتَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ. لِيُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ» (یس: ۳-۶).

در این آیات یکی از روش‌های دعوت، هدایت، ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر مخاطبین، بهره‌گیری از روش انذار معرفی شده است. در مواردی به استفاده از این روش امر شده است؛ («وَأَنْذِرْ-أَنْ أَنْذِرَ») که امر دال بر وجوب است و در مواردی نیز انذار در قالب



جمله خبریه در مقام انشا آمده است، «لِئْتَذَرَ-إِذَا أَنْذَرَ». بنابراین، استفاده از روش انذار در کاربرد قرآنی آن واجب است. براساس قاعده تأسی و تبعیت از اسوه، در فرآیند تربیت نیز عاملین تربیتی می‌توانند از این روش استفاده کنند.

• جمع‌بندی

مطابق ادله قرآنی فوق، حکم به‌کارگیری از روش انذار در امر به معروف و نهی از منکر، رجحان است. البته از آن‌جا که اصل انذار بر اشتراط تأثیر متوقف است، به‌کارگیری از این روش نیز متوقف بر شرط احتمال تأثیر است. از این‌رو، هرگاه آمر و ناهی احتمال تأثیر ندهند، نمی‌توانند اصل تکلیف امر به معروف و نهی از منکر را رها کنند؛ بلکه باید روش امر و نهی را تغییر دهند.

نتیجه‌گیری

براساس بررسی ادله قرآنی و روایی، حکم استفاده از روش‌های عام امر به معروف و نهی از منکر فی‌الجمله رجحان مطلق است. حکم مذکور حکم اولیه بوده و بسته به شرایط مأمور و منهی و نیز نوع خطاب هرگاه، ترک منکر یا اتیان معروف، جز با به‌کارگیری روش خاصی ممکن نباشد، به‌کارگیری از روش مزبور واجب خواهد بود. هرگاه به‌کارگیری از روش خاص، موجب اشمئزاز، لجاجت و مقاومت مأمور و منهی شود و در نتیجه موجبات گمراهی وی فراهم شود، به‌کارگیری از روش مزبور حرام است. هم‌چنین استفاده از تمام روش‌های امر و نهی نسبت به امور ندبی، استحباب دارد و در به‌کارگیری از کلیه روش‌های امر و نهی هرگاه آمر و ناهی احتمال تأثیر ندهند، جایز است.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (سید رضی، محمدبن حسین بن موسی (۱۴۱۴.ه.ق)؛ قم، مؤسسه نهج البلاغه، چاپ اول).
۳. ابن فارس، احمدبن زکریا (۱۴۰۴.ه.ق)؛ معجم مقایس اللغه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴.ه.ق)؛ لسان العرب، بیروت، دارالفکر-دارالصادر، چاپ سوم.
۵. ابن هشام، عبدالملک (۱۳۷۵)؛ السیره النبویه، بیروت، دارالوفاق، چاپ اول.
۶. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹.ه.ق)؛ کفایه الأصول، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام، چاپ اول.
۷. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۴)؛ فقه تربیتی (مبانی و پیش فرض‌ها)، قم، مؤسسه اشراق و عرفان، چاپ سوم.
۸. انوری، حسن (۱۳۸۲)؛ فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، چاپ دوم.
۹. باقری، خسرو (۱۳۹۵)؛ نگاهی دوباره به تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه، چاپ اول.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰.ه.ق)؛ غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷.ه.ق)؛ الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
۱۲. حاجی ده‌آبادی، محمد (۱۳۷۷)؛ درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۱۳. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹.ه.ق)؛ وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام، چاپ اول.
۱۴. حسینی عاملی، سید جواد (۱۴۱۹.ه.ق)؛ مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۱۵. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳.ه.ق)؛ قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام، چاپ اول.
۱۶. رفیعی، بهروز (۱۳۸۱)؛ آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
۱۷. رهنمایی، سید احمد (۱۳۸۸)؛ درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، چاپ اول.
۱۸. ساروخانی، باقر (۱۳۷۵)؛ روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول.
۱۹. سالاری فر، محمدرضا و دیگران (۱۳۹۷)؛ درآمدی بر مبانی و روش‌های حجاب و عفاف، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۰. شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۹۰)؛ فلسفه آموزش و پرورش، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دهم.
۲۱. شکوهی، غلامحسین (۱۳۸۶)؛ مبانی و اصول آموزش و پرورش، مشهد مقدس، به‌نشر، چاپ بیست و هشتم.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۴.ه.ق)؛ الأمالی، قم، دارالتحقیق، چاپ اول.
۲۳. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد (۱۴۱۸.ه.ق)؛ ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام، چاپ اول.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷.ه.ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۲۵. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶.ه.ق)؛ مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۲۶. عمید، حسن (۱۳۷۵)؛ فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
۲۷. فراهیدی، احمدبن خلیل (۱۴۱۰.ه.ق)؛ کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.



۲۸. فیومی، احمد بن محمد مقری (بی تا): المصباح المنیر، قم، منشورات دارالرضی، چاپ اول.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۵۱۴۰۷.ق): الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۳۰. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶): عیون الحکم و المواعظ، قم، دارالحديث، چاپ اول.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۵۱۴۱۰.ق): بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول.
۳۲. محقق ثانی، علی بن حسین (۵۱۴۱۴.ق): جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ دوم.
۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲): نقش تقلید در زندگی انسان، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی رحمه الله، چاپ اول.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷): حماسه حسینی ۱ و ۲، قم، انتشارات صدرا، چاپ پنجاه و هفتم.
۳۵. نجاشی، احمد بن علی (۵۱۴۰۷.ق): رجال النجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳۶. نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر) (۵۱۴۲۱.ق): جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليه السلام، چاپ اول.
۳۷. هوشیار، محمد باقر (۱۳۳۵): اصول آموزش و پرورش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۳۸. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۵۱۴۱۰.ق): مجموعه ورام، قم، مکتب فقهیه، چاپ اول.

فقه نظام‌ساز

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

جواز یا عدم جواز ورود به حریم شخصی فرزند و همسر با هدف تربیتی

هادی عجمی^۱

چکیده

برخی از زمینه‌های فساد در حریم شخصی افراد شکل می‌گیرد. حریم شخصی پیوسته ممکن است محل ایجاد انحراف افراد قرار گیرد. در نتیجه مسئله این مقاله پاسخ به این پرسش است که آیا در راستای جلوگیری از شکل‌گیری زمینه‌های فساد در خانواده می‌توان در حریم شخصی همسر (زوجه) و فرزندان ورود کرد؟ این مقاله کیفی با روش تحلیلی و اجتهادی به بررسی اجمالی دو احتمال جواز و عدم جواز این اقدام پرداخته است. هدف این مقاله، حل فقهی این پرسش است تا مسئله‌ای پاسخگوی یکی از مسائل و پرسش‌های مهم والدین نسبت به فرزندان و زوج نسبت به زوجه باشد. پژوهشگر در این پژوهش به این نتیجه رسیده است که ورود به حریم شخصی، عنوان محرمی است که تنها در آن جایی می‌توان برای صیانت به حریم شخصی وارد شد که انجام وظایف صیانتی و بازدارنده فرزند و همسر از گناه، منحصر به ورود به حریم شخصی آن‌ها باشد.

واژگان کلیدی: حریم شخصی، تربیت فرزند، ورود به حریم شخصی، وظایف تربیتی، حریم شخصی زوجه.

۱. پژوهشگر فقه تربیتی و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۵



مقدمه

روشن است که برخی از زمینه‌های فساد در حریم شخصی افراد شکل می‌گیرد؛ برای نمونه، در کنار دسترسی روزافزون به رسانه‌ها و فضای مجازی در زندگی امروز بشر،^۱ بخش قابل توجهی از این رسانه‌ها، مروج محتوای غیراخلاقی و زمینه‌ساز فساد و تحریک جنسی هستند.^۲ این دسترسی آسان، احتمال مواجه شدن با زمینه‌سازهای فساد و تحریک‌کننده‌های جنسی در حریم شخصی را افزایش می‌دهد. این نکته هم‌چنین در ارتباط فرزندان با دوستان نیز قابل طرح است؛ زیرا ممکن است در این ارتباط‌ها و در حریم شخصی آن‌ها زمینه‌های فساد به وجود آید. در نتیجه حریم شخصی پیوسته ممکن است محل ایجاد انحراف افراد قرار گیرد.

در نهایت این پرسش به وجود می‌آید که آیا در راستای جلوگیری از شکل‌گیری زمینه‌های فساد در خانواده می‌توان در حریم شخصی همسر و فرزندان ورود کرد؟ با توجه به این پرسش مهم در عرصه تربیت، مسئله مقاله این است که با توجه به وظایف والدین نسبت به محیط خانواده و تربیت فرزندان، با هدف حذف زمینه‌های فساد می‌توان به حریم شخصی فرزندان و زوجه وارد شد؟ نمونه مهم این مسئله، ناظر به شیوه حذف زمینه‌های تحریک جنسی فرزندان در اینترنت و فضای مجازی است.

۱. آمارهای غیررسمی بیانگر ضریب نفوذ ۸۰ درصدی اینترنت در کشور است. این در حالی است که متوسط استفاده از اینترنت در دنیا، ۴۶ درصد است. در همین حال، این آمارها از وجود ۴۰ میلیون گوشی هوشمند در کشور حکایت دارد. ۵۳ درصد مردم ایران حداقل عضو یک شبکه اجتماعی هستند. ۷۲ درصد جوانان ۱۸ تا ۲۹ سال، در شبکه‌های اجتماعی عضویت دارند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که به‌صورت میانگین، ایرانی‌ها ۵ تا ۹ ساعت در روز در شبکه‌های اجتماعی حضور دارند! ۲۰ میلیون کاربر گیمر در کشور وجود دارد و سالانه بالغ بر ۱۴۰۶ میلیارد ساعت صرف بازی‌های رایانه‌ای و موبایل در ایران می‌شود. (سید مرتضی موسویان (رئیس مرکز فناوری اطلاعات و رسانه‌های دیجیتال وزارت ارشاد)، در همایش فرصت‌های سرمایه‌گذاری و کسب و کار در فناوری اطلاعات و ارتباطات، به نقل از: www.mehrnews.com).

۲. براساس نتایج تحقیق مؤسسه بین‌المللی خانواده ام (که یک مؤسسه بین‌المللی مستقر در آمریکا است) ۱۲ درصد از سایت‌های جهان پورنوگرافی هستند؛ ۴۲۰ میلیون صفحه پورنو سالانه به اینترنت اضافه می‌شود؛ ۸۹ درصد محتوای چت و نرم‌افزارهای تلفن همراه، غیراخلاقی است؛ بیش از یک میلیارد و دویست میلیون (۲۵۰) درصد کل جست‌وجوها) در گوگل پورنوگرافی هستند؛ به‌جهت شدت آلودگی فضای اینترنت ۳۴ درصد کاربران اینترنت ناخواسته پورنوگرافی را می‌بینند؛ هر روز ۲ میلیارد و ۵۰۰ میلیون ایمیل پورنوگرافی ارسال می‌شود؛ کاربران اینترنت، به‌طور متوسط برای اولین بار در ۱۱ سالگی پورنوگرافی را تجربه می‌کنند؛ ۹۰ درصد کودکان ۸ تا ۱۶ ساله در جهان به دور از چشم والدین، به سراغ بخش زنده فیلم پورنوگرافی می‌روند. ۳۵ درصد کل دانه‌های اینترنت (برابر با ۱ میلیارد و ۵۰۰ میلیون دانه در ماه) دانه‌های فیلم‌های با کیفیت پورنوگرافی بوده است.



برای پاسخ به این پرسش، دو احتمال جواز و عدم جواز، بررسی و در نهایت دیدگاه برگزیده بیان می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

با توجه به روشن بودن مفهوم فرزند و همسر، برای روشن شدن بهتر مسئله، تنها به تعریف تربیت و حریم شخصی بسنده می‌کنیم.

تربیت

در این‌که ریشه تربیت از «رَبَوَ» به معنای زیادت و فرونی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۲: ۲۹) یا «رَبَّ بَ» به معنای مالکیت و تدبیر (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱: ۳۹۹) اختلاف وجود دارد. در قرآن، مفهوم تربیت از ریشه «رَبَوَ» چندان مورد توجه قرار نگرفته است. در مواردی هم که این واژه در ارتباط با انسان به کار برده شده، مفهوم رشد جسمی داشته است.^۱ کلماتی از ریشه «رَبَّ بَ» در آیات فراوانی آمده است؛ به گونه‌ای که مشتقات این واژه از ریشه «ربب» به خصوص کلمه «رَبَّ» از نظر کثرت استعمال در قرآن و ادعیه کم‌نظیر است. در قرآن، علاوه بر واژه «رَبَّ»، برخی دیگر از مشتقات ماده «ربب» مثل «رَبَّيُون»^۲ و «رَبَائِيُون»^۳ که مرتبط با مباحث تربیتی و در اصطلاح، به معنای مربیان و متربیان است نیز به کار رفته است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۰۶).

تربیت، در معنای اصطلاحی، معنایی وسیع‌تر یافته و به ارتباطی گفته می‌شود که میان مربی و متربی برای به فعلیت رساندن استعدادهای درونی متربی استفاده می‌شود. شهید مطهری تربیت را عبارت می‌داند از: «پرورش دادن؛ یعنی به فعلیت درآوردن استعدادهای درونی» (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۳). معنای برگزیده نیز همین است.

۱. در دو آیه: «فُلُّ رَبِّ اِزْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا؛ بگو: پروردگارا! همان‌گونه که آن‌ها مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمت‌شان قرار ده!» (اسرا: ۲۴). «قَالَ اَلَمْ تُرَبِّكْ فِينَا وَوَلِدًا وَاكْبَرًا فِينَا مِنْ عُمَرِكَ سِنِينَ؛ (فرعون) گفت: آیا ما تو را در کودکی در میان خود پرورش ندادیم و سال‌هایی از زندگی‌ت را در میان ما نبود؟» (شعرا: ۱۸).

۲. «وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبَّيُونٌ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا اَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاَللّٰهُ يَحِبُّ الصّٰبِرِيْنَ» (آل‌عمران: ۱۴۶).

۳. «اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِیْهَا هُدًى وَاَنْوَارٌ لِّبَنِي اِسْرٰءِیْلَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوا لِلَّذِیْنَ هَادُوا وَاَلرَّبَّائِيُوْنَ وَاَلْاَحْبَابِ رِمَا اسْتَحْفَظُوا مِّنْ كِتَابِ اللّٰهِ وَكَانُوا عَلَیْهِ شُهَدَاءَ» (مائده: ۴۴).



حریم شخصی

حریم شخصی همچون مقوله «آزادی» از مباحث چالشی در فلسفه و حقوق امروز است. تعاریف فلسفی بسیار متعددی از آن بیان شده است که بیان آن‌ها از عهده این مقاله خارج است؛ برای نمونه، در فرهنگ حقوقی آکسفورد در تعریف حریم خصوصی آمده است: *The right to be left alone* - حق برای خود بودن - (آقا بابایی، ۱۳۸۹: ۴). حق حریم خصوصی در دایره‌المعارف بریتانیکا این‌چنین تعریف شده است: «حق تنها بودن بدون مزاحمت بی‌جا به وسیله دولت، رسانه یا دیگر نهادها یا افراد» (به نقل از شهریاری، ۱۳۹۸: ۸۲).^۱ در حقوق نیز این مسئله مورد توجه بوده و هست. در حقوق به جنبه ارتباط با دخالت دولت و بعد حقوقی آن توجه بیشتری دارند؛ مانند: «حق افراد برای حمایت شدن در مقابل وارد شدن بدون اجازه به امور و زندگی افراد و خانواده‌هایشان با ابزار مستقیم فیزیکی یا به وسیله نشر اطلاعات» (انصاری، ۱۳۹۴: ۱۷).

امروزه، در پی گسترده شدن فضای مجازی و تبادل اطلاعات، حریم خصوصی در این فضا مورد توجه بیشتری قرار گرفته و حتی تعاریف را به این سمت برده است؛ مانند: تعریف چالز فرید که حریم خصوصی را براساس کنترل، این‌گونه تعریف کرده است: «حریم خصوصی صرفاً فقدان اطلاعات درباره ما نزد دیگران نیست؛ بلکه عبارت است از کنترلی که ما بر اطلاعات مربوط به خودمان داریم» (به نقل از شهریاری، ۱۳۹۸: ۱۱۷).^۲

در جمع‌بندی می‌توان گفت که محور، خلوت و تنهایی است؛ البته این خلوت مستلزم آن است که حرز و حریمی باشد که در معرض دیگران نباشد. این مفهوم از دل خلوت و تنهایی و در معرض نبودن بیرون می‌آید. به بیانی دیگر، نوعی از حرز و دیوار ملاک است که اگر نباشد، حریم خصوصی نیست. در آن حریم، افراد آزاد هستند هر آنچه می‌خواهند باشند و رفتار کنند؛ مگر این‌که مانع حریم و آزادی دیگران گردند.

در نتیجه می‌توان گفت که هر کسی محدوده‌ای دارد که می‌تواند دیگران را از ورود و تصرف در آن و کسب آن، منع و محروم کند. این منطقه ملک و حریم و قُرُق‌گاه و به نوعی حرز او است.

۱. Warran & barandeis: ۱۸۹۰: ۱۹۳.

۲. Fried: ۱۹۸۴: ۲۰۹.



۲. بررسی احتمال‌ها در مسئله

در جهت بیان ادله جواز و عدم جواز، دو احتمال بررسی می‌گردد.

عدم جواز ورود به حریم شخصی

در ادله شرعی، حریم شخصی دارای دو بعد است:

اثبات حریم شخصی برای خود افراد؛ به بیانی دیگر، حق داشتن حریم شخصی که موضوع این مقاله نیست؛

لزوم رعایت آن حریم از سوی دیگران که در این مقاله ارتباط آن با مسئله تربیت فرزند و همسر بررسی می‌گردد.

بعد دیگر حریم شخصی، لزوم رعایت این حریم از سوی دیگران یا همان رعایت حریم شخصی است. رعایت حریم دیگران، همچون بسیاری از عنوان‌های نوظهور و مطرح در جامعه معاصر، عنوانی برداشت شده از عنوان‌های طرح شده در ادله شرعی است؛ این عناوین در این بحث عبارت از: ممنوعیت تجسس، تفتیش، استراق سمع و بصر و ورود به منازل بدون استیذان می‌باشد.

ممنوعیت تجسس و تفتیش

اولین عنوان مورد بررسی، دلیل ممنوعیت تجسس و تفتیش است. دلیل این عنوان آیه ذیل است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا» (حجرات: ۱۲). این آیه از گمان بد، تجسس و غیبت نهی کرده است. فراز مورد نظر، «وَلَا تَجَسَّسُوا» است.

• تبیین لغوی

تجسس از ریشه «جسس» می‌باشد. «جسس» به معنای لمس ظریفانه شیئی برای شناخت آن است. در این باره العین می‌نویسد: «جَسَسْتُه بِيَدِي أَي لَمَسْتُهُ لِأَنَّهُ مَجَسَّه أَي مَمَسَّه» (فراهیدی، ۵۴۰۹، ق، ۵: ۶). نیز به معنای خبر آمده و جاسوس نیز از این ریشه است (همان).^۱

۱. «وَالجَسُّ جَسٌّ الخبر ومنه التَّجَسُّسُ للجاسوس».



در معجم المقائیس آمده است: «تَعْرِفُ الشَّيْءَ بِمَسِّ لَطِيفٍ» (ابوالحسین، ۵۱۴: ۱، ۶۱۴: ۱).^۱ درباره

این که این مخفی بودن، قید چه چیزی است، سه احتمال وجود دارد:

۱. روش فرد، ناپیدا یا نهان باشد؛

۲. آنچه در پی آن است، ناپیدا و نهان باشد؛

۳. هر دو.

می توان گفت که تجسس بر هر دو دلالت دارد؛ زیرا تجسس، به معنای کشف خبری به صورت مخفی و ظریف است. این کشف و اطلاع مخفی و ظریفانه ملازمه دارد با این که آن مسئله مخفی باشد و به بیانی دیگر، عده ای در صدد مخفی ماندن آن باشند؛ و گرنه نیازی به کشف مخفیانه و با ظرافت نداشت. در واقع لطافت و مخفی بودن، قید روش و کار است؛ اما با این که آن خبر نیز مخفی است، ملازمه دارد. در نتیجه می توان تجسس را به تلاش مخفیانه برای کشف امر ناپیدا و نهان معنا کرد.

• تبیین حکمی

از آن جا که نهی، ظهور در حرمت دارد، این فراز دلالت بر حرمت تجسس دارد. همان گونه که فقها نیز به حرمت تجسس^۲ حکم داده اند.

توضیح بیشتر این که:

۱. هر چند در لغت، کشف امر مخفی را در صورتی که مخفیانه و همراه لطافت نباشد، تجسس نمی گویند؛ اما در مقام حکم، با توجه به مناسبت حکم و موضوع، کشف مسئله مخفی محوریت دارد، هر چند با ظرافت انجام نگیرد؛ در نتیجه از قید مخفیانه بودن، الغای خصوصیت می شود. به همین دلیل، در نهی از تجسس، ملاک، مقصد و منظور، کشف امر خفی است.

۲. ملاک مخفی بودن، افراد و عرف هستند. اگر امری را عرف سرّ و مخفی بدانند، آن امر سرّی است. از سویی، اگر خود فرد بگوید سرّ است، عرف، این مسئله را سرّ آن فرد

۱. «الجیم و السین أصل واحد وهو تعریف الشيء بمس لطیف. يقال جَسَسْتُ العزق و عَجَّرَهُ جَسًّا و الجاسوس فاعول من هذا؛ لأنه يتخبر ما يريده بخفا و لطفی».

۲. از جمله در: نراقی، ۵۱۴۲۲: ۲، ۳۵۴: نجفی (صاحب جواهر)، ۵۱۴۰۴: ۱۳، ۲۹۸: مجلسی اصفهانی (مجلسی اول)، ۵۱۴۰۶: ۶، ۱۰۶: موسوی خمینی، ۵۱۴۲۲: ۲، ۶۲۲: جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۵۱۴۲۳: ۲، ۴۶: مکارم شیرازی، ۵۱۴۲۶: ۲۷۰.



می‌داند.

به بیانی دیگر، مفهوم خفا و سرّ عرفی است. این مفهوم عرفی دو حالت دارد:
- آنچه عرف، انجام آن را نوعاً مخفی می‌داند؛ هرچند انجام‌دهنده، آن را در خفا انجام نداده باشد؛

- انجام‌دهنده می‌خواهد آن مسئله مخفی باشد؛ هرچند در عرف، آن مسئله را امری مخفی ندانند؛ در این موارد رضایت انجام‌دهنده، لازم است؛ زیرا بر پایه «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» عرف، سرّ افراد را از آن‌ها می‌داند؛ در نتیجه بر پایه فهم عرفی، خبری را که خود فرد راز خودش قرار داده است، مال او است و نمی‌تواند کسی وارد آن شود.

۳. سرّ امری مشکک و دارای مراتب است. اسرار مراتبی دارند: سرّ شخص؛ سرّ فامیل؛ سرّ گروهی از مردم؛ سرّ کشور.

از سویی سرّ، امری نسبی است. ممکن است در منطقه‌ای سرّ باشد، اما در جایی دیگر سرّ نباشد.

۴. سرّ در لغت مطلق است و می‌تواند شامل امر خیر یا شر گردد؛ اما از منظر حکمی، سه احتمال در شمول سرّ نسبت به امر خیر و نیک وجود دارد:
- عدم شمول؛ زیرا سرّ، منصرف به جایی است که شری از فرد بیان شود که لطمه‌ای به فرد می‌زند.

- شمول؛ زیرا ملاک، ناراحتی فرد از افشای آن سرّ است که شامل خیر و شر می‌شود.
- تفصیل؛ یعنی شمول نسبت به خیری که افشای آن موجب ناراحتی فرد شود.
دیدگاه برگزیده تفصیل است؛ یعنی بگوئیم به مناسبت حکم و موضوع، تنها از صورتی که افشای آن سرّ موجب ناراحتی فرد می‌شود، انصراف درست می‌کند؛ زیرا ملاک، ناراحتی فرد است. در نتیجه سرّ خیری که افشای آن موجب ناراحتی فرد نمی‌گردد، شامل حکم تجسس نمی‌شود؛ هرچند در لغت، تجسس است.

۵. خفی یعنی چیزی که فرد عنایت به مخفی ماندن آن دارد. چیزی که به‌طور طبیعی مخفی مانده، از این تعریف خارج است. به این دلیل که لغت تجسس، شامل آن نمی‌گردد



یا انصراف در مقام مخاطب دارد.

در نتیجه معنای تجسس در مقام مفهوم‌شناسی و استظهار در مقام مخاطب بر پایه مناسبت حکم و موضوع، متفاوت است.

۶. بعید نیست که تجسس عنوان قصدی باشد و اگر نداند صدق نمی‌کند.

۷. همان‌گونه که بیان شد، عرف از این نهی (لَا تَجَسَّسُوا) ملازمه را فهم می‌کند. نهی از تجسس و افشا از دیدگاه عرف ملازمت دارد با این‌که این حق و مال او است.

ممنوعیت عیب‌جویی مخفیانه

عنوان مورد نظر، عیب‌جویی است که به صورت مخفیانه و با نقض حریم افراد صورت گیرد؛ نه مطلق عیب‌جویی. این عنوان اخص از تجسس است؛ زیرا تجسس اعم از کشف مخفی عیوب یا محاسن است؛ اما در عیب‌جویی مورد نظر، تنها صورت نخست است. در نتیجه آیه تجسس نیز می‌تواند دلیل آن قرار گیرد؛ اما علاوه بر آن، عناوین دیگری در روایات وجود دارد که ادله خاص تجسس در عیوب (عیب‌جویی) است. ادله این عنوان مجموعه‌ای از روایات هستند که از «تبع عورات مسلمین» نهی کرده‌اند؛^۱ از جمله روایت ذیل: «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «يَا مَعْشَرَ مَنْ أَسْلَمَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يَخْلُصِ الْإِيمَانُ إِلَى قَلْبِهِ لَا تَدْمُوا الْمُسْلِمِينَ وَ لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَاتِهِمْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ تَعَالَى عَوْرَتَهُ يُفْضَحْهُ وَ لَوْ فِي بَيْتِهِ» (کلینی، ۵۱۴۰۷، ج ۲، ۳۵۴).

• بررسی سندی

راویان این حدیث، امامی هستند و شامل: محمد بن یحیی العطار (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۳)؛ احمد بن محمد بن عیسی (همان: ۸۳) و علی بن نعمان (همان: ۴۰) می‌باشند و اسحاق بن عمار نیز هر چند فتحی، اما ثقه است (همان: ۷۱). در نتیجه روایت موثق است.

بررسی دلالی

عوره در ریشه، معنایی عام دارد. در العین آورده است: «الْعَوْرَةُ: سَوْءُ الْإِنْسَانِ وَ كُلُّ أَمْرٍ يَسْتَحْيُ مِنْهُ فَهُوَ عَوْرَةٌ» (فراهیدی، ۵۱۴۰۹، ج ۲، ۲۳۷). در معجم المقاییس آمده است: «معناه الخلو»

۱. «بَابُ مَنْ تَلَبَّ عَوْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَ عَوْرَاتِهِمْ» (کلینی، ۵۱۴۰۷، ج ۲، ۳۵۴).



من النظر. ثم يُحْمَلُ عليه و يشْتَقُّ منه)) (ابوالحسین، ۵۱۴: ۴، ۱۸۴). یعنی از مخفی شدن از دیدگان منتقل شده به چیزی که نباید دید. نیز آورده است: «كَأَنَّ الْعَوْرَةَ شَيْءٌ يَنْبَغِي مِرَاقَبَتَهُ لَخُلُوهُ وَ عَلَى ذَلِكَ فَسَّرَ قَوْلُهُ تَعَالَى: يَتَوَلَّوْنَ إِنْ يَبُوءْتَنَا عَوْرَةً وَ مَا هِيَ بِعَوْرَةٍ، قَالُوا: كَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِحَرِيْزَةٍ» (همان، ۴: ۱۸۵).

این واژه دلالت دارد بر چیزی که نباید دیده شود و به بیانی دیگر، باید از آن مراقبت کرد. بر این پایه است که در معانی خاص همانند: خانه (قرآن کریم، احزاب: ۱۳) و زنان (راغب اصفهانی، ۴۱۲: ۵۹۵) به کار رفته است. بنابراین، در ریشه، معنای عام دارد و در استعمال، مشترک لفظی میان معانی خاص و عام است که در فقه، معنای خاص آن بیشتر مورد توجه بوده است؛^۱ اما در این روایات قرینه وجود دارد بر این که معنای عام مورد نظر است. مهم ترین قرینه، روایت بعدی (صحیح زید الشحام) است که دلالت بر اراده معنای عام (مطلق آنچه نباید دیده شود) دارد.

از سویی با توجه به این که در معنایش آمده است: «سوءه الإنسان و کل امر یستحی منه»، شامل اشتباهات انسان که نمی خواهد دیگران بفهمند نیز می شود. «اتبع» در ریشه به معنای کاری را بعد از کاری بدون فاصله انجام دادن است: «فعلک شیئاً بعد شیء» همچنین به سایه نیز اطلاق شده؛ زیرا تا زائل نشده است، پیوسته پشت هم می آید (فراهیدی، ۵۱۴: ۲، ۷۸) و همراه صاحب سایه است. (ابوعمر و الشیبانی، بی تا، ۱: ۹۷) «اتبع» از آن ریشه یافته و در این موارد به معنای در پی چیزی رفتن و جست و جو درباره آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸، ۲۸) در نتیجه «وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ» بر نهی مولوی از در پی عیب مسلمانان رفتن و جست و جوی آن و حرمت این عمل دلالت دارد. آنچه منصرف از این روایات است، کشف و بیان خوبی مخفی فرد است؛ به خلاف تجسس که معنایی عام از این جهت داشت و شامل تجسس در خوبی افراد می شد.

ممنوعیت استراق سمع و بصر

از عناوین دیگر سازنده عنوان کلی لزوم رعایت حریم شخصی افراد، ممنوعیت استراق سمع

۱. معنای عام آن، همان شرمگاه مرد و زن است که در این معنا عنوان «عَوْرَاتُ الْمُسْلِمِينَ» در احکام پوشش و مانند آن بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ مانند: احکام الخلوه التخلدر (نجفی، ۵۱۴: ۴، ۲: ۲، ۴: ۲، ۴: ۱، ۴: ۱۷).



و بصر است.

اگر استراق سمع را معنایی اخص از تجسس بدانیم یا با هدف عیب‌جویی پنهان صورت گیرد، ادله حرمت تجسس و عیب‌جویی، شامل آن می‌شود؛ زیرا ادله مستقل چندانی ندارد. دلیل بیان شده برای حرمت آن، روایت ذیل است. «أَخْبَرَنِي الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الدَّيْلَمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «... مَنْ اسْتَمَعَ إِلَى حَدِيثِ قَوْمٍ وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ يَصُبُّ فِي أُذُنَيْهِ الْأَثْكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ سُفْيَانُ الْأَثْكَ هُوَ الرَّصَاصُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹).

سند این روایت ضعیف است؛ زیرا به جز ابن عباس، توثیقی از دیگر راویان در کتب مرجع رجال وجود ندارد.

• بررسی دلالی

«اسْتَرَقَ السَّمْعَ» وقتی است که کسی دزدانه به سخن کسی گوش فرا دهد و بشنود. (راغب اصفهانی، ۵۴۱۲: ق. ۴۰۸). «اسْتَمَعَ إِلَى حَدِيثِ قَوْمٍ وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ» به معنای گوش دادن مخفیانه به سخنی است که گوینده کراهت از شنیده شدن آن دارد. در این روایت عقاب این کار بیان شده است «يُصَبُّ فِي أُذُنَيْهِ الْأَثْكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ از آن‌جا که ثواب و عقاب اخروی، همان حکم است، این روایت مولوی است و دلالت بر حرمت این عمل دارد؛ زیرا ثواب و عقاب، ملازم امر و نهی مولوی است یا به آن ملحق می‌شود.

مانع برداشت حکم شرعی از این روایت، ضعف سندی آن است؛ البته در حرمت استراق سمع، می‌توان از ادله حرمت تجسس نیز بهره برد؛ همچون فقهایی که چنین کرده‌اند؛ زیرا از لوازم استراق سمع، تجسس است (ر.ک به: شاهرودی، ۵۴۲۳: ق. ۱۱، ۳۱۷) یا می‌توان گفت که نوعی تجسس است و میان آن دو، عموم و خصوص مطلق است. به همین دلیل، فقها نیز به حرمت استراق سمع (همان: ۳۱۸) حکم داده‌اند. البته شرایط و استثنائاتی برای این حکم بیان کرده‌اند.

ممنوعیت ورود به منازل بدون استیذان

عنوان دیگر، حرمت ورود بدون اذن به منازل است. دلیل محوری، آیات ۱۸۹ سوره بقره و



۲۷ و ۲۸ سوره نور می‌باشند؛ اما از آن‌جا که این ادله ارتباط کمتری با بحث حریم شخصی افراد خانواده دارد و به جهت اختصار، بررسی نمی‌گردد.

• نتیجه‌گیری از این بحث

در اثبات «لزوم رعایت حریم دیگران»، چهار دسته ادله با عناوین ممنوعیت تجسس، عیب‌جویی، استراق سمع و بصر، ورود بدون استیذان به منازل بیان شد. در جمع‌بندی این مطالب چند نکته زیر به دست می‌آید:

این عناوین سازنده عنوان کلی ممنوعیت ورود به حریم شخصی افراد هستند. بر پایه ادله، این حریم شامل حریم مادی و معنوی است؛ زیرا ادله بیان شده بر این دو بعد دلالت دارد:

الف) حریم مادی: ادله ممنوعیت ورود به منازل، دلالت مطابقی بر ممنوعیت ورود به حریم مادی دارد. ادله ممنوعیت تجسس، عیب‌جویی، استراق سمع و بصر، دلالت التزامی بر رعایت حریم مادی دارد. لازمه تحقق این عناوین در بسیاری از موارد، ورود به حریم مادی افراد است؛ مانند: ورود مخفیانه به خانه کسی برای تجسس یا استراق سمع.

ب) حریم معنوی: حریم خصوصی معنوی افراد، آن بخش از اعمال و ویژگی‌های هر شخص است که ناظر بر شخصیت و هویت او است و برای عموم آشکار نیست، او نیز تمایل به افشای آن ندارد و در صورت افشا، شخصیت او آسیب می‌بیند (شهبازفرخی، ۱۳۹۴: شماره ۲). ادله ممنوعیت تجسس، عیب‌جویی، استراق سمع و بصر، دلالت بر حرمت ورود به حریم معنوی افراد دارند؛ زیرا راز و سخن مخفی، حریم معنوی اشخاص است.

در نتیجه این ادله، بر لزوم رعایت حریم مادی و معنوی افراد دلالت دارند. در حریم مادی، ملاک همان حرز و حصار است که بر پایه تعاریف عرفی و سیره عقلا در هر زمان ممکن است تغییر داشته باشد. از سویی، در حریم معنوی نیز همان‌گونه که بیان شد، علاوه بر سیره عقلا که نمود آن در قوانین است، دو ملاک وجود دارد که شامل: عرف و قصد انجام‌دهنده در مخفی ماندن آن مسئله است.

این ادله بر حرمت ورود به این حریم دلالت دارد؛ از آن‌جا که در دایره وجود و حرمت، ملازمه وجود دارد، وجوب رعایت این حریم نیز به دست می‌آید.



بنابراین، بر پایه عناوین فقهی بیان شده می‌توان قائل شد به «محدوده‌ای که به حکم اولی، ورود و تجسس در آن برای والدین، مربیان، دیگران و حاکمیت جایز نیست». برداشت این تجویز کلی از عناوین تجویزی خرد، همان است که در نظام‌سازی انجام می‌شود. ممکن است بر پایه این تجویز کلی، در نظام روابط میان‌فردی گفته شود که رعایت حریم افراد، حاکم بر دیگر تجویزهای نظام روابط میان‌فردی است.

نتیجه‌گیری در تعریف حریم شخصی

بر پایه ادله بیان شده، حریم شخصی دارای دو جهت است:

حق فرد در داشتن حریم تنهایی که کسی بدون اجازه فرد نباید به آن وارد شود؛ لزوم رعایت حریم تعریف شده افراد از سوی دیگران و حاکمیت. این حق بر پایه دو بعد شکل می‌گیرد:

۱. ملکیت

۲. حرز و حصار

تعریف این حرز بر پایه تعاریف عرفی و سیره عقلا ممکن است در هر زمان تغییر داشته باشد. از سویی، در حریم معنوی نیز علاوه بر سیره عقلا که نمود آن در قوانین است، دو ملاک وجود دارد که عبارت از عرف و قصد انجام‌دهنده در مخفی ماندن آن مسئله می‌باشد؛ برای نمونه، درون منزل شخصی، حریم افراد است؛ اما نمای بیرونی ساختمان از آن جهت که تشکیل‌دهنده نمای کلی شهر است و از سویی، نمایان است و مخفی نشده است، ابعادی از آن، حریم خصوصی افراد نیست. در نتیجه حاکمیت می‌تواند قوانینی در جهت اصلاح محیط عام شهری برای نمای بیرونی ساختمان‌ها وضع کند.

نمونه دیگر خودرو است. درون خودرو دو بعد حریم شخصی و غیرشخصی دارد. آنچه در خودرو مخفی شده است را می‌توان حریم خصوصی افراد دانست؛ اما صوتی که از ماشین بلند شده است و مخفی نمانده است یا تصویری که از درون ماشین قابل دیدن است و مخفی نشده است، حریم خصوصی افراد نیست. در نتیجه نسبت به این ابعاد مخفی نشده که بدون شکستن حرز و تجسس، برای دیگران قابل دیدن و کشف است، حریم خصوصی خودرو نیست و حاکمیت می‌تواند در راستای اصلاح حریم شخصی، نسبت به



این محدوده، قوانینی وضع کند؛ مانند: قانون لزوم رعایت پوشش و حجاب اسلامی برای سرنشینان خودرو که بدون شکستن حریم و تجسس دیده می‌شوند؛ اما در مواردی که حریم شخصی افراد است، حاکمیت و عموم مکلفان در جهت اصلاح محیط عام اجتماعی نمی‌توانند بدان ورود پیدا کنند؛ مگر ذیل عناوین ثانوی دیگر.

جواز ورود به حریم شخصی

در مقابل احتمال عدم جواز، احتمال دوم جواز ورود به حریم شخصی همسر و فرزندان در جهت اصلاح و از میان بردن زمینه انحراف در خانواده است. برای این احتمال، ادله‌ای قابل طرح است.

موثقه زراره

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَيَّ عَلِيُّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فَقَالَ إِنَّ امْرَأَتَكَ الشَّيْبَانِيَّةَ خَارِجِيَّةٌ تَشْتِمُ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنْ سَرَكَ أَنْ أَسْمِعَكَ مِنْهَا ذَاكَ، أَسْمَعُكَ. قَالَ نَعَمْ. قَالَ فَإِذَا كَانَ عَدَا حِينَ تُرِيدُ أَنْ تَخْرُجَ كَمَا كُنْتَ تَخْرُجُ فَعَدَّ فَأَكْمُنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ قَالَ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ كَمَنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ فَجَاءَ الرَّجُلُ؛ فَكَلَّمَهَا؛ فَتَبَيَّنَ مِنْهَا ذَلِكَ فَخَلَّى سَبِيلَهَا وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۵: ۳۵۱).

• بررسی سندی

راویان این حدیث حتی عبدالله بکیر ثقه هستند؛ زیرا هرچند فطحی مذهب، اما موثق می‌باشند (طوسی، ۱۴۲۰، ق: ۱۰۶).

• بررسی دلالی

در این روایت امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «مردی به امام سجاد علیه‌السلام عرض داشت: همسر شما خارجی است و به امیرالمؤمنین علیه‌السلام بد می‌گوید. برای اثبات به حضرت گفت: آیا خوشحال می‌شوید که از او این سخنان را بشنوید؟ حضرت فرمودند: آری. آن مرد گفت: هنگام خروج از خانه همچون گذشته خارج شوید؛ اما بازگردید و پشت دیوار کمین کنید. وقتی از خانه بیرون می‌روید، در پشت در کمین کنید تا من با او حرف بزنم. آن



مرد می‌گوید: فردای آن روز زمانی که حضرت پشت دیوار بود، با آن زن سخن گفتم. از آن سخنان برای حضرت ادعایم اثبات گردید. حضرت به‌رغم این‌که این زن را دوست داشتند؛ او را رها کردند».

ادعا این است که در این روایت، حضرت به نوعی این تجسس را تأیید کردند و از سویی، هنگام سخن گفتن آن فرد با همسرشان، به نوعی استراق سمع کردند. به بیانی دیگر، در حریم خصوصی همسر وارد شدند؛ در حالی‌که در تبیین حریم شخصی، از مصادیق رعایت حریم شخصی دیگران، عدم تجسس و استراق سمع بیان شد. این سیره و تأیید حضرت، نشان از جواز ورود به حریم شخصی همسر برای اصلاح خانواده از همسر و مادر غیرشایسته دارد.

• مناقشه

ممکن است بر این استدلال به روایت دو مناقشه شود:

مناقشه نخست، اشکال کلامی و با توجه به علم غیب اهل بیت است در این‌که چگونه حضرت با کسی ازدواج کرده است که آگاهی به فساد او ندارد! در نتیجه این روایت با اصول اعتقادی در تعارض است و نمی‌توان بدان استناد کرد.

پاسخ این مناقشه روشن است. اهل بیت علیه‌السلام بر پایه ظواهر با دیگران برخورد می‌کردند و این نکته ضروری به روایت نمی‌رساند.

مناقشه دوم این‌که روایت دارای اطلاق نیست تا از آن بتوان در مطلق تجسس و ورود به حریم همسر و فرزند بهره برد. ممکن است این تجسس حضرت، به علت اهمیت جایگاه امامت و از سویی، حفظ جان ایشان باشد. ممکن است بیان شود که با توجه به این‌که آن زن عقاید خارجی داشته و ناصبی بوده است، همچون ترور خانگی امام حسن مجتبی علیه‌السلام امکان ترور حضرت نیز وجود داشته است. از سویی، ممکن است این اقدام حضرت و این حساسیت، به علت حساسیت جایگاه امام و همسر ایشان در جامعه بوده باشد. نتیجه این‌که با این احتمال‌ها نمی‌توان از این روایت، اطلاقی برداشت کرد و جواز تجسس در هر موردی و برای هر کسی را برداشت کرد.



روایت حسین بن موسی بن جعفر علیه السلام

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامِ، عَنْ أُمِّهِ قَالَتْ: كُنْتُ أَعْمُرُ قَدَمَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامِ وَهُوَ نَائِمٌ مُسْتَقْبِلًا فِي السَّطْحِ، فَقَامَ مُبَادِرًا يَجْرُ إِزَارَهُ مُسْرِعًا فَتَبِعْتُهُ فَإِذَا غُلَامَانِ لَهُ يُكَلِّمَانِ جَارِيَتَيْنِ لَهُ وَبَيْنَهُمَا حَائِطٌ لَا يَصِلَانِ إِلَيْهِمَا، فَتَسَمَّعَ عَلَيْهِمَا ثُمَّ التَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ: «مَتَى جِئْتِ هَاهُنَا؟» فَقُلْتُ: حَيْثُ قُئِمْتُ مِنْ نَوْمِكَ مُسْرِعًا فَرِعْتُ فَتَبِعْتِكَ. قَالَ: «أَلَمْ تَسْمَعِي الْكَلَامَ» (حمیری، ۱۳: ۵۱۴، ق: ۳۳۱)؟ قُلْتُ: بَلَى. فَلَمَّا أَصْبَحَ بَعَثَ الْغُلَامَيْنِ إِلَى بَلَدٍ وَبَعَثَ بِالْجَارِيَتَيْنِ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ، فَبَاعَهُنَّ» (حمیری، ۱۳: ۵۱۴، ق: ۳۳۱؛ مجلسی، ۳: ۵۱۴، ق: ۵۸، ۱۱۹).

درباره کتاب «قرب الاسناد» نیز اختلاف نظر است. نجاشی ضمن توثیق عبدالله بن جعفر حمیری از سه کتاب با نام «قرب الاسناد» یاد می‌کند. (احمد بن علی نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۴) شیخ طوسی نیز از کتاب «قرب الاسناد» یاد می‌کند که سند وی به آن کتاب قابل اعتماد است. (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۴) با این حال معین نمی‌کند که مراد از «قرب الاسناد» کدام یک از سه کتابی است که نجاشی از آن‌ها نام برده است. ابن ادریس و علامه مجلسی این کتاب را به محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری نسبت می‌دهند؛ اما مجلسی اذعان دارد که «قرب الاسناد» را از نسخه قدیمی به خط ابن ادریس نگارش کرده است که خود ابن ادریس اصل کتاب را در اختیار نداشته است؛ بلکه محتوای آن را از طریق وجاده دریافت کرده و سپس نگارش نموده است. (محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۳: ۷، ۱۰) بنابراین، آنچه امروز در اختیار ما قرار دارد کتابی است که از طریق مرحوم علامه به ما رسیده است. از آن‌جا که کتاب به طریق معتبر به ایشان رسیده است، نمی‌توان بدان اعتماد کرد.

• بررسی دلالی

حسین بن موسی بن جعفر علیه السلام از مادر خود نقل کرده‌اند که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در پشت بام خوابیده بودند؛ ناگهان از جای بلند شدند و به سرعت رفتند. دو غلام با دو کنیز حضرت مشغول صحبت بودند و دیوار بین آن‌ها بود. حضرت حرف‌های آن‌ها را گوش دادند. فردا صبح آن دو غلام را به یک شهر و دو کنیز را به شهر دیگری فرستادند و آن‌ها را فروختند. «فَتَسَمَّعَ عَلَيْهِمَا» دلالت بر تجسس و استراق سمع حضرت دارد.

ادعا این است که این فعل حضرت، بر جواز تجسس و استراق سمع رفتار زبردستان



در خانه جهت رفع موانع انحراف در محیط خانه دلالت دارد. اقدام حضرت در جداسازی محل زندگی آن‌ها نیز اقدام اصلاحی در محیط خانواده بوده است.

• مناقشه

ممکن است بیان شود که کنیز بودن آن‌ها موضوعیت دارد و نمی‌توان الغای خصوصیت کرد. در نتیجه نمی‌توان درباره همسر و فرزند از این روایت بهره برد. این احتمال مانع استدلال به این روایت می‌گردد.

در نتیجه این دو روایت نمی‌توانند مطلق تجسس و ورود به حریم شخصی فرزند و همسر را اثبات کنند.

اطلاق آیه وقایه

از ادله مهم وظیفه‌مندی نسبت به خانواده، آیه وقایه است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...» (تحریم: ۶). آیه «وقایه» درباره تعلیم و تربیت دینی فرزندان و اعضای خانواده در واجبات و محرمات، دلالت بر حکم الزامی مولوی دارد. مصداق بارز این حکم، اهل و والدین هستند (اعرافی، ۱۳۹۹: ۱۰۰).

ادعا این است که این صیانت و بازدارندگی اهل از گناه، اطلاق دارد و شامل ورود به حریم شخصی فرزند و همسر البته با هدف صیانت و نگهداری آن‌ها از گناه و عذاب الهی است.

گفتنی است که این مقاله در پی اثبات حدود وظایف صیانتی نیست؛ بلکه بر فرض اثبات وظایفی از این آیه، آن وظایف دارای اطلاق هستند و شامل ورود به حریم شخصی برای انجام آن وظایف در شرایطی می‌شوند.

توضیح بیشتر این‌که در صیانت چند احتمال وجود دارد: صیانتی که با حریم شخصی ارتباطی ندارد؛ مانند: صیانت از فرزندان در فضای عمومی خانه؛

صیانتی که با حریم شخصی در ارتباط است؛ اما منحصر در ورود به حریم شخصی نیست؛ مانند: صیانت از انتخاب دوست مناسب فرزندان که می‌توان بدون تجسس نیز مانع انتخاب دوست نامناسب برای او باشد.

صیانتی که با حریم شخصی در ارتباط است؛ اما مرحله‌ای از صیانت منحصر به ورود



حریم شخصی است؛ مانند: صیانت از ارتباط‌های مجازی و مصرف رسانه‌ای همسر و فرزندان که برای اطلاع از آن، ناگزیر از ورود به حریم شخصی آن‌ها است. در صورت سوم، پرسش این است که آیا می‌توان با توجه به وظیفه صیانتی نسبت به زوجه و فرزند و از سویی انحصار تحقق آن در ورود به حریم شخصی و تجسس در مواردی، به‌ویژه با وجود احتمال بالای انحراف در برخی فضاها مانند فضای مجازی وارد حریم شخصی آن‌ها شد؟ برخی فقها بر پایه این وظیفه صیانتی، به جواز آن حکم کرده‌اند؛ از جمله: حکم مرحوم جواد تبریزی رحمه‌الله به این که «لا يجوز التجسس على الزوجة إلا إذا كان يريد صلاحها أو كان لأمرٍ يمسه أو أمرٍ يضر بها من باب «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ» واللّٰهُ العالم» (تبریزی، ۱۴۳۳ ه. ق، ۶: ۲۶۱). گفتنی است حکم ایشان حتی مقید به محدودیت در روش‌های صیانتی به تجسس نیست؛ یعنی حتی اگر از راه‌های دیگر نیز می‌توان همسر را از گناه باز داشت، باز هم می‌توان از راه ورود به حریم شخصی افراد استفاده کرد.

فلسفه تربیتی حریم خصوصی

فقه امامیه برنامه هدایت افراد است و لزوم رعایت حریم شخصی در آن، نمی‌تواند مفری برای انجام گناه باشد؛ بلکه این قانون نیز حکمت‌هدایتی و تربیتی دارد که از جمله آن می‌توان به عدم اشاعه فساد، هدایت افراد براساس اختیار و حفظ آبرو و عدم تخریب شخصیت افراد با توجه به نقش اساسی آن در زمینه‌سازی وقوع آسیب‌های اجتماعی اشاره کرد؛ اما آن‌گاه که این حریم شخصی، خود دست‌آویزی برای اشاعه فساد باشد، سلب آزادی دیگران در داشتن محیط رشد دینی و مانع شدن برای هدایت دیگران، حکمتی برای پایداری بر آن نیست. بر پایه مصالح والای تربیت اسلامی، در چنین مواردی نه تنها ورود به حریم شخصی برای اصلاح اجتماعی جایز است؛ بلکه در برخی موارد واجب می‌گردد.

(ر.ک: احمدی میانجی: ۱۳۸۴ ش)

نکته دیگر این که مؤمن حق ندارد برای کشف فحشایی، وارد حریم خصوصی افراد شود؛ اما اگر به علتی به آن‌ها دست یافت، حق ندارد آن‌ها را منتشر کند؛ زیرا عنوانی همچون اشاعه فحشا بر آن صدق می‌کند که در ادله^۱ از آن نهی شده است.

۱. مانند: و قال علی بن ابراهیم فی قوله: «إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تُشَاعَ الْفَاحِشَةُ فِى الَّذِيْنَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».



جمع‌بندی و دیدگاه برگزیده

حریم شخصی عنوانی جدید است و این عنوان در ادله به‌طور خاص وارد نشده است؛ اما عناوین ممنوعیت تجسس، عیب‌جویی، استراق سمع و بصر، ورود بدون استیذان به منازل بر آن دلالت دارند. بر پایه این عناوین فقهی بیان شده، می‌توان قائل به این شد که «بنا بر حکم اولی ورود و تجسس در محدوده‌ای برای مربی جایز نیست». برداشت این تجویز کلی از عناوین تجویزی خرد، همان است که در نظام‌سازی انجام می‌شود. ممکن است بر پایه این تجویز کلی، در نظام روابط میان‌فردی گفته شود که رعایت حریم افراد، حاکم بر دیگر تجویزهای نظام روابط میان‌فردی است.

از سویی، دیدگاه برگزیده این است که دلیل وقایه نسبت به روش‌های صیانتی اطلاق دارد؛ مگر موارد و روش‌هایی که حرام است. حکم تجسس و ورود به حریم شخصی، حرمت است. در نتیجه به حکم اولی نمی‌توان به حریم شخصی برای صیانت، ورود کرد؛ اما در جایی که برای صیانت، راهی جز ورود به حریم شخصی نباشد، میان وظیفه صیانت و رعایت حریم شخصی تراحم پیش می‌آید. در چنین مواردی باید اولویت‌سنجی کرد. بنابراین، تنها در آن جایی می‌توان برای صیانت به حریم شخصی وارد شد که صیانت و بازدارندگی فرزند و همسر از گناه، منحصر به ورود به حریم شخصی است. از آن‌جا که وقایه، پیشگیری است، شامل اقدام‌های پیشگیرانه محتمل می‌شود؛ یعنی احتمال این‌که امری سبب گناه شود، برای ورود به حریم شخصی برای جلوگیری از آن کافی است؛ البته به شرط آن‌که آنچه درباره روش منحصره بودن بیان شد، وجود داشته باشد.

قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ وَ مَا سَمِعَتْ أُذُنَاهُ كَانَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِيهِمْ «إِنَّ الَّذِينَ يُجْتَبُونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (تفسیر القمی، ۱۴۰۴، ۲: ۱۰۰).



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقا بابایی، حسین (تابستان ۱۳۸۹): «اللیبرالیسم، حریم خصوصی و قانون پاتریوت»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۲.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲): الخصال، ج ۱، قم، جامعه مدرسین.
۴. ابن منظور، ابوالفضل (۵۱۴۴.ق): لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. ابوالحسن، احمد بن فارس بن زکریا (۵۱۴۰.ق): معجم مقاییس اللغة، ج ۶، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. ابوعمر الشیبانی (بی تا): کتاب الجیم، القاهرة، هیئة العامة لشؤون المطابع الأمیریة، عام النشر: ۳۹۴.ه - ۱۹۷۴.م.
۷. ابوجعفر طوسی (بی تا): الفهرست، نجف، المكتب الرضویه.
۸. احمدی میانجی، علی؛ اطلاعات و تحقیقات در اسلام، انتشارات دادگستر، بی جا، ۱۳۸۴.ش.
۹. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۹): فقه تربیتی؛ وظایف نهادهای تربیتی خانواده، تهران، مؤسسه اشراق و عرفان.
۱۰. انصاری، باقر (۱۳۹۴): حقوق حریم خصوصی، تهران، سمت.
۱۱. تبریزی، جواد (۵۴۳۳.ق): صراط النجاة فی أجوبة الاستفتات، قم، دارالصدیقه الشهدیة - سلام الله علیها.
۱۲. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود (۵۴۲۳.ق): موسوعة الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البيت علیه السلام، ۱۱ جلد، ج ۱، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام، قم، بی تا.
۱۳. حمیری، عبدالله بن جعفر (۵۴۱۳.ق): قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۴. خمینی، سید روح الله (۵۴۲۲.ق): استفتاءات (امام خمینی)، ۳ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۵۴۱۲.ق): مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالعلم.
۱۶. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری (۱۴۱۵.ق): الطهارة (للشیخ الأنصاری)، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین بقم المشرفه.
۱۷. شهبازفرخی، سجاد (بهار و تابستان ۱۳۹۴): «حریم خصوصی معنوی افراد در فقه امامیه و حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران»، اندیشه های حقوق عمومی، سال چهارم، شماره ۲.
۱۸. شهریاری، حمید (زمستان ۱۳۹۸): «نقد و بررسی چهار تعریف حریم خصوصی از منظر فلسفه اخلاق در غرب»، پژوهش های فلسفی - کلامی، سال ۲۱، شماره ۴.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۵۴۲۰.ق): فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی.
۲۰. فراهیدی (۵۴۰۹.ق)، العین، قم، هجرت.



۲۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۵۱۴۰۷.ق)؛ الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ج چهارم.
۲۲. مجلسی اصفهانی (مجلسی اول)، محمدتقی (۵۱۴۰۶.ق)؛ روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ۱۳ جلد، ج ۲، قم، مؤسسه فرهنگی - اسلامی کوشانبور.
۲۳. مجلسی (علامه)، محمدباقر بن محمدتقی (۵۱۴۰۳.ق)؛ بحار الأنوار، بیروت، المكتبة الإسلامیه.
۲۴. _____ (۱۴۰۰)؛ فقه تربیتی؛ وظایف نهادهای تربیتی خانواده، تهران، مؤسسه اشراق و عرفان.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۵۱۴۲۶.ق)؛ أنوار الفقاهة - كتاب التجارة (المکارم)، دریک جلد، ج ۱، قم، انتشارات مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)؛ تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا.
۲۷. مهدی زاده، حسین (آبان ۱۳۸۱)؛ «کاوشی در ریشه قرآنی واژه «تربیت» و پیامد معنایی آن»، مجله معرفت، شماره ۵۹.
۲۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۵۱۴۲۲.ق)؛ رسائل و مسائل (للنراقی)، ۳ جلد، ج ۲، قم، کنگره نراقیین ملامهدی و ملااحمد.
۲۹. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۵۱۴۰۴.ق)؛ جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، ۴۳ جلد، ج ۱۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ج هفتم.
۳۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)؛ رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین یقم المشرفه.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴.ق)؛ تفسیر القمی، ج ۲، قم، دارالکتاب.

www.mehrnews.com ۳۲

www.familysafemedia.com ۳۳

خلاصة المقالات



ماهية ومنهج دراسة الموضوع في الفقه التنظيمي

عبدالحسين مشكاني السبزواري^۱

الخلاصة

تعدّ «دراسة الموضوع» من ضروريات المباحث الفقهيّة المعاصرة المتمحورة حول مسائل العصر والحكومة الإسلاميّة، والتي قلّما لاقّت الالتفات كما لم تشهد الاهتمام الكافي بها. وبشكل خاص، فإنّ خطاب الفقه الحكومي (المقاربة الحكوميّة للفقه) الذي يضع نصب عينه البحث عن الفقاهة من قاعدة الحكومة يطرح مسألة «دراسة الموضوع الفقهي» بصفته أحد العناصر والمؤشّرات الهامّة والتأسيسيّة عنده. وبطبيعة الحال، فإنّ «الفقه التنظيمي» بصفته إحدى المقاربات والقراءات المحوريّة للفقه الحكومي، يهتمّ بشكل كبير بهذه المسألة الهامّة. تسعى هذه المقالة، من خلال تبين مسألة دراسة الموضوع في الفقه الحكومي (مع التركيز على مقارنة الفقه التنظيمي) إلى البحث عن معرفة المواضيع الفقهيّة مع التأكيد على رؤية الشهيد الصدر (بصفته الرائد في مقارنة الفقه التنظيمي)، ومن هنا، فبعد تبين دراسة الموضوع ضمن الإطار العامّ للفقه التنظيمي، قمنا بتوضيح لوازم دخول الشهيد الصدر (قدّس سرّه) بشكلٍ اجتهاديّ إلى «دراسة الموضوع» من بوابة توضيح نظريته إلى المعرفة من خلال العلوم الحديثة، إبداع مدرسة المنطق الذاتي للتعويض عن نقائص العلوم الحديثة، منطق الاستقراء، والتعرّف في النهاية على القاعدة الاجتهاديّة وضمن قالب التفسير الموضوعي، وفقه النظرية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الحكومي، الفقه التنظيمي، دراسة الموضوع، المنطق الذاتي، التفسير الموضوعي، فقه النظرية، الشهيد الصدر.

□

۱. أستاذ حوزوي وجامعي، دكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعيّة



دراسة مناط تقسيم الأبواب والمنهجية في الفقه الثقافي في المناسبة مع فقه النظام

السيد محمد الطباطبائي^١

الخلاصة

تتناول هذه المقالة موضوع الثقافة بشكل عام وتدرس موقعها في الفقه الشيعي بالنظر إلى مقارنة فقه النظام. ومن هنا، فبعد تبينها للفقه الثقافي بصفته «فقه التسنين»، ولفقه النظام بصفته «فقه التنظيم»؛ تبحث عن التلاقي بينهما من مجالين فقهيّين جديدين يمكن القول بإمكانهما اعتماداً على غنى الأدلة وجامعية التراث الفقهي. في فقه النظام الثقافي، تنقسم أجزاء النظام الثقافي إلى ثلاثة أقسام: الثقافة العامة، جزئيات الثقافة، والتكثّر الثقافي، كما إنّ فقه النظام يوضع له إدارة ثقافية حتى يتناول -ضمن قسمي الفقه المؤسّساتي الثقافي والفقه الحكومي الثقافي- دراسة المداخلات الاجتماعية-السياسية في مجال الثقافة من جهة والمصادر الثقافية من جهة أخرى. انطلاقاً من هذا المشهد، فإنّ شمول المكلفين، موضوع الحكم، ومنجزية الخطاب؛ تمايز في ما بينها في الفقه الثقافي، وهي تتكوّن بالنسبة إلى الأحكام الوضعية ومنطق الحكم.

الكلمات المفتاحية: الفقه الثقافي، فقه النظام الثقافي، فقه نظام الإدارة الثقافية، المنهجية.

□

١. طالب السطوح العليا وباحث حوزوي



دور مقاصد الشريعة في الاستنباط وفعالية الاجتهاد

مهدي گرامي پور (الكاتب المسئول)^۱

محمدعلي راغبی^۲

الخلاصة

ومن طرق الاجتهاد في علم الفقه، والتي وجدت مكانة خاصة عند أهل السنة اليوم، طريقة اجتهاد المقاصد، التي لها كغيرها من الطرق أصولها وخصائصها. مقاصد الشريعة هي المقاصد والمقاصد التي ضمنها الشرع في تشريعاته، وبالأساس صيغت القواعد الشرعية لتحقيق هذه المقاصد. يهدف هذا البحث إلى دراسة دور مقاصد الشريعة في الاستنباط وفعالية الاجتهاد بنظرة مقارنة ومنهج وصفي تحليلي. يمكن للمقاصد في مجال الاستدلال أن تلعب دوراً مهماً في توسعة مفاد الروايات، توضيقها، وتقييم معناها وتكون مرجحاً في تعارض الروايات. ويمكن للمقاصد في مجال كفاءة الاجتهاد أن تلعب دوراً في وضع القواعد والتنظيم الفقهي ومنع الاحتياطات غير الضرورية.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، تعارض النصوص، تقويم الروايات، وضع القواعد، التنظيم

□

۱. استاذ مساعد في جامعة قم

۲. استاذ مشارك في جامعة قم



التواتر المنظم

يحيى عبد الله^١

الخلاصة

«التواتر المنظم» مصطلح يمكن القول إنه يعبر عن حركة التوسيع والتطوير في مناهج الاستنباط من الشريعة بهدف الوصول إلى المعارف الأكمل، حيث إنه يقوم على ركائز سابقة متقنة ويقيينية. تسعى هذه المقالة، من خلال التعريف بمناطق «التواتر»، إلى توسيع مفهوم هذا التواتر إلى أوسع من الأقسام الثلاثة لعرض قسم جديد من التواتر. هذا، ويبتني «التواتر المنظم» على عاملين اثنين: العامل الكمي (الكثرة العددية)، والعامل الكيفي (التناسق والانسجام)، ويمكنه من بين الأدلة أن ينفي احتمال التباين على الكذب وسائر الاحتمالات المشابهة، كما يمكنه إثبات أصالة واعتبار مفاد الأدلة التي يقوم عليها هذا النظام.

الكلمات المفتاحية: التواتر، المنظم، الكثرة العددية، التناسق.

□

١. أستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية في قم



الطرق التنفيذية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأبعاد الفردية والاجتماعية وفق رؤية الفقه التربوي

السيد عناية الله كاظمي^١

الخلاصة

علاوةً على السلوك الفردي، نجد أنّ الإسلام لم يسكت عن بيان السلوكيات والتصرفات الاجتماعية، بل دائماً ما يؤكد على الدعوة إلى الحسنات والنهي عن السيئات. ومن هنا يأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق رؤية الإسلام لينفي الحياد في المناسبات الاجتماعية وليؤكد على الاهتمام بحياة المجتمع الإنساني ومصيره وعاقبته. جميع الفرق والمذاهب الإسلامية تهتمّ ببحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتصدى لدراسة أبعاده وزواياه في النصوص الفقهية، الكلامية، الأخلاقية، والروائية. والذي يبدو، والحال هذه، أنه يمكن البحث بشكلٍ مستقلٍّ عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصفته منهجاً تربوياً وطريقاً للضبط الاجتماعي. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو منهجٌ متعدّد المجالات معروف في التربية؛ ذلك أنه يسري في جميع مجالات التربية. تتناول المقالة الحاضرة دراسة الطرق التنفيذية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأبعاد الفردية والاجتماعية من المنظار الفقهي، ومن خلال منهج البحث الاجتهادي، مستوفيةً بذلك البحث عن مشروعيته وحكمه الفقهي. وأمّا مجمل النتائج البحثية الحاصلة فهي عبارة عن «الرجحان المطلق» لإعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبطبيعة الحال فهذا الحكم المذكور يصل، بناءً على بعض الشرائط التي من جملتها نوع الطريقة، المخاطب، المجال التربوي الخاص، وملاحظة الخصائص العاطفية للمأمور والمنهي؛ يصل إلى «الاستحباب»، «الكرهه»، أو حتى «الحرمة».

الكلمات المفتاحية: القدوة، التشجيع، العقاب، الموعدة، الخطوات التربوية، الرفق والمداراة، النمط العاطفي، الشخصية.

□

١. باحث وأستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية



جواز أو عدم جواز الدخول إلى الحريم الشخصي عند الأولاد والزوجة للأهداف التربوية

هادي عجمي^١

الخلاصة

بعض أشكال الفساد تتكوّن في الحريم الشخصي عند الأفراد، حيث إنّ هذا الحريم الشخصي قد يشكّل دائماً بيئةً ملائمةً لإيجاد الانحراف. وفي النتيجة، تتمحور هذه المقالة حول الإجابة عن السؤال التالي: في إطار الحيلولة دون تكوّن البيئة المناسبة للفساد في العائلة، هل يمكن الدخول إلى الحريم الشخصي للزوجة والأولاد؟ تتناول هذه المقالة الكيفية، من خلال المنهج التحليلي-الاجتهادي، الدراسة الإجمالية لاحتمالي جواز أو عدم جواز الإقدام على هذا الأمر، حيث تهدف هذه المقالة إلى اكتشاف الحلّ الفقهي لهذا التساؤل بما يشكّل إجابةً عمليةً لإحدى المسائل والأسئلة الهامة عند الوالدين بما يتعلّق بأولادهم وعند الزوج بما يتعلّق بزوجته. وقد وصلنا في هذا البحث إلى نتيجة مفادها أنّ الدخول إلى الحريم الشخصي عنوانٌ محرّم، حيث لا يجوز الدخول إلى الحريم الشخصي إلّا في حال كان أداء واجب المحافظة على الأولاد والزوجة من الوقوع في الحرام متوقّفاً على الدخول إلى الحريم الشخصي للحيلولة دون ذلك.

الكلمات المفتاحية: الحريم الشخصي، تربية الأولاد، الورد إلى الحريم الشخصي، الواجبات التربوية، حريم الزوجة الشخصي.

□

١. باحث وأستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية

