

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال دوم؛ شماره پنجم؛ بهار ۱۴۰۲

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

سر دبیر: **ذبیح الله نعیمیان**

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 نعیمیان** (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم)

مدیر داخلی: **مهدی عزیزی**

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](http://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 تیترها 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 ۱۲۶-۱۲۵)، (Henriksen, ۲۰۱۷, pp. ۱۷۰-۱۷۵)
- ۱-۲. در صورتی که تاریخ نشر مشخص نیست، از عبارت «بی تا» (بی تاریخ) استفاده می شود، 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 نام های خاص و واژه های خارجی در پاورقی درج شود.
۱۱. در نگارش فهرست منابع قرآن کریم، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه در صدر فهرست منابع ذکر می شود و باقی منابع به ترتیب حروف الفبا به صورت ذیل نوشته می شود:
- 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.  
 ۱-۱۲. 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: قربان نیا، ناصر (۱۳۹۲، زمستان) ممنوعیت مطلق کاربست سلاح هسته ای. 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 می شود؛ 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 می شود.
- ۱-۳. پایگاه های اینترنتی: نام پایگاه، (جستجو برای: کلمه و عبارت مورد جستجو)، آدرس پایگاه (تاریخ دستیابی)، مانند: پایگاه اطلاع رسانی مرکز فقهی ائمه اطهار (جستجو برای: حقوق بشر اسلامی)، تاریخ دستیابی: ۴ آبان <http://www.markazfeghi.ir/research/news/5688>
- همچنین در استناددهی به پایگاه های اینترنتی لازم است تاریخ دستیابی به مطلب ذکر شود؛ چرا که با توجه به روزآمدی اطلاعات این پایگاه ها ممکن است مطلبی که در گذشته با جستجو در پایگاه خاصی به دست آمده در حال حاضر در آن پایگاه موجود نباشد.
۱۲. هیچ گونه کادری برای صفحات مقاله نباید استفاده شود.
۱۳. چنانچه مقاله ای 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 دّوم؛ شماره پنجم؛ بهار ۱۴۰۲

بررسی تطبیقی حکم فقهی سلاح هسته ای / ۷

مهدی گرامی پور

بازبینی ادله قاعده تعظیم شعائر الهی با تاکید بر آیات قرآن کریم / ۲۷

ابوالقاسم مقیمی حاجی، محمد مهدی اسلامیان

اعتبارسنجی «مقبوله عمر بن حنظله» / ۵۵

سید احمد مرتضایی، سید محمد حسین میری

بررسی راهکارهای رفع نزاحمات زیست محیطی با بهره برداری از معادن بوسيله فقه نظام ساز / ۸۵

جواد آقايان

شاخصه‌های پیشرفت سیاسی در نظام سیاسی اسلام / ۱۱۷

محسن زوّاری، مجید رجبی

اختلاط یا تفکیک جنسیتی مراکز آموزشی از دیدگاه فقه اسلامی / ۱۴۷

سید عنایت الله کاظمی، مهدی عزیزی



# فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی  
سال دوم؛ شماره پنجم؛ بهار ۱۴۰۲

## بررسی تطبیقی حکم فقهی سلاح‌های هسته‌ای از دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای و آیت‌الله فاضل لنکرانی

مهدی گرامی پورا

### چکیده

سلاح‌های هسته‌ای یکی از محصولات فناوری‌های پیشرفته بشر است. از آنجا که به کارگیری این سلاح‌ها تهدیدی جدی برای امنیت جهانی و صلح و دوستی پایدار بین ملت‌ها محسوب می‌شود لذا بحث از ممنوعیت این گونه سلاح‌ها از مسائل مهم در میان جوامع جهانی است. این مقاله بر آن است که با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فقهی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و آیت‌الله فاضل لنکرانی در خصوص سلاح‌های هسته‌ای بپردازد. تحلیل این دیدگاه‌ها نه تنها از منظر شرعی و اخلاقی اهمیت دارد، بلکه می‌تواند به فهم عمیق‌تری از بویایی‌های فقهی در عصر حاضر و تاثیر آن بر سیاست‌های بین‌المللی منجر شود. تطبیق این دو دیدگاه را می‌توان در سه محور دنبال کرد. در محور موضوع شناسی سلاح‌های هسته‌ای، رهبر معظم انقلاب بر چهار ویژگی کشتار و تخریب گسترده، عدم تمایز میان نظامی و غیر نظامی، ضایع کردن زمین‌ها و ایجاد خسارت‌هایی برای نسل‌های آینده تاکید می‌کند اما آیت‌الله فاضل لنکرانی با پذیرش سه ویژگی اول، و ویژگی چهارم را جزء مقومات این گونه سلاح‌ها نمی‌داند. در محور به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای دیدگاه آیت‌الله فاضل منطبق بر فتوای رهبر معظم انقلاب است. چرا که ایشان نیز قائل به حرمت به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای به نحو مطلق است اما در محور تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای، رهبر معظم انقلاب به صراحت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای را جایز نمی‌داند اما عبارات آیت‌الله فاضل در این زمینه متفاوت است.

**واژگان کلیدی:** سلاح‌های هسته‌ای، کشتار جمعی، بمب اتم، بازدارندگی هسته‌ای،

فناوری هسته‌ای



## مقدمه

تمدن بشر پیشرفت روزافزونی در علم و فناوری پیدا کرده است. این فناوری‌ها گاهی در خدمت رفاه ملت‌های جهان و رشد و توسعه جوامع انسانی قرار گرفته و در موارد دیگری در جهت قدرت طلبی و زیاده خواهی و سلطه طلبی بر جوامع دیگر قرار گرفته است. جنگ علی رغم اینکه در نگاه بشر همواره با ترس، تخریب شهرها و مرگ همراه بوده است اما واقعیتی است که همواره در زندگی بشر رخ داده است ملت‌ها چه در مقام تهاجم و چه در مقام دفاع بخشی از سرمایه‌های خود را در جهت تولید سلاح به کار گرفته‌اند. با پیشرفت علم و تکنولوژی انسان همواره سلاح‌ها نیز پیشرفته و خطرناک‌تر شدند. سلاح‌های سرد ابتدایی بشر رفته رفته به سلاح‌های گرم با قدرت تخریب فاجعه بار و کشتار جمعی آحاد بشر تبدیل شد.

سلاح‌های کشتار جمعی که سلاح‌های هسته‌ای از نمونه‌های بارز آن است یکی از محصولات فناوری‌های پیشرفته بشر است. از آنجا که به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای تهدیدی جدی برای امنیت جهانی و صلح و دوستی پایدار بین ملت‌ها محسوب می‌شود لذا بحث از ممنوعیت این گونه سلاح‌ها از مسائل مهم در میان جوامع جهانی است.

در این راستا، دیدگاه‌های فقهی و شرعی درباره سلاح‌های هسته‌ای از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فقه شیعه، به عنوان یکی از منابع مهم تعیین‌کننده نظرات و سیاست‌های کشورهای اسلامی، در تعامل با این مسائل مدرن، نقش بسزایی دارد. فقهای شیعه، به ویژه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و آیت‌الله فاضل لنکرانی، دیدگاه‌های فقهی مشخص و متمایزی را ارائه داده‌اند که می‌تواند چراغ راهی برای درک بهتر این مسئله باشد.

در این مقاله، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فقهی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و آیت‌الله فاضل لنکرانی در خصوص سلاح‌های هسته‌ای پرداخته می‌شود. تحلیل این دیدگاه‌ها نه تنها از منظر شرعی و اخلاقی اهمیت دارد، بلکه می‌تواند به فهم عمیق‌تری از پویایی‌های فقهی در عصر حاضر و تاثیر آن بر سیاست‌های بین‌المللی منجر شود. این تحقیق با هدف ارائه دیدگاه‌های جامع و مستدل، تلاش می‌کند تا به تبیین و تحلیل این مواضع بپردازد و درکی عمیق‌تر از موضع‌گیری‌های فقهی در مقابل یکی از مهم‌ترین چالش‌های فناوری نوین ارائه دهد.



## تعریف سلاح‌های کشتار جمعی و هسته‌ای

از آنجا که سلاح‌های هسته‌ای نوعی از سلاح‌های کشتار جمعی است لذا ابتدا به مفهوم شناسی سلاح‌های کشتار جمعی پرداخته و در ادامه مفهوم سلاح‌های هسته‌ای بررسی می‌شود.

در نظام‌های دفاعی و نظامی در یک تقسیم‌بندی سلاح‌ها را به دو گونه متعارف<sup>۱</sup> و نامتعارف<sup>۲</sup> تقسیم می‌کنند. سلاح‌های نامتعارف به سلاح‌هایی اطلاق می‌شود که موجب تخریب و اتلاف گسترده نفوس و اموال می‌شود.<sup>۳</sup> از آن جهت که این سلاح‌ها قابلیت کشتار جمعی انسان‌ها را دارد به آنها سلاح کشتار جمعی گفته می‌شود.<sup>۴</sup> انفجار در بمب‌های متعارف بر اثر واکنش سریع شیمیایی رخ می‌دهد ولی در بمب‌های اتمی انفجار ناشی از واکنش‌های اتمی است که انرژی زیادی تولید می‌کند و در نتیجه موجب تخریب گسترده می‌شود. از طرف دیگر انفجارهای هسته‌ای به دلیل تولید اشعه و غبار رادیواکتیو به تمامی موجودات زنده‌ای که در آن منطقه وجود دارند آسیب وارد می‌کنند و این آسیب برای مدت‌ها باقی خواهد ماند (p۱۱,۲۰۰۵, croddy) و حتی نسل‌های آینده را نیز متضرر خواهد کرد (حکمت‌نیا، ۱۳۹۳ش، ص ۶۰).

سلاح‌های کشتار جمعی در زبان فارسی به صورت مخفف در قالب «ش.م.ه» (شیمیایی، میکروبی و هسته‌ای) به کار می‌رود (ممتاز، ۱۳۷۷، ص ۱۰-۱۴).

ساخت سلاح‌های شیمیایی<sup>۵</sup> از دو سلاح دیگر آسان‌تر و ارزان‌تر است و دامنه عمل آن نیز محدود است. جنگ افزارهای شیمیایی، به ابزارهای جنگی اطلاق می‌شود که از مواد شیمیایی به منظور ایجاد تأثیرات سمی بر انسان‌ها، حیوانات و گیاهان استفاده می‌کنند. (Bailey, Sydney D, ۱۹۷۲, p۱۲۲)

سلاح‌های شیمیایی در گذشته بسیار ساده بودند و اغلب از مواد آتش‌زا برای تولید دود و گاز استفاده می‌کردند. کارایی و دقت این سلاح‌ها بستگی به جهت و سرعت باد داشت ولی امروزه، این ابزارها از ترکیبات پیچیده و مواد متنوعی ساخته می‌شوند و پس از سلاح‌های اتمی، از بالاترین قدرت تخریبی برخوردارند. این سلاح‌ها با هدف انهدام جمعیت‌های بزرگ انسانی، آلوده کردن منابع و محیط‌های زیستی،

۱. Conventional Weapons

۲. unconventional weapons

۳. Oxford Dictionaries; <http://www.oxforddictionaries.com/definition/English/weaponofmassdestruction>

۴. Weapon of Mass Destruction (W.M.D)

۵. Chemical Weapons



و ایجاد رنج و عذاب شدید و دائمی به کار می‌روند. در مقایسه با سایر ابزارهای نظامی، گازها قادرند به دل تونل‌ها، سنگرها و هر جایی که سربازان و حتی غیر نظامیان پناه می‌برند نفوذ کرده و آنها را از پای درآورند. (اردلان، ۱۳۸۹ش، ص ۹۹۲)

سلاح‌های میکروبی یا بیولوژیک، ابزارهای بسیار ساکت هستند و در بسیاری از موارد، تهاجم بیولوژیک به طور آشکار در جامعه تشخیص داده نمی‌شود. اما خاصیت اصلی این سلاح‌ها این است که محدودیتی ندارند و ممکن است استفاده‌کننده از آنها نیز را تهدید کند. همچنین، این سلاح‌ها به طور سریع عمل نمی‌کنند. (علیدوست، ۱۳۹۷ش، ص ۲۸۲)

از خصوصیات مهم تسلیحات بیولوژیک می‌توان به تلفات زیاد، سهولت تولید و انتشار آن، پایداری بالا، انتقال از طریق هوا (آئروسول)، انتقال از فرد به فرد، مقاومت زیاد به آنتی بیوتیک‌های استاندارد و عدم پیشگیری با واکسن‌ها اشاره کرد. با توجه به این خصوصیات عوامل بیولوژیک به باکتریها (باسیلوس آنتراسیس، گونه‌های بروسلا، کلستریدیوم بوتولینوم، یرسینیا پستیس و فرانسیسلا تولارنسیس) و نیز ویروسها (آبله و ویروسهای عامل تب‌های هموراژیک) محدود شده است (میرتژاد، ۱۳۸۱ش، ص ۲۷۳).

سلاح‌های هسته‌ای<sup>۱</sup> به سه طبقه تقسیم می‌شوند:

بمب اتمی<sup>۲</sup>: این بمب از اورانیوم ۲۳۵ یا پلوتونیوم ۲۳۹ تولید شده و انرژی این بمب از طریق شکافت هسته‌ای ایجاد می‌شود.

بمب هیدروژنی<sup>۳</sup>: ماده اصلی این بمب دوتریوم و تریتیوم است که ایزوتوپ‌های سنگین هیدروژن می‌باشند. انرژی حاصل از این بمب از طریق همجوشی یا گداخت ایجاد می‌شود و انرژی حاصل از این طریق حدود ۱۰۰ برابر قدرت بمبی است که از طریق شکافت انرژی را آزاد می‌کند.

بمب نوترونی<sup>۴</sup>: این بمب از طریق تاباندن اشعه گاما از ارتفاع بالا بر روی یک منطقه، همه جانداران زنده آن منطقه را از بین می‌برد. (ر.ک داوودی، خسروی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۶۹-۳۷۰)

در روش کار این بمب‌ها به صورت خلاصه می‌توان گفت که بمب‌های اتمی و نوترونی از طریق شکافتن هسته اتم انرژی تولید می‌کنند به این صورت که یک

۱. Nuclear Weapons
۲. A-Bomb
۳. H-Bomb
۴. N-Bomb



نوترون را به هسته اورانیوم یا پلوتونیوم وارد می‌کنند. در حالی که بمب‌هایی هیدروژنی از طریق فشردن و حرارت دادن، موجب گداخت و پیوند اتم‌ها می‌شوند و از این طریق انرژی تولید می‌کنند لذا این دسته از بمب‌ها دو مرحله انفجار ایجاد می‌کنند. انفجار اول از طریق شکافت ایجاد می‌شود و به وسیله فشار و گرمای تولید شده از انفجار اول، گداخت و پیوند ایجاد شده و انفجار اصلی صورت می‌گیرد (صمدی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۰۰).

آیت الله خامنه‌ای چهار ویژگی برای سلاح های هسته‌ای بیان می‌کند:

۱. کشتار و تخریب گسترده
۲. عدم تمایز میان آحاد ملت، نظامی و غیر نظامی، کوچک و بزرگ، زن و مرد و کهنسال و خردسال
۳. مقطوع النسل انسان‌ها و ضایع کردن زمینها (خامنه‌ای، بیانات ۱ / ۴ / ۱۳۸۳)
۴. ایجاد خسارت‌های جبران‌ناپذیر برای نسل‌های آینده؛ (خامنه‌ای، بیانات ۲۸ / ۱ / ۱۳۸۹)

آیت الله فاضل لنکرانی معتقد است که چهار تعبیر و ملاک در خصوص سلاح های هسته‌ای وجود دارد:

۱. مقصود از سلاح های هسته‌ای، سلاح‌های غیر متعارف است.
۲. سلاحهایی که افراد غیر نظامی مانند زنان و پیران و کودکان را از بین می‌برد.
۳. سلاحهایی که نسبت به آینده و نسلهای آینده و محیط زیست، اثرات تخریبی گسترده و گاه غیر قابل جبران دارد.
۴. سلاحهایی که قدرت تخریب فوق العاده‌ای دارد.

ایشان در یک جمع بندی بیان می‌کنند که سلاح هسته‌ای، سلاحی است که آثار تخریبی آن مربوط به میدان و زمان جنگ نمیشود و علاوه بر نظامیان، افراد غیر نظامی را نیز هدف قرار می‌دهد. البته از این جهت اگر از آن به سلاحهای غیر متعارف نیز تعبیر کنیم اشکالی ندارد؛ اما نسبت به آثار تخریبی در نسلهای آینده نمیتوان ویژگی خاصی را معتبر بدانیم؛ به عبارت دیگر ممکن است برخی یا تمام سلاحهای کشتار جمعی دارای چنین ویژگی باشند؛ اما آنچه در این بحث دخالت دارد این جهت نیست. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

## بررسی دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای

آیت الله خامنه‌ای با فرق گذاری بین فناوری اتمی و هسته‌ای با ساختن بمب



اتم معتقد است که فناوری هسته‌ای، رشد علمی در رشته‌ای است که دارای خواص بسیار است. (خامنه‌ای، بیانات ۱/ ۱/ ۱۳۸۲) اما انواع سلاح‌های کشتار جمعی، نظیر سلاح شیمیایی و سلاح میکروبی را تهدیدی جدی علیه بشریت می‌داند. (خامنه‌ای، بیانات ۲۸/ ۱/ ۱۳۸۹) و به‌کارگیری سلاح‌های هسته‌ای را از مصادیق جاهلیت مدرن معرفی می‌کند و بیان می‌دارد: «جاهلیت یعنی مقابله‌ی با حق، مقابله‌ی با توحید، مقابله‌ی با حقوق انسان، مقابله‌ی با راهی که خدا برای انسانها در جهت سعادت گشوده است. این جاهلیت، امروز هم هست؛ با شکل مدرن، با استفاده‌ی از دانش، با استفاده‌ی از فناوری‌های پیشرفته، با استفاده‌ی از سلاح هسته‌ای، با استفاده‌ی از انواع تسلیحات برای پر کردن کیسه‌ی صاحبان صنعت‌های مخرب و منهدم‌کننده‌ی زندگی بشر». (خامنه‌ای، بیانات ۱۹/ ۴/ ۱۳۸۹)

رهبر معظم انقلاب در ضمن بیانات خود در جلسات مختلف بر حرمت ساخت، نگهداری و بکارگیری سلاح‌های هسته‌ای تصریح کرده و به ادله‌ی اشاره نموده‌اند. در ابتدا ادله‌ی حرمت بکارگیری سلاح‌های هسته‌ای از دیدگاه ایشان بررسی می‌شود و در ادامه ادله‌ی حرمت تولید و نگهداری این سلاح‌ها ذکر خواهد شد:

### ادله حرمت به‌کارگیری سلاح‌های هسته‌ای

آیت الله خامنه‌ای در ضمن بیانات خود ای حرمت به‌کارگیری سلاح‌های هسته‌ای به قرآن، روایات و دلیل عقل اشاره کرده است که در ادامه این دلایل بررسی می‌شود.

#### دلیل اول: قرآن

آیت الله خامنه‌ای برای حرمت سلاح هسته‌ای به آیه ۲۰۵ سوره بقره استناد می‌کند:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقَسَادَ (بقره: ۲۰۵)

ترجمه:

(نشانه آن، این است که) هنگامی که روی برمی‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین، کوشش می‌کنند، و زراعتها و چهارپایان را نابود می‌سازند؛ (با اینکه می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد.

رهبر معظم انقلاب معتقد است سلاح هسته‌ای انسان‌ها را مقطوع النسل و زمین‌ها



را ضایع می‌کند و آثار مخرب آن از جمله اشعه‌های مسموم‌کننده و نابودکننده آن برای ملت‌ها و نسل‌های آینده باقی می‌ماند. (خامنه‌ای، بیانات ۱/۴/۱۳۸۳ و ۳/۱۴/۱۳۸۸)

ایشان در جایی دیگر بیان می‌کند: «استفاده از سلاح هسته‌ای نه تنها به کشتار و تخریب گسترده منجر شد، بلکه... آثار ضد بشری آن مرزهای سیاسی و جغرافیایی را در نوردید، و حتی به نسل‌های بعدی نیز خسارت‌های جبران‌ناپذیر وارد نمود و لذا هرگونه استفاده و حتی تهدید به استفاده از این سلاح، نقض جدی مسلم‌ترین قواعد بشر دوستانه و مصداق بارز جنایت جنگی به شمار می‌آید». (خامنه‌ای، بیانات: ۱/۲۸/۱۳۸۹) آیت‌الله خامنه‌ای استفاده از سلاح هسته‌ای و شیمیایی و نظائر آن گناهی بزرگ و نابخشودنی می‌داند. (خامنه‌ای، بیانات: ۱/۹/۱۳۹۱)

### دلیل دوم: روایات

آیت‌الله خامنه‌ای ضمن محکوم کردن حمله اتمی ایالات متحده به ژاپن، یکی از دلایل منع استفاده از سلاح‌های هسته‌ای را عدم تفکیک بین افراد نظامی و غیرنظامی، جوان و پیر، زن و مرد و کودک و بزرگسال برمی‌شمارد. (خامنه‌ای، بیانات: ۱/۲۸/۱۳۸۹) که این استدلال مبتنی بر روایاتی است که تعرض به غیر جنگجویان از قبیل کودکان، سال‌خوردگان و حتی حیوانات را ممنوع اعلام می‌کند.

به عنوان نمونه در روایت مسعدة بن صدقه از پیامبر اکرم «صلى الله عليه وآله» نقل شده است:

عَلَيْهِ بُنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ، أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ، ثُمَّ فِي أَصْحَابِهِ عَامَّةً، ثُمَّ يَقُولُ: أَعَزُّوا بِسْمِ اللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، وَلَا تَعْدِرُوا، وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تُمَثِّلُوا، وَلَا تُفْتَلُوا وَوَلِيدًا، وَلَا مُتَبَتِّلًا فِي شَاهِقٍ، وَلَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ، وَلَا تُغْرِقُوا بِالْمَاءِ، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُشِيرَةً، وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا كَلْبِي، كَافِي، ج ۵، ص ۲۹»

رسول خدا «صلى الله عليه وآله» به فرمانده ای که به عنوان امیر بر "جنگ منصوب" می‌کرد علاوه بر توصیه به تقوای الهی در جنگ به فرمانده و عموم لشکریان می‌فرمود: جنگ را با نام خدا و در راه آغاز کنید و فقط با کسانی که کفر به خدا، دارند مقاتله کنید و نقض عهد نکنید و خیانت نکنید و مثله نکنید کودکان را نکشید و کسانی که از مردم منقطع شده و در بالای کوهها خالصانه عبادت می‌کنند را نکشید و درختان نخل را آتش نزنید کفار را در آب غرق نکنید درختان ثمره دار را قطع نکنید



و زراعت‌ها را نیز آتش نزنید.

### دلیل سوم: عقل

در بیانات آیت الله خامنه‌ای به عقل نیز بر حرمت به‌کارگیری سلاح هسته‌ای استدلال شده است زیرا عقل استفاده از سلاح‌های هسته‌ای را به ملاک ظلم و فساد قبیح می‌داند چرا که استفاده از سلاح‌ها جنایت بر علیه بشریت است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۱/۱۱/۲۸) و موجب مقطوع‌النسل انسانها و ضایع شدن زمینها می‌شود و سالهای متمادی آثار مخرب و اشعه‌ی مسموم و نابودکننده آنها برای ملتها و نسلهای آینده باقی بماند. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۳/۴/۱)

ایشان در جایی دیگر بیان می‌دارد: «ما دنبال انفجار هسته‌ای نیستیم، دنبال آزمایش هسته‌ای نیستیم، دنبال سلاح هسته‌ای نیستیم؛ نه به‌خاطر اینکه آنها می‌گویند، [بلکه] به‌خاطر خودمان، به‌خاطر دینمان و به‌خاطر عقلمان. هم فتوای شرعی ما این است، هم فتوای عقلی ما این است». (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۴/۱/۲۰)

رهبان معظم انقلاب بیان می‌دارد که ما انگیزه و نیازی به تولید سلاح هسته‌ای نداریم چرا که اساساً شکست دشمنان متوقف بر تولید سلاح هسته‌ای نیست بلکه متوقف بر عزم، اراده، ایمان، آگاهی و اتحاد مردم است (همان). ایشان بیان می‌دارد که دنیای مادی برای ایجاد مصونیت خود از تهاجم دشمنان، نیروی نظامی خود را تقویت می‌کنند و برای رهایی از شر سلاح اتمی طرف مقابل، سلاح اتمی تولید می‌کنند در حالی که خود آنها می‌دانند که این سلاح هرگز مصرف نمی‌شود. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۴/۲/۱۱)

### ادله حرمت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای

آیت الله خامنه‌ای برای حرمت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای نیز به دلیل عقل استناد می‌کند چرا که حکم عقل این است که قطع ماده‌ی فساد، واجب شرعی است و سلاح میکروبی، شیمیایی و اتمی، ماده‌ی فساد است. لذا ایشان شعار «انرژی هسته‌ای برای همه، و سلاح هسته‌ای برای هیچکس» را مطرح نموده‌اند. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۱/۶/۹)

از طرف دیگر رهبر معظم انقلاب تولید سلاح هسته‌ای را کاری منطقی و عقلایی نمی‌داند زیرا معتقد است از آنجا که ما از سلاح هسته‌ای استفاده نمی‌کنیم و دشمن هم این مطلب را می‌داند لذا تولید چنین سلاحی یعنی خرج و هزینه‌ی فراوانی را



متحمل شده‌ایم، درحالی‌که هیچ استفاده‌ای از آن نمی‌بریم و این مثل نداشتن است و هیچ فرقی نمی‌کند. بنابراین تولید درحالی‌که بنای بر استفاده نداریم، مطلقاً منطقی و عقلایی محسوب نمی‌شود. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۸/۳/۸)

ایشان در جای دیگر تصریح می‌کند:

«فتوای عقلی ما هم این است که ما امروز و فردا و هیچ وقت به سلاح هسته‌ای احتیاج نداریم؛ سلاح هسته‌ای برای یک کشوری مثل کشور ما مایه‌ی دردسر است». (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۴/۱/۲۰)

آیت‌الله خامنه‌ای نگهداری سلاح‌های هسته‌ای را نیز با همین استدلال جایز نمی‌داند و بیان می‌کند: «هم ساختنش غلط است، هم نگه داشتنش غلط است، چون به کار بردنش حرام است. انسان محصولی را بسازد که نمیتواند آن را به کار برد، باید همان جا بماند؛ یعنی قطعاً حرام است؛ یعنی اگر چنانچه ما یک وقتی سلاح هسته‌ای میداشتیم، معلوم بود که هرگز امکان نداشت در هیچ جا آن را به کار ببریم، چون طبق موازین اسلامی قطعاً حرام است، خب چیزی که حرام است، چرا انسان خرج کند بسازد؟ چرا خرج کند نگه دارد؟ چون نگهداری‌اش هم خیلی خرج دارد» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۸/۷/۱۷).

ایشان معتقدند که نگه داشتن سلاح هسته‌ای ایجاد یک خطر بزرگ و یک دردسر بزرگ است (خامنه‌ای، بیانات ۱۳۹۸/۳/۱۴) و به لحاظ نظامی پس از دستیابی چند قدرت به این سلاح ضد بشری، تردیدی باقی نماند که پیروزی در جنگ هسته‌ای ناممکن و درگیری در چنین جنگی غیر عقلانی و ضد انسانی است. (خامنه‌ای، بیانات ۱۳۸۹/۱/۲۸)

رهبر معظم انقلاب در تبیین این مطلب بیان می‌کند که هیچ ملت و مسئول عاقلی، به دنبال تسلیحات هسته‌ای نمی‌روند. علاوه بر اینکه مبنای اسلامی با این تسلیحات مخالف است، تدبیر و عقلانیت نیز با ساخت آن مخالف است چرا که تسلیحات هسته‌ای جز هزینه‌ی ایجاد و هزینه‌ی نگهداری هیچ فایده‌ای ندارد. تسلیحات هسته‌ای برای یک ملت قدرت نمی‌آورد؛ چون قابل اجرا و قابل استفاده نیست. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۷/۳/۱۴)

اصرار این دولت‌ها بر نگهداری، افزایش و گسترش توان تخریبی این سلاح‌ها، که هیچ کاربردی جز ارباب و ترور دسته‌جمعی و ایجاد امنیت کاذب، مبتنی بر بازدارندگی ناشی از نابودی تضمین‌شده همگانی ندارد، استمرار کابوس هسته‌ای جهان را به دنبال داشته است. (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۹/۱/۲۸)



ایشان در تایید اینکه سلاح هسته‌ای نه تأمین‌کننده‌ی امنیت و نه مایه‌ی تحکیم قدرت سیاسی است به حوادث دهه‌ی ۹۰ قرن بیستم اشاره می‌کند و شوروی سابق را به عنوان یک نمونه ذکر می‌کند که علی‌رغم داشتن سلاح هسته‌ای نتوانست خود را از فروپاشی حفظ کند. (خامنه‌ای، بیانات ۱۳۹۱/۶/۹)

## بررسی دیدگاه آیت الله فاضل لنکرانی

آیت‌الله فاضل لنکرانی در تحقیق این مساله به قرآن، روایات و حکم عقل استناد کرده است که در ادامه، ادله ارائه شده توسط ایشان بررسی می‌شود.

### دلیل اول: قرآن

آیت الله فاضل به چهار طایفه از آیات تمسک می‌کند:  
**طایفه اول:** آیاتی هستند که به مسلمانان امر می‌کنند که قدرت دفاعی و نظامی خود را تقویت کنند تا موجب ارهاب و رعب دشمن شود که این طایفه با عموم یا اطلاق خود دلالت بر جواز تولید و به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای دارد.

در این طائفه از آیات ایشان به سه آیه اشاره می‌کند:

الف: وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلُمُونَ ﴿انفال آیه ۶۰﴾

آماده‌نماید برای مسلمانان هرآنچه را که استطاعت دارید از جهت قوت علمی و سلاح و اسبهای آماده تا به وسیله آنها دشمن خدا و دشمن خودتان و دشمنان را که نمی‌شناسید و لکن خداوند آنها را می‌شناسد بترسانید.

آیت الله فاضل در این آیه به پنج نکته اشاره می‌کند: اول: اینکه «اعدوا» در این آیه اطلاق دارد و شامل وجوب آمادگی نیروی انسانی، ابزار و ادوات جنگی، علم و آگاهی و هرچه که موجب تقویت مسلمانان است می‌شود. دوم: «ما استطعتم» در آیه عمومیت دارد یعنی هر مقداری که ممکن است باید خود را تقویت کنید. سوم: «من قوه» نیز در آیه اطلاق دارد و شامل هرگونه سلاحی می‌شود و و مصادیق ذکر شده در روایات از باب مثال است. چهارم: از عبارت «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» در آیه اصل ارهاب دشمنان اسلام برداشت می‌شود



که باید مورد توجه مسلمانان و به ویژه حاکم اسلامی باشد. پنجم: وجوب تقویت صرفاً مقید به ارباب دشمن نیست بلکه ارباب دشمن به عنوان یکی از فواید و غایات تقویت بنیه جنگی و دفاعی مسلمانان است. ایشان در مجموع از این آیه برداشت می‌کنند که تولید سلاح هسته‌ای برای تقویت مسلمانان جایز بلکه لازم است.

ب: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِزْرًا فَانْفِرُوا ثِبَاتًا أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا (نساء، آیه ۷۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید اسلحه خویش را بگیرید و گروه گروه یا به صورت دسته جمعی به سوی جهاد کوچ کنید.

از دیدگاه آیت‌الله فاضل در مورد کلمه « حذر » در آیه سه احتمال وجود دارد.

۱. حزب به معنای اجتناب از دشمن است.

۲. حذر به معنای سلاح و اسلحه است

۳. حزب به معنای آمادگی است بدون اینکه به اسلحه توجه داشته باشد.

آیت‌الله فاضل معتقد است که طبق احتمال اول و دوم اطلاق آیه شریفه شامل تهیه هر نوع سلاحی می‌شود. ایشان در جواب این شبهه که اطلاق این آیه حمل بر سلاح‌های متعارف می‌شود بیان می‌دارد که حمله بر متعارف از اسباب انصراف نیست و خلاف صناعت اجتهاد است.

ج. فَانْفِرُوا الْمَشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضِرُوا أَعْدَاءَ اللَّهِ كُلَّ مَرْصِدٍ (توبه، ۱۱)

جنگ کنید با مشرکین هر کجا که آنان را یافتید و آنان را بازداشت و محاصره کنید و در همه جا در کمین آنان بنشینید.

آیت‌الله فاضل معتقد است که این آیه دلالت صریح و روشنی بر این مطلب دارد که مسلمانان باید دائماً در کمین کفار باشند و تعبیر « وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ » به مراتب مهمتر و قوی‌تر از تعبیر « تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ » است لذا این آیه با اطلاق این تعبیر شامل هر نوع سلاحی خواهد شد علاوه بر اینکه مضمون این آیه بیان می‌دارد که مسلمانان به هر طریق ممکن باید با مشرکان مقابله و جنگ کنند لذا از این ملاک می‌توان استفاده کرد که در مقابله با مشرکان می‌توان به هر طریقی و از هر سلاحی استفاده کرد.

طایفه دوم: آیاتی هستند که بر حرمت فساد دلالت دارند چرا که فساد امری



مبغوض از دیدگاه شارع است.

آیت الله فاضل در این طایفه به چهار آیه اشاره می‌کند که این آیات به مضمون مشابهی دلالت دارند که عبارت است از مبغوض بودن فساد نزد خداوند است. در این مجال به یک آیه اشاره می‌شود:

وَإِذَا قُوتِي سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِئُقْسِدَ فِيهَا وَيُهَاجِرَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿بقره، آیه ۲۰﴾

و هنگامی که عهده دار مقامی شوند بکوشد در زمین تا فساد کند و کشت و نسل را به هلاکت رساند و خداوند فساد را دوست ندارد.

خداوند در این آیه در قالب یک قاعده کلی بیان می‌دارد که فساد را دوست ندارد چرا که هر عملی که موجب فساد است مبغوض خداوند متعال است و روشن است که سلاح‌های اتمی موجب فساد می‌شود. البته باید توجه داشت که این استدلال تنها شامل به‌کارگیری سلاح‌های هسته‌ای می‌شود و دلالتی بر ممنوعیت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای ندارد.

آیت الله فاضل در جمع‌بندی این دو طایفه از روایات معتقد است که طایفه دوم نمی‌تواند مقید طایفه اول روایات باشد چرا که اولاً در تقیید لازم است که مقید، عرفاً مبین دلیل دیگر باشد و چنین رابطه‌ای بین این دو طایفه وجود ندارد و ثانیاً این آیه در مقام مذمت کسانی است که بعد از به دست آوردن حکومت سعی آنها در ایجاد فساد است اما در مواردی که تهیه سلاح برای ارهاب یا غلبه مسلمانان بر کفار باشد چنین موردی از مصادیق فساد نمی‌باشد.

طایفه سوم: آیاتی که دلالت بر دفاع و مقابله به مثل دارند. این آیات در مواردی که دشمن دارای سلاح هسته‌ای است و به وسیله آن مسلمانان را تهدید می‌کند قابل استناد است. آیت الله فاضل از این طایفه به آیه ۱۹۴ سوره بقره تمسک می‌کند:

فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴿بقره، آیه ۱۹۴﴾

پس هرکس که به شما تعدی و تجاوز کرد شما هم به مثل همان به او تعدی کنید.

ایشان در جواب این سوال که در فرضی که دشمن دارای سلاح اتمی باشد و به وسیله آن مسلمانان را تهدید و یا از آن استفاده کند آیا مسلمانان می‌توانند در مقام مقابله به مثل، سلاح هسته‌ای را تولید و یا از آن استفاده کنند، چنین بیان می‌دارد که در چنین فرضی نیز تولید و استفاده از سلاح هسته‌ای جایز نیست چرا که اولاً صرف داشتن سلاح اتمی از مصادیق اعتدا نیست لذا مجوز تولید سلاح هسته‌ای در مقام



مقابله به مثل نمی‌باشد و در صورت استفاده سلاح هسته‌ای توسط دشمن نیز این آیه اطلاق نداشته و صرفاً دلالت بر مشروعیت اصل مقابله به مثل دارد. ثانیاً به قرینه «واتقوا الله» که در ادامه آیه آمده است این آیه ظهور دارد که واکنش مسلمانان نباید بیشتر از کافران باشد یعنی آیه شریفه در مقام نفی اعتدای زائد است. ثالثاً مقابله به مثل در این آیه محکوم ادله حرمت فساد است لذا مقابله به مثل در صورتی مشروع است که مصداق فساد قرار نگیرد.

**طایفه چهارم:** آیاتی هستند که دلالت بر منهی بودن اعتداء و افراط در عمل در هنگام جنگ با کفار دارد. در این طایفه نیز به یک آیه اشاره می‌شود:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (بقره، آیه ۱۹۰)

جنگ کنید در راه خدا با کسانی که با شما جنگ میکنند؛ اما در این عمل تجاوز و تعدی نکنید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.

آیت‌الله فاضل معتقد است که نهی از اعتداء، مطلق است و شامل هر چیزی است که اعتدا بر آن صدق کند و سلاح‌های هسته‌ای از مصداق آشکار اعتدا است که آیه از آن نهی می‌کند. ایشان بیان میدارد که بر خلاف طایفه دوم از روایات که نمی‌توانست آیه «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة» را تفسیر بزند این طایفه از آیات که در مورد جنگ و جهاد است به خوبی می‌تواند این آیه را تغییر بزند. البته باید توجه داشت که این استدلال شامل تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای نمی‌شود.

آیت‌الله فاضل در جمع‌بندی آیات تصریح می‌کند که مقتضای آیات قرآن حرمت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی است. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۷)

همان‌طور که بیان شد دلالت آیات بر حرمت بکارگیری سلاح‌های هسته‌ای تمام است ولی آنچه از استدلال‌های آیت‌الله فاضل ذکر گردید دلالتی بر حرمت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای ندارد.

### دلیل دوم: روایات

آیت‌الله فاضل در ارتباط با حرمت سلاح هسته‌ای به سه دسته از روایات اشاره می‌کند:

دسته اول: روایاتی است که دلالت بر عدم جواز تعرض به غیر جنگجویان یعنی کودکان، زنان، سالخورده‌گان، حیوانات و دیوانگان دارد. مانند روایت مسعدة بن صدقه (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۲۹)



ایشان در تقریب استدلال به این روایت بیان می‌کنند بنابر فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) چنانچه استفاده از سلاح‌هایی مانند سلاح‌های هسته‌ای علاوه بر نظامیان و جنگجویان شامل غیر آنان نیز شود بکارگیری آنها جایز نمی‌باشد. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۸)

در ادامه ایشان روایت دیگری با همین مضمون نقل می‌کند:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ أَظُنُّهُ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ سَرِيَّةً دَعَاهُمْ فَأَجْلَسَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَقُولُ سَبِّحُوا بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ لَا تَغْلُوا وَ لَا تُمَثِّلُوا وَ لَا تَغْدُرُوا وَ لَا تَقْتُلُوا شَيْخًا قَانِيًا وَ لَا صَبِيًّا وَ لَا امْرَأَةً وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرًا إِلَّا أَنْ تَضْطَرُّوا إِلَيْهَا (كليني، کافی، ج ۵، ص ۲۷).

در آخر این روایت رسول خدا (صلی الله علیه وآله و سلم) صورت اضطرار را استثنا کرده است که آیت الله فاضل مراد از اضطرار را همان ترس می‌داند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۹)

ایشان در توضیح این مطلب دو تفاوت بین این بحث و مسئله ترس را مطرح می‌کنند اول: در مسئله ترس سوال این است که اگر کفار زنان و کودکان را سپر خود قرار دهند و برای غلبه بر کفار راهی جز کشتن آنها وجود نداشته باشد آیا در چنین شرایطی کشتن آنها جایز است؟ اما در ما نحن فیه پرسش در این مورد است که آیا مسلمانان برای غلبه بر کفار بدون اینکه کفار، زنان و کودکان را سپر خود قرار داده باشند می‌توانند القای سم کرده و زنان و کودکان را از بین ببرند؟

فرق دوم این است که در مسئله ترس محدودیت وجود دارد چرا که در نهایت عده محدودی را به عنوان سپر قرار می‌دهند ولی در سلاح‌های کشتار جمعی نمی‌توان محدودیتی قائل شد چرا که گاهی تخریب و کشتار این سلاح‌ها قابل محدودسازی نیست. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲-۳۳)

ایشان معتقد است که در میان ادله و روایات، يك قاعده کلی مبنی بر اینکه " هر عملی که موجب غلبه و فتح مسلمانان و حفظ اسلام باشد جایز است"، وجود ندارد و اساساً حفظ اسلام در دایره وسایل مشروع لازم می‌باشد و ما موظف به حفظ اساس اسلام در دایره‌ای که شرع جایز می‌داند هستیم (همان، ص ۳۳) لذا فرمایش صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۶۵) که قائل به جواز القاء سم در صورت اضطرار است را مردود می‌دانند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۱)

دسته دوم روایاتی است که از سوزاندن جنگجویان در هنگام جنگ نهی کرده است. مانند:



عبدالله بن مسعود عن ابیه قال: «قال رسول الله: لا تعدّوا بالنار لا يعذب بالنار الا ربّها»: (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴۳) کفار را به آتش نسوزانید؛ چرا که فقط خداوند به وسیله آتش عذاب می‌کند.

آیت‌الله فاضل در تقریب استدلال به این روایت بیان می‌کند: این روایت دلالت دارد بر اینکه مسلمانان در مقام غلبه مجاز نیستند که کفار را بسوزانند لذا به طریق اولی نمی‌توان از سلاح‌های کشتار جمعی استفاده کرد چرا که این سلاح‌ها به مراتب شدیدتر از سوزاندن هستند. در ادامه ایشان یک ضابطه کلی را از این روایت برداشت می‌کنند مبنی بر اینکه در هنگام جنگ باید از آلات و وسایل متعارف استفاده کرد و سلاح‌های کشتار جمعی متعارف نیستند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰)

دسته سوم روایاتی است که بر ممنوعیت و حرمت استفاده از سم در بلاد مشرکین دلالت دارد؛ مانند روایت سکونی:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّ النَّبِيَّ ص نَهَى أَنْ يُلْقَى السَّمُّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ! (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۴۲)

ایشان در تقریب استدلال به این دسته از روایات نیز از طریق اولویت استفاده کرده و بیان می‌کنند که پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از القاء سم در بلاد مشرکین نهی فرموده و از این روایت به طریق اولی حرمت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی استفاده می‌شود. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰)

آیت‌الله فاضل بیان می‌دارد که از آنجا که در مباحث اصولی تبیین شده که ملاکات احکام شرعیه اوسع از ملاکات عقلی است لذا اگر عقل در مقام دفاع، استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی را جایز بداند با استناد به روایت سکونی در این مورد نیز قائل به حرمت و منع می‌شویم چرا که در این مورد اگرچه نظر عقل، اباحه است اما شارع مقدس طبق ملاکات خود چنین عملی را حرام می‌داند و در چنین مواردی، قاعده الأهمم و فالأهمم را نپذیرفته است. (همان، ص ۳۴-۳۵)

همانطور که ملاحظه می‌شود روایات ذکر شده تنها بر حرمت بکارگیری سلاح‌های هسته‌ای دلالت دارد و دلالتی بر حرمت تولید و نگهداری آن ندارد.

۱. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج ۶ / ۱۴۳ / ۶۳ باب کیفیت قتال المشرکین و من خالف الإسلام ..... ص: ۱۴۲

**دلیل سوم: عقل**

آیت الله فاضل معتقد است به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای از دیدگاه عقل قبیح است چرا که استفاده از اینگونه سلاح‌ها موجب ظلم به بشر و از بین رفتن محیط زیست است که به ملاک ظلم و فساد، عقل آن را قبیح می‌داند و اگر قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع پذیرفته شود؛ این عمل در نزد شارع مقدس نیز حرام می‌باشد.

ایشان در ادامه سه نکته را مطرح نظر قرار می‌دهند: اول اینکه این استدلال عقل در مورد بکارگیری سلاح‌های هسته‌ای کاربرد دارد اما ساخت و نگهداری چنین سلاح‌هایی از عنوان ظلم و فساد خارج است. البته در صورتی که سازنده سلاح‌ها علم داشته باشد که در آینده از آن استفاده می‌شود می‌توان گفت عقل چنین امری را شراکت در ظلم و قبیح می‌داند.

به نظر ایشان به دلیل وجود اهمیت محتمل در این گونه موارد، در صورت احتمال به کارگیری این سلاح‌ها در آینده، عقل به چنین احتمالی اهمیت می‌دهد. نکته دوم این است که آیا عقل در صورت قبیح دانستن تولید سلاح‌های هسته‌ای، این حکم را به صورت مطلق می‌داند یا در صورتی که تولید به جهت اقتدار یا دفاع و بازدارندگی باشد چنین حکمی ندارد. از دیدگاه آیت الله فاضل در صورت دوم عقل چنین تولیدی را قبیح و ظلم نمی‌داند. نکته سوم اینکه عقل استفاده از چنین سلاح‌هایی را حتی در صورت مقابله به مثل صحیح نمی‌داند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۴-۱۶)

**بررسی اشتراکات و تفاوت‌های دو دیدگاه**

تطبیق دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای و آیت الله فضل لنکرانی را می‌توان در سه محور دنبال کرد:

**محور اول: موضوع شناسی سلاح‌های هسته‌ای**

در مورد موضوع شناسی سلاح‌های هسته‌ای همانطور که بیان شد رهبر معظم انقلاب بر چهار ویژگی کشتار و تخریب گسترده، عدم تمایز میان نظامی و غیر نظامی، ضایع کردن زمین‌ها و ایجاد خسارت‌های برای نسل‌های آینده تأکید می‌کند. آیت الله فاضل لنکرانی با پذیرش سه ویژگی اول و تأکید بر غیر متعارف بودن سلاح‌های هسته‌ای، و ویژگی چهارم یعنی آثار تخریبی سلاح‌های هسته‌ای در نسل‌های آینده را جزء مقومات این گونه سلاح‌ها نمی‌داند.

**محور دوم: به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای**



در این محور دیدگاه آیت‌الله فاضل منطبق بر فتوای رهبر معظم انقلاب است. چرا که ایشان نیز قائل به حرمت به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای به نحو مطلق است و مانند رهبر معظم انقلاب در اثبات این حرمت به قرآن، روایات و دلیل عقل استناد کرده است. هرچند آیت‌الله فاضل از آنجا که به صورت تفصیلی به این مسئله پرداخته است به آیات و روایات بیشتری استناد نموده و تعارضات دلالتی آنها را نیز حل نموده است.

### محور سوم: تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای

رهبر معظم انقلاب به صراحت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای را جایز نمی‌داند و همانطور که بیان شد آن را مخالف مبانی اسلامی و غیر عقلانی ارزیابی می‌کند.

اما عبارات آیت‌الله فاضل در این زمینه متفاوت است ایشان علی‌رغم اینکه در مواردی به عدم جواز تولید سلاح‌های هسته‌ای تصریح می‌کنند<sup>۱</sup> اما در مقام بررسی ادله، جواز تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای را می‌پذیرد.

آیات و روایات ذکر شده و استدلال‌های ایشان دلالتی بر حرمت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای ندارد. آیت‌الله فاضل در مقام بررسی دلیل عقل معتقد است که ساخت و نگهداری چنین سلاح‌هایی خصوصاً در مواردی که به جهت اقتدار یا دفاع و بازدارندگی باشد از عنوان ظلم و فساد خارج است.

### نتیجه

رهبر معظم انقلاب در ضمن بیانات خود در جلسات مختلف بر حرمت به کارگیری، ساخت و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای تصریح کرده و به ادله‌ای اشاره نموده‌اند. آیت‌الله فاضل هم معتقد به حرمت فی الجمله سلاح‌های هسته‌ای است. تطبیق این دو دیدگاه را می‌توان در سه محور دنبال کرد.

۱. آیت‌الله فاضل در جواب این شبهه که اگر دفاع از دین و مسلمین و ارباب دشمن بر تولید چنین سلاحی متوقف باشد و از طرفی خود دشمن دارای چنین سلاحی باشد و مسلمانان را مورد ترس و ارباب قرار دهد اگر چنانچه بگوئیم تولید حرام است این امر موجب ذلت مسلمانان می‌شود. ایشان در جواب این شبهه بیان می‌کند که لازمه نداشتن چنین سلاحی قبول ذلت نیست بلکه برعکس فریاد بر نبود جواز تولید چنین سلاحی و وادار کردن دیگران و سایر ملت‌ها بر این حکم، خود از احکام عزت‌آمیز اسلام است همانطور که حرمت قتل اطفال و زنان چنین است. اسلام دین هدایت و رحمت است. این حکم یعنی جایز نبودن تولید چنین سلاحی خود موجب هدایت جامعه بشری و تکریم بشر است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۵)



در محور موضوع شناسی سلاح های هسته‌ای، رهبر معظم انقلاب بر چهار ویژگی کشتار و تخریب گسترده، عدم تمایز میان نظامی و غیر نظامی، ضایع کردن زمین ها و ایجاد خسارت‌هایی برای نسل‌های آینده تاکید می کند اما آیت الله فاضل لنکرانی با پذیرش سه ویژگی اول و تاکید بر غیر متعارف بودن سلاح های هسته ای، ویژگی چهارم یعنی آثار تخریبی سلاح های هسته‌ای در نسل‌های آینده را جزء مقومات این گونه سلاح‌ها نمی‌داند.

در محور به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای، دیدگاه آیت الله فاضل منطبق بر فتوای رهبر معظم انقلاب است. چرا که ایشان نیز قائل به حرمت به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای به نحو مطلق است اما در محور تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای، رهبر معظم انقلاب به صراحت تولید و نگهداری سلاح‌های هسته‌ای را جایز نمی‌داند اما عبارات آیت الله فاضل در این زمینه متفاوت است ایشان علی رغم اینکه در مواردی به عدم جواز تولید سلاح‌های هسته‌ای تصریح می‌کنند اما در مواردی در مقام بررسی ادله، جواز تولید و نگهداری سلاح های هسته‌ای را می‌پذیرد.



## منابع

۱. قرآن کریم
۲. اردلان، اسعد (۱۳۸۹ زمستان)، «سلاح های شیمیایی و حقوق بین الملل»، فصلنامه سیاست خارجی، سال ۲۴، ش ۴.
۳. حکمت نیا، محمود (۱۳۹۲ پائیز)، «سلاح های کشتار جمعی و مبانئ فقهی و حقوقی ممنوعیت استفاده از آنها»، حقوق اسلامی، ش ۳۸، ص ۵۳-۸۷.
۴. خامنه ای، سیدعلی (۲۸ / ۱ / ۱۳۸۹)، پیام به نخستین کنفرانس بین المللی خلع سلاح هسته‌ای و عدم اشاعه.
۵. \_\_\_\_\_ (۱ / ۱ / ۱۳۹۱)، بیانات در حرم رضوی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱ / ۱ / ۱۳۸۲)، بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی.
۷. \_\_\_\_\_ (۴ / ۱ / ۱۳۸۳)، بیانات در دیدار جمعی از مسئولان جهاد دانشگاهی.
۸. \_\_\_\_\_ (۴ / ۱ / ۱۳۸۳)، بیانات در دیدار جمعی از مسئولان جهاد دانشگاهی.
۹. \_\_\_\_\_ (۴ / ۱ / ۱۳۸۳)، بیانات در دیدار جمعی از مسئولان جهاد دانشگاهی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۱ / ۲ / ۱۳۸۴)، بیانات در دیدار جمعی از روحانیون استان کرمان.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴ / ۳ / ۱۳۸۷)، بیانات در مراسم نوزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه الله).
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴ / ۳ / ۱۳۸۸)، بیانات در مراسم بیستمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه الله).
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۷ / ۷ / ۱۳۹۸)، بیانات در دیدار نخبگان و استعداد های برتر علمی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۸ / ۱۱ / ۱۳۸۴)، بیانات در دیدار پرسنل نیروی هوایی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۹ / ۴ / ۱۳۸۹)، بیانات در دیدار مسئولان نظام در روز عید مبعث.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۲۰ / ۱ / ۱۳۹۴)، بیانات در دیدار مداحان اهل بیت علیهم السلام.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۲۰ / ۱ / ۱۳۹۴)، بیانات در دیدار مداحان اهل بیت علیهم السلام.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۲۸ / ۵ / ۱۳۸۴)، بیانات در خطبه های نماز جمعه.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۲۸ / ۱۱ / ۱۳۹۱)، بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۸ / ۳ / ۱۳۹۸)، بیانات در دیدار جمعی از استادان، نخبگان و پژوهشگران دانشگاهها در بیست و سومین روز از ماه مبارک رمضان.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۹ / ۶ / ۱۳۹۱)، بیانات در شانزدهمین اجلاس سران جنبش عدم تعهد.
۲۲. داوودی، خسروی، علیرضا، بهنام (۱۳۹۷)، «ممنوعیت تولید سلاح کشتار جمعی در فقه اسلامی»، منتشر در کتاب فقه هسته ای (علیدوست، ابوالقاسم)، ص ۳۵۵-۳۷۹.
۲۳. صمدی، علی افضل (۱۳۸۷ ش)، انرژی اتمی، شکست یا پیوند اتم ها، تهران: جهان کتاب.
۲۴. طوسی، محمدین حسن (۱۴۰۷ ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۷ ش)، فقه هسته ای. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. فاضل لنکرانی، محمد جواد (۱۳۹۲ زمستان)، «تولید و استفاده از سلاح های کشتار جمعی»، نشریه حقوق



اسلامی، سال دهم، شماره ۳۹.

۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ش)، بررسی فقهی سلاح های کشتار جمعی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار(ع).
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. ملکی، مسلم (۱۴۰۱پائیز)، «تحلیل حمله بیولوژیک در نظام حقوق بین الملل با تاکید بر رهیافت اسلامی»، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، سال نهم، شماره سوم.
۳۰. میرنژاد، رضا (۱۳۸۱ش)، «تشخیص آزمایشگاهی وجنبه های ایمنی زیستی جنگ افزارهای بیولوژیک»، نشریه طب نظامی، ش ۴.
۳۱. نجفی، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق)، جواهرالکلام، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۲. Oxford Dictionaries; <http://www.oxforddictionaries.com/definition/English/weaponofmassdestruction>
۳۳. Prohibitions and Restraints in War. UK: Oxford, (1972). Bailey, Sydney D . . ۱۲۲. University Press, P

# فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی  
سال دوم؛ شماره پنجم؛ بهار ۱۴۰۲

## بازبینی ادله قاعده تعظیم شعائر الهی با تاکید بر آیات قرآن کریم

ابوالقاسم مقیمی حاجی<sup>۱</sup>  
محمد مهدی اسلامیان<sup>۲</sup>

### چکیده

قاعده تعظیم شعائر الهی، قاعده‌ای با ارزش در بین قواعد فقهی است که در عرصه‌ی اجتماعی نفوذ و کارایی به‌سزایی دارد و با توجه به اینکه حکومت‌ها یکی از اصلی‌ترین و اثرگذارترین عناصر و بازیگران در عرصه‌ی اجتماعی هستند، توجه به دستورات اجتماعی اسلام که نقش شایانی، در وظایف و نقش حکومت‌ها در تربیت و حرکت‌های اجتماعی دارند، بسیار حائز اهمیت خواهد بود.

جستاری کوتاه در سرچشمه‌های معارف دین، ما را به ارج و منزلت شعائر، نزد شارع متعال، رهنمون می‌سازد چه اینکه برای اثبات قاعده تعظیم شعائر الهی به حدود «دوازده» آیه مبارکه، استدلال شده است، بررسی استدلال و مناقشات حول مستندات قرآنی ثابت می‌کند که تنها مرتبه‌ای از تعظیم واجب خواهد بود که ترکش موجب هتک شعائر شود اما استحباب و رحجان سائر مراتب آن امری انکارناپذیر و ثابت است.

### واژگان کلیدی

شعائر، تعظیم، شعائر الهی، قاعده تعظیم شعائر، تقوی، احلال شعائر

۱. مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول)

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۳ \* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۵



## مقدمه

اسلام اهتمام وافری نسبت به تربیت نفوس و اهالی اسلام، دارد و به این جهت، برای تذکیه و پیشرفت آنها دستوراتی را تجویز فرموده تا به الگوی شخصیت تراز مومن و انسان کامل رسیده یا نزدیک شوند؛ این اهتمام نیز نسبت به تربیت جامعه دینی نیز وجود دارد و در راستای تحقق این جامعه‌ی الگو، دستوراتی را تجویز فرموده تا جامعه به سوی آن الگو در حرکت بوده و به آن هدف نائل شود.

این محیط‌سازی و جامعه‌پردازی سبب می‌شود تا کسانی که در این فضا زیست می‌کنند، تربیت، رشد و پیشرفت مطلوب تری داشته باشند، این مضمون، با نگاه به ظاهر اجتماعی و اثرات اجتماعی بسیاری از دستورات اسلام، به راحتی، قابل دریافت است و با توجه به اینکه اصلی‌ترین و مؤثرترین عنصر و بازیگر در عرصه‌ی اجتماعی حکومت‌ها هستند، دستورات اجتماعی اسلام در وظایف و نقش حکومت‌ها در تربیت و حرکت‌های اجتماعی بسیار ویژه خواهد بود.

قاعده تعظیم شعائر الهی از آن دسته دستورات اسلام است که در عرصه‌ی اجتماعی نفوذ و کارایی به‌سزایی دارد، چه اینکه شعائر و نمادهای هر جامعه و ملت، از مهم‌ترین اموری است که آن را از جوامع و ملت‌های بیگانه و گوناگون، متمایز کرده و مرزهای هویتی و اجتماعی بین آنان را مشخص می‌کند، این نشانه و سمبل‌ها، به مثابه‌ی بوم و بیرقی هستند، که نمایانگر هویت حاکم بر جمعیت و اظهارکننده‌ی عصاره‌ی جامعه می‌باشند. (رک: اراکی، ۱۴۳۹، مقدمه)

دین خاتم نیز عنایت وافری به این نکته داشته که جستاری کوتاه در سرچشمه‌های معارف دین، ما را به ابهت و ارج شعائر، نزد شارع متعال، رهنمون می‌سازد، با توجه به این نکته که برخی از قواعدی که در فقه بدان‌ها پرداخته شده و آثار قابل توجهی در عرصه‌ی عمل و فتوی نیز دارد، قواعدی هستند که قرآن شریف، آیه‌ای تصریح بدانها ندارد و یا اینکه حداقلی از آیات بر آنها دلالت دارند اما در مقابل، برای اثبات قاعده تعظیم شعائر الهی به حدود «دوازده» آیه مبارکه، استدلال شده است. این گنجینه از آیات و به تبع آن روایات، نشان از جایگاه این قاعده در فقه، دارد.



با وجود با این حجم از اهتمام قرآن کریم به این قاعده که شرع در عرصه‌ی اجتماعی پایه نهاده و تاثیر بسزایی در جامعه دارد؛ در کتب فقهی به کنکاش و بررسی حول ادله، مفاد و گسترهی آن، کمتر پرداخته شده و بیشتر در میان بحث های فقهی مختلف بدان اشاره شده است، بر این اساس نوشته پیشرو، همت خود را به بحث از آیات مورد استناد در این قاعده معطوف می دارد. انشاء الله تعالی

### پیشینه

بحث از قاعده تعظیم شعائر در برخی کتب قواعد فقهیه بحث شده است مثل:  
۱- العناوین الفقهیه نوشته محقق مراغی ۲- عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، نوشته محقق نراقی ۳- القواعد الفقهیه نوشته مرحوم محقق بجنوردی ۴- القواعد و الفوائد نوشته شهید اول ۵- مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیه الأساسیه، نوشته محقق علی اکبر سیفی مازندرانی ۶- نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الإمامیه، نوشته مرحوم حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری؛ لکن در غیر از کتب قواعد فقهیه کتاب فقه الشعائر الاسلامیه نوشته استاد آیت الله اراکی و کتاب شعائر الحسینیه بین الاصله و التجدد، نوشته آیت الله سند به خصوص این قاعده پرداخته اند اما در غیر این کتب معمول فقهاء بحث مستقلی از آن نداشته ولی در عین حال به فراخور بحث به ادله‌ی این قاعده، اشاره داشته اند: مثل ۱- کتاب جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام و ۲- الشهادة الثالثة ۳- صراة النجاة محقق خویی ۴- انوار الفقاهة و ...

تفاوت نوشته پیشرو با آثار معرفی شده از جهت بسط بررسی و تدقیق در استدلال به مستندات قرآنی این قاعده می باشد، چه اینکه غالب آثار تدوین شده به صورت تفصیلی به استدلال و نقض و ابرام حول آیات نپرداخته اند.



## مفهوم‌شناسی

## الف: مفهوم شعائر

کلمه شعائر جمع مکسر بوده و مفرد این کلمه را شعار (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۹۸) یا شعیره (همان) یا شِعَار (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۱۷۶) دانسته‌اند، و این کلمات سه گانه نیز همگی از ماده‌ی «ش ع ر» برگرفته شده‌اند.

این ماده دارای دو معنای اصلی می باشد: معنای اول نَبَات به معنای رویدنی می باشد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۲۷) هر چند در برخی کتب، معنای نَبَات (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۳)، به ثبت رسیده است.<sup>۱</sup> از این ماده مشتقات مختلفی برگرفته شده مثل: شَعْر به معنای نبات و شجر؛ دیگر معنای اصلی ماده «ش ع ر» عِلْم و عِلْم می داندند (همان)، از این معنی نیز کلمات مختلفی مشتق شده است مثل لیت شعری (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۹۹) یعنی ای کاش متوجه می شدم و می فهمیدم و یا شِعَار به معنای آنچه در جنگ گروه را با آن صدا می زنند تا از دیگران شناخته شود، می باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۴)

گفته شد که یکی از احتمالات نسبت به مفرد کلمه‌ی شعائر، لَفْظ شِعَار است که به معنای علامت (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۱۷۶) و یا علامت در جنگ و سفر می باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۴) دیگر احتمال برای مفرد شعائر، لفظ شعیره است که معروفترین معانی آن عبارت اند از: مفرد کلمه شعیر، یعنی یک‌دانه جو (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۹۸)، اَعْمَال و اَعْلَامَات حِج (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۵۰/ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۳)، قِرْبَانِی حِج (فراهیدی، همان/ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۹۸) و یا مطلق علامت (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۱۷۶) و علامت و نشان راه (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۲۷) است و احتمال سوم در مفرد کلمه ی شعائر، لَفْظ شِعَارَة است که مراد از این

۱. هر چند در کتاب معجم مقاییس اللغه، ثبات ثبت شده است، ولی دقت در مثال‌ها، نشان می دهد تعبیر صحیح نبات به معنای رویدنی بوده و در نسخه اصلی معجم مقاییس اللغه نیز نبات ثبت شده بوده است، شعر، به معنای مو، شعار به معنی درخت پر شاخ و برگ، تعبیر به حیث ینبت الشعر و یا تنبت اللحی و سائر مثالها، نشان می دهد که وجه مشترک بین آنها رویش و نبات است و اگر معنای اصلی ثبات بوده باشد، این مثال‌ها و تعبیر تطابق نخواهد داشت.



مفرد هم علامت و نشانه است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۵۰)  
 حاصل اینکه ماده «ش ع ر» دو معنای اصلی دارد که یکی از آنها به معنای علم و علامت است و شعائر از این ماده برگرفته شده و تمام مفرداتی که برای شعائر نیز بیان کرده اند، به معنای علامت می باشد.

اقوال مطرح شده در تبیین معنای اصطلاحی شعائر به سه گروه تقسیم می شود:  
 از عبارت برخی استفاده می شود که شعائر مختص به بعضی از دستورات دین است، مثلاً برخی معتقدند که شعائر فقط عبادات و مکان های عبادت هستند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۹۸ / سبزواری، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۵۷۳) و عده ای قائلند که واجبات و محرمات دین، شعائرند (کاظمی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۲) و یا در تعدادی از کلمات، شعائر را مناسک حج (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۱۷۳ / مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۹۵)، قربانی حج (همان) و یا محل و موضع مناسک حج (کاظمی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۱) تلقی کرده اند، چه اینکه تعبیر شعائر در قرآن کریم در آیات مربوط به حج و یا قربانی حج به استعمال شده و نزد عده ای شعائر فقط اطلاق بر مکان می شود (جمعی از مولفان، بی تا، ج ۶، ص ۸۶)

گروه دوم: مربوط به کسانی است که برخی از نشانه های تشخیص شعائر را به عنوان مفهوم شعائر مطرح کرده اند به عنوان مثال عده ای اختصاص را مفهوم شعائر دانسته اند، به این معنا که چیزی که مختص به یک گروه خاص بوده و سبب می شود تا این مذهب بین سائر ادیان و ملل شناخته شود را شعائر آن گروه می دانند (شهیدثانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷۶ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۳۰، ص ۱۲۲ / گیلانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۷۲) و اگر امری در مرور زمان از علائم گروهی خاص قلمداد شود، نیز همین عنوان بر او اطلاق می شود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۲۶۰) و یا برخی دیگر شعائر را ضروری دین دانسته اند (حلی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۶۲) و هم چنین در عبارات بعض علماء مطلق محترم در دین، از شعائر دانسته شده است (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۴۸)

اما بهترین قولی که در تبیین مفهوم اصطلاحی شعائر ذکر شده این است که شعائر دارای سه ویژگی است: علامت است، هدف از علامت بودن، ارشاد به سوی طاعت

۱. به ادله و اشکالات افعال سابق به صورت گسترده در مقاله حقیقت شعائر الهی به قلم نویسنده مقاله حاضر، پرداخته شده است.



است و این امر به عنوان علامت و شعار جعل و قرار داده شده است (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۸۳، ص ۱۷۳/مازندرانی ۱۴۲۹ ج ۵، ص ۹۵)

این معنای ذکر شده برای شعائر، معنای عامی است و موارد بسیاری را شامل می‌شود (مراغی ۱۴۱۷ ج ۱، صص ۵۵۸-۵۵۹) و سه قرینه بر این مطلب دلالت دارند: اطلاق لفظ شعائر در آیات مبارکات و در روایات زیرا این لفظ جمع مضاف است و دلالت بر عموم دارد و هم چنین در آیات قرآن بعضی از مصادیق شعائر را بوسیله‌ی (من) تبعیض از موارد شعائر قلمداد کرده است (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۳۰) و دیگری اینکه عنوان شعائر بر موارد مختلف و گوناگون، اطلاق شده و بر اساس آن فتوا نیز داده اند (السند، ۱۴۳۲، ص ۴۴-۴۷)

در نتیجه، معنای شعائر باید به گونه ای لحاظ شود که صدق آن بر تمام این موارد صحیح باشد، پس می‌توان نتیجه گرفت بهترین معنای اصطلاحی ذکر شده برای شعائر همان سوم یعنی (ما جعل علامة لطاعة الله) (اراکي، ۱۴۳۹، ص ۱۵) می‌باشد و این معنای با معنای لغوی شعائر نیز تفاوت ندارد.

### ب: مفهوم تعظیم

کلمه تعظیم از ماده (ع ظ م) مشتق شده است و این ماده در معانی مختلفی به کار رفته است ولی مهمترین معنای آن بزرگی و قوت است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۹۸۷/ ابن فارس ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۵۵) و کلمه تعظیم به معنای بزرگ داشتن می‌باشد زیرا مرادف هایی که برای تبیین معنای تعظیم ذکر شده همگی نیز به همین معنا می‌باشند، مثل: توقیر (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۷)، تبجیل، تفخیم و تکبیر (جوهری ۱۳۷۶، ص ۱۹۸)

### مفاد قاعده تعظیم شعائر الهی

در کتب فقهاء بزرگ شیعه حکم وجوب تعظیم شعائر الهی بارها تکرار شده و به این حکم برای اثبات احکام بسیاری از وجوب و حرمت، استناد کرده اند (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۲۳) و طبق این قاعده بایستی مکلفین شعائر الهی را بزرگ



داشته و رفتار آنها در مقابل شعائر به گونه ای باشد که مراعات شان و مرتبه شعائر، از نگاه عرف باشد (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۸ / عاملی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۸۸ / السند، ۱۴۳۲، ص ۱۲۶-۱۲۸).

نوشته پیش‌رو قصد دارد به ادله قرآنی، این قاعده بپردازد ولی تنها قرآن نیست که بر این قاعده دلالت دارد بلکه روایات متنوعی بر آن دلالت داشته (رک: اراکی، ۱۴۳۹، ص ۲۵ / مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۵۸ / نراقی، ۱۴۱۷، ص ۳۱) و حتی به دلیل عقلی (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۸) و یا ضرورت نیز برای اثبات قاعده، قابل استدلال است به عنوان مثال: در کتاب جواهر الکلام بعد از اینکه واجب بودن ازدیاد در تعظیم را مسلم دانسته و حتی سریان این حکم را محتمل دانسته اند، فرموده اند: اما تعظیمی که ترکش موجب تحقیر شعائر شود، حرام است و این حکم از ضروریات مذهب تشیع بلکه ضروریات دین مبین اسلام می باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۷) در بحثی دیگر ایشان می فرمایند: فقیهی که آشنا به راه و روش شارع و ادبیات و لسان شارع می باشد و در این راه ممارست ورزیده، احتیاجی ندارد برای برخی از مسائل به دنبال دلیل و روایت مخصوص باشد، بلکه برای بسیاری از امور می تواند به قاعده تعظیم شعائر الهی تمسک کند (همان، ج ۲، ص ۵۲)، و این بیان ایشان نشان دهنده ضروری بودن بحث تعظیم شعائر می باشد و چون محل بحث ایشان در حکم الزامی بود می توان به عنوان مدرک برای وجوب تعظیم استفاده کرد.

باید توجه داشت که در ذیل بحث از قاعده تعظیم شعائر الهی می توان نکات بسیار متنوع و متلونی را اشاره کرد ولی به جهت تمرکز بر موضوع بحث از ذکر آنها خودداری می شود اما نکته ای که در روشن تر شدن بحث پیشرو کمک به سزایی می کند این است که: تعظیم امری تشکیکی و ذات مراتب است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۷ / یزدی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۲۰ / خوبی، ۱۴۱۸، الطهارة ۲، ص ۳۱۳) که می توان آنرا به دو دسته کلی تقسیم کرد، اولاً تعظیمی که مراعات شان و مرتبه شیء و رفتار با آن عرفاً بر اساس این جایگاه باشد و ترک آن موجب وهن و استخفاف است و دیگری تعظیمی که فراتر و زائد بر مرحله قبل باشد و ترک آن موجب وهن و استخفاف نیست و مراتب



بی شمار و انواع مختلف تعظیم، غالباً در دسته دوم قرار می‌گیرند، چه اینکه با ترک بسیاری از انواع و مراتب تعظیم، وهن لازم نمی‌آید (رک: مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۸ / سند، ۱۴۳۲، ص ۱۲۶-۱۲۸ / عاملی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۸)

### ادله قرآنی قاعده تعظیم شعائر الهی

برای اثبات رجحان و یا وجوب تعظیم شعائر الهی در بین آیات مبارک قرآن شریف به دو سنخ از آیات استدلال شده است: یک: آیاتی که در خصوص مفهوم شعائر وارد شده اند و طائفه‌ی دیگر، آیات مبارکی که در مورد شعائر وارد نشده اند ولی اگر تعظیم شعائر به معنای بزرگداشت نمادهای خداوند متعال باشد و بر این اساس جنبه اعلامی و نشر معارف دین و شعائر را خواهد داشت، می‌توان گفت آیات دیگری نیز وجود دارد که بر این مفهوم و غایت دلالت دارند (رک: سند، ۱۴۳۲، ص ۲۹-۳۶) بنابراین بحث پیشرو در دو مبحث مطرح خواهد شد.

### مبحث اول: آیات خاص شعائر

آیه اول: «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»

در آیه ۳۲ سوره مبارکه حج خداوند متعال می‌فرماید: «ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» این است «مناسک حج»! و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دلهاست»

به این آیه مبارکه بر رجحان (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۱ و حلی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۳ و عاملی، بیتا، ج ۲، ص ۱۵۹) و یا وجوب (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۹۷-۲۹۸ / عاملی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۸ / اراکی، ۱۴۳۹، ص ۲۳ / اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۷) تعظیم شعائر الهی فی الجمله استدلال شده است و عده‌ای از فقها برای احکام الزامی، اعم از وجوب و یا حرمت بدان استدلال کرده‌اند. (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۵۶ / نراقی، ۱۴۱۷، ص ۲۳ / بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۵۴ / خراسانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۷)

برای استدلال به این آیه چند تقریب ذکر شده است:



## تقریب اول:

انضمام دو امر، دلالت این آیه مبارکه بر مدعا را ثابت می کند:

نخست: شارع متعال تعظیم شعائر الهی را از تقوی قلوب معرفی میکند زیرا اگر «من» برای تبعیض باشد، یعنی بخشی از تقوی قلب، تعظیم شعائر است و یا اینکه اگر «من» برای نشوء باشد، در این صورت، تعظیم شعائر از تقوی نشأت می گیرد و اگر تقوی وجود داشته باشد، تعظیم هم محقق خواهد شد و اگر تعظیم شعائر ترک شود به معنای عدم وجود تقوی است و در هر دو صورت، اگر شخصی بخواهد از اساس و در تمام مراتب و انواع تعظیم شعائر را نادیده بگیرد و عمل نکند تقوی قلب را رعایت نکرده است زیرا با انتفای جزء، کل نیز از بین می رود و یا با از بین رفتن یکی از متلازمین یعنی تعظیم شعائر، لازمه ی دیگر یعنی تقوی از بین میرود.

دوم: ثابت است که خروج از تقوی در پایین ترین مرتبه اش که انجام واجبات و ترک محرمات باشد واجب است، پس برای خارج نشدن از تقوی الهی در مرتبهی واجب آن، لازم است تا تعظیم شعائر به کلی ترک نشود و مرتبه ادنی تعظیم که ترکش موجب استخفاف شعائر است، واجب خواهد بود (اراک، ۱۴۳۹، ص ۲۳-۲۴ / رک بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۸) و یا اینکه گفته شود که تقوی واجب است و آیاتی بر این وجوب دلالت می کنند مثل: «وَ إِيَّايَ فَاتَّقُونِ» (بقره، آیه ۶۱) و «وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنُتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده آیه ۵۷) که بر ذم و نکوهش مخالفت با تقوی دلالت می کنند و عتاب و پشیمانی را برای غیر متقین سزاوار می دانند، پس هر تقوی واجب است و در بحث ما نیز، طبق آیه شریفه، تعظیم، از تقوی الهی شمرده می شود، پس تعظیم شعائر واجب است. (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۶۱)

در همین راستا برخی عموم تعظیم را واجب شمرده اند، نه مطلق تعظیم، زیرا ظاهر آیه این است که تعظیم مطلقاً از تقوی قلوب است و هر مصداق و فردی از افراد که تعظیم دانسته شود، از تقوی شمرده خواهد شد و هر تقوایی هم واجب است پس هر فرد از افراد تعظیم، واجب خواهد بود. (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۵۶)، مگر اینکه دلیلی بر عدم وجوب آن فرد اقامه شود. (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۶۱)



## تقریب دوم:

به این آیه مبارکه اینگونه استدلال شده است که تقوی به معنای حذر و دروی از امری است که سبب خوف می شود فلذا اینکه در مقام تعظیم شعائر از تعبیر تقوی استفاده شده به این معناست که در بحث تعظیم شعائر امری وجود دارد که باعث خوف می شود و لازم است بوسیله تعظیم شعائر از آن برحذر بود و دوری جست و هر امری که این چنین ویژگی داشته باشد به معنای این است که واجب است چه اینکه در امر مستحب خوفی نیست و از ترکش خوفی لازم نمی آید به خلاف واجب که در ترک آن خوف عقاب وجود دارد. (همان)

## تقریب سوم:

برای استفاده‌ی وجوب از این آیه مبارکه، به سیاق آیه استناد شده است، چه اینکه این آیه در سیاق و عداد آیاتی وارد شده است که به بیان واجبات و محرّمات پرداخته اند (حج، آیه ۲۹-۳۶)، لذا به قرینه آن احکام می توان گفت حکم مستفاد از این فراز و آیه مبارکه نیز وجوب خواهد بود. (اراکي، ۱۴۳۹، ص ۲۴)

## اشکال اول:

در مقام مناقشه به این بیان ها، گفته شده است که: در قرآن کریم از تعبیر تقوی و مشتقات آن بیش از دویست مرتبه استفاده شده است که در موارد متعددی از آنها، تقوای واجب از آنها اراده نشده و در امور اخلاقی و مستحبات وارد شده است، و لذا در این آیه مبارکه نمی توان گفت که مراد شارع از تقوی، مرتبه‌ی واجب از تقوی باشد (اراکي، ۱۴۳۹، ص ۲۳-۲۴).

۱ ثُمَّ لِيُقْضَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَأُيُوفُوا نَدْوَاهُمْ وَيَلْبِطُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (۲۹) ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ حَبِيبٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يَمْلِكُ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (۳۰) حُنْفَاءٌ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ (۳۱) ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ (۳۲) لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ (۳۳) وَإِلَّكَ أَمَةٌ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِنَّهَا لِلَّهِ وَمَا وَجَدَ لَهُ أَسْلَمًا وَلَا يَنْفَعُ الْيُنُفُونَ (۳۴) الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۳۵) وَالَّذِينَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَعَرْنَا مَا كُنَّم لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۳۶)



### پاسخ:

اما این مناقشه قابل پاسخ است زیرا استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و در جایی که قرینه بر معنای مجازی نباشد، لفظ حمل بر معنای حقیقی می شود و در این آیه مبارکه با فرض این نکته که معنای تقوی انجام واجبات و ترک محرّمات باشد (همان صص ۲۳-۲۴)، قرینه‌ای برای استعمال مجازی وجود ندارد لذا حمل بر معنای حقیقی خواهد شد. افزون بر آنکه در تقریب سوم برای استدلال به سیاق آیه تمسک شده است و استعمال تقوای در استحباب در آیات دیگر، نمی تواند از تمسک به سیاق این آیه و دلالت آن بر وجوب، ممانعت کند.

### اشکال دوم:

یکی دیگر از اشکالات مطرح شده بر استدلال به این است که در آیه مبارکه دو احتمال می رود که هر کدام از آنها مانع از استدلال است و این احتمالات سبب می شود تا آیه در معنایی که به آن استدلال شده ظهور نداشته باشد، اولاً ممکن است مراد از تقوی در آیه مبارکه غیر از معنای مصطلح از تقوی در بین علماء و فقهاء باشد چه اینکه تقوی به قلوب اضافه شده است و تقوی تنها گفته نشده و این اضافه سبب می شود که نتوان تقوی را در معنای مصطلح به کار برد زیرا چنین تقوایی به معنای تزیه و پاک نگه داشتن قلب از رذائل و اخلاق و نیات سوء است همانطور که بعض لغوین تقوی قلب را این گونه معنا کرده و بعض مفسرین نیز چنین احتمالی را روا دانسته اند. از دیگر سو همان طور که ممکن است ضمیر در «فانها» رجوع به تعظیم شعائر الله کند، ممکن است به خود شعائر الله بازگشت کند و معنای اینکه شعائر الله از تقوای قلوب می باشد بدین معناست که خداوند متعال بوسیله شعائر الله، قلوب را امتحان می کند، بنابراین با وجود این دو احتمال در آیه مبارکه، ظهوری که مستدل به آن استدلال کرد منعقد نمی شود و استدلال ناتمام خواهد بود. (مازندرانی، ۱۴۲۵، ۱، ۲۵۷-۲۵۶) به بیان دیگر در این آیه شریفه اضافه شدن تقوی به قلوب قرینه می شود که تقوای در معنای معهود استعمال نشده و یا اینکه لا اقل این کلام محفوف بما یحتمل القرینیه می باشد و ظهوری در معنای قابل استدلال ندارد.

**پاسخ:**

این مناقشه نیز تمام نیست زیرا همانطور که در تقاریب استدلال اشاره شد، تعظیم شعائر از تقوای قلوب نشأت گرفته است و ریشه تقوای جوانح انسان و پرهیز از گناهان و اطاعت الهی، تقوای قلبی است و خداوند می فرماید که این تعظیم شعائر از تقوای قلبی نشأت می گیرد، لازم به ذکر است در مرتبه جوانح نیز مانند جوارح فعل متعلق تکلیف وجود دارد و چه بسیار افعال جوانحی که در فقه مطرح شده و متعلق حکم شرعی قرار گرفته است مانند انکار قلبی منکر که مراد از آن یک فعل جوانحی است و متعلق تکلیف قرار گرفته است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۷۵)

**اشکال سوم:**

در ایرادی دیگر بر این استدلال گفته شده است که تعظیم در آیه مبارکه مجمل است و نمی توان از آن برداشت و جوب داشت زیرا با توجه به اینکه در آیه شریفه می فرماید « فائها من تقوی القلوب » ممکن است مراد از تعظیم، تعظیم نفسانی و قلبی باشد و نه تعظیم و رفتار خارجی و هر چند لازم است این تعظیم قلبی همراه و ملازم با رفتار خارجی باشد ولی ما می دانیم این تعظیم قلبی و نفسانی در تمام مراتب واجب نیست، مثل مستحبات، که هر چند از شئون تقوی می باشند، ولی تعظیم قلبی آنها لازم و واجب نیست، پس چون این احتمال در معنای تعظیم داده می شود، ممکن نیست از این آیه مبارکه برای اثبات وجوب تعظیم، استفاده کرد و اگر تعظیم در مرتبه‌های واجب باشد از باب تعظیم نخواهد بود بلکه بر اساس عنوان دیگر غیر از تعظیم مثل حرمت هتک خواهد بود (حکیم، بیتا، ج ۳، ص ۳۹۵)

**پاسخ:**

با پاسخی که به اشکال سابق داده شد، پاسخ به این اشکال نیز روشن می شود که ظاهر آیه مبارکه است که کلمه تعظیم، در معنای مطلق که شامل تعظیم شعائر جوارحی و جوانحی استعمال شده است و طبق توضیح پیش گفته منعی در تعلق حکم به تعظیم در مرتبه جوانح نیست، از این روی حکم به وجوب مطلق تعظیم شعائر الهی تعلق گرفته است.



در کنار این اشکالات، چند مناقشه دیگر مطرح شده است که بر اساس تقریب های گفته شده تمام نبودن آنها روشن می شود، مثل اینکه گفته شده: تعبیر « من تقوی القلوب » دلالت بر مدعی و وجوب تعظیم شعائر ندارد و امکان استفاده وجوب نیست (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۹۸ و خویی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۳۲۱ و حکیم، بیتا، ج ۳، ص ۳۹۵) و نهایت مطلبی که از این ادله استفاده می شود این است که تعظیم شعائر از تقوی است و این مفهوم با وجوب متفاوت است (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۶۰)، که این اشکال نیز با تقاریری که بیان شد، مردود می باشد و مشخص شد، بیاناتی برای استفاده وجوب از این تعبیرات وجود دارد.

آیه دوم: «لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ»

در آیه دوم از سوره مبارکه مائده، خداوند متعال می فرماید: «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ...»<sup>۱</sup>

این آیه مبارکه بر حرمت احلال و تهاون شعائر الله دلالت می کند (اراکي، ۱۴۳۹، ص ۲۵ / سند، ۱۴۳۲، ص ۳۰) احلال به معنای مباح شمردن شیء است، به صورتی که ملازم با عدم مبالات و رعایت نکردن جایگاه شیء باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۶۲ و فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۳۲) و در این آیه مبارکه از احلال نهی شده و نهی ظاهر در حرمت است، پس هر آنچه که احلال شعائر شمرده شود - چه از جانب عرف و چه آنکه شارع فعلی را مصداق احلال قلمداد کرده باشد - حرام خواهد بود (اراکي، ۱۴۳۹، ص ۲۴-۲۶) و این حرمت بدین معناست که تمام مراتب احلال شعائر الهی حرام خواهد بود و - همانطور که گذشت - احلال و مفاهیمی از این دست دارای مراتب هستند و کمترین مرتبه آن ملازم با ترک تعظیم و تحقق استخفاف است در نتیجه در ناحیهی احلال، کمترین مرتبه آن ملازم با ترک تعظیم است، یعنی برای دوری از استخفاف و احلال باید تعظیم کرد و این مرتبه از احلال شعائر الهی تحریم شده است، پس لازم است کمترین مرتبه از تعظیم آورده شود و این به معنای وجوب تعظیم خواهد بود و یا اینکه گفته شود که حرمت احلال و وجوب تعظیم دو روی یک سکه اند و دو بیان برای یک حقیقت مثل اینکه گفته شود نماز واجب است یا ترک

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شعائر و حدود الهی را حلال ندانید...



نماز حرام است، هر دو بیان به یک مفهوم اشاره دارد پس یا لسان ادله به صورت ایجابی است مثل آیه مبارکه « و من يعظم شعائر الله » که به لزوم تعظیم اشاره دارد و یا لسان دلیل سلبی است مثل همین آیه مبارکه که از احلال شعائر الهی نهی کرده است. (رک سند، ۱۴۳۲، ص ۳۰ و مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۵۷) یا به بیان دیگر از آنجا که در مسأله‌ی ضد، مشهور قائلند که مقتضای امر به شیء، حرمت ضد از باب مقدمه واجب می باشد. (اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۰۴) و با توجه به اینکه این کلام در مسأله‌ی استلزام نهی از شیء با امر به ضد، صادق می باشد (نراقی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۹) می توان گفت از باب مقدمه وجوب تعظیم شعائر از این آیه استفاده می شود.

آیه سوم: مَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ

خداوند متعال در آیه ۳۰ سوره مبارکه حج می فرماید: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ

فَهُوَ خَيْرٌ لَّهِ عِنْدَ رَبِّهِ»<sup>۱</sup>

در این آیه مبارکه لفظ شعائر نیامده و از تعبیر حرمت استفاده شده است که در فارسی به معنای بزرگی و شکوه و آنچه از حقوق خدا که انجام دادن آن واجب است (بستانی ۱۳۷۵، ص ۳۲۶) می باشد ولی در عین حال بسیاری از فقهاء این آیه مبارکه را نیز از ادله این قاعده دانسته اند (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۰) نسبت و رابطه‌ی شعائر و حرمت، عموم و خصوص مطلق به اطلاق حرمت است یعنی تمام مصادیق شعائر الهی از حرمت شناخته شده بلکه بارزترین مصادیق حرمت هستند ولی تمام مصادیق حرمت به عنوان شعائر شناخته نمی شود، پس هر حکمی که بر عنوان حرمت بار شود، بر عنوان شعائر نیز جاری است و این آیه مبارکه دلالت بر وجوب تعظیم حرمت می کند لذا تعظیم شعائر هم واجب خواهد بود. (رک: همان، ص ۳۱-۳۰) استفاده و وجوب از این آیه مبارکه مبتنی بر دلالت واژه « خیر » می باشد، زیرا خیر در جایی دلالت بر استحباب دارد که در سوی مقابل مفسده نبوده و حداقلی از خیر وجود داشته باشد و در این حال تعبیر « خیر » دلالت بر استحباب خواهد

۱ مناسک حج» این است! و هر کس برنامه‌های الهی را بزرگ دارد، نزد پروردگارش برای او بهتر است! و چهارپایان برای شما حلال شده، مگر آنچه «ممنوع بودنش» بر شما خوانده می‌شود. از پلیدیهای تنها اجتناب کنید! و از سخن باطل بپرهیزید!»



داشت که در هر دو طرف مفسده ای نیست ولی یک طرف بهتر و « خیر » است اما در جایی که در طرف مقابل هیچ مصلحت و خوبی نباشد و فقط مفسده وجود داشته باشد، در این حال تعبیر خیر دلالت بر وجوب ترجیح دارد (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۶۵) مثل روایت «الْوُفُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» (کلینی ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۸) که این روایت بر وجوب دلالت دارد (محقق داماد ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۲۹) چه اینکه در مقابل ترک احتیاط، مفسده وجود داشته و هیچ خیری متصور نیست.

بر این اساس در آیه مورد بحث هم نمی توان گفت که در ترک مطلق تعظیم « خیر » وجود دارد بلکه چنین ترکی دارای مفسده است، لذا تعبیر « خیر » در این آیه مبارکه نیز بر وجوب رجحان تعظیم دلالت دارد، البته فقط در مرتبه ای که در ترک تعظیم مفسده باشد یعنی مرتبه ای از تعظیم که اگر ترک شود منجر به هتک شعائر می شود.

#### سایر آیات :

البته در این بین به آیات دیگری که دارای لفظ شعائر می باشد، استناد شده است (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۱-۳۲) مثل: «وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ» (حج، آیه ۳۶) و «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (بقره، آیه ۱۵۸) و «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَذَا كُرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّالِينَ» (بقره، آیه ۱۹۸)

هر چند تقریبی برای کیفیت دلالت آنها بر مطلوب یعنی وجوب تعظیم شعائر، ذکر نشده (همان) ولی ممکن است، غرض از استناد به این آیات، اثبات وجوب تعظیم نباشد بلکه در صدد تبیین میزان اهتمام شارع به مفهوم تعظیم و یا اثبات رجحان و مطلوبیت تعظیم شعائر و جایگاه آن در شرع باشند که این امر از برخی از آیات قابل استفاده است.

#### مبحث دوم: آیات عام

با توجه به اینکه غایت و مطلوب از قاعده تعظیم و بزرگداشت شعائر الهی؛



تعظیم، اعلام و نشر معارف و شعائر اسلامی است، برخی از فقهاء در صدد استفاده حکم قاعده تعظیم شعائر الهی از ادله‌ی دیگری هستند که لفظ شعائر در آنها ذکر نشده است ولی مقصود و غایت قاعده را ثابت می‌کنند. (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۵)<sup>۱</sup>

آیه اول: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

خداوند متعال در آیه ۳۲ سوره مبارکه توبه می‌فرماید: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَاءَ أَنْ يُمْرَ نُورُهُ وَلَا يَكْفِرُونَ»<sup>۲</sup>

آیات قبل از این آیه مبارکه در صدد بیان مساله و جوب جهاد و ضرورت شناخت حق، توحید و اهمیت نشر دین و تبلیغ دین می‌باشد. (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۵) و در ادامه، آیه مبارکه در ضمن مطرح کردن اهمیت نور الهی، به بیان یک تقابل بین مخالفان اسلام از یهود و نصاری و مشرکان و خداوند متعال می‌پردازد چه اینکه اینان به دنبال خاموش کردن نور الهی هستند تا روشنایی این نورهدایت به بشریت نرسد ولی در مقابل خداوند باری تعالی اراده کرده است که نور الهی کامل شود تا همگان از این نور بهره‌برند، چه اینکه مراد از اِباء، منع و امتناع میباشد نه آنچنانکه برخی کراحت معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸ / مکارم، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۶۸) قرآن این تلاش کافران را با بیانی که مشتمل بر تصغیر شأن کفار و تضعیف نیرنگ آنان است، توصیف می‌کند، چه اینکه استفاده از دهان برای خاموش کردن فقط برای نورهای ضعیف به کار می‌آید نه نورهای بزرگ و شعله‌های سترگ ( طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۴۷) و این اکمالی که خداوند تبارک اراده کرده، بوسیله گسترش نور الهی، نشر صلاح و هدایت تحقق پیدا میکند و طبق گفته اکثر مفسرین نور الله، قرآن و اسلام می‌باشد، (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳)

بر این اساس نسبت بین نور الهی و شعائر الهی عموم و خصوص من وجه به عمومیت نور الهی است چه اینکه تمام مصادیق شعائر الله از مصادیق اسلام و نور الهی به شمار رفته و قرآن نیز، خود یکی از شعائر الهی است ولی تمام آنچه اسلام

۱. مولف محترم این استفاده را به اعلامی همچون میرزا قمی، قدس سره، سید یزدی قدس سره و سید جمال الدین گلپایگانی، قدس سره نسبت داده است.

۲. «آنها می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند ولی خدا جز این نمی‌خواهد که نور خود را کامل کند، هر چند کافران ناخشنود باشند!»



شامل آنها می شود از مصادیق شعائر الهی نیستند، بنابر این خداوند تبارک و تعالی در این آیه مبارکه، همچون آیات شعائر، اراده کرده است تا معالم دین منتشر و همه گیر باشد، بر این اساس مدلول این آیات همچون آیات شعائر خواهد بود، چه اینکه متعلق حکم در این آیه مبارکه نشر، تبلیغ و بیان می باشد، همچنانکه متعلق حکم در آیات شعائر تعظیم بوده است و غایت در تمام این عناوین (تعظیم، اتمام نور و نشر) به صورت واحد و وجوب می باشد (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۲-۳۳) بدین معنا که تمامی عناوین تعظیم، اتمام و نشر نور الهی واجب می باشد.

در بررسی دلیل فوق می توان گفت: دلالت این آیه مبارکه بر وجوب تعظیم شعائر الهی به صورت مطلق و در تمامی مراتب تعظیم، تمام نیست ولی نتیجه‌ای که از سائر ادله به دست آمد نیز از این آیه قابل استفاده می‌باشد، نتیجه‌ای که از ادله گذشته بدست آمد این بود که تعظیم در مرتبه‌ای واجب است که ترک آن موجب هتک شود و وجوب تعظیم چنین مرحله‌ای از این آیه نیز قابل استفاده است، زیرا اگر اراده شارع بر انتشار نور الهی و همه گیر شدن آن تعلق گرفته باشد و با توجه به اینکه شعائر الهی، مصداق نور الهی است، عرف جمع بین اراده شارع بر همه گیر شدن نور الهی و جواز هتک شعائر الهی را صحیح نمی‌داند لذا این فهم عرفی از آیه می‌تواند دلیل بر حرمت هتک شعائر و لزوم تعظیم شعائر در این مرتبه باشد.

اشکال: احتمال دارد آیه مبارکه در مقام بیان وضعیت تکوینی عالم از اراده کفار و اراده الهی باشد و از این قضیه اخبار می‌دهد که اراده کفار در خاموش کردن نور الهی حاصل نشده و اراده خداوند بر فراگیر شدن نور الهی تعلق گرفته است، از دیگر سو وجود چنین نسبت عموم و خصوص من وجه بین نور الهی و شعائر الهی روشن نیست چه اینکه تعبیر اسلام بر تک تک اجزاء، آموزه‌ها و محترقات آن صادق نیست بلکه بر اسلام تعبیری از مجموع این امور می‌باشد، بنابراین یا مصداق بودن شعائر الهی برای نور الهی صحیح نیست یا لااقل ظهوری برای آیه در معنای مذکور محقق نمی‌شود.



## آیه دوم: فِي بُيُوتٍ أَدْنَىٰ لِّلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ

در سوره مبارکه نور آیه ۳۶، خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «فِي بُيُوتٍ أَدْنَىٰ لِّلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ»<sup>۱</sup>

مراد از «بُيُوت» در این آیه مبارکه به دلالت سیاق آیات قبل از آن بیوتی است که در آنها نور الله جاری است و مرکز صدور و اشاعه دین هستند و مکان هایی هستند که هدایت و حق در آن نشر و بسط پیدا کرده و احکام دین حنیف بیان می شوند (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۴) و قدر متیقن از آن مساجد می باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۲) و در این آیه مبارکه خداوند متعال اراده کرده است تا این بیوت تکریم و ترفیع شوند و این همان تعظیم است (همان، ص ۱۲) و لذا این آیه مبارکه نیز هر چند از شعائر نامی نبرده است ولی مفهوما مرادف با قاعده تعظیم شعائر است (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۳-۳۴) در تایید استدلال فوق می توان گفت اولاً: از مصادیق شعائر الهی مکان هایی هستند که در راه عبادت خدا و اعلاء کلمات الهی کاربرد دارند و «بیوت» مذکور در آیه شریفه، از بارزترین موارد این مکان ها هستند و ثانیاً: ترفیع به معنای بالا گذاردن، در بالا قرار دادن؛ برپا کردن، نصب کردن می باشد (آذرنوش، ۱۳۸۶، ص ۲۴۲) و این معنا، قربت بسیاری با تعظیم دارد چه اینکه ترفیع هر چیزی متناسب با آن صورت می گیرد و تعظیم هر امری به حسب آن امر متفاوت می شود لذا مصادیق ترفیع و تعظیم بسیار قربت خواهند داشت و اگر هم ترفیع و تعظیم معنای مساوی نداشته باشد، امر به ترفیع یک قرینه عقلایی و ارتکاز عقلایی را به وجود می آورد که سبب ظهور آیه مبارکه در مدعا می شود به این بیان که هتک شعائر الهی با اراده ی الهی بر تکریم و ترفیع «بیوت» سازگاری ندارد، و این عدم سازگاری که ارتکاز متشرعه بلکه عقلاء است، سبب می شود تا این آیه مبارکه در وجوب مرتبه ای از تعظیم که ترک آن موجب هتک باشد، ظهور داشته باشد، همان نتیجه ای که از سائر ادله تعظیم شعائر نیز به دست آمد.

۱ «این چراغ پرفروغ» در خانه هایی قرار دارد که خداوند اذن فرموده دیوارهای آن را بالا برند «تا از دستبرد شیاطین و هوسبازان در امان باشد» خانه هایی که نام خدا در آنها برده می شود، و صبح و شام در آنها تسبیح او می گویند»

**اشکال:**

مدعای مطرح شده نسبت به این آیات این است که تمام مفاد قاعده تعظیم شعائر الهی را ثابت می کند در حالی که این دلیل اخص از مدعا است زیرا ادله تعظیم شعائر، وجوب تعظیم را نسبت به تمامی شعائر ثابت می کند البته در مرتبه ای که ترک آن موجب هتک شود ولی این آیه مبارکه فقط نسبت به برخی از مکان ها که شعائر الهی هستند، وجوب تعظیم را ثابت می کند ولی در عین حال این آیه لزوم تعظیم این دست از شعائر الهی را ثابت می کند.

آیه سوم: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**

قرآن کریم در آیه ۹ سوره مبارکه حجر می فرماید: «**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ**

**لَحَافِظُونَ**»<sup>۱</sup>

گفته شده است که: این آیه مبارکه بر حفظ اموری دلالت می کند و آن امور عبارتند از دین، ذکر الله، حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم که قوام دین است و اهل بیت علیهم السلام که عدل قرآند و حفظ این مصادیق از غرض های بلند مرتبه خداوند سبحان است (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۴) با توجه به اینکه تمامی این امور از نمادها و شعائر الهی می باشند و با توجه به جایگاه اجتماعی نمادها و شعائر، از لوازم حفظ این امور، لا اقل در مرتبه ای که ترک تعظیم موجب هتک و وهن به شعائر شود تعظیم و بزرگداشت آنها لازم می باشد.

**اشکال:**

البته استدلال به این آیه از چند جهت قابل مناقشه است، از طرفی شارع دارای اغراض و اهداف مختلفی است آنچنانکه این آیه مبارکه دلالت می کند، یکی از اغراض بلند مرتبهی شارع، حفظ و مصونیت از زیادی، نقصان و تحریف است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۰۱)، ولی در عین این غرض شارع با غرض تعظیم شعائر، ظاهراً متفاوت است و نمی توان از دلیلی که یکی از این اغراض را ثابت می کند برای اثبات غرض دیگر بهره جست، از دیگر سو مراد از ( ذکر ) در آیه مبارکه خصوص

۱ «ما قرآن را نازل کردیم و ما بطور قطع نگهدار آنیم»



قرآن و مصونیت آن از تحریف می باشد (همان و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۰۸) و این امر به خود شارع نسبت داده شده است و تعمیم آن به سائر مصادیق، بدون هیچ تقریب و بیانی صورت پذیرفته است، لذا اثبات تکلیف برای مکلفان از این آیه مبارکه قابل استفاده نیست.

### آیه چهارم: وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا

قرآن کریم در آیه ۴۰ سوره مبارکه توبه می فرماید: «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»<sup>۱</sup>

بر اساس این آیه مبارکه تمام آنچه که به اعلاء کلمه الله و از بین رفتن هدف و کلمه کافرین بازگشت کند، از اغراض شرعی و مقاصد دینی است. (سند، ۱۴۳۲، ص ۳۵) چرا که تعبیر « وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا » جمله‌ی حالیه بوده و پیروزی جبهه حق و اعلا‌ی کلمه الله را ثابت می داند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۷۹ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۹) و مراد از کلمه الله، کلمه‌ی توحید و لا اله الا الله می باشد و اعلا‌ی آن به معنای عزت بخشیدن به اسلام و مسلمین است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۰ و ۵۰۹) از مصادیق اسلام و مسلمین، شعائر الهی می باشد، از دیگر سوا لازمه‌ی جایگاه رفیع کلمه الله، لزوم تعظیم کلمه الله است و حداقل مرتبه ای از تعظیم را که ترک آن منجر به هتک و وهن کلمه الله می شود را لازم می داند و هر چند اعلاء و تعظیم دو امر متفاوت می باشند ولی این غرض همان غرضی است که شارع بواسطه‌ی قاعده‌ی تعظیم شعائر به دنبال اوست و لازم است مکلفان به دنبال تحصیل این غرض باشند.

### اشکال:

در معنای این آیه مبارکه احتمال می رود که در صدد بیان وضع تکوینی کلمه الله و اخبار از آن باشد که در نهایت کلمه الهی پیروز و عزتمند خواهد بود لذا ناظر به بیان تکلیف مکلفان نخواهد بود، آنچنانکه چنین احتمالی راجع به ادله نفی سبیل نیز گفته

شده است. (خوئی، ۱۴۲۹، ۳، ۷۱)

۱ «و گفتار» و هدف» کافران را پایین قرار داد، «و آنها را با شکست مواجه ساخت» و سخن خدا «و آیین او»، بالا «و پیروز» است و خداوند عزیز و حکیم است»



آیه پنجم: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ**

در آیه‌ای دیگر - سوره مبارکه توبه آیه ۱۲۲ - شارع حکیم می فرماید: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفَرُوا كَافَّةً وَلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»<sup>۱</sup>

در این آیه مبارکه نیز به وجوب تبلیغ و انذار بعد از رجوع به بلاد دلالت میکند که مقدمه حصول حذر از ناحیه مسلمانان است، پس این آیه مبارکه بر لزوم انذار که به معنای تبلیغ و نشر دین حنیف و معالم دین و تثبیت قواعد دین رهنمون می کند (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶۳) و این هدف عینا همان هدفی و مقصدی است که قاعده شعائر به دنبال تحقق و تحصیل آن است (سند، ۱۴۳۲، ۳۵)

### اشکال:

البته هر چند لزوم تبلیغ، نشر دین و این غرض الهی که در این آیه مبارکه بدان اشاره شده هدفی والا و مشخص است ولی این امر، لزوم تعظیم شعائر الهی را ثابت نمی کند زیرا ممکن است شارع برای وصول و تحقق یک هدف در پهنه وسیع جامعه اسلامی از ابزار و قواعد مختلف که کارکردها و لوازم گوناگونی دارند بهره برد و اینکه تمام این ابزارها در صدد تحقق یک هدف عالی هستند سبب نمی شود که از دلیل یک راه برای اثبات راه و ابزار دیگر استفاده شود.

آیه ششم: **لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**

آخرین آیه‌ای که در این مقام به آن استدلال شده است آیه ۱۴۱ سوره مبارکه نساء می باشد در این آیه می فرماید: «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»<sup>۲</sup>

در استدلال به این آیه مبارکه گفته شده که این آیه همچون آیه قبل بر یکی از جنبه ها و حیثیات قاعده تعظیم شعائر یعنی ازدیاد در جایگاه رفیع و بلند اسلام و مسلمین دلالت می کند و این قاعده یکی از اثرات قاعده تعظیم شعائر را ثابت می نماید (سند،

۱ «شایسته نیست مؤمنان همگی «بسوی میدان جهاد» کوچ کنند چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی کند «و طایفه‌ای در مدینه بماند»، تا در دین «و معارف و احکام اسلام» آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید «از مخالفت فرمان پروردگار» بترسند، و خودداری نکن»

۲ «خداوند پدر روز رستاخیز، میان شما داوری می کند و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است»



۱۴۳۲، ص ۳۵)

**اشکال:**

افزون بر تفاسیر و احتمالات مختلفی که برای این آیه ذکر شده و برخی از آنها آیه را از مقام تشریح حکم و قاعده خارج کرده اند (خوئی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۷۱) اشکال مطرح در آیه قبل نسبت به این آیه نیز مطرح است زیرا مقصود از استناد به آیات و روایات ذیل هر ادعایی از جمله قاعده تعظیم شعائر، اثبات حجیت آن به ما هو هو و حدود و صغور آن می باشد نه اینکه بر مفاهیم دیگری استدلال شود که در مصادیق و منافع آن مشترک با قاعده تعظیم باشند و الاً بسیاری از عناوین فقهی را با این ادبیات می توان به عنوان ادله برای محبوبیت تعظیم شعائر عنوان کرد و حال آنکه از حیث ماهیت و حقیقت با تعظیم شعائر متفاوتند و کارکردهای دیگری دارند، از این روی نفی سبیل الزاماً به معنای تعظیم شعائر نمی باشد و مصادیق تعظیم شعائر را نیز شامل نمی شود و اگر تقریب استدلال به این آیه مبارکه مورد پذیرش قرار گیرد، اخص از مدعا خواهد بود.

**دیدگاه مختار:**

بر اساس مطالب مطرح شده، مشخص شد برخی از آیات قرآن شریف بر مدعا دلالت دارد و برخی دیگر خیر، اما در نهایت اشاره شد و همان‌گونه که برخی فقهاء نیز تصریح کرده اند، تعظیم امری تشکیکی و ذات مراتب است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ۴۷ / یزدی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۲۰ / مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۵۴ / خویی، ۱۴۱۷، الطهارة ۲، ص ۳۱۳ / رک سند، ۱۴۳۲، ص ۱۴۹) که می توان آن را به دو دسته کلی تقسیم کرد، نخست تعظیمی که مراعات شان و مرتبه شی و رفتار با آن عرفاً بر اساس این جایگاه باشد و ترک آن موجب وهن و استخفاف است و دیگری تعظیمی که فراتر و زائد بر مرحله قبل باشد و ترک آن موجب وهن و استخفاف نیست و مراتب بی شمار و انواع مختلف تعظیم، غالباً در دسته دوم قرار می گیرند، چه اینکه با ترک بسیاری از انواع و مراتب تعظیم، وهن لازم نمی آید و نتیجه‌ی بحث تفصیلی از این آیات، این است که تنها مرتبه‌ای از تعظیم که ترکش موجب هتک شعائر شود واجب می گردد، اما وجوب



بازبینی ادله قاعده تعظیم شعائر الهی با تأکید بر آیات قرآن کریم

۴۹

تعظیم بیش از این مرتبه را نمی‌توان ملتزم شد چنان که سیره متشرعه بر این امر استوار است که تمام مراتب تعظیم را واجب نمی‌دانستند، هر چند استحباب و رحجان آن امری انکار ناپذیر و ثابت است.



## منابع

١. قرآن کریم
٢. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ٦ جلد، مکتب الاعلام الاسلامی - قم، چاپ: اول، ١٤٠٤ ه.ق.
٣. اراکی، محسن، فقه الشعائر الاسلامیة، مجمع الفكر الاسلامی، قم-ایران، اول، ١٤٣٩ ه.ق
٤. اشتهاودی، علی پناه، مدارک العروة «للأشتهاودي»، ٣٠ جلد، دار الأسوة للطباعة و النشر، تهران - ایران، اول، ١٤١٧ ه.ق
٥. اصفهانی، شیخ الشریعة، فتح الله بن محمد جواد نمازی، أحكام الصلاة (لشیخ الشریعة)، کتابخانه امام امیر المؤمنین علي عليه السلام، قم - ایران، اول، ١٤٠٤ ه.ق
٦. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول - قم، مجمع الفكر الاسلامی چاپ: نهم، ١٤٢٨ ق.
٧. آذر نوش آذرتاش، فرهنگ معاصر عربي - فارسی، تهران - ایران: نشر نی، ١٣٨٦ ه.ش
٨. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، القواعد الفقهیة «للبنجوردی، السید حسن»، ٧ جلد، نشر الهادی، قم - ایران، اول، ١٤١٩ ه.ق
٩. بحرانی، آل عصفري، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ٢٥ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ١٤٠٥ ه.ق
١٠. جمعی از مؤلفان، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربیة)، ٥٢ جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ه.ق
١١. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ٦ جلد، دار العلم للملایین - بیروت، چاپ: اول، ١٣٧٦ ه.ق.ظ
١٢. حکیم، سید محمد سعید طباطبایی، مصباح المنهاج - کتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسة المنار، قم - ایران،
١٣. حلّی، حسین، دلیل العروة الوثقی، ٢ جلد، مطبعة النجف، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٧٩ ه.ق
١٤. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری، نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی ره، قم - ایران، اول، ١٤٠٣ ه.ق
١٥. خراسانی، آخوند محمد کاظم بن حسین، اللمعات النيرة في شرح تکملة التبصرة، ٢ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ١٤١٣ ه.ق
١٦. خمینی، روح الله، تهذیب الأصول. تهران - ایران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) ١٣٨١ ه.ش
١٧. خوانساری، آقا جمال الدین محمد، التعليقات علی الروضة البهیة، منشورات المدرسة الرضویة، قم - ایران، اول، ه.ق
١٨. خوئی، سید ابوالقاسم. محمود هاشمی شاهرودی، محاضرات في الفقه الجعفري، قم - ایران، مؤسسة دائرة معارف



الفقه الاسلامی، ۱۴۲۹ هـ. ق.، .

۱۹. خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، تحت اشراف جناب آقای لطفی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق
۲۰. خویی، سید ابو القاسم موسوی، موسوعة الإمام الخوئی، ۳۳ جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی ره، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ هـ ق
۲۱. سیزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، قم - ایران، چهارم، ۱۴۱۳ هـ ق
۲۲. سیزواری، محقق، محمد باقر، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، ۲ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۲۴۷ هـ ق
۲۳. السند، محمد السند، الشعائر الحسنية بين الاصله والتجدد، العتبة الحسنية المقدسة، كربلاء - عراق، ۱۴۳۲ هـ ق
۲۴. شهيد ثانی، عاملی، زين الدين بن علی، حاشية الإرشاد، ۴ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ ق
۲۵. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صَلَّى الله عليهم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - ایران؛ قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴ ق.
۲۶. طباطبایي سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ۲۰ جلد، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، ایران - قم، چاپ: پنجم، ۱۴۱۷ ق
۲۷. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ۱۰ جلد، انتشارات ناصر خسرو، ایران - تهران، چاپ: سوم، ۱۳۷۲ ش
۲۸. عاملی، سيد محمد حسين ترحینی، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، ۹ جلد، دار الفقه للطباعة و النشر، قم - ایران، چهارم، ۱۴۲۷ هـ ق
۲۹. عاملی، شهيد اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، قم - ایران، اول،
۳۰. عاملی، شهيد ثانی، زين الدين بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
۳۱. علامه حلی، حسن بن يوسف. تذكرة الفقهاء «ط الحديثة: الطهارة إلى الجعالة»، قم - ایران، مؤسسة آل البيت «عليهم السلام» لإحياء التراث، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۳۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله. كنز العرفان في فقه القرآن، تهران - ایران، مرتضوى ۱۳۷۳ هـ. ش.،
۳۳. فراهیدی، خليل بن احمد، كتاب العين، ۸ جلد، نشر هجرت، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ هـ ق
۳۴. فولادی محمد و مریم حسن پور، «نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعۀ شناختی»، معرفت



- فرهنگی اجتماعی سال ششم پاییز ١٣٩٤ شماره ٤ (پیاپی ٢٤)
٣٥. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ٤ جلد، دار الکتب العلمیة - بیروت، چاپ: اول، ١٤١٥ ه.ق.
٣٦. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، در یک جلد، منشورات دار الرضی، قم - ایران، اول، ه ق
٣٧. کاظمی، فاضل، جواد بن سعد اسدی، مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، ٤ جلد، بی تا
٣٨. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، ٨ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، چهارم، ١٤٠٧ ه ق
٣٩. گیلانی، میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات (للمیرزا القمی)، ٤ جلد، مؤسسه کیهان، تهران - ایران، اول، ١٤١٣ ه ق
٤٠. مازندرانی، علی اکبر سیفی، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ٣ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ١٤٢٥ ه ق
٤١. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح فروع الکافی، ٥ جلد، دار الحدیث للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ١٤٢٩ ه ق
٤٢. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ١١١ جلد، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ: دوم، ١٤٠٣ ق.
٤٣. محقق داماد محمد، المحاضرات، اصفهان - ایران: مبارک، ١٣٨٢ ه ش
٤٤. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول، ٨ جلد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - مشهد مقدس، چاپ: اول، ١٣٨٤ ه.ش.
٤٥. مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی، العناوین الفقهیة، ٢ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ١٤١٧ ه ق
٤٦. مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، دعائم الإسلام، ٢ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، دوم، ١٣٨٥ ه ق
٤٧. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ٢٨ جلد، دار الکتب الإسلامية - ایران - تهران، چاپ: ١٠، ١٣٧١ ه.ش.
٤٨. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ٤٣ جلد، دار إحياء التراث العربی، بیروت - بنان، هفتم، ١٤٠٤ ه ق
٤٩. نراقی احمد بن محمد مهدی. شرح تجرید الأصول. بی تا، بی تا
٥٠. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، در یک جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ١٤١٧ ه ق



بازبینی ادله قاعده تعظیم شعائر الهی با تأکید بر آیات قرآن کریم

۵۳

۵۱. نوری، محمد، مجله نماد و معنا در آیینته فرهنگ، پگاه حوزه شماره ۱۰۷ دهم آبان ۱۳۸۲،

۵۲. یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم، العروة الوثقی، ۱۴۲۱ ه.ق.، قم - جماعة المدرسين في الحوزة العلمية

بقم. مؤسسة النشر الإسلامي



## اعتبارسنجی «مقبوله عمر بن حنظله» با بررسی کاربردی «تقسیم‌بندی و تعریف احادیث» از دیدگاه متقدمین و متأخرین

سید احمد مرتضایی<sup>۱</sup>

سید محمد حسین میری<sup>۲</sup>

### چکیده

مهم‌ترین حدیث برای اثبات ولایت فقیه، «مقبوله عمر بن حنظله» از امام صادق (ع) است؛ اعتبارسنجی این حدیث به دلیل اهمیت و جایگاه آن در مشروعیت نظام ولایت فقیه و نظام‌سازی فقهی ضرورت دارد. یکی از راهکارهای اعتبارسنجی احادیث، بررسی «تقسیم‌بندی و تعریف احادیث» از دیدگاه متقدمین و متأخرین است. هدف از این پژوهش تبیین و ارزیابی این دو دیدگاه، و تعیین جایگاه و میزان اعتبار حدیث عمر بن حنظله به عنوان مبنای مشروعیت نظام ولایت فقیه و نظام‌سازی فقهی است. براساس یافته‌های این تحقیق که با شیوه توصیفی تحلیلی سامان یافته است: ۱. سه تقسیم‌بندی کلی از احادیث وجود دارد: تقسیم‌بندی مشترک (متواتر و غیرمتواتر؛ یا متواتر و واحد)؛ تقسیم‌بندی متقدمین (صحیح و غیرصحیح)؛ تقسیم‌بندی متأخرین (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) ۲. معیار صحت حدیث، از دیدگاه متقدمین «اعتماد به حدیث و اطمینان به صدور آن از معصوم (ع)»؛ ولی از دیدگاه متأخرین «امامی و عادل بودن تمام روات حدیث» است؛ ۳. دیدگاه متأخرین ایرادات مهمی دارد، به‌طور مثال مبتنی بر اعتقاد عامه و مأخوذ از کتب آنان است، موجب تضعیف اکثر احادیث می‌شود؛ بنابراین، نظریه مختار، اثبات دیدگاه متقدمین و اعتبار اکثر احادیث است. ۴. حدیث عمر بن حنظله از دیدگاه متقدمین حدیثی صحیح، متواتر یا مثل متواتر است و از دیدگاه برخی از متأخرین و بسیاری از علمای بعد از آنان تا معاصرین، مقترن به قرینه و معتبر است.

**واژگان کلیدی:** تقسیم‌بندی احادیث، تعریف احادیث، متقدمین، متأخرین، مقبوله عمر بن حنظله، ولایت فقیه و نظام‌سازی فقهی.

۱. دانش‌آموخته و پژوهشگر حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد حقوق عمومی (نویسنده مسئول)

۲. دانشیار دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی خوزستان

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۳ \* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۳



## مقدمه

در صدر موضوعات فقه نظام‌ساز شیعه، نظام ولایت فقیه است و این نظام از جهات متعددی اهمیت دارد؛ یکی اینکه ولایت فقیه یک نظام و راهکار برای مدیریت و رهبری جامعه است و دیگری اینکه مشروعیت و قوام سایر نظام‌ها به ولایت فقیه است؛ به بیان دیگر ولایت فقیه یکی از مبانی مشروعیت نظام‌سازی و نیز اعمال هر نظام در زمان غیبت است؛ بنابراین تبیین ادله ولایت فقیه ضرورت و نیز اولویت دارد. برای اثبات ولایت فقیه به احادیث متعددی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه علیهم‌السلام استناد و استدلال شده است. مهم‌ترین حدیثی که برای اثبات ولایت فقیه به آن استناد شده، حدیث معروف به «مقبوله عمر بن حنظله» از امام صادق (ع) است. در این حدیث مفصل و طولانی، افزون بر ولایت فقیه، موضوعات متعددی بیان شده است، بنابراین کاربردهای متفاوتی دارد. عالمان بزرگی به اهمیت و کاربرد فراوان و جایگاه ویژه و منحصر به فرد این حدیث در فقه و تفقه تصریح و تأکید کرده‌اند که در اینجا دیدگاه برخی از آنان نقل می‌شود:

شهید ثانی (ره): «اصحاب مقبوله عمر بن حنظله را اصل و اساس تفقه قرار دادند و همه شرایط تفقه را از آن استنباط کردند» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۳۱)  
 میرداماد (ره): «مقبوله عمر بن حنظله از دیدگاه اصحاب ما، اصل در استنباط احکام اجتهاد و منصوب بودن مجتهد عارف به احکام از طرف معصومان علیهم‌السلام است» (میرداماد، ۱۳۱۱ ق، ص ۱۶۴)  
 مجلسی اول (ره): «مقبوله عمر بن حنظله در فتوا و حکم برای علما محور است» (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۲۰)  
 استرآبادی (ره): «اصحاب مقبوله عمر بن حنظله را اصل و اساس ادله تفقه قرار دادند» (استرآبادی، ۱۳۸۸ ش، ص ۷۵)

محدث نوری (ره): «مقبوله عمر بن حنظله از دیدگاه اصحاب تبدیل به اصلی در؛ بسیاری از احکام اجتهاد، در منصوب بودن مجتهد عارف به احکام از طرف معصومان علیهم‌السلام، در برخی از مسائل قضا و در بسیاری از مطالب متعلق به



باب تعادل شده است» (نوری، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۴۴)

بنابراین اعتبارسنجی این حدیث، به دلیل اهمیت و جایگاه آن و نقشی که در نظام‌سازی و شیوه حکمرانی در زمان غیبت دارد، ضروری است. یکی از راهکارهای تعیین‌کننده در اعتبارسنجی احادیث، بررسی «تقسیم‌بندی و تعریف احادیث» از دیدگاه متقدمین و متأخرین است؛ بنابراین بررسی و ارزیابی این دو دیدگاه ضروری است تا اولاً دیدگاه صحیح درباره اعتبار احادیث تعیین و ثانیاً جایگاه و میزان اعتبار حدیث مقبوله عمر بن حنظله مشخص شود.

### پیشینه تحقیق

این تحقیق از نظر محتوایی (و نه ساختاری) سه موضوع دارد:

۱. موضوع اول، علوم حدیث و به‌طور خاص «تقسیم‌بندی و تعریف احادیث» است که در ضمن برخی از کتب رجالی و اصولی بررسی شده است؛ مانند «العدة في أصول الفقه» و «استبصار» شیخ طوسی؛ «ذکری الشیعة في أحكام الشریعة» شهید اول؛ «الرعاية في علم الدراية» و «الدراية» شهید ثانی؛ «معالم الدین» ابن شهید ثانی؛ «الوجیزة في علم الدراية» و «مشرق الشمسین» شیخ بهائی؛ «الفوائد المدنیة» استرآبادی؛ «خاتمة المستدرک» محدث نوری؛ «اصول الفقه» مظفر؛ ولی تقسیم‌بندی و تعریف احادیث در هیچ کتابی به‌طور مستقل و جامع بررسی نشده است.

۲. موضوع دوم، ولایت فقیه است که در ضمن برخی کتب فقهی و یا به‌طور مستقل بررسی شده است؛ مانند «مکاسب» شیخ انصاری؛ «ولایت فقیه و حکومت اسلامی» امام خمینی؛ «ولایت فقیه در حکومت اسلام» علامه سیدمحمدحسین تهرانی؛ «حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه» آیت‌الله موسوی خلخالی؛ ولی ادله ولایت فقیه مخصوصاً ادله روایی آن، به‌ویژه حدیث مقبوله عمر بن حنظله در هیچ کتابی به‌طور مستقل و جامع بررسی نشده است.

۳. موضوع سوم، بررسی جامع و کاربردی دیدگاه متقدمین و متأخرین درباره «تقسیم‌بندی و تعریف احادیث» و نقش آن در اعتبارسنجی حدیث مقبوله



عمر بن حنظله است که در هیچ کتاب یا مقاله‌ای بررسی نشده و بدون پیشینه است و یک نوآوری در این موضوع محسوب می‌شود.

در پایان این مقدمه، مفهوم‌شناسی اصطلاح «متقدمین» و «متأخرین» به دلیل اهمیت آن در این نوشتار به طور خلاصه بیان می‌شود:

ادوار فقهی و فقهای شیعه از جهات متعددی تقسیم‌بندی شده‌اند؛ ولی از یک نگاه کلی، به دو دوره متقدمین (قدما) و متأخرین تقسیم می‌شوند.

عصر متقدمین را برخی، از عصر معصومان علیهم السلام و شامل فقهای معاصر آن حضرات می‌دانند؛ ولی قدر متیقن عصر متقدمین، از آغاز غیبت کبری (۳۲۹ق) تا زمان محقق حلی (متوفای ۶۷۶ق) است. (رک: محدث نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۵۰۷؛ جناتی، ۱۳۷۴ش، ص ۳۰۱؛ ربانی، ۱۳۸۰، ص ۱۰)

عصر متأخرین از زمان علامه حلی (متوفای ۷۲۶ق) یا استاد ایشان سیدجمال‌الدین احمد بن موسی ابن طاووس حلی (ره) معروف به سیداحمد بن طاووس حلی و ملقب به ابن طاووس (متوفای ۶۷۳ق) شروع می‌شود و بنابر نظر برخی تا زمان محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ق) و یا محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳ق) ادامه دارد. (رک: مامقانی، بی‌تا، ج ۳، خاتمه، ص ۳۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۵۰۷؛ جناتی، ۱۳۷۴ش، ص ۳۰۱؛ ربانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۸ و ۱۳۸۰ش، ص ۱۰)

بنابراین، این تحقیق در سه قسمت بررسی و در پایان هر قسمت، حدیث مقبوله عمر بن حنظله براساس آن ارزیابی و جایگاه و میزان اعتبار آن مشخص می‌شود: ۱. تقسیم‌بندی احادیث؛ ۲. تعریف احادیث؛ ۳. ایرادات تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین.

### قسمت نخست: تقسیم‌بندی احادیث

احادیث در زمان‌های مختلف، از جهات متفاوتی تقسیم شده‌اند؛ براساس تفکیک دیدگاه عالمان و متخصصان علم رجال و اصول فقه، مهم‌ترین تقسیم‌بندی احادیث عبارتند از: «تقسیم‌بندی مشترک»، «تقسیم‌بندی متقدمین» و «تقسیم‌بندی متأخرین»؛ بنابراین بررسی دیدگاه متقدمین و متأخرین درباره این تقسیم‌بندی‌ها لازم است تا جایگاه و میزان اعتبار حدیث مقبوله عمر بن حنظله در آنها مشخص شود.



## تقسیم‌بندی مشترک

تقسیم‌بندی مشترک؛ یعنی اقسام حدیث مشترک بین متقدمین و متأخرین و علمای بعد از آنان، هرچند تعریف آنان از اقسام حدیث متفاوت است. در این تقسیم‌بندی، احادیث با تقسیم ثنایی به دو قسم مشابه؛ یعنی «متواتر و غیرمتواتر» یا «متواتر و واحد» تقسیم شده‌اند.

## الف) متواتر و غیرمتواتر

شیخ طوسی (ره) در مقدمه کتاب «استبصار»؛ اخبار را با تقسیم ثنایی به دو قسم متواتر و غیرمتواتر تقسیم، و غیرمتواتر را نیز به دو قسم تقسیم کرده است. تقسیم‌بندی شیخ طوسی؛ اولاً به دلیل جایگاه ایشان که صاحب دو کتاب از کتب «اربعه» و دو کتاب از کتب «اصول رجالی» یا «اصول ثمانیه رجالی» است و ثانیاً به دلیل نقش آن در این تحقیق، به طور کامل نقل می‌شود. ایشان در تقسیم اخبار می‌گوید:

«اخبار دو قسم هستند: متواتر و غیرمتواتر:

متواتر خبری است که موجب علم می‌شود (مفید علم است)، عمل به حدیثی که موجب علم می‌شود، بدون چیز دیگری [بدون قرینه] واجب می‌شود.

غیرمتواتر دو قسم است:

یک قسم خبر غیرمتواتر، مانند متواتر موجب علم می‌شود (مفید علم است) و آن هر خبری است که مقترن به قرینه‌ی موجب علم باشد [خبر غیرمتواتر مقترن به قرینه موجب علم]؛ عمل به اینگونه حدیث نیز واجب است و ملحق به قسم اول، یعنی خبر متواتر می‌شود. قرائن زیاد هستند؛ مانند اینکه: ۱. خبر مطابق با ادله عقل و مقتضای آن باشد؛ ۲. خبر مطابق با ظاهر قرآن باشد؛ ۳. خبر مطابق با سنت قطعی باشد؛ ۴. خبر مطابق با چیزی باشد که مسلمانان بر آن اجماع کرده‌اند؛ ۵. خبر مطابق با چیزی باشد که فرقه محق بر آن اجماع کرده است. همه این قرائن خبر را از حوزه خبر آحاد خارج و آن را در باب معلوم وارد می‌کنند (موجب علم می‌شوند) و عمل به آن واجب می‌شود.

قسم دیگر خبر غیرمتواتر، هر خبر غیرمتواتری است که فاقد یکی از این قرائن



باشد [خبر غیر متواتر غیر مقترن به قرینه موجب علم]؛ این قسم غیر متواتر غیر مقترن، خبر واحد است و عمل به آن با شرایطی جایز می‌شود. [خبر واحد دو قسم است]:

۱. خبر دیگری با خبر واحد تعارض نمی‌کند؛ عمل به این خبر واجب می‌شود؛ زیرا از باب اجماع در نقل است، مگر اینکه فتاوا بر خلاف آن باشند که در این صورت به آن عمل نمی‌شود.

۲. خبر دیگری با خبر واحد تعارض می‌کند؛ در این صورت باید متعارضین بررسی شوند. (طوسی ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۳)

استرآبادی (ره) نیز اخبار را با تقسیم ثنایی به دو قسم متواتر و غیر متواتر تقسیم؛ ولی غیر متواتر را به دو قسم متظافر و غیر متظافر (واحد) تقسیم کرده است و در ادامه می‌گوید: «غیر متظافر دو قسم است: خبر واحد محفوف به قرائن قطعی و غیر محفوف به قرائن قطعی. غیر محفوف دو قسم است: مسند و مرسل. مسند به اقسامی [بیش از ۶۰ قسم] تقسیم می‌شود: مستفیض، غریب، مشهور، شاذ، مقبول، مردود، صحیح، حسن، موثق، قوی، ضعیف و...» (استرآبادی، ۱۳۸۸ش، ص ۷۱-۸۹)

### ب) متواتر و واحد (آحاد)

برخی از علما اخبار را با تقسیم ثنایی به دو قسم متواتر و واحد تقسیم کرده‌اند و غیر از خبر متواتر، بقیه اخبار را از اقسام خبر واحد محسوب کرده‌اند.

شهید اول (ره) سنت را به دو قسم متواتر و آحاد تقسیم، ولی آحاد را به اقسام متعددی تقسیم کرده است که عبارتند از: «مشهور که مستفیض نامیده می‌شود؛ صحیح؛ حسن؛ موثق که قوی نامیده می‌شود؛ مقبول؛ مرسل؛ موقوف؛ شاذ و نادر.» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ ضیاء الدین عراقی (ره)، حدیث را به دو قسم متواتر و آحاد تقسیم؛ ولی خبر آحاد را به دو قسم مشهور و غیر مشهور تقسیم کرده است: «حدیث آحاد یا مشهور است که خبر مستفیض نامیده می‌شود و یا غیر مشهور که از نظر اصحاب چهار قسم است: صحیح، حسن، موثق و ضعیف.» (عراقی، ۱۳۸۸ش، ص ۴۷)؛ مظفر (ره) نیز معتقد است: «خبر به دو قسم اصلی تقسیم می‌شود: خبر متواتر و خبر واحد.» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۷۱)



### تقسیم‌بندی متقدمین (قدما)

مقصود از «تقسیم‌بندی متقدمین» این نیست که تنها متقدمین این تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند؛ بلکه مقصود این است که این تقسیم‌بندی در زمان متقدمین رایج شده و موسوم به تقسیم‌بندی متقدمین است، هرچند برخی از متأخرین و نیز اکثر علمای بعد از متأخرین تا علمای معاصر، دیدگاه متقدمین را پذیرفته‌اند.

متقدمین احادیث را تنها به دو قسم تقسیم کرده‌اند: صحیح و غیرصحیح و به تعبیر دیگر؛ معتبر و غیرمعتبر. شیخ بهایی (ره) می‌گوید: «اصطلاح متأخرین، یعنی تنويع حديث معتبر به صحیح، حسن و موثق، بین قدماى ما معروف نبود است.» (شیخ بهائی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶)؛ ابوالحسن مشکینی (ره) با صراحت می‌گوید: «خبر از دیدگاه قدما دو قسم است: صحیح و غیرصحیح.» (مشکینی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۹)؛ سبحانی نیز می‌گوید: «تقسیم بین قدما ثنایی و حدیث فقط معتبر یا غیرمعتبر بود» (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵۸-۳۵۹)

### تقسیم‌بندی متأخرین

مقصود از «تقسیم‌بندی متأخرین» این نیست که بعد از متقدمین همه علما این تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند؛ بلکه مقصود این است که این تقسیم‌بندی بعد از متقدمین رایج شده و موسوم به تقسیم‌بندی متأخرین است، هرچند برخی از متأخرین و نیز اکثر علمای بعد از متأخرین تا علمای معاصر، دیدگاه متقدمین را پذیرفته‌اند.

متأخرین «اخبار» را و به تعبیر برخی علما، «خبر واحد» را به چهار قسم اصلی؛ یعنی صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم کرده‌اند. ابن شهید ثانی (ره) معروف به صاحب معالم با تصریح به محوریت روایت در تقسیم‌بندی حدیث می‌گوید: «اصطلاح متأخرین اصحاب ما، تقسیم خبر به اعتبار اختلاف احوال روایت آن، به اقسام چهارگانه‌ی مشهور است که عبارتند از: صحیح، حسن، موثق و ضعیف.» (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴)؛ شیخ بهایی (ره) نیز بدون اشاره به حدیث ضعیف می‌گوید: «اصطلاح علمای متأخر ما، تنويع حديث معتبر، ولو في الجملة، به انواع



سه گانه مشهور؛ یعنی صحیح، حسن و موثق است.» (شیخ بهائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴-۲۵)؛  
ابوالحسن مشکینی (ره) نیز می‌گوید: «متأخرین خبر را به صحیح، حسن، موثق و  
ضعیف تقسیم کردند.» (مشکینی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۹)

## ارزیابی جایگاه و اعتبار حدیث عمر بن حنظله

در این قسمت، جایگاه و میزان اعتبار حدیث مقبوله عمر بن حنظله در مهم‌ترین  
تقسیم‌بندی احادیث؛ یعنی «تقسیم‌بندی مشترک»، «تقسیم‌بندی متقدمین» و  
«تقسیم‌بندی متأخرین»؛ بررسی و تعیین می‌شود.

### ۱. ارزیابی بر اساس تقسیم‌بندی مشترک

برای تبیین جایگاه و اعتبار حدیث مقبوله عمر بن حنظله در تقسیم‌بندی مشترک؛  
ابتدا نظر مرحوم شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ق) که افزون بر تقسیم‌بندی؛ ارزیابی و  
اعتبارسنجی هر قسمت را نیز بیان کرده است و سپس نظر مرحوم استرآبادی (متوفای  
۱۲۶۳ق) نقل می‌شود.

#### بر اساس تقسیم‌بندی مرحوم شیخ طوسی:

اولاً؛ اگر حدیث عمر بن حنظله خبر واحد باشد؛ یعنی از اقسام خبر غیرمقترن  
به قرینه محسوب شود، با توجه به اینکه خبر دیگری با آن تعارض نمی‌کند، حدیثی  
معتبر و عمل به آن واجب است و به تعبیر شیخ طوسی (ره): «وقتی که خبر دیگری  
با خبر واحد تعارض نمی‌کند؛ عمل به این خبر واجب می‌شود؛ زیرا از باب اجماع  
در نقل است.»

ثانیاً؛ حدیث عمر بن حنظله خبر واحد نیست؛ زیرا هر خبر غیرمتواتری خبر  
واحد نیست، بلکه تنها خبر غیرمتواتری که مقترن به قرینه نباشد، خبر واحد است.  
شیخ طوسی (ره) بعد از ذکر پنج قرینه می‌گوید: «همه این قرائن خبر را از حوزه خبر  
آحاد خارج و آن را در باب معلوم وارد می‌کنند (موجب علم می‌شوند) و عمل به آن  
واجب می‌شود»؛ بنابر این با توجه به قرائنی که ایشان و سایر علما ذکر کرده‌اند،



حدیث عمرین حنظله از خبر واحد و همه اقسام آن حتی از خبر صحیح در اصطلاح متأخرین معتبرتر است.

ثالثاً؛ حدیث عمرین حنظله مثل خبر متواتر است؛ زیرا از قسم اول خبر غیرمتواتر؛ یعنی خبر مقترن به قرینه است و دارای قرائتی است که موجب علم می‌شوند؛ بنابر این حدیث عمرین حنظله مفید علم، معتبر و حجت است و به تعبیر شیخ طوسی (ره): «عمل به اینگونه حدیث نیز واجب است و ملحق به قسم اول، یعنی خبر متواتر می‌شود».

رابعاً؛ حدیث عمرین حنظله بنابر افاده علم، از اقسام خبر متواتر در اصطلاح متقدمین محسوب می‌شود.

### بر اساس تقسیم‌بندی مرحوم استرآبادی:

اولاً؛ حدیث عمرین حنظله، متظافر و از حدیث مقبوله معتبرتر است؛ زیرا محفوف به قرائن است، در حالی که از دیدگاه ایشان، خبر مقبول از اقسام خبر غیرمتظافر و خبر واحد غیرمحفوف به قرائن است.

ثانیاً؛ حدیث عمرین حنظله با توجه به اینکه محفوف به قرائن است، از خبر صحیح، حسن، موثق و قوی در اصطلاح متأخرین معتبرتر است؛ زیرا ایشان این اقسام را خبر واحد غیرمحفوف به قرائن می‌داند.

### ۲. ارزیابی بر اساس تقسیم‌بندی متقدمین

مرحوم شیخ بهایی (متوفای ۱۰۳۱ق) درباره حدیث صحیح از دیدگاه قدما می‌گوید: متعارف بین قدما، اطلاق صحیح بر هر حدیثی بود که معتضد و متکی به چیزی باشد که مقتضی اعتماد به حدیث شود، یا اینکه مقترن به قرینه‌ای باشد که موجب وثوق و اطمینان به حدیث شود.

با توجه به تقسیم‌بندی متقدمین، حدیث مقبوله عمرین حنظله مقترن به قرینه و از اقسام حدیث صحیح است و متقدمین این حدیث را غیر صحیح و غیر معتبر محسوب نکرده‌اند؛ بلکه عملاً آن را صحیح دانسته و در موضوعات متعددی به آن استناد و



استدلال کرده‌اند.

### ۳. ارزیابی بر اساس تقسیم‌بندی متأخرین

متأخرین احادیث را به چهار قسم اصلی تقسیم کرده‌اند: صحیح، حسن، موثق و ضعیف.

اولاً؛ تقسیم‌بندی متأخرین را بسیاری از علما نپذیرفته‌اند؛ زیرا ایرادات مهمی دارد (که هشت مورد از آنها در قسمت سوم ذکر می‌شود)؛ به همین دلیل اصل این تقسیم‌بندی قابل قبول نیست.

ثانیاً؛ افزون بر متقدمین، بسیاری از متأخرین و علمای بعد از آنان، حدیث عمر بن حنظله را ضعیف نمی‌دانند و کسانی که بر اساس اصطلاح و تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین آن را ضعیف محسوب کرده‌اند، ضعف آن را به دلایل متعدد قابل جبران می‌دانند.

### قسمت دوم: تعریف احادیث

از دیدگاه متقدمین و متأخرین، تعریف اقسام حدیث، به‌ویژه تعریف حدیث صحیح، متفاوت است؛ بنابراین بررسی دیدگاه متقدمین و متأخرین درباره تعریف اقسام حدیث لازم است تا جایگاه و میزان اعتبار حدیث مقبوله عمر بن حنظله در این تعاریف مشخص شود. با توجه به سه نوع تقسیم‌بندی حدیث، تعریف اقسام حدیث نیز ذیل سه قسمت مذکور بررسی می‌شود؛ ولی «تعریف حدیث مقبول»، به دلیل اهمیت و موضوعیت آن در این تحقیق، به‌طور مستقل بررسی می‌شود.

### تعریف مشترک

در این قسمت تعریف خبر متواتر و واحد، که از اقسام حدیث مشترک بین متقدمین و متأخرین هستند، بررسی می‌شود.

### الف) متواتر

تعریف متقدمین و متأخرین درباره خبر متواتر متفاوت است.



متقدمین و برخی از علمای بعد از آنان، بدون اشتراطِ «تعداد راویان حدیث»، معتقدند: حدیث و خبر «متواتر»، خبری است که بنفسه (بدون قرینه) مفید علم و یقین باشد.

در این قسمت نظر برخی از این علما نقل می‌شود: «متواتر خبری است که موجب علم می‌شود (مفید علم است)، عمل به حدیثی که موجب علم می‌شود، بدون چیز دیگری [بدون قرینه]، واجب می‌شود.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳)؛ «متواتر خبری است که موجب حصول علم قطعی به ناممکن بودن تبانی [بر کذب] می‌شود.» (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹)؛ «معیار در خبر متواتر، حصول و عدم حصول یقین است؛ اگر یقین حاصل شود خبر متواتر است.» (علامه حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۴)

متأخرین و برخی از علمای بعد از آنان، در تعریف خبر متواتر، تعداد اطمینان‌آور راویان حدیث را جزئی از تعریف و شرط تواتر می‌دانند و معتقدند: حدیث و خبر «متواتر»، خبری است که تعداد راویان آن در هر طبقه‌ای در حدی زیاد باشد که تبانی آنان بر کذب ناممکن، و بنفسه (بدون قرینه) مفید علم و یقین به صدق خبر باشد. در این قسمت نظر برخی از این علما نقل می‌شود: «متواتر خبری است که روایتش به حدی رسیده‌اند که علم به قول آنان حاصل می‌شود.» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ «اگر سلسله روایت در هر طبقه‌ای به حدی رسیده‌اند که موجب ایمنی از تبانی آنان بر کذب می‌شود متواتر است؛ بنابراین متواتر تعریف می‌شود به خبر گروهی که بنفسه (بدون قرینه) مفید یقین به صدق خبر باشد.» (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق، ص ۴)؛ «متواتر خبر گروهی است که بنفسه (بدون قرینه) مفید یقین به صدق خبر باشد.» (نراقی، ۱۳۸۴ش، ص ۵۱)؛ «خبر متواتر، خبر گروهی است که تبانی آنان بر کذب ناممکن می‌شود و موجب اطمینانی می‌شود که شک را برطرف و جزم قطعی حاصل می‌کند.» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۷۱)

### اعتبار خبر متواتر

بنابر نظر متقدمین و متأخرین، خبر متواتر به دلیل حصول علم و یقین؛ حجت و عمل به آن واجب است. به تعبیر برخی علما: «متواتر خبری است که موجب علم



می شود (مفید علم است)، عمل به حدیثی که موجب علم می شود، بدون چیز دیگری [بدون قرینه] واجب می شود. (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳)؛ «خبر متواتر به دلیل افاده یقین (یقین آوری) حجت است.» (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹)؛ «قبول خبر متواتر قطعی است؛ برای اینکه عمل به علم واجب است.» (شهید اول، ۱۹ق، ج ۱، ص ۴۹)

### ب) واحد (آحاد)

حدیث و خبر «واحد (آحاد)»، خبری است که به حد تواتر (که بنفسه بدون قرینه) مفید علم و یقین به صدق خبر باشد، نرسیده است؛ اعم از اینکه راوی آن یک نفر یا بیشتر باشد، و بنفسه مفید علم و یقین نیست؛ بلکه بنفسه تنها مفید ظن است، ولی در صورتی که محفوف به قرینه باشد مفید علم است.

در این قسمت نظر برخی از متقدمین و متأخرین و علمای بعد از آنان درباره تعریف خبر واحد نقل می شود: «خبر واحد، هر خبر غیر متواتری است که فاقد یکی از قرائن موجب علم باشد.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴)؛ «خبر واحد، خبری است که به حد تواتر نرسیده است.» (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹)؛ «خبر واحد، خبری است که مفید ظن باشد، هر چند راوی آن متعدد باشد.» (علامه حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۵)؛ «خبر آحاد خبری است که به حد متواتر نرسیده است؛ اعم از اینکه راوی آن یک نفر یا بیشتر باشد.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۹)؛ «خبر واحد، خبری است که به حد تواتر نرسیده است؛ اعم از این که روایتش زیاد یا کم باشند و بنفسه مفید علم نیست؛ ولی گاهی با انضمام قرائن به آن مفید علم است.» (ابن شهید ثانی، بی تا، ص ۱۸۷)؛ «خبر آحاد خبری است که بنفسه تنها مفید ظن است.» (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق، ص ۴)

### اعتبار خبر واحد

در صورتی که خبر دیگری با خبر واحد معارض نباشد یا محفوف به قرینه باشد، خبر واحد حجت و عمل به آن واجب است.

در این قسمت نظر برخی از متقدمین و متأخرین و علمای بعد از آنان درباره اعتبار خبر واحد نقل می شود: شهید اول (ره) به طور کلی و بدون ذکر شرایط می گوید:



«خبر واحد با شروط مشهور آن، مقبول است.» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۹) و آخوند خراسانی (ره) نیز معتقد است: «مشهور بین اصحاب این است که خبر واحد فی الجمله حجت است.» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۳)؛ شیخ طوسی (ره) با ذکر شرط عدم تعارض، می‌گوید: «وقتی که خبر دیگری با خبر واحد تعارض نمی‌کند؛ عمل به این خبر واجب می‌شود؛ زیرا از باب اجماع در نقل است، مگر اینکه فتوای علما بر خلاف آن باشند که در این صورت به آن عمل نمی‌شود.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴)؛ مظفر (ره) با ذکر شرط احتفاف به قرائن می‌گوید: «خبر واحد گاهی مفید علم است هرچند راوی يك نفر باشد و این در صورتی است که خبر واحد محفوف به قرائنی است که موجب علم به صدق آن می‌شوند و بدون تردید چنین خبری حجت است؛ زیرا با حصول علم، هدف نهایی حاصل می‌شود.» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۷۲)؛ فاضل تونی (ره) برخی دیگر از شرایط عمل به خبر واحد را ذکر کرده است: «برای عمل به خبر واحد در این زمان، شرایطی وجود دارد؛ وجود خبر در کتب مورد اعتماد شیعه؛ مانند کافی، فقیه و تهذیب با عمل جمعی از آنان به خبر، بدون رد آن و بدون معارض قوی‌تر از آن» (فاضل تونی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۶)

### تعریف متقدمین

متقدمین احادیث را تنها به دو قسم تقسیم کرده‌اند: صحیح و غیر صحیح و به تعبیر دیگر؛ معتبر و غیرمعتبر. بر خلاف متأخرین، که «امامی و عادل بودن تمام روایات حدیث» را معیار صحت حدیث می‌دانند، متقدمین در تعریف حدیث صحیح؛ «اعتماد به حدیث و اطمینان به صدور آن از معصوم (ع)» را معیار صحت می‌دانند؛ بنابراین این از دیدگاه متقدمین، حدیث صحیح و معتبر حدیثی است که با قرائن داخلی یا خارجی؛ اعتماد به آن و اطمینان به صدورش از معصوم (ع) حاصل شود و حدیث غیر صحیح و غیرمعتبر حدیثی است که اعتماد به آن و اطمینان به صدورش از معصوم (ع) حاصل نشود.

در این قسمت نظر برخی از علما درباره تعریف حدیث صحیح و معتبر از دیدگاه متقدمین نقل می‌شود: «متعارف بین قدما، اطلاق صحیح بر هر حدیثی بود که



معتضد و متکی به چیزی باشد که مقتضی اعتماد به حدیث شود، یا اینکه مقترن به قرینه‌ای باشد که موجب وثوق و اطمینان به حدیث شود.» (شیخ بهائی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶)؛ «حدیث صحیح از دیدگاه قدما حدیثی است که علم قطعی به ورود آن از معصوم (ع) وجود داشته باشد.» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۹)؛ «خبر صحیح از دیدگاه قدما خبری است که به آن اعتماد و به صدق صدورش اطمینان حاصل می‌کنند و مطمئن می‌شوند که از معصوم (ع) است، اگرچه در سلسله سندش غیر امامی باشد؛ ضعیف خبری است که به آن اعتماد نشده است.» (استرآبادی، ۱۳۸۸ش، ص ۸۳) «حدیثی که قرائن داخلی یا قرائن خارجی، آن را تأیید کنند، حدیثی صحیح است، یعنی معتبر و استناد به آن جایز است و حدیثی که فاقد این دو مزیت باشد حدیثی غیر صحیح است، یعنی نامعتبر است و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.» (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵۸-۳۵۹)

### تعریف متأخرین

متأخرین احادیث را به چهار قسم اصلی تقسیم کرده‌اند: صحیح، حسن، موثق و ضعیف؛ در این قسمت تعاریف این چهار قسم از دیدگاه متأخرین بررسی می‌شود.

### صحیح

حدیث و خبر صحیح خبر واحدی است که راویان آن در سلسله سند تا معصوم (ع)، همه امامی و همه ممدوح به تعدیل باشند (همه امامی و عادل باشند). در این قسمت دیدگاه برخی از علما درباره تعریف حدیث صحیح از دیدگاه متأخرین نقل می‌شود: «خبر صحیح خبری است که با راوی عادل امامی به معصوم (ع) برسد.» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ «خبر صحیح خبری است که سندش، با نقل راوی عادل امامی از مثل خودش در همه طبقات، به معصوم (ع) برسد.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۷)؛ «اگر سلسله مسند، امامی ممدوح به تعدیل باشند، حدیث «صحیح» است.» (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق، ص ۵)؛ «مقصود از حدیث صحیح خبری است که همه روای آن عادل و امامی باشند.» (خوبی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱۰)

**حسن**

حدیث و خبر حسن، خبر واحدی است که راویان آن در سلسله سند تا معصوم(ع)، همه امامی و همه ممدوح به مدح بدون تعدیل باشند یا بعضی ممدوح به مدح بدون تعدیل و بقیه ممدوح به تعدیل باشند.

در این قسمت دیدگاه برخی از علما درباره تعریف حدیث حسن از دیدگاه متأخرین نقل می‌شود: «حسن خبری است که سند آن با راوی امامی ممدوحی که نصی بر عدالتش وجود ندارد به معصوم(ع) برسد، در تمام مراتب یا در بعضی مراتب.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۱)؛ «حسن، حدیثی است که سند آن به معصوم(ع) برسد با راوی امامی ممدوح بدون معارضه ذم مقبولی و بدون ثبوت عدالت در همه مراتب یا در بعضی مراتب با موصوف بودن بقیه به صفت رجال صحیح [امامی و عادل].» (ابن شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۱۶)؛ «اگر سلسله مسند امامی و همه ممدوح بدون تعدیل باشند یا بعضی ممدوح بدون تعدیل باشند ولی بقیه ممدوح به تعدیل باشند، حدیث «حسن» است.» (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق، ص ۵)

**موثق (وقوی)**

حدیث و خبر موثق (وقوی) خبر واحدی است که راویان آن در سلسله سند تا معصوم(ع)، همه یا بعضی غیرامامی باشند، ولی همه توثیق شده باشند.

در این قسمت دیدگاه برخی از علما درباره تعریف حدیث موثق (وقوی) از دیدگاه متأخرین نقل می‌شود: «موثق خبری است که به توثیق راوی آن تصریح شده، ولی عقیده‌اش فاسد است، و قوی نامیده می‌شود.» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ «موثق خبری است که در طریق آن، غیرامامی باشد؛ ولی بین اصحاب به توثیق او تصریح شده است و باقی طریق از جهت دیگری ضعف نداشته باشد و قوی نیز نامیده می‌شود.» (ابن شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۱۶)؛ «اگر همه یا بعضی از روایات سلسله سند خبر، غیرامامی، ولی همه توثیق شده باشند، «موثق» است.» (شیخ بهائی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶)

**ضعیف**

حدیث و خبر ضعیف؛ خبر واحدی است که صحیح، حسن، موثق (و قوی) نباشد؛ به بیان دیگر خبر واحدی است که شرایط هیچ یک از احادیث صحیح، حسن، موثق (و قوی) را نداشته باشد.

در این قسمت دیدگاه برخی از علما درباره تعریف حدیث ضعیف از دیدگاه متأخرین نقل می‌شود: «ضعیف در مقابل قوی است و گاهی اوقات ضعیف در مقابل صحیح، حسن و موثق است.» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ «ضعیف خبری است که شرایط هیچ یک از سه حدیث [صحیح، حسن، موثق (و قوی)] را نداشته باشد.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶)؛ «غیر از چهار حدیث [صحیح، حسن، موثق و قوی]، حدیث ضعیف است.» (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق، ص ۵)

**تعریف حدیث مقبول**

حدیث و خبر مقبول، خبری است که تلقی به قبول و به مضمون آن عمل شده است؛ بدون توجه به اینکه صحیح، حسن یا موثق و قوی باشد. در این قسمت دیدگاه برخی از علما درباره تعریف حدیث مقبول از دیدگاه متأخرین نقل می‌شود: «مقبول خبری است که آن را تلقی به قبول کرده و به مضمون آن عمل کرده‌اند.» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ «مقبول خبری است که آن را تلقی به قبول کرده و به مضمون آن عمل کرده‌اند؛ بدون توجه به صحت و عدم صحت آن.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۰) «مقبول خبری است که آن را تلقی به قبول کرده و به مضمون آن عمل کرده‌اند؛ بدون توجه به اینکه صحیح، حسن و یا موثق است.» (شهید ثانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۴)؛ «اگر عمل به مضمون خبر مشهور شود مقبول است.» (شیخ بهائی، ۱۳۹۰ق، ص ۵)

**اعتبار حدیث مقبول**

حدیث مقبول، عام و شامل تمام احادیث مورد قبول و عمل می‌شود؛ اعم از اینکه صحیح، حسن یا موثق و قوی باشد. حدیث مقبوله از صحیح‌ه در اصطلاح متأخرین



معتبرتر است؛ زیرا ممکن است حدیثی دارای شرایط تعریف صحیح باشد، ولی به دلایلی همچون صدور در حال تقیه مورد قبول نباشد و به آن عمل نشود؛ اما مقبوله خبری است که تلقی به قبول و به مضمون آن عمل شده است. شهید ثانی درباره اعتبار حدیث مقبول می‌گوید «مقبول خبری است که از دیدگاه جمهور عمل به آن واجب است.» (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱)

### ارزیابی جایگاه و اعتبار حدیث عمر بن حنظله

بر اساس هریک از دو تقسیم‌بندی قدیم و جدید، تعریف اقسام حدیث، به‌ویژه تعریف حدیث صحیح متفاوت می‌شود؛ با توجه به چهار قسمت تعریف احادیث، جایگاه و میزان اعتبار حدیث مقبوله عمر بن حنظله در همان چهار قسمت، بررسی و تعیین می‌شود.

#### ۱. ارزیابی بر اساس تعریف مشترک

متقدمین و برخی از علمای بعد از آنان، بدون اشتراط «تعداد روایان حدیث»، معتقدند: حدیث و خبر «متواتر»، خبری است که بنفسه (بدون قرینه) مفید علم و یقین باشد. بنابر این نظر؛ اولاً حدیث عمر بن حنظله بنابر افاده علم، از اقسام خبر متواتر در اصطلاح متقدمین محسوب می‌شود؛ ثانیاً اگر حدیث عمر بن حنظله متواتر محسوب نشود، بنابر نظر شیخ طوسی (ره) مثل خبر متواتر است؛ زیرا مشمول تعریف قسم اول از خبر غیر متواتر، یعنی خبر مقترن به قرینه است و به تعبیر شیخ طوسی (ره) «عمل به اینگونه حدیث نیز واجب است و ملحق به قسم اول، یعنی خبر متواتر می‌شود».

متأخرین و برخی از علمای بعد از آنان، در تعریف خبر متواتر، تعداد اطمینان‌آور روایان حدیث را جزئی از تعریف و شرط تواتر می‌دانند و معتقدند: حدیث و خبر «متواتر»، خبری است که تعداد روایان آن در هر طبقه‌ای در حدی زیاد باشد که تبانی آنان بر کذب ناممکن، و بنفسه (بدون قرینه) مفید علم و یقین به صدق خبر باشد.



بنابر این نظر؛ حدیث عمر بن حنظله همانند اکثریت قاطع احادیث، خبر متواتر (در تعریف متأخرین) محسوب نمی‌شود؛ ولی خبر واحد با شرایطی معتبر و عمل به آن واجب است و حدیث عمر بن حنظله واجد این شرایط است؛ زیرا به تعبیر شهید اول خبر واحد با شروط مشهور آن، مقبول است؛ به تعبیر مرحوم آخوند خراسانی مشهور بین اصحاب حجیت خبر واحد فی الجمله است و به تعبیر مرحوم مظفر در صورتی که خبر واحد محفوف به قرینه باشد بدون تردید حجت است.

### ۲. ارزیابی بر اساس تعریف متقدمین

بر خلاف متأخرین، که «امامی و عادل بودن تمام روای حدیث» را معیار صحت آن می‌دانند، متقدمین در تعریف حدیث صحیح؛ «اعتماد به حدیث و اطمینان به صدور آن از معصوم (ع)» را معیار صحت می‌دانند؛ بنابر این از دیدگاه متقدمین، حدیث صحیح و معتبر حدیثی است که با قرائن داخلی یا خارجی؛ اعتماد به آن و اطمینان به صدورش از معصوم (ع) حاصل شود و حدیث غیر صحیح و غیر معتبر حدیثی است که اعتماد به آن و اطمینان به صدورش از معصوم (ع) حاصل نشود. بنابر تعریف حدیث صحیح در اصطلاح متقدمین، حدیث عمر بن حنظله، حدیثی صحیح است؛ زیرا دارای قرائن متعددی است و مورد اعتماد، اطمینان و عمل علما واقع شده است.

### ۳. ارزیابی بر اساس تعریف متأخرین

تعریف حدیث صحیح از دیدگاه متقدمین با تعریف حدیث صحیح از دیدگاه متأخرین متفاوت است؛ به همین دلیل صحت حدیث را متقدمین از طرق مختلف؛ ولی متأخرین غالباً از طریق سند اثبات می‌کنند؛ بنابراین متأخرین دایره حدیث صحیح را بسیار محدود کرده‌اند و فقط یک قسم از اقسام حدیث صحیح از دیدگاه متقدمین را صحیح می‌دانند؛ به تعبیر محدث نوری (ره)؛ «صحیح از دیدگاه متأخرین یکی از اقسام صحیح از دیدگاه متقدمین است.» (نوری، ۱۷: ۱، ج ۷، ص ۲۷) به تعبیر دیگر «حکم کلینی به صحت احادیثش مستلزم صحت آنها در اصطلاح متأخرین



نیست؛ زیرا ممکن است منشأ صحت در همه یا برخی، چیزی غیر از وثاقت راوی باشد.» (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۸۲-۴۸۳)

بنابراین حدیث عمرین حنظله در اصطلاح متقدمین، که خود صاحب کتب اصلی حدیث و رجال هستند، حدیثی صحیح است؛ ولی در اصطلاح و تعریف متأخرین، صحیح محسوب نمی‌شود؛ اما بسیاری از متأخرین و علمای بعد از آنان تا معاصرین، این حدیث را معتبر و مانند صحیح می‌دانند.

#### ۴. ارزیابی بر اساس تعریف حدیث مقبول

بزرگان شیعه؛ اعم از متقدمین و متأخرین و علمای بعد از آنان تا معاصرین، حدیث عمرین حنظله را قبول داشته و به آن عمل کرده و براساس آن فتوا و حکم داده‌اند.

از دیدگاه متقدمین حدیث عمرین حنظله از احادیث صحیح بوده است و اساساً در تقسیم‌بندی متقدمین، احادیث تنها به دو قسم صحیح و غیر صحیح تقسیم شده‌اند و اصطلاح حدیث مقبوله وجود نداشته است، به همین دلیل، حدیث عمرین حنظله به عنوان حدیث مقبوله مطرح نشده است؛ بلکه بدون توصیف به «مقبوله» به آن استناد شده است که دو نمونه آن نقل می‌شود: «روی عن عمرین حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلین من أصحابنا...» (ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷ق)، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴) و «روی عن عمرین حنظلة، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن رجلین من أصحابنا...» (ابن ادریس حلی (متوفای ۵۹۸ق)، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۳۹)

#### قسمت سوم: ایرادات تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین

متأخرین اخبار را به چهار قسم اصلی؛ یعنی صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم کرده‌اند و تعریف آنان از احادیث، به ویژه حدیث صحیح، با تعریف متقدمین متفاوت است؛ زیرا متأخرین «امامی و عادل بودن تمام روایات حدیث» را معیار صحت حدیث می‌دانند. تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین و اصطلاح جدید متأخرین، ایرادات متعددی دارد که در این قسمت برخی از مهم‌ترین آنها به‌طور خلاصه بیان



می‌شود. با توجه اینکه این ایرادات به تقسیم‌بندی و تعریف متقدمین وارد نیستند، می‌توان آنها را ادله اثبات دیدگاه متقدمین و اعتبار اکثر احادیث محسوب کرد.

## ۱. مبتنی بر اعتقاد عامه و مأخوذ از کتب آنان

تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین، مبتنی بر اعتقاد عامه و مأخوذ از کتب آنان است؛ در حالی که معصومان علیهم‌السلام به اجتناب از شیوه عامه دستور داده‌اند. ابن‌شہید ثانی (ره) با تصریح به اخذ اکثر انواع حدیث از عامه می‌گوید: «اکثر انواع حدیث، بعد از پیدایش معانی آنها در حدیث عامه، از استنباطات و ابداعات آنان هستند و گروهی از اصحاب ما در این موضوع از عامه پیروی کرده‌اند.» (ابن‌شہید ثانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۰)؛ استرآبادی (ره) نیز معتقد است «تقسیم‌بندی متأخرین و احکام متعلق به آن، در کتب قدیم و جدید عامه مشهور بوده است.» (سترآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۳)؛ حر عاملی (ره) درباره تفاوت شیوه متقدمین و متأخرین می‌گوید: «شیوه متقدمین مخالف با شیوه عامه و اصطلاح جدید موافق با اعتقاد و اصطلاح عامه است؛ بلکه از کتب آنان گرفته شده است؛ در حالی که ائمه علیهم‌السلام دستور به اجتناب از شیوه عامه داده‌اند.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۵۹)

## ۲. اختلاف نظر در جرح و تعدیل

رجال‌شناسان در بسیاری از موضوعات رجالی (مانند جرح و تعدیل)، که مبنا و منبع تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین است؛ اختلاف، تناقض و اشتباهاتی دارند؛ بنابراین تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین، مبنا و معیار مطمئن و حجت‌آوری ندارد. فیض کاشانی (ره) درباره اختلافات غیرقابل رفع در جرح و تعدیل می‌گوید: «در جرح و تعدیل و شرایط آندو؛ اختلاف و تناقض و اشتباهاتی وجود دارد که به‌صورتی که موجب اطمینان نفس شود، مرتفع نمی‌شوند.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۵)؛ محدث بحرانی (ره) نیز درباره اختلافات غیرقابل جمع می‌گوید: «کلام آنان در جرح و تعدیل آشفته و نامنظم است، به‌صورتی که قابل جمع، و تبیین و تفسیر نیست؛ یکی جرح را بر تعدیل مقدم می‌کند؛ یکی نجاشی را بر شیخ مقدم می‌کند و یکی با او



منازعه می‌کند.» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳)؛ وحید بهبهانی (ره) درباره اختلاف نظر در تعدیل و عدالت و معیار آن می‌گوید: «معیار در تعدیل، ظنون مجتهد است؛ زیرا تعدیل معتبر جز در مواردی نادر از قدا است، ولی نظر آنان درباره عدالت مشخص نشده است که آیا ملکه، حسن ظاهر یا عدم ظهور فسق است با اینکه اولی [ملکه] خلاف چیزی است که از قدا دیده می‌شود، و نیز مشخص نشده است که آنان چه چیزی را در عدالت شرط می‌دانند؟» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۹)

### ۳. محدودیت کتب جرح و تعدیل

بنابر نظر متأخرین، برای اعتبار هر حدیثی باید روای آن توثیق شده باشند، در حالی که اسم بسیاری از روای در کتب رجال ذکر نشده است؛ زیرا کتب جرح و تعدیل بسیار محدود و ناقص هستند و افزون بر آن، اکثر کتب اصلی رجال برای جرح و تعدیل تدوین نشده، بلکه با اهداف مختلف دیگری تدوین شده‌اند.

فیض کاشانی (ره) در بیان این مشکل می‌گوید: «بسیاری از روای که شأن زیاد و قابل توجهی دارند و مشایخ مشایخ مشهور ما هستند و زیاد از آنان حدیث نقل می‌کنند، در کتب جرح و تعدیل؛ مدح و قدحی از آنان ذکر نشده است و بنابر این اصطلاح، باید حدیث آنان ضعیف محسوب شود، در حالی که صاحبان این اصطلاح نیز راضی به این نیستند؛ مثل احمد بن محمد بن یحیی عطار که از مشایخ شیخ صدوق است.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۵)؛ بروجردی (ره) با بررسی موضوع و اهداف مهم‌ترین کتب رجالی، در تبیین دلیل عدم جرح و تعدیل همه روای در کتب رجال می‌گوید: «کتبی که در این موضوع نوشته شده است چند کتاب بیشتر نیستند؛ ذکر و مطرح نشدن یک راوی در این کتاب‌ها، موجب عدم اعتناء به روایت او نمی‌شود؛ زیرا: کتاب رجال شیخ شامل تمام روای نمی‌شود؛ برای اینکه ظاهراً به صورت پیش‌نویس بوده و هدف شیخ رجوع دوباره به آن برای نظم و ترتیب آن و توضیح حال برخی از روای مذکور در آن بوده است. اما کتاب رجال کشی، ظاهراً هدفش جمع کردن اشخاصی بوده که روایت یا روایاتی درباره آنان به صورت مدح یا قدح و مانند آن، آمده است. اما کتاب نجاشی، هدفش وارد کردن مصنفان و کسانی



بوده است که تألیف یا تصنیفی از آنان پیدا شده است و فهرست شیخ نیز این گونه است. (بروجردی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۳۱-۲۳۲)؛ میرزا جواد تبریزی به‌طور خاص درباره عمر بن حنظله می‌گوید: «عمر بن حنظله از معاریف و مشاهیری است که هیچ قدحی درباره آنان وارد نشده است و این موجب اعتبار خبر او می‌شود؛ زیرا این عدم قدح، کاشف از حسن ظاهر او در زمان خودش است.» (تبریزی، ۱۳۸۷ش، ج ۶، ص ۱۴۲)

#### ۴. تناقض در اعتماد به قدما

متأخرین در اعتماد به قدما درباره جرح و تعدیل و تصحیح اخبار، تناقض نظری و عملی دارند؛ زیرا مبنای متأخرین در جرح و تعدیل روایات، اعتماد به نظر متقدمین و استناد به نظر آنان است و برای اعتماد به حدیث باید روایات آن توسط متقدمین توثیق شده باشند؛ ولی عملاً نظر متقدمین را درباره صحت روایات کتب خودشان نمی‌پذیرند و در نتیجه موجب نادیده گرفتن نظر شخصیت‌هایی همچون مرحوم کلینی و مرحوم شیخ صدوق درباره صحت روایات کتب خودشان می‌شوند، در حالی که اعتبار نظر کلینی و صدوق، از توثیق نجاشی و شیخ طوسی درباره جرح و تعدیل روایات احادیث آنان کمتر نیست.

فیض کاشانی (ره) درباره برخورد دوگانه متأخرین با مصنفان اصول چهارگانه می‌گوید: «محور و اساس احکام شرعی این اصول چهارگانه است و مصنفان این اصول به صحت آنان شهادت داده‌اند؛ بنابر این اگر به شهادت آنان به صحت کتبشان اعتماد نمی‌کنند، پس در جرح و تعدیل نیز نباید به شهادت آنان و امثال آنان اعتماد کنند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۴)؛ محدث بحرانی (ره) نیز درباره این تناقض می‌گوید: «توثیق و جرحی را که تنويع و تقسیم‌بندی اخبار را بر آن مبتنی کرده‌اند، از کلام قدما گرفته‌اند؛ همچنین اخباری را که در احوال روایات، مانند مدح و ذم نقل شده است، از کلام قدما گرفته‌اند؛ بنابر این وقتی در امثال این امور به قدما اعتماد کردند، چرا در تصحیح خبری که قدما صحیح دانسته‌اند و به آن اعتماد و صحت آن را تضمین کرده‌اند، به آنان اعتماد نمی‌کنند؟» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶)



#### ۴. تصریح متأخرین به صحت اخبار کتب معتبر

متأخرین برخلاف مبنای خود، به صحت و اعتبار اخبار اصول چهارصدگانه، کتب اربعه و کتب معتبر تصریح کرده‌اند و این خود دلیل محکمی بر ضعف مبنای متأخرین و در مقابل دلیل قوت و اتقان مبنا و شیوه متقدمین در تقسیم‌بندی و تعریف احادیث است.

محدث بحرانی (ره) با بیان این ایراد، موارد متعددی از تصریح متأخرین به صحت اخبار کتب معتبر نقل می‌کند: «شهید اول بعد از شمردن برخی از کتب اخبار با اسانید صحیح و حسان و قوی؛ گفت: انکار بعد از این، مجادله محض و تعصب صرف است. شهید ثانی گفت: کار امامیه بر چهارصد کتاب تثبیت شد که آنها را اصول نامیدند و به آنها اعتماد کردند، تا اینکه بیشتر این اصول از بین رفت و جمعی آنها را در کتب ویژه‌ای خلاصه کردند که در دسترس هستند و بهترین کتبی که جمع کردند عبارتند از: کتاب کافی، تهذیب، استبصار و من لایحضره الفقیه. شیخ حسن ابن شهید ثانی در بحث اجازه از کتاب معالم گفت: اثر اجازه نسبت به عمل زمانی ظاهر می‌شود که متعلق آن با تواتر و مانند تواتر، معلوم نباشد؛ مثل کتب اخبار ما که اجمالاً متواتر هستند و علم تفصیلی به صحت مضامین آنها از قرائن احوال استفاده می‌شود و غالباً اجازه دخالتی در آن ندارد. شیخ بهائی گفت: همه احادیث ما، جز مواردی نادر، به ائمه دوازده‌گانه ما علیهم السلام می‌رسند و آنان احادیث را به پیامبر (ص) می‌رسانند. قدمای محدثین ما احادیثی را که از ائمه علیهم السلام به آنان رسیده، در چهارصد کتاب جمع کرده‌اند که اصول نامیده می‌شوند؛ سپس جمعی متصدی جمع و ترتیب این کتب شدند و کتب مضبوط و مهدبی را تألیف کردند که مشتمل بر اسانید متصل به اصحاب عصمت علیهم السلام هستند؛ مانند کتاب کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب، استبصار، مدینه العلم، خصال، امالی و عیون الاخبار.» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷-۲۰)

## ۵. پیروی متأخرین از شیوه قدما

متأخرین افزون بر تصریح به صحت و اعتبار اخبار کتب معتبر، در موارد متعددی از شیوه قدما پیروی و حکم به صحت احادیثی کرده‌اند که بنابر مبنای خودشان ضعیف محسوب می‌شوند و این نیز دلیل محکم دیگری بر ضعف مبنای متأخرین و در مقابل دلیل قوت و اتقان مبنا و شیوه متقدمین در تقسیم‌بندی و تعریف احادیث است.

فیض کاشانی (ره) در بیان این ایراد می‌گوید: «گاهی اوقات متأخرین از شیوه قدما پیروی می‌کنند و احادیثی را به صحت توصیف می‌کنند که در سند آنها روایتی هستند که معتقدند فطحی و ناووسی هستند.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۴)؛ محدث بحرانی (ره) نیز با بیان موارد متعددی از پیروی متأخرین از شیوه قدما می‌گوید: «در آنچه که درباره این اصطلاح مقرر و معین کرده‌اند، با خودشان مخالفت می‌کنند و به صحت احادیثی حکم می‌کنند که به اصطلاح آنان ضعیف هستند؛ مانند مراسیل ابن‌ابی عمیر و صفوان بن یحیی.» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۳)

## ۶. تضعیف اکثر احادیث

تعریف و اصطلاح جدید متأخرین موجب تضعیف بسیاری از احادیث معصومان علیهم‌السلام؛ یعنی تضعیف بزرگ‌ترین منبع دین می‌شود؛ زیرا علم به عدالت روات جز در موارد نادری حاصل نمی‌شود.

حر عاملی (ره) درباره ملازمه بین تعریف و اصطلاح جدید متأخرین و بین ضعف اکثر، بلکه همه احادیث و نیز تفاوت عدالت و وثاقت می‌گوید: «اصطلاح جدید مستلزم ضعف اکثر احادیثی می‌شود که نقل آنها از اصول مورد اجماع، معلوم شده است؛ ... بلکه مستلزم ضعف همه احادیث می‌شود؛ زیرا صحیح از دیدگاه آنان «خبری است که راوی عادل، امامی و ضابط در تمام طبقات آن را نقل کند»؛ در حالی که جز در مواردی نادر به عدالت هیچ یک از روات تصریح نکرده‌اند و تنها به توثیق تصریح کرده‌اند و قطعاً توثیق مستلزم عدالت نیست. مقصود از تقه کسی است



که به خبرش وثوق و اطمینان حاصل می‌شود و عادتاً دروغ نمی‌گوید. برای هر انسان با انصافی بدون تردید معلوم است که ثقه با فسق، بلکه با کفر جمع می‌شود. صاحبان اصطلاح جدید، عدالت را در راوی شرط کرده‌اند و لازمه این، ضعف تمام احادیث ما است؛ زیرا جز در مواردی نادر، علم به عدالت هیچ یک از روایت‌ها وجود ندارد.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۵۹-۲۶۰)

## ۷. عدم جواز تقلید در مسائل اصولی

تقلید موارد خاصی دارد و در همه موضوعات و علوم جایز نیست. طباطبایی یزدی (ره) درباره موارد مجاز و غیرمجاز تقلید می‌گوید: «محل و مورد تقلید، احکام فرعی عملی است؛ بنابر این در اصول دین، مسائل اصول فقه، مبادی و مقدمات استنباط و اجتهاد مانند نحو و صرف، تقلید نمی‌شود.» (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴-۲۵)؛ حر عاملی (ره) درباره عدم جواز تقلید در مسائل اصولی، مانند اصطلاح متأخرین در تقسیم‌بندی و تعریف احادیث، می‌گوید: «این اصطلاح در زمان علامه یا استادش احمد ابن طاوس به وجود آمده است و اجتهاد و ظن آندو است و این یک مسئله اصولی است که تقلید در آن جایز نیست.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، ص ۲۶۲)

با توجه به ایرادات متعدد تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین و در مقابل آن، ترجیح و قبول تقسیم‌بندی و تعریف متقدمین، حدیث عمرین حنظله حدیثی صحیح و معتبر است و تردیدی در حجیت آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا همه ایراداتی که به این حدیث شریف وارد شده بر مبنای دیدگاه متأخرین بوده است در حالی که این دیدگاه دارای ایرادات زیادی است و به همین دلیل بسیاری از علما آن را نپذیرفته‌اند و خود متأخرین نیز در بسیاری از موارد بر خلاف آن عمل کرده‌اند.

## نتیجه‌گیری

با بررسی جامع و تطبیقی دیدگاه متقدمین و متأخرین درباره «تقسیم‌بندی و تعریف احادیث»، نتایج مهمی حاصل شده است که برآیند آنها ترجیح قاطعانه دیدگاه متقدمین و اعتبار اکثر احادیث، و صحت و اعتبار حدیث عمرین حنظله

است. مهمترین این نتایج در چهار قسمت به‌طور خلاصه نقل می‌شود:

۱. براساس تفکیک دیدگاه عالمان و متخصصان علم رجال و اصول فقه، مهم‌ترین تقسیم‌بندی احادیث عبارتند از: «تقسیم‌بندی مشترک»، «تقسیم‌بندی متقدمین» و «تقسیم‌بندی متأخرین». در «تقسیم‌بندی مشترک»، احادیث با تقسیم‌بندی به دو قسم مشابه؛ یعنی «متواتر و غیرمتواتر» یا «متواتر و واحد» تقسیم شده‌اند؛ در «تقسیم‌بندی متقدمین»، احادیث تنها به دو قسم صحیح و غیرصحیح و به تعبیر دیگر معتبر و غیرمعتبر تقسیم شده‌اند؛ ولی در «تقسیم‌بندی متأخرین»، احادیث به چهار قسم اصلی؛ یعنی صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم شده‌اند.

۲. تعریف اقسام حدیث، به‌ویژه تعریف حدیث صحیح از دیدگاه متقدمین و متأخرین متفاوت است؛ زیرا معیار صحت حدیث، از دیدگاه متقدمین «اعتماد به حدیث و اطمینان به صدور آن از معصوم (ع)»؛ ولی از دیدگاه متأخرین «امامی و عادل بودن تمام روایات حدیث» است؛ بنابراین از دیدگاه متقدمین، حدیث صحیح و معتبر حدیثی است که با قرائن داخلی یا خارجی؛ اعتماد به آن و اطمینان به صدورش از معصوم (ع) حاصل شود؛ ولی از دیدگاه متأخرین، حدیث و خبر صحیح خبر واحدی است که راویان آن در سلسله سند تا معصوم (ع)، همه امامی و همه ممدوح به تعدیل باشند.

۳. تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین، ایرادات متعددی دارد؛ با توجه اینکه این ایرادات به تقسیم‌بندی و تعریف متقدمین وارد نیستند، می‌توان آنها را ادله اثبات دیدگاه متقدمین و اعتبار اکثر احادیث نیز محسوب کرد:

اولاً، مبتنی بر اعتقاد عامه و مأخوذ از کتب آنان است؛

ثانیاً، رجال‌شناسان در بسیاری از موضوعات رجالی مانند جرح و تعدیل؛ که مبنا و منبع تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین است؛ اختلاف نظر دارند؛ بنابراین تقسیم‌بندی و تعریف متأخرین، مبنا و معیار مطمئن و حجت‌آوری ندارد؛

ثالثاً، کتب جرح و تعدیل بسیار محدود و ناقص هستند و افزون بر آن، اکثر کتب اصلی رجال برای جرح و تعدیل تدوین نشده، بلکه با اهداف مختلف دیگری تدوین



شده‌اند؛

رابعاً، متأخرین در اعتماد به قدما درباره جرح و تعدیل و تصحیح اخبار، تناقض نظری و عملی دارند؛ زیرا مبنای متأخرین در جرح و تعدیل روایات، اعتماد به نظر متقدمین است و به نظر آنان استناد می‌کنند؛ ولی عملاً نظر متقدمین را درباره صحت روایات کتب خودشان نمی‌پذیرند؛

خامساً، تعریف و اصطلاح جدید متأخرین موجب تضعیف بسیاری از احادیث معصومان علیهم‌السلام؛ یعنی تضعیف بزرگ‌ترین منبع دین می‌شود؛ سادساً، تقلید موارد خاصی دارد و اصطلاح متأخرین در تقسیم‌بندی و تعریف احادیث، یک مسئله اصولی است که تقلید در آن جایز نیست.

۴. حدیث عمرین حنظله از دیدگاه متقدمین حدیثی صحیح، متواتر یا مثل متواتر است و از دیدگاه برخی از متأخرین و بسیاری از علمای بعد از آنان تا معاصرین، مقترن به قرینه و معتبر است. در واقع بزرگان شیعه؛ اعم از متقدمین و متأخرین و علمای بعد از آنان تا معاصرین، حدیث عمرین حنظله را قبول داشته و به آن عمل کرده و براساس آن فتوا و حکم داده‌اند.



## منابع

١. قرآن كريم
٢. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد (متوفای ٥٩٨ق)، ١٤١٠ق، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٣. ابن شهيد ثانی، حسن بن زين الدين (متوفای ١٠١١ق)، ١٣٦٢ش، منتقى الجمان في الاحاديث الصحاح والحسان، ج ١، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٤. ابن شهيد ثانی، حسن بن زين الدين (متوفای ١٠١١ق)، بی تا، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ج ٩، قم: دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم).
٥. ابوالصلاح حلبی، تقی الدين بن نجم الدين (متوفای ٤٤٧ق)، ١٤٠٣ق، الكافي في الفقه. ج ١، اصفهان: كتابخانه عمومی امام امير المؤمنين عليه السلام.
٦. استرآبادی، محمد امين (متوفای ١٠٣٣ق) - سيدنور الدين موسوی عاملی (متوفای ١٠٦٢ق)، ١٤٢٦ق. الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المکیة. ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٧. استرآبادی، محمد جعفر (متوفای ١٢٦٣ق)، ١٣٨٨ش، لب اللباب في علم الرجال، ج ١، تهران: اسوه.
٨. آخوند خراسانی، محمد کاظم (متوفای ١٣٢٩ق)، ١٤٠٩ق، كفاية الأصول، ج ١، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٩. بحرانی، يوسف (متوفای ١١٨٦ق)، ١٤٠٥ق، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ١، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
١٠. بروجردی (طباطبای بروجردی)، حسين (متوفای ١٣٨٠ق)، ١٤٢٠ق، نهاية التقرير في مباحث الصلاة، قم: مركز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام).
١١. تبریزی، ميرزا جواد (وفات ١٤٢٧ق)، ١٣٨٧ش، دروس في مسائل علم الأصول، ج ٢، قم: دار الصديقه الشهيده سلام الله عليها.
١٢. تونی (فاضل تونی)، عبدالله (متوفای ١٠٧١ق)، ١٤١٥ق. الوافية في أصول الفقه. ج ٢، قم: مجمع الفكر الاسلامي.
١٣. جناتی، محمد ابراهيم، ١٣٧٤ش. ادوار فقه و كیفیت بيان آن. تهران: كيهان.
١٤. حر عاملي، محمد (متوفای ١١٠٤ق)، ١٤٠٩ق. وسائل الشیعة. ج ١، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
١٥. خویی، سيد ابوالقاسم (متوفای ١٤١٣ق)، ١٤١٧ق. الهداية في الأصول. ج ١، قم: موسسه صاحب الامر (عج).
١٦. ربانی، محمد حسن، ١٣٨٥ش. سبک شناسي دانش رجال الحديث. ج ١، قم: مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام.

١٧. رباني، محمدحسن (بهار ١٣٨٠)، «اصطلاح شناسی در کتابهای فقهی»، فصلنامه فقه، (شماره ٢٥).
١٨. سبحانی، جعفر، ١٣٨٧ش. الموجز في أصول الفقه. ج ١٤، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
١٩. سبحانی، جعفر، ١٤١٠ق. کلیات في علم الرجال. ج ٢، قم: مركز مديريت حوزه علميه قم.
٢٠. شهيد اول، محمد (متوفای ٧٨٦ق)، ١٤١٩ق. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. ج ١، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٢١. شهيد ثانی، زين الدين (متوفای ٩٦٦ق)، ١٤٠٤ق. الدراية. [بی جا]: المجمع العلمي الاسلامي.
٢٢. شهيد ثانی، زين الدين (متوفای ٩٦٦ق)، ١٤٠٨ق. الرعايه في علم الدرايه [شرح البدايه في علم الدرايه]. قم: مكتبه آيه الله المرعشي العامه.
٢٣. شيخ بهائي (بهاء الدين عاملی)، محمدبن حسين (متوفای ١٠٣١ق)، ١٤١٤ق. مشرق الشمسين و إكسیر السعادتین مع تعليقات الخواجوتی. ج ٢، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
٢٤. شيخ بهائي (بهاء الدين عاملی)، محمدبن حسين (متوفای ١٠٣١ق)، ١٣٩٠ق. الوجيزه في علم الدرايه. ج ١، قم: كتابفروشی بصيرتی.
٢٥. طباطبائي يزدي، سيدمحمد كاظم (متوفای ١٣٣٧ق)، ١٤٠٩ق. العروة الوثقى. ج ٢، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٢٦. طوسی، محمدبن حسن (متوفای ٤٦٠ق)، ١٤١٧ق. العُدّة في أصول الفقه. ج ١، قم: محمدتقي علاقبندان.
٢٧. طوسی، محمدبن حسن (متوفای ٤٦٠ق)، ١٣٩٠ق. الاستبصار في ما اختلف من الاخبار. ج ١، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٢٨. عراقی، ضياء الدين (متوفای ١٣٦١ق)، ١٣٨٨ش. الاجتهاد والتقليد. ج ١، قم: بی نا.
٢٩. علامه حلی، حسن بن يوسف (متوفای ٧٢٦ق)، ١٤٠٤ق. مبایي الوصول إلى علم الأصول. ج ١، قم: المطبعة العلمية.
٣٠. فيض كاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى (متوفای ١٠٩١ق)، ١٤٠٦ق. وافي. ج ١، اصفهان: كتابخانه امام أميرالمؤمنين على عليه السلام.
٣١. مامقانی، عبدالله (متوفای ١٣٥١ق). تنقيح المقال في علم الرجال (رحلي). ج ١، بی جا: بی نا.
٣٢. مجلسی اول، محمدتقي (متوفای ١٠٧٠ق)، ١٤٠٦ق. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه. ج ٢، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانبور.
٣٣. محقق حلی، جعفر بن حسن (متوفای ٦٧٦ق)، ١٤٠٧ق. المعتبر في شرح المختصر. ج ١، قم: مؤسسه سيدالشهداء عليه السلام.
٣٤. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن (متوفای ١٣٥٨ق)، ١٤١١ق. وجيزه في علم الرجال. ج ١، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٣٥. مظفر، محمدرضا (متوفای ١٣٨٣ق)، ١٤٣٠ق. اصول الفقه. ج ٥، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعه



لجماعه المدرسين بقم.

۳۶. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى (زیر نظر سيد محمود هاشمى شاهرودى (متوفای ۱۴۴۰ق))، ۱۳۸۲ق.  
فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم السلام. ج ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه.  
۳۷. ميرداماد، محمدباقر بن محمد (متوفای ۱۰۴۱ق)، ۱۳۱۱ق. الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية.  
ج ۱، قم: دار الخلافة.  
۳۸. نراقى، محمد مهدي (متوفای ۱۲۰۹ق)، ۱۳۸۴ش. تجريد الأصول. ج ۱، قم: سيد مرتضى.  
۳۹. نورى، حسين بن محمد تقى (متوفای ۱۳۲۰ق)، ۱۴۱۷ق. خاتمة المستدرک. ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.  
۴۰. وحيد بهبهانى، محمدباقر (متوفای ۱۲۰۵ق)، ۱۴۱۵ق. الفوائد الحاترية. ج ۱، قم: مجمع الفكر الاسلامي.

## بررسی راهکارهای رفع نزاحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن به‌وسیله فقه نظام ساز

جواد آقاییان<sup>۱</sup>

### چکیده

همواره بین بهره‌برداری از معادن با حفظ جنگل و گونه‌های گیاهی و حیوانی خاص موجود در آن به علت آسیب‌زا بودن فعالیت‌های معدنی، نزاحم وجود دارد و این امر باعث می‌گردد که همواره بین سازمان‌های متصدی این دو امر، تعارض و نزاحم در حیطه قانون‌گذاری و اجرای قوانین وجود داشته باشد. در این پژوهش ۴ مورد از موارد نزاحم مورد بررسی قرار گرفته است. فقهای امامیه در علم اصول راهکارهایی مانند جمع بین طرفین نزاحم در صورت امکان، دفع و رفع نزاحم از طریق قاعده اهم و مهم، ارائه نموده‌اند. در صورت عدم کفایت دو مرحله قبل، فقه نظام ساز و کار دیگری با توجه به مصلحت نظام اسلامی از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام و حکم حکومتی تدارک دیده و طبق قانون اساسی بدان رسمیت داده و مطابق شرع گردیده است. در این پژوهش قواعد مذکور با روش توصیفی-تحلیلی با نزاحمات ۴ گانه فوق تطبیق داده شده است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که سه راهکار اساسی برای حل این‌گونه نزاحمات وجود دارد. یک) تدوین استانداردها، ضوابط و معیارهای فنی زیست‌محیطی برای فعالیت‌های معدنی به طور دقیق و غیرقابل تفسیر چندگانه. دو) نظارت بر اجرای قوانین و مقرراتی که در حال حاضر، اجرا نمی‌شوند، که اجرای این قوانین و مقررات می‌تواند بخش عمده‌ای از موانع تولید در حوزه معادن را برطرف کرده و فضای کسب و کار را بهبود بخشد. سه) رجوع به سازوکار مجمع تشخیص مصلحت نظام طبق بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی وقتی نزاحم به معطل تبدیل گردد.

**واژگان کلیدی:** رفع نزاحم، محیط‌زیست، معدنکاری، قاعده اهم و مهم، فقه نظام ساز، مصلحت نظام.

۱. طلبه سطح عالی حوزه علمیه قم، کارشناس ارشد شیمی کاربردی، j.aghayan@chmail.ir

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۶ \* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۴



## مقدمه

خداوند با مسلط کردن انسان بر طبیعت و زمین، او را خلیفه خویش در آن قرار داده تا به آبادانی و عمران آن همت گمارد ﴿وَاسْتَعْمِرْكُمْ فِيهَا﴾ (هود، آیه ۶۱) و با بهره‌گیری از مواهب آن، از فضل خداوند در زمین بهره‌مند شود ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (جمعه، آیه ۱۰) و به اطراف و اکناف آن قدم بردارد و از روزی آن، بهره جوید ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (ملک، آیه ۱۵). از طرفی یکی از وظایف انسان برای بهره‌مندی بیشتر از این نعمت، این است که زمین را به خوبی حفظ نموده و آن را از هرگونه تخریب و فساد مصون نگه دارد و با دانش و علم نسبت به بهره‌وری و عمران زمین بکوشد و فضای زیست‌محیطی موجودات دیگر را تضمین نماید و امکان بهره‌برداری همگانی و همیشگی را برای همه موجودات در زمین فراهم آورد.

با استفاده از تفسیر المیزان ذیل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْأَمْثَلُ مَوَاطِنَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (مائده، آیه ۸۷)، ملاحظه می‌شود مفاد آیه مورد بحث، نهی از تحریم محلات است، یعنی از اینکه کسی از استفاده از آنچه خدایش حلال کرده، امتناع ورزد، چون این امتناع با ایمان به خدا و آیات او مناقض است و اجتناب بی‌جهت تجاوز است و خداوند متجاوزین را دوست نمی‌دارد. (طباطبایی، ج ۶، ص ۱۶۰) بنابراین عدم استفاده بی‌دلیل از حلال‌ها همانند طبیعت و منابع معدنی را می‌توان تعدی دانست. هم‌چنین معارف اسلامی آب، خاک، هوا و... را مشترکات (بدون حق مالکیت برای کسی حتی امام)، جنگل‌ها و معادن و منابع را تحت شرایطی انفال دانسته که در اختیار امام و ولی امر مسلمانان قرار دارد و آلوده‌سازی و از بین بردن منابع طبیعی و جنگل‌ها که موجب زیان رساندن به انسان‌ها و موجودات دیگر می‌شود را منکر، ظلم و حرام به شمار می‌آورد. (یعقوبی، ۱۳۸۰) از طرف دیگر ثروت‌های طبیعی مثل زمین‌های موات یا رها شده، معادن، دریاها، دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و سایر آب‌های عمومی، کوه‌ها، دره‌ها، جنگل‌ها، نیزارها، بیشه‌های طبیعی، مرتعی که حریم اشخاص نیست و... در فقه اسلامی انفال محسوب شده و متعلق به حکومت اسلامی می‌باشد تا براساس



بررسی راهکارهای رفع تراححات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

مصالح عامه نسبت به آن‌ها عمل کند. (امام خمینی، ج ۳، ص ۴۱)

آلودگی هوا، آب و خاک در نتیجه عملیات‌های مختلف استخراج، استفاده از مواد شیمیایی سمی و مضر در تصفیه و فراوری مواد معدنی از جمله عوامل مهم آسیب‌زا به محیط‌زیست در فرآیند معدن‌کاری است. این امر باعث شده است که همواره بین سازمان‌های متصدی حفاظت از محیط‌زیست از جمله سازمان منابع طبیعی و محیط‌زیست و سازمان‌های متصدی استحصال منابع معدنی از جمله وزارت صنعت و معدن و سازمان نظام مهندسی معدن، تعارض در حیطه قانون‌گذاری و تراحم در حیطه اجرای قوانین وجود داشته باشد.

در این تحقیق با روش مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل مبتنی بر تحلیل منطقی مفاهیم، با استفاده از مبانی فقه نظام به ارایه راهکارهای رفع تراححات زیست‌محیطی هنگام بهره‌برداری از معادن پرداخته می‌شود.

### پیشینه تحقیق

با بررسی منابع، این نتیجه حاصل می‌شود که امکان وقوع تراحم و وضع قانون داخلی توسط چند سازمان مختلف برای موضوع واحد، با توجه به رسالت خود و عدم تطبیق این قوانین با هم اتفاق می‌افتد. مثلاً قانون توسعه کشاورزی و افزایش بهره‌وری که جواز استفاده از کودهای شیمیایی را می‌دهد با قانون حفاظت از محیط‌زیست که برای عدم آلودگی آب‌های زیر زمینی، سیاست‌های کاهش مصرف کودهای شیمیایی را تدوین و مصوب می‌کند، در تراحم هستند.

معدن‌کاری سبز مجموعه‌ای از روش‌های علمی و فنی برای کاهش اثرات زیانبار محیط‌زیستی معدنکاری در مراحل اکتشاف، استخراج، فراوری، بهره‌برداری و رهاسازی معادن متروکه است. این روش در مقالات دانشگاهی برای کاهش یا رفع تراححات معدنکاری و حفظ زیست محیط ارایه می‌گردد.

یاری و همکاران در مقاله‌ای ابتدا اثرات بلند مدت معادن بر منابع اقتصادی، اجتماعی و محیط‌زیست را ذکر کرده، سپس معدنکاری سبز بعنوان یک رویکرد معتدل در قبال مشکلات صنعت معدن معرفی شده، چهار چوبی که با ایجاد



ساختاری پایدار، زمینه را برای تحقق مبانی توسعه پایدار در صنعت معدن فراهم می‌سازد را معرفی می‌نمایند، به گونه ای که بهترین شرایط از لحاظ اقتصادی، اجتماعی و زیست محیطی در صنعت معدن حاکم شود. (یاری، تقفی، ۱۳۹۶)

شرکت‌های استخراجی در محیط معدن در رقابت با یکدیگر، به دنبال بهترین عملکرد و سهم بیشتر از منابع محیطی هستند. از نظریه تکاملی می‌توان برای تحلیل رفتار شرکت‌های سبز و سنتی در صنعت معدن استفاده کرد. در این مدل، شرکت‌های سبز با تمرکز بر اثرات زیست محیطی و استفاده بهینه از منابع طبیعی، به دنبال کاهش تاثیرات منفی بر محیط‌زیست هستند. از سوی دیگر شرکت‌های سنتی با تمرکز بر سوددهی و استفاده بیشتر از منابع معدنی به دنبال کسب سهم بیشتر از بازار هستند. (فضلی‌الله آبادی، عطایی پور، ۱۴۰۲ش)

نتایج ارزیابی فخرایی و همکاران نشان می‌دهد که شاخص رشد اقتصادی و شاخص بانک اطلاعات محیط‌زیستی معدنی از شاخص‌های اصلی معدن‌کاری سبز است. شاخص تدوین مقررات محیط‌زیستی، شاخص فرآیند جهانی شدن و شاخص التزام به کنوانسیون‌های محیط‌زیستی از شاخص‌های ضعیف معدن‌کاری سبز هستند. شاخص ارتقای آگاهی‌های محیط‌زیستی کارکنان، شاخص فرهنگ سازمانی محیط‌زیستی، شاخص نقش ذی‌نفعان و شاخص تاثیر دیدگاه سازمان‌های مردم‌نهاد از شاخص‌های نسبتاً مستقل با اثرگذاری کم محسوب می‌گردند. شاخص ممیزی مستمر محیط‌زیستی و شاخص استفاده از فناوری روز از شاخص‌های مستقل می‌باشد و بر بقیه شاخص‌ها تاثیر چندانی ندارد. (فخرائی، یزدی، شبیری و همکاران، ۱۴۰۰ش)

مذاهب پنج‌گانه فقهی بر اساس مبانی و ادله‌ای که برای حجیت قاعده «اهم و مهم» ذکر کرده‌اند، به شیوه‌های مختلف آن را مورد استناد قرار می‌دهند. تمام مذاهب خمسسه، در اصل وجود این قاعده و لزوم برگزیدن اهم بر مهم هنگام تراحم احکام در مقام عمل مشترک اند. با توجه به معنای اصطلاحی «اهم و مهم»، این قاعده را عمدتاً باید در تراحم احکام بررسی کرد. در باب تراحم نیز توجه به مصالح و مفاسد،



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

ترتیب احکام، زمان و مکان از مواردی است که احرازکننده قاعده «اهمیت» شمرده می‌شود. (اسفندیاری و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۲۰۱)

اسلام دینی است که با مقتضیات زمانی و مکانی سازگار است و اجتهاد پویا و زنده امامیه جوابگوی همه سوالات است. احکام ثانویه و احکام حکومتی بر اساس مصلحت مداری جعل شده تا اندیشه سیاسی حکومت دینی محقق شود و دین در عرصه سیاست و حوزه‌های بین‌المللی توانمند و کارا باشد. مصلحت‌سنجی بر تمام فروع و احکام اولیه مقدم است و تا زمانی که مصلحت به حیات خود ادامه می‌دهد مشروعیت حکم آن تداوم دارد. (عظیمی‌گرگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳)

در نظر قاسمی یکی از وظایف اصلی ولی فقیه و رهبر اسلامی، ایفای نقش در رفع تراحمات و تشخیص قانون ترجیح به اهمیت و مصلحت اهم بر اساس نظام ارزشگذاری و اولویت بخشی فقه اسلامی است. فقیه حاکم در مقام افتاء، قضاوت و تدبیر حکومت همواره با مسئله تراحم امتثالی و رفع تخاصم میان آنها براساس تشخیص مصالح واقعی و نظام ترجیحات فقهی مواجه می‌شود. (قاسمی، ۱۴۰۱، ص ۷۱)

از منظر فقهی، مصالح اقتصادی نظام، بر حقوق و منافع خصوصی تقدم دارد. سلب مالکیت خصوصی در راستای منفعت و معیشت عمومی و مقابله با اخلال در نظام اقتصادی، به عنوان دو مصداق از ترجیح مصالح اقتصادی نظام بر حقوق و منافع شخصی قابل تبیین است. مبنای تقدم و ترجیح مصالح اقتصادی نظام (به معنای سامان داشتن امور معیشتی مردم بدون بحران و حفظ نظام سیاسی) بر منافع شخصی عنصر مصلحت است و قانون‌گذار بر اساس مصلحت می‌تواند متناسب با اصول فقهی اقدام به وضع قوانین در راستای حفظ مصالح اقتصادی و محدودیت برای منافع شخصی نظام نماید. (صمدزاده و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۰۱)

## مفاهیم

### الف) فقه نظام

به مطالعات و پژوهش‌های دانش فقه نسبت به موضوع نظام، «فقه نظام»



گفته می‌شود. اما محصولات فقهی نظام‌مند و شبکه‌ای که انسجام دارند، «نظام فقهی» نام دارد. اصطلاح فقه نظام یک اصطلاح نوپا در حوزه معرفت فقهی به شمار می‌رود. فقه نظام، رویکردی در حوزه فقه است که احکام شرعی مربوط به نظام را استنباط کرده، با تحقق بخشی به این احکام، اهداف نظام اجتماعی اسلام را محقق می‌سازد. بر اساس تحلیل معناشناختی، نظام‌ها از یک کل تشکیل شده‌اند که مجموعه اعضا به منظور دستیابی به هدف یا اهداف معینی در وضع خاصی نسبت به یکدیگر قرار دارند. بنابراین پذیرش رویکرد فقه نظام، متوقف بر پذیرش سه اصل بنیادین الف) اصل نظام وارگی احکام شرعی، ب) اصل اجتماعی بودن نظام فقهی ج) اصل این‌همانی احکام فقه نظام و اعتبارات نظام اجتماعی اسلام است. (عابدی نژاد، ۱۳۹۶، ص ۳۵)

### ب) فقه نظام‌ساز

فقه نظام‌ساز فقهی است که حیث اجتماعی خود را تبدیل به قانون کرده است. ممکن است یک فقهی حضور اجتماعی یا امتداد اجتماعی پیدا نکند، اما این امتداد اجتماعی از جهت حیث حضور و حتی حیث اجتماعی فرهنگ عامه نباشد. در فقه کلان باید دو ویژگی را باید لحاظ کرد: یک) منظور از فقه کلان، احکام نظامات (به عنوان مثال نظام اقتصادی، نظام امنیتی، نظام ارتباطات و نظام سیاسی و...) است نه احکام مسائل و موضوعات. یعنی فقه حکومتی همان فقه نظامات است. (میر باقری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۶۴)

### ج) تراحم و تعارض

به تمانع دو حکم و عدم امکان جمع بین آن دو یا تنافی دو حکم دارای ملاک در مقام امتثال، به سبب آن که مکلف، قادر به انجام هر دو در یک زمان نمی‌باشد، تراحم گفته می‌شود. برای مثال، در جایی که دو نفر در حال غرق شدن می‌باشند، شخص حاضر در محل، به نجات هر دو مکلف است، اما اگر قدرت نجات هر دو را با هم نداشته باشد، در این جا میان دو حکم وجوب نجات غریق، تراحم به وجود می‌آید.



(هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶) هم چنین تعارض ادله، به معنای تنافی میان مدلول یا دلالت دو یا چند دلیل است، به گونه‌ای که هر یک مدلول دیگری را نفی کند. (مظفر، ۱۳۷۰ش، ص ۵۴۴)

## تفاوت‌های تراحم و تعارض

۱. در باب تعارض، مدلول دو حکم در مقام ثبوت (جعل و تشریح)، با هم تعاند و تنافی دارند؛ اما در باب تراحم، تعاند در مقام اثبات، فعلیت و امتثال است، مانند: تراحم وجوب نجات دو غریق در یک زمان. همانند محل بحث مقاله در جایی که قوانین سازمان صنعت و معدن با قوانین سازمان محیط‌زیست مقایسه می‌شود و بی به تعارض و تنافی آن‌ها برده می‌شود یا در جایی که قانون معادن با قوانین زیست‌محیطی در مقام اجرای قانون تراحم دارند.

۲. مقدم کردن یکی از دو حکم متعارض بر دیگری، به رفع حکم از موضوع برگشت می‌کند، اما در باب تراحم برگشت آن رفع حکم به سبب رفع موضوع است.

۳. مرجحات در باب تعارض به مقدار دلالت و قوت سند یکی از متعارضین بر دیگری بستگی دارد، اما در باب تراحم ربطی به دلالت و سند حکم ندارد، بلکه ممکن است یکی از این دو، بر دیگری که دلالت و سندش قوی تر است، مقدم گردد.

۴. تراحم مربوط به مرحله جعل، به شارع بر می‌گردد و ارتباطی به مکلف ندارد، زیرا شارع است که ملاک جعل احکام را در نظر می‌گیرد و ملاک اهم را بر ملاک مهم ترجیح می‌دهد. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۵ و مظفر، ۱۳۷۰ش، ص ۵۴۷)

البته باید توجه کرد که موارد ذکر شده مربوط به جایی هست که تعارض یا تراحم در لسان آیات و روایات به وجود آید و در بحث تعارض و تراحم مربوط به قانون تدوین شده توسط مجلس یا هر شورای قانون‌گذار دیگر، با توجه به در دسترس بودن قانون‌گذار، مرجحات خاص دیگری لازم هست. مثلاً هنگام تعارض قانون قبلی با قانون جدید، حکم به بطلان قانون قبلی و ارجحیت قانون جدید داده می‌شود. یا هنگام تعارض یا تراحم قانونی با قوانین بالا دستی، حکم به ارجحیت قوانین بالا دستی داده می‌شود.



## راهکارهای حل نزاحمات

قاعده اهم و مهم، یک قاعده ارشادی اسلامی و ابزاری در دست مجتهدین است. (رحیمی، ۱۴۰۱ش، ص ۲۸) عمده‌ترین مبنای حجیت قاعده فقهی عقلی اهم و مهم، سیره و بناء عقلاست به گونه‌ای که شرع مقدس اسلام نیز آن را امضا کرده است. (موسوی الخمینی، ۱۳۴۳ش، ص ۱۳۰)

در باب نزاحم و تقدم اهم، اگر اهم بودن یکی از متزاحمین امر ثابت شود، مقدم شده و همچنین اگر احتمال اهم بودن نیز وجود داشته باشد، مقدم می‌شود. ولی در صورتی که تساوی اهمیت دو دلیل متزاحم مشخص شود، بنابر مقتضای قاعده عقلی، به تخییر حکم می‌شود. (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۸/۱۷) اگر در هر دو طرف، احتمال اقوی بودن وجود داشته باشد، در اینجا مقتضای قاعده بر تخییر است؛ اما اگر هیچ کدام نبود، نه به‌طور قطع و نه به‌طور احتمال، اقوی ملاک احراز نشد؛ پس مقتضای قاعده در متزاحمین، تخییر است. (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۳۰)

علمای اصول برای بیان ملاک اهمیت، وجوه و مرجحاتی از جمله مضیق یا موسع بودن، معین یا مخیر بودن، داشتن یا نداشتن بدل ذکر کرده‌اند. (مشکینی، ۱۳۸۳ش، ص ۸۸).

## بررسی قانون معادن و محیط‌زیست و نزاحمات بین قوانین مربوطه

مطالعه و اجرای قوانین و مقررات زیست محیطی و منابع طبیعی مرتبط با فعالیت‌های معدنی بیانگر نزاحمات و تناقضات مهم و در عین حال مخل می‌باشد، به‌طوری که در برخی موارد سبب رهایی و بلا تکلیفی معادن ارزشمند در نقاط مختلف کشور می‌شود و در برخی موارد دیگر نیز سبب تخریب محیط‌زیست یا اتلاف ماده معدنی می‌گردد. سازمان‌ها و بخش‌هایی مثل سازمان حفاظت محیط‌زیست و سازمان جنگل‌ها، مراتع و آب‌خیزداری که وظیفه حفاظت از محیط‌زیست و منابع طبیعی کشور را برعهده دارند، هنگام انجام وظایف خود نزاحم‌هایی با فعالیت‌های تولیدی، صنعتی، خدماتی، عمرانی و معدنی که عموماً موجب تخریب و آلودگی



محیط‌زیست و منابع طبیعی می‌شوند، پیدا کرده‌اند.

توسعه بخش صنعت و معدن و نگرانی از تخریب و آلودگی محیط‌زیست کشور، منجر به وضع قوانین و مقررات متعددی شده است که نه تنها کمکی به فضای کسب و کار این حوزه نکرده، بلکه موجب ایجاد مشکلات مختلف شده است. ریشه مشکلات به وجود آمده، عدم درک صحیح ماهیت فعالیت‌های معدنی، اثر تخریبی زیاد آن و یکسان فرض کردن فعالیت‌های بخش معدن با سایر فعالیت‌های بخش‌های مختلف صنعت است. نوع تخریب و آلودگی ایجاد شده در اثر فعالیت‌های معدنی از نظر ماهیت با سایر فعالیت‌های صنعتی، عمرانی، خدماتی و... متفاوت است، بنابراین در وضع قوانین و مقررات نیز باید به این تفاوت ماهوی توجه شود. وضع قوانین کلی برای همه بخش‌های صنعت و معدن و عدم توجه به تفاوت ماهیتی و تغییرات محیطی حاصل از معدن کاری منجر به ایجاد نظام قانونی و مقرراتی پیچیده و ناکارآمد شده است. این تعارضات قانونی در مرحله عمل باعث شده است که همواره بین سازمان نظام مهندسی معدن و محیط‌زیست و منابع طبیعی در صدور مجوزات اکتشاف و پروانه‌های بهره‌برداری از معادن درگیری و کشمکش وجود داشته باشد، تا جایی که ۳۳/۹۳ درصد استعلامات مجوز اکتشاف معادن توسط سازمان منابع طبیعی در سال ۱۳۹۸ با جواب منفی روبه‌رو شده و مجوز اکتشاف برای معدنکاران صادر نگردید. جدول زیر آمار میزان موافقت و مخالفت با صدور مجوزهای معدنی را توسط دستگاه‌های موضوع ماده ۲۴ قانون معادن نشان می‌دهد (گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، مرداد ۱۴۰۰).



### جدول ۱- نتایج استعلام‌های انجام شده در مرحله اخذ پروانه اکتشاف

ردیف	دستگاه	کل استعلام‌ها		موافقت			مخالفت		
		مساحت (بر مبنای)	تعداد	مساحت	تعداد	درصد	مساحت	تعداد	درصد
۱	سازمان حفاظت محیط زیست	۱۰۴۵۳۷	۳۴۵	۱۷۷	۲۳	۶,۶۷	۸۰۸۶	۲۶۷	۹۳,۳۳
۲	سازمان جنگل‌ها و مراتع	۶۱۱۶۵	۳۰۶۶	۳۰۰۷	۳۱۵	۱۰,۲۷	۲۹۹۶۰	۱۸۱۸	۸۹,۷۳
۳	سازمان انرژی اتمی	۲۳۷۲۸	۸۹۳	۵۹۰	۱۲۷	۱۴,۲۲	۸۳۶۱	۳۲۶	۸۵,۷۸

برای شناسایی و حل تراحمات قانونی ایجاد شده در مراحل مختلف معدن‌کاری از مرحله مطالعات زمین‌شناسی تا اکتشاف و بهره‌برداری، ابتدا باید ریشه فقهی این تراحمات بررسی کرده و سپس با استفاده از راه‌حل‌های فقهی موجود در منابع دینی و علم اصول فقه، مشکل حقوقی تراحمات قانونی را می‌توان مرتفع کرد. از این رو به بررسی جنبه فقهی و اصولی این مسئله پرداخته شده و در نهایت راهکارهای تقنینی و سیاستی پیشنهاد می‌گردد.

### بررسی فقهی مسئله

چالش معدن‌کاری در مناطق دارای منابع طبیعی و پوشش گیاهی را باید در دو بحث تعارضات و تراحمات بررسی کرد. از یک سو عملیات اکتشاف و استخراج مواد معدنی با آسیب‌ها و ضررهای قابل توجهی به پوشش گیاهی، هوا و خاک



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

منطقه همراه بوده و باعث از بین رفتن ذخایر زیست‌محیطی از جمله چوب درختان، سفره‌های آب‌های زیرزمینی، مهاجرت پرندگان از آن منطقه و غیره می‌شود. از طرف دیگر رها کردن معادن در جنگل‌ها و عدم اکتشاف و استحصال مواد معدنی از آن‌ها، موجب از بین رفتن یا بی‌استفاده ماندن ذخایر معدنی کشور شده و آسیب‌های اقتصادی فراوانی به رشد اقتصادی و صنعتی کشور و مردم وارد خواهد کرد.

بخشی از آیات و روایاتی که درباره استفاده بهینه از طبیعت، منابع طبیعی و الزام حفاظت از محیط‌زیست و جلوگیری از ضرر وارد کردن به آن‌ها اشاره دارد، عبارتند از:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُرْ فِيهَا﴾ (هود، آیه ۶۱)

معنای جمله (استعمرکم فیها) این است که خدای تعالی انسان را ایجاد کرده و سپس به تکمیلش پرداخته، اندک اندک تربیتش کرد و در فطرتش انداخت تا در زمین تصرفاتی بکند و آن را به حالی در آورد که بتواند در زنده ماندن خود از آن سود ببرد و احتیاجات و نواقصی را که در زندگی خود به آن برمی‌خورد، برطرف سازد. (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۴۶۱) بنابر اطلاق این آیه، انسان باید با تلاش خود، به رفع نیازهای خود با بهره‌برداری از زمین بپردازد. و هر آنچه که سبب آسیب یا کاهش برای بهره‌برداری از زمین گردد، خلاف دستور خداوند متعال هست.

﴿وَالَّذِينَ يَنْقُصُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (رعد، آیه ۲۵)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرمایند که اعمال صالح تنها عاملی است که باعث اصلاح زمین و عمارت و آبادانی آن می‌شود، عمارتی که به سعادت نوع انسانی و رشد جامعه بشری منتهی می‌گردد. (طباطبایی، ج ۱۱، ص ۴۷۵) با توجه به این آیه، این کلام فهمیده می‌شود که بهره‌برداری از منابع طبیعی و معادن و جنگل‌ها در راستای آبادانی زمین، یکی از مصادیق عمل صالح هست و آسیب رساندن به آن، عمل صالح نیست.

﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (اعراف، آیه ۵۶).

دلالت این آیه دلالت بر عدم تخریب و فساد زمین دارد. و بهره‌برداری غیر



اصولی و آسیب‌زا به محیط زیست، مصداق افساد می‌تواند باشد.

﴿...وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره، آیه ۱۹۵).

علامه طباطبایی پس از بیان روایاتی مختلف در تفسیر این آیه بیان می‌کند که آیه شریفه مطلق است و هر دو طرف افراط و تفریط در انفاق را شامل می‌شود، بلکه تنها مختص به انفاق نیست، افراط و تفریط در غیر انفاق را هم شامل می‌گردد. (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۰۸) بنابراین اطلاق آیه شامل بهره برداری از منابع طبیعی هم می‌گردد و افراط و تفریط در آن مذموم و بهره برداری مناسب، شایسته می‌باشد. امام صادق علیه السلام: لَا تَقْطَعُوا الثَّمَارَ فَيَبْعَثَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الْعَذَابَ صَبًا. (عاملی، ۱۳۹۴ ش).

این روایت دلالت بر عدم جواز قطع درختان مثمر بدون دلیل عقلی و عذر شرعی دارد.

امام صادق علیه السلام: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ -صَلِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يُلْقَى السَّمُّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ؛ (کلینی، ۱۳۹۴).

طبق این روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مسموم کردن شهرهای مشرکان، نهی فرموده است.

﴿لَا تُفْسِدُوا عَلَى الْقَوْمِ مَاءَهُمْ﴾ (کلینی، ۱۳۹۴).

نهی از آلودگی آب در این روایت، اطلاق دارد و شامل مسلمان و غیر مسلمان بوده و بیانگر اخلاق متعالی اسلامی در برخورد با دیگران است.

امام علی (ع): «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ، أَطِيعُوا اللَّهَ -وَلَا تَعْصُوهُ» (کلینی، ۱۳۹۲).

این روایت نیز بیانگر مسئولیت اخلاقی انسان حتی نسبت به قطعه‌های زمین و چارپایان می‌باشد که لزوم استفاده درست و منطقی را می‌رساند.

﴿وَلَسَلِيمَانَ الرِّيحِ غُدُوها سَهْرُورَ وَاحْجَها سَهْرُورَ وَأَسْأَلُها عَيْنَ الْقَطْرِ﴾ (سبا، آیه ۱۲).

آیه در مقام بیان موهبت‌های الهی به حضرت سلیمان (ع) هست. کلمه اسلنا از مصدر اساله به معنای جریان است، و کلمه (قطر) به معنای مس است. و



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

معنای جمله این است که ما معدن مس را مانند آب برای او روان و جاری کردیم. (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۵۴۷) این آیه دلالت بر یکی از نعمت‌های خداوند که با استفاده از آن، حضرت سلیمان سد محکمی ساخته و از هجوم دشمنان در امان ماند، دارد. قانون‌گذار قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با استفاده از آموزه‌های قرآن کریم و سنت نبی اکرم (ص) در اصل پنجاهم در زمینه حفظ محیط‌زیست مقرر نموده است: «در جمهوری اسلامی حفظ محیط‌زیست که نسل امروز و نسل‌های بعد باید در آن حیات اجتماعی رو به رشدی داشته باشند وظیفه عمومی تلقی می‌گردد از این رو فعالیت‌های اقتصادی و غیر آن که با آلودگی محیط‌زیست یا تخریب غیر قابل جبران آن ملازمه پیدا کند، ممنوع است». (اصل ۵۰ قانون اساسی)

همانطور که مشاهده می‌شود این ادله در مواردی که معادن در مناطق جنگلی و دارای پوشش گیاهی یا گونه خاص حیوانی واقع هستند، در مقام عمل با یکدیگر تراحم داشته و انجام هر کدام از آن‌ها به ضرر دیگری خواهد بود.

پس باید با مراجعه به قواعد و قوانین فقهی و اصولی، برای رفع تراحم بین قوانین اکتشاف و بهره‌برداری از معادن (جهت استفاده از منابع خدادادی و استفاده از آن برای رفاه مادی مردم و فواید بسیار دیگر) و قوانین حفظ محیط‌زیست، اقدام نمود.

### تطبیق قاعده‌ا‌هم و مصلحت نظام در رفع تراحم قانون معدن و محیط‌زیست

فقه حکومتی، دانش احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی در چارچوب یک سازمان متشکل مبتنی بر قدرت حاکم در یک دولت-کشور است. احکام حکومتی، مقررات خاصی است که حاکم اسلامی برای اجرای احکام اولیه یا احکام ثانویه با در نظر گرفتن مصلحت نظام، جلوگیری از اختلال در نظام، نفي مفسده و نفي حرج وضع می‌کند. (موسوی الخمینی، ۱۳۶۱ش، ص ۴۳۸) مانند مقررات مربوط به گذرنامه و رانندگی و تشکیلات ارتش و مانند آن که همگی برای برقراری نظم جامعه که وجوب آن از احکام اولیه اسلام است توسط حکومت و زیر نظر حاکم اسلامی وضع می‌شود و حتی نحوه بهره‌برداری از معادن و منابع طبیعی و محیط‌زیست نیز می‌تواند موضوع حکم حکومتی باشد.



در تراحم بین قوانین اکتشاف و بهره‌برداری از معادن با قوانین حفظ محیط‌زیست نیز، به‌طور موردی و با بررسی تمامی زوایای مسئله، اقدام به اعمال قاعده اهم و مهم که هم ریشه عقلی و هم ریشه شرعی دارد، می‌شود. اهم و مهم، در اصطلاح به معنای تقدم حکم مهمتر، در جایی است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) در مقام عمل تراحم وجود دارد. بنابراین، هرگاه بین دو واجب تراحم باشد، در مقام رفع تراحم، در صورتی که یکی اهمیت بیشتری داشته باشد، وجوباً مقدم می‌گردد و باید به اهم عمل نمود. مثل آنکه دو نفر در حال غرق شدن هستند، بر ما واجب است هر دو را نجات دهیم، ولی فقط می‌توان یک نفر را نجات داد، اما چون یکی دانشمند است (اهم) و دیگری فردی معمولی (مهم)، باید فرد دانشمند را نجات داد. این راه‌حل را قاعده لزوم تقدم اهم بر مهم می‌گویند. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹ش، ص ۶۱۳) در محل بحث ما، مورد اهم را باید شناسایی و برای دستیابی بدان اقدام کرد. البته باید توجه کرد که تعیین مصداق اهم با توجه به نیازهای اقتصادی و شرایط تحریمی و گونه‌های گیاهی و حیوانی و اهمیت و ارزش خود ماده معدنی دشوار هست و نیازمند تشکیل کارگروه‌های تخصصی با حضور افراد متخصص و متعهد و با تجربه از هر گروه‌های معدنکاران، حافظان محیط‌زیست، وزارت صمت و سازمان محیط‌زیست، جهت بررسی و ارایه نظر کارشناسی دقیق می‌باشد.

حل تراحمات طی چند مرحله انجام می‌گیرد:

### ۱. جمع بین دو الزام (طرفین تراحم) در صورت امکان

نخستین قدم در حل تراحمات بدوی، این است که در صورت امکان، هر دو الزام را انجام داد. «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» (انصاری، ۱۳۷۷ش، ص ۱۹). از این راهکار می‌توان در مواردی استفاده کرد که برای مثال معادن زیر سطحی بوده و با مساحت سطحی پایین در عمق زمین به استخراج معادن پرداخته شده و فعالیت‌های معدنی، آسیب غیرقابل جبران به محیط‌زیست و منابع آبی و حیوانی وارد نکند و یا آسیب وارد شده، قابل ترمیم باشد یا اینکه گونه گیاهی و حیوانی در معرض انقراض در منطقه نباشد و بتوان به اندازه مساحت تخریبی در قسمت دیگری، جنگل کاری



یا ایجاد پوشش گیاهی کرد.

## ۲. دفع نزاحم

هرگاه حکمی از احکام مطلق باشد، این حکم باید با وجود تمام علل و شرایط و قیود آن در نظر گرفته شود تا در این صورت، از اطلاق و کلیت برخوردار شود. حال گاهی ممکن است این علل و شرایط با توجه به گذشت زمان و تحولات مختلف فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و... تغییر نمایند. در نتیجه، این حکم از اطلاق خارج شود. برای مثال ممکن است با گذشت زمان و انقراض یا تکثیر گونه‌های مهم گیاهی و حیوانی در منطقه، معدن‌کاری بدون نزاحم صورت گیرد.

## ۳. ترجیح یک طرف

باید برای تعیین اهم و ترجیح یکی بر دیگری، ضوابط و معیارهایی را تعیین کرد تا بتوان اهم را از مهم تشخیص داد. لازم به یادآوری است که بهترین دلیل تقدیم اهم بر مهم، عقل عملی است که آراء و سیره‌ی عقلا هم، با آن تطابق دارد؛ زیرا فرض این است جمع بین دو حکم متزاحم به هنگام امتثال، ممکن نیست. از سوی دیگر، ترك هر دو هم جایز نمی‌باشد. از این رو، چاره‌ای جز انجام عمل براساس اختیار خویش نیست. قاعده «اهم و مهم» از مستقلات عقلی است که در آن به اخذ اهم و ترك مهم در فرض نزاحم اهم با مهم حکم شده است. (علیدوست، ۱۳۸۸ش، ص ۲۱) مثلاً، هرگاه بین حفظ نظام اسلامی و واجبی دیگر مثل حفظ محیط زیست، نزاحم شود، باید به تقدیم حفظ نظام اسلامی با بهره‌برداری از معادن به حکم عقل داور کرد.

## ۴. حکم حکومتی

یکی دیگر از مرجحات برای رفع نزاحم و تعارض و حتی در موارد غیر نزاحم و تعارض را می‌توان حکم حکومتی به عنوان یک حکم اولیه در فقه نظام دانست. دستوراتی که حاکم اسلامی در ارتباط با اجرای احکام الهی در جامعه و در تعیین وظایف فرد یا گروه صادر و وضع می‌نماید، حکم حکومتی نامیده می‌شود. «احکام حکومتی تصمیماتی هستند که ولی فقیه و حاکم در سایه قوانین شریعت و رعایت



موافقت آن‌ها به حسب مصلحت وقت، اتخاذ می‌کند و طبق آن‌ها مقرراتی وضع نموده و اجرا می‌کند. مقررات نام برده، لازم الاجرا و مانند احکام اولیه شریعت، دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر است؛ اما مقررات وضعی حکومتی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشد که آن‌ها را به وجود آورده است» (طباطبایی، ۱۳۵۴ش، ص ۶۴).

«فقیه جامع الشرایط، چه در زمینه‌های مختلف اجتماعی، چه در امور فرهنگی نظیر تعلیم، تربیت، تنظیم نظام آموزشی صالح، چه در امور اقتصادی مانند منابع طبیعی، جنگل‌ها، معادن، دریاها، چه در سیاست داخلی و خارجی مانند روابط بین‌الملل، چه در زمینه‌های نظامی مانند دفاع در برابر مهاجمان، تجهیز نیروهای رزمی و در سایر امور لازم، به تطبیق قوانین اسلامی و اجرای احکام ثابت الهی مبادرت می‌ورزد. احکام اسلامی، برخی فردی و برخی اجتماعی است، بعضی مربوط به مردم و بعضی مخصوص مجتهد و حاکم است، در همه این موارد، ولی فقیه باید پس از شناخت دقیق حدود این احکام، وظیفه هر فرد یا گروهی را در جامعه اسلامی مشخص سازد و با هماهنگی ساختن آنان، جامعه را به درستی اداره نماید و با اجرای احکام اسلام و رفع تراحم احکام و تقدیم احکام اهم بر احکام مهم، هدایت هر چه بیشتر مسلمین و جامعه اسلامی را محقق سازد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۴۴).

هم‌چنین نفس ادله ولایت مطلقه فقیه دلالت بر این دارد که ولی فقیه در حوزه مسائل اجتماعی در دائرة مصالح جامعه دارای اختیارات مطلقه است و در صورتی که مصلحت اسلام و مسلمین ایجاب کند، می‌تواند مقرراتی وضع کند. به تعبیر واضح‌تر جهت تأمین مصلحت اهم، وی می‌تواند احکامی را صادر نماید که با احکام اولیه شرعی همخوانی ندارد. زیرا از ادله ولایت مطلقه معلوم می‌شود که در صورت تراحم مصلحت اهم اجتماعی با مصالح و ملاکات احکام شرعی، ولی امر می‌تواند جهت تأمین مصلحت اهم، برخلاف احکام اولیه شرعی، احکام و مقرراتی وضع نماید. هم‌چنین در صورت وجود مصلحت، حاکم مسلمین می‌تواند در اموال و انفس



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

افراد جامعه دخالت کند و مقرراتی برخلاف ولایت افراد نسبت به مال و جان خویش، وضع نماید.

امام خمینی در این رابطه می‌فرماید: «ولایت فقیه یک کارش تحدید امور است. مالکیت را در عین حالی که شارع مقدس محترم می‌شمرد، لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی را که می‌بیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، محدودش کند به حدّ معینی و با حکم فقیه مصادره بشود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۱۷).

بنابراین در شرایط پیچیده و عدم تشخیص مصلحت و مفسده طرفین تراحم می‌توان به حاکم اسلامی و ولی فقیه مراجعه نموده و با دریافت حکم حکومتی به رفع تراحم اقدام نمود.

### تطبيق راهکارهای رفع تراحمات با قوانین حوزه معدن و محیط‌زیست

قبل از پرداختن به موارد تراحم لازم هست بیان شود به دلیل وضع قوانین توسط نمایندگان مجلس که پس از بررسی‌های مکفی کارشناسی صورت می‌گیرد، گاهی مواقع به علت عدم توجه به قانون‌های هم‌عرض یا عدم شناخت دقیق مسئله و موضوع شناسی نامناسب و ...، تعارض‌هایی واقعی در مقام قانون‌گذاری پیش می‌آید، که از محل بحث این نوشتار خارج هست و برای رفع این گونه تعارضات، راهکارهای قانونی و فقهی متفاوتی ارائه می‌شود که در صورت نیاز، به آن‌ها باید مراجعه شود. برای مثال در مورد صدور مجوز فعالیت معدنی و استعمال از دستگاهها، قانون معادن استعمال از دستگاهها را فقط یکبار و در زمان صدور پروانه اکتشاف لازم دانسته است ولی در ماده (۳) قانون حفاظت و بهره‌برداری از جنگلها و مراتع، ماده (۳) قانون حفاظت و بهسازی محیط زیست و ماده (۹) آیین‌نامه اجرایی آن، ماده (۴۸) قانون توزیع عادلانه آب، مواد (۲)، (۳) و (۴) ضوابط زیست محیطی فعالیت‌های معدنی، ماده (۱۱) قانون هوای پاک و ماده (۵) آیین‌نامه جلوگیری از تخریب و آلودگی غیرقابل جبران تالابها، استعمال از دستگاهها به سایر مراحل فعالیت معدنی از جمله تمدید پروانه اکتشاف، صدور و تمدید پروانه بهره‌برداری نیز تسری داده شده است که با قانون معادن متناقض است. هم‌چنین برخی از چالش‌های معدن و صنایع



معدنی به دلیل ناکارآمدی قوانین در حوزه اکتشاف و بهره‌برداری از معادن به علت تعارض موجود بین قوانین محیط‌زیست، منابع طبیعی و معدن هست که با تنقیح قوانین و یکسان سازی آن در حوزه معادن حل می‌گردد. لذا این موارد جزء رسالت اصلی این نوشتار نیست، بلکه بیان تراحمات و راهکارهای رفع و حل آن، هدف اصلی این متن هست.

بررسی قانون معادن و محیط‌زیست نشانگر این هست که تراحمات متعددی در بین قوانین وجود دارد که به بررسی چند مورد پرداخته می‌شود.

### الف) تراحم عملیات استخراج ماده معدنی با منابع طبیعی مهم موجود در منطقه

استخراج مواد معدنی تأثیرات اقتصادی و فرهنگی فراوانی همانند ایجاد اشتغال، رشد اقتصادی، تأمین مواد اولیه برای صنایع مختلف و صادرات به بازارهای جهانی، رفع فقر و کاهش بزهکاری در منطقه و ... دارد. (بهبودی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۶) از طرف دیگر، معدنکاری گسترده، تأثیرات زیست‌محیطی مخرب قابل توجهی مثل نابودی مناطق جنگلی، تخریب زیستگاه‌های طبیعی، آلودگی آب و خاک، انتشار گازهای گلخانه‌ای و تأثیرات منفی بر روی تنوع زیستی و ... دارد. (خراسانی و همکاران، ۱۳۹۱)

این تأثیرات منفی سبب این می‌گردد که بین معدنکاری و حفظ محیط زیست، تراحم ایجاد گردد. این تراحم (ها) سبب عدم استخراج منابع معدنی به دلیل فرارگری در مناطق ممنوعه اعلام شده از سوی سازمان منابع طبیعی شده است. برای رفع این تراحم با توجه به قواعد اصولی بیان شده در بخش‌های قبلی، به قاعده اهم و مهم و تعیین ملاک‌های تشخیص اهم از مهم برای رفع تراحمات موجود بین منابع طبیعی و مواد معدنی پرداخته می‌شود.

در برخی مناطق معین شده از سوی سازمان منابع طبیعی، مواد معدنی با ارزش اقتصادی بالا وجود دارد که مجوز اکتشاف آنها به دلیل موجود بودن ماده معدنی در مناطق ممنوعه، طبق آمار وزارت صنعت در بیش از ۹۳ درصد استعلامات از سوی سازمان منابع طبیعی صادر نمی‌شود. (بهادری، بهره‌مند، ۱۴۰۰، ص ۱۷)



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

۱۰۳

طبق مبانی فقهی و اصولی، در صورت ایجاد تراحم در اجرای دو حکم، ابتدا قاعده جمع بین طرفین در صورت امکان، بررسی می‌شود و در صورت عدم امکان جمع طرفین تراحم، باید ملاکی بین متراحمین مشخص شده و بر اساس این ملاک، هرکدام از آنها که از اهمیت بالاتری برخوردار است، به عنوان اهم شناخته شده و حکم درباره اهم اجرا می‌شود.

### یک) بررسی امکان جمع بین متراحمین

در برخورد اولیه با تراحم، راهبرد اصلی طبق قواعد فقهی و اصولی، بررسی امکان جمع بین طرفین تراحم می‌باشد. بدین معنا که با انجام اقداماتی، هم محیط‌زیست را حفظ کرد و هم به معدنکاری پرداخت. در مسئله محل بحث، این راهبرد به صورت حفظ منابع طبیعی موجود در منطقه ممنوعه در عملیات استخراج ماده معدنی استراتژیک مطرح می‌شود. با اقدامات زیر می‌توان به جمع بین طرفین تراحم پرداخت:

۱- انتقال و کشت گونه‌های گیاهی نادر و کمیاب در صورت امکان به خارج از منطقه ممنوعه و صدور مجوز اکتشاف توسط سازمان منابع طبیعی در این مناطق.  
۲- معدنکاری سبز و بازسازی پوشش گیاهی و زیباسازی منطقه بعد از عملیات معدنکاری.

۳- انتقال پساب‌های فراوری به خارج از منطقه ممنوعه جهت جلوگیری از آلودگی‌های زیست محیطی.

۴- تعریف عملیات استخراج معادن با استفاده از فناوری‌های نوین متناسب با استانداردهای منابع طبیعی در مناطق مختلف جهت جلوگیری از تخریب منابع طبیعی.

۵- الزام به استفاده از ماشین‌آلات صنعتی جدید و دارای استانداردهای آلاینده‌ی مطلوب.

۶- تصفیه پساب در محل تولید و جلوگیری از نشت آن در خاک و آب‌های زمینی و نفوذ در پوشش گیاهی.



۷- تعیین روش‌های دفع استاندارد و بدون آسیب برای محیط زیست برای پسماندهای معدنی و تبدیل آن به مواد زیست تخریب پذیر یا تبدیل به ماده کاربردی دیگر در صورت امکان.

۸- اجرای راهکارهای اقتصادی حفاظت از محیط زیست پیش‌بینی شده در قوانین:

مشوق‌های مالیاتی موجود در تبصره ۱۳ قانون برنامه اول توسعه. الزام به رعایت ملاحظات زیست‌محیطی در کلیه فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی مطابق بند «الف» تبصره ۸۲ قانون دوم توسعه. الزام واحدهای تولیدی برای تطبیق مشخصات فنی خود با ضوابط محیط زیست به‌منظور کاهش عوامل آلوده‌کننده محیط زیست براساس بند «ج» ماده ۱۰۴ قانون برنامه سوم توسعه.

ایجاد نهاد مالی در قالب صندوق ملی محیط زیست طبق اصل ۵۰ قانون اساسی مبنی بر ممنوعیت فعالیت‌های اقتصادی آلاینده محیط زیست، در بند «ب» ماده ۶۸ قانون برنامه چهارم توسعه.

الزام اجرای برنامه مدیریت سبز شامل مدیریت مصرف انرژی، آب، مواد اولیه و تجهیزات (شامل کاغذ) و کاهش مواد زائد جامد و بازیافت آنها طبق ماده ۱۹۰ قانون توسعه پنجم

دادن اجازه به دولت جهت استفاده از منابع حاصل از هدفمندی یارانه‌ها برای کاهش آلودگی هوا و محیط زیست براساس بند «الف» ماده ۳۹ قانون توسعه ششم. الزام شرکتها و واحدهای صنعتی و معدنی به پرداخت تا ۲ درصد از سود خالص خود در جهت پژوهش و تحقیقات زیست‌محیطی مطابق با ماده ۵ قانون تنظیم بخشی از مقررات تسهیل نوسازی صنایع کشور. (لسانی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۸۹۸)

### دو) تعیین ملاک تشخیص اهم در صورت عدم امکان جمع بین متزاحمین

در مواردی که سازمان منابع طبیعی به دلیل وجود منابع طبیعی مهم، منطقه را ممنوعه اعلام کرده و استعلام اکتشاف را منفی اعلام می‌کند و از طرف دیگر ماده



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسيله فقه نظام‌ساز

معدنی موجود در منطقه هم دارای ارزش بالایی است، و امکان جمع بین طرفین تراحم هم وجود ندارد، باید طبق قاعده اهم و مهم، اهم مشخص شده و قاعده اهم و مهم جاری شود و در نتیجه معلوم شود که از بین رفتن منبع طبیعی اهم است یا استخراج ماده معدنی. برای تعیین ملاک رفع تراحم، باید اطلاعات مورد نیاز برای تعیین ملاک اهمیت حاصل شود. انجام اقداماتی نظیر:

### ۱. احصای داده‌های تراحم برانگیز

جمع آوری اطلاعات نشانگر اهمیت و ویژگی‌های محل نزاع و تراحم برانگیز، از سوی سازمان منابع طبیعی (درباره منابع طبیعی موجود در منطقه ممنوعه همانند وجود گونه‌های گیاهی و حیوانی کمیاب و نادری در منطقه و میزان احتمال انقراض این گونه‌ها در اثر معدنکاری، بررسی امکان انتقال به مناطق دیگر، حفظ نسل آنها در شرایط جدید و بررسی آلودگی زیستی ریسک‌پذیر و جبران ناپذیری که عملیات معدنکاری می‌تواند ایجاد کند) و وزارت صمت (همانند ارزش کمی و کیفی مواد معدنی، ارزش اقتصادی مواد معدنی اکتشاف شده، میزان اشتغال‌زایی، استراتژیک بودن ماده معدنی و...) و سایر سازمان‌های مربوطه، صورت می‌گیرد.

### ۲. تعیین ملاک تشخیص اهم، توسط شورای حل اختلاف ماده ۴۲ مکرر قانون معادن.

ملاک تشخیص اهم برای یکی از دو امر استخراج ماده معدنی یا حفظ منابع طبیعی باید توسط کارشناسان مربوطه، ابتدا باید تعیین گردد و در مرحله بعد بنابر ماده ۲۴ مکرر قانون معادن، با این ملاک توسط شورای حل اختلاف تعیین شده در این ماده، قضاوت و داوری شده و در صورت رای به معدنکاری، عملیات معدنکاری شروع شود. برخی از ملاک‌های پیشنهادی می‌تواند موارد زیر باشد:

ارزش بالای اقتصادی و استراتژیک بودن ماده معدنی موجود در منطقه.

جزو ذخایر ژنتیکی بودن منابع طبیعی موجود در منطقه.

ایجاد آلودگی‌های جبران ناپذیر در منطقه با انجام عملیات معدنکاری همانند آلودگی هوا توسط ذرات پخش شده در هوا بر اثر انفجارات، آلودگی آب به علت وجود بیش از حد فلزات سنگین، اسیدی شدن آب و ذرات جامد معلق در آب،



آلودگی زمین بر اثر نشست ذرات آلوده.

به هم خوردن چشم انداز منطقه و ...

البته استانداردهای آلودگی هوا، آب، خاک و ... باید توسط سازمان محیط زیست و منابع طبیعی باید به صورت کامل و با اعداد و ارقام دقیق، معین باشد تا نسبت به ارزش اقتصادی ماده معدنی موجود در منطقه، قضاوت و داوری صحیحی انجام پذیرد. زیرا در برخی موارد ارزش بالای اقتصادی ماده معدنی می تواند حتی مقدم بر آلودگی های ایجاد شده در منطقه باشد و یا در برخی موارد نیز جبران آلودگی ها هزینه بیشتری نسبت به آورده معدن کاری دارد.

### سه) نقش مجمع تشخیص مصلحت نظام در حل تراحمات

پس از دو مرحله قبل اگر هر دو سازمان درگیر طرف تراحم اگر به اهم بودن یک طرف نرسیدند، تکلیف چیست؟ اگر پس از بررسی های کارشناسی، طرفین به تفاهم نرسیدند و به معطل جدی نظام تبدیل شد، در مرحله آخر، بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی می تواند راهکار مفیدی باشد.

این بند قانون اساسی به عنوان یکی از وظایف و اختیارات رهبری، بیان می کند که هر معضلی که از طرق عادی نتوان آن را حل کرد، توسط رهبری از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام حل می شود. همچنین مطابق با آیین نامه ی داخلی مجمع و رویه عملی آن، رهبری پس از اعلام موضوعی توسط مقامات اجرایی و سیاسی کشور، چنانچه موضوعی را معضل تشخیص دهد، به مجمع ارجاع می دهد، از این رو مجمع نمی تواند مستقیماً در امری به عنوان حل معضل ورود داشته باشد، مگر اینکه رهبر به آن ارجاع داده باشد. آیین نامه داخلی مجمع، مجمع را در حل معضلات به عنوان هیات عالی مستشاری برای رهبر قلمداد می کند. همچنین از رویه عملی به نظر می رسد که رهبری با توجه به طریقی که مجمع فراروی ایشان قرار می دهد، عمل می کند؛ هر چند ممکن است در مواردی طریقی ارائه شده را مقید و مشروط سازد. (نجات خواه و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۲۳)

در کنار موارد مورد ارجاع داده شده به مجمع توسط رهبر معظم انقلاب، خود



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

۱۰۷

مجمع با بررسی‌ها و مطالعات کارشناسی خود، در تاریخ ۱۳۸۵/۰۹/۰۵ مصوبات خود درخصوص سیاست‌های کلی نظام (ابلاغی از سوی مقام معظم رهبری) از جمله سیاست‌های کلی نظام درخصوص معدن و صنایع معدنی را تصویب و ابلاغ کرد که عبارت است از:

- ۱- سیاست‌گذاری و اطلاع‌رسانی جامع و هماهنگ در علوم و فنون زمین.
- ۲- تقویت خلاقیت و ابتکار و دستیابی به فن‌آوریهای نوین و ارتقاء سطح آموزش و تربیت نیروی انسانی و تعمیق پژوهش و گسترش زمین‌شناسی بنیادی، اقتصادی، مهندسی، محیطی و دریایی برای بهره‌برداری مناسب از ذخایر معدنی کشور.
- ۳- ارتقاء سهم معدن و صنایع معدنی در تولید ناخالص ملی و اولویت دادن به تأمین مواد موردنیاز صنایع داخلی کشور و صادرات مواد معدنی فرآوری شده و استفاده از موقعیت ویژه زمین‌شناسی ایران و گسترش همکاریهای بین‌المللی (علمی، فنی، اقتصادی)
- جهت جذب و جلب دانش و منابع و امکانات داخلی و خارجی در زمینه اکتشافات معدنی و ایجاد واحدهای فرآوری و تبدیل مواد معدنی به مواد واسطه و مصرفی.
- ۴- تعیین اولویتهای مناطق دارای ظرفیت معدنی و ایجاد زمینه‌های مناسب برای رشد صنایع معدنی و فلزی در بخش آلیاژها و فلزات گرانبها و عناصر کمیاب و تولید مواد پیشرفته.

هم‌چنین سیاست‌های کلی نظام درخصوص منابع طبیعی عبارتند از:

- ۱- ایجاد عزم ملی بر احیای منابع طبیعی تجدید شونده و توسعه پوشش گیاهی برای حفاظت و افزایش بهره‌وری مناسب و سرعت بخشیدن به روند تولید این منابع و ارتقاء بخشیدن به فرهنگ عمومی و جلب مشارکت مردم در این زمینه.
- ۲- شناسایی و حفاظت منابع آب و خاک و ذخایر ژنتیکی گیاهی - جانوری و بالابردن غنای حیاتی خاکها و بهره‌برداری بهینه براساس استعداد منابع و حمایت مؤثر از سرمایه‌گذاری در آن.



۳- اصلاح نظام بهره‌برداری از منابع طبیعی و مهار عوامل ناپایداری این منابع و تلاش برای حفظ و توسعه آن.

۴- گسترش تحقیقات کاربردی و فن‌آوریهای زیست محیطی و ژنتیکی و اصلاح گونه‌های گیاهی و حیوانی متناسب با شرایط محیطی ایران و ایجاد پایگاههای اطلاعاتی و تقویت آموزش و نظام اطلاع‌رسانی.

هم چنین هر چند در بین موضوعات اصلی، سرفصلی جدا برای محیط زیست در این سیاست کلی نیست ولی در بخش‌های گوناگون، حفظ محیط زیست مورد توجه و تاکید قرار گرفته است. برای مثال:

- جامعه ایرانی در افق این چشم‌انداز چنین ویژگی‌هایی خواهد داشت: ... بهره‌مند از محیط زیست مطلوب.

- کسب فناوری، بویژه فناوری‌های نو شامل ریزفناوری و فناوری‌های زیستی، اطلاعات و ارتباطات، زیست محیطی، هوا فضا و هسته‌ای.

- آمایش سرزمینی مبتنی بر اصول ذیل - حفاظت محیط زیست و احیاء منابع طبیعی.

- سیاست‌های کلی سایر منابع انرژی ۱- ایجاد تنوع در منابع انرژی کشور و استفاده از آن با رعایت مسائل زیست محیطی و تلاش برای افزایش سهم انرژیهای تجدیدپذیر با اولویت انرژیهای آبی.

- کاهش آلودگی زیست محیطی ذیل سیاست‌های کلی نظام در خصوص حمل و نقل.

با توجه به جایگاه این مجمع و دقت‌هایی که در هر دو بخش معدن و محیط زیست مجمع داشته، نشانگر اهمیت هم تراز رشد صنعت معدن و حفظ محیط زیست برای کشور هست.

بنابر این اگر در مرحله اول با حفظ محیط زیست نتوان همزمان اقدام به استخراج و فراوری مواد معدنی کرد، باید کارشناسان سازمان‌های درگیر در بحث کمیته مشترکی را تشکیل داده و ملاک مهم را مشخص کرده و رای به یکی از دو طرف تراحم بدهند.



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

حال اگر این کمیته مشترک نتواند مسئله را حل کند و مسئله به یک بحران و معطل جدی تبدیل شود، طبق بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی رهبر انقلاب می‌تواند با ارجاع دادن موضوع مورد تراحم و معطل، به مجمع تشخیص مصلحت نظام، نسبت به حل مشکل از طریق سازوکار تعیین شده بر مبنای فقه نظام و مصلحت نظام اسلامی اقدام نمایند.

### ب) تراحم بین منافع شخصی بهره‌بردار و منافع ملی و عمومی

طبق قانون معادن، در صورتی که عملیات بهره‌برداری از معدن متوقف گردد پس از مدتی مجوز بهره‌برداری باطل می‌گردد و فرایند برگزاری مزایده و انتقال حق بهره‌برداری معدن به فرد دیگر صورت می‌گیرد. در برخی موارد معدنکاران به علت‌های مختلف (از جمله کاهش عرضه و افزایش قیمت، افزایش مقطعی هزینه‌های بهره‌برداری و...)، عملیات بهره‌برداری و استخراج را متوقف می‌کنند ولی نمی‌خواهند حق بهره‌برداری از دست آنان خارج شود. با توجه به اینکه ناظر عملیات بهره‌برداری معادن از سوی بهره‌بردار تعیین شده و پرداخت حقوق و مزایای او نیز توسط بهره‌بردار انجام می‌گیرد، لذا ناظر ذی‌نفع بوده و تعارض منافع وجود دارد و این ساختار نادرست، امکان تخلف را تا حد زیادی افزایش می‌دهد. این امر در بسیاری از معادن باعث شده که با وجود راکد بودن معدن، گزارش فعال بودن معدن به وزارت صمت ارسال شده و آمار و اطلاعات غلط را افزایش داده است. بنابراین بین منافع ملی و منافع شخصی بهره‌بردار تراحم بوجود می‌آید.

برای رفع این تراحم ابتدا راهکارهای جمع‌طرفین یعنی حفظ منافع قانونی بهره‌بردار و منافع ملی مثل اعطای وام یا کاهش مالیات و حقوق دولتی به صورت موقت و... بررسی می‌شود. در صورت عدم امکان جمع، طبق قاعده اهم و مهم، بین ادامه فرایند معدنکاری و منافع شخصی بهره‌بردار، حفظ منافع ملی اولویت داشته باشد. با صحت سنجی اطلاعات استخراج مواد معدنی بوسیله ناظر عملیات بهره‌برداری تعیین شده توسط وزارت صمت، نه بهره‌برداران معادن، حکم به ادامه معدن‌کاری می‌شود و اگر بهره‌بردار نپذیرد، فرایند تعیین بهره‌بردار جدید طی می‌شود.



### ج) تزامم منافع معدنکار با معارضین محلی

در برخی موارد، معادن دارای مجوز بهره برداری در مناطقی هستند که مراتع و چراگاه روستاییان است. در این موارد، معارضین محلی مانع از عملیات استخراج شده و با توجه به اینکه بهره بردار و شورای روستا توان مقابله با مردم محلی را ندارند، عملیات معدنکاری متوقف می‌شود.

در این حالت جمع بین طرفین تزامم، اقناع و ایجاد رضایتمندی بین معارضین محلی می‌باشد. معارضین محلی به دلیل سکوتی که در این مناطق داشته و استفاده‌ای که از مراتع کرده‌اند، دارای حق هستند. بنا بر فقه اسلامی معاوضه حقوق باید با تراضی طرفین انجام گیرد و با عدم رضایت یکی از طرفین این معاوضه انجام نمی‌گیرد. با وجود اینکه ارزش ماده معدنی موجود در منطقه اثبات شده و مجوز بهره برداری صادر شده است، ولی این به تنهایی نمی‌تواند مجوز تصرف در حقوق افراد آن منطقه باشد؛ لذا باید از طریق اقدامات زیر، اقناع سازی و رضایت مندی صاحبان حق انجام پذیرد.

#### ۱- اشتغال نیروهای محلی در معدنکاری

۲- جابه جایی مراتع دام متزامم با منطقه معدنکاری به اراضی بلا مانع با لحاظ

هزینه فایده

#### ۳- فرهنگ سازی اهمیت استخراج مواد معدنی

۴- اختصاص درصدی از سهم بهره بردار جهت بازسازی و توسعه منطقه

در صورت عدم حاصل شدن رضایت معارضین محلی با اقدامات فوق، می‌توان اهم و مصلحت بالاتر را انتخاب و با حکم حکومتی شروع به بهره برداری کرد یا حکم به توقف آن نمود.

د) تزامم توقف عملیات بهره برداری با طولانی شدن زمان صدور مجوزها با

منافع بهره بردار

طولانی شدن زمان بهره برداری از معادن سبب کاهش بهره استخراج، افزایش هزینه‌های بهره بردار ناشی از پرداخت هزینه نیروی کار و هزینه‌های جاری نگه



بررسی راهکارهای رفع تراحمات زیست محیطی با بهره‌برداری از معادن بوسیله فقه نظام‌ساز

۱۱۱

- داری ابزارآلات بهره برداری و .. می‌شود و با منافع بهره بردار تراحم دارد. طبق قاعده اولیه در رفع تراحم یعنی جمع بین طرفین در صورت امکان، می‌توان با کاهش مدت زمان انتظار بهره برداری بوسیله اقدامات زیر به رفع این تراحم کمک کرد:
- ۱- صدور مجوز آماده سازی کوتاه مدت در مدت زمان صدور پروانه بهره برداری.
  - ۲- کاهش مدت زمان مجوز بهره برداری و درخواست گزارش استخراج از بهره بردار و تمدید مجوز در صورت تأیید گزارش‌ها.
  - ۳- کاهش زمان صدور مجوزها به وسیله توجه به الزامات دولت الکترونیک.
  - ۴- احصای معادن متروک و کم بازده و لغو مجوز بهره برداری در صورت عدم توانایی بهره بردار و برگزاری مناقصه بهره برداری مجدد.
  - ۵- ممنوعیت اعطای مجوز ثانویه برای بهره برداران معادن متروک یا کم بازده.
  - ۶- تعریف سیاست‌های تشویقی (کاهش میزان حقوق دولتی پرداختی و مالیات) و تنبیهی (جریمه) در طول مدت زمان بهره برداری. (موسوی و جعفرپور، ۱۴۰۱)



## نتیجه‌گیری

در تزامم بین دلایل بهره‌برداری از معادن با ادله حفظ محیط‌زیست، به‌طور موردی و با بررسی تمامی زوایای مسئله، اقدام به اعمال جمع بین طرفین تزامم می‌شود، در صورت عدم امکان جمع بین طرفین، قاعده الا هم فالاهم مطابق قواعد فقه نظام جاری می‌شود. برای اعمال این قاعده سه مرحله زیر طی می‌شود:

یک) جمع بین دو الزام (طرفین تزامم) در صورت امکان به وسیله ۱- انتقال و کشت گونه‌های گیاهی نادر و کمیاب در صورت امکان به خارج از منطقه ممنوعه و صدور مجوز اکتشاف توسط سازمان منابع طبیعی در این مناطق. ۲- معدنکاری سبز و بازسازی پوشش گیاهی و زیباسازی منطقه بعد از عملیات معدنکاری. ۳- انتقال پسابهای فراوری به خارج از منطقه ممنوعه جهت جلوگیری از آلودگی‌های زیست محیطی. ۴- تعریف عملیات استخراج معادن با استفاده از فناوری‌های نو متناسب با استانداردهای منابع طبیعی در مناطق مختلف جهت جلوگیری از تخریب منابع طبیعی. ۵- الزام به استفاده از ماشین‌آلات صنعتی جدید و دارای استانداردهای آلاینده‌ی مطلوب. ۶- تصفیه پساب در محل تولید و جلوگیری از نشت آن در خاک و آب‌های زمینی و نفوذ در پوشش گیاهی. ۷- تعیین روش‌های دفع استاندارد و بدون آسیب برای محیط زیست برای پسماندهای معدنی و تبدیل آن به مواد زیست تخریب پذیر یا تبدیل به ماده کاربردی دیگر در صورت امکان. ۸- اجرای راهکارهای اقتصادی حفاظت از محیط زیست پیش‌بینی‌شده در قوانین همانند اعطای مشوق‌های مالیاتی.

دو) دفع تزامم بوسیله شناسایی منشا تزامم که بدین منظور ۴ حوزه عمده تزامم‌زا شناسایی شد که عبارتند از: الف) تزامم عملیات استخراج ماده معدنی با منابع طبیعی مهم موجود در منطقه، ب) تزامم بین منافع شخصی بهره‌بردار و منافع ملی و عمومی، ج) تزامم منافع معدنکار با معارضین محلی، د) تزامم توقف عملیات بهره‌برداری با طولانی شدن زمان صدور مجوزها با منافع بهره‌بردار. با شناسایی این موارد، می‌توان به رفع و دفع تزامم پرداخت.



سه) در صورت عدم امکان انجام دو مرحله قبل، ترجیح یک طرف با شاخص‌هایی مثل دارا بودن درجه بالایی از مصالح، تطبیق با اهداف کلی و اصول، تقدیم امر اضطراری بر امر عادی، تقدیم امر محتمل‌الاهمیت یا تقدیم براساس برخی خصوصیات خاص هریک از طرفین انجام می‌شود. هم چنین ولی فقیه می‌تواند با در نظر گرفتن مصلحت نظام اسلامی و آرایه حکم حکومتی تشخیص اهم را داده و مسئولین، موظف به انجام این مصلحت و حکم هستند. که سازوکار موجود در بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی نیز در این زمینه راهکار نهایی مناسبی می‌باشد.

در این راستا در متن برای ۴ تراحم موجود بین فعالیت معدنی و حفظ محیط‌زیست (تراحم عملیات استخراج ماده معدنی با منابع طبیعی مهم موجود در منطقه، تراحم بین منافع شخصی بهره‌بردار و منافع ملی و عمومی، تراحم منافع معدنکار با معارضین محلی، تراحم توقف عملیات بهره‌برداری با طولانی شدن زمان صدور مجوزها با منافع بهره‌بردار) راهکارهای فقهی و اصولی بیان شد.



## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۳. المظفر، محمدرضا (۱۳۷۰ش). اصول الفقه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
۴. اسفندیاری (اسلامی)، رضا، حجت خواه، حسین، و خادمی، مریم. (۱۳۹۷). عنوان فارسی: ارزیابی مقایسه ای ادله و مبانی مذاهب پنج‌گانه فقهی در باب قاعده اهم و مهم. پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، (۱۰۵)، ۲۰۱-۲۲۵.
۵. انصاری، مرتضی (۱۳۷۷ش)، مکاسب محرمه، انتشارات حوزه علمیه، قم.
۶. بهبودی، داوود؛ برقی اسکویی، محمد مهدی؛ محمدی خانقاهی، رباب؛ (۱۳۹۸ش)، اثرات توسعه بخش معدن و صنایع معدنی بر درآمد خانوارها و دولت در ایران، فصلنامه علمی پژوهشی مدل‌سازی اقتصادی، شماره ۴۵ دوره ۱۳ بهار ۱۳۹۸.
۷. تقریرات درس خارج فقه آیت الله خامنه‌ای.
۸. حسینی زیدی، سیدابوالقاسم، قیاسی‌سونکی، خیراله (۱۳۹۹ش). بررسی فقهی و حقوقی تراحم حقوق در خانواده. مجله آموزه‌های فقه مدنی، (۲۲) ۱۷۷-۲۰۲.
۹. خراسانی علمداری، معصومه و باباپور، محمد و حسین پور، حبیب و شریعتی، فاطمه، (۱۳۹۱)، بررسی اثرات زیست محیطی معادن ایران، اولین همایش ملی حفاظت و برنامه ریزی محیط زیست، همدان، // <https://192269/civilica.com/doc>
۱۰. رحیمی، کبری، رحیمی، سعدالله (۱۴۰۱ش). بررسی قاعده اهم و مهم در خانواده، فصلنامه تحقیقات نوین میان رشته‌ای حقوق، (۱) ۲-۳۶.
۱۱. رضوانی، علی. (۱۳۹۲). شاخص‌های تقدیم اهم بر مهم در تراحم‌های اخلاقی. معرفت اخلاقی، (۱) ۴-۱۸.
۱۲. صمدزاده خامنه، لیلا، یاقوتی، ابراهیم، و نقیبی، ابوالقاسم. (۱۴۰۱). تقدم مصالح اقتصادی نظام بر حقوق و منافع خصوصی با تاکید بر آموزه‌های فقهی. مطالعات فقه اقتصادی، (۱) ۴، ۲۰۱-۲۲۰.
۱۳. عابدی نژاد، امین رضا، تبیین رابطه فقه نظام و علوم انسانی و نقش آن در تحقق تمدن نوین اسلامی، تحقیقات بنیادین علوم انسانی، سال سوم بهار ۱۳۹۶، شماره ۱ (پیاپی ۶)، ص ۳۱-۵۰.
۱۴. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعه، انتشارات ذوی القربی، ۱۳۹۴ش.
۱۵. عظیمی‌گرکانی، هادی. (۱۳۸۸). مصلحت‌شناسی با رویکرد حکومتی. فقه و تاریخ تمدن، (۱۹) ۵، ۱۲۱-۱۰۳.
۱۶. فتحی، محمد؛ کوهی اصفهانی، کاظم؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به همراه نظرات تفسیری شورای نگهبان، ناشر تهران شورای نگهبان، پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۷، ص ۱۶.



۱۷. فخرانی، حسین، یزدی، محمد، شبیری، سیدمحمد و همکاران (۱۴۰۰ش). تعیین شاخص‌های موثر در معدنکاری سبز با روش‌های ارزیابی دپسی و دیمتل فازی، سازگار با شرایط محیط‌زیستی ایران. مجله پژوهش‌های محیط‌زیست؛ ۱۲(۲۴): ۲۲۳-۲۳۵.
۱۸. فضلی‌الله‌آبادی، امیر، عطایی‌پور، مجید (۱۴۰۲ش). ارزیابی عملکرد شرکت‌های سبز و سنتی در صنعت معدن با استفاده از نظریه بازی‌های تکاملی، هفتمین کنفرانس بین‌المللی توسعه فناوری مهندسی مواد، معدن و زمین‌شناسی، تهران، <https://com.civilica.com/doc/17558367>
۱۹. فیض، علیرضا (۱۳۷۱ش)، مبادی فقه و اصول، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. قاسمی قلعه‌بهن، محمود. (۱۴۰۱). تراحم و قانون تقدم مصلحت اهم و مصادر تعیینی ترجیح به اهمیت، با تأکید بر حوزه امور عمومی و حکومتی. پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی، (۲۱)، ۴۷-۹۰.
۲۱. قائمی‌خرق، سیدمحسن، زارع، مریم (۱۴۰۱ش). رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه در دعاوی موردی، مجله فقه و حقوق نوین، (۱۲) ۳۲-۴۹.
۲۲. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، فروع کافی، گروه مترجمان، نشر قدس، ۱۳۹۴ش.
۲۳. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، حسین استادولی، نشر دارالتقلین، ۱۳۹۲ش.
۲۴. لسانی، سیدبهباد، مشهدی، علی، حبیب‌نژاد، سیداحمد، و حبیبی مجنده، محمد. (۱۳۹۹). راهکارهای حفاظت از محیط زیست در فعالیت‌های اقتصادی در ایران. مطالعات حقوق عمومی (حقوق)، ۵۰(۳) ۸۹۹-۹۲۰.
۲۵. گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، (۱۴۰۰ش) تولید، پشتیبانی‌ها و مانع‌زدایی‌ها در بخش معدن و صنایع معدنی مسائل و راهکارها.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق). المثل فی تفسیر کتاب اهل المنزل، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. مشکینی، علی، (۱۳۸۳ش). مصطلحات الاصول، قم، ج ۱، ص ۸۸.
۲۸. میرباقری، سیدمحمد مهدی عبدالهی، یحیی، نوروزی، حسن، فقه حکومتی از منظر شهید صدر (ره)؛ با مروری بر ویژگی‌های «فقه نظامات»، فصلنامه علمی پژوهشی راهبرد فرهنگ، دوره ۹، شماره ۳۶، اسفند ۱۳۹۵، صفحه ۶۱-۸۶.
۲۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۱ش). صحیفه نور، قم، مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۱ش). تحریر الوسیله، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۳۱. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۴۳ق). استفتانات، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲ش). کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، جلد ۳، ص ۴۱.
۳۳. موسوی، سید تراب، حیدرپور، جعفر، پیشنهادهای سند تحول دولت مردمی در بخش معدن و صنایع معدنی «چالشها، عاملها، راهبردها و اقدامات»، مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی گروه تولیدی و زیربنایی، زمستان ۱۴۰۱، شماره ثبت در مرکز: ۱۱۴-۵۳۹-/-۰۱.



۳۴. مومن، محمد (۱۳۷۵ش). تزاخم کارهای حکومتی و حقوق اشخاص، فقه اهل بیت علیهم السلام، (۲) ۶-۵.
۳۵. نجابت خواه، مرتضی، تقی زاده، جواد، و ظریفی، نفیسه. (۱۳۹۶). تبیین حقوقی «حل معضلات نظام» در نظم اساسی ایران. دانش حقوق عمومی، ۶ (۱۸)، ۲۳-۴۴.
۳۶. نیک بخت، حمیدرضا (۱۳۸۴ش). تعارض قوانین در قراردادهای (قانون حاکم بر تعهدات قراردادی و اصل حاکمیت اراده). مجله حقوقی، (۳۲) ۷-۵۱.
۳۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق). بحوث في علم الأصول، قم، مرکز الغدير للدراسات الإسلامية، چاپ دوم.
۳۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۵ش). فرهنگ فقه فارسی، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۳۹. یاری، الهام، ثقفی، ایرج (۱۳۹۶ش). معدنکاری سبز راهبردی برای مدیریت بهینه معادن، دومین همایش بین المللی انسجام مدیریت و اقتصاد در توسعه، تهران، <https://www.civilica.com/doc/15544>
۴۰. یعقوبی، ابوالقاسم، اسلام و محیط زیست، حوزه، ۱۳۸۰، شماره ۱۰۵ و ۱۰۶

# فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی  
سال دهم؛ شماره پنجم؛ بهار ۱۴۰۲

## شاخصه‌های پیشرفت سیاسی در نظام سیاسی اسلام

محسن زواری<sup>۱</sup>

مجید رجیبی<sup>۲</sup>

### چکیده:

بررسی مسائل و مباحث هر علمی بدون توجه به مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، ابتر و غیر واقعی خواهد بود چرا که این مبانی هستند که مفهوم سازند و قطعاً در تعاریف و شاکله مسائل نقش بسیار مهمی دارند. توسعه سیاسی در غرب بر اساس مبانی، اصول و ارزش‌هایی تنظیم شده و طبیعی است که آثار و نتایج حاصل از آن در مسیر اهداف و ارزش‌های آن باشد. همین امر ضرورت پژوهش در شاخصه‌های توسعه یا پیشرفت سیاسی نزد اسلام و مقایسه آن با رویکردهای مدرن را ایجاب می‌کند. از این رو در نوشتار پیش رو ابتدا به تفاوت توسعه سیاسی در اسلام و غرب از جهت مبانی پرداخته شده و در گام بعد، شاخصه‌های پیشرفت سیاسی اسلام با توجه به مبانی تبیین می‌گردد تا مغایرت برخی شاخصه‌های توسعه در اسلام با الگوهای رسمی آن در غرب آشکار گردد. بر این اساس اصل قانونمندی، مشارکت سیاسی در ذیل مردم‌سالاری دینی، پاسخگویی، تعمیم سلطه مشروع از طریق اقتدار معنوی، رحمت و محبت میان دولت و ملت، و اصل آزادی از شاخصه‌های مهم پیشرفت سیاسی، با خوانشی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، و با تطبیق بر قواعد فقه سیاسی، تبیین شده است.

روش این پژوهش فقهی - اجتهادی است و با روش مقایسه و تحلیل به تطبیق مبانی و قواعد فقه نظام سیاسی اسلام با مبانی و اصول توسعه سیاسی در اندیشه غرب می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** توسعه سیاسی، پیشرفت سیاسی، فقه سیاسی، عدالت، آزادی

۱. نویسنده مسئول؛ استاد سطوح عالی حوزه علمیه و پژوهشگر فقه نظام سیاسی پژوهشگاه فقه نظام

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، استاد گروه فقه نظام سیاسی پژوهشگاه فقه نظام

\* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۵

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۳



## مقدمه

توسعه سیاسی مفهومی متداول و کلیدی و در عین حال مبهم با تعاریف مختلف (عالم، ۱۴۰۱: ۱۲۳) با توجه به مبانی و ارزش‌های ایدئولوژیک شمرده می‌شود. پیدایش این واژه در ادبیات علوم سیاسی را می‌توان به دوره از جنگ جهانی دوم نسبت داد. زمانی که پیدایش شمار زیاد دولت‌های ملی پس از دوره استعمار در آسیا آفریقا و آمریکای لاتین دگرگونی در وضعیت کشورها را نشان داد و دانشمندان سیاست را برانگیخت تا ابزارهای بررسی اجتماعی سیاسی را بازبینی کنند. از این رو مطالعات رشد، نوسازی و توسعه بویژه در مورد دولت‌های موسوم به جهان سوم بیشتر شد. (عالم، ۱۴۰۱، ص ۱۲۳-۱۲۴)

سرایت الگوی مطلوب سیاسی-اجتماعی دولت‌های قدرتمند و پیروز جنگ، به سایر ملت‌ها و دولت‌ها از اهداف جدی این توسعه سیاسی شمرده می‌شد، بر این اساس، دولت‌های توسعه یافته، از الگوی خاصی از توسعه بهره‌مند بودند و سایر دولت‌ها برای رسیدن به سطح ایشان باید خود را با آن الگو تطبیق می‌دادند و تازمانی که وارد آن الگو نشده‌اند کشورهای کمتر توسعه یافته یا در حال توسعه نامیده می‌شوند!

گروهی دیگر که این الگو را نپذیرفته بودند بعنوان کشورهای توسعه نیافته شمرده می‌شوند. شاخص‌های مثبت و منفی توسعه، طبق همین الگو ترسیم می‌شود و با روش‌های به اصطلاح علمی و پژوهشی همه‌وآدار می‌شوند بسوی فرهنگی جهانی (در حقیقت فرهنگ مطلوب قدرت‌های سلطه‌گر) حرکت کنند.

پشتوانه الگوهای توسعه مبانی فلسفی غرب است. پس از دوره رنسانس یعنی دوره مدرن و پسامدرن، علوم انسانی و اجتماعی در غرب در سه عرصه «هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی» مبتنی بر سه عنصر اساسی «اصالت عالم مادی، عقل‌خودبنیاد یا سوپرتکتیویسم و اومانیزم» شکل گرفت. (بیات، ۱۳۸۶، ص ۵۲۹-۵۳۸) پس مسأله‌های علوم سیاسی از جمله توسعه سیاسی و شاخصه‌های آن مبتنی بر این ارکان سه‌گانه مدرنیته بنا شد. ناگفته پیداست که شاخصه‌های توسعه



سیاسی ما را به مبانی و اصول و ارزش‌های غرب هدایت می‌کند. از سوی دیگر نظام سیاسی اسلام که به واسطه پیروزی انقلاب اسلامی در قامت یک نظریه و الگوی رقیب با نظام سلطه‌گر و سلطه‌پذیر ظاهر شد، دارای الگوی خاصی از توسعه و پیشرفت می‌باشد که دارای مبانی کاملاً متضاد با مبانی فلسفی غرب می‌باشد.

اگر هدف نهایی توسعه سیاسی، دنیاگرایی با حذف سنت، مذهب و تحقق توسعه انسان محور و نفی خدا محوری با ویژگی‌های سکولار است (فوزی و معینی پور، ۱۳۸۸، ص ۱۲) هدف اصلی توسعه یا به تعبیر دقیق‌تر پیشرفت سیاسی در اسلام ارتقای ارزش‌های متعالی الهی و انسانی و بسط توحید و عدالت در جامعه بشری با محوریت توحید است. (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸) و روشن است که این اختلاف بنیادین ناشی از مبانی و اصول و اهداف این دو مکتب است.

اما در فقه سیاسی اسلام از آنجا که مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه خود است که متفاوت با مبانی و اندیشه غرب است، شاخصه‌های پیشرفت سیاسی آن نیز متفاوت و متغایر با شاخصه‌های توسعه سیاسی غرب است. حتی اگر برخی شاخصه‌ها مانند آزادی در هر دو مفهوم وجود داشته باشد، مؤلفه‌ها و خاستگاه‌های آنها بگونه‌ای متفاوت است که می‌توان آن‌ها را دو شاخصه متباین به حساب آورد.

از این‌رو در این نوشتار با توجه به مبانی و اصول نظام سیاسی اسلام با تکیه بر اجتهاد جواهری و روشی توصیفی و تحلیلی با استفاده از قواعد فقه نظام سیاسی و تبیین خطوط کلی آن به تطبیق و مقایسه شاخصه‌های پیشرفت سیاسی با اصول توسعه سیاسی در اندیشه سیاسی غرب پرداخته ایم. روشی که در تبیین روشن قواعد فقه نظام سیاسی به سایر اندیشه‌های بشری لازم و ضروری است.

### پیشینه:

در زمینه توسعه سیاسی از منظر اسلام، در دوره معاصر کتاب‌ها و مقالاتی تدوین شده است از جمله «مؤلفه‌ها و شاخصه‌های توسعه سیاسی از دیدگاه امام



خمینی (قدس سره)» (معینی پور، ۱۳۸۹، ص ۷۳)، نویسنده در این مقاله با روش تحلیل متنی به نظرات حضرت امام (قدس سره) در بیان شاخصه‌های توسعه سیاسی به سه شاخصه کلان و تعدادی شاخصه خرد می‌پردازد. مقاله دیگر «توسعه سیاسی در نظام سیاسی اسلام» (مهدوی، ۱۳۷۷) است، در این مقاله نویسنده بعد از پرداختن به بعضی از شاخصه‌های توسعه سیاسی در نگاه اندیشمندان علم سیاست به بعضی از شاخصه‌های توسعه سیاسی برگرفته از سیره پیامبر اکرم (ص) و سخنان اهل البیت (علیهم السلام) اشاره کرده است. از جمله مقالات دیگری که می‌توان در این زمینه به آن اشاره کرد، «شاخصه‌های سیاسی توسعه و پیشرفت از منظر اسلام با تکیه بر حکومت امام مهدی (عج)»،<sup>۱</sup> و نیز «پیش آمد و پس آمد الگوی توسعه اسلامی» است. (شیرودی، ۱۳۸۸)

نقطه برجسته و نوآورانه این نوشتار نسبت به پژوهش‌های پیشین رویکرد تطبیقی و تحلیلی به توسعه با توجه به مبانی و اصول توسعه غربی و مبانی و قواعد فقه سیاسی در اسلام است، که از زاویه این مقایسه و توجه به مبانی و اصول فقه نظام سیاسی در بی‌کشف شاخصه‌های توسعه و پیشرفت می‌باشد. در پژوهش‌های پیشین، ارتباط مفهومی توسعه با مبانی کلان هستی‌شناسی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مطرح نشده است.

## مفهوم توسعه سیاسی در علوم سیاسی و فقه سیاسی

توسعه سیاسی به مفهوم امروزی، اصطلاحی است که بعد از جنگ جهانی دوم به وجود آمده است. با توجه به گذشت زمان گرچه در معیارهای اساسی توسعه سیاسی توافق نسبی بین دانشمندان این رشته وجود دارد،<sup>۲</sup> اما هنوز ابهامات زیادی نسبت به مفهوم توسعه سیاسی وجود دارد. برای توسعه سیاسی تعریف‌های گوناگونی بیان

۱. شیرودی، مرتضی؛ «شاخصه‌های سیاسی توسعه و پیشرفت از منظر اسلام با تکیه بر حکومت امام مهدی (عج)».

۲. برخی از اندیشمندان این رشته عبارت‌اند از: ساموئل هانتینگتن (Samuel Huntington)، والت روستو، (Walt Rostow)، لوسین پای، (Losian Pie)، گابریل آلموند (Gabriel Almond)، سیدنی ریبای (Sidney Verba)، پاول (Paol)، جمز کلمن، (James Kelman)، کارل دویچ، (Karl Devich)، کوانوف، (Kuvanof)، وایزن استارت، (Wislan Start)،



شده است از جمله:

۱. توسعه سیاسی از مفاهیم جامعه شناختی است که در اصطلاح به معنای افزایش ظرفیت و کارایی یک نظام سیاسی در حل و فصل تضادهای منافع فردی و جمعی، ترکیب مردمی بودن، آزادی و تغییرات اساسی در یک جامعه است.
۲. توسعه سیاسی، فراگردی است که زمینه نهادی کردن تشکلهای و مشارکت سیاسی آنها را فراهم می‌کند و حاصل آن، افزایش توانمندی افراد، احزاب و گروه‌ها، برای مشارکت قانونمند در فضای سیاسی جامعه است. (سعدآبادی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۳)
۳. از نظر کلمن، توسعه سیاسی عبارت است از مرادوه مستمر بین فعالیت‌های ساختاری، ظرفیت‌های همگرا، الزامات برابری، پاسخگویی و سیستم سازگار شونده سیاسی، (LaMond Tullis, F: ۱۹۷۳) در حالیکه هاتینگتون بر آن است که توسعه سیاسی پایدار، در قالب تفکیک ساختارهای سیاسی، مشارکت داوطلبانه، حکومت عقلایی و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی مستمر تعریف می‌شود. (Harvey, D. ۱۹۸۹)

### توسعه سیاسی در فقه سیاسی

واژه توسعه در اصطلاحات سیاسی و ادبیات مدرنیته بسیار رایج است اما آیا این اصطلاح در ادبیات فقهی ما که مبتنی بر مبانی دینی است هم صادق است یا نه، محل اختلاف است. بعضی از آن جهت که میان شاخصه‌های توسعه سیاسی در غرب و اسلام شباهت‌های زیادی وجود دارد، بین آنها فرق نمی‌گذارند و همان اصطلاح توسعه سیاسی را در ادبیات فقه سیاسی نیز بکار می‌برند. (سلیمانی، ۱۳۸۸) اما عده‌ای دیگر معتقدند گرچه ممکن است به لحاظ صوری و ظاهری بعضی از شاخصه‌های توسعه سیاسی با اندیشه اسلامی، مشترک باشد، مانند بسط عدالت اجتماعی، مشارکت حداکثری مردم و گسترش بینش سیاسی، اصل آزادی و مانند آن، اما از لحاظ باطن و حقیقت با یکدیگر متفاوت هستند. (شیرودی، ۱۳۸۸) مثلاً عدالت اجتماعی و یا اصل آزادی به گونه‌ای معیار توسعه بیان می‌شود که منجر به اصالت بخشیدن به عالم ماده، اومانیسیم، سکولاریسم، سوپرتکیویسم، اصالت سود



و امثال آن می‌شود، اما در فقه سیاسی مبتنی بر مبانی دینی، شاخصه‌های توسعه سیاسی باید به گونه باشد که با بسط عملی توحید، جامعه را در مسیر سعادت اخروی قرار دهد.

از این رو رهبر معظم انقلاب (حفظه الله) پیشنهاد تغییر واژه توسعه به پیشرفت را می‌دهند: «کلمه توسعه، یک اصطلاح متعارف جهانی، با بار معنایی و ارزشی و الزامات خاص خود است که ما با آنها موافق نیستیم، بنابراین از کلمه «پیشرفت» استفاده شد (بیانات رهبر معظم، ۱۳۸۹/۹/۱۰) ایشان ضمن اینکه مفهوم توسعه را از نظر گویندگان و شنوندگان، مفهوم چندان روشنی نمی‌داند (بیانات رهبر معظم، ۱۳۸۱/۱۱/۱۵) همواره این مفهوم را به چالش کشیده و برای آن مفاهیمی از قبیل ترقی و پیشرفت، را ذکر نموده‌اند.<sup>۱</sup>

در منابع فقه اسلامی توسعه و پیشرفت با مفاهیمی هم چون رشد، تعالی و سعادت بشر گره خورده است. چرا که یکی از معیارهای اساسی نظام اسلامی که مبتنی بر آیه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره شکل گرفته است، رشد یافتگی انسان‌ها و رشید شدن آنان است. *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَادَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ*.

بنابراین شاخصه‌های پیشرفت در اسلام باید به نحوی باشد که در راستای سعادت، رشد و تعالی انسان قرار گیرد. حال آنکه مقوله توسعه طبق مبنای مدرنیته و غرب، جامع همه ویژگی‌ها برای حرکت رو به جلو نیست؛ زیرا طبق منابع فقه اسلامی، هر توسعه و حرکتی، مادامی که به رشد و تعالی حقیقی جامعه منجر نشود، پذیرفته نیست، بر اساس آیه فوق، دو مسیر حرکت بیشتر وجود ندارد یا انسان به خدای متعال ایمان می‌آورد و به عروه الوثقی تمسک پیدا می‌کند در این صورت توسعه و حرکت او منجر به «رشد» و تعالی می‌شود و یا انسان به خدای متعال کافر می‌شود و پیرو طاغوت می‌شود در این صورت توسعه و حرکت او «غی» و گمراهی و تباهی خواهد بود. از این رو توسعه بدون تعالی، صرفاً حرکتی خطی است که اگر به انحطاط بیانجامد، لزوماً به تعالی نیز نخواهد انجامید.

۱. امام خامنه‌ای، ۶۸/۳/۲۰؛ همو، ۶۸/۴/۲۰، همو، ۸۷/۶/۲؛ همو، ۸۹/۹/۱۰.



توسعه سیاسی مبتنی بر فقه سیاسی، همان گونه که حضرت امام (قدس) هم فرموده است،<sup>۱</sup> توسعه‌ی به تنهایی نمی‌باشد بلکه توسعه همراه با تعالی و رشد است که نتیجه اش رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی خواهد بود. پر واضح است، کلمه رشد که امروزه در مطالعات سیاسی، همراه واژه توسعه بکار می‌رود، به هیچ عنوان ظرفیت مفهومی عمیق این واژه قرآنی را نشان نمی‌دهد. چرا که رشد در اندیشه اسلامی با رشد در اندیشه غرب مدرن با یکدیگر تفاوت‌های آشکاری دارد.

مقام معظم رهبری در دیدار با استادان و دانشجویان استاد کردستان می‌فرماید: «نبايد توسعه‌ی به مفهوم رائج غربی تداعی بشود. امروز توسعه، در اصطلاحات سیاسی و جهانی و بین المللی حرف رائجی است. ممکن است پیشرفتی که ما می‌گوئیم، با آن چه که امروز از مفهوم توسعه در دنیا فهمیده می‌شود، وجوه مشترکی داشته باشد - که حتماً دارد - اما در نظام واژگانی ما، کلمه‌ی پیشرفت معنای خاص خودش را داشته باشد که با توسعه در نظام واژگانی امروز غرب، نایستی اشتباه بشود. آن چه ما دنبالش هستیم، لزوماً توسعه‌ی غربی - با همان مختصات و با همان شاخصها - نیست. غریبها یک تاکتیک زیرکانه‌ی تبلیغاتی را در طول سالهای متمادی اجرا کردند و آن این است که کشورهای جهان را تقسیم کردند به توسعه‌یافته، در حال توسعه و توسعه‌نیافته. خوب، در وهله‌ی اول انسان خیال می‌کند توسعه‌یافته یعنی آن کشوری که از فناوری و دانش پیشرفته‌ای برخوردار است، توسعه‌نیافته و در حال توسعه هم به همین نسبت؛ در حالی که قضیه این نیست. عنوان توسعه‌یافته - و آن دو عنوان دیگری که پشت سرش می‌آید، یعنی در حال توسعه و توسعه‌نیافته - یک بار ارزشی و یک جنبه‌ی ارزش‌گذاری همراه خودش دارد. در حقیقت وقتی

۱. از نظر امام خمینی (قدس) اولاً توسعه همه جانبه است به طوری که در این خصوص می‌فرماید: مدت پانزده سال که من در اعلامیه و بیانیه‌هایم خطاب به مردم ایران مصرأ خواستار رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی مملکت‌م بوده‌ام (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۳، ص ۴۲).  
ثانیاً هدف توسعه باید رفع نیازهای مادی و معنوی انسان باشد. در این خصوص نیز می‌فرماید: همه آرمان و آرزوهای ملت و دولت و مسئولین کشور ماست که روزی فقر و تهیدستی در جامعه ما رخت بر بندد و مردم عزیز و صبور و غیرتمند کشور از رفاه در زندگی مادی و معنوی برخوردار باشند. (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۲۹).



می‌گویند کشور توسعه یافته، یعنی کشور غربی! با همه‌ی خصوصیاتش: فرهنگش، آدابش، رفتارش و جهت‌گیری سیاسی اش؛ این توسعه‌یافته است. در حال توسعه یعنی کشوری که در حال غربی شدن است؛ توسعه‌یافته یعنی کشوری که غربی نشده و در حال غربی شدن هم نیست. این جوری می‌خواهند معنا کنند. در واقع در فرهنگ امروز غربی، تشویق کشورها به توسعه، تشویق کشورها به غربی شدن است! این را باید توجه داشته باشید. بله، در مجموعه‌ی رفتار و کارها و شکل و قواره‌ی کشورهای توسعه‌یافته‌ی غربی، نکات مثبتی وجود دارد - که من ممکن است بعضی اش را هم اشاره کنم - که اگر بناست ما این‌ها را یاد هم بگیریم، یاد می‌گیریم؛ اگر بناست شاگردی هم کنیم، شاگردی می‌کنیم؛ اما از نظر ما، مجموعه‌ای از چیزهای ضد ارزش هم در آن وجود دارد. لذا ما مجموعه‌ی غربی شدن، یا توسعه‌یافته‌ی به اصطلاح غربی را مطلقاً قبول نمی‌کنیم. پیشرفتی که ما می‌خواهیم چیز دیگری است». (بیانات رهبر معظم، ۱۳۸۸/۲/۲۷)

در ادبیات دینی، جامعه‌ای را می‌توان پیشرفته دانست که نه تنها در مراحل مادی شاهد رشد باشد بلکه در حوزه معنویت نیز پیشرفت کرده و رشد یافته است. (میراحمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۶)

### بررسی مغایرت توسعه در علوم سیاسی با پیشرفت در فقه سیاسی

توسعه ترجمه واژه (development) می‌باشد. توسعه سیاسی در غرب بر اساس اصول و ارزش‌های غربی تنظیم شده است و طبیعی است که آثار و نتایج حاصل از توسعه سیاسی غربی رسیدن به اهداف و مبانی غرب که همان مبانی و اهداف مدرنیته است می‌باشد. همین امر ضرورت تدوین شاخصه‌های پیشرفت سیاسی اسلامی را ایجاد می‌کند.

الگوی توسعه سیاسی، برخاسته از مکاتب فلسفی مدرن غربی است که محوری‌ترین اصول آن به شرح ذیل است:

- اومانیزم (انسان محوری) به جای خدا محوری،
- سکولاریسم (جدایی دین از سیاست و یا به معنای حاکمیت سیاست بر دین)



به جای عینیت سیاست و دین،

- عقل خودبنیاد (استقلال عقل از دین، یا به تعبیر ماکس وبر عقلانیت راز زدا) در مقابل عقلانیت ابزاری و یا عقلانیت مستفاد از وحی که عقلانیت در چهارچوب شرع بشمار می‌رود، به عبارت دیگر عقلی که بوسیله آن خدای متعال پرستش شود و بهشت بدست آید.<sup>۱</sup>

- سه عنصر محوری فوق، در نظام سیاسی، در قالب دموکراسی ظهور می‌کند، دموکراسی بر پایه حق ذاتی انسان در برابر مردم‌سالاری دینی که بر پایه ایمان به خدا و رسول خدا و کتاب خدا شکل می‌گیرد.

چنین بینش فلسفی نه می‌تواند الگویی برای جامعه‌ای الهی با اهداف و آرمان‌های متعالی قرار گیرد و نه حتی به جوامع انسانی با هر مذهب و دینی که دارد خدمت کند. مبتنی بودن الگوی توسعه بر اومانیزم در مقابل خدامحوری، به فردگرایی و دنیاگرایی و اصالت لذت منجر شده و در نتیجه اصالت سود، انسان را به شکل‌گیری نظام سرمایه داری و ایجاد شکاف طبقاتی و ظلم و بی‌عدالتی کشانده است، از سوی دیگر بحران‌های اخلاقی و خانوادگی، روحیه مصرف‌گرایی و حرص و بحران‌های زیست محیطی و بهداشتی، و از جنبه فراملی به استعمار ملت‌های ضعیف تجارت اسلحه و سلاح‌های کشتار جمعی و ... از دیگر نتایج الگوی توسعه مبتنی بر مبانی فلسفی فوق است. بنابر این با توجه به مبانی و اصول مدرنیته غربی می‌توان نتیجه توسعه غربی در همه عرصه‌ها از جمله توسعه سیاسی را «قدرت‌جویی، لذت‌جویی و رفاه‌جویی» دانست.

در نظام سیاسی اسلام آن توسعه‌ای معتبر است که بر تعالی روح بشر تکیه دارد. تکامل و تعالی در معرفت اسلامی به یک حرکت همه‌جانبه که در آن بعد فرهنگی و معنوی دارای اصالت است بر می‌گردد. بنابراین نقشه راه پیشرفت سیاسی باید بر اساس مکتب فلسفی و فرهنگ اسلامی تدوین شود و روش تدوین و اجرا و محصولات تولیدی آن در راستای گسترش معنویت و عبودیت و سعادت دنیا و آخرت

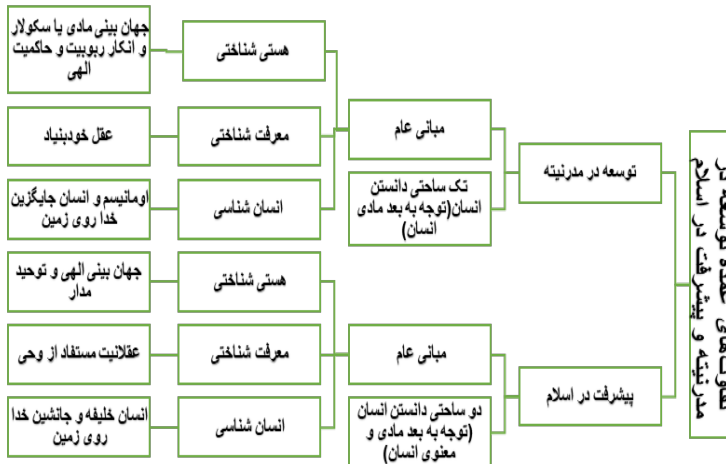
۱. بر پایه روایاتی چون «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ، وَ اَكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۳۸۲. اگرچه عقل شرعی و غیر شرعی نداریم اما عقلانیت یعنی استفاده از عقل، شرعی و غیر شرعی داریم. گاهی استفاده از عقل در دایره شریعت است و گاهی استفاده از عقل به نحو خودبنیاد است و در دایره چیزی قرار نمی‌گیرد.



قرار گیرد.

از همین جهت است که مقام معظم رهبری بجای کلمه توسعه از کلمه پیشرفت استفاده می‌فرماید زیرا آنچه از توسعه در ذهن تداعی می‌شود رشد مادی است که مهمترین شاخص آن رشد اقتصادی است اما پیشرفت هم جنبه‌ی مادی و هم جنبه‌ی معنوی را دارد که جنبه‌ی معنوی آن اصل و اساس است. البته پیشرفت مادی به عنوان وسیله مطلوب است، اما هدف رشد و تعالی انسان است. پیشرفت کشور و تحولی که به پیشرفت منتهی می‌شود باید طوری برنامه ریزی و ترتیب داده شود که انسان بتواند در آن به رشد و تعالی برسد. (بیانات رهبر معظم، ۱۳۸۶/۲/۲۵)

با توجه به این تفاوت‌های بنیادین در ادامه این مقاله از واژه پیشرفت سیاسی برای تبیین نظریه اسلام استفاده می‌شود. چرا که همان گونه که روشن شد پیشرفت، توسعه نیست، پیشرفت جهاد فرهنگی، معنوی، اخلاقی و ابعادی متناظر و متناسب با فرهنگ یک جامعه دارد که الزاما ممکن است در تعریفی خاص از توسعه قرار نگیرد.





## شاخصه‌های پیشرفت سیاسی در اسلام

### ۱. اصل قانونمندی

نظام سیاسی اسلام مبتنی بر قاعده‌مندی و التزام به قانون است و این ویژگی نخستین شاخصه پیشرفت سیاسی از منظر اسلام محسوب می‌شود. به این معنا که در یک نظام سیاسی اسلامی، اراده فردی نمی‌تواند به طور مطلق و بی‌قید و بند تعیین‌کننده امور باشد، بلکه قانون به عنوان محور اصلی حاکمیت عمل می‌کند. حاکمیت قانون بستر لازم برای فعالیت‌های اجتماعی سالم و منظم را فراهم می‌آورد. در این نظام، نه تنها حاکمان، بلکه مردم نیز در فرآیند قانون‌گذاری و اجرای قوانین در جامعه مشارکت داشته و نقش اساسی ایفا می‌کنند؛ بدین وسیله تحقق عملی قوانین در سطح جامعه تضمین می‌شود. (مهدوی، ۱۳۷۷)

امام خمینی (قدس سره)، در باب ماهیت حکومت اسلامی می‌فرماید: حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم «ص» تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند. (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص ۴۴-۴۵)

در توسعه غربی، درست است که قانونمند بودن از شاخصه‌های توسعه سیاسی بشمار می‌رود، اما قانون در نتیجه اراده اکثریت شکل می‌گیرد و قوانین ساخته دست بشر محور توسعه و ارزیابی رشد یک جامعه قرار می‌گیرد. تفاوت میان قانون در اندیشه اسلامی با غرب از بحث‌های مهم فلسفه قانون و فقه تقنین به‌شمار می‌رود.





## ۲. اصل مشارکت سیاسی مردم یا مردم سالاری دینی

در شاخصه‌های توسعه سیاسی، مواردی از قبیل حق رأی و انتخابات آزاد، مشارکت بیشتر مردم در روندهای سیاسی و مشارکت در هیأت‌های تصمیم‌گیری بیان شده است. این شاخصه‌ها مبتنی بر انسان محوری در برابر خدامحوری و حق ذاتی انسان تفسیر می‌شود.

در فقه نظام سیاسی گرچه حکومت بر پایه مشارکت سیاسی مردم استوار است و حضور مردم در پیدایی و پایایی یک نظام سیاسی نقش اصلی را ایفا می‌کند و هر اندازه مردم به صورت نهادمند در فعالیت‌های سیاسی مشارکت داشته باشند، نظام سیاسی، از پایداری و استواری درونی برخوردار بوده و توانایی فعلیت بخشیدن به اهداف خویش را به با کمترین مانع خواهد داشت؛ اما باید توجه داشت زیربنای این شاخصه، متفاوت با آن چیزی هست که در دموکراسی‌های رایج مورد توجه قرار می‌گیرد.

حکومت اسلامی از دو رکن مشروعیت و قدرت (مقبولیت) تشکیل شده است. معیارهای حکومت و قانون مطلوب، الهی است، اما تشکیل حکومت بستگی به اراده عمومی دارد. حکومت و قدرت سیاسی یک رفتار جمعی است که با اراده جمعی شکل می‌گیرد، تنها قدرتی که برای شکل‌دهی حکومت در اسلام جایز شمرده شده است، قدرت برآمده از اراده مردم است. بنابراین نظریه، شیوه اعمال قهر و زور که در حکومت‌های استبدادی اعمال می‌شود و شیوه دروغ و تزویر که شیوه لیبرال دموکراسی معاصر است، بر اساس آیات و روایات نفی شده و تنها شیوه ابلاغ و تبیین به‌عنوان راه صحیح تحصیل قدرت سیاسی شناخته می‌شود، در این روش، پیامبران و امامان و نایبان ایشان، آرای عمومی را با به‌کارگیری شیوه اقتناع برهانی همراه خود ساخته و جامعه عدل اسلامی را برپا می‌نمایند.

بنابراین درست است که حکومت اسلامی برای هدایت انسان‌ها به زندگی بهتر و تحصیل کمال مطلوب تشریح شده است، اما خداوند هدایت انسان را براساس پذیرش اختیاری او مقرر نموده است. زیرا انسان را به اختیار و اراده، کرامت بخشیده



است و حق تعیین سرنوشت خودش را بعد از تبیین کامل حق و باطل به دست خودش سپرده است، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان، آیه ۳) و او را مجبور در هدایت نکرده است ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (سجده، آیه ۱۳) و انتخاب نوع حکومت را از بعد تکوینی در اختیار خودش قرار داده است. از این رو، در استقرار حاکمیت الهی و تشکیل نظام سیاسی اسلام پذیرش داوطلبانه مردم یک اصل بنیادین است و این اصل مستلزم مشارکت داوطلبانه مردم در نظام سیاسی اسلام است. از این رو زیربنای اصلی مردم سالاری دینی، ایمان مردم به رسول خدا و کتاب خدا است. (ر.ک: اراکی، ۱۳۹۶: ج ۳، ص ۲۲۳)

به همین جهت، در سیره پیامبر اسلام (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع)، هیچ نمونه‌ای از تحمیل حکومت بر مردم مشاهده نمی‌شود. پیامبر اکرم (ص) برای مهاجرت به مدینه و تأسیس حکومت اسلامی، ابتدا از نمایندگان مردم مدینه بیعت گرفت. اگر این افراد از بیعت با پیامبر (ص) امتناع می‌ورزیدند و دعوت به هجرت به مدینه را مطرح نمی‌کردند، زمینه‌ای برای تشکیل حکومت اسلامی در مدینه فراهم نمی‌گردید. این امر نشان‌دهنده اهمیت رضایت و مشارکت مردم در فرآیند تأسیس حکومت در اندیشه سیاسی اسلام است. (مهدوی، ۱۳۷۷) امیرالمؤمنین (ع) نیز پس از اصرار عمومی مبنی بر پذیرش حکومت و خلافت، این امر را پذیرفت و با صراحت فرمود:

«لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَاتَرُوا عَلَى كِبَاطَةِ ظَالِمٍ، وَ لَا سَعْبِ مَظْلُومٍ، لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا» (نهج البلاغه، خطبه ۳)

اگر جمعیت حاضر برای بیعت نیامده بودند و حجت قائم نشده بود که من یاور و همراه در حکومت دارم و اگر نبود که خداوند از داناان پیمان گرفته است که بر سیری ستمگر و گرسنگی ستمدیده رضایت ندهند، ریسمان خلافت را به روی او می‌انداختم.

این جمله کنایه از این است که گرچه صلاحیت و مشروعیت الهی حاکم و



زمامدار برای افراد دارای صلاحیت، ثابت است، اما همین حاکم و زمامدار اسلامی اگر بخواهد حکومت کند و زمام امور را به دست گیرد و جامعه را رهبری نماید، باید مردم بخواهند وگرنه نمی‌تواند آن مسئولیت الهی که بر ذمه او است ادا کند. (مهدوی، ۱۳۷۷)

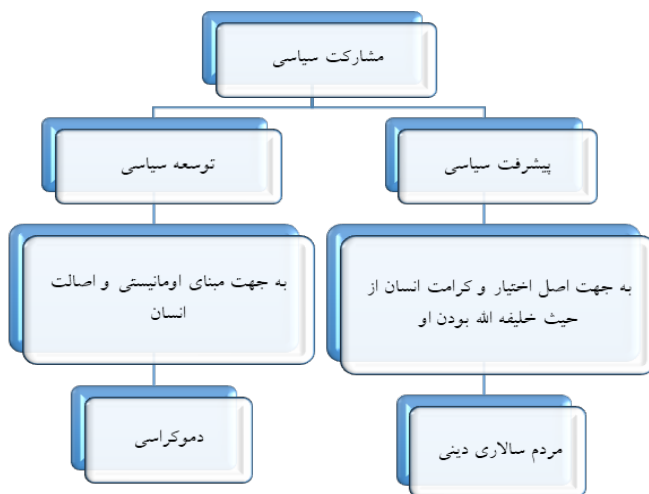
در منظومه فکری حضرت امام خمینی، نیز همین نگاه به مردم وجود دارد، ایشان با وجود آن‌که حکومت اسلامی را حکومت قانون الهی بر مردم، دانسته‌اند اما بر نشأت‌گرفتن قدرت حکومت از اراده مردم، تأکید دارند. (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۴۳-۴۴)

حضرت امام در پاسخ به سؤال عده‌ای از علما در صورت ولایت فقیه جامع الشرائط بر این امر تأکید کرده‌اند:

«ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین... و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین.» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ۲۰: ۴۵۹)

شایان ذکر است، در نظام سیاسی اسلام، جایگاه مردم تنها در تشکیل حکومت نیست، بلکه مؤلفه اصلی قدرت سیاسی، مردم و پشتوانه‌های مردمی بشمار می‌رود. (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

نتیجه آنکه اهمیت ویژه اسلام به مشارکت حداکثری مردم و یا به تعبیری مردم سالاری دینی به عنوان یکی از شاخصه‌های پیشرفت سیاسی، از اصل اختیار انسان و کرامت انسانی که از جنبه خلیفه اللّهی او در زمین نشأت می‌گیرد، برخاسته است، پس انسان با ایمان به رسول خدا و کتاب خدا، در مسیر اقامه عدالت اجتماعی گام برمی‌دارد. (حدید، آیه ۲۵) این امر متفاوت از شاخصه توسعه ای هست که از محوریت انسان در هستی (اومانیزم) برخاسته است.



### ۳. اصل پاسخگویی

یکی از شاخصه‌های برنامه توسعه سازمان ملل، اصل پاسخگویی بیان شده است.<sup>۱</sup> پاسخگویی یکی از معیارهای حاکمیت خوب بشمار می‌رود، زیرا وقتی کسانی که قدرت را در اختیار دارند در برابر شهروندان پاسخگو نباشند، حکومت‌ها ناکارآمد، مستبد و فساد انگیز خواهد شد.

اصل پاسخگو بودن دولت اسلامی، از مسلمات فقه و اندیشه سیاسی اسلام بشمار می‌رود. به تعبیر میرزای نائینی حکومت اسلامی حکومتی ولایتی در برابر حکومت تملیکی است، حاکم در حکومت تملیکی، فعال ما یشاء است، یعنی هرچه می‌خواهد انجام می‌دهد و خودش را در برابر هیچ کس پاسخگو نمی‌داند. بخلاف حکومت ولایتی که حاکم مسئول تأمین منافع و مصالح ملت است، و برای تأمین این هدف، به اصل نظارت عمومی و پاسخگویی دولت نیازمند است. (نائینی، بی تا، صص ۴۱-۴۷)

از این رو، تربیت سیاسی مسلمانان در صدر اسلام توسط پیامبر اکرم (ص) به گونه‌ای بود که آنان خود را محق می‌دانستند تا شیوه‌ها و عملکرد و الیان و حاکمان

1. <https://www.ohchr.org/en/good-governance/about-good-governance> . 1



را مورد نقد و بررسی قرار دهند. حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) نیز در تبیین روابط متقابل مردم و حکومت بر اهمیت حقوق و مسئولیت‌های دوطرفه تأکید می‌نماید و می‌فرماید: «إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ» (نهج البلاغه، خطبه ۳۴) «همانا من بر شما حقی دارم و شما نیز بر من حقی دارید.» بنابراین، به عنوان رهبر جامعه، من دارای حقوقی هستم که شما باید به آن پاسخگو باشید و شما نیز حقوقی دارید که من باید پاسخگو باشم.

شیوه تعامل مردم با پیامبر اکرم (ص) در دوران تشکیل حکومت اسلامی در مدینه و نقش‌آفرینی آنان در امور حکومتی پس از رحلت ایشان، نشانگر واقعیتی است که در حکومت اسلامی، حق و تکلیف یک‌جانبه نیست و چنین نیست که فقط مردم باید پاسخگوی خواسته‌های حکومت باشند بلکه حکومت نیز موظف به تأمین نیازها و مصالح جامعه است و در صورتی که به هر دلیل عملکرد حکومت مورد تردید قرار گیرد و در صورتی که عملکرد حکومت با ابهام یا شبهه‌ای مواجه شود، نه تنها مردم حق دارند از حکومت مطالبه پاسخ داشته باشند، بلکه حکومت نیز موظف به ارائه توضیحات و شفاف‌سازی است. (مهدوی، ۱۳۷۷)

در همین راستا حضرت امام خمینی «قدس سره» در نقش و حق نظارتی مردم بر حکومت می‌فرمایند: «در صدر اسلام هست که عمر وقتی که گفت که اگر من یک کاری کردم، شما چه بکنید، یک عربی شمشیرش را کشید، گفت: ما با این شمشیر راستش می‌کنیم. باید اینطور باشد، خلیفه مسلمین و هر که می‌خواهد باشد اگر دید پایش را کنار گذاشت، شمشیرش را بکشد که پایت را راست بگذارد». (امام خمینی، ۱۳۷۷: ج ۷، ص ۳۳-۳۴)

در این زمینه امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: «از حق‌گویی، یا مشورت به عدل، خودداری نکنید؛ که من در نظر خود نه بالاتر از آنم که خطا کنم، و نه در کارم از اشتباه ایمنم مگر اینکه خداوند مرا از نفسم کفایت کند که اختیاردار اوست.»<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

۱. «لَا تَكْفُرُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ أَوْ مَسْوَرَةٍ بِعَدْلِ فَإِنِّي لَأَسْتُ فِي نَفْسِي بِمَوْقِفٍ أَنْ أَخْطِئَ وَلَا أَمُنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَنِي اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي»



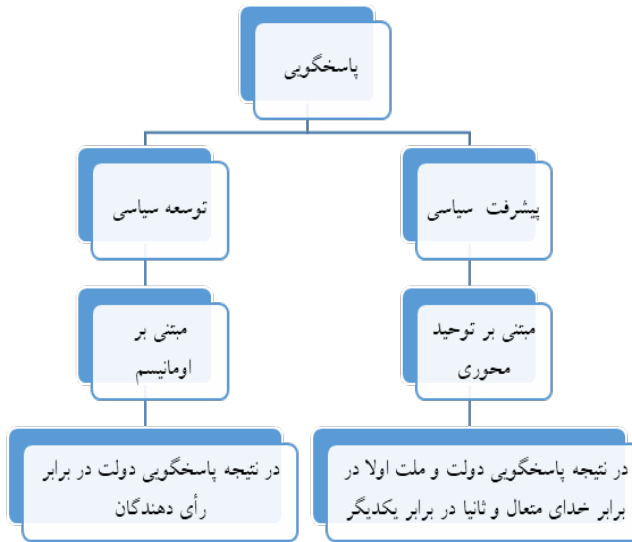
بنابراین، یکی از معیارهای توسعه سیاسی که «اصل پاسخگویی» است، در نظام سیاسی اسلام مورد توجه قرار گرفته است. اما ویژگی خاص نظام سیاسی اسلام که پاسخگویی را متفاوت از سایر نظام‌ها می‌کند، این است که بر پایه توحید عملی، در نظام سیاسی اسلام همه مسئول هستند و همه باید پاسخگو باشند، در سایر نظام‌های سیاسی به یک قله می‌رسیم که آنها دیگر در برابر هیچکس پاسخگو نیستند، ممکن است آن قله، اراده اکثریت جامعه باشد، که دیگر از کیفیت رفتار خود سؤال نخواهد شد، در حالیکه حق و تکلیفی که امام و امت در جامعه سیاسی نسبت به یکدیگر دارند، از اصل مسئولیت انسان‌ها در برابر خدای متعال نشأت می‌گیرد. همه در برابر خدای متعال مسئولیت دارند و تنها خدای متعال است که «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ» (انبیاء، آیه ۲۳)

بنابراین پاسخگویی دولت و حکومت اولاً و بالذات در برابر خدای متعال و ثانیاً و بالعرض در برابر مردم و ملت است، از سوی دیگر همین مسئولیت و پاسخگویی برای مردم در حقوق متقابلشان نسبت به دولت وجود دارد. این الگو از پاسخگویی یکی از عناصر مهم کارآمدی دولت اسلامی و رعایت حقوق عامه شمرده می‌شود چرا که مسئولان دولت اسلامی افزون بر نظارت بیرونی و پاسخگویی به رأی دهندگان، در برابر خدای متعال نیز مسئولیت دارند. ایمان به خدا و نظارت درونی ایشان بر رفتار و کردار خویش، تأثیر به‌سزایی در تأمین مصلحت عمومی و اجتناب از جلب منافع شخصی دارد. عنصری که هیچ عین و اثری از آن در توسعه سیاسی غرب دیده نمی‌شود.

طبعاً این الگو از پاسخگویی و مسئولیت، شیوه پیشرفت و توسعه را تغییر خواهد داد. مثلاً پاسخگویی به زندگی انسان در هر دو سرای دنیا و آخرت و هر دو بعد مادی و معنوی مورد دولت اسلامی قرار می‌گیرد. به همین جهت ممکن است یک جامعه سیاسی، دارای دولتی پاسخگو به مردم بوده و مردم نیز از دولت خود راضی باشند، اما از منظر شاخصه پیشرفت سیاسی در اسلام، یک دولت و یک جامعه منحط و رو به زوال شناخته شود، زیرا از ارزش‌های الهی فاصله گرفته و بر اساس سنت‌های



الهی دیر یا زود نقاب از چهره فریبنده آن برداشته شده و با سرنوشت حتمی خویش روبرو خواهد گشت.



#### ۴. تعمیم سلطه مشروع از طریق اقتدار معنوی-الهی در جامعه

یکی از شاخصه‌های توسعه سیاسی توانمندی نظام سیاسی برگسترش و تعمیم سلطه مشروع است، عدم تعمیم سلطه مشروع یکی از مهمترین موانع توسعه سیاسی کشورهای تازه به استقلال رسیده است.

از آنجا که حکومت اسلامی حکومتی است که پایه و اساس آن اقتدار معنوی است، این اقتدار معنوی جامعه را به تبعیت داوطلبانه و حتی عاشقانه از حاکم و رهبر وادار می‌کند. چرا که حکومت اسلامی مشروعیت الهی دارد و از طرفی اسلام نیز پیروان خود را موظف به اطاعت از حکومت حق کرده است، در نتیجه هر چه اقتدار معنوی بیشتر در جامعه حاکم شود سلطه مشروع، تعمیم بیشتری پیدا می‌کند.

توضیح این که، نفوذ اقتدار سیاسی گاهی ممکن است با ابزارهای زور و قدرت عریان، ظاهر شود و گاهی با تامین خواسته‌های مردم و برانگیختن اطاعت داوطلبانه



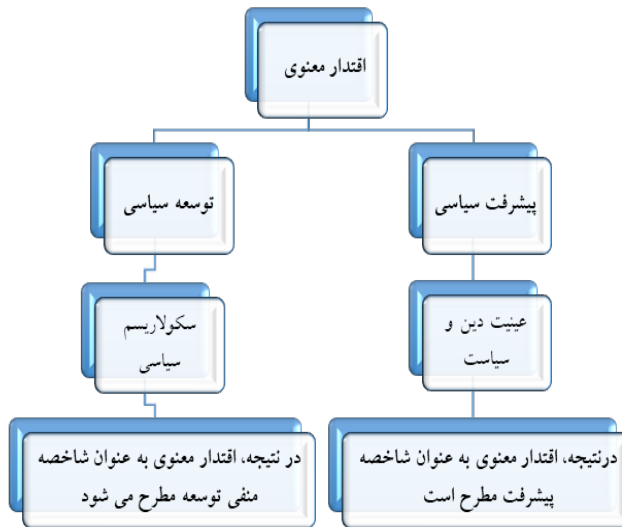
آنان، خصوصیات شخصیتی خاص فرمانروا که از آن به کاربما تعبیر می‌شود نیز از دیگر ابزارهای نفوذ اقتدار سیاسی شمرده می‌شود. اما در اسلام شیوه دیگری برای تامین سلطه مشروع پیش‌بینی شده است که فقط در حکومت‌های دینی مبتنی بر وحی امکان پذیر است و آن عبارت است از به وجود آوردن حس مسئولیت الهی در حفظ و حمایت از حاکمیت حکومت حق. در این شیوه، اسلام پیروان خود را به این دلیل که حکومت مشروع در امتداد حاکمیت الهی است به متابعت و طاعت آن حکومت دعوت می‌کند و مخالفت با حکومت مشروع را در حد مخالفت با خداوند می‌داند.

قرآن در امر به وجوب اطاعت از پیامبر و اولی الامر می‌فرماید: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. از خداوند و پیامبر و اولی الامر اطاعت نمایید. اولی الامر در روشن‌ترین مصداق، امامان معصوم (علیهم السلام) و در امتداد آنان کسانی هستند که به حق زمام امور جامعه مسلمین را عهده دارند. در همین زمینه پیامبر اکرم (ص) فرمود: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا لِمَنْ وَلاَهُ اللَّهُ الْأَمْرَ، فَإِنَّهُ نِظَامُ الْإِسْلَامِ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۴) از کسی که خداوند کارها را به دست او سپرد اطاعت کنید، زیرا او نظام دهنده احکام اسلام است.

بدین صورت، اقتدار معنوی با توجه به مفهوم پیشرفت می‌تواند خود شاخصه ای از پیشرفت سیاسی باشد و هم می‌تواند منجر گسترش و تعمیم سلطه مشروع شود که آن هم اقتدار نظام سیاسی را به دنبال خواهد داشت. و در نتیجه منجر به پیشرفت سیاسی می‌شود. اما این اصل نمی‌تواند در مکتب مدرنیسم به عنوان شاخصه توسعه سیاسی مطرح شود چرا که این شاخصه با مبنای سکولاریسم (جدایی دین از سیاست) در تنافی می‌باشد. از این رو یکی از شاخصه‌های منفی توسعه سیاسی نزد اندیشمندان غربی اصل یعنی تعظیم و تکریم ایدئولوژی رسمی و حاکم بیان شده است. (عالم، ۱۴۰۱، ص ۱۲۸) همچنین ممکن است توسعه سیاسی این شاخصه را بر خلاف تقدس‌زدایی بدانند و آن را مذمت کنند، چرا که در یک تلقی نادرست، قدسیت را مساوی با نقدناپذیری می‌داند.



اقتدار معنوی از جهت دیگری نیز بعنوان یکی از شاخصه‌های پیشرفت اسلامی مطرح می‌شود زیرا برخلاف اصطلاح توسعه، که تنها به عنصر مادی انسان توجه می‌کرد، همان گونه که در مفهوم پیشرفت گذشت، توجه به بعد معنوی و اخروی انسان‌ها مورد تأکید ویژه قرار می‌گیرد. از این رو در بعد سیاسی اگر جامعه اسلامی، دارای اقتداری معنوی با تفسیری تکلیف‌گرایانه که در بالا گذشت باشد، در حقیقت به یکی از شاخصه‌های پیشرفت سیاسی دست پیدا کرده است.



## ۵. اصل رحمت و محبت بین دولت و مردم در اعمال قدرت سیاسی

یکی از شاخصه‌های توسعه سیاسی نحوه‌ی صحیح چگونگی اعمال قدرت سیاسی است. در نظام سیاسی اسلام اصولی برای چگونگی اعمال قدرت، بیان شده است که یکی از آنها رابطه محبت متقابل بین حاکم و مردم یا دولت و ملت، است. برای روشن‌شدن این نکته بهتر است نسبت به این مسئله یک مقایسه ای بین نظام سیاسی اسلام و بعضی از نظام‌های سیاسی دیگر صورت گیرد.

در نظام‌های سیاسی دیکتاتوری مبنای نفوذ و اعمال قدرت، هیبت حاکمان در



دل محکومان، و ترس محکومان از عقاب و کیفر حاکمان است، و در نظام‌های سیاسی لیبرال دموکرات از آنجا که قدرت سیاسی - به صورت ظاهری - مبتنی بر اراده و انتخاب مردم است سعی می‌شود تا با ایجاد محبوبیت برای حاکمان اگر چه از طریق تبلیغات جذاب و فضا سازی افکار عمومی زمینه نفوذ و اعمال قدرت سیاسی برای رهبران فراهم شود. در نظام سیاسی اسلام اساس شکل‌گیری و اعمال قدرت سیاسی محبوبیت رهبران سیاسی بر مبنای کمالات واقعی آنها است و به همین دلیل نخست محبت خدا و سپس محبت رسول خدا (ص) و اهل بیت (علیهم السلام) او اساس دین به شماره آمده و شرط و علامت بارز ایمان، پایبندی به حاکمیت الهی دانسته شده است.

از این رو در نظام سیاسی اسلام رابطه حاکمان با مردم بر اساس محبت پایه گذاری شده لذا در روایات وارده از معصومین (علیهم السلام) محبت مساوی با دین و ایمان بلکه جوهر و اساس دین و ایمان به شمار آمده است. (حرّ عاملی، ۱۳۱۶ق، ج ۱۶، ص ۱۷۱) و بی شک این گونه رابطه میان حاکم و مردم و یا به تعبیر دقیق‌تر رابطه میان امام و امت می‌تواند از شاخصه‌های پیشرفت سیاسی برشمرده شود. (اراکی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۷) این مطلب در قرآن کریم با آیات متعددی مورد تاکید قرار گرفته است که به جهت رعایت اختصار به آن پرداخته نمی‌شود. (بقره، آیه ۱۶۵ و ۱۶۶) اما مهم این است که این تاکید فراوان در قرآن کریم و روایات رسول اکرم (ص) بر وجوب محبت رسول و اهلیت‌ش به دلیل جایگاه حاکمیتی آنها در شریعت اسلام است. جایگاه حاکمیتی رسول اکرم (ص) و اهلیت آن حضرت وجوب مودت و محبت آنها را نتیجه می‌دهد زیرا رابطه دستگاه حاکمیت در اسلام با توده ی مردم رابطه مودت و محبت است و همین مودت و محبت است که به امر و نهی حاکمان الهی قوه ی نفوذ و تاثیر می‌بخشد و مردم را به اطاعت و فرمانبری از آن وادار می‌کند. (اراکی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۲۳)

قرآن کریم در بیان سر موفقیت پیامبر اسلام در بسط مکتب و پیشرفت و تعمیق حکومت اسلامی می‌فرماید: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا



مِنْ حَوْلِكَ) (آل عمران، آیه ۱۵۹)

آنچه باعث شده است که مردم پروانه وار دور شمع وجود پیامبر اکرم (ص) باشند و از او اطاعت کنند، قدرت زور و استفاده از ابزارهای مادی و وادار کردن مردم به اطاعت اجباری نبوده، بلکه شیوه رفتار ایشان با مردم باعث شد مردم با علاقه و محبت از پیامبر اکرم (ص) اطاعت کنند.

امیرالمومنین (ع) به مالک اشتر فرمان می‌دهد که: «قلبت را برای مردم کانون مهر و محبت قرار ده و به آنان لطف نما و برای مردم همانند درنده‌ای نباش که از فرصت بدست آمده برای دریدن آنها استفاده کنی زیرا مردمی که تحت حکومت تو می‌باشند ازدو گروه خارج نیستند یا مسلمان اند و یا درانسانیت با تو شریک» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

نتیجه آنکه در نظام سیاسی اسلام یکی از مهمترین اصول، در شیوه صحیح حکومت و اعمال قدرت سیاسی، ایجاد و حفظ رابطه محبت بین امام و امت است که در قدرت نفوذ و تعمیم سلطه مشروع و همچنین در اقتدار سیاسی نقش به سزایی ایفا خواهد کرد از این رو می‌توان یکی از شاخصه‌های پیشرفت سیاسی در نظام سیاسی اسلام را گسترش محبت و رحمت بین امام و امت دانست. در مقابل در نظام دموکراسی غرب، گرچه یکپارچگی ملی از عناصر کلیدی است، اما رابطه محبت و رحمت میان حاکم و مردم چندان مهم نیست بلکه منتقدان قدرت و اپوزیسیون قوی به شرط آنکه سالم و کارآمد باشد برای او ارزشمند است، (عالم، ۱۴۰۱، ص ۳۳۱) همچنین محبتی که از خاستگاه دین نشأت گرفته و از دنیایی شدن کامل سیاست پیشگیری کند، برای او شاخصه منفی بشمار می‌رود. (همان، ص ۱۲۸)

## ۶. اصل آزادی

یکی دیگر از شاخصه‌های توسعه سیاسی آزادی است. آزادی از مفاهیم پرکاربرد و پرچالش در اندیشه‌های سیاسی شمرده می‌شود. آزادی از مسائل و مباحث کاربردی

۱. «ای پیامبر، به واسطه رحمت الهی، تو با خلق مهربان و نرم‌خوی شدی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی مردم از پیرامون تو پراکنده می‌شدند.»



در نظام‌های اجتماعی است که زمینه‌ساز رشد، بالندگی، پیشرفت و شادابی جوامع می‌باشد. یک عنصر حیاتی و یکی از لوازم حیات و تکامل می‌باشد، همچنان که رسیدن به سعادت آرزوی همه انسان‌ها است. در منطق اسلامی، آزادی به عنوان یک ارزش از ارزش‌های بشر شمرده شده است. گرچه مؤلفه‌های آزادی در اسلام تفاوت‌های بنیادین با آزادی در مفهوم توسعه غربی دارد.

روشن است که مقصود از آزادی در این مقال، آزادی فلسفی به معنای اختیار در مقابل جبر نیست، بلکه آزادی‌های قانونی و اجتماعی مورد توجه است. آزادی قانونی یا اجتماعی به معنای آزادی عمل انسان در زندگی اجتماعی است. این نوع از آزادی از آن نظر که محدوده آن توسط قانون معین می‌گردد آزادی قانونی نامیده می‌شود و از آن نظر که موضوع آن رفتار انسان در جامعه است آزادی اجتماعی نامیده می‌شود. (اراکي، ۱۳۹۶، ص ۱۵۵)

آزادی در امر اجتماعی یعنی بشر باید در اجتماع از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد، دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشند، او را محبوس نکنند، به حالت یک زندانی درنیاورند که جلوی فعالیتش گرفته شود، دیگران او را استثمار نکنند، استخدام نکنند، استعباد نکنند، یعنی تمام قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خودشان به کار نگیرند. (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲۳، ص ۴۳۷)

ضرورت نظم و قانون در زندگی اجتماعی که ضرورتی عقلی و عقلایی و نیز شرعی است محدودیت این نوع آزادی را در چهارچوب نظم و قانون ایجاب می‌کند، پس آزادی مطلق و نامحدود از آنجا که به هرج و مرج و ظلم و فساد منجر می‌شود در همه مکاتب و فلسفه‌های متعارف اعم از الهی و مادی و الحادی محکوم و ممنوع است. در عین حال تفاوت‌های مفهومی آزادی در دو مفهوم توسعه را باید با توجه به مبانی آن‌ها مورد نظر قرار داد. اگر بخواهیم در این مختصر تفاوت‌های مهم آزادی در مفهوم توسعه غربی با آزادی در مفهوم پیشرفت اسلامی را بصورت تیتروار بیان کنیم بشرح ذیل خواهد بود:

آزادی در منظر اسلامی، به رهایی از موانع درونی در کنار موانع بیرونی توجه دارد



از این جهت مسأله آزادی معنوی بعنوان یکی از لوازم آزادی اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد.

ریشه و خاستگاه آزادی؛ در توسعه غربی، ریشه آزادی خواست و تمایلات انسان است، حتی قانون که محدود کننده آزادی است نیز محصول خواسته‌ها و تمایلات گروهی از مردم است که میل و خواست اکثریت افراد یک جامعه را بوجود می‌آورند. زیربنای فلسفی این آزادی نیز حق ذاتی انسان و اصالت فرد می‌باشد. در این مبنا آزادی برای آزادی است و ارزشی بالاتر از آن وجود ندارد. اما ریشه آزادی در مفهوم پیشرفت سیاسی اسلام، جهان بینی توحیدی است، توحید و بندگی خداست که آزادی انسان را تأمین می‌کند. اجتناب از طاغوت و رهایی از بردگی مستبدان و سلطه‌گران از شاخصه‌های مهم آزادی است: «ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت» سلطه‌گری ای که یکبار در لباس دیکتاتوری و بار دیگر در لباس دموکراسی و حقوق بشر در می‌آیند. از این رو مبارزه برای آزادی یک تکلیف است.

آزادی یک حق همراه یک تکلیف؛ از آنچه در مطلب قبل گفته شد روشن می‌شود که آزادی در اندیشه اسلامی، در عین حال که یک حق مسلم شمرده می‌شود، روی دیگر آن آن تکلیف است، آزادی برای رسیدن به ارزش‌های متعالی بشر و مسئولیت‌هایی که انسان در برابر خدا و بشریت دارد دارای ارزش است. بخلاف آزادی در مفهوم توسعه غربی که خود دارای ارزش ذاتی است و با تکلیف منافات دارد و با اصل باید و نباید مخالفت می‌کند.

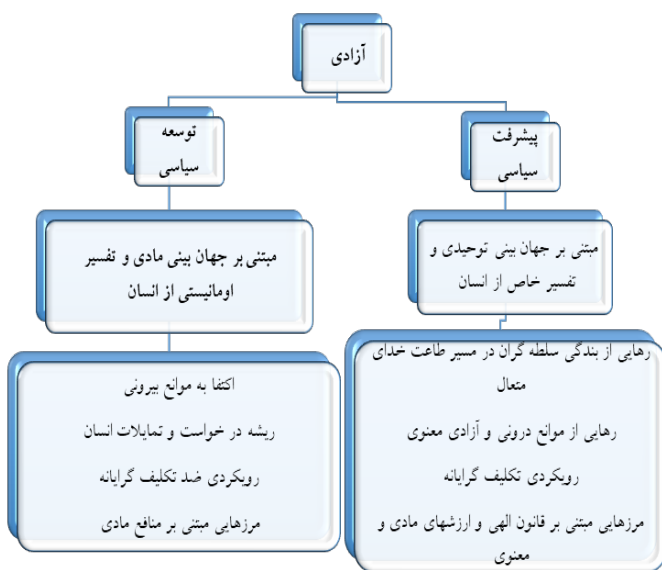
مرزهای آزادی؛ در توسعه غربی منافع مادی مرزهای آزادی را تشکیل می‌دهد اما در پیشرفت اسلامی، ارزشهای معنوی و تعلیم و تربیت اسلامی نیز یکی از مهم ترین مرزهای آزادی بشمار می‌رود.<sup>۱</sup> عدل و مصلحت گرچه دو مقید مهم آزادی هستند اما مصادیق آن را برپایه وحی الهی و عقلانیت مستفاد از آن تشخیص داده می‌شود. مصادیق جزئی و متغیر عدل و مصلحت نیز به فقیه ولی امر واگذار شده است.

بنابراین آزادی مطلوب اجتماعی همواره به معنای آزادی در چهارچوب قانونی

۱. برای مطالعه بیشتر در تفاوت‌های آزادی در مفهوم توسعه غربی و پیشرفت اسلامی نک: امام خامنه ای، آزادی از نظر اسلام و غرب، مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۴، سال ۱۳۷۷، ص ۱۳-۴۱.



است که بر اساس معارف و ارزشها و احکام الهی شکل گیرد. نتیجه آنکه آزادی سیاسی، اجتماعی که از شاخصه‌های پیشرفت سیاسی مطرح است، در دو نظام معنایی غرب و اسلام؛ با دو ماهیت متفاوت به چشم می‌خورد. ادیان الاهی به ویژه اسلام برای رهنیدن و آزادسازی انسان از قید و بندهای استبداد و استعمار در دو بعد داخلی و خارجی برنامه عملی ارائه داده اند.



### نتیجه‌گیری

شاخصه‌های پیشرفت سیاسی در اسلام ممکن است در بعضی موارد همانند شاخصه‌های توسعه سیاسی در غرب باشد اما با توجه به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی، آن شاخصه، معنا و مفهوم و حتی ماهیتی متفاوت پیدا می‌کند. از این رو پس از تعریف توسعه سیاسی در غرب و اسلام و بعضاً مغایرت مفهومی و مبانی آن دو، از توسعه سیاسی در اسلام به پیشرفت سیاسی تعبیر شد.



شاخصه قانونمندی در توسعه سیاسی، التزام به قوانین ساخته دست بشر مطرح می‌باشد اما در اسلام التزام به قوانین الهی شاخصه پیشرفت سیاسی در جامعه بشمار می‌رود.

مشارکت سیاسی از آن جهت شاخصه توسعه سیاسی شمرده می‌شود که تمایلات و خواسته‌های افراد، برگرفته از مبنای اومانیسیم مهمترین عنصر تحقق اراده اجتماعی است که در قالب دموکراسی ظهور می‌کند اما در اسلام، مشارکت سیاسی بر پایه ایمان به خدای متعال و در مسیر تحقق اقامه عدالت اجتماعی و انتخاب اصلح که همان مسیر نورانی هدایت الهی است، در قالب مردم سالاری دینی ظهور می‌یابد. بر این اساس هرچه حضور آگاهانه مردم در این مسیر بیشتر باشد، نمایانگر رشد یافتگی جامعه سیاسی در مسیر تحقق اهداف متعالی انسانی و الهی خواهد بود. شاخصه پاسخگویی؛ گرچه این شاخصه در هر دو مفهوم توسعه و پیشرفت، مشاهده می‌شود اما خاستگاه و خروجی آن متفاوت است، پاسخگویی دولت اسلامی نسبت به عملکرد خود در برابر جامعه، از اصل حقوق و تکالیف متقابل امام و امت یا دولت و ملت در برابر یکدیگر برخاسته است، و این امر ناشی از مسئولیت انسان‌ها در برابر خدای متعال است. دولت و حکومت اولاً و بالذات در برابر خدای متعال و ثانیاً و بالعرض در برابر مردم و ملت پاسخگویی دارد، و همین نسبت برای جامعه در برابر خدا و دولت نیز برقرار است. این الگو در کیفیت عملکرد و در چگونگی پاسخگویی تفاوت‌های کلیدی ایجاد خواهد کرد و یکی از عناصر مهم کارآمدی دولت اسلامی و رعایت حقوق عامه همین مسئولیت انسان در برابر خدای متعال و ایمان و نظارت درونی وی بر رفتار و کردار خویش است. عنصری که هیچ‌کس و اثری از آن در توسعه سیاسی غرب دیده نمی‌شود.

شاخصه اقتدار معنوی و الهی؛ در ضدیت با مبنای توسعه سیاسی غرب است، چرا که با مبنای معرفت‌شناسی آن (عقل خودبنیاد) و در نتیجه سکولاریسم سازگار نیست، اما این شاخصه در جامعه اسلامی موجب تعمیم سلطه مشروع و نشانه رشد آن خواهد شد. چرا که حکومت اسلامی مشروعیت الهی دارد و از طرفی اسلام نیز



پیروان خود را به طاعت و یاری حکومت حق دعوت کرده است، در نتیجه هر چه اقتدار معنوی بیشتر در جامعه حاکم شود سلطه مشروع، تعمیم بیشتری پیدا می‌کند. اصل رحمت و محبت میان دولت و ملت؛ در چگونگی اعمال قدرت سیاسی، حفظ و ایجاد رابطه محبت متقابل که از اصل رحمت الهی نسبت به بندگان سرچشمه می‌گیرد، یک شاخص پیشرفت سیاسی است، از این رو دولت در اندیشه اسلامی هر چه چقدر بتواند با حفظ این اصل به اعمال قدرت بپردازد نشانه رشد یافتگی بیشتر دولت شمرده می‌شود.

اصل آزادی با وجود آنکه در هر دو مفهوم توسعه و پیشرفت سیاسی از عناصر مهم بشمار می‌رود اما در مؤلفه‌های آزادی میان دو مکتب تفاوت‌های بنیادین وجود دارد، در توسعه سیاسی، آزادی یک مطلوب ذاتی و اولی است، اما در منطق پیشرفت سیاسی اسلام، آزادی برای سعادت و عبودیت خدا و رهایی از موانع درونی و بیرونی است. خاستگاه آن نیز متفاوت است یکی از خاستگاه اومانیزم با خوانشی لیبرال برخاسته و دیگری از خاستگاه توحید و خلافت انسان از خدای متعال در روی زمین. یکی آزادی را حقی در برابر تکلیف می‌داند، دیگری آزادی را حقی همراه مسئولیت و تکلیف می‌داند و ...



## منابع:

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغة
۳. اراکی، محسن، فقه نظام سیاسی اسلام، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۹۶ش.
۴. امام خامنه ای، سید علی، دیدار مدیران صدا و سیما، ۸۱/۱۱/۱۵.
۵. -----، دیدار رئیس جمهوری و اعضای هیئت دولت، ۸۷/۶/۲.
۶. -----، مراسم بیعت مدرسان، فضلا و طلاب حوزه علمیه مشهد. ۶۸/۴/۲۰.
۷. -----، سخنان در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۸۹/۹/۱۰.
۸. امام خمینی، سید روح الله، شرح حدیث جهل و عقل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج دوم، ۱۳۷۷.
۹. -----، صحیفه نور، ج ۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۰. -----، ولایت فقیه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.
۱۱. بیات، عبدالرسول، فرهنگ واژه‌ها، تهران، اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶.
۱۲. پیروزمند، علیرضا، «پیش آمد و پس آمد الگوی توسعه اسلامی»، ماهنامه فرهنگی تحلیلی سوره اندیشه حوزه هنری سازمان تبلیغات. (۵۲-۵۳) شماره چهارم.
۱۳. سعدآبادی، علی اصغر. پورعزت، علی اصغر. عباسی، طیبه، «شناسایی مؤلفه‌های همبستگی ملی در اقوام ایرانی»، راهبرد دفاعی، سال ۱۱، شماره ۴۲، ۱۳۹۱، ۱۹۸-۱۷۳.
۱۴. سعدآبادی، علی اصغر، «مختصات پیشرفت سیاسی جامعه». پنجمین کنگره پیشگامان پیشرفت، ۱۳۹۳.
۱۵. سلیمانی، محمد، تاملی بر نسبت پیشرفت با توسعه و عدالت، سایت کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
۱۶. شیرودی، مرتضی، «تاملی بر نسبت پیشرفت با توسعه و عدالت»، مجله انتظار موعود شماره ۴۵، ۱۳۸۸.
۱۷. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی، ۱۴۰۱.
۱۸. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلمین، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سیدهاشم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵م.
۱۹. فوزی، یحیی، معینی پور، مسعود، «مبانی و اهداف توسعه سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، مطالعات انقلاب اسلامی، سال ششم، شماره ۱۹، زمستان ۱۳۸۸، صفحات ۹۰ - ۶.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۲۳، ۱۳۷۰.
۲۱. معینی پور، مسعود، «مؤلفه‌ها و شاخصه‌های توسعه سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه متین، دوره ۱۲، شماره ۴۹ - شماره پیاپی ۴۹، زمستان ۱۳۸۹.
۲۲. مفید، محمد بن محمد، الامالی، محقق / مصحح: استاد ولی، حسین و غفاری علی اکبر، قم، کنگره



شیخ مفید، ۱۴۱۳م.

۲۳. مهدوی، غلامرضا، «توسعه سیاسی در نظام سیاسی اسلام»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۹، ۱۳۷۷.

۲۴. میراحمدی، منصور، «نسبت سنجی پیشرفت با رویکرد به عدالت»، خردنامه عدالت در الگوی

اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، انتشارات همشهری، ۱۳۹۰.

۲۵. نائینی، محمدحسین، تنبیه الأمة و تنزیه الملة، بی تا، بی جا،



## اختلاط یا تفکیک جنسیتی مراکز آموزشی از دیدگاه فقه تربیت

سید عنایت الله کاظمی<sup>۱</sup>

مهدی عزیزی<sup>۲</sup>

### چکیده

تفکیک جنسیتی دانش پژوهان در محیط آموزشی از جمله مسائل مهم نهادهای آموزشی در دنیا است که موافقان و مخالفانی دارد. موافقان تفکیک، پالایش محیط آموزشی از محرکات جنسی و ارتقاء یادگیری را از ثمرات آن برمی‌شمارند و مخالفان، نادیده انگاشتن شأن انسانی زنان و تنزل هزینه‌های آموزشی را از مهم‌ترین عوارض تفکیک جنسیتی بیان می‌کنند. نوشتار حاضر با هدف ارزیابی دیدگاه طرفین و رسیدن به حکم مسئله تلاش دارد به روش اجتهادی به ارزیابی و تحلیل آیات و روایات مرتبط پردازد حکم این موضوع را استنباط نماید. اینکه آیا حضور متریبان در مراکز آموزشی به صورت منفک و جدای از هم یا مختلط باشد سؤال اصلی مقاله حاضر است. از مهم‌ترین یافته‌های پژوهشی می‌توان به «عدم وجوب تفکیک محیط‌های اجتماعی، مشروط بر حفظ ضوابط شرعی، عدم حرمت مطلق محاورات کلامی با نامحرم، ناسازگاری حق آموزش و عدالت آموزشی با لزوم اختلاط جنسیتی در مراکز آموزشی» اشاره کرد. در نتیجه گیری نهایی باید گفت به‌عنوان اولی، تفکیک جنسیتی در محیط آموزشی با رعایت ضوابط شرعی منعی ندارد اما اگر اختلاط، مقدمه تولیدی معاصی دیگر شود؛ تفکیک به حد الزام می‌رسد.

**واژگان کلیدی:** حجاب، تبرج، محادثة النساء، عدالت آموزشی، مدارس تک جنسیتی، حق اشتغال.

۱. دکترای فقه تربیتی و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول)

۲. پژوهشگر فقه تربیت و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۰۴ \* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۰۵



## مقدمه

مسأله اختلاط یا تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی علاوه بر جوامع اسلامی، کشورهای غربی را نیز درگیر کرده است. مراد از تفکیک جنسیتی، جداسازی فیزیکی و فاصله‌گذاری میان متربی مذکر و مؤنث در محیط آموزشی است. این مسئله در غرب به‌نوعی ریشه در اندیشه‌های لیبرالی دارد چراکه یکی از اصول تعلیم و تربیت فمینیست‌های لیبرال، اصل اختلاط زن و مرد است. از دیدگاه آنان بر اساس اصل تساوی زن و مرد، تعلیم و تربیت دختران و پسران باید به‌صورت مختلط انجام پذیرد؛ زیرا تفکیک میان آنها، افزون بر این‌که شائبه تفاوت را در ذهن‌ها ایجاد می‌کند؛ رابطه عمیق میان زنان و مردان را از بین می‌برد و دست‌کم مانع از ایجاد آن می‌شود.

اساساً در اندیشه لیبرالی، تعلیم و تربیت غیر مختلط، مانعی برای تعمیق روابط عاطفی میان زوجین در آینده می‌شود از این‌روی، آموزش و پرورش باید به شکل مختلط باشد. (میل، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲) درحالی‌که مطابق مبانی اسلامی، کم و کیف ارتباطات دو جنس مخالف و سطوح و مراتب آن، مشروط و محدود است. هرچند امروزه عواملی چون «رواج دیدگاه‌های فمینیستی، تبلیغات گسترده رسانه‌ها به‌ویژه در فضای مجازی، فراهم نبودن امکان ازدواج و اشتغال و محرکات جنسی در سطح جامعه» موجب تقویت روابط مختلط در مراکز آموزش عالی شده است.

بالین حال در خوش‌بینانه‌ترین توجیه برای اختلاط در برخی از مراکز آموزش عالی باید آن را به‌عنوان ضرورتی اجتماعی تلقی کرد که اوضاع و شرایط اجتماعی مانند کمبود اساتید و محیط‌های آموزشی آن را بر نظام اسلامی تحمیل کرده است اما در شرایط عادی، نظام غیر مختلط آموزشی، همچنان یک اولویت مهم دینی است که متصدیان نظام اسلامی باید آن را در ردیف اهداف بلندمدت خود قرار داده و برای دستیابی به آن زمینه‌سازی و برنامه‌ریزی کنند. (بستان، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹) با توجه به آنچه بیان شد مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که آیا آموزش و تربیت دختران و پسران در محیط آموزشی واحد به‌صورت مختلط باشد یا مدارس تک جنسیتی تأسیس گردد؟



## مبانی نظری

دست کم دو دیدگاه کلی درباره اختلاط یا تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی قابل ارائه است. موافقان تفکیک جنسیتی که متأثر از مبانی اسلام هستند، عدم اختلاط میان دانشجویان دختر و پسر را یکی از عوامل تعدیل فضای فرهنگی - روانی و یکی از جنبه‌های مهم اسلامی شدن دانشگاه‌ها برمی‌شمارند. هم‌چنین برخی از آثار اخلاقی، تربیتی و آموزشی دیگر نیز بر تفکیک جنسیتی مترتب است که از اهم آن می‌توان به ارتقاء سطح یادگیری (انتظاری، ۱۳۹۷، ص ۲۴۳-۲۴۴) رفع سوءظن و ارتقاء سطح اعتماد اجتماعی و جلوگیری از انحرافات جنسی (هاشمی، ۱۳۷۰: ۱۹۴) اشاره نمود. در مقابل مخالفان تفکیک که غالباً متأثر از مکتب فمینیسم هستند، آن را مخالف حضور زن در اجتماع، نادیده انگاشتن شأن انسانی زنان و عامل کاهش میزان ازدواج در جامعه می‌دانند.

همچنین در بحث میزان و سطح ارتباط زن و مرد نامحرم در سطح جامعه نیز سه دیدگاه محتمل و قابل تصور است: بنا به یک نظر ارتباط زن و مرد نامحرم، باید حداقلی و در موارد ضرورت باشد. (حکیمی، ۱۹۸۳، ص ۴۴)

این دیدگاه بر تأیید خویش به برخی از روایات استناد می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۶۷) که در نقد آن باید گفت بر اساس دیدگاه اسلامی، اصل ارتباط و گفتگو درباره مسائل مختلف میان زن و مرد با رعایت موازین اسلامی جایز است (سیستانی، ۱۴۲۲، ص ۶۰۶-۶۰۷، نووی، ۲۰۱۰، ج ۴، ص ۴۸۴) و حضور زن در جامعه ممنوع نیست (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۴۷۲) مشروط به اینکه موازین شرعی رعایت شود؛ از این رو ممانعت از حضور زن در جامعه یا حداقلی دانستن آن، پذیرفته نیست.

دیدگاه دوم، به ارتباط حداکثری و آزاد میان زن و مرد در جامعه قائل است؛ چراکه بر اساس مقتضیات زمان و واقعیات موجود در عصر ارتباطات و اطلاعات، اختلاط زن و مرد طبیعی و تفکیک آن دو از هم تقریباً غیرممکن است. هم‌چنین بر اساس اصل «الإنسان حریص علی ما منع منه» (جزایری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۶۷) ایجاد محدودیت در رابطه زن و مرد آن‌ها را به برقراری ارتباط، حریص‌تر می‌سازد. (نیک زاد، ۱۳۸۳، ص



(۱۲۲) این دیدگاه نیز با مبانی دینی، اخلاقی و تجارب بشری همخوانی ندارد؛ دست‌کم تجربه غرب در اعطای آزادی مطلق به روابط میان زنان و مردان نشان‌دهنده آن است نه تنها حرص و طمع جنسی کم نشده بلکه بی‌بندوباری‌های اخلاقی و گسست بنیان خانوادگی روبه‌فزونی گذارده و به یک معضل اجتماعی تبدیل شده است؛ بنابراین تمسک به اصل مزبور توجیه‌کننده دیدگاه دوم نیست. اساساً انسان به چیزی حرص می‌ورزد که هم از آن منع و هم به‌سوی آن تحریک شود (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۴۶۰) و ارتباط حداکثری زن و مرد در جامعه، نوعی تحریک و تهییج به شمار می‌رود یا زمینه‌ساز و مقدمه تولیدیه آن است که به لحاظ شرعی، محکوم به حرمت است. قرار داشتن در عصر ارتباطات نیز نمی‌تواند توجیه‌گر ایده ارتباط حداکثری زن و مرد باشد؛ زیرا میان رعایت آداب و ارزش‌های انسانی و دینی با تراید و تضاعف تعاملات در عصر ارتباطات، نسبتی وجود ندارد و نمی‌توان بر اساس آن اخلاق و ارزش‌ها را زیر پا گذاشت.

دیدگاه سوم و برگزیده اظهار می‌دارد ارتباط دو جنس مخالف در اجتماع لامحاله است اما در تعاملات اجتماعی باید جوهره و شخصیت انسان، منحا از جنسیت مورد احترام قرار گیرد در این صورت، مرد باید به شخصیت و هویت زن احترام گذارد و زن نیز رفتاری عقیفانه و به‌دوراز تهییج از خود بروز دهد؛ بنابراین دیدگاه اخیر، فارغ از افراط و تفریط، ارتباط معتدل و کنترل‌شده را پیشنهاد می‌دهد تا هم از حضور زن در اجتماع حمایت و هم موجبات صیانت از شخصیت و هویت وی را فراهم کرده باشد.

### پیشینه

از آنجاکه رویکرد نوشتار حاضر به موضوع، فقهی است؛ پیشینه دینی بحث پی‌گرفته می‌شود. از این‌رو باید گفت مسئله حجاب و اختلاط محرم و نامحرم از عصر نبوی تاکنون همواره مورد توجه علما، فقها و دانشوران اسلامی بوده است. در مکتب اسلام هرچند حضور زنان در عرصه اجتماع جایز است و سیره بر حضور زنان در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی در صدر اسلام



گواهی می‌دهد (ابن سعد، ۱۹۳۰، ج ۸، ص ۲۲۲ و ۲۸۱؛ بلا ذری، ۱۳۹۸، ص ۳۱؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹۰۴) اما این حضور مشروط به عدم اختلاط زنان و مردان است. اختلاط با نامحرم مصادیق متعددی دارد از تماس بدنی و مصافحه گرفته تا مروادات کلامی و چشمی را شامل می‌شود که در متون و منابع دینی، منع شده است. به‌طور نمونه می‌توان به اقدام پیامبر (صلی الله علیه و آله) اشاره نمود که به زنان، شرکت در مساجد و جماعات را اجازه اما دستور دادند که محل حضور و حتی ورودی زنان از ورودی مردان مجزا باشد. (ابن حزم، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱) ضمن اینکه به زنان دستور دادند که از کنار کوچه و خیابان عبور کنند نه از وسط آن تا با نامحرم تلاقی نداشته باشند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۱۸) در روایات نیز از هرگونه ورود مرد بر زن نامحرم بدون اذن، منع شده است. (همان، ۵۲۸)

اختلاط در محیط‌های آموزشی و تفکیک جنسیتی در آراء فقهی نیز سابقه دارد که به اجمال بیان می‌شود: از دیدگاه فقهای امامیه، تأسیس مدارس مختلط در هر سطح آموزشی و فرستادن متریان به این نوع از مدارس را جایز نمی‌دانند (بنی‌هاشمی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۸۷۳) به همین جهت حتی مسلمانانی که در خارج از بلاد اسلامی زندگی می‌کنند، اگر از فرستادن فرزندان خود به مدارس مختلط، خوف دارند آن‌ها به فساد و انحراف کشیده شود، جایز نیست فرزندان را به این‌گونه از مدارس بفرستند. (وحید خراسانی، ۱۳۹۴، ص ۹۱)

شاید اختلاط در مهدکودک‌ها و مراکز پیش‌دبستانی به دلیل عدم بلوغ و تمییز کودکان خردسال، وجهی داشته باشد اما والدین و مربیان باید متوجه باشند که اختلاط دو جنس مخالف وقتی نزدیک به سن بلوغ می‌رسند، دیگر جایز نیست (خوبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۳۱) و باید میان محیط‌های آموزشی آن‌ها تفکیک قائل شوند. باین حال در برخی از مناطق محروم به دلیل نبود امکانات آموزشی، به ناچار کلاس‌های آموزشی به صورت مختلط برگزار می‌شود؛ در این صورت به حسب ضرورت و با رعایت موازین شرعی هرچند شرکت در این کلاس‌ها مانعی ندارد اما متولیان امر هم‌زمان باید برای جداسازی این مدارس، تلاش کنند. (مکارم شیرازی،



۱۴۲۸، ص ۱۹۵) بنابراین در این حکم، ضرورت، مجوزی برای شرکت در کلاس‌های مختلط شد و حکم جواز، موقت بوده که برای رفع ضرورت صادر شده است. در سطح آموزش عالی و در اکثر دانشگاه‌های ایران بنا به دلایلی هنوز هم برخی از کلاس‌ها به صورت مختلط برگزار می‌شود و دانشجویان متدین و پایبند به موازین شرعی به ناچار باید در این‌گونه از کلاس‌ها شرکت کنند تا نسل مسلمان از علوم جدید محروم نماند و زمینه تسلط کفار بر مسلمین محقق نشود. با این فرض، فقها شرکت در این‌گونه از کلاس‌ها با رعایت موازین شرعی، صیانت از عقیده و ایمان خود و منحصر بودن تحصیل در کلاس‌های مزبور را جایز می‌شمارند. (خامنه‌ای، ۱۴۲۸، ص ۲۹۴) البته باید محل نشستن زنان از مردان باید جدا باشد یا میان آن‌ها حائلی وجود داشته باشد. (بهجت: ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۲۳۸)

بنابراین پیشینه فقهی حاکی از آن است که اصل بر تفکیک محیط آموزشی است و در موارد خوف ضرر عقیدتی و یا انحراف، حضور در محیط مختلط جایز نیست؛ اما در موارد ضرورت (نبود امکانات آموزشی، بهره‌مندی از علوم روز مورد نیاز جامعه و دفع تسلط کفار بر امورات جامعه اسلامی) برگزاری کلاس‌های مشروط به رعایت موازین شرعی، جایز است؛ اما اینکه آیا مطلق اختلاط یا اختلاط به نحو خاصی مروج یا حرام است نیازمند بررسی ادله است که در ادامه خواهد آمد.

## مفهوم شناسی

از آنجاکه موضوع تفکیک جنسیتی در متون فقهی با موضوع «اختلاط» زن و مرد نامحرم ارتباط دارد؛ از این‌رو مفهوم شناسی اختلاط ضرورت پیدا می‌کند.

## اختلاط

اختلاط در لغت معنای جمع میان اجزای دو یا چند شیء است، اعم از آن که جدایی میان آن دو ممکن باشد یا ممکن نباشد. اختلاط در صورتی صدق می‌کند که اجزای یک شیء با اجزای شیء دیگر ممزوج شده باشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۱۸) از باب توسعه، به فردی که با دیگران بسیار ارتباط دارد، نیز به همسایه و شریک، خلیط اطلاق



می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۰۹؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۷). در لغت فارسی نیز اختلاط به معنای «صحبت و گفتگوی دوستانه، معاشرت، آمیختگی و هم‌خوابگی» آمده است. (انوری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۳) در فقه از عنوان اختلاط در مباحث و ابواب متعدد فقهی (محقق ثانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۲۲ - شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۵۱) بحث شده اما معنای مطابق آن در فرع حاضر عبارت از معاشرت میان زنان با مردان نامحرم (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۴۸) به طور عام و خصوص معاشرت، نشست و برخاست و ارتباطات کلامی میان دختر و پسر در مراکز آموزشی است. در این نوع معاشرت فرقی ندارد که زن و مرد نامحرم، آشنا باشند یا غریبه، دونفری باشند یا در یک جمع؛ در محیط باز باشد یا بسته، به نشست و برخاست و محاورات کلامی میان نامحرمان، اختلاط صدق می‌کند.

## تفکیک

تفکیک در لغت به معنای از هم باز کردن، گشودن و جداسازی است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۸۴) از همین ماده، «فَكُّ الرِّهْنِ وَ فَكُّ الرِّقَبَةِ» به معنای گشودن و آزاد کردن گرو در رهن و آزاد کردن برده آمده است. متفاهم از اصطلاح تفکیک جنسیتی، جداسازی افراد بر مبنای جنسیت آن‌هاست که بر اساس آموزه‌های اسلامی به منظور جلوگیری از اختلاط نامحرمان، صورت می‌گیرد. تفکیک جنسیتی عموماً در محیط‌های تفریحی، مکان‌های عمومی و محیط‌های آموزشی صورت می‌پذیرد؛ اما این به معنای حرمت مطلق ارتباط زن و مرد نامحرم با یکدیگر نیست و در متون دینی مواردی از جواز ارتباط و گفتگوی میان زن و مرد نامحرم وجود دارد. (سوره قصص، آیه ۲۳)

به تناسب بحث، مفهوم آموزش مختلط نیز نیاز تبیین دارد که از آن دو معنا برداشت می‌شود، گاهی مراد از آن حضور محصلین دختر و به پسر به صورت همگن در محیط کلاس و کنار یکدیگر است، نظیر اردوهای مختلطی که مع الاسف از سوی برخی مراکز آموزشی ترتیب داده می‌شود. گاهی مراد از آموزش مختلط، حضور برنامه‌ریزی شده با رعایت ضوابط و حفظ حریم‌ها همراه با تفکیک محل نشستن



دختران از پسران است که موضوع بحث در این فرع هردو برداشت است.

### ادله موافقان تفکیک جنسیتی

از آنجا که تفکیک جنسیتی با مبحث اختلاط زن و مرد در فقه ارتباط مستقیمی دارد؛ تلاش برای استنباط حکم فقهی اختلاط در مراکز آموزشی، به نوعی مدعای موافقان تفکیک جنسیتی را اثبات می‌کند که بر دیدگاه خویش به ادله نقلی اعم از آیات و روایات زیر تمسک می‌کنند:

#### الف. ادله قرآنی

ظاهر برخی از آیات، بر بحث تفکیک جنسیتی و پرهیز از اختلاط دو جنس مخالف در محیط‌های اجتماعی دلالت دارند که به برخی اشاره می‌شود.

۱. آیه حجاب: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقَوْلِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ﴾ (احزاب، آیه ۵۳)

آیه اعلان می‌دارد هنگامی که چیزی از وسایل زندگی را [به‌عنوان عاریت] از همسران پیامبر صلی الله علیه وآله می‌خواهید، از پشت پرده باشد که این کار برای پاکی دل‌های شما و آن‌ها بهتر است. کلمه حجاب هرچند در استعمالات روزمره به معنای پوشش زن به کار می‌رود، ولی در لغت به معنای حائل میان دو شیء است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸۶/۳). بنابراین آیه به حائل شدن میان زن و مرد نامحرم در تعاملات روزمره امر می‌کند و بر اصل تفکیک و مانع‌شدن میان زن و مرد فرمان می‌دهد تا موجب اختلاط نشود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۳، ص ۳۲۹) آیه بر وجوب دلالت می‌کند؛ اما مخاطب این وجوب، فقط زنان پیامبر صلی الله علیه وآله است و حکم غیر زنان نبی با توجه به تعلیل ذکرشده (اطهر) استحباب است.

عبارت «ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقَوْلِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ» به حکمت حکم (عدم وسوسه دل‌ها و پاکی قلوب) اشاره دارد و این حکمت حاکی از مطلوبیت عدم اختلاط زن و مرد نامحرم و رجحان تفکیک میان آن دو است؛ از این‌رو از آیه شریفه، رجحان تفکیک میان زنان و مردان در تعاملات اجتماعی به‌عنوان یک اصل قابل‌برداشت است که قلمرو آن همه



محیط‌ها و به‌ویژه مراکز آموزشی را نیز دربر می‌گیرد. (اعرافی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۶)

۲. آیه تبرج: ﴿بِالنِّسَاءِ الَّتِي لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب، آیات ۳۲-۳۳)

در این آیه، عبارت «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» زنان را از ناز و کرشمه سخن گفتن نهی می‌کند؛ زیرا خضوع در کلام به معنای نرمی و لطافت در بیان و با ناز و کرشمه سخن گفتن است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۳) و غالباً تن صدای زن نسبت به مرد از نوعی نرمی برخوردار است. به عبارتی دیگر خضوع و کرشمه در سخن گفتن، مقدمه تولیدی حرام (استماع همراه با شوق و طمع) است و خود نیز حرمت پیدا می‌کند. به‌واقع آیه هم اقدامی که موجب طمع به دیگری شود و هم نفس استماع همراه با طمع را حرام اعلام می‌کند. البته نفس استماع، خصوصیتی ندارد بلکه آیه هر عاملی که همراه با طمع و علاقه درونی به نامحرم باشد را تحریم می‌کند.

طمع به معنای علاقه و دل‌بستگی به چیزی که حصول آن نزدیک و در دسترس است. به معنایی دیگر طمع یعنی امید قوی به حصول چیزی داشتن. (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۸) جمع این دو معنا نیز ممکن است از این‌رو طمع یعنی شوق مؤکد به حصول؛ بنابراین آیه از سخن گفتنی که موجب برانگیختن طمع و شوق ویژه‌ای برای برقراری یک مرادده و ارتباط جنسی در طرف می‌شود، منع می‌کند. مصداق اتم طمع مزبور، میل قوی در شهوت جنسی است که از مناسبات حکم و موضوع به دست می‌آید زیرا طمع در غیر شهوت هم به کار می‌رود.

متبادر از فراز (فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) این است که یطمع علت حرمت خضوع در قول است؛ بنابراین هر آنچه موجب طمع مردان شود، حرام است. به عبارتی دیگر ظهور علت در حرمت حاکی از موضوعیت نداشتن («و لا تخضعن») است بلکه هر عمل اختیاری که از طرف زن صادر شود و موجب پیدایش طمع شهوانی در طرف مرد شود؛ محکوم به حرمت می‌شود؛ زیرا مفاد تعلیل این است: «کَلَّمَا يُوْجِبُ الطَّمْعَ، حَرَامٌ» که اختصاص به خضوع ندارد و هر نوع رفتار، حرکات،



نوع پوشش، انحاء و احوال دیگر محکوم به حرمت می‌شود. گفتنی است هرچند ظاهر آیه خطاب به زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است اما حکم به آنان اختصاص نداشته و سایر زنان را دربر می‌گیرد؛ زیرا هم مناسبات حکم و موضوع، اقتضای عموم دارد و هم در آیه قرائنی بر عمومیت و تسری حکم به مطلق زنان وجود دارد.

ممکن است مناقشه شود که طمع دیگری امر غیر اختیاری فعل زن است و متصف به حرمت نمی‌شود که در پاسخ باید گفت طمع به میل و شوقی که در شخص ایجاد می‌شود، معنا شد که شمول آن امر اختیاری را می‌گیرد. اینکه طمع بر امر غیر اختیاری حمل شود و فقط شامل آن گردد؛ وجهی ندارد و خلاف ظاهر است. ظاهر آیه، مبعوضیت طمع است که قطعاً طمع اختیاری را شامل می‌شود و ظهورش تحریم است. به‌ویژه به قرینه «فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» که بر اختیاری بودن طمع دلالت دارد؛ چون مرض امری اختیاری است. مطابق این فراز، در مراکز آموزشی هرگونه رفتار صادره از سوی زن که موجب پیدایش طمع شهوانی در مرد شود؛ محکوم به حرمت می‌شود و اگر اختلاط میان زن و مرد مقدمه تولیدی آن باشد، آن نیز محکوم به حرمت خواهد بود.

واژه قرن به معنای پابرجا شدن یا به معنای اجتماع و کنایه از ثابت ماندن در خانه است. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱/۵) بنابراین مفاد عبارت «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» امر به استقرار و ماندن زن در خانه است که به سبک زندگی عفیفانه زن و پرهیز از اختلاط با مردها اشاره دارد.

همچنین فراز «وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» ظاهر شدن زنان در انظار عمومی را نهی می‌کند. تبرج از برج است، برج در لغت به مکان بلند و آشکار اطلاق می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۱) مراد از تبرج زنان، یا تبختر و خودنمایی در راه رفتن است یا بدان معنا است که زن روسری خود را بر سرش اندازد ولی آن را نبندد به‌گونه‌ای که گلوبند و گوشواره‌اش ظاهر گردد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۸) پس آیه از خودنمایی و آشکارکردن زیورات - که همراه با کشف مواضعی از سر و گردن است - در منظر



دیگران نهی می‌کند. مراد از «تَبَرَّجِ الْجَاهِلِيَّةِ» تکبر در راه رفتن یا آشکار کردن زینت‌ها برای مردان، همانند زنان جاهلی، است. (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۳۹). تبرج و خودنمایی، مستلزم خروج از خانه و اختلاط با محیط‌هایی است که نامحرم در آن حضور دارد؛ از این رو دلالت اقتضایی آیه، منع از اختلاط و دست‌کم رجحان تفکیک است.

با این‌همه، بر اساس قرائن و ارتکازات از آیه حرمت مطلق ظاهر شدن در محیط اجتماع استنباط نمی‌شود چراکه اولاً در قرون اولیه اسلام، فقها گرچه درباره خارج شدن زنان با اذن یا بدون اذن ولی سخن گفته‌اند اما هرگز سکون و استقرار در خانه را مطرح ننموده‌اند ضمن این‌که آنان نیز روایات منع خروج زنان را مدنظر داشته‌اند. ثانیاً منع از مطلق خروج زنان از خانه و ظاهر نشدن در اجتماع، مخالف با سیره مسلمین است. ثالثاً قیود و شرایطی که در این آیه و سایر ادله برای رفتار و گفتار زنان بیان شده در صورتی معقول است که آنان در اجتماع حضور یابند در غیر این صورت بیان آن قیود خالی از وجه بود.

بنابراین مطابق آیه اصل حضور زن در اجتماع منعی ندارد اما نوع عملکرد وی همراه با رعایت ضوابطی است که شرع تعیین کرده تا از اخلاق و ارزش‌های فرد و اجتماعی صیانت نماید.

۳. آیه جلابیب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِضْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (احزاب، آیه ۵۹)

علتی که در این آیه مبنی بر پوشش مناسب و رعایت حجاب از سوی زنان بیان شده آن است تا ایشان مورد اذیت قرار نگیرند (زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۹۸) این علت در فرض اختلاط زن و مرد در عرصه اجتماع جاری است از این رو اقتضای ظاهر آیه با لزوم تفکیک تناسب دارد. به عبارتی دیگر از «امر به رعایت حجاب به‌منظور آزار ندیدن و عدم تعرض به زن از سوی افراد نااهل» می‌توان به‌طریق اولی، دست‌کم رجحان مؤکد تفکیک زن و مرد در محیط‌های کاری و مراکز آموزشی را استنباط نمود چراکه در آن مکان‌ها احتمال و زمینه آزار و اذیت زنان بیشتر است. (طباطبایی،



۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۳۹) طبیعی است که رعایت حجاب و حدود و ضوابط شرعی در تعامل با نامحرم از سوی زن، زمینه امنیت خویش را در اجتماع فراهم می‌سازد.

### جمع‌بندی

از مجموع این آیات، لزوم و وجوب شرعی تفکیک میان زن و مرد در محیط‌های اجتماعی مانند محیط کاری و آموزشی استفاده نمی‌شود. بلکه هرگاه زن با حفظ حدود شرعی در این محیط‌ها از آزار و اذیت جنس مخالف مصون و از وقوع در حرام ایمن باشد، دلیلی بر حرمت اختلاط و به تبع آن لزوم تفکیک وجود ندارد. این حکم اجماعی بین علماء فریقین است که هرگاه امکان ورود شخص دیگر در محل خلوت زن و مرد وجود داشته باشد یا در صورت ایمن بودن زن از فساد، اختلاط جایز است (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۳) و اختلاط زن و مرد به‌طور مطلق، حرام نیست.

### ب. ادله روایی

به تعدادی از روایات بر تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی نیز استناد شده است که در ادامه بررسی می‌شوند:

۱. روایت اول، به ماندن زن در خانه و جلوگیری از بیرون رفتن او دلالت دارد: «فِي الْعَلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنَ الرَّجُلِ وَإِنَّمَا هَمَّتْهَا فِي الرَّجَالِ فَاحْبُسُوا نِسَاءَكُمْ.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۶۶)

این روایت را جناب حرعاملی از شیخ صدوق در کتاب علل الشرایع نقل می‌کند. در سند روایت، علی بن حسین بن بابویه، سعد بن عبدالله قمی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، محمد بن یحیی خزاز و غیاث بن ابراهیم تمیمی همگی (نجاشی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۲، ۱۷۸، ۳۳۴، ۳۰۵، ۳۵۹) از ثقات امامی هستند بنابراین روایت فوق صحیح است.

در این روایت مراد از حبس زنان در خانه، مستور نگه‌داشتن زن به‌منظور جلوگیری



از رفت و آمد زن در اجتماع و عدم اختلاط آنان با نامحرم ذکر شده است؛ بنابراین از ظاهر روایت، لزوم تفکیک زن و مرد نامحرم به عنوان قاعده‌ای عام برداشت می‌شود که شمول آن مراکز آموزشی را نیز شامل می‌شود.

اما دلالت روایت بر لزوم تفکیک، محل اشکال است؛ زیرا میان گزاره «إِنَّمَا هَمَّتْهَا فِي الرِّجَالِ» - قصد و اشتیاق زنان متوجه مردان است - و گزاره «فَأَحْبَسُوا نِسَاءَكُمْ» به عنوان نتیجه، ملازمه روشنی وجود ندارد. مطابق گزاره اول، زنان چون به مردان میل دارند مورد وثوق نیستند و اگر از خانه خارج شوند ایمنی از جانب زنان وجود ندارد یعنی زنان برای رسیدن به مردان از راه فریب و شگردهای زنانه وارد می‌شوند از این رو باید زنان در خانه صیانت شوند؛ اما به طور معمول، تعرض از سوی مردان نسبت به زنان صورت می‌گیرد نه برعکس! از این رو برخی، شائبه جعل روایت و مخالفت با واقع را درباره آن مطرح نموده‌اند. (شمس‌الدین، ۱۹۹۶، ص ۸۶) ضمن اینکه حبس زنان در خانه در میان عرب رایج نبوده و در زمان حضور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز زنان در خانه محبوس نمی‌شدند.

از سوی دیگر تعاملات اجتماعی، حضور زنان در برخی عرصه‌های علمی و آموزشی را ضروری می‌نماید؛ از این رو حبس زن با منطق اسلام و نیازهای روز جامعه در تضاد است؛ بنابراین از حکم حبس زن در خانه لزوم تفکیک جنسیتی برداشت نمی‌شود. بر اساس دیدگاه فقها و محدثین نیز وجوب حبس زن در خانه به طور مطلق، از روایات فهمیده نمی‌شود بلکه وجوب و الزام، همراه با دو قید «خوف از فتنه» (کلینی، ۱۴۱۰، ج ۱۱، ص ۲۲۷) و «ضرورت» است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۷۳) در غیر این دو مورد، از جمله «تعلیم احکام اولیه، مجالس عزای اهل بیت علیهم السلام معالجه و صلح‌رحم» حبس و صیانت، طبق نظر برخی از فقها مستحب بوده (تبریزی، ۱۴۳۳، ج ۸، ص ۲۲۰) و بنا بر برخی فتاوا، از اساس، صیانت و حبس زن، حکم مولوی شرعی نیست، نه وجوباً نه استحباباً؛ بلکه حکم ارشادی است؛ ارشاد به راهکاری برای حفظ زن از این‌که عفت و فطرت وی مورد مخاطره واقع نشود. (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۲).



۲. روایت دوم، به توییح مردان می پردازد چرا که زمینه اختلاط زنان با مردان را به وجود می آورند زیرا اجازه می دهند زنان از خانه بیرون روند:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَّا تَسْتَحْيُونَ وَ لَا تَعَارُونَ نِسَاءَكُمْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْأَسْوَاقِ وَ يَزَاحِمْنَ الْعُلُوجَ.» (کلینی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۵۳۷)

در سند این روایت، محمد بن یحیی عطار، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن یحیی خزاز و غیاث بن ابراهیم همگی از ثقات امامیه هستند (نجاشی، ۱۴۱۰، ص ۱۴۴، ۸۳، ۳۵۳ و ۳۵۹-۳۰۵) بنابراین روایت، صحیح است.

مطابق این روایت بیرون رفتن زن از خانه، مورد نکوهش قرار گرفته چراکه زمینه اختلاط و فتنه با نامحرم را فراهم می کند. گفتنی است مطابق ظاهر روایت مراد از مزاحمت، مطلق اختلاط نیست بلکه نوعی برخورد فیزیکی و به اصطلاح هل دادن و تته به تته زدن مراد است که در اثر کثرت جمعیت و ازدحام رخ می دهد. از این رو روایت به مرجوحیت مطلق اختلاط نظری ندارد و به همین جهت نمی توان لزوم تفکیک به نحو مطلق را از آن استفاده نمود.

۳. روایت سوم، به منظور منع مراوده و تعامل میان زن و مرد نامحرم، از سلام دادن به زن نهی و به مستور نگه داشتن آنان در خانه امر می کند:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبْدَأُوا النِّسَاءَ بِالسَّلَامِ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ النَّسَاءُ عَيٌّ وَ عَوْرَةٌ فَاسْتُرُوا عِيَّهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَ اسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيْتِ.» (کلینی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۵۳۵)

این روایت نیز تمام روایات آن موثق بودن و روایت معتبر است لکن در سند این روایت مسعدة بن صدقه قرار دارد که عامی ثقه است از این روایت، موثقه است. ظاهر این روایت، از سلام کردن به زنان نهی می کند. نهی از سلام به زن نامحرم از آن جهت است تا مبادا موجب ارتباط و تعامل با او شود؛ بنابراین از این حکم، لزوم



رعایت احتیاط در روابط و مرزبندی در مرادوات کلامی با نامحرم برداشت می‌شود؛ اما در نقد روایت باید گفت ممکن است روایت از سلام کردن به زنان و شروع سخن با سلام به آنان منع کند نه از اصل یک گفتگوی ساده و متعارف که در زندگی اجتماعی گریزی از آن نیست.

به بیانی دیگر روایت چنین بیان می‌کند در مقام گفتگو با زنان نامحرم، سر صحبت را با سلام کردن به آنان باز نکنید بلکه مستقیماً اصل مطلب را بگویید. شاید ابتدای کلام با سلام، نوعی صمیمیت و رابطه عاطفی را ایجاد کند و به کشش و جذب جنس مخالف منجر گردد و حریم محرم و نامحرم درنور دیده شود!

باین همه باید گفت هرچند نهی ظهور در حرمت دارد، اما عمل اهل بیت علیهم السلام مبنی بر سلام کردن به زنان (غیر از زنان جوان) قرینه است بر اینکه نهی در روایات، تحریمی نیست، بلکه تنزیهی و برای پیش‌گیری از وقوع افراد در تلذذ و ریه و کشیده شدن به وادی معصیت است؛ از این روایت حرمت سلام کردن به مطلق زنان استفاده نمی‌شود. به‌طور کلی سلام کردن به زنان و تکلم با آنان، اگر قصد ریه باشد، حرام است؛ اگر قصد ریه نباشد، در زنانی که تأثیرگذارند (زنان جوان) کراهت دارد و در غیر آن کراهت هم ندارد. (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۲۶، ص ۲۲۱)

همچنین در این روایت، خانه ماندن زنان به خاطر حفظ عورات بررسی می‌شود. «عی» در لغت به معنای «عاجز» آمده است. (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۰۰) در تفسیر این حدیث، «عی» به معنای عجز از گفتار و سکوت آمده است. در مراد از سکوت دو احتمال متصور است: الف. سکوت زنان؛ یعنی برای زنان، تکلم به آنچه شایسته است در بیشتر موارد، ممکن نیست. ب. سکوت مردان یعنی با زنان تکلم نکنند تا آنان مجبور به پاسخ نباشند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰، ص ۳۷۳) به نظر می‌رسد احتمال دوم ذکر شده از قوت بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا مخاطب روایت، مردان هستند و این معنا با عدم سلام دادن مردان هم مطابقت دارد. در این صورت معنای روایت چنین می‌شود «با سلام ندادن و سکوتتان به عجز زنان کمک کنید».

برخی با تمسک به صحیحه ربعی (کلینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۴۸) - که در آن آمده



حضرت علی علیه السلام به زنان سلام می‌داد اما نسبت به سلام دادن به زنان جوان کراهت داشت - با عدم ریبه و تلذذ، بر جواز سلام بر زنان و در غیر این صورت، بر کراهت آن فتوا می‌دهند. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص ۵۲)

به عبارتی می‌توان گفت موثقه مسعده بر حرمت سماع و تکلم با زن اجنبی، در صورت عدم اظهار موذت و محبت، دلالت نمی‌کند و نهی از شروع به سلام دادن به زنان به خاطر عدم جواز شنیدن صوت زن نیست بلکه به خاطر منع از اظهار محبت به زنان است. اگر نهی به خاطر حرمت شنیدن صوت زن بود، اولی تعلق نهی به جواب سلام از سوی زن و توجیه خطاب به او می‌بود. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۸۰)

البته ممکن است این بیان چنین مورد مناقشه قرار گیرد که ممکن است جواب سلام دادن از سوی زن، واجب و درعین حال سلام کردن به وی توسط مرد حرام باشد. به بیان دیگر، هنگامی که به زن سلام شود، وی ضرورتاً باید جواب دهد و شارع برای آنکه مقدمات این ضرورت پیش نیاید، ممکن است به مردان دستور داده باشد که اصلاً سلام نکنند. بنابراین، در مقام اشکال نسبت به دلالت روایت بر حرمت استماع صوت زن، باید گفت که اگر استماع حرمت داشت، شارع می‌باید مستقیماً به زن‌ها فرمان دهد که به مردان سلام نکنند یعنی به این استناد که صدای آنان عورت است، آنان را از سلام کردن نهی کند، درحالی که چنین نهی وجود ندارد بلکه نهی متوجه مردان شده است. (شبیری، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۰۱)

همچنین با این که امر «استروا عوراتهنّ بالبیوت» در روایت، ظهور در وجوب ماندن زنان در خانه دارد، اما با توجه به تعارض این امر با سیره اهل بیت علیهم السلام نمی‌توان حکم وجوب در خانه ماندن زنان را از آن برداشت کرد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۹۸)

در تطبیق روایت بر موضوع مورد تحقیق نیز باید گفت مراده زنان با مردان در غیر موارد ضروری، کراهت دارد و در صورت ایجاد ریبه و منجر شدن به گناه، حرام است. از این رو، در صورت اگر اختلاط جنسیتی، مقدمه تولیدی حرام باشد، محکوم به حرمت است و در مقابل تفکیک، لزوم پیدا می‌کند.



۴. روایتی که از کثرت مرادوات کلامی با زن نامحرم و گفتگوی غیر ضرور منع می کند:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْجَمَّيْرِيِّ عَنْ هَازُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَرْبَعٌ يُمِثَّنُ الْقَلْبَ ... وَ كَثْرَةُ مُنَاقَشَةِ النِّسَاءِ يَعْنِي مُحَادَثَتَهُنَّ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۸)

بررسی سندی روایت فوق باید گفت تمام راویان این حدیث، موثق هستند، لکن به دلیل عامی بودن مسعده، روایت به لحاظ اصطلاح حدیثی، موثق به شمار می آید. مناقشه در لغت به معنای حسابرسی دقیق و بدون کم‌وزیاد (فراهدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۲) هم‌چنین به معنای مجادله (موسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰۵) و گفت‌وگوی جدلی آمده است. طبق معنای دوم، روایت مجادله و جروبحث میان زن و مرد نامحرم و نه اصل گفتگوی متعارف را منع می‌کند. این منع به معنای حرمت نیست بلکه نهایتاً بر کراهت دارد زیرا تعبیر «يُمِثَّنُ الْقَلْبَ» به کراهت دلالت دارد و از آن حرمت استفاده نمی‌شود. (حراملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۹۷)

محادثه هم به معنای گفتگو و سخن گفتن است اما روایت از کثرت گفتگو منع کرده نه اصل آن از این‌روی، از روایت مرجوحیت و کراهت اصل گفتگوی میان زن و مرد نامحرم فهم نمی‌شود. در مراکز آموزشی نیز به‌طور طبیعی زمینه هم‌صحبتی زیاد دختر و پسر نامحرم، فراهم است هرچند که ممکن است به گناه منجر نشود یا هیچ قصد لذتی هم در کار نباشد اما بدون تأثیر هم نخواهد بود. حتی اگر بدون تأثیر هم باشد، شاید بتوان گفت حکم کراهت، با پیش‌گیری از وقوع گناه و نوعی اقدام تمهیدی برای جلوگیری از آن بی‌ارتباط نیست. از این‌رو تفکیک جنسیتی در محیط آموزشی دست‌کم مطابق با احتیاط عقلی و شرعی است و رجحان و استحباب دارد.

۵. برخی از روایات از جمله روایت ذیل به‌طور صریح از سلام دادن به زن، نهی

می کند:



«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: لَا تُسَلِّمَنَّ عَلَى الْمَرْأَةِ.» (کلینی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۵۳۵)

محمد بن یحیی عطار، احمد بن محمد بن محمد بن عیسی اشعری، محمد بن یحیی خزاز و غیاث بن ابراهیم تمیمی همگی از ثقات امامیه هستند. (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۵، ۳۰۹، ۸۳، ۳۵۳) بنابراین روایت فوق به لحاظ سندی معتبر است. دلالت این روایت بر ممنوعیت سلام کردن به زنان، نیز دلالت روشنی است.

۶. در برخی دیگر از روایات آمده که منع از سلام از سوی علی علیه السلام مربوط به زنان جوان می‌شد نه مطلق زنان:

«عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ وَ يَزِدُّنَ عَلَيْهِ وَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ وَ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُسَلِّمَ عَلَى الشَّابَةِ مِنْهُنَّ وَ يَقُولُ أَتَخَوَّفُ أَنْ يُعْجِبَنِي صَوْتُهَا فَيَدْخُلَ عَلَيَّ أَكْثَرَ مِمَّا طَلَبْتُ مِنَ الْأَجْرِ.» (کلینی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۵۳۴)

بررسی سندی این روایت بایدگفت تمامی روات این حدیث موثق بوده و این روایت به لحاظ موازین رجالی معتبر است.

در این دو روایت سلام دادن به زنان نهی شده است. نهی از سلام در فرض حضور زن و مرد در اجتماع مطرح می‌شود اما این حضور وقتی خالی از مراد کلامی است به طریق اولی سایر انحاء اختلاط ممنوع خواهد بود.

### جمع بندی

مطابق روایات، آنچه سبب موت قلب می‌شود نه اصل گفتگوی متعارف میان زن و مرد بلکه کثرت آن است که منع شده است؛ بنابراین از روایت حرمت مطلق محاورات کلامی میان زن و مرد نامحرم استنباط نمی‌شود. از روایات منع سلام نیز حرمت استفاده نمی‌شود زیرا در تعارض با سیره معصومین علیهم السلام است (کلینی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۵۱) و این خود قرینه است بر اینکه نهی از سلام، تحریمی



نیست. از طرفی در برخی از روایات از تقدم و پیش‌دستی در سلام کردن منع شده همچنان که برخی دیگر بر مرجوحیت سلام کردن به زنان جوان دلالت دارد بنابراین از روایات ممنوعیت سلام کردن عادی آن‌هم به مطلق زنان برداشت نمی‌شود. اسلام هرگز اختلاط مردان و زنان جز در موارد ضرورت را نپذیرفته است با این حال اگر محیط اجتماعی به‌گونه‌ای باشد که با حفظ حدود شرعی از سوی زن در حین تحصیل یا اشتغال از آزار و اذیت نامحرم و نیز وقوع در حرام، مصون باشد، دلیلی بر حرمت اختلاط و به‌تبع لزوم تفکیک وجود ندارد. کما اینکه به فتوای برخی از مراجع هرگاه امکان ورود شخص دیگر در محیط کار یا تحصیل زن و مرد وجود داشته باشد یا در صورت ایمن بودن زن از فساد، اختلاط جایز است؛ (سیستانی، ۱۴۲۲، ص ۴۰۶) پس اختلاط زن و مرد به‌طور مطلق، حرام نیست و این امر نمی‌تواند لزوم تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی را اثبات کند.

سیاق روایات ظاهر در نهی از مرادوات کلامی، به‌گونه‌ای است که نهایتاً بر کراهت چنین مرادوات کلامی و زبانی دلالت دارند. از این رو حکم به رجحان تفکیک، خالی از وجه نیست البته هرگاه اطمینان حاصل شود که مرادوات کلامی دو متربی ناهم‌جنس، زمینه را برای وقوع گناه در آینده فراهم می‌کند، اقدام برای تفکیک رجحان عقلی پیدا می‌کند.

### جمع‌بندی ادله موافقان

از آیاتی که مورد استناد قرار گرفت، لزوم تفکیک میان زن و مرد در مراکز آموزشی استفاده نمی‌شود. بلکه هرگاه زن با حفظ حدود شرعی در محیط آموزشی از آزار و اذیت جنس مخالف، مصون و از وقوع در حرام ایمن باشد، دلیلی بر حرمت اختلاط و به‌تبع آن لزوم تفکیک وجود ندارد. مطابق ادله روایی نیز اختلاط زن و مرد به‌طور مطلق، حرام نیست و این امر نمی‌تواند لزوم تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی را اثبات کند؛ اما در مورد مرادوات کلامی و ارتباطات زبانی، سیاق روایات به‌گونه‌ای است که نهایتاً بر کراهت آن دلالت دارند؛ از این رو حکم نهایی فرع دوم، رجحان تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی است.



## ادله مخالفان تفکیک جنسیتی

مخالفان تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی با نگاه برون دینی، توجیهاتی اجتماعی و اقتصادی را برای مخالفت خود اظهار می‌دارند که در ذیل به برخی اشاره می‌شود:

۱. تفکیک جنسیتی، موجب عدم شناخت افراد از جنس مخالف می‌شود به‌ویژه در ایران که افراد تا قبل ورود به دانشگاه، هیچ‌گونه ارتباطی با جنس مخالف نداشته و در محیط دانشگاه ارتباط با جنس مخالف اتفاق می‌افتد. این ارتباط زمینه لازم برای شناخت طرف مقابل را فراهم می‌نماید و در نتیجه اگر ازدواجی صورت گیرد، آگاهانه خواهد بود و موجب دوام زندگی مشترک می‌شود. (اصغری، ۱۳۹۳، ص ۶)

در نقد این دلیل باید گفت موفقیت و پایداری زندگی مشترک را به دانشگاه، ارتباط با جنس مخالف و نهایتاً ازدواج منحصر کرده درحالی‌که تفیض موارد فوق صادق است به‌عنوان نمونه چه بسیار ازدواج موفق که هیچ ربطی به دانشگاه رفتن و طی کردن مسیر ارتباط با جنس مخالف در محیط دانشگاه ندارد. به‌عبارتی دیگر اینکه ارتباط با جنس مخالف به‌منظور آشنایی با طرف مقابل، ملاک موفقیت ازدواج قرار گیرد و از آن به‌عنوان ابزاری جهت هر نوع تعامل با جنس مخالف، قلمداد شود با مبانی دینی و اخلاقی سازگار نیست.

۲. تساوی زن و مرد از حق آموزش برابر و عدالت آموزشی از دیگر ادله مخالفان تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی است. (قانع‌ی راد، ۱۳۹۵، ص ۵۵) در برخورداری از حقوق و امکانات آموزشی، زنان و مردان مساوی و برابر هستند و تفکیک جنسیتی و ارائه برنامه و محتوای آموزشی متفاوت، مانع تحقق این حق است. (رحیمی، ۱۴۰۰، ص ۲۶۰)

در نقد این استدلال باید گفت بدون شک هر یک از زن و مرد دارای حقوق غیرقابل‌انکار هستند اما بر اساس اصل رعایت تفاوت‌های فردی باید اذعان نمود به لحاظ «ظاهر و فیزیک بدنی، استعدادها، ویژگی‌های اخلاقی، هوشی و روانی» زن و مرد با یکدیگر تفاوت دارند از این‌رو مساوی دانستن کم و کیف حقوق زن و مرد



و تدوین برنامه آموزشی یکسان، به نوعی انکار تفاوت‌های تکوینی انسان‌ها است. از این‌رو در چند دهه قبل و در برخی از کشورها بازگشت به مدارس تک جنسیتی آغاز شده است. پس از ایجاد اتحادیه ملی مدارس دخترانه آمریکا در سال ۱۹۹۱، بیش از ۳۵ مدرسه تک جنسیتی جدید تأسیس و ثبت‌نام در این مدارس ۲۳ درصد افزایش پیدا کرده است.

پژوهش‌های روزافزون درباره مغز انسان نشان می‌دهد که تفاوت‌های محسوسی بین روشی که مغز مردان و زنان به پردازش اطلاعات می‌پردازد، وجود دارد و شواهدی علمی در تأیید آموزش تک جنسیتی ارائه می‌نماید. در کتاب «صدایی متفاوت: نظریه روان‌شناختی و تکامل زنان» آمده است دختران در اندیشیدن، تعامل، رهبری کردن و تصمیم‌گیری از نظر روان‌شناختی، شیوه‌ای ویژه خود دارند از این‌رو الگوی آموزشی مرد محور به آسانی با شیوه‌ای که دختران می‌آموزند، تطبیق پیدا نمی‌کند. کورنلیوس ریوردان نویسنده کتاب «دختران و پسران در مدرسه: با هم یا جدا از یکدیگر» اظهار می‌دارد: من با هدایت تحقیقاتی روی مدارس تک جنسیتی و مختلط در دو دهه گذشته، به این نتیجه رسیده‌ام که مدارس تک جنسیتی کمک می‌کنند که دستاوردهای دانش‌آموز بهبود یابد. از سویی دیگر اغلب والدین دختران احساس می‌کنند که مدرسه دخترانه مکانی ایدئال برای تمرکز دخترانشان بر درس و پرورش ذهنشان - فارغ از حواس‌پرتی ناشی از عشق‌های خام و دیگر مشکلات دوران نوجوانی - است. زمانی که دبیرستان دخترانه غیردولتی اکسپریمنتال پکن در سال ۲۰۰۰ شروع به کار کرد، با استقبال گرم دختران نوجوان و والدین آن‌ها روبه‌رو شد. به گونه‌ای که والدین حاضر شدند هفت برابر مدارس عمومی هزینه این نوع مدارس را تأمین کنند. (مصباحی، ۱۳۸۵، ش ۲۲)

۳. توجیه اقتصادی، شاید مهم‌ترین دلیل مخالفان تفکیک جنسیتی، مباحث مالی و اقتصادی باشد. به‌طور طبیعی آموزش مختلط، بسیاری از هزینه‌های آموزشی (محیط فیزیکی آموزش، امکانات آموزشی، نیروی انسانی) را کاهش داده و صرفه اقتصادی دارد. در نقد این دلیل باید گفت به‌طور طبیعی تفکیک جنسیتی مراکز



آموزشی هزینه‌بر است اما در هر اقدامی باید اولویت‌ها را سنجید. با توجه به آثار مثبت تفکیک جنسیتی پرداخت هزینه برای آن، اولویت پیدا می‌کند و صرف هزینه‌بر بودن مانع از دست برداشتن آن نمی‌شود. به‌علاوه تفکیک جنسیتی خود عامل مبارزه با بسیاری از ناهنجاری‌ها و مفاسد اخلاقی و ارزش است که صرف هزینه برای آن توجیه عقلی نیز پیدا می‌کند.

### جمع بندی

ارتباط با جنس مخالف در محیط آموزشی، به‌منظور آشنایی بیشتر طرفین با یکدیگر، ملاک موفقیت ازدواج نیست بلکه زمینه تعاملات خارج از عرف را پدید می‌آورد که مبانی دینی و اخلاقی سازگار نیست. هم‌چنین تمسک به تساوی حق آموزش زن و مرد و عدالت آموزشی، جهت مخالفت با تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی، مخدوش و نوعی انکار تفاوت‌های تکوینی انسان‌ها است. رشد مدارس تک جنسیتی در غرب و بهبود عملکرد آموزشی دانش‌آموزان، بهترین شاهد بر رد دیدگاه مخالفان تفکیک جنسیتی است. از سویی دیگر با اذعان به اینکه تفکیک جنسیتی مراکز آموزشی، هزینه‌بر است اما با توجه به آثار مثبت و سازنده آن در ارتقا رشد آموزشی و ایجاد امنیت روانی متریبان و خانواده‌ها و جلوگیری از منکرات، هزینه‌بر بودن، نمیتواند دلیل محکمی بر مخالفت با تفکیک جنسیتی مراکز آموزشی تلقی شود. با این توضیح ادله مخالفان تفکیک جنسیتی در مراکز آموزشی مخدوش می‌نمایند و موردپذیرش نیست.

### نتیجه‌گیری

بر پایه مبانی دینی، اختلاط به دو صورت مشروع و غیر مشروع قابل‌تصور است. در اختلاط مشروع زن و مرد نامحرم می‌توانند به حداقل گفتگوی ضروری مطابق با ضوابط معین در شرع (عدم تلذذ، ریه و تهییج شهوت) اکتفا کنند؛ اما هرگاه شرایط و ضوابط تعیین شده در روابط زن و مرد رعایت نشود، اختلاط نامشروع و حرام است. پس نفس اختلاط و کنار هم بودن دانشجویان در مراکز آموزشی با



رعایت ضوابط دینی، حرمتی ندارد بلکه عدم رعایت شرایط و ضوابط آن، سبب ترتب مرجوحیت و حرمت بر اختلاط می‌شود. علت حرمت اختلاط، در این صورت آن است که اختلاط خود مقدمه تولیدی حرام و معاصی کبیره می‌شود؛ یعنی نوعاً اختلاط زن و مرد به ارتباطات کلامی و بصری مُحَرَّم منجر می‌شود؛ از این رو اختلاط در محیط آموزشی مرجوح و حرام است و بر پایه برخی فتاوا، اگر ترس از فساد و انحراف ناشی از اختلاط مراکز آموزشی وجود داشته باشد، فرستادن فرزندان به مراکز مختلط نیز جایز نخواهد بود. (خوبی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۰۵)

اما آنچه از حرمت اختلاط بیان شد، در ادبیات دینی غالباً ناظر به ارتباط و تعامل دونفری میان زن و مرد نامحرم است و چنانچه محیط به‌گونه‌ای باشد که امکان رفت‌وآمد و حضور نفر ثالثی باشد؛ اختلاط و کنار هم بودن چه برای تحصیل و چه برای امور دیگر مانند اشتغال، مانعی ندارد. از این رو هرگاه امکان ورود شخص دیگر در محل خلوت زن و مرد نامحرم وجود داشته باشد، اختلاط در محیط کار یا تحصیل، با حفظ حدود شرعی، جایز است.

طبق این بیان در مراکز آموزشی، غالباً کلاس‌های درس با بیش از دو نفر تشکیل می‌شود و امکان ورود و خروج افراد در آن وجود دارد و اختلاط محرم از این جهت اتفاق نمی‌افتد. ضمن این‌که به‌طور معمول در کلاس درس، محل نشستن زنان از مردان جدا است و در برخی مراکز آموزشی حائلی میان آنان کشیده می‌شود و چنانچه ضوابط شرعی مقرر، از سوی دانش‌پژوهان رعایت شود؛ مجموع این عوامل حکم به جواز کلاس‌های آموزشی مختلط می‌دهد.



## منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن حزم، علی بن احمد بن سعید، المحلی، دار الجیل، بیروت، بی تا
۳. ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت، دار الصادر، ۱۹۳۰ م.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۵. احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، قاهره، المكتبة الاسلامية، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
۶. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی ج ۲۶ (تربیت جنسی)، تحقیق احمد امامی، قم، موسسه اشراق و عرفان، ۱۳۶۹ ش.
۷. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
۸. بستان، حسین، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم، ۱۳۹۶ ش.
۹. بلاذری، ابوالحسن، فتوح البلدان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۸ ق.
۱۰. بنی‌هاشمی، سید محمد حسین، توضیح المسائل مراجع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. بهجت فومنی، محمد تقی، استفتانات، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۸ ق.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة، قم، دار الصدیقه الشهیده، ۱۴۳۳ ق.
۱۳. جزائری، نعمت‌الله بن عبد‌الله، ریاض الأبرار، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۷ ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل‌البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، علی بن جواد، اجوبه الاستفتانات، قم، دفتر معظم له، ۱۴۲۸ ق.
۱۶. حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، قم، دار الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. حسینی سیستانی، سید علی، المسائل المنتخبة، قم، دفتر آیت‌الله سیستانی، چاپ نهم، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. حکیمی، محمدرضا، اعیان النساء، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۹۸۳ م.
۱۹. راغب، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، لبنان، دار العلم و سوریه، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. زمخشری، جار الله محمود بن عمر، الکشاف، مصر، چاپ مصطفی الحلبي، ۱۳۸۵ ق.
۲۱. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الأحكام، قم، مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. شمس‌الدین، محمدمهدی، مسائل حرجه فی فقه المرأة، بیروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ۱۹۹۶ م.
۲۴. شهید اول، محمد بن مکی، ذکرى الشیعه فی أحكام الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البيت، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه، ۱۳۶۲ ش.
۲۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، تهران، المكتبة المرتضوية، سوم، ۱۳۸۷ ق.
۲۷. -----، رجال الشیخ الطوسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۷ ق.



۲۸. -----، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. -----، الفهرست، المكتبة الرضویة، نجف اشرف، بی تا.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ۵، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. طباطبایی بروجردی، آقا حسین، تقریر بحث السید البروجردی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۳۳. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن، المبسوط، تهران، المكتبة المرتضویة، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ق.
۳۴. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین، قم، انتشارات رضی، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، منشورات دار الرضی، بی تا.
۳۷. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد مقدس، موسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۳۹۰ ش.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. محقق ثانی، علی بن حسین، رسائل المحقق الکرکی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۸۵ ش.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، احکام بانوان، قم، انتشارات مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ یازدهم، ۱۴۲۸ ق.
۴۴. -----، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، نشر مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۱ ق.
۴۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، صراط النجاة، قم، مرکز نشر المنتخب، ۱۴۱۶ ق.
۴۶. -----، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۴۷. میل، جان استوارت، کنیزک کردن زنان، ترجمه خسرو ریگی، تهران، انتشارات بانو، ۱۳۷۷ ش.
۴۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت؟عهم؟، ۱۴۰۸ ق.
۵۱. نووی، یحیی بن شرف، المجموع، دار الفکر، بیروت، ۲۰۱۰ م.
۵۲. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، بیروت، موسسه اعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۵۳. وحید خراسانی، حسین، احکام مهاجران، قم، مدرسه الامام الباقر (ع) للعلوم، ۱۳۹۴ ش.
۵۴. هاشمی، سید مجتبی، مقدمه ای بر روان شناسی زن، تهران، نشر شفق، ۱۳۷۰ ش.
۵۵. انتظاری، علی، «آثار و پیامدهای تفکیک جنسی در دانشگاه علامه طباطبایی در مقایسه با دانشگاههای دیگر»، فصلنامه علوم اجتماعی، سال ۲۷، شماره ۸۱، تابستان ۱۳۹۷ ش.
۵۶. اصغری، الهام و دیگران، «بررسی آثار و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی تفکیک جنسیتی در



- دانشگاهها به روش گراند تئوری»، تهران، اولین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روانشناسی، مطالعات اجتماعی و فرهنگی، ۱۳۹۳ش.
۵۷. رحیمی، زهرا، اعتدال، علیرضا، «تفکیک جنسیت در دانشگاه فرهنگیان از نگاه دانشجو معلمان و استادان»، دوفصلنامه مطالعات برنامه درسی آموزش عالی، شماره ۲۳، تهران، تابستان ۱۴۰۰ش.
۵۸. قانعی راد، سیدمحمد امین، طباطبایی، سیده مرجان، «جنسیت و فضای عمومی دانشگاه»، فصلنامه انجمن آموزش عالی ایران، سال هشتم، شماره ۱، زمستان و بهار ۱۳۹۵ش.

# خلاصة المقالات



## دراسة مقارنة في فقه الأسلحة النووية من وجهة نظر آية الله العظمى خامنئي وآية الله فاضل لنكراني

مهدي گرامی پور<sup>۱</sup>

### الخلاصة

الأسلحة النووية هي أحد منتجات التقنيات البشرية المتقدمة. وبما أن استخدام هذه الأسلحة يعتبر تهديدا خطيرا للأمن العالمي والسلام المستقر والصداقة بين الدول، فإن مناقشة حظر هذه الأسلحة هي إحدى القضايا الهامة بين المجتمعات العالمية. يهدف هذا المقال إلى مقارنة الآراء الفقهية لآية الله العظمى خامنئي وآية الله فاضل لنكراني فيما يتعلق بالأسلحة النووية، وذلك بالمنهج الوصفي التحليلي. ولا يعد تحليل هذه الآراء مهماً من الناحية الدينية والأخلاقية فحسب، بل يمكن أن يؤدي إلى فهم أعمق لديناميات الفقه في العصر الحاضر وتأثيرها على السياسات الدولية. ويمكن متابعة التوفيق بين هذين الرأيين في ثلاثة محاور. وفي موضوع الأسلحة النووية، أكد المرشد الأعلى للثورة على أربع خصائص هي القتل والدمار على نطاق واسع، وعدم التمييز بين العسكري والمدني، وإهدار الأراضي والإضرار بالأجيال القادمة. لكن آية الله فاضل لنكراني يقبل بالسلمات الثلاث الأولى، ولا يعتبر السمة الرابعة من مقومات هذه الأسلحة. وفيما يتعلق باستخدام الأسلحة النووية، فإن رأي آية الله الفاضل يتوافق مع فتوى المرشد الأعلى للثورة. لأنه يحترم أيضاً استخدام الأسلحة النووية بشكل مطلق، أما فيما يتعلق بإنتاج وتخزين الأسلحة النووية فمن الواضح أن المرشد الأعلى للثورة لا يسمح بإنتاج وتخزين الأسلحة النووية، لكن تعبيرات آية الله فاضل مختلفة في هذا الصدد.

**الكلمات المفتاحية:** الأسلحة النووية، القتل الجماعي، القنبلة الذرية، الردع النووي،

التكنولوجيا النووية

۱. استاذ مساعد في جامعة قم



## استعراض أدلة حكم تعظيم الشعائر الإلهية مع التأكيد على آيات القرآن الكريم

ابوالقاسم مقيمي حاجي<sup>١</sup>

محمد مهدي اسلاميان<sup>٢</sup>

### الخلاصة

إن حكم التعظيم للشعائر الإلهية هو قاعدة فرضية وقيمة من القواعد الفقهية ذات التأثير والفعالية الكبيرة في الساحة الاجتماعية، وباعتبار أن الحكومات هي أحد العناصر والفاعلين الرئيسيين والأكثر فاعلية في الساحة الاجتماعية وسيكون من المهم جدًا الاهتمام بالأنظمة الاجتماعية في الإسلام، والتي تلعب دورًا مهمًا في واجبات وأدوار الحكومات في التعليم والحركات الاجتماعية. إن البحث القصير في مصادر المعرفة الدينية يقودنا إلى شرف وكرامة الشعائر عند شارع المقدس، والتي قيل عنها إثبات حكم السجود للشعائر الإلهية إلى حد الآيات «الاثنتي عشرة» وتدل الآية المباركة على أن هناك درجة واحدة فقط من التعظيم الواجب، التي تركها يوجب هتك الشعائر، أما الاستحباب للدرجات الأخرى فهي ثابتة وغير قابل للانكار.

**الكلمات المفتاحية:** الشعائر، التعظيم، الشعائر الإلهية، القرآن الكريم، قاعدة تعظيم الشعائر الإلهية، التقوى، احلال الشعائر، الحكومة الإسلامية.

١. باحث وأستاذ خارج الفقه والاصول في الحوزة العلمية  
٢. أستاذ سطوح العليا في الحوزة العلمية (الكاتب المسئول)

## إثبات «مقبولة عمر بن حنظلة» مع التطبيق العملي لتقسيم الأحاديث وتعريفها من وجهة نظر المتقدمين والمتأخرين

سيّد احمد مرتضايي<sup>۱</sup>

سيّد محمّد حسين ميري<sup>۲</sup>

### الخلاصة:

أهم حديث يثبت سلطة الفقيه هو «مقبولة عمر بن حنظلة» عن الإمام الصادق (عليه السلام)؛ والتثبت من هذا الحديث ضروري لأهميته ومكانته في شرعية النظام الفقهي والفقهي. ومن طرق التحقق من صحة الأحاديث دراسة «تصنيف الأحاديث وتعريفها» من منظور المتقدمين والمتأخرين. والغرض من هذا البحث هو شرح وتقييم هذين الرأيين، وتحديد مكان ودرجة صحة حديث عمر بن حنظلة كأساس لمشروعية نظام الولاية الشرعية وإنشاء النظام الفقهي. وبناء على النتائج التي توصل إليها هذا البحث والذي نظمه على المنهج الوصفي والتحليلي:

۱. هناك ثلاثة أقسام عامة للأحاديث: قسم مشترك (متواتر وغير متواتر؛ أو متواتر ومفرد)؛ تصنيف الطلاب المتقدمين (صحيح وغير صحيح)؛ تصنيف الأخير (صحيح، جيد، موثوق، ضعيف)
۲. معيار صحة الحديث عند القدماء «الاعتماد على الحديث والثقة بنقله عن المعصومين (ع)»؛ لكن عند المتأخرين «كل الأحاديث إمامية عادلة»<sup>۳</sup>. رأي الأخير فيه عيوب مهمة، فمثلا هو مبني على اعتقاد شعبي ومأخوذ من كتبهم، فهو يضعف معظم الأحاديث؛ ولذلك فإن نظرية المختار هي إثبات رأي القدماء واعتبار أغلب الأحاديث. ۴. من وجهة نظر السلف فإن حديث عمر بن حنظلة حديث صحيح متواتر أو شبه متواتر، ومن وجهة نظر بعض المتأخرين وكثير من أهل العلم بعدهم حتى المعاصرين، إنها ذات صلة وأصيلة.

**الكلمات المفتاحية:** تصنيف الأحاديث، تعريف الأحاديث، المتقدمين، المتأخرين، مقبولة

عمر بن حنظلة، ولايت الفقيه، التنظيم الفقهي

۱. باحث حوزوي وماجستير القانون العام (الكاتب المسئول)

۲. استاذ مشارك في جامعة خوزستان للعلوم الزراعية والموارد الطبيعية



## بحث حلول المشاكل البيئية من خلال استغلال المناجم وفق الفقه الأنظمة

جواد آفايان<sup>١</sup>

### الخلاصة:

هناك دائما تعارض بين استغلال المناجم مع الحفاظ على الغابة وبين الأنواع النباتية والحيوانية الخاصة الموجودة فيها نظرا لضرر أنشطة التعدين، وهذا يسبب أن هناك دائما صراع وصراع بين المنظمات المسؤولة عن هذه الأنشطة مسألتيين في مجال التشريع وإنفاذ القانون في الوجود. في هذا البحث، تم التحقيق في اربع حالات صراع. وفي علم الأصول قدم فقهاء الإمامية حلولاً مثل الجمع بين المتنازعين إن أمكن، ودفع النزاع وحله من خلال قاعدة الأهم والمهم. وفي حالة عدم كفاية المرحلتين السابقتين فقد أعد فقه النظام آلية أخرى حسب مصلحة النظام الإسلامي من خلال مصلحة النظام وقرار الحكومة، وحسب الدستور تم إضفاء الطابع الرسمي عليها ومطابقتها الشرعية. وفي هذا البحث تم تكييف القواعد المذكورة مع المنهج الوصفي التحليلي مع المداخلات الأربعة المذكورة أعلاه. وتظهر نتائج هذا البحث أن هناك ثلاثة حلول أساسية لحل مثل هذه التزاخات (١) تجميع المعايير والمقاييس والمعايير الفنية البيئية للأنشطة المعدنية بشكل دقيق (٢) مراقبة تنفيذ القوانين واللوائح التي لم يتم تنفيذها حالياً، حيث أن تنفيذ هذه القوانين واللوائح يمكن أن يزيل معظم معوقات الإنتاج في مجال التعدين وتحسين بيئة الأعمال. (٣) الرجوع الى آلية مجمع تشخيص مصلحة النظام وفقاً للمادة ١١٠ البند ٨ من الدستور عندما يتحول النزاع إلى صراع.

**الكلمات المفتاحية:** حل النزاعات، البيئة، التعدين، قاعدة الأهم والمهم، الفقه الأنظمة، نفعية

النظام.

١. طالب سطوح العليا في الحوزة العلمية وباحث حوزوى وماجستير الكيمياء التطبيقية



## مؤشرات التقدم السياسي في النظام السياسي الإسلامي

محسن زواری<sup>۱</sup>

مجید درجبی<sup>۲</sup>

### الخلاصة:

إن دراسة قضايا وموضوعات أي علم دون الالتفات إلى أسس الأنطولوجيا ونظرية المعرفة والأنثروبولوجيا، سيكون أبترو وغير واقعي لأن هذه هي الأسس التي تخلق المفاهيم وتلعب بالتأكيد دوراً مهماً جداً في التعريفات وتشكيل القضايا. إن التنمية السياسية في الغرب تنظم على أسس ومبادئ وقيم، ومن الطبيعي أن تكون أعمالها ونتائجها في اتجاه أهدافها وقيمتها. وهذا يتطلب البحث في مؤشرات التطور السياسي أو التقدم في الإسلام ومقارنتها بالمناهج الحديثة.

ولذلك، في المقال التالي، أولاً، نتناول الفرق بين التطور السياسي في الإسلام والغرب من حيث الأساسيات، وفي الخطوة التالية يتم توضيح مؤشرات التقدم السياسي للإسلام حسب الأساسيات من أجل الكشف عن تباين بعض مؤشرات التطور في الإسلام مع نماذجها الرسمية في الغرب. ولذلك فإن مبدأ الشرعية، والمشاركة السياسية في النظام الديمقراطي الديني، والمساءلة، وتوسيع الحكم الشرعي من خلال السلطة الروحية، والتراحم والمحبة بين الحكومة والأمة، ومبدأ الحرية، مؤشرات مهمة للتقدم السياسي. وعليه تم شرح الأسس الأنطولوجية والمعرفية والأنثروبولوجية من خلال تطبيق قواعد الفقه السياسي. ومنهج هذا البحث هو الاجتهاد الفقهي، وهو يقارن ويحلل أصول وقواعد فقه النظام السياسي الإسلامي مع مبادئ ومبادئ التطور السياسي في الفكر الغربي.

**الكلمات المفتاحية:** التنمية السياسية، التقدم السياسي، الفقه السياسي، العدالة، الحرية

۱. استاذ سطوح العليا و باحث فقه النظام السياسي في معهد فقه النظام (الكاتب المسئول)

۲. استاذ سطوح العليا ومدير قسم فقه النظام السياسي في معهد فقه النظام



## الاختلاط بين الجنسين أو الفصل في المراكز التعليمية من وجهة نظر الفقه الإسلامي

سيّد عنايت الله كاظمي<sup>١</sup>

مهدي عزيزي<sup>٢</sup>

### الخلاصة:

يعدّ الفصل بين الجنسين بين الدّارسين في البيئة التعليمية إحدى القضايا المهمّة للمؤسسات التعليمية في العالم، والتي لها مؤيّدون ومعارضون. ويعتبر أنصار الفصل من ثماره تنقية البيئة التعلّيمية من المثيرات الجنسية وتعزيز التعلم، ويقول المعارضون إن تجاهل الكرامة الإنسانية للمرأة وتخفيض تكاليف التعليم من أهم آثار الاجتماعي للفصل بين الجنسين. ويهدف تقييم آراء الأطراف والتوصّل إلى حكم في هذه المسألة، يحاول هذا المقال تقييم وتحليل الآيات والروايات ذات الصّلة واستنتاج الحكم في هذا الأمر عن طريق الاجتهاد.

هل وجود المعلّمين في المراكز التعليمية منفصل أم مختلط؟ هذا هو السّؤال الرئيسي في هذا المقال. ومن أهمّ نتائج البحث «عدم الفصل بين البيئات الاجتماعية، بشرط المحافظة على الضوابط الشرعية؛ عدم حرمة مطلق المحادثات اللفظية مع غير المحارم. وعدم توافق الحق في التعليم والعدالة التعليمية مع ضرورة الاختلاط بين الجنسين في المراكز التعليمية. وفي الختام، لا بد من القول، إن الفصل بين الجنسين في البيئة التعليمية ليس محرّماً شرعاً بعنوان أوّلى بما يتوافق مع أحكام الشريعة، لكن إذا أصبح الاختلاط مقدّمة لإنتاج معصية أخرى؛ يصل الانفصال إلى الحدّ اللزوم.

**الكلمات المفتاحية:** الحجاب، التبرّج، محادثة النساء، العدالة التعليمية، المدارس أحادية

الجنس، الحق في العمل.

١. دكتوراه في فقه التربية و استاذ سطوح العليا في الحوزة العلمية (الكاتب المسئول)

٢. باحث تربوي و استاذ سطوح العليا في الحوزة العلمية

