

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال دهم؛ شماره ششم؛ تابستان 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 العالمية)

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

ویراستار: محمد جواد ربانی نژاد

کارشناس اجرایی: محمد صالح مهدوی فر

نشانی دفتر فصلنامه:

دفتر تهران:

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

دفتر قم:

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

تلفن امور مشترکین:

۰۲۱۷۷۰۷۸۴۹۲ (تهران)

۰۲۵۳۶۶۲۲۸۴۴ (قم)

نشانی سامانه فصلنامه فقه نظام ساز:

www.feqhenezamsaz.ir





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 ۱۲۵-۱۲۶)، (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 دهم؛ شماره ششم؛ تابستان ۱۴۰۲

تأثیر مبانی کلامی در تمدن‌سازی فقه / ۷

ابوالقاسم مقیمی حاجی، مسعود فیاضی، روح‌الله محمدی

تشابهات و تمایزات روش‌شناختی فقه فردی و فقه اجتماعی / ۳۷

احمد مبلّغی، جمال نبوی

سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت؛ چیستی و چرایی آن / ۶۵

سید غلامرضا موسوی

بررسی فقهی و حقوقی تعدیل اقساط مهریه در شرایط نوسانات شدید بازار طلا و سکه / ۸۷

مهدی گرامی پور، امیر رضا ملکی، مهدی میرزایی

سنجش ظرفیت رویکردهای فقهی در ساختار دولت اسلامی / ۱۰۹

احمد رهدار، سعیدآوینی

مبانی و حیانی اصل رعایت تفاوت‌های فردی در نظام تربیتی اسلام / ۱۲۹

حسن شکوری، سید عنایت‌الله کاظمی، مهدی عزیزی



فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال دوم؛ شماره ششم؛ تابستان ۱۴۰۲

تأثیر مبانی کلامی در تمدن سازی فقه

ابوالقاسم مقیمی حاجی^۱

مسعود فیاضی^۲

روح الله محمدی^۳

چکیده

تمدن هر جامعه‌ای برآمده از عادات، ساختارها و فرهنگ مادی و معنوی آن جامعه است که براساس یک جهان بینی شکل گرفته است. تمدن اسلامی نیز تمدنی است که مؤلفه‌های اثرگذار در تمدن مبتنی بر مبانی اصیل دینی و براساس آموزه‌های وحیانی ترسیم شده است. در میان علوم اسلامی دانش فقه متکفل بیان بایدها و نبایدهای روابط انسان‌ها با سایر انسان‌ها و موجودات دیگر در ساحت‌های مختلف فردی و اجتماعی است. بنابراین دانش فقه نقش به‌سزایی در تمدن سازی و تعیین مختصات تمدن نوین اسلامی خواهد داشت. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی اثرگذاری دانش فقه در تمدن سازی و ابتدای آن بر برخی مبانی کلامی بررسی شده است که در صورت پذیرش آن مقتضی تمدن سازی فقه بوده و در صورت عدم پذیرش آن نمی‌توان فقه را تمدن ساز دانست. حق ولایت و سرپرستی برای فقیه در دوران غیبت، توسعه قلمرو فقه به عرصه تمدن سازانه و داشتن زاویه دید تمدنی مبتنی بر مبادی کلامی از جمله مسائل علم کلام است که پذیرش آن‌ها در تمدن سازی فقه اثرگذار است.

واژگان کلیدی: تمدن، تمدن سازی، فقه، کلام، شریعت، حاکمیت

۱. استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم

۲. استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۳. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵



مقدمه

با پیروزی انقلاب اسلامی در عرصه‌ی حکمرانی و مدیریت جامعه در جهان فصل نوینی ایجاد شد. تا پیش از این رویداد مهم، حکومت و اداره‌ی جامعه مبتنی بر آموزه‌های وحیانی امری موهوم به‌شمار می‌رفت؛ زیرا نظام‌های سیاسی مبتنی بر مبانی سکولار ورود دین را به عرصه‌های اجتماعی ممنوع دانسته و کارکرد دین را تنها در ساحت امور آخرتی محدود می‌دانستند؛ اما انقلاب اسلامی با ارائه‌ی الگویی جدید، نظامی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی ارائه نمود. این نظام تنها به‌مثابه یک جریان و حرکت سیاسی نیست؛ بلکه جریانی برآمده از یک جهان‌بینی توحیدی است؛ به طوری که در آن با استفاده از ظرفیت‌های دین و علوم دینی و به‌خصوص استفاده از دانش فقه در تلاش است مدل ایجاد تمدنی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی را به جوامع مختلف ارائه کند.

بنابراین انقلاب اسلامی خود را متوقف در سرنگونی حکومت جور و تشکیل حکومت اسلامی نمی‌داند؛ بلکه آن را تنها نقطه‌ی آغاز یک حرکت عظیم می‌داند. حرکتی که آغاز آن سرنگونی حکومت غیرمشروع و پایان آن تحقق تمدن اسلامی است و معتقد است با هدایت و راهبری یک اسلام‌شناس و براساس یک الگوی مشخص، تمدن جدیدی به نام تمدن نوین اسلامی قابل تحقق و شکل‌گیری است. برای ایجاد تمدن اسلامی باید مؤلفه‌های اثرگذار در تمدن، مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام تعریف شود. بنابراین شناخت دقیق دین، یافت روابط موجود در آموزه‌های دینی، توجه به نظام‌های غایب و اهداف اراده شده در دین و ... نقش اساسی در ایجاد تمدن اسلامی دارد.

از آن‌جا که در تحقق هر تمدنی تعیین نوع روابط و وظایف هر فرد از جامعه تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری تمدن دارد و در آموزه‌های دینی تعیین وظایف و تکالیف عملی هریک از ارکان جامعه در دانش فقه بیان می‌شود، فقه یکی از مهم‌ترین دانش‌هایی است که در ایجاد تمدن اسلامی اهمیت بسیار دارد و چون مجموعه نظامات دین، یک مجموعه کاملاً بهم پیوسته است و همه اجزای دین به‌مثابه یک کل منسجم



هستند و هر تمدنی خواه‌ناخواه مبتنی بر جهان‌بینی می‌باشد، مبانی کلامی در فقه مورد نیاز برای تمدن‌سازی تأثیر شگرفی خواهند داشت.

حقّ ولایت و حدود و ثغور آن، توسعه قلمرو فقه و تغییر رویکرد آن از جمله مسائل مهمی هستند که در تمدن‌سازی فقه اثر مستقیمی دارند و هریک از این موضوعات خود متأثر از مبانی کلامی است؛ به طوری که پذیرش یا عدم‌پذیرش مبانی کلامی در این موضوعات تأثیر مستقیمی در فقه خواهد داشت. این مباحث مربوط به علم کلام هستند؛ ولی از آنجایی که فقه برآمده از مبانی اندیشه‌ای اسلام است، زیرساخت‌های اصلی مسائل فقهی همچون گستره، هدف و انتظارات از فقه و همین‌طور هدفدار بودن شریعت و چیستی این اهداف کلی توسط این مبادی معلوم می‌شود. حال پرسش اصلی این است که چه مبانی کلامی در تحقق رویکرد فقه تمدنی اثرگذار است و چگونه؟

در این مقاله فرض بر وجود مبانی کلام اسلامی از قبیل: ضرورت حکومت در عصر غیبت، لزوم اجرای احکام در عصر غیبت، و توسعه قلمرو دین و همچنین در فقه، اثبات‌پذیری ولایت برای اداره حکومت برای فقیه دارای شرایط می‌باشد؛ زیرا از آنجا که اولاً، خالق متعال در عالم تکوین همان شارع مقدس در عالم تشریح است، و ثانیاً، هدف او از شریعت کاملاً هم‌سو و هماهنگ با هدف او از خلقت و تکوین است، پس شناخت خصوصیات او، شناخت اهداف او از خلقت، شناخت رابطه او با خلق و شناخت رابطه مطلوب مخلوقات با هم از دید او تأثیر مهمی در فهم مراد او از بیاناتش در شرع مقدس و همچنین تعیین تکالیف مورد نظر او در حوزه‌های مختلف دارد.

بنابراین پذیرش و یا عدم‌پذیرش مبانی کلامی باعث جهت‌دهی به رویکردهای فقهی خواهد شد؛ به طوری که پذیرش برخی از این مبانی کلامی، و تأثیر دادن آن در فقه باعث می‌شود فقه در تمدن‌سازی نقش مؤثرتری داشته باشد و در مقابل، عدم‌پذیرش این مبانی کلامی باعث خنثی‌شدن و کم‌اثر شدن فقه در تمدن‌سازی می‌شود. تحقیق در این مبانی کلامی و تأثیر آن در فقه، به روش توصیفی - تحلیلی و



با به‌کارگیری منابع کتابخانه‌ای صورت می‌پذیرد.

توجه به این نکته ضروری است که طراحی نظامی که از انقلاب اسلامی آغاز و به تمدن نوین اسلامی ختم شود تنها در حد نظریه‌پردازی و ارائه الگو نبوده و در مقام عمل و اجرا نیز در مدیریت جامعه توسط امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری قابل رصد است. بنابراین بررسی دیدگاه‌های امامین انقلاب به‌عنوان فقیه و اسلام‌شناسی که تمدن‌سازی فقه را تئوریزه کرده و آن را در مقام اجرا نیز به‌کار بسته‌اند و به‌نوعی قابل اجرا بودن این نظریه را در عمل نشان دادند بسیار حائز اهمیت خواهد بود و محور بررسی این مقاله قرار خواهد گرفت.

در این مقاله پس از تبیین مفاهیم که درصدد اثبات اصل تأثیر مبانی کلامی در ایجاد رویکرد فقه تمدن‌ساز است، نشان خواهد داد که چه مبانی کلامی موجب شدند برخی از فقها به انکار حکومت در عصر غیبت و یا انکار ولایت فقیه بپردازند و چگونه پذیرش برخی مبانی کلامی، ظرفیت تمدن‌سازی در فقه را ایجاد می‌کند و به‌فراخور مباحث به نظرات امامین انقلاب نیز اشاره می‌شود. این مقاله در پی ذکر موارد و عناصر فقه تمدن‌ساز و سازوکار آن نمی‌باشد.

مفاهیم

۱. فقه

فقه در نزد بیشتر لغت‌شناسان به معنای مطلق دانستن و فهمیدن می‌باشد. (فراهیدی، بی‌تا، ج ۳۱، ص ۳۷۰؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۲۴۳؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۴، ص ۴۴۲) ابن‌اثیر نیز آن را به معنای فهم دانسته که از شکافتن و گشودن مشتق شده است. (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۶۵) برخی آن را علمی که با اندیشیدن حاصل شود، (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۶۴۲) دانسته‌اند.

در اصطلاح، در آغاز، مرادف با لفظ شرع و به معنای علم به هر آنچه به‌عنوان دین از جانب خداوند نازل شده، اعم از اصول اعتقادی، ارزش‌های اخلاقی و احکام شرعی به‌کار رفته است؛ (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹) اما در کاربردی محدودتر



و اخص، فقه به معنای «علم به احکام فرعی شرعی مربوط به افعال مکلفان اعم از احکام وضعی و تکلیفی با استناد به ادله تفصیلی و از روی اجتهاد» می‌باشد. (علامه حلی، ۱۲، ج ۱، ص ۷؛ شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰) و اصل، در لغت، به معنای ریشه و بن هر چیزی می‌باشد (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۰۹) و اصول فقه، علم به قواعدی است که نتیجه آن، در استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۹؛ اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۹)

۲. تمدن

از نظر اصطلاحی به تمدن که در عربی به آن «الحضارة» گفته می‌شود به نظمی اجتماعی که در نتیجه وجود آن خلایق فرهنگ امکان‌پذیر بوده و جریان پیدا می‌کند (ویل دورانت، ۱۳۳۷، ج ۱ ص ۵) و یا نظام‌های بزرگ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اشاره دارد که از نظر جغرافیایی واحد کلانی را در یک قلمرو پهناور دربرگرفته و برخوردار از فرهنگ گسترده و پرورده نوشتاری می‌باشد. (ولایتی، ۱۳۸۶، ص ۲۱) و یا تمدن به مجموعه درهم‌تنیده از دانش‌ها، اعتقادات و هنرها، اخلاق و قوانین، آداب و رسوم، و عادات و اموری که برای انسان در جامعه حاصل می‌گردد. (روح‌الامینی، ۱۳۷۹، ص ۴۸)

برخی آن را به مجموعه‌ای از نظام‌های اجتماعی (سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی، عبادی و ...) که از نظر جغرافیایی، واحد کلانی را در یک قلمرو پهناور دربرمی‌گیرد (آشوری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸) و فرهنگ واحدی بر آن احاطه داشته، تعریف کرده‌اند.

تمدن در نگاه اسلامی به معنای سطح مطلوب پیشرفت جامعه در امور مادی و معنوی با ایجاد نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی در یک مجموعه کاملاً بهم‌پیوسته و با به‌کارگیری دانش‌ها، فنون و صنعت مورد نیاز و برخاسته از مبانی و فرهنگ غنی اسلام می‌باشد.

در دیدگاه متفکران اسلامی ضمن نقد تعریف کسانی که تمدن اسلامی را در وجه مادی منحصر کرده‌اند، (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۸۳) به اعم‌بودن تمدن از



وجوه مادی و معنوی جامعه و نقش فرهنگ (همان، ج ۴، ص ۲۷۰) و برتر بودن جهت انسانی و معنوی بر بعد مادی تأکید فراوانی کرده‌اند. (همان، ج ۹، ص ۶۱) در این نگاه تمدن با مؤلفه‌هایی مانند: پیشرفت‌های مادی، فرهنگ، صنعت، فلسفه و حکمت، حکومت، دین، اخلاق، علم، تحقیق و فرآورده‌های بشری مرتبط و تشکیل یافته از آن‌ها دانسته شده است. (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۴/۱۹؛ ۱۳۶۹/۹/۸؛ ۱۳۷۹/۷/۱۴؛ ۱۳۸۱/۲/۱۸؛ ۱۳۹۱/۶/۸)

۳. فقه حکومتی و فقه تمدن‌ساز

مراد از فقه حکومتی، یک نوع رویکرد به مجموعه فقه معطوف به حکومت و اداره جامعه با نظارت به اقتضای اجرای احکام اسلام است. در این رویکرد، بسیاری از احکام فرعی فقهی و عبادی می‌توانند صبغه سیاسی و حکومتی داشته باشند (ر.ک: منتظری، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴) و بازتعریف شوند و در یک کلان‌نظام جایگاه جدیدی برای خود پیدا کنند. از این رو فقه حکومتی یک رویکرد است که قلمرو آن، تمام احکام اسلامی را از عبادات، معاملات، حدود و دیات شامل شده و بیانگر بخشی از فقه که مربوط به حاکمیت در کنار سایر ابواب فقه باشد، نیست؛ بلکه این رویکرد سبب می‌شود نگاه فقیه حتی به ابواب عبادات نیز تغییر کند و جایگاه هریک از مسائل این ابواب فقهی، در این کلان‌نظام مشخص شده و به مرحله اجرا درآمده و عینیت پیدا کند تا ضامن سعادت دنیا و آخرت گردد و این جز با تشکیل حکومت امکان‌پذیر نیست. (امام خمینی، ۱۳۴۹، ص ۲۵، ۷۰)

از آن‌جا که در تحقق هر تمدنی تعیین نوع روابط و وظایف هر فرد از جامعه تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری تمدن دارد و در آموزه‌های دینی تعیین وظایف و تکالیف عملی هریک از ارکان جامعه در دانش فقه بیان می‌شود، فقه یکی از مهم‌ترین دانش‌هایی است که در ایجاد تمدن اسلامی اهمیت بسیار دارد؛ اما در طول تاریخ فقه شیعه به‌خصوص در دوران غیبت کبری خوانش‌ها و رویکردهای مختلفی از دانش فقه توسط فقهای عظام مطرح شده که هریک به نوعی در تعالی جامعه نقش ایفا کرده و در طول تاریخ تطوّر یافته است. به‌طور طبیعی همه این رویکردها و سیر



مراحل پیشرفت دانش فقه برای تمدن‌سازی لازم، اما با یک نگاه توسعه‌ای به دانش فقه پرداختن به وظایف و تکالیف فرد، جامعه و حاکمیت با رویکرد اجتماعی و حکومتی لازم است تا آن را در منظومه معارف دین به صورت همگن تبیین کند. در صورت امکان تحقق این امر، ظرفیت تمدن‌سازی فقه هویدا می‌شود.

مبانی کلامی

۱. اثبات ولایت برای فقیه در زمان غیبت

یکی از مبانی مهم کلامی اثرگذار در فقه تمدن‌ساز پذیرش ولایت برای فقیه و حدود و ثغور آن در زمان غیبت امام معصوم است. در این‌که فقیه وارث مقام افتاء، قضا، تصدّی امور حسبه و تبلیغ دین از سوی ائمه هدی در زمان غیبت است اختلاف جدّی در میان فقها وجود ندارد؛ اما سؤال این است که آیا علاوه بر این موارد فقیه وارث مقام ولایت حقوقی و مرجعیت سیاسی امام (ع) به معنای تشکیل حکومت برای اجرای همه‌جانبه اسلام و اعمال تصرّفاتی که لازمه حکومت‌داری هستند، می‌باشد یا خیر؟ اگر جواب به این سؤال منفی باشد، طبیعتاً تشکیل حکومت که مقدمه اصلی تمدن‌سازی است، منتفی می‌شود.

حتی اگر کسی مبتنی بر ادله مربوط به ولایت فقیه در امور حسبه و از باب قدر متیقّن جواز تصدّی حکومت را به فقیه بدهد ولی ولایتی برای فقیه قائل نباشد، (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۵۹) باز هم زمینه را برای حکومتی که مقدمه تمدن‌سازی است، فراهم نمی‌کند؛ زیرا در این صورت تصرّف فقیه تنها در حدّ ضرورت است و در موارد غیر ضروری حقّ ولایت ندارد یا حقّ ندارد کسی را عزل یا نصب کند یا نمی‌تواند حکم به رؤیت هلال کند و ... (همان) مضافاً این‌که در این صورت حکم حکومتی نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد و فقیه تنها در چهارچوب حکم اولی و ثانوی باید حرکت کند. این قیود محدودیت‌هایی برای جامعه ایجاد می‌کند که مانع رفع برخی بحران‌ها که از قضا رخ دادن آن‌ها در جوامع پیچیده امروزی امری شایع است، می‌شود.



با توجه به این‌که نوع حکومت جامعه یکی از عناصر مؤثر در تمدن جامعه است و اساساً تمدن‌سازی بدون تشکیل حکومت محقق نخواهد شد، پذیرش و یا عدم‌پذیرش حق حاکمیت و ولایت برای فقیه و حدودو ثغور آن تأثیر مستقیمی در تمدن‌سازی فقه دارد. در ادامه به نظریات کلامی منکرین و مثبتین حق ولایت برای فقیه در زمان غیبت اشاره می‌کنیم.

۲. مبانی کلامی منکرین ولایت برای فقیه در زمان غیبت

کسانی که در زمان غیبت برای فقیه حق اعمال ولایت را نمی‌پذیرند خود به چند دسته تقسیم می‌شوند که دیدگاه هر دسته مبتنی بر یک‌سری مبانی کلامی استوار است که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۲.۱. عدم مشروعیت حکومت فقیه از باب قلمرو حدّ اقلی دین

دسته اول با نگاه حدّ اقلی به قلمرو دین، آن را یک مقوله غیردنیایی دانسته و رسالت اصلی آن را امور آخرتی می‌پندارند. از نگاه ایشان تشکیل حکومت، روش اداره و مسائل پیرامونی آن که از بارزترین مسائل زیست دنیوی انسان است، نمی‌تواند در دایره رسالت‌های دین قرار داده شود. در این اندیشه تشکیل حکومت امری کاملاً بشری است که انسان‌ها در هر زمان با اتکا به عقل خود می‌توانند آن را تشکیل داده و قواعد اداره آن را بسته به شرایط زمانی و مکانی خود پیدا کنند. در این نظر، همه آموزه‌های دینی، اخلاقی و معنوی بوده و مربوط به آخرت است و از این جهت عاری از آموزه‌های زمامداری و حکمرانی است.

براساس این تفکر عدم ورود اسلام به امور سیاسی نه برپایه ممنوعیت ورود اسلام به مسائل سیاسی است؛ بلکه به دلیل فقدان آموزه‌های سیاسی در متون دینی و محدودبودن قلمرو آن صرفاً به امور اخروی است. در نزد این گروه حق حاکمیت، یک منصب الهی نیست که قابل تفویض به دیگری باشد؛ بلکه اساساً یک جایگاه اجتماعی است که به همین دلیل، در زمره حقوق مردم است که الگوی حکومتی خود و روش اداره آن را انتخاب کرده و به اجرا برسانند. بر این اساس اگر حتی با



آموزه‌ها یا شواهدی در دین مواجه شدیم که گویی مؤید تشکیل حکومت است، باید به اموری غیر از مسائل حاکمیتی تفسیر شوند. بر همین اساس ایشان در خصوص تشکیل حکومت توسط پیامبر اکرم (ص) در مدینه منوره و امیرالمؤمنین (ع) در کوفه توجهاتی ارائه دادند و تلاش نمودند آن‌ها را به‌عنوان شواهدی بر مشروعیت حکومت دینی قرار ندهند.

نکته قابل توجه این است که عمده نظرات این دسته متأثر از نظرات روشن‌فکران یا همان مصلحان دینی مطرح در بین اهل سنت بوده است. به‌عنوان مثال؛ یکی از کسانی که در شکل‌دادن به این اندیشه مؤثر بوده است، علی عبدالرزاق مصری^۱ است که یکی از مصلحین دینی در بین اهل سنت مصر شمرده می‌شود.

او که در بین اهل سنت معاصر به‌عنوان یکی از منکران حکومت دینی شناخته می‌شود، معتقد است که در منابع دینی دلیل و حتی اشاره‌ای به زعامت سیاسی پیامبر مکرم اسلام (ص) وجود ندارد و آنچه مورد تأکید دین اسلام قرار گرفته است، جنبه زعامت دینی و هدایت معنوی ایشان است. او معتقد است که در قرآن کریم در آیات متعددی به ویژگی‌ها و صفات پیامبر نظیر حفیظ، بشیر، نذیر، خاتم النبیین و ... اشاره شده است که همه این صفات به جنبه رهبری و هدایت دینی اشاره دارد؛ ولی به صفت مسئولیت رهبری سیاسی او اشاره نشده است. از این جهت، اگر این صفت نیز صفتی از صفات کمالی ایشان بود حتماً در قرآن ذکر می‌شد. (عبدالرزاق، بی‌تا، ص ۱۶۰)

این تفکر در بین شیعیان دارای گرایشات روشن‌فکری دینی (بازرگان، بی‌تا، ص ۵۵ و سرش، ۱۳۷۶، صص ۲۵۱-۲۵۷) و برخی دیگر از فضلا و روحانیون نیز بروز کرده است. مرحوم مهدی حائری یزدی و سید محمدجواد موسوی غروی از روحانیون معتقد به این دیدگاه هستند.

برخی دیگر نیز در این خصوص معتقدند که حکومت یک امر دنیایی بوده و دین در این‌گونه امور دخالتی ندارد و آن را به مشورت مردم واگذار کرده است. بنابراین، معرفی امیرالمؤمنین (ع) در روز عید غدیر به‌عنوان جانشین پیامبر (ص) فقط جانشینی در مقام هدایت و راهبری مردم در امور دینی بوده است و مقصود پیامبر

۱. ۱۸۸۸-۱۹۶۶ میلادی.



در غدیر جانشینی امیرالمؤمنین به عنوان حاکم جامعه اسلامی نبوده است. (موسوی غروی، ۱۳۷۹، صص ۷۵-۷۶)

در دیدگاه مرحوم استاد مهدی حائری یزدی (ره) در کتاب «حکمت و حکومت» نیز تنها مسئولیت پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) هدایت دینی و مذهبی جامعه است؛ ولی زعامت سیاسی، شأنی از شئون پیامبر و امام محسوب نمی شود و این مردم هستند که باید با استفاده از عقل عملی خود شیوه حاکمیت را انتخاب کنند و رهبر خود را برگزینند. البته این امکان وجود دارد که خود مردم در زمانی به چنین شکوفایی عقلی برسند که برای اجرای بهتر احکام پیامبر یا امام معصوم را به عنوان رهبر جامعه برگزینند؛ (حائری یزدی، بی تا، صص ۱۹۲، ۱۶۲) ولی در هر حال، این مردم هستند که انتخابگر اصلی می باشند؛ زیرا در نظر ایشان تصدی حکومت امری برآمده از خواست مردم است نه یک منصب الهی که به نصب از طرف خداوند نیاز داشته باشد. نتیجه این سخن این است که امامان معصوم (ع) نیز هیچ وظیفه ای نسبت به تشکیل حکومت اسلامی ندارند؛ چراکه حاکمیت و رسالت دو مقوله جدا از هم هستند که اولی بشری و دومی الهی است.

ایشان در توجیه تشکیل حکومت از سوی پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) معتقد هستند که پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) براساس یک تکلیف و رسالت دینی اقدام به تشکیل حکومت نکردند؛ بلکه در برهه ای از زمان با توجه به درخواست های بسیار زیاد مردم اقدام به تشکیل حکومت نمودند. در نظر ایشان پیامبر (ص) در زمانی که تصدی حکومت اسلامی را برعهده نداشتند، پیامبر الهی و مسئول هدایت مردم بودند و با نبود حکومت خلایی در جایگاه رسالت ایشان ایجاد نشد. در زمان امیرالمؤمنین نیز امام علی (ع) در برهه ای کوتاه به خاطر بیعت مردم، حکومت جامعه را به دست گرفتند و در زمانی که حضرت حکومت را در دست نداشتند، امامت حضرت زیر سؤال نبود. (همان، ص ۱۹۰)

البته این دسته تلاش می کنند برای مدعای خود از آیات قرآن، روایات، دلایل اثبات نبوت و ... نیز استفاده کنند که به دلیل خروج از رسالت این نوشته به آن



نمی‌پردازیم؛ ولی در هر صورت این مسئله محرز است که براساس مبانی کلامی این تفکر به دلیل این‌که اساساً قائل به تشکیل حکومت برای اسلام و اولیای معصوم (ع) آن نیست، به طریق اولی چنین حقی را برای فقیه در زمان غیبت نیز قائل نیست. طبیعی است که در نزد ایشان تمدن‌سازی نوین اسلامی برپایه حکومت اسلامی نباید باشد و تمدن نوین اسلامی تمدنی است که مسلمین می‌سازند و از این جهت شایسته است که نام آن را تمدن نوین مسلمین قرار دهیم؛ تمدنی که با تدابیر عصری مسلمین بنا می‌شود.

۲.۲. عدم مشروعیت حکومت فقیه از باب عدم امکان وقوع حکومت حقه توسط فقیه

گروهی از فقها که با رویکرد کلامی به مسئله عدم مشروعیت تشکیل حکومت برای فقیه استدلال کرده‌اند، برخلاف دسته قبلی معتقد به حق تشکیل حکومت برای اسلام و اولیای اصلی دین هستند؛ ولی از این جهت قائل به عدم مشروعیت حکومت فقیه هستند که می‌گویند شارع مقدس شرایطی برای والی حکومت مقرر کرده است که این شرایط شامل فقیه نمی‌شود؛ زیرا مقام رفیع ولایت عام که در آن حق حاکمیت و تشکیل حکومت نیز وجود دارد، دارای شرایط و ویژگی‌هایی است که مهم‌ترین و اصلی‌ترین آن‌ها عصمت است. از این جهت تنها شخصی می‌تواند به‌عنوان ولی جامعه اسلامی مسئولیت زعامت و رهبری مؤمنین را در همه ابعاد برعهده بگیرد که ملکه عصمت در او وجود داشته باشد.

از این جهت، به دلیل این‌که در فقیه چنین ویژگی نیست، طبیعتاً نمی‌تواند مقام ولایت و زعامت عام امت اسلامی را عهده‌دار باشد. این دسته از فقها برای اثبات مدعای خود از مقدمات گوناگونی استفاده می‌کنند. ایشان معتقد هستند که خداوند انسان را موجودی آزاد آفریده است و در نتیجه جز خداوند هیچ شخص دیگری بر دیگری ولایت ندارد، مگر آن‌که خداوند متعال این حق را به او نیز اعطا نماید؛ زیرا ولایت نسبت به دیگران در بعضی از ساحت‌ها مستلزم محدودکردن آزادی آن‌ها است. بر این اساس تنها کسی می‌تواند حیطه آزادی انسان‌ها را محدود کند که از طرف خدای متعال اجازه داشته باشد. محدوده ولایت این شخص نیز تابع میزان



اجازه الهی خواهد بود و قلمرو اختیارات او از این طریق معلوم می‌گردد. همچنین این اشخاص حتماً باید دارای ویژگی عصمت باشند تا از خطا و اشتباه مصون باشند؛ زیرا در غیر این صورت ممکن است خطایی کنند و در اثر آن جامعه را به انحراف از مسیر حق بکشانند یا حتی را از کسی ضایع کنند که در هردو حال، امر خدای تعالی به اطاعت از او مستلزم امر پروردگار به تبعیت از خطا و اشتباه و تباهی خواهد بود و این با صفات کمال الهی ناسازگار است. آنچه مسلم است این است که تنها ائمه هدی (ع) دارای این ویژگی هستند و خدای تعالی نیز از همین جهت این حق را تنها به آن‌ها داده است. بنابراین، فقها که فاقد مقام عصمت هستند نمی‌توانند چنین منصبی را داشته باشند. افرادی همچون مرحوم ابوالقاسم اشتهاردی، مرحوم محمدجواد مغنیه و مرحوم سید حسن طباطبایی قمی از جمله کسانی هستند که مبتنی بر این استدلال ولایت سیاسی فقها را نفی می‌کنند و قائل به عدم مشروعیت حکومت فقیه هستند.

مرحوم سید حسن طباطبایی قمی علاوه بر استدلال به برهان پیش‌گفته در اثبات عدم حق ولایت برای فقیه (مال‌الله، ۱۹۹۸م. ص ۲۷) این نکته را نیز اضافه می‌کند که اگر در برهه‌ای از زمان از بین فقهای که در نظرات فقهی با یکدیگر اختلاف دارند یکی اقدام به تشکیل حکومت کند، احکام او در مقام اداره جامعه ممکن است با نظر سایر فقها در تعارض باشد. نتیجه این اختلاف رأی نیز از بین رفتن نظم اجتماعی در جامعه است؛ زیرا رأی هر فقیه تنها برای خود و مقلدین خود او حجّت است (مال‌الله، ۱۹۹۸م. ص ۲۸) و از این جهت در موارد اختلافی بین مردم تشّت ایجاد می‌شود. از این جهت تشکیل حکومت توسط فقیه نه تنها سبب نظم اجتماعی نمی‌شود؛ بلکه باعث هرج و مرج و بی‌نظمی در جامعه نیز می‌شود. ایشان علاوه بر این مورد در استدلال دیگری بر عدم ثبوت ولایت برای فقیه، قدرت را موجب بروز فساد در فرد دانسته و تنها مانع آن عصمت است که فقیه فاقد آن است. از این جهت نیز او نمی‌تواند حق ولایت سیاسی داشته باشد. (همان، ص ۳۰) علاوه بر همه این موارد، ایشان معتقد است که عوامل داخلی و خارجی نیز می‌توانند



بر فقیه اثرگذار باشند و او را از مسیر حق منحرف کنند. (همان) بنابراین، ممکن است فقیه احکام متعددی را سهواً یا از روی نسیان صادر کند که با اوامر الهی و یا مصلحت جامعه اسلامی و مسلمین در تعارض باشد؛ بلکه ممکن است به نفع اجانب و کفار باشد. (همان)

علاوه بر آیت‌الله قمی، مرحوم محمدجواد مغنیه از علمای لبنان نیز ولایت را به‌خاطر فقدان شرایط از فقیه سلب می‌کند. ایشان در کتاب «الإمام الخميني و الدولة الإسلامية» به تبیین نظر خود پرداخته‌است. (مغنیه، ۱۴۲۷ق، ص ۷۵) ایشان معتقد است آنچه از نصوص و اجماع فقهای امامیه به‌دست می‌آید این است که قدر متیقن ولایت فقها در مقام افتا و قضا و تکفل برخی امور نظیر نظارت بر موقوفات عامه یا نظارت بر ارث بی‌وارثین و... است. (همان، ص ۷۶) بنابراین، نباید از این قدر متیقن تعدی کرد و قائل به حق تشکیل حکومت برای او شد؛ زیرا این حق فراتر از این قدر متیقن است. مرحوم ابوالقاسم محمودی اشتهاردی نیز در کتاب «القضا» با تفکیک میان مقام ثبوت و اثبات در مورد حق تشکیل حکومت برای فقیه، با بیان استدلال‌هایی شبیه به استدلال‌های پیش‌گفته منکر چنین حقی برای فقیه در مقام ثبوت است. (اشتهاردی، ۱۴۰۰، صص ۲۲-۲۷) علاوه بر این، ایشان ناظر به مقام اثبات نیز معتقد است که با تفحص در آموزه‌های دینی به دلیل متقنی برای ثبوت ولایت برای فقیه بر نمی‌خوریم. (همان، صص ۲۷-۳۰) در همین راستا ایشان در مباحث خود، آیات و روایاتی را که به واگذاری ولایت عامه به فقیه اشاره می‌کند، مطرح کرده و در دلالت آن‌ها خدشه می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که در امر مهم و اساسی همچون تقویض مقام ولایت دلیل متقن و صریحی وجود ندارد و در این مسئله به دلالت‌های ضمنی نیز نمی‌توان اکتفا کرد؛ بلکه اگر چنین مطلبی وجود داشت، باید همانند ولایت نبی مکرم و ائمه طاهرین (ص) در لسان دلیل به‌وضوح تصریح می‌شد.

۳.۲. عدم مشروعیت حکومت فقیه از باب انحصار شأن فقیه به تبیین‌گری

فقهای مربوط به گروه‌های قبل قائل به حق قضاوت، افتا و تصدی امور حسبیه - در محدوده‌ای خاص - برای فقیه بودند ولی به دلایل کلامی منکر مشروعیت



حکومت فقیه و ثبوت حق ولایت سیاسی برای او بودند؛ اما دسته دیگری از علما وجود دارند که در وظایف و اختیارات پیش‌گفته نیز تردید کرده و معتقد هستند که فقها در زمان غیبت تنها وظیفه تبیین‌گری نسبت به روایات را دارند و حتی حق افتا و اجتهاد نیز ندارند تا چه رسد به تشکیل حکومت. این دسته که عمدتاً وابسته به جریان فکری اخباری‌گری هستند، مبتنی بر اندیشه‌های ملازمین استرآبادی در کتاب «الفوائد المدنیة» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۰۵) و دیگر سران اخباری‌گری دلایل این اندیشه را تبیین می‌کنند.

نقد و پاسخ به ادله مهم سه دیدگاه فوق در ادامه ذیل دیدگاه قائلان به مشروعیت حکومت و شأن ولایی فقیه به اجمال ذکر می‌شود.

۳. مبانی کلامی قائلان ولایت برای فقیه در زمان غیبت

کسانی که مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت را از منظر کلامی مورد بررسی قرار داده‌اند نظر خود را بر حکمت الهی و نیز قواعد حاکم بر افعال خداوند استوار کرده‌اند. در نظر ایشان رها نکردن جامعه اسلامی و پرهیز از هر چه و مرج چه در دوران حضور و چه در دوران غیبت مقتضای حکمت الهی است. خداوند بر اساس حکمت خویش برای مدیریت جامعه مقررات و دستوراتی صادر می‌کند که از این جهت تعیین حاکم و مشخص نمودن نوع حکومت با حکمت و فعل خداوند ارتباط پیدا می‌کند و بر این اساس جنس مسئله از جنس مسائل کلامی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳) در کنار این مسئله، از آنجا که فقه مبتنی بر مبادی کلامی است، وقتی در کلام ضرورت تشکیل حکومت توسط فقیه در زمان غیبت ثابت شد، فقه نیز حکم فقهی آن را بیان می‌کند. (همان)^۱

تشکیل حکومت در زمان غیبت، ریشه در توحید به‌عنوان مبدأ تمام مسائل کلامی دارد. با اثبات یگانگی خداوند متعال، صفات و ویژگی‌های حضرت باری تعالی و رابطه فقری موجودات با خداوند و اصل اولی عدم ولایت هر انسانی بر دیگر انسان‌ها

۱. بنابراین، اصل ولایت فقیه مسئله‌ای کلامی است، ولی از همین ولایت فقیه، در علم فقه نیز بحث می‌شود تا لوازم آن حکم کلامی در بایدها و نبایدهای فقهی روشن شود؛ زیرا که «بایدها»، بر «هست‌ها» مبتنی هستند و بین این دو ملازمه وجود دارد.



ثابت می‌شود؛ (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۷۲؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۹۳) زیرا تنها اطاعت از خداوند به‌عنوان آفریننده و مالک همه هستی روا است و هیچ انسانی از انسان دیگری نباید اطاعت کند، مگر این‌که اطاعت او در راستای اطاعت خدا باشد. بنابراین، تنها کسانی بر سایر انسان‌ها ولایت دارند که از جانب خداوند متعال چنین اذنی داشته باشند. در میان انسان‌ها معصومین دارای چنین ولایت و جایگاهی هستند. هم‌چنین در جای خود ثابت شده‌است که ائمه هدی نه تنها جایگاه هدایت معنوی، بلکه جایگاه رهبری سیاسی و اجتماعی مردم را برعهده دارند و ولایت ایشان تنها مربوط به بعد هدایت دینی و معنوی مسلمین نیست؛ بلکه در بعد سیاسی و حاکمیتی جامعه اسلامی نیز ولایت دارند.^۱

در تاریخ شاهد هستیم که پس از رحلت رسول اکرم (ص) مسلمانان در این‌که حکومت لازم است، تردید نداشتند و نسبت به ضرورت وجود حاکم بعد از ایشان اعتراضی نبوده، بلکه اتفاق نظر وجود داشته و تنها اختلاف در کسی بوده‌است که عهده‌دار این امر شود و رئیس دولت باشد. (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۴) پس از رسول اکرم (ص)، متصدیان خلافت و امیرالمؤمنین (ع) به‌عنوان خلیفه رسول الله (ص) و اقامه حکومت اسلامی حکومت تشکیل دادند و سازمان دولتی برپا کردند و خلفا و امرای آنان به اداره حکومت و اجرای احکام پرداختند و خود حضرت امیر (ع) نیز تصدی این امر را عهده‌دار گردید. بدون تردید بر طبق اعتقادات شیعه، بعد از وجود مبارک پیامبر (ص) خلافت و ولایتی که به حضرت علی (ع) و امامان بعدی رسیده تا زمان غیبت امام دوازدهم (ع) جاری بوده‌است. ائمه (ع) مانند پیامبر (ص) ولی امر و دارای ولایت عامه و خلافت کلی الهی بودند؛ (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵؛ ج ۴، ص ۱۶۷) اما در زمان غیبت گرچه برای ولایت و حکومت شخص خاصی معین نشده لکن به‌حسب عقل و نقل، باید به گونه‌ای باقی باشد و ادامه یابد؛ زیرا اهمال در اموری که جامعه اسلامی به آن نیازمند است جایز نمی‌باشد و مطلوبیت

۱. «مضافاً إلى أن حفظ شعور المسلمین من التهاجم و بلادهم من غلبه المعتدین، واجب عقلاً و شرعاً و لا یمكن ذلك إلا بتشکیل الحکومه و کل ذلك من أوضح ما یحتاج إليه المسلمون و لا یعقل ترك ذلك من الحکیم الصانع. فما هو دلیل الإمامه، بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر (عج)». (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۹)



نظام و حفظ اسلام نیز در زمان غیبت امری پسندیده و لازم است. از این روی ادله کسانی که اساس حکومت را در عصر معصومان انکار می‌کردند، صحیح نمی‌باشد.^۱ از سوی دیگر، ضرورت وجود حکومت برای جامعه به دلیل جلوگیری از هرج‌ومرج و اختلال در جامعه امری انکارناپذیر است؛ زیرا هر جامعه‌ای به حاکمیتی نیاز دارد تا مسائل عمومی را سامان دهد. این مسئله، یعنی مسئله نیازمندی به حکومت و تأثیر جدی آن در سرنوشت و سعادت انسان‌ها از جمله مسائلی است که با حضور و یا غیبت امام معصوم تغییری نمی‌کند. بنابراین، همان‌گونه که جامعه در دوران حضور نیازمند حکومتی است که حاکم آن از سوی خداوند متعال ولایت داشته باشد، در زمان غیبت نیز همان دلایل اقتضا می‌کند که خداوند تدبیری برای حکومت در این دوران داشته باشد.^۲

با توجه به تعطیل نبودن عمل به احکام اسلامی در عصر غیبت و جامعیت دین اسلام نسبت به تدبیر امور دنیا و آخرت و پیوستگی که با یکدیگر دارند، اگر بخواهد مجموع آن‌ها امکان تحقق‌یافته و یا غرض از وضع آن‌ها حاصل گردد و به نتیجه مطلوب برسد، جز با تشکیل حکومت میسر نیست.

بنابراین می‌توان گفت که اقامه حکومت تنها برای بسط اسلام و پیشبرد امور معنوی و سعادت اخروی نمی‌باشد تا گفته شود که اگر فرض شود سلاطین و پادشاهان در بقای دین اسلام همراهی می‌کردند و دین در میان مردم متداول و پابرجا می‌ماند، دیگر نیازی به تشکیل حکومت اسلامی نبود؛ بلکه نفس احکام اسلامی و قوانین موجود در آن شامل همه شئون زندگی انسان شده و خود احکام این دین، مرتبط با افراد و جامعه و اداره آن می‌باشد، نه این‌که دین اسلام امری جدای از اداره حکومت و سیاست بوده و تنها برای معرفی و بقای خود به حکومت نیازمند باشد. از این رو، دین مشتمل بر سیاست عظیم و مهمی است که دربردارنده جمیع شئون

۱. برای اطلاع بر ادله مختلف ضرورت حکومت در عصر غیبت ر.ک: مقیمی حاجی، ۱۳۷۹، صص ۱۳۰-۱۴۵.
۲. «مضافاً إلى أن حفظ نفور المسلمين من التهاجم و بلادهم من غلبة المعتدين، واجب عقلاً و شرعاً و لا يمكن ذلك إلا بتشكيل الحكومة و كل ذلك من أوضح ما يحتاج إليه المسلمون و لا يعقل ترك ذلك من الحكيم الصانع. فما هو دليل الإمامة، بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر (عج)». (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۹)



سعادت جزئی و کلی، دنیوی و اخروی انسان‌ها بوده و اسلام دین جامعی است که شامل مسائل روحانی، مادی، فردی و اجتماعی می‌باشد (خمینی، مصطفی، ۱۳۷۶، ص ۵) همان‌طور که قرآن و سنت معصومان شامل همه قوانین و قواعد و احکامی است که بشر برای سعادت و کمال خود احتیاج دارد. (نحل، ۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۶-۸۰) این احکام متنوع، یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی هرچه بشر نیاز دارد فراهم آمده است و تحقق این امر نیازمند حکومت و حاکمی است. (مقیمی حاجی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵)

در دوران حضور، امام معصوم به دلیل دارا بودن سه ویژگی علم، عصمت و توانمندی در اداره جامعه شایسته‌ترین فرد برای تصدی حکومت است؛ اما در دوران غیبت دست انسان‌ها از چنین شخصیت و کمالات تام و تمامی کوتاه است. وقتی تأمین یک کمال برای انسان در حدّ عالی مقدور نیست، عقل حکم می‌کند که نزدیک‌ترین حالت ممکن به حالت کامل را برگزیند. از این جهت در زمان غیبت نیز وقتی دسترسی ظاهری به امام معصوم ناممکن است، عقل حکم می‌کند کسی که در بیشترین ویژگی‌ها شبیه معصوم است، در رأس حکومت قرار گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۱)

در نتیجه با رویکرد کلامی کسی که آشنایی کاملی به آموزه‌های اسلامی داشته باشد و دین را به خوبی بشناسد و بتواند نظر خداوند را در مواضع مختلف کشف کند، در کنار این دانش و ملکه، متقی باشد و کاملاً از هوای نفس به دور باشد و علاوه بر همه این موارد توانایی اداره جامعه و تشخیص امور مربوط به این حوزه را نیز داشته باشد، شبیه‌ترین فرد به امام معصوم است و می‌تواند جانشین او در تصدی حکومت در زمان غیبت باشد. طبیعتاً مصداق این فرد فقیه دین‌شناسی است که سایر شرایط مزبور را نیز داشته باشد. نتیجه این‌که تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت توسط فقیه دارای مشروعیت الهی می‌باشد و حتی در مواردی که شرایط تشکیل حکومت اسلامی و کنار زدن ولایت کفر و طاغوت کاملاً مهیا و آماده است، تشکیل حکومت به لحاظ عقلی بر او کاملاً لازم و ضروری است.



امام خمینی (ره) علاوه بر تقریر این برهان در «کتاب‌البیع» در مصاحبه‌ای با روزنامه انگلیسی تایمز نیز قبل از مراجعت به ایران این مبنا را به تفصیل توضیح می‌دهند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۸۸) و از این منظر حق تشکیل حکومت برای فقیه در زمان غیبت را ثابت می‌کنند. البته فقها و متکلمین متعددی این رویکرد را داشته‌اند که از بین فقهای سلف مرحوم مقدّس اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۸) در «مجمع‌الفایده» و «البرهان» و آیت‌الله بروجردی (بروجردی، ۱۳۴۰، ص ۷۸) و آیت‌الله جوادی آملی^۱ از فقهای معاصر مبتنی بر این برهان به اثبات ولایت برای فقیه در زمان غیبت پرداخته‌اند.

۴. مبانی کلامی امامین انقلاب در مورد ولایت برای فقیه در زمان غیبت

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری مبتنی بر نظریه فقه تمدّن‌ساز، جامعه را مدیریت و رهبری کردند. بنابراین تبیین مبانی کلامی ایشان در این موضوع به‌عنوان فقیهانی که در مقام عمل نیز به‌دنبال تحقق تمدّن نوین اسلامی هستند، اهمیت دارد. مبانی کلامی فقه تمدّن‌ساز نزد ایشان به این صورت است که اولاً، گستره شریعت کاملاً امور دنیایی مسلمین را شامل می‌شود و از این جهت علاوه بر مسائل عبادی و اخلاقی مسائل اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی نیز در شریعت الهی جایگاه دارند؛ (امام خمینی، ۱۴۲۱، ص ۶۱۷) زیرا دنیا مزرعه آخرت است و در نتیجه ساماندهی به آن شرط اصلی ساماندهی به آخرت است. بنابراین، شریعت مقدّس نمی‌تواند نسبت به این مسائل ساکت باشد. ثانیاً، احکام اسلام حتی احکام مربوط به مالیات، سیاسیات، حقوق و ... تا قیام قیامت جاودانه هستند و تنها مربوط به زمان معصومین (ع) نیستند؛ (امام خمینی، ۱۴۲۱، ص ۶۱۹) در نتیجه نیازمند مجری آگاه به احکام هستند و ثالثاً، به دلیل جاودانگی احکام و همین‌طور وجوب حفظ مرزهای بلاد اسلامی از تهاجم بیگانگان و ... شأن تشکیل و اداره حکومت و شأن اداره جامعه در زمان غیبت کاملاً از معصومین (ع) به فقیه منتقل می‌شود (همان) و در نتیجه فقیه مؤظّف است در صورت امکان تشکیل حکومت، به این

۱. در کتاب ولایت فقیه، ولایت، فقهات و عدالت.



کار اقدام کند. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ص ۶۱۷) طبیعتاً تعیین قوانین مالیات و بیت‌المال به نحوی که در جامعه ایجاد عدالت کند، قوانین مربوط به جزائیات، جهاد، دفاع، معاهدات با دولت‌های دیگر و ... برعهده فقیه است. (همان، ص ۶۱۸)

توسعه قلمرو فقه به عرصه حکومتی و تمدن‌سازی

یکی از مبانی کلامی اثرگذار در فقه تمدن‌ساز، موضوع گستره شریعت است. میزان قلمرو فقه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین دانش‌های مؤثر در تمدن‌سازی کاملاً وابسته به میزان قلمرو شریعت است. اگر قلمرو شریعت را تنها در رسیدگی به امور آخرتی دانسته و ورود به عرصه مدیریت امور دنیایی و اجتماعی را منطبقه ممنوعه فقه بدانیم قلمرو فقه نیز در روابط فردی و تعیین وظایف آخرتی مکلفین محدود خواهد شد؛ اما اگر شریعت را متکفل تبیین همه عناصر اثرگذار در سعادت دنیا و آخرت انسان‌ها بدانیم فقه نیز باید متناظر با آن در همه شئون انسان‌ها اظهارنظر کرده و در همه ساحت‌های دنیایی، آخرتی، فردی و اجتماعی انسان‌ها وظایف مکلفین اعم از فرد، اجتماع و حاکمیت را بیان کند.

امام خمینی (ره) مبتنی بر همان مبادی کلامی که قلمرو شریعت را تنها مختص به امور اخروی نمی‌داند و اصلاح و تدبیر دنیای مسلمین را نیز از اهداف شریعت می‌داند، معتقد است فقه تئوری اداره جامعه است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۹) از نظر ایشان قوانین و دستورات الهی که از جانب خداوند متعال برای انسان وضع شده، دارای جامعیت بوده است و به همه ابعاد مورد نیاز انسان توجه دارد و این ویژگی منحصر به فرد قوانین الهی است که در هیچ‌یک از نظام‌های قانونی در هیچ دورانی دیده نمی‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۴۱) در اندیشه ایشان، فقهی که تنها ناظر به امور اخروی انسان باشد، فقهی ابتر و ناکارآمد است. فقه باید به زوایای مختلف زندگی انسان در دنیا و آخرت بپردازد. تعریفی که ایشان در «الاجتهاد و التقليد» از فقه ارائه می‌کند، ناظر به همین مسئله است. ایشان فقه را قانون زندگی انسان در دنیا و آخرت با هدف رسیدن به مقام قرب الهی می‌دانند. (امام خمینی، ۱۴۲۶، ص ۱۲)^۱

۱. «هو قانون المعاش و المعاد، و طریق الوصول إلى قرب الرب بعد العلم بالمعارف».



پرواضح است که در این بیان فقه تنها عهده‌دار تبیین قوانین و سنت‌های جهان آخرت نیست؛ بلکه مقصود آن است که سعادت دنیا و آخرت انسان در پرتو عمل به قوانینی است که در علم فقه تبیین می‌شود. چنین رویکردی به فقه را در سایر آثار ایشان نظیر «کشف‌الاسرار» (امام خمینی، ۱۳۲۷، ص ۳۱۲) و «شرح چهل حدیث» (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۵) می‌توان رصد نمود.

این نوع نگاه به فقه و مقررات الهی مستلزم این است که فقه در همه ابعاد و ساحات انسان دارای حکم باشد. فقه باید ابعاد دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، عبادی و سیاسی انسان را به گونه‌ای پوشش دهد که انسان را به مقصد اصلی که همان مقام قرب الهی است، برساند. فقه تک‌بعدی و بدون توجه به سایر ابعاد نمی‌تواند در این راه کارآمد باشد. در این صورت است که تشکیل حکومت (که مقدمه اصلی رسیدن به تمدن نوین اسلامی است) به‌عنوان بستری برای اجرای ابعاد گوناگون فقه و کارآمدی آن ضرورت پیدا می‌کند. به بیان دیگر، فقهی می‌تواند تئوری اداره جامعه باشد یا فقهی می‌تواند تمدن‌سازی کند که انسان را نه به‌عنوان یک فرد بدون ارتباطات بیرونی بلکه به‌عنوان انسانی با ارتباطات گسترده اجتماعی و دارای بعد اجتماعی و تمدنی بنگرد.

در این صورت قلمرو فقه منحصر به احکام فردی نبوده و در مورد مسائل اجتماعی، حکومتی و تمدنی نیز نظر دارد. امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «آن قدر که آیه و روایت در سیاست وارد شده است، در عبادات وارد نشده است. شما پنجاه و چند کتاب فقه را ملاحظه می‌کنید؛ هفت‌هشت تا کتابی است که مربوط به عبادات است، باقی‌اش مربوط به سیاست و اجتماعیات و معاشرت و این‌طور چیزها است.» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۴۳)

امام خمینی معتقد هستند که در فقه احکام و قوانین اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و حقوقی، (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۷) احکام مربوط به معاهدات بین دولت اسلامی و سایر ملل (همان، ص ۶۱۸) و نهایتاً همه احکامی که مربوط به نظامات مختلف اداره حکومت است (همان، ص ۶۱۹) وجود دارد.



امام خمینی فقه شیعه را به سمت فقه حکومتی کشاند. در کتب فقهی شیعه، قرن‌ها جای بسیاری از مباحثی که مربوط به اداره کشور بود - مثل مسئله حکومت، مسئله حسیبه، مسئله جهاد و اموری که اجرای آن‌ها منوط به داشتن قدرت سیاسی بود، خالی بود و مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گرفت و از کتب فقهی - استدلالی شیعه، به تدریج کنار گذاشته شد. دلیل این امر تقصیر یا قصور فقهای شیعه نبود؛ بلکه این مسائل برای آن‌ها مطرح نبود. شیعه، دارای حکومت نبود و فقه شیعه، در پی اداره جامعه سیاسی نبود. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۳/۱۴)

در بیانات مقام معظم رهبری نیز آنچه که به عنوان وظیفه حکومت اسلامی بیان شده، پیاده کردن فقه اسلامی در جامعه است که تنها فقه طهارت و نجاسات و عبادات نمی‌باشد؛ بلکه مشتمل بر اموری است که منطبق بر همه جوانب زندگی انسان است که ابعاد اجتماعی، سیاسی، عبادی، نظامی و اقتصادی را شامل می‌شود. چنین فقهی تمام شئون زندگی انسان از جمله ذهن و مغز و دل و جان آدمی، آداب زندگی، وضع معیشتی، ارتباطات اجتماعی، سیاسی و خارجی او را اداره می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰) و این امر حاکی از گستره وسیع فقه در این ابعاد است، هرچند به دلیل در اختیار نداشتن حکومت از سوی شیعیان و عدم بسط ید فقیهان شیعه، گفت‌وگو از برخی از موضوعات در برخی متون فقهی دیده نمی‌شود یا با نگاه فردی به منصب ظهور رسیده است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۳/۱۴) اما این فقه ظرفیت آن را دارد که تمام نیازهای جامعه را پاسخ دهد. فقه و شریعت بسیاری از اصول و مبانی را بیان داشته که می‌تواند در ابعاد مختلف حیات اجتماعی راهگشا باشد. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۸/۱۱/۴) داعیه انقلاب اسلامی که براساس مبانی کلامی و فقهی شکل گرفت به اذعان مقام معظم رهبری ایجاد تمدنی است متکی به معنویت و خدا و وحی و هدایت الهی و به منظور نیل به تمدن نوین اسلامی است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۴/۳۱؛ ۱۳۸۷/۲/۱۷)

از این جهت، قلمرو فقه نه تنها در صدور احکام برای مسائل مختلف تعریف می‌شود، بلکه در منظومه فکری امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری قابلیت تدوین



و تنظیم نظام‌های مختلف مورد نیاز حاکمیت نیز در فقه وجود دارد و فقه تعیین‌کننده حکم بسیاری از رفتار اجتماعی در جامعه و مؤثر در طراحی نظامات مختلف مانند: نظام سیاسی، نظام اقتصادی، نظام تربیتی، نظام دفاعی و ... می‌باشد. مجموع این امور در بعد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری، پایه‌های تحقق پیشرفت و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده تمدن می‌باشند.

فقه‌های دیگری مانند شهید صدر نیز به این نظر معتقد هستند. شهید صدر به فقهی که در پی کشف این نظامات است، «فقه النظریات» (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰۰) می‌گوید و مثالی که برای آن می‌زند، فقهی است که تلاش می‌کند نظام اقتصادی اسلام را از منابع کشف کند. (همان) البته نظامات فقهی، مبتنی بر مبانی و اصولی هستند که متخذ از مبادی کلامیه و فلسفیه فقه یا مانند آن‌ها هستند.

دخالت عناصر تمدن‌سازی در اهداف کلی فقه نظام

گاهی مقصود از «نظام» خرده‌نظام‌هایی است که هر تمدنی برای تحقق خود به آن‌ها وابسته است. خرده‌نظام‌های اجتماعی همچون نظام اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و ... بخشی از لایه تمدنی هستند که هر جامعه‌ای برای پیشرفت و فراگیری خود باید آن‌ها را به‌صورت هم‌آهنگ دارا باشد. (ر.ک: جستاری نظری در باب تمدن، صص ۳۹-۴۱)

در این کارکرد مقصود از نظام، طرح روش و ارائه برنامه‌ای جامع و فراگیر برای زندگی انسان و حیات اجتماعی او است. به‌عنوان مثال؛ نظام اقتصادی اسلام عبارت است از طرح روشی برای تنظیم حیات اقتصادی افراد جامعه که با دیدگاه معینی از عدالت، سازگار باشد. (صدر، ۱۳۹۳، ص ۵۹۳)

همان‌طور که بیان شده است در هر تمدنی تعیین نظام رفتاری و نوع روابط و وظایف هر فرد از جامعه تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری تمدن در بعد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری دارد و در آموزه‌های دینی امکان کشف و استخراج این نظام‌ها وجود داشته است و تعیین وظایف و تکالیف عملی هر یک از ارکان جامعه در دانش فقه بیان می‌شود. فقه یکی از مهم‌ترین دانش‌هایی است که در ایجاد تمدن اسلامی اهمیت



بسیار بالایی دارد.

با یک نگاه توسعه‌ای به دانش فقه و پرداختن به وظایف و تکالیف فرد، جامعه و حاکمیت با رویکرد اجتماعی و حکومتی و کشف نظام‌های رفتاری و حکم آن رفتارهایی که مرتبط با پیشرفت، فن‌آوری، صنعت، معماری و سبک زندگی ... است، نقش به‌سزایی در تحقق تمدن دارد و در رویکرد فقه حکومتی نظام‌ساز این مجموعه باید در یک مجموعه مرتبط باشد تا آن را در منظومه معارف دین به صورت همگن تبیین کند؛ زیرا مجموعه‌نظامات دین یک مجموعه کاملاً به هم پیوسته است و همه اجزای دین به مثابه یک کل منسجم هستند و فقه نظام‌ساز که بخشی از این مجموعه می‌باشد مبتنی بر مبانی اسلامی و در راستای تحقق اهداف تعریف شده و دارای پیوستگی داخلی احکام تشریح شده در آن و همراه با قابلیت نهادسازی‌های لازم در اجتماع می‌باشد و طی فرایند مشخصی به طراحی و ارائه ساختارها می‌پردازند. این فقه را می‌توان فقه تمدن‌ساز نامید.

همچنین شریعت مقدس اسلام در کلیت خود اهداف کلانی را پیگیری می‌کند که عملاً محقق‌کننده سعادت انسان است. این اهداف کلی که یا مربوط به تمام شریعت مقدس، یا مربوط به بخش اعظمی از آن، یا مربوط به مجموعه‌ای از احکام از ابواب مختلف یا مربوط به مجموعه‌ای از احکام از باب واحد هستند و هم ناظر به نیازهای فردی و هم ناظر به نیازهای اجتماعی می‌باشند و هم مربوط به امور دنیایی مکلفین و هم مربوط به امور اخروی و اخلاقی آنها هستند که «اهداف کلی شریعت» خوانده می‌شوند. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق، ص ۲۳۹) در پرتو این هدف کلی هر حکم جزئی نیز هدفی را دنبال می‌کند که با عنوان علل الشرایع به مجموع آنها اشاره می‌شود. هدف کلی شریعت به مثابه روح شریعت بوده و علل الشرایع تابع و تأمین‌کننده آنها هستند. نصوصی نیز که در منابع دینی وارد شده‌اند مبین هردو هستند.

البته مستند اصلی فقیه در استنباط احکام موضوعات، ادلة ناظر به احکام جزئی است؛ ولی از آنجا که اهداف کلی شریعت در صورت استظهار آن از نصوص معتبر به روش متداول و معتبر خود، به مثابه روح کلی شریعت است، احکام جزئی مزبور



نباید در تخالف با آن‌ها باشد. (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷) البته کیفیت استظهار و دستیابی به این امر جای گفت‌وگو دارد.^۱

این‌که این اهداف کلی شریعت چه چیزهایی هستند تابع مبادی کلامی‌ای است که فقیه آن را قبول دارد. از این جهت اگر مبادی کلامی مزبور به گونه‌ای باشد که اهداف کلان و خرد تمدن‌ساز در آن جایی نداشته باشند، پس به‌طور طبیعی فقه، تمدن‌ساز نخواهد بود. ولی اگر این مبادی کاملاً مؤید اهداف تمدن‌ساز باشد، این اهداف به‌مثابه اهداف و مقاصد کلی برشمرده شده و تأثیر خود را در فقه خواهد گذاشت.^۲ به‌عنوان مثال؛ اگر مبتنی بر مبادی کلامی تمدن‌ساز و به‌واسطه استظهار از طرق معتبر خود به این نتیجه رسیدیم که اهدافی مانند: تزکیه و پرورش، تعلیم و آموزش، اخراج از ظلمت و رساندن به نور، بالا بردن بینش، برداشتن بارهای سنگین خرافه و جهل، شکوفا کردن استعدادها، برقراری حیات طیبه، قیام به عدل، برانداختن زشتی‌ها و رسیدن به فلاح و صلاح جزو اهداف شریعت هستند با وقتی که این موارد را جزو اهداف کلی نداند، تفاوت بسیاری وجود دارد.

البته چگونگی تأثیر اهداف کلی در احکام جزئی و احراز تعارض احکام جزئی با آن و کشف این رابطه‌ها از اموری هستند که نیازمند تبیین و تفتیح است و پرسش‌های مختلفی در این میان وجود دارد.

در اندیشه امام خمینی و مقام معظم رهبری می‌بینیم که به این اهداف کلی توجه کافی شده‌است و در استدلال‌ها نیز به‌خوبی به‌کار رفته‌است. به‌عنوان مثال؛ امام خمینی (ره) مبتنی بر همین اهداف کلی معتقد هستند که حیل ربا نادرست است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۳۶-۱۳۹) یا استدلال‌هایی که بر ضرورت و مشروعیت

۱. نکته قابل توجه پاسخ به این سؤال است که مقاصد کلی شریعت در چه مرحله‌ای از فرآیند استنباط دخالت می‌کند؟ همان‌طور که در متن اشاره شد، برخی آن را مستقیماً سند حکم شرعی برنمی‌شمرند؛ ولی برخی دیگر از فقها در جواب به این سؤال علاوه بر نقش مانعیت در برابر ادله‌ای که با مقاصد کلی شریعت در تخالف هستند، نقش طریق مستقیم وصول به حکم شرعی بودن، طریق برای سرایت حکم از موارد منصوص به موارد غیرمنصوص بودن و محدودکننده قلمرو اطلاقات نیز برای مقاصد کلی شریعت در فرآیند استنباط قائل هستند. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱، صص ۲۴۴-۲۴۶)

۲. مراد از تبعیت مقاصد از مبادی کلامیه به لحاظ ماهیت مقاصد است، ولی طرق کشف آن‌ها مطلب دیگری است که در این عبارت مورد نظر نمی‌باشد؛ زیرا طرق کشف ادله هم شامل روش‌های عقلی و هم مراجعه به لسان دلیل به روش معتبر خود است.



فقهی حکومت می‌کنند نیز بیشتر مبتنی بر همین اهداف کلی است. مقام معظم رهبری نیز چهار امر استقلال، آزادی، عدالت و معنویت را جزو اهداف کلی شریعت و نتیجه پیاده‌سازی آن در جامعه ذکر کرده‌اند^۱ که در میان این اهداف کلی مواردی که در راستای تمدن‌سازی بوده و زمینه‌ساز آن باشد، وجود دارد.

توجه و کشف این اهداف کلان در کنار توجه به مبانی، یکی از عوامل مؤثر در کشف و درک انسجام‌بخشی در آموزه‌های دین از جمله فقه می‌باشد.

ایجاد زاویه دید تمدنی در فقیه

راهبرد اصلی فقها برای رسیدن به مراد شارع در مواجهه با منابع متنی فقه (قرآن کریم و سنت شریف) تمسک به اصالة‌الظهور است. یکی از مواردی که دخالت مستقیمی در ظهورگیری دارد و کیفیت استظهارات فقیه را کاملاً تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، زاویه دید فقیه و نوع نگاه او در مواجهه با آیات و روایات است.

زاویه دید امری اضافی و دوسویه است که هم در مورد شارع مقدس و هم در مورد فقیه به‌عنوان فهمنده مرادات او مطرح است. اگر بخواهیم در عبارات فقها عباراتی نزدیک به «زاویه دید» پیدا کنیم، می‌توانیم بگوییم این عبارت در طرف فقیه نزدیک به عباراتی همچون ذوق فقهی و شم الفقاهاه است و در طرف شارع نزدیک به عبارت مذاق شارع می‌باشد.^۲ فقها معتقد هستند که در کنار دیگر عوامل، شم الفقاهاه هر فقیه نیز در نحوه ظهورگیری او^۳ (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۱۸، ص ۱۴۸) فهم مواردی مانند

۱. «این چهار عنصر اصلی است: آزادی، استقلال، عدالت، معنویت. اگر شریعت اسلامی بر جامعه حاکم شد، این پدیده‌های اساسی در نظم جامعه اسلامی، خود را نشان می‌دهند.» (مقام معظم رهبری، بیانات در بیست و پنجمین سالگرد امام خمینی (ره)، ۱۴/۳/۱۳۹۳)

۲. وجه شباهت مذاق شارع به زاویه دید شارع در این است که مراد از مذاق، منهج فکری یا سلیقه‌ای است که از مجموع افکار شخص، احکام عملیه او یا موضع‌گیری‌های او در مواجهه با وقایع مختلف یا از همه این موارد با هم به‌دست می‌آید؛ به گونه‌ای که با فهم مذاق او می‌توانیم موضع او را در مواقعی که اعلام موضع نکرده است نیز بیابیم. (لجنة الفقه المعاصر، همان، ص ۲۳۱) این عبارت در مورد شارع مقدس نیز همان منهج و مشرب و روش او است که از مجموع احکام، مبانی احکام و موضع‌گیری‌های شارع با مجموعه این موارد فهمیده می‌شود. (همان) اگر این منهج به فکر و حوزه نظر اضافه شود، همان زاویه دید می‌شود. کما این که در تعریف مذاق همین قید ذکر شد. مضافاً به این که همان‌طور که بیان شد یکی از علت‌های شکل‌دهنده به زاویه دید منظومه فکری فرد است که منشأ کشف مذاق معرفی شد.

۳. «ان كثيراً من المسائل لا حاجة الی شدة الاجتهاد فیها بل للذوق و شم الفقاهاه فیها تاير عظیم فی استنباطها».



تناسب حکم و موضوع،^۱ (نائینی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۵۸) انصراف و امثال آن‌ها تأثیر دارد. هرچه زاویه دید فقیه در مواجهه با متون منتسب به شارع مقدّس با دیدگاه کلان یا همان رویکرد کلان شارع مقدّس نزدیک‌تر باشد، فهم او نسبت به مرادات شارع در مواجهه با متون منتسب به شارع دقیق‌تر است؛ زیرا به هر صورت، شارع مقدّس نسبت به انسان، جهان، افعال انسان و تکالیف او دیدگاهی دارد که مبتنی بر آن‌ها اهدافی را برای شریعت معلوم کرده و احکام خود را برای رسیدن به آن‌ها انشا فرموده است.

از این جهت اگر فقیه این زاویه دید شارع مقدّس را درنیابد، نمی‌تواند فهم کاملی از مراد او داشته باشد. بنابراین، این‌که مفاد مقبوله عمر بن حنظله و روایات دیگری مانند آن برای فقیهی همچون امام خمینی کاملاً ظهور در شأن حکومتی فقیه دارد ولی برای فقیه دیگری این ظهور را ندارد، از جمله عوامل مؤثر در آن می‌تواند به تفاوت زاویه دید یا همان شَمّ الفقاهه آن‌ها بازگردد. زیرا تفاوت زاویه دیدها سبب می‌شود یک متن واحد برای فقیه اول ظهوری داشته باشد که هرگز چنین ظهوری برای فقیه دیگر ندارد. مهمّ این است که فقیه بتواند زاویه دید یا دیدگاه شارع مقدّس نسبت به مسائل مختلف را بفهمد و زاویه دید خود را با آن تطبیق دهد. در این صورت است که فهم او از مراد شارع صائب و درست خواهد بود.

این‌که فقیهی فقه تمدّن‌ساز تولید می‌کند یا خیر، در کنار تأثیر مبانی فکری که پیش‌تر اشاره شد، همچنین متأثر از زاویه دید او است؛ زیرا منابع فقه تمدّنی چیزی جز قرآن کریم، سنّت شریف و عقل نیستند. روش نیز همان روش فقه جواهری است. پس یکی از عناصر اصلی دخیل در تفاوت فقه تمدّنی و غیرتمدّنی نحوه رویارویی و استظهار فقیه از این منابع است.^۲ این است که زاویه دید یا چگونگی شَمّ الفقاهه فقیه نقش مهمّی در شکل‌دهی به فقه تمدّنی دارد.

اما سؤال مهمّ این است که زاویه دید مناسب برای فقه تمدّن‌ساز چه زاویه دیدی است؟ به عبارت دیگر، اگر فقه امام خمینی و فقه مقام معظم رهبری را تمدّن‌ساز

۱. «لأنّ الغاء الخصوصية واستظهار أنّ المناط هو... يتوقف على شَمّ الفقاهة.»

۲. طبیعتاً وقتی از عبارت استظهار استفاده می‌کنیم مرادمان منابع متنی است؛ ولی همین ملاک در مورد منبع عقل نیز وجود دارد.



بدانیم، زاویه دید این دو بزرگوار چیست و چه ابعادی دارد؟

بی‌تردید یکی از مواردی که در زاویه دید فقیه تأثیر بسیاری دارد، مبادی کلامی او است. به‌عنوان مثال؛ وقتی فقیهی معتقد به این نکته شد که اساس دین حکومت و تحقق و اجرای احکام در جامعه است و این از شئون اصلی معصومان بوده و نیابت فقیه از امام (ع) در زمان غیبت هم در طول شأن مرجعیت دینی امام (ع) و هم در شأن سیاسی او می‌باشد، به رویکرد فقه حکومتی قائل شده و این رویکرد در زاویه دید اجتماعی و حکومتی کاملاً در استظهارات و فقاهت او اشراب می‌شود. (ضیائی‌فر، ۱۳۸۵، ص ۶۴) این است که سید مرتضی (ره) در مقدمه «الذریعة» فرمود: «همه اصول فقه مبتنی بر همه اصول دین است.»

بنابراین، سعه مبادی کلامی فقه یعنی مباحثی از کلام که در فقه، کارگر و تأثیرگذار هستند کاملاً در زاویه دید فقیه در استنباطات او مؤثر هستند. آیت‌الله جوادی آملی در این خصوص معتقد است: «هنگامی که «ولایت فقیه» به‌عنوان یک مسئله کلامی و در قلمرو علم کلام مطرح شد و روشن گردید که تعیین ولی و سرپرست جامعه اسلامی مربوط به فعل خداوند است، این کلام، فقه را مشوب می‌کند و بر آن سایه می‌افکند و آن‌گاه است که انسان، سراسر فقه را با دیدگاه کلامی می‌نگرد و برای مطالب فرعی فقه، صاحب و مسئول می‌بیند و در نتیجه مسائل فقهی، سازماندهی می‌شوند و از آشفتگی بیرون می‌آیند.»

یا در جای دیگر می‌فرمایند: «این‌که حضرت امام (قدس سره) به‌طور مکرر در گفتار و نوشتار خود فرموده‌اند که اگر کسی سراسر دین را بررسی کند، خواهددید که دین، سیاست را به همراه دارد، و سانس و مجری را از نظر دور نداشته، سرش آن است که ایشان از دیدگاه کلام به فقه نگریسته و از افق برتری فقه را شناخته است. «فقه‌شناسی» مسأله‌ای کلامی و نه فقهی است. در صدر و ساقه علم فقه، مسئله‌ای نداریم که بیان کند فقه برای چیست و از آن چه برمی‌آید؟ شناخت فقه، بررسی کار خدا و شناخت قانون الهی است و این کار، یک کار کلامی و خارج از قلمرو علم شریف فقه است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۲۷۷-۲۸۴)



نتیجه‌گیری

با پیروزی انقلاب اسلامی مسیر جدیدی در تحولات تمدنی انسان‌ها آغاز شد. تا پیش از این رویداد همه تغییرات و تحولات تمدن‌ها مبتنی بر مؤلفه‌های برآمده از ساختار ذهن بشر بود. ولی پس از پیروزی انقلاب و با استقرار حکومت دینی در ایران، زمینه برای بررسی تحولات تمدنی براساس مؤلفه‌های برآمده از وحی ایجاد شد و الگوی جدیدی برای تمدن‌سازی به بشریت ارائه شد. در این الگو هرعامل اثرگذار بر تمدن باید براساس معیارهای مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام تبیین شود. از آن‌جا که در علوم اسلامی وظایف و تکالیف و تبیین روابط انسان‌ها در مراتب مختلف فردی و اجتماعی در دانش فقه بیان می‌شود، این دانش از جمله اثرگذارترین دانش‌های علوم اسلامی در تکون تمدن نوین اسلامی است. همچنین از آن‌جا که علوم اسلامی یک واقعیت را از منظرهای گوناگون تبیین می‌کند، ارتباط بسیار زیادی بین علوم اسلامی برقرار است. به طوری که پذیرش یا عدم‌پذیرش مبانی یک رشته در سایر رشته‌های علوم اسلامی اثرگذار است. یکی از مهم‌ترین دانش‌هایی که در مسائل دانش فقه اثرگذار است مبانی علم کلام است. پذیرش یا عدم‌پذیرش برخی از این مبانی باعث اثرگذاری در فقه شده و به طبع آن در ارائه‌ن نوین اسلامی اثرگذار خواهد بود.

پذیرش حق ولایت برای فقیه در دوران غیبت امام معصوم، توسعه قلمرو شریعت به همه امور مرتبط با انسان اعم از دنیوی و اخروی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی از جمله مبانی کلامی است که اثرگذاری مستقیم در فقه تمدن‌ساز دارند. همچنین یافت اهداف کلی شریعت و نیز ایجاد زاویه دید تمدنی برای فقیه و قائل شدن به رویکرد فقه حکومتی، از ملزومات مهم فقه تمدن‌ساز است که هر یک مبتنی بر پذیرش یا عدم‌پذیرش مبانی کلامی می‌تواند تعریف‌های متفاوتی داشته باشد. بنابراین مبانی کلامی از این منظر نیز در تمدن‌سازی فقه اثرگذار خواهند بود.



منابع

۱. آشوری، داریوش (۱۳۸۱)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: انتشارات آگه، ج دوم.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایة، ج ۳، قم: اسماعیلیان.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه علمیة قم.
۵. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۶ه.ق)، الفوائد المدنية، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ج دوم.
۶. اشتهازدی، ابوالقاسم (۱۴۰۰)، کتاب القضاء، قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۰.
۷. بازرگان، مهدی (بی تا)، خدا، آخرت هدف بعثت انبیا، نشریه کیان، (۲۸)، ص ۵۵.
۸. بروجردی، حسین (۱۳۴۰)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، قم: مکتب آية الله العظمی منتظری.
۹. جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۶)، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، صحاح اللغة، ج ۶، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۵)، جستاری نظری در باب تمدن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، ولایت فقاقت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. حائری یزدی، مهدی (بی تا)، حکمت و حکومت، بی جا، بی نا.
۱۴. حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۴۱۲ق)، منتهی المطالب، ج ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۱۵. _____ (۱۴۱۰ق)، ارشاد الاذهان، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. حائری اصفهانی، محمد حسین (۱۴۰۴ق)، الفصول، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة.
۱۷. حسینی فیروزآبادی، محمد (۱۴۱۸)، منتهی العنایة فی شرح الکفایة، قم: فیروزآبادی.
۱۸. خراسانی (آخوند)، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات، سایت معظم له.
۲۰. خمینی، روح الله (۱۳۸۹)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۱. _____ (۱۳۷۲)، استفتاءات، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. _____ (۱۴۲۶ق)، الاجتهاد والتقلید، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۳. _____ (۱۳۸۴)، شرح جهل حدیث، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۴. _____ (۱۴۲۱)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۵. _____ (۱۳۲۷)، کشف الاسرار، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۲۶. _____ (۱۳۴۹)، ولایت فقیه، قم: مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۷. خمینی، شهید سید مصطفی (۱۳۷۶ش)، ولایة الفقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۸. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸)، موسوعة الامام الخویی، ج ۱، ج اول، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.



۲۹. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی (۱۴۲۲ق)، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، (جعفر الهادی: مترجم)، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ اول.
۳۰. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۷)، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران: اقبال.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات، دمشق: دارالقلم.
۳۲. روح الامینی، محمود (۱۳۷۹)، زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: انتشارات عطار، چ پنجم.
۳۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۴. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۵. _____ (۱۳۹۳)، اسلام، راهبر زندگی، مکتب اسلام، رسالت ما، تهران: انتشارات دارالصدر.
۳۶. ضیائی فر، سعید (۱۳۸۵)، پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق)، اعلام‌الوری، قم: مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث، چ اول.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم: انتشارات محبین، چ اول.
۳۹. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق)، ذکری، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البت.
۴۰. عبدالرزاق، علی (بی‌تا)، الاسلام و اصول‌الحکم، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۴۱. علی‌دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، فقه و مقاصد شریعت، مجله فقه اهل بیت، (۴۱)، ص ۱۴۷.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (بی‌تا)، العین، ج ۳، بی‌جا: بی‌نا.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ چهارم.
۴۴. لجنه الفقه المعاصر (۱۴۴۱ق)، الفائق فی الاصول، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، چ ششم.
۴۵. مال‌الله، محمد (۱۹۹۸م)، نقد ولایت فقیه، بی‌جا، بی‌نا، چ دوم.
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴)، حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، (تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۷. مقیمی حاجی (۱۳۹۷)، ضرورت اقامه حکومت در عصر غیبت با تأکید بر آراء امام خمینی و شهید مصطفی خمینی، گفتمان فقه حکومتی، (۲)۲، ص ۱۳۵.
۴۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۷ق)، الامام الخمينی و الدولة الاسلامی، بی‌جا: مؤسسه دارالکتب الاسلامی.
۴۹. منتظری، حسین‌علی (۱۴۱۶ق)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، تقریرات درس آیت‌الله بروجردی، قم: مکتب آیت‌الله منتظری.
۵۰. موسوی غروی، محمد جواد (۱۳۷۹)، چند گفتار، تهران: نشر نگارش.
۵۱. نائینی، میرزا محمد حسین غروی (۱۳۷۱)، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، تهران: المکتبة المحمّدية.
۵۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ هفتم.
۵۳. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۶)، فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: دفتر نشر معارف، چ پنجم.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی- پژوهشی
سال دوم؛ شماره ششم؛ تابستان ۱۴۰۲

تشابهات و تمایزات روش شناختی فقه فردی و فقه اجتماعی

احمد مبلغی^۱

جمال نبوی^۲

چکیده

فقه فردی رویکرد رایج میان فقها در استنباط‌های ایشان بوده است. فقه اجتماعی رویکردی نوپیدا در عرصه فقه پژوهی است که آثار جدیدی را در فرآیند استنباط و خروجی دستگاه فقهت ایجاد می‌کند. در پژوهش حاضر با استفاده از روش‌های تحلیل فقهی و اصول فقهی با رویکرد توصیفی، تحلیلی و انتقادی تلاش شده است علاوه بر بیان چستی فقه فردی و فقه اجتماعی، تشابهات و تمایزات آن‌ها در ساحت روش‌شناسی تبیین گردد. در این نوشتار «فقه اجتماعی» رویکردی فقهی دانسته شده است که در آن فقیه در استنباط خود به آثار اجتماعی فتوا می‌دهد و به اقتضانات اجتماع توجه دارد؛ به خلاف فقه فردی که فقیه در آن فاقد چنین توجهی است.

براساس تعریف فوق و پس از نقد و بررسی نظرات مختلف، خروجی پژوهش در قالب تشابهات و تمایزات فقه فردی و اجتماعی در ساحت روش‌شناسی این‌گونه ترسیم شد: فقه فردی و اجتماعی در استفاده از علم اصول فقه موجود، بهره‌گیری از منابع اجتهاد، وابستگی به اصل اجتهاد و مکلف بودن شخص حقیقی با یکدیگر تشابه دارند؛ و آن دو در امور ذیل از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند: در نوع نگرش به مسائل فقهی؛ توجه به آثار اجتماعی استنباط در فقه اجتماعی و عدم توجه در فقه فردی؛ در نوع نگاه به موضوعات فقهی؛ تجزیه‌نگری در فقه فردی و مجموعه‌نگری در فقه اجتماعی؛ در مکلف شمردن نهادها، شخصیت‌های حقوقی، جامعه و... در فقه اجتماعی (به خلاف فقه فردی) و در نحوه استفاده از علم اصول فقه؛ توجه ویژه به جایگاه عقل، مصلحت و نظریه خطابات قانونیه و کاهش مراجعه به اصول عملیه در فقه اجتماعی (به خلاف فقه فردی).

واژگان کلیدی: فقه فردی، فقه اجتماعی، روش‌شناسی فقه فردی، روش‌شناسی فقه اجتماعی

۱. استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و معارف

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸



مقدمه

فقه فردی رویکرد رایج میان فقیهان اسلامی بوده است. در چند سال اخیر بحث فقه اجتماعی در میان فقه‌پژوهان معاصر مطرح گردیده است. این رویکرد جدید فقهی، باعث ایجاد تغییراتی در فرآیند استنباط و خروجی دستگاه فقه است. مقایسه فقه فردی و اجتماعی و به دست آوردن تشابهات و تمایزات روش‌شناسانه آن‌ها به فقیه کمک می‌کند تا از مزایای روشی فقه اجتماعی بهره‌مند گردد و از کاستی‌های موجود در فقه فردی مصون بماند و در نتیجه استنباط فقهی دقیق‌تری داشته باشد.

با توجه به این‌که بحث فقه اجتماعی از مباحث جدید در فقه‌پژوهی معاصر است، مقایسه روش‌شناسی فقه فردی و فقه اجتماعی و بیان تشابهات و تمایزات آن دو تاکنون در پژوهشی مستقل تبیین نگردیده است. در پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیل فقهی و اصول فقهی و با رویکرد توصیفی، تحلیلی و انتقادی تلاش شده است شباهت‌ها و تفاوت‌های روش‌شناسانه فقه فردی و اجتماعی تبیین گردد. در این مقاله، در گام نخست مفهوم واژگان فقه فردی، فقه اجتماعی، روش و روش‌شناسی تبیین می‌گردد، و سپس با ارائه تحلیل معناشناختی، تشابهات و تمایزات فقه فردی و اجتماعی در بُعد روش‌شناسی تشریح می‌شود.

پرسش اصلی این پژوهش از قرار زیر است:

- تشابهات روش‌شناسانه فقه فردی و فقه اجتماعی چیست؟
- تمایزات روش‌شناسانه فقه فردی و فقه اجتماعی چیست؟

پیشینه پژوهش

پژوهشی که به صورت مستقل به بیان تشابهات و تمایزات روش‌شناسانه فقه فردی و فقه اجتماعی پردازد یافت نشد؛ لکن در برخی پژوهش‌ها اشاره‌ای به برخی تمایزات روش‌شناسانه فقه فردی و فقه اجتماعی (یا مفاهیم قریب به آن؛ نظیر فقه حکومتی) شده است که در ذیل مهم‌ترین آن‌ها بیان می‌شود.

تشابهات و تمایزات فقه فردی و حکومتی؛ نویسنده: عندلیب، دکتر حسین،



مجله: international Multidisciplinary Journal of Pure Life، شماره ۹ (۱۶ صفحه - از ص ۱۱۱ تا ص ۱۲۶).

نویسنده این مقاله ضمن تأکید بر اهمیت روش‌شناسی و به‌خصوص روش‌شناسی علم فقه، به این امر اشاره می‌کند که در فقه دو روش فردگرایانه و جمع‌گرایانه وجود دارد؛ در روش اول تنها به فرد و شرایط او التفات می‌شود ولی در روش دوم به فرد به‌عنوان بخشی از یک جامعه نگاه می‌شود و شرایط پیچیده حاکم بر جامعه نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. پرسش اصلی این پژوهش این است که فقه فردی و فقه حکومتی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ پاسخ این پرسش که با روش توصیفی - تحلیلی به‌دست آمده است، بیانگر این است که در برخی حوزه‌ها نظیر منابع، این دو رویکرد فقهی با یکدیگر شباهت دارند و در برخی از حوزه‌های دیگر نظیر ارکان و مقومات از یکدیگر متمایز می‌گردند.

تفاوت‌های فقه فردی و حکومتی از منظر شناخت «موضوع»، «تکلیف» و «مکلف»؛ نویسنده: حیدری خراسانی، محمدجواد؛ نوذری فردوسی، محمد؛ خلف خانی، علی، مجله: پژوهش‌نامه فقه اجتماعی، بهار و تابستان ۱۳۹۲، سال اول، شماره ۲ (۱۶ صفحه - از ص ۱۰۹ تا ص ۱۲۴).

در این مقاله نویسندگان، فقه فردی را دانشی روشمند می‌دانند که با تکیه بر مقوله حجّیت در صدد استنباط احکام شرعی است. این روش، در استنباط احکام و تطبیق آن بر موضوعات دارای ماهیت جزءنگر و منطقی انحلالی و تجزیه‌ای است؛ لکن فقه حکومتی که برخاسته از یک نیاز اجتماعی بوده است، معتقد به تحوّل در روش کشف حکم، شناخت موضوعات و انطباق احکام بر موضوعات براساس منطقی مجموعه‌نگر است. تفاوت این دو نگاه، موجب پیدایش تفاوت‌هایی در حوزه شناخت موضوعات، تکالیف و مکلفان می‌گردد. نویسندگان این مقاله با نگاه روش‌شناسانه و درجه دو، در صدد تبیین تفاوت‌های فقه فردی و فقه حکومتی از جهت موضوع، تکلیف و مکلف می‌باشند.

اجتهاد شیعی و روش‌شناسی فقه اجتماعی؛ نویسنده: سیدی آقاملکی، سید



روح‌الله، مجله: فرهنگ پژوهش، تابستان ۱۳۹۸، شماره ۳۸ (۱۸ صفحه - از ص ۲۷ تا ص ۴۴).

نویسنده این مقاله ضمن تأکید بر این نکته که اجتهاد در طول تاریخ همچون نیروی محرک‌ی درصدد اجرای استنباط صحیح براساس مبانی اسلامی بوده‌است، معتقد است در دوره‌ی برپایی حکومت اسلامی، اجتهاد از منابع ویژه‌ی مرتبط با این عصر بهره‌مند می‌گردد. او با یکی دانستن اجتهاد و روش‌شناسی، مراحل دست‌یابی به روش‌شناسی را در فقه اجتماعی به نحو اجمالی تبیین می‌کند.

فقه اجتماعی و بایسته‌های روش‌شناسانه آن (با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی)؛ نویسنده: ربانی، محمدباقر، مجله: فقه و اجتهاد، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره ۴ (۲۳ صفحه - از ص ۷۹ تا ص ۱۰۱).

نویسنده مقاله فوق، دانش فقه را دانشی می‌داند که به بررسی هنجارهای فردی و اجتماعی می‌پردازد. در گذشته بررسی هنجارهای فردی بیشتر مورد توجه فقیهان بوده‌است ولی در عصر حاضر هنجارهای اجتماعی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. فقه اجتماعی فقهی است که هنجارهای اجتماعی را با رویکرد اجتماعی بررسی اجتهادی می‌کند و برخی از فقه‌های مضاف نظیر فقه حکومتی، فقه رسانه و ارتباطات، فقه هنر، فقه شهرسازی و فقه تربیتی، زیرمجموعه آن محسوب می‌شوند. این نوشتار ابتدا به بررسی مفهوم فقه اجتماعی پرداخته و سپس روش‌شناسی فقه اجتماعی بر تأکید بر اندیشه آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی مورد بررسی قرار گرفته‌است؛ بر این اساس جایگاه عقل، حاکم اسلامی و قواعد فقهی در فقه اجتماعی و همچنین رابطه فقه اجتماعی و مقاصد شریعت مورد بررسی قرار گرفته‌است.

نوشتار حاضر با نقد و بررسی برخی از ویژگی‌های روش‌شناسانه فقه اجتماعی که در مقالات سابق‌الذکر بیان شده‌است، به بیان تشابهات و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی از بُعد روش‌شناسی می‌پردازد.

مفهوم‌شناسی

برای آشنایی با مفاهیم پژوهش حاضر، در قدم نخست لازم است برخی از



واژگان از نظر لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار گیرند.

۱. فقه

در این قسمت ابتدا معنای لغوی واژه «فقه» تبیین می‌گردد و سپس معنای اصطلاحی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تعاریف لغوی مختلفی برای واژه «فقه» بیان شده‌است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

برخی از اهل لغت «فقه» را به معنای «فهم» دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۲۴۳) و به تبع این تعریف، بسیاری از فقیهان در کتب فقهی یا اصولی معنای لغوی «فقه» را «فهم» دانسته‌اند. (عاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۰؛ عاملی، بی‌تا، ج ۲۶؛ قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۵۳۹)

برخی دیگر از اهل لغت «فقه» را به معنای «علم» دانسته‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۴۲؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۵۲۳۰؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۷۲) و دسته سوم «فقه» را به «فهم و درک معنا از روی تأمل و دقت» تفسیر کرده‌اند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۱۲۳) براساس تفسیر سوم است که ابوهلال عسکری در بیان تفاوت «فقه» و «علم» می‌گوید: «فقه بر علم به مفاد کلام همراه با تأمل، گفته می‌شود». (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۸۰)

دسته چهارم اهل لغت، فقه را منحصر در علم نظری دانسته‌اند و آن را «رسیدن به علم غایب از علم شاهد (حاضر)» دانسته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۲؛ کفوی، بی‌تا، ص ۶۹۰) این معنا به معنای سابق نزدیک است؛ چراکه حصول این معنا بدون تأمل و دقت میسر نمی‌شود. برخی دیگر از فقها در مقام تفسیر لغوی واژه «فقه» سخن دسته چهارم اهل لغت را مبنای خود قرار داده‌اند. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۹۹؛ عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۹۸؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۱۷)

معروف‌ترین تعریف اصطلاحی مطرح شده برای «فقه» عبارت است از: «علم به احکام شرعی فرعی که از ادله تفصیلی به دست آمده باشد». (حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ عاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰؛ سیوری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۵؛ میرداماد،



بی تا، ص ۳؛ بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۶۰۵؛ طباطبایی، بی تا، ص ۴۱۴)

فقهها در کتب خود قیود این تعریف را توضیح داده اند. صاحب معالم در توضیح قیود این تعریف می فرماید: «با قید «احکام» علم به ذوات مثل علم به زید و علم به صفات مثل علم به کرم و شجاعت او و علم به افعال مثل علم به نوشتن و خیاطی او از تعریف خارج می شود. با قید «شرعی» احکام غیرشرعی مثل احکام عقلی محض یا احکام لغوی از تعریف خارج می شود. با قید «فرعی» احکام شرعی اصولی خارج می گردد. به واسطه قید «از ادله» علم خداوند سبحان و ملائکه و انبیا خارج می شود، و به واسطه قید «تفصیلی» علم مقلد در مسائل فقهی خارج می شود؛ زیرا علم او از دلیل اجمالی اخذ شده است. (عاملی، بی تا، ص ۲۶)

این تعریف برگرفته از تعریف شافعی است؛ شافعی فقه را به «علم به احکام شرعی عملی که از ادله تفصیلی به دست آمده باشد» تفسیر نموده است. تفاوت این دو تعریف در این است که در تعریف مشهور، تعبیر «فرعی» آمده است که احکام اصولی (اصول فقه یا اصول دین) را خارج می کند ولی در کلام شافعی تعبیر «عملی» آمده است که با این قید مسائل مرتبط با اعمال قلب نظیر حسد، ریا، کبر و ... که در علم اخلاق از آن بحث می شود، خارج می گردد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۸)

۱.۱. فقه فردی

تعاریف مختلفی برای فقه فردی ذکر شده است. در این قسمت به برخی از آنها اشاره می شود.

تعریف اول: فقه فردی فقهی است که احکام تکلیفی و وضعی مربوط به انسانها را از آن جهت که فردی هستند، بیان می کند. (ذوقی وقاضیان، ۱۴۰۱، ص ۱۲۸)^۱

تعریف دوم: فقه فردی یا نگاه فردگرایانه به فقه عبارت است از نگاهی خاص به دانش فقه که براساس آن، این دانش تنها به تنظیم ارتباط انسان با خدا می پردازد و حلال و حرام را منحصر به حوزه فردی اعمال انسان می داند. براساس این نگاه، فقیه

۱. این تعریف را از کتاب «فقه الأمة» علی جمعه نقل می کنند.



می‌تواند در قسمتی از فقه یا تمام آن به استنباط بپردازد بدون این‌که نظام‌واره‌ای میان بخش‌های آن وجود داشته باشد؛ زیرا در این نگاه فقیه به دنبال ایجاد یک نظام‌واره برای جامعه و حکومت اسلامی نیست. بدین ترتیب مسائل مدیریتی و نظامات اجتماعی از فقه فاصله گرفته و به تدریج غیرفقه‌ها در این عرصه وارد شده و اداره نظام اسلامی را با توجه به اقتضانات زمان و مکان در دست خواهند گرفت؛ زیرا براساس این نگاه فقه متصدی اداره نظام اسلامی نیست. (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳)

نگارنده بر این باور است که فقه فردی رویکرد فقهی است که براساس آن فقیه در فرآیند استنباط توجهی به آثار اجتماعی فتوا ندارد و اقتضانات اجتماع را در استنباط لحاظ نمی‌کند.

۲.۱. فقه اجتماعی

برای واژه فقه اجتماعی نیز تعاریف گوناگونی بیان شده‌است که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

تعریف اول: فقه اجتماعی فقهی است که به موضوعات و مسائل اجتماعی رسیدگی می‌کند. براساس این نگاه، باید تمام ابواب فقه با توجه به امور اجتماع و اداره کشور مورد بررسی قرار گیرند. این فقه در تلاش است تا با استفاده از مباحث فقه، ارزش‌ها، باورها و فعالیت‌های اجتماعی را تنظیم کند. به بیان دیگر، فقه اجتماعی درصدد جامعه‌پذیر کردن مردم و تنظیم رفتارهای اجتماعی با رویکرد فقهی است و باعث سلامت جامعه می‌شود. (یاوری سرتختی و شهبازی، ۱۴۰۲، ص ۷۱)

در این تعریف، وجود رویکرد اجتماعی و توجه به امتداد اجتماعی فقه، نقطه مرکزی فقه اجتماعی دانسته شده‌است.

نقدی که می‌توان بر این تعریف وارد کرد این است که فرد حقیقی نیز در فقه اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد، لکن با رویکرد اجتماعی و این‌گونه نیست که فقه اجتماعی تنها به موضوعات و مسائل اجتماعی رسیدگی کند.

تعریف دوم: براساس برداشت رایج در میان فقها، علم فقه مکلف تنها شخص حقیقی می‌داند و درصدد است تا تکالیف و حقوق وی را از منابع چهارگانه اجتهاد



استنباط کند؛ در حالی که می‌توان در فقه از مکلفان دیگری مانند «دولت اسلامی»، «شهروند دولت اسلامی» و «جامعه اسلامی» سخن گفت. مقصود ما از «فقه اجتماعی» قسمتی از مباحث فقهی است که در خصوص مکلفان سه‌گانه ذکر شده و تکالیف و حقوق احتمالی آن‌ها بحث می‌کند. بر این اساس فقه اجتماعی هرگز جایگزین فقه فردی نیست؛ بلکه آن را تکمیل می‌کند. (ارسطا، ۱۳۹۹، ص ۱۳-۱۴)

در این تعریف، توجه به مکلفین سه‌گانه «دولت اسلامی»، «شهروند دولت اسلامی» و «جامعه اسلامی» نقطه ثقل و مرکزی تعریف محسوب می‌شود. نقدی که می‌توان بر این تعریف وارد کرد این است که در قسمت اخیر این تعریف، میان فقه اجتماعی و فقه الاجتماع خلط شده است؛ زیرا آنچه قسمتی از مباحث فقهی است که در مورد مکلفین مذکور بحث می‌کند، فقه الاجتماع است؛ اما فقه اجتماعی رویکردی است که ناظر و حاکم بر تمام ابواب فقه است.

در نگاه نگارنده فقه اجتماعی عبارت است از رویکردی ویژه به تمام ابواب فقه که به آثار اجتماعی فتوا توجه دارد و استنباط فقیه براساس این رویکرد صورت می‌گیرد، لکن این رویکرد ویژه، دارای اقتضائاتی است که یکی از آن‌ها توجه برخی تکالیف به مکلفین خاصی نظیر دولت، شخصیت‌های حقوقی، نهادها و امثال آن می‌باشد.

۲. روش‌شناسی

روش در لغت از «رو» + ش (پسوند اسم مصدر) ساخته شده است و به معنای راه رفتن و سبقت گرفتن، درگذشتن و خرامیدن، طرز، قاعده و قانون است. (تبریزی، ۱۳۴۲، ص ۹۷۶)

در اصطلاح «روش» مسیری است که دانشمند و محقق در مسیر علمی خود طی می‌کند. (پارسا، ۱۳۹۰، ص ۶۹) در واقع، روش مسیری است که محقق به وسیله استفاده از منابع می‌پیماید تا به گزاره‌های علمی و حلّ مجهولات برسد. (سیدی آقاملکی، ۱۳۹۸، ص ۳۵)

برخی از عالمان علوم اجتماعی، روش را دارای سه معنا دانسته‌اند که عبارتند از: مجموعه راه‌هایی که انسان را به کشف مجهولات و حلّ مشکلات رهنمون



می‌گردد؛

مجموعه قواعدی که از آن‌ها در پژوهش استفاده می‌شود؛
مجموعه ابزارها و فنونی که انسان را در کشف مجهولات یاری می‌کند. (ساروخانی،
۱۳۸۶، ص ۲۴)

«روش‌شناسی» دانشی است که ناظر به روش شکل می‌گیرد. (پارسانیا، ۱۳۹۰،
ص ۶۹) به دیگر سخن، «روش‌شناسی» شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم
و دانش در معرفت بشری است که موضوع آن روش است. در این دانش، چگونگی
تولید نظریه و هماهنگی آن با مبانی بنیادین آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. (پارسانیا،
۱۳۸۸، ص ۴۲)

برخی از معاصرین، چهار معنای اصطلاحی برای «روش» ذکر کرده‌اند که به تبع
آن «روش‌شناسی» نیز معانی گوناگونی خواهد داشت. در این‌جا به این چهار معنا
اشاره می‌شود تا معنای موردنظر در محل بحث روشن شود.

معنای اول: روش به معنای شیوه مطالعه: برخی از کتاب‌ها که با عنوان
روش‌شناسی نوشته شده‌است، مقصود از آن‌ها روش خواندن و چگونگی مطالعه
علم است نه روش خود آن علم. در این کتاب‌ها، زمان مناسب جهت مطالعه، نحوه
نشستن مطلوب هنگام مطالعه، نحوه حفظ مطالب و امثال این مباحث بررسی
می‌شود.

معنای دوم: روش کاربردی: به این معنا که شخص بداند چگونه براساس
یک نظریه که در یک علم وجود دارد، تحقیق کند. براساس این معنا روش امری
کاربردی است. شخصی که نظریه‌ای دارد، در هنگام به‌کار بستن آن نظریه - آگاهانه
یا غیر آگاهانه - روشی را طی می‌کند. در عرصه علوم انسانی روش‌هایی نظیر نحوه
پرسش‌نامه، انجام مصاحبه و گفت‌وگو و استفاده از روش‌های میدانی از
مصادیق روش کاربردی هستند.

معنای سوم: روش بنیادین: به معنای روش تولید نظریه. کسانی که نظریه‌ای را ارائه
می‌کنند راهی را طی می‌نمایند. روش‌شناسی بنیادین به آن راه نظر دارد. نظریه‌های



علمی براساس روش‌های بنیادین تولید می‌شوند.

معنای چهارم: روش به معنای شیوه تفکر: به معنای روش فکرکردن در شکلی عام که علم منطق متصدی آن است. در علم منطق زمانی که سخن از ماده قضایا مطرح است و قضایا را به برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم می‌کنند، به ماده خاص نمی‌پردازند؛ بلکه احکام کلی مواد بیان می‌شود. (همان، صص ۴۲-۴۴) با توجه به معانی مختلف ذکرشده برای واژه «روش»، معنای مدنظر از این واژه در ترکیب «روش‌شناسی فقه فردی» یا «روش‌شناسی فقه اجتماعی» معنای سوم است؛ یعنی فقه فردی یا فقه اجتماعی چه مکانیزمی برای تولید نظریه دارند. در بحث آتی به تشابهات روشی آن دو پرداخته می‌شود و پس از آن تمایزات روشی آن‌ها بررسی می‌گردد.

تشابهات فقه فردی و اجتماعی در روش‌شناسی

در این قسمت به صورت گذرا به برخی شباهت‌های فقه فردی و اجتماعی در روش‌شناسی اشاره می‌شود.

۱. شباهت در استفاده از علم اصول فقه موجود

علم اصول فقه موجود به عنوان ابزار استنباط احکام شرعی هم در فقه فردی و هم در فقه اجتماعی مورد استفاده فقیهان است. هرچند فقه اجتماعی نیازمند ارتقای برخی مباحث در اصول فقه موجود است ولی از جهت اصل رجوع به علم اصول فقه موجود، تفاوتی میان فقه فردی و اجتماعی وجود ندارد. این امر در مقابل روش فقاهتی اخباریون قرار دارد؛ زیرا آن‌ها هرچند در فقاهت خود از اصول ویژه‌ای بهره می‌برند ولی اصول آن‌ها با بسیاری از ارکان اصول فقه موجود بیگانه است.

اصول فقه در بردارنده قواعد کلی و مشترک استنباط احکام است؛ قواعد و ضوابطی نظیر اعتبار خبر ثقه یا موثق الصدور یا اعتبار ظهورات یا اصول عملیه نظیر برائت و احتیاط. (ضیائی‌فر، ۱۳۸۷، ص ۱۹)



۲-۳. شباهت در استفاده از منابع اجتهاد

استفاده از منابع چهارگانه اجتهاد (کتاب، سنت، عقل و اجماع) براساس تفصیل مطرح‌شده در علم اصول فقه هم در فقه فردی رایج است و هم در فقه اجتماعی. در نحوه و میزان استفاده از این منابع نیز تفاوت‌هایی میان فقه فردی و اجتماعی وجود دارد لکن اصل مراجعه به آن‌ها در هر دو دستگاه فقهی مورد وفاق است.

۲. شباهت در مکلف

فقه فردی و اجتماعی در بعضی از مکلفین مشترک هستند؛ شخص حقیقی هم در فقه فردی مکلف تکالیف است و هم در فقه اجتماعی. هرچند در فقه اجتماعی مکلفین دیگری نیز مطرح هستند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۳. شباهت در وابستگی به اصل اجتهاد

اصل اجتهاد موجود در فقه اجتماعی همان اجتهاد رایج در فقه فردی است و از این جهت نیز با یکدیگر مشابهت دارند. برخی معاصرین در این‌باره می‌گویند: از مباحث بسیار مهم در فقه اجتماعی، روش‌شناسی آن است. روش‌شناسی فقه اجتماعی همان روش اجتهاد جواهری است که در فقه فردی نیز مورد استفاده است. هرچند برخی از بحث‌های روش‌شناسی فقه اجتماعی با روش‌شناسی فقه فردی متفاوت است و یا دست‌کم برخی مباحث روش‌شناسانه در فقه اجتماعی پرنگ‌تر است. (ربانی، ۱۳۹۴، صص ۸۰-۸۱)

تمایزات فقه فردی و اجتماعی در روش‌شناسی

در این قسمت برخی از تمایزات ذکر شده میان فقه فردی و اجتماعی در حوزه روش‌شناسی ذکر می‌شود و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. تفاوت در نوع نگرش به مسائل فقهی

مهم‌ترین تمایز روش‌شناسانه فقه فردی و اجتماعی که در ماهیت و چیستی آن‌ها



دخیل است، تمایز آن‌ها در نوع نگاه به مسائل فقهی است.

در فقه فردی فقیه تلاش می‌کند تا وظیفه افراد مسلمان را تعیین کند و موانعی که در راه شریعت‌مداری مکلفان وجود دارد را مرتفع سازد. در این رویکرد فقهی فقیه می‌تواند حکم قسمتی از مسائل فقه یا همه آن‌ها را بدون این‌که نظام‌واره‌ای داشته باشند و بدون در نظرگرفتن امتداد اجتماعی آن استنباط کند و اصلاً فقیه درصدد طراحی یک نظام‌واره برای اداره جامعه اسلامی نیست.

اما در نگاه فقه اجتماعی افراد علاوه بر هویت فردی خود، تشکیل‌دهنده یک هویت جمعی به نام «جامعه» هستند. در نگاه فقه اجتماعی فرد در درون امت معنا پیدا می‌کند؛ لکن باید توجه داشت که این دو هویت جدایی‌ناپذیرند و نباید آن‌ها را جدا از هم بررسی نمود (مشکانی سبزواری و سعادت، ۱۳۹۲، صص ۱۰۵-۱۰۶).

مقام معظم رهبری درباره تفاوت و تمایز این دو نگرش به فقه می‌فرمایند: «اگر کسی درباره حاکمیت اسلام کار می‌کند، آن احکام را دوگونه می‌تواند مورد مطالعه و ملاحظه قرار دهد؛ یک‌طور، احکام فقهی مربوط به اداره یک فرد، منهای این‌که این فرد در کجای عالم زندگی می‌کند؛ یک‌وقت هم انسان همین حکم فقهی را به‌عنوان بخشی کوچک یا بزرگ از چگونگی اداره یک جامعه بررسی می‌کند ... یک‌وقت به‌عنوان جزئی از مجموعه اداره‌کننده فرد و جامعه در حاکمیت اسلام مطرح می‌شود؛ یک‌وقت هم نه، مجرد از اسلام و فقه به‌عنوان حکم که برای یک فرد مطرح است ... این‌ها با هم متفاوت است؛ حتی در استنباط حکم فقهی هم تفاوت‌هایی به‌وجود می‌آید؛ حتی در مسئله طهارت و نجاست، حتی در مسائل شخصی».^۱ (<https://farsi.khamenei.ir>)

در این‌جا شایسته است مسئله‌ای فقهی با این دو رویکرد مورد بررسی اجمالی فقهی قرار گیرند تا تفاوت این دو مؤلفه روشی بیشتر روشن گردد. در بحث وفای به وعده، اکثر قریب به اتفاق فقیهان معتقدند که امری مستحب است و واجب نیست. این براساس فقه فردی است؛ یعنی مکلف یک شخص حقیقی در نظر گرفته شود و آثار اجتماعی برای وعده در نظر گرفته نشود.

۱. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از روحانیون، ۱۳/۲/۱۳۷۶.



وقتی این مسئله با نگاه اجتماعی بررسی می‌شود حکم مسئله فرق می‌کند؛ به‌عنوان مثال؛ در جامعه اسلامی مسئولی نظیر رئیس‌جمهور یا وزیر وعده‌ای داده‌اند و اصلاً براساس آن اقدام نمی‌کنند، این عمل نکردن براساس وعده، آثار سوئی را به دنبال دارد؛ اثر سوء اول: مردم به وعده‌های مسئولین کم‌توجه می‌شوند؛ اثر دوم: همکاری مردم با دولت در عرصه‌های مختلف متزلزل می‌شود؛ اثر سوم: حمایت مردم از دولت کم می‌شود؛ اثر چهارم: خلف وعده میان خود مردم رواج پیدا می‌کند (سلب اعتماد عمومی).

آیا جامعه‌ای که چنین معضلاتی در آن وجود داشته‌باشد، می‌توان جامعه اسلامی نامید؟! وقتی چنین آثار و مفسدات اجتماعی بر خلف‌وعده مترتب می‌شود، نمی‌توان وفای به وعده را صرفاً مستحب شمرد؛ بلکه باید آن را یک واجب اجتماعی دانست؛ بنابراین هم حکومت باید سیاست‌هایی را در راستای ترویج وفای به وعده در میان مردم تدوین کند و هم مسئولین حکومتی باید به وعده‌های خود پایبند باشند. (ارسطا، ۱۳۹۳، ص ۳۳۸-۳۳۷)

۲. تفاوت در موضوع

برخی از نویسندگان معاصر تفاوت موضوع فقه فردی و اجتماعی (حکومتی)^۱ را چنین بیان کرده‌اند: موضوع احکام فردی دائماً یک عنوان کلی یا یک مفهوم است که مستقل و ثابت است و مصادیق متعدّد و مشابهی دارد؛ ولی موضوع احکام حکومتی دائماً یک مسئله معین، یک مصداق یا یک قضیه خارجیّه (کل) است. (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵)

نقد و بررسی: اگر همان‌طور که از موضوع مقاله مذکور به‌دست می‌آید مراد از احکام حکومتی (اجتماعی) در این عبارت احکام مطرح شده در فقه اجتماعی و حکومتی است، تمایز ذکر شده صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا موضوعات احکام در فقه اجتماعی نیز عناوین کلی هستند؛ هرچند به جهت نظر به امتداد اجتماعی

۱. در برخی عبارات مانند عبارات مقاله مورد اشاره، هرچند موضوع سخن فقه حکومتی بوده‌است لکن تعریف فقه حکومتی در این مقاله با فقه اجتماعی مورد بحث قرابت زیادی داشته‌است و بدین جهت مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌است.



آن‌ها، قیود بیشتری دارند ولی این امر باعث نمی‌شود که موضوعات به صورت قضیه خارجیّه درآیند؛ به عنوان مثال؛ اگر در فقه فردی به موضوع «وفای به وعده» به عنوان یک موضوع کلی رسیدگی می‌شود و حکمی برای آن صادر می‌شود، در فقه اجتماعی به موضوع وفای به وعده در صورتی که خلف وعده منجر به افزایش بی‌اعتمادی اجتماعی شود، پرداخته می‌شود؛ این موضوع هر چند قیود بیشتری دارد ولی همچنان امری کلی است.

اگر مراد از احکام حکومتی در عبارت مذکور، آنچه متبادر از ظاهر این لفظ - فی حد ذاته - است (حکم حکومتی)، باشد هر چند مطلب ذکر شده در مورد احکام حکومتی صحیح است ولی باز هم این عبارت دارای دو اشکال خواهد بود؛ زیرا اولاً مقاله مذکور در صدد بیان تمایزات فقه فردی و فقه حکومتی است نه حکم حکومتی؛ بنابراین با موضوع مقاله مرتبط نخواهد بود، و ثانیاً قسیم حکم حکومتی، حکم غیرحکومتی (اعم از احکامی که در فقه فردی مطرح می‌شود و احکامی که در فقه اجتماعی مطرح می‌شود) است نه خصوص احکام فقه فردی.

تفاوت مهم میان فقه فردی و فقه اجتماعی در زمینه موضوع‌شناسی این است که منطبق حاکم بر استنباطات فقهی موجود تجزیه‌نگری است؛ یعنی در این منطبق اشیاى مرگب تجزیه شده و عناوین فقهی موجود بر اجزا تطبیق می‌گردد. دستگاه فقهی از راه تجزیه موضوعات - به ویژه موضوعات مستحدثه - به اجزای آن، به دنبال استنباط حکم می‌گردد بدون این که ربطها و نسبت‌های پدیده را در نظر گیرد؛ به عنوان مثال؛ موضوعی نظیر بانک تجزیه می‌شود و هر یک از اجزای آن تحت یک باب فقهی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا موقف شریعت نسبت به آن روشن شود. در حالی که بانک سیستمی است ناظر به روابط اقتصادی اعتباری که در زمینه‌ای از نظام تولید شکل گرفته است و با اجزای دیگر سیستم اقتصادی مثل شرکت‌های سهامی، بیمه، فروشگاه‌های زنجیره‌ای و ... مرتبط است.

لکن در فقه اجتماعی باید رویکرد کل‌نگرانه به موضوعات داشت؛ زیرا ماهیت اجزا در سایه کل و در نحوه ارتباط آن با دیگر اجزا تعیین می‌شود. با توجه به این



مطلب نوع دیگری از منطق شناخت در عرصه موضوع‌شناسی وجود دارد که نسب و روابط بین پدیده‌ها را نیز لحاظ می‌کند و موضوع را در قالب وحدت و کلیت خود مورد شناسایی قرار می‌دهد که از آن به منطق «مجموعه‌نگر» یاد می‌شود. براساس این نگاه «ربط» از مقومات اشیا است و اجزا در روابط تعریف می‌شوند و وقتی روابط اجزا تغییر کرد، هویت آن جزء نیز تغییر می‌کند. (حیدری خراسانی؛ نوذری فردوسیة و خلف‌خانی، ۱۳۹۲، صص ۱۱۱-۱۱۳)

۳. تفاوت در مکلف

نگاه حاکم در روش فقه‌ای موجود در فقه شیعه این است که تنها به دنبال استنباط حقوق و تکالیف «شخص حقیقی» هستند. لکن در فقه اجتماعی علاوه بر مکلفی که شخص حقیقی است، دو نوع مکلف دیگر وجود دارد: الف. شخص حقیقی به‌مثابه شهروند؛ ب. شخص حقوقی (مصادیق مختلف دارد).

توضیح مطلب این‌که مقصود از شخص حقیقی به‌مثابه شهروند، شخصی است که با یک دولت رابطه «تابعیت» دارد و بدین جهت شهروند آن دولت محسوب می‌شود. رابطه «تابعیت» چنین تعریف شده‌است: رابطه‌ای حقوقی، سیاسی و معنوی که یک شخص را به یک دولت پیوند می‌دهد. (ارفع‌نیا، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۹)

حقوقی بودن این رابطه بدین خاطر است که باعث پیدایش حقوق و تکالیف متعدّد است. سیاسی بودن این رابطه از این جهت است که در یک‌سوی این رابطه، دولت قرار دارد که دارای قدرت سیاسی است و معنوی بودن این رابطه به این علت است که غالباً انسان‌ها نسبت به دولت متبوع خود علاقه‌مند هستند.

نکته مهمّ این است که رابطه تابعیت، حقوق و تکالیف متقابلی را میان شهروند و دولت ایجاد می‌کند و همین امر باعث تمایز شخص حقیقی در فقه اجتماعی با شخص حقیقی در فقه فردی است؛ زیرا در فقه فردی، شخص حقیقی فارغ از هرگونه خصوصیتی لحاظ می‌شود؛ ولی در فقه اجتماعی، شخص حقیقی با ویژگی شهروند بودن ملحوظ است.

منظور از اشخاص حقوقی، در یک تعریف مختصر، مؤسّسات یا نهادهایی



هستند که همه حقوق و تکالیف مرتبط با انسان‌ها را دارا هستند به استثنای حقوق و تکالیفی که ناشی از حیث انسانی انسان بوده و به همین جهت مخصوص انسان تلقی می‌شود؛ مانند: ارث، ازدواج، طلاق و وصیت. با توجه به این تعریف، شخص حقیقی شامل دایره وسیعی می‌شود که عبارتند از: جامعه، دولت و اشخاص حقوقی غیردولتی. (ارسطو، ۱۳۹۹، صص ۲۹-۳۱)

برخی از مؤلفین تفاوت دیگر فقه فردی و فقه حکومتی (اجتماعی) را این‌گونه بیان می‌کنند: «از لحاظ مکلف در احکام فردی دسته‌های مختلفی از مکلفان وجود دارند که عمل به هر یک از احکام دین، تنها تکلیف یک گروه از ایشان است؛ اما در احکام حکومتی - حداقل در آن دسته از احکام حکومتی که مرتبط با سرپرستی کل جامعه اسلامی است - مکلف حکم، تمام مسلمانان اعم از زن و مرد هستند؛ مانند اطاعت از ولی فقیه». (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵)

نقد و بررسی: اولاً، این‌گونه نیست که در تمام احکام فردی (به هر معنایی که باشد، احکام در فقه فردی یا احکام فردی به معنای غیرحکومتی) مکلف دسته خاصی از مسلمانان باشد؛ به عنوان مثال؛ وجوب نماز در فقه با رویکرد فردی تکلیفی است که مکلف آن تمام مکلفین هستند و اختصاص به دسته خاصی از مکلفین ندارد.

ثانیاً، از سوی دیگر احکام حکومتی (به هر معنایی که باشد، احکام در فقه حکومتی یا احکام حکومتی به معنای خاص آن) ممکن است تنها شامل برخی از مکلفین شود. ظاهراً خود نویسنده به این اشکال دوم ملتفت شده است و لذا متن خود را با عبارت «حداقل در آن دسته از احکام حکومتی که به سرپرستی کل جامعه اسلامی مربوط می‌شود» تصحیح کرده است؛ لکن روشن است که باید این قید دیگر تمایز مطرح شده تمایز میان احکام فردی و احکام حکومتی (بما هی احکام حکومتی) نخواهد بود.

جمع‌بندی مطالب این قسمت بدین نحو است که فقه فردی و اجتماعی در برخی مکلفین با یکدیگر تفاوت دارند؛ بدین صورت که این امور در فقه اجتماعی می‌توانند



مکلف قرار بگیرند ولی در فقه فردی مکلف نیستند. این امور عبارتند از: شخص حقیقی به‌مثابه شهروند، جامعه، دولت و اشخاص حقوقی غیردولتی.

۴. تفاوت در نحوه استفاده از اصول فقه

اصول فقه برای این‌که متناسب با فقه اجتماعی شود نیازمند به تکمیل در چند بُعد است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۴.۱. عقل

بُعد اول: توجه ویژه به نقش عقل در استنباط.

گاهی میان مصالح افراد و مصالح جامعه تراحم اتفاق می‌افتد که در این‌جا باید مصالح جامعه مقدم شود. حاکم به تقدّم مصالح جامعه بر مصالح فرد، عقل است. یکی از جهات مقدم شدن مصالح جامعه بر مصالح فرد، مسئله «اختلال نظام» است؛ زیرا تقدّم مصالح فرد بر مصالح جمع موجب هرج‌ومرج می‌شود، و این امر عقلاً قبیح است و شرعاً حرام است.

برخی مصادیق در فقه برای ترجیح مصالح جمعی بر مصالح فردی ذکر شده‌است که عبارت است از راهنمایی در مقام مشاوره در امور اجتماعی که در کتب فقهی از آن به «نصح المستشير» تعبیر می‌شود؛ در اموری نظیر ازدواج، تعلیم و تعلّم و امثال آن. برای کسی که در مقام مشاور است جائز است که عیوب افرادی که در مورد آن‌ها مشورت صورت می‌گیرد را بیان کند و شاید وجه این جواز، رعایت مصالح اجتماعی باشد. (ربّانی، ۱۳۹۴، ص ۹۰)

فقها در بیان مستند و دلیل قاعده اختلال نظام بحث حکم عقل را مطرح می‌کنند. برخی فقیهان معاصر در این زمینه می‌فرمایند: «مخفی نماند که مبتنی بودن این قاعده (عدم جواز اختلال نظام) بر حکم عقل منافاتی ندارد با این‌که مفاد این قاعده امر شرعی باشد؛ زیرا ملازمه میان حکم عقل عملی بدیهی و حکم شرع وجود دارد و حکم عقل مدرک حکم شرعی مفاد این قاعده است؛ زیرا عقل یکی از چهار دلیل اصلی در کنار کتاب، سنت و اجماع است و حجّیت آن متوقف بر هیچ‌یک از آن سه



دلیل دیگر نیست». (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، صص ۱۱-۱۲)

عقل در کتب فقهی و اصولی به‌عنوان یکی از ادله اربعه شمرده شده است ولی در عصر حضور معصومین (ع) با توجه به دسترسی به ایشان کاربرد عقل خیلی گسترده نبوده است. گرچه افرادی نظیر فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمن در مسیر اجتهاد و عقل‌گرایی حرکت می‌کردند و با در نظر گرفتن عام و خاص و ناسخ و منسوخ و بررسی تعارض روایات عمل اجتهادی انجام می‌دادند و مورد تشویق ائمه (ع) نیز بودند؛ لکن این‌گونه تلاش اجتهادی بر پایه عقل زیاد فراگیر نبود.

با آغاز غیبت کبری در سال ۳۳۰ هجری و عدم دسترسی شیعیان به امام معصوم (ع) زمینه گسترده‌تری برای توجه به عقل در مسیر کشف نظر معصوم (ع) ایجاد شد. سؤال اساسی اکنون این است که عقل‌گرایی در اندیشه شیعه چه اقتضائاتی برای تحوّل فقه و هماهنگ کردن آن با تحولات اجتماعی در بخش‌های گوناگون جامعه مدرن دارد؟

عقل به‌خودی‌خود می‌تواند منبع استنباط احکام شرعی باشد. چنین عقلی واجد تکامل‌پذیری تاریخی است و در مقابل هرگونه عقل‌گرایی که در مقابل تکامل‌پذیری مقاومت کند، قرار می‌گیرد. (غلامی و میراحمدی، ۱۳۹۳، صص ۱۰۱-۱۰۳)

نگارنده بر این باور است که می‌توان ضرورت طرح بحث فقه اجتماعی (توجه به آثار اجتماعی فتوا) را نیز از احکام عقل برشمرد؛ زیرا اگر فقه به پیامدهای اجتماعی خود بی‌توجه باشد از این جهت دارای نقص بزرگی است و عقل برای جلوگیری از این نقص بزرگ به لزوم توجه به آثار اجتماعی فقه و برجسته شدن فقه اجتماعی حکم می‌کند.

۲.۴. عنصر مصلحت و مقاصد شریعت

بعد دوم: توجه ویژه به عنصر مصلحت و مقاصد شریعت. برخی از علمای معاصر در تبیین جایگاه مصلحت در فقه امامیه می‌گویند: فقیهان امامیه در عدم‌پذیرش «مصلحت» و مفاهیمی مانند آن به‌عنوان منبع و سند کشف و استنباط



حکم، اتفاق نظر دارند.^۱ در عین حال مواردی که دیده می‌شود این گروه به مصلحت و عناوینی مانند آن استناد کرده‌اند از باب مؤید و مقرب بوده‌است؛ هرچند مصلحت کاربرد آلی (استفاده از مصلحت در تفسیر سایر ادله یا تشخیص موضوع و متعلق حکم) در استنباط دارد.

باید توجه داشت این‌که مصلحت سند کشف حکم در اجتهاد شیعی محسوب نمی‌شود به معنای کم‌رنگ بودن حضور این عنصر در اجتهاد شیعی نیست؛ زیرا همه فقیهان شیعه «عقل عملی» را به‌عنوان سندی برای کشف حکم معتبر می‌دانند. از سوی دیگر، مبنای ادراک عقل و داوری آن، سنجش ملاک‌ها و مصلحت‌ها در عمل است که پایه حکم عقل به حسن یا قبح آن عمل می‌باشد و با توجه به ملازمه حکم عقل و شرع، حکم شرعی ثابت می‌گردد.

علاوه بر آنچه ذکر شد، ابعاد دیگری از تأثیر مصلحت در اجتهاد شیعی وجود دارد که در ذیل بیان می‌شود:

الف. توجه به مقاصد کلان شریعت و مصلحت‌بندگان در تفسیر نصوص مبین احکام تأثیرگذار است.

ب. از سوی دیگر احکام ولایی و حکومتی براساس صلاح‌دید حاکم اسلامی انشا می‌گردد.

ج. تقدیم اهم بر مهم و تقدیم مهم بر غیرمهم در تراحم اجرای احکام نیز به جهت ملاحظه ملاک و مصلحت است.

د. فقهای امامیه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق یا از مصلحت در جعل و انشا (نظیر جعل حکم برای امتحان‌بندگان) باور دارند.

ه. قواعدی نظیر «لاضرر» و «لااخراج» در سرتاسر ابواب فقه حضور جدی دارند. حضور مصلحت در این قواعد بسیار پررنگ و محسوس است.

و. لزوم افتا براساس شریعت سهله سمحه و ده‌ها نمونه دیگر در فقه امامیه که حکایت از حضور جدی عنصر مصلحت در اجتهاد امامیه دارد.

۱. توجه به این نکته لازم است که عناصری نظیر «مصلحت» سند کشف حکم نیستند ولی شارع مقدس در جعل حکم، مصالح فردی و اجتماعی را مدنظر قرار می‌دهد.



با توجه به آنچه گذشت روشن شد مفهوم مصلحت و مانند آن با واسطه و در قالب درک عقل عملی، کاربرد استقلالی در اجتهاد دارد، چنان‌که به‌وفور در تفسیر و توسیع یا تضییق نصوص شرعی و امثال آن کاربرد ابزاری دارد. (علیدوست، ۱۴۰۱، صص ۳۴-۳۶)

در باره نحوه ارتباط مصلحت با فقه اجتماعی و حکومتی، برخی از معاصرین چنین توضیح داده‌اند: بنا بر نگاه عدلیّه (امامیه و معتزله) احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است. علاوه بر این‌که در فقه امامیه احکام حکومتی برای تأمین مصالح جامعه اسلامی است؛ بنابراین عنصر «مصلحت» در فقه شیعی، در مقام فتوا و حکم حکومتی جایگاه ویژه‌ای دارد و لذا فقه حکومتی بسیار به این امر نیازمند است.

مرجع تشخیص و شناخت مصلحت‌های اجتماعی و حکومتی برعهده حاکم اسلامی است و در هر دوره‌ای حاکم مشروع اسلامی اعم از معصوم یا ولی فقیه تنها مرجعی است که توان تشخیص مصلحت و صدور حکم براساس آن را دارد؛ مانند دستور پیامبر به قطع درخت خرماي سمره‌بن جندب (حز عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، صص ۴۲۷-۴۲۸)، ویران کردن مسجد ضرار (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۶۹) و تحریم ازدواج موقت و گوشت حیوانات اهلی در جنگ خیبر. (حز عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۱۲) هر چند حاکم اسلامی باید نکاتی را در تشخیص مصلحت رعایت کند؛ از جمله: الف. جهت‌گیری مصالح لازم است هماهنگ با اهداف و انگیزه‌هایی باشد که در اسلام جهت اداره جامعه در نظر گرفته شده است.

ب. مصالح با احکام کلی شرعی مخالف نباشد.

ج. قاعده اهمّ و مهمّ را در تشخیص مصلحت در نظر بگیرد.

د. از کارشناسان و اهل فنّ و خبرگان در هر موضوع بهره‌بردار. (غلامی و میراحمدی،

۱۳۹۳، صص ۱۰۳-۱۰۴)

باید توجه داشت که ثبات و قرار جامعه متوقف بر تقدیم مصلحت عمومی بر منفعت شخصی است؛ زیرا بر این اساس است که اعتماد عمومی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بر جامعه حاکم می‌شود و تمام سعی و کوشش‌ها و کنشگری‌ها بر



محور یک حقیقت (مصلحت عمومی) سامان می‌یابد. بدون توجه به مصلحت عمومی و منافع نوعی و ملی، تعارض منافع و درگیری اجتماعی در جامعه زیاد می‌شود و در نتیجه بنیان عقلانیت اجتماعی و اعتماد عمومی تضعیف می‌گردد و در چنین فضایی امید به استمرار و بقای عزتمندانۀ چنین جامعه‌ای نیست.

با توجه به این نکته، از آن جایی که در فقه اجتماعی رویکرد اجتماعی در فقه پرنرنگ است، فقیه فقه اجتماعی باید به مصالح عمومی و اجتماعی توجه ویژه داشته باشد و به همین سبب فقه اجتماعی با مقوله مصلحت عمومی گره می‌خورد و ارتباطی وثیق می‌یابد. لکن همان‌طور که گذشت مصلحت نمی‌تواند سند و مدرک حکم شرعی قرار گیرد؛ بلکه در تفسیر و توضیح نصوص تأثیرگذار است و یا در قالب حکم حکومتی و به‌عنوان حکم ثانوی مورد توجه قرار می‌گیرد.

نکته مهمی که قابل تأمل است این‌که مراد از مصلحتی که باید در استنباط به آن توجه داشت، مصلحت مدّ نظر شارع و به تعبیر دیگر «مصلحت شرعی» است نه مصلحت فرد یا گروهی خاص. برخی معاصرین در بیان تفاوت قاعده فقهی اهمّ و مهمّ و نظریه ماکیاولیزم می‌گویند: اولین تفاوت نظریه ماکیاولیزم و قانون اهمّ و مهمّ این است که مقصود از هدف در اولی، نفعی است که نصیب حاکم یا حزب سیاسی وابسته به او یا دولت او می‌شود؛ ولی در قانون اهمّ و مهمّ مقصود از اهمّ حکمی است که مصلحت آن نزد شارع از اهمّیت بیشتری برخوردار باشد. (عشایری منفرد، ۱۳۹۹، ص ۸۶)

البته برخی دیگر از معاصرین منکر نقش مقاصد شریعت در اجتهاد و خصوص فقه اجتماعی است و در این زمینه معتقد است مقاصد شریعت به نحو موجبۀ جزئیّه در فقه شیعه مورد توجه بوده‌است و در بعضی موارد خود ائمه اطهار (ع) به این مقاصد اشاره داشته‌اند؛ ولی دلیلی وجود ندارد که مقاصد شریعت را نورافکنی برای تبیین روایات منصوص قرار دهیم. بنابراین، اگر خود ائمه اطهار (ع) آن را به‌عنوان یک معیار معرفی می‌کردند تا طبق آن ادله را توسعه و توضیح دهیم، قابل قبول بود؛ لکن از مجموع ادله این نتیجه به‌دست نمی‌آید.



با توجه به این مقدمه جایگاه مقاصد شریعت در فقه اجتماعی نیز روشن می‌شود. مقاصد شریعت هیچ نقشی در فقه ندارند مگر در مواردی که خود شارع مقدس بر آن تکیه کرده باشد؛ مانند آنچه شارع درباره قصاص بیان کرده: «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الألباب» حیات و نفس از مقاصد مهم شریعت است. از این جهت طبق این عنوان می‌توان در فقه اجتماعی احکام بسیاری را استنباط نمود. (ربانی، ۱۳۹۴، صص ۹۸-۹۹)

نگارنده بر این باور است که در پاسخ اشکال ایشان می‌توان گفت: در صورتی که مقاصد شریعت هیچ نقشی در فقه نداشته باشند، نصوصی که بیانگر اهداف کلان شارع و مقاصد شریعت هستند لغو خواهند بود و با توجه به این که سند بودن مقاصد برای احکام در جای خود رد شده است (علیدوست، ۱۴۰۱، صص ۳۷۳-۳۷۶)، ثابت می‌شود که نقش مقاصد شریعت تنها در عرصه تفسیر نصوص خواهد بود.

۳.۴. توجه به نظریه خطابات قانونیه

بعد سوّم: توجه به نظریه خطابات قانونیه. برخی از معاصرین نحوه تأثیر نظریه خطابات قانونی در فقه اجتماعی را این‌گونه تبیین کرده‌اند: اولاً، براساس نظریه خطابات قانونی در حدیث رفع، قاعده لاضرر و قاعده لاجرح لازم نیست امتنان در تک تک افراد و مصادیق وجود داشته باشد؛ بلکه همین مقدار که این قوانین به صورت کلی دارای امتنان باشد کافی است. روشن است قانون در صورتی به نحو کلی دارای امتنان خواهد بود که مصلحت جمع و اجتماع را مدنظر قرار دهد.

ثانیاً، این که احکام تابع مصالح و مفاسد هستند بدین معنا نیست که هر حکمی نسبت به هر مکلفی دارای مصلحت یا مفسده باشد؛ بلکه مصلحت در همان قانون کلی است. این امر نیز روشن است که قانون کلی در صورتی دارای مصلحت است که مصالح جمعی را تأمین کند.

ثالثاً، احکام سیاسی و احکام جنایی هر چند نسبت به مجرمین و متخلفین امتنانی نیستند؛ ولی نسبت به مجموع امت، امتنانی می‌باشند. (ربانی، ۱۴۰۰، صص ۱۵۴-۱۵۵)



۴.۴. کاهش مراجعه به اصول عملیه به‌ویژه اصل احتیاط

بعد ششم، کاهش مراجعه به اصول عملیه به‌ویژه اصل احتیاط. یکی از ویژگی‌های فقه اجتماعی و حکومتی کمتر بودن مراجعه به اصول عملیه است. در علم فقه مقصود اصلی فقیه استنباط حکم شرعی از ادله معتبر است؛ بدین ترتیب مجتهد ابتدا درصدد یافتن دلیل قطعی برای کشف حکم شرعی است و در صورت فقدان آن، سراغ ادله معتبر ظنی می‌رود. در صورتی که در دسترسی به ظن معتبر هم ناکام بود، به اصول عملیه مراجعه می‌کند و حکم ظاهری را استنباط می‌کند؛ زیرا اصول عملیه برای رهایی از شک در حکم واقعی هستند.

فقیه در رویکرد فردی رجوعش به اصول عملیه - به‌خصوص احتیاط - بیشتر است؛ ولی فقیه در رویکرد حکومتی (اجتماعی) کمتر به اصول عملیه رجوع می‌کند (ضیائی فر، ۱۳۹۰، ص ۲۵) تا جایی که بسیاری از مواردی را که فقها با رویکرد سنتی اصل احتیاط را جاری می‌دانند، از قلمرو احتیاط خارج می‌دانند. (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۵۶) مرحوم شهید صدر نیز زیاده‌روی در احتیاط را ناشی از غلبه نگاه فردی می‌دانند. (صدر، بی‌تا؛ خراسانی، ۱۳۹۲، ص ۶۲)

نتیجه‌گیری

در این نوشتار سعی شده است پس از تبیین مفهوم فقه فردی و فقه اجتماعی، به تبیین و بررسی تشابهات و تمایزات روش‌شناسانه آن دو پرداخته شود. فقه فردی رویکردی فقهی است که به آثار و پیامدهای اجتماعی فتوا توجهی ندارد؛ در نقطه مقابل فقه اجتماعی قرار دارد که پیامدهای اجتماعی فتوا در استنباط آن تأثیرگذار است.

تشابهات روش‌شناسانه فقه فردی و فقه اجتماعی در چهار محور قرار دارند: استفاده از علم اصول فقه موجود؛ شباهت در استفاده از منابع فقه؛ شباهت در مکلف (از این جهت که در هر دو رویکرد فقهی شخص حقیقی مکلف می‌باشد) و شباهت در وابستگی به اصل اجتهاد.



تمایزات روش‌شناسانه فقه فردی و اجتماعی نیز در چهار محور قرار دارند: تفاوت در نوع نگرش به مسائل فقهی؛ تفاوت در موضوع (وجود نگاه تجزیه‌نگر به موضوعات در فقه فردی و وجود نگاه کلّ‌نگر و مجموعه‌نگر در فقه اجتماعی)؛ تفاوت در مکلف (در فقه اجتماعی علاوه بر شخص حقیقی به بیان تکلیف نهادها و شخصیت‌های حقوقی و جامعه و ... نیز پرداخته می‌شود) و تفاوت در نحوه استفاده از علم اصول.

تفاوت آخری که میان فقه فردی و اجتماعی بیان شد، در شش محور قابل توضیح است؛ یعنی توجه به این شش محور در تکمیل و توسعه فقه اجتماعی لازم است. این محورها عبارتند از: عقل؛ توجه به مقتضیات زمان و مکان؛ عنصر مصلحت و مقاصد شریعت؛ توجه به نقش کارشناسان علوم اجتماعی؛ خطابات قانونیه و کاهش مراجعه به اصول عملیه (به ویژه احتیاط).



منابع

۱. ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۹)، فقه اجتماعی، (محمد مهدی فر: مقزّر و محقّق)، قم: مکتب اندیشه.
۲. ارفع‌نیا، بهشی (۱۳۶۹)، حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران: آگاه.
۳. بحرالعلوم (سیّد بحر العلوم)، سیّد محمد مهدی (۱۴۲۷ق)، مصابیح الأحکام، (مهدی طباطبایی: محقّق)، قم: منشورات میثم التّمّار.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۵. تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۴۲)، برهان قاطع، تهران: کتاب‌فروشی ابن‌سینا.
۶. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق)، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)، (سیّد محمود هاشمی شاهرودی: ناظر)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، تاج اللغة و صحاح العربیّة، (احمد عبدالغفور عطار: محقّق)، بیروت: دارالعلم للملأیین.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع) لاحیاء التراث.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، الفوائد الطوسیة، (سیّد مهدی لاجوردی حسینی: مصحح)، قم: چاپخانه علمیّه.
۱۰. حسینی زبیدی، سیّد محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، (علی شیری: مصحح)، بیروت: دارالفکر.
۱۱. حسینی عاملی (فاضل جواد)، سیّد محمدجواد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، (محمدباقر خالصی: محقّق و مصحح)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.
۱۲. حلّی (علامة حلّی)، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، (ابراهیم بهادری: محقّق و مصحح) قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۱۳. حلّی (فخر المحقّقین)، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، (علی پناه اشتهااردی: محقّق و مصحح)، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۴. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، (حسین بن عبدالله عمری: محقّق)، دمشق: دارالفکر.
۱۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، (سیّد هاشم رسولی محلاتی: محقّق و مصحح)، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۶. خمینی (امام خمینی)، سیّد روح‌الله (۱۳۹۲)، المکاسب المحرّمة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی (قدّس سرّه).
۱۷. دفتر حفظ و نشر آثار مقام رهبری، (جست‌وجو برای: فرد و جامعه در حاکمیّت اسلام) // <https://farsi.khamenei.ir>، (تاریخ دسترسی: ۱۴۰۳/۶/۲۹).



۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، (صفوان عدنان داودی: محقق)، بیروت: دارالقلم.
۱۹. ساروخانی، باقر (۱۳۸۶)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعة المدرّسین بقم المشرفه.
۲۱. سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرّائع لمختصر الشرائع، (سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری: محقق)، قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۲۲. _____ (۱۳۶۱)، نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، (سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری: محقق)، قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۲۳. صدر (شهید صدر)، سید محمدباقر (بی‌تا)، الاتجاهات المستقبلیة لحركة الاجتهاد، بی‌جا، بی‌نا.
۲۴. طباطبایی حائری (سید مجاهد)، سید محمدبن علی (بی‌تا)، کتاب المناهل، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
۲۵. عاملی (صاحب معالم)، حسن بن زین‌الدین (بی‌تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۲۶. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی (بی‌تا)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیة، (سید عبدالهادی حکیم: محقق و مصحح)، قم: کتاب فروشی مفید.
۲۷. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۱)، فقه و مصلحت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق)، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۰. قمی (میرزای قمی)، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۳۰ق)، القوانین المحکمة فی الأصول، احیاء الکتب الإسلامیة.
۳۱. کفوی، أبوالبقاء (بی‌تا)، الکتلیات، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۲. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۲)، مصطلحات الفقه، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.
۳۳. مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۵)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، دایرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۵. میرداماد، محمدباقر بن محمد (بی‌تا)، السبع الشداد، تهران: نشر سید جمال‌الدین میردامادی.

مقالات:

۱. ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۳، بهار)، «غفلت از فقه اجتماعی و ضرورت پرداختن به آن در فقه سیاسی»، علوم انسانی اسلامی صدر، (۹)، صص ۳۲۷-۳۴۴.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۸۸)، پاییز و زمستان، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، عیار پژوهش



- در علوم انسانی، (۲)، صص ۵۴-۳۹.
۳. حیدری خراسانی، محمدجواد؛ نوزری فردوسیبه، محمد و خلف‌خانی، علی (۱۳۹۲)، بهار و تابستان، «تفاوت‌های فقه فردی و حکومتی از منظر شناخت «موضوع»، «تکلیف» و «مکلف»»، پژوهش‌نامه فقه اجتماعی، (۲)، صص ۱۰۹-۱۲۴.
۴. خراسانی، رضا (۱۳۹۲)، زمستان، «روش‌شناسی فقه حکومتی در سپهر اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، (۹)، صص ۶۸-۴۷.
۵. ذوقی، محمدصادق؛ قاضیان، مهدی (۱۴۰۱)، تابستان، «بازشناسی گفتمان‌ها و رویکردهای تحقق علم اسلامی و تحوّل در اندیشه دینی با تأکید بر گفتمان فقه نظام»، فقه نظام‌ساز، (۲)، صص ۱۲۳-۱۴۲.
۶. ربّانی، محمدباقر (۱۴۰۰)، بهار و تابستان، «ظرفیت‌های مکتب فقهی امام خمینی در تولید فقه اجتماعی، فقه و اجتهاد»، (۱۵)، صص ۱۵۸-۱۳۳.
۷. _____ (۱۳۹۴)، پاییز و زمستان، «فقه اجتماعی و بایسته‌های روش‌شناسانه آن (با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی)»، فقه و اجتهاد، (۴)، صص ۱۰۷-۹۰.
۸. سیدی آقاملکی، سید روح‌الله (۱۳۹۸)، تابستان، «اجتهاد شیعی و روش‌شناسی فقه اجتماعی»، فرهنگ پژوهش، (۳۸)، صص ۴۴-۲۷.
۹. ضیائی‌فر، سعید (۱۳۹۰)، بهار، «رویکرد حکومتی در فقه»، علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع)، (۵۳)، صص ۳۲-۷.
۱۰. _____ (۱۳۸۷)، زمستان، «ضرورت تدوین فلسفه فقه سیاسی»، فقه، (۵۸)، صص ۱۲-۲۱.
۱۱. عشایری منفرد، محمد (۱۳۹۹)، بهار و تابستان، «نسبت‌سنجی بین قانون فقهی اهم و مهم و نظریه ماکیاولیزم»، گفتمان فقه حکومتی، (۶)، صص ۷۳-۹۰.
۱۲. عندلیب، حسین (۱۳۹۶)، بهار، «تشابهات و تمایزات فقه فردی و حکومتی»، international Multidisciplinary Journal of Pure Life، (۹)، صص ۱۱۱-۱۲۶.
۱۳. غلامی، نجفعلی و میراحمدی، منصور (۱۳۹۳)، بهار، «فقه فردی و فقه حکومتی بایسته‌ها و کاستی‌ها»، سیاست متعالیه، (۴)، صص ۱۰۸-۸۵.
۱۴. مشکانی سبزواری، «عباسعلی و سعادت»، ابوالفضل (۱۳۹۲)، بهار، فقه حکومتی؛ نرم‌افزار توسعه انقلاب اسلامی، مطالعات انقلاب اسلامی، (۳۲)، صص ۱۱۸-۹۷.
۱۵. یآوری سرختی، محمدجواد و شهبازی، محمد (۱۴۰۲)، تابستان، «آثار فقه اجتماعی در زندگی اجتماعی شیعیان امامیه عصر حضور اهل بیت (ع)»، اسلام و مطالعات اجتماعی، (۴۱)، صص ۹۸-۶۸. پایگاه‌های اینترنتی



سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت؛ چیستی و چرایی آن

سید غلامرضا موسوی^۱

چکیده

در پرتو پیروزی انقلاب اسلامی آسیب‌شناسی در حوزه‌های کلان ساختاری و کارکردی نظام مقدس جمهوری اسلامی و نوآوری درباره‌ی آن، هرروز ضروری‌تر می‌شود؛ چراکه دشمنان قسم‌خورده‌ی این کشور کارآمدی نظام را نشانه‌رفته‌اند و از این طریق در پی فروپاشی درونی نظام هستند. سؤال اصلی مقاله این است که کارآمدی نظام اسلامی - مبتنی بر نظریه‌ی ولایت فقیه - در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی چگونه حاصل می‌شود و با چه سازوکاری می‌توان آن را به کمال رساند. پاسخ‌های متعددی بیان شده‌است که مدّعی این مقاله آن است که با «تأسیس سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی» ذیل نهاد ولایت، کارآمدی در حوزه‌های متعدد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی را می‌توان در نظام اسلامی افزایش داد. روش تحقیق این مقاله روش تحلیلی است.

واژگان کلیدی: ولایت فقیه، وکالت فقیه، نظارت فقیه، کارآمدی نظام اسلامی، ساختار نظام جمهوری اسلامی، سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت

۱. استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۷ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۶



مقدمه

اکنون با گذشت چهار دهه از پیروزی انقلاب اسلامی و با وجود دستاوردهای عظیمی که جمهوری اسلامی ایران در عرصه‌های مختلف به دست آورده است، همچنان مانند هر نظام حکومتی دیگری با چالش‌هایی در زمینه‌ی کارآمدی مواجه شده است. کارآمدی، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مسائل در فرآیند توسعه‌ی کشورها، نیازمند ارزیابی و بررسی دقیق دستاوردهای نخستین تجربه‌ی حکومت دینی پس از قرن‌ها دوری از حاکمیت دینی است. این ارزیابی به‌ویژه در ارتباط با تحقق وظایف، کارویژه‌ها و اهداف نظام جمهوری اسلامی ضروری به نظر می‌رسد.

در این میان، کارآمدی نظام سیاسی نه تنها برای حفظ مشروعیت اولیه بلکه برای کسب مشروعیت ثانویه نیز حیاتی است؛ چراکه تداوم هر حکومتی وابسته به اثبات کارایی و اثربخشی آن در عمل است. عملکرد هر نظام، حتی اگر بر مبانی دینی و مذهبی استوار باشد، معیار اصلی سنجش کارآمدی آن در نظر مردم خواهد بود. بنابراین، دفاع از ساختار سیاسی مبتنی بر نظریه‌های دینی زمانی ممکن است که این نظام توانایی اثبات کارآمدی خود در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را داشته باشد.

ساختار نظام جمهوری اسلامی براساس نظریه‌ی ولایت فقیه انتصابی پایه‌گذاری شده است و سایر نظریات مانند ولایت فقیه انتخابی یا ولایت فقیه از باب حسبه در چهارچوب نظام سیاسی فعلی جایگاهی ندارند. پرسشی که در این مقاله مطرح می‌شود، این است که چگونه می‌توان کارآمدی نظام اسلامی را در تمامی عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به بالاترین سطح ممکن رساند و چه سازوکاری می‌تواند این کارآمدی را تضمین کند.

ممکن است برخی این‌گونه برداشت کنند که عنوان مقاله یا مسئله‌ی مطرح‌شده نشان‌دهنده‌ی ناکارآمدی نظام اسلامی است و نویسنده در پی ارائه‌ی راه‌حلی برای افزایش کارآمدی آن است؛ اما برای رفع این شبهه، نویسنده به یک پیمایش اجتماعی استناد می‌کند که در آن بین ۱۰۰ نفر از نخبگان حوزوی و دانشگاهی پرسش‌هایی



مطرح شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که حدود ۵۰ تا ۶۰ درصد از پاسخ‌دهندگان معتقد هستند که اهداف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تصریح شده در قانون اساسی محقق نشده است (موسوی، ۱۳۹۱، ۵۹). بنابراین، کارآمدی نظام نمره‌ی متوسطی دریافت کرده و این موضوع زمینه‌ساز بررسی‌های بیشتر از جمله پژوهش حاضر شده است.

به نظر می‌رسد راهکار پیشنهادی برای ارتقای کارآمدی نظام جمهوری اسلامی، ایجاد یک سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی تحت نظر نهاد ولایت فقیه با ویژگی‌ها و ساختاری مشخص است که در این مقاله به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. این سازمان می‌تواند هدایت و هماهنگی قوای سه‌گانه را در چهارچوب سیاست‌ها و برنامه‌های مصوب برعهده داشته باشد. روش پژوهش این مقاله تحلیلی و شامل تعریف، توصیف و تبیین موضوعات خواهد بود.

مفاهیم

قبل از ورود به مسئله‌ی اصلی مقاله، لازم است حداقل دو مفهوم پرکاربرد در این مقاله توضیح داده شود و مراد نگارنده در طول مقاله روشن شود.

۱. کارآمدی

یکی از مفاهیم کلیدی در ارزیابی نظام-های سیاسی، مفهوم کارآمدی است که افزایش آن موجب توفیق نظام سیاسی خواهد بود و کاهش آن موجب یأس و ناامیدی. برای فهم این واژه در ابتدا مفهوم دو واژه‌ی دیگر (کارایی و اثربخشی) باید دانسته شود.

کارایی به معنای درست انجام دادن وظیفه است و به رابطه‌ی ورودی و خروجی اشاره دارد. به عنوان مثال؛ اگر از نهاد معین، بازده بیشتری به دست بیاید، کارایی افزایش پیدا کرده است. کارایی با چگونگی استفاده از منابع ورودی مانند پول، افراد و تجهیزات که کمیاب هستند ارتباط دارد. (رابینز، ۱۳۸۶، ص ۵۱)

بر این اساس کارایی حکومت عبارت است از مقدار منابعی که برای تحقق یک



هدف یا ارائه‌ی یک خدمت و یا انجام وظیفه‌ی حکومت به مصرف رسیده‌است و می‌توان آن را برحسب نسبت مصرف به نتیجه، محاسبه و تفسیر کرد. اگر حکومتی بتواند در مقایسه‌ی با دیگر حکومت‌ها، با صرف مقدار کمتری از منابع به هدف مشخص برسد، می‌گویند کارایی بیشتری دارد؛ اما اثربخشی به معنای میزان دستیابی به اهداف از پیش تعیین‌شده است. در واقع اثربخشی دربرگیرنده‌ی نتایج حاصله از عملکرد سیستم است. در پارادایم مدیریت دولتی نوین نیز کارایی و اثربخشی، ویژگی‌های اصلی نظام اداری و سیاسی محسوب می‌شوند.

در این‌جا مفهوم دیگری به‌عنوان «بهره‌وری» مطرح می‌شود. شایع‌ترین تعریف از بهره‌وری تعریفی است که دو مفهوم کارایی و اثربخشی را دربرمی‌گیرد (هیوز، ۱۳۸۰ص ۷۵) و با توجه به این دو تعریف می‌توان بهره‌وری را «درست انجام‌دادن کار درست» تعریف کرد که دو مفهوم فوق را دربردارد.

با توجه به تعریف مفاهیم فوق می‌توان واژه‌ی کارآمدی را تعریف کرد. اگرچه در تعریف واژه‌ی کارآمدی ابهامات زیادی در بین مؤلفین به چشم می‌خورد، برخی آن را با واژه‌ی کارایی مترادف گرفته‌اند (گلریز، ۱۳۸۶) و برخی با واژه‌ی اثربخشی یکسان پنداشته‌اند. (معینی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱) در حالی که به‌نظر می‌رسد تعریف کارآمدی با هریک از این مفاهیم (کارایی یا اثربخشی) نادرست بوده و در واقع به بخشی از مفهوم کارآمدی اشاره دارد. لذا کارآمدی یک سیستم، به معنای کارا و اثربخش بودن آن سیستم است. بر این اساس کارآمدی به‌طور دقیق‌تر نه تنها به کارایی یا اثربخشی اشاره نمی‌کند، بلکه هر دو مفهوم را دربرمی‌گیرد.

به همین دلیل، وقتی از کارآمدی یک سیستم سخن می‌گوییم، منظور ترکیبی از کارایی و اثربخشی (بهره‌وری) است. بنابراین، کارآمدی یک حکومت یا نظام سیاسی را می‌توان این‌گونه توصیف کرد: «حکومتی کارآمد است که بتواند با حداقل هزینه‌ها به اهداف تعیین‌شده‌ی خود دست‌یابد و در عین حال بهره‌ور باشد».



۲. نظریه‌ی ولایت‌فقیه

در بین تمام کسانی که قائل به لزوم داشتن نظام سیاسی برای اسلام هستند و آن را در قالب حاکمیت و زعامت فقیه می‌بینند، سه الگوی ولایت‌فقیه، وکالت فقیه و نظارت فقیه پیشنهاد شده‌است.

مطابق دیدگاه «ولایت‌فقیه» تصمیم‌گیری در حوزه‌ی عمومی با فقها است و بعد از آن که امامان معصوم به‌عنوان مجریان دین معرفی شدند، در غیاب ایشان فقهای جامع‌الشرايط مجریان دین هستند و از آنجا که حوزه‌ی دین از حوزه‌ی سیاست جدا نیست، حوزه‌ی مصالح عامه و حوزه‌ی عمومی در اختیار دین و مجریان دین است. در واقع فقها روند تصمیم و تدبیر جامعه را هدایت می‌کنند. به عبارت دیگر، ولایت سیاسی فقیه به‌معنای آن است که فقیه عادل مدیر و مدبّر در تدبیر اداره‌ی شئون مختلف جامعه‌ی مسلمین بر طبق تعالیم اسلامی احقّ و اولی از دیگران است. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۶؛ همان، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۳) در واقع ولایت سیاسی تعبیر دیگری از اقتدار و سلطه‌ی سیاسی است که انواع و اقسام نظام‌های سیاسی برای رأس هرم قدرت سیاسی آن نظام معتقدند. لذا تفاوت ولایت‌فقیه با دیگر حاکمیت‌ها در ماهیت و جوهری ولایت سیاسی آن نیست؛ بلکه در منشأ مشروعیت و حیطة اختیارات و قیود و ضوابط حاکم بر حکمرانی او است.

اما برخی از مخالفان و منتقدان ولایت سیاسی فقیه اصرار دارند که مفهوم ولایت در ولایت‌فقیه را به‌معنایی کاملاً متفاوت با حاکمیت حقوقی و اقتدار سیاسی معرفی نمایند. مطابق این پندار، ولایت زمانی مطرح می‌شود که عده‌ای از افراد نتوانند در مورد خود تصمیم بگیرند و اساساً فاقد صلاحیت تصمیم‌گیری هستند و مجبورند و از آنجا که محجورند، ولیّ برای آن‌ها تصمیم‌گیری می‌کند؛ درست مانند صغیر یا مجنون که پدر برای آن‌ها تصمیم‌گیری می‌کند. از نظرگاه آنان پیش‌فرض تنوری ولایت‌فقیه وجود محجور در جامعه است که زندگی می‌کنند و فاقد قوه و صلاحیت تصمیم‌گیری هستند. این عده به جای کلمه‌ی «ولایت» کلمه‌ی «وکالت» را پیشنهاد می‌دهند. (حائری، ۱۹۹۵، ص ۷۷)



مطابق این دیدگاه حاکمیت از آن مردم است و لذا تعبیر ولایت ناصحیح است و مردم از آن‌جا که همگی به‌صورت مشاع مالک حاکمیت هستند، می‌توانند به‌عنوان مالک نسبت به فردی که در حوزه‌ی مصالح عمومی تدبیر می‌کند، تصمیم‌گیری کنند و او را به‌عنوان وکیل خود برگزینند. مزایای وکالت قابل چشم‌پوشی نیست؛ چراکه اولاً در وکالت برعکس ولایت، حاکم نماینده‌ی مردم است و از طرف آن‌ها تصمیم‌گیری می‌کند نه از طرف خودش. ثانیاً وکیل اراده‌اش در طول اراده‌ی موکل (مردم) قرار می‌گیرد؛ اما ولیّ اراده‌اش فوق مولی‌علیهم (مردم) است و ثالثاً ولایت با مسئله‌ی جمهوری منافی است؛ چراکه جمهوری نشان‌دهنده‌ی دخالت مردم و صلاحیت تصمیم‌گیری آن‌ها است و ولایت نشان‌دهنده‌ی عدم دخالت مردم بلکه محجوربودن آن‌ها است.

اما طبق دیدگاه سوم تبخّر فقها حداکثر در اصول و کلیات مدیریت جامعه است در حالی که اداره‌ی جامعه حرفه و فنی است که با جزئیات درگیر است؛ لذا تبخّر در اصول و کلیات هیچ ملازمه‌ای با تبخّر در جزئیات و مدیریت جامعه ندارد. بنابراین، فقها با «نظارت» خود و تطبیق کلیات بر امور جزئی، وظیفه‌ی خود را انجام داده‌اند و نیازی به ولایت سیاسی نیست. به عبارت دیگر، دغدغه‌ی دینی شدن جامعه و تحقق اهداف و احکام دین منحصر در تصدّی سیاسی فقیه نیست و مدل‌های دیگری از حکومت دینی قابل تصوّر و اجرا است که در آن فقیه نقش تبیین احکام یا حداکثر نظارت بر رعایت احکام شرع را ایفا می‌کند بی‌آن‌که ولایت سیاسی در دست او باشد.

از نظرگاه ایشان سیاست‌گذاری و سیاست‌مداری باید به افراد ذی‌صلاحیت واگذار شود و فقها با نظارت خود، حاکمان را از کج‌روی‌ها و ناعدالتی‌ها باز دارند.

(برای تفصیل بیشتر ر.ک. منتظری، ۱۳۷۶، (۱۸)، ص ۱۰-۱۱؛ (۱۹)، ص ۱۲-۱۳)

در داوری میان این نظریات و با عنایت به مشکلاتی که دو نظریه‌ی وکالت و نظارت فقیه که در جای خودش بیان شده‌است، (موسوی، ۱۳۹۰) نظریه‌ی «ولایت

۱. از کسانی که از این نظریه دفاع می‌کردند، می‌توان به آیت‌الله منتظری اشاره کرد که در اواخر عمر خود از نظریه‌ی ولایت فقیه عدول کردند و به نظریه‌ی نظارت فقیه قائل شدند.



فقیه» مدل سیاسی و الگوی نظام اسلامی خواهد بود؛ البتّه از آنجا که در این مقاله اصل ولایت‌فقیه و ادّله آن به صورت پیش فرض در نظر گرفته شده، به ادّله نقلی و عقلی اثبات آن پرداخته نمی‌شود.

تقریرهای سه‌گانه از نظریه‌ی ولایت‌فقیه

بعد از بیان سه الگوی زعامت و حاکمیت فقیه، اگر الگوی ولایت‌فقیه به عنوان پیش فرض پذیرفته شود، نوبت آن می‌رسد که تقریرات مختلف از ولایت‌فقیه مطرح شود و مشخص گردد که در این مقاله، کدام تقریر مورد نظر نگارنده‌ی این مقاله می‌باشد.

۱. نظریه‌ی انتصابی بودن ولی فقیه^۱

حاکمیت از آن معصومان است و حاکمیت معصومان نیز از طریق نصب الهی صورت پذیرفته است؛ به این معنا که ائمه‌ی معصومین از جانب خدا برگزیده شده‌اند و هرگونه تصرّفی از ناحیه‌ی غیر امام، غصب حاکمیت محسوب می‌شود. در زمان غیبت نیز حاکمیت از آن معصوم است. نهایت این که فقیه جامع الشّرایط به عنوان نماینده از طرف وی اعمال حاکمیت می‌کند و امام معصوم این سمت را برای او قرار داده است.

۲. نظریه‌ی انتخابی بودن ولی فقیه^۲

ولایت انتصابی برای امام معصوم ثابت است؛ ولی برای فقیهان چنین انتصابی صورت نگرفته است. از طرفی ایجاد حکومت اسلامی از جمله ضروریات دینی است و از آنجا که شاخصه‌ی اصلی حکومت اسلامی دینی بودن آن است کسی غیر از فقیه نمی‌تواند متصدی چنین حکومتی گردد. بنابراین بر مردم واجب است چنین حکومتی را ایجاد کنند و فقیه‌ی را بر این امر بگمارند.

۱. دیدگاه حضرت امام خمینی، معمار کبیر جمهوری اسلامی ایران. (برای تفصیل بیشتر ر.ک. امام خمینی، ۱۳۸۱)

۲. نظریه‌ی حضرت آیت‌الله منتظری در مقطع اوّل حیات سیاسی ایشان که قائل به ولایت‌فقیه بودند و در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة» به‌طور تفصیل بیان نموده‌اند. (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۵۴-۶۸)



۳. نظریه‌ی ولایت فقیه از باب حسبه

مراد از امور حسبه اموری است که شارع مقدس در هیچ شرایطی راضی به ترک شدن آن‌ها نیست. از جمله اموری که خدای متعال راضی به ترک آن‌ها نیست اداره‌ی جامعه و تدبیر امور اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی مسلمین است. بنابراین از باب جواز یا وجوب شرعی فقیه متصدی امر حکومت می‌شود. (آیت‌الله خویی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۲۴)

نکته‌ای که در این نظریه به چشم می‌خورد، این است که برخلاف نظریه‌ی اول که فقیه از جانب امام معصوم منصوب به ولایت بود و برخلاف نظریه‌ی دوم که فقیه از جانب مردم به سمت ولایت گمارده می‌شد، این نظریه قائل به این است که ولایت یک منصب نیست؛ بلکه به واقعیت حکومت کردن نظر دارد. لذا اعمال حاکمیت در بعضی موارد جایز و در بعضی موارد واجب می‌شود.

البته با توجه به این‌که ساختار نظام جمهوری اسلامی براساس دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) در باب حکومت دینی مبتنی بر ولایت فقیه است، پیش فرض ما در باب ولایت فقیه، تقریر حضرت امام (ره) که همان نظریه‌ی انتصاب است، خواهد بود. اگرچه مدل پیشنهادی این مقاله در نظریه‌ی انتخاب هم قابل پیاده‌شدن است. پس از روشن شدن مراد مؤلف از دو مفهوم فوق، می‌توان بحث کارآمدی نظام اسلامی را در دو سطح پی گرفت: یکی سیستم‌های خرد و دیگری سیستم‌های کلان. دغدغه‌ی مقاله‌ی حاضر پرداختن به سیستم‌های کلان است که از طریق تمرکز بر ساختار و کارکردهای نظام سیاسی قابل تحقق می‌باشد.

بر مبنای این چهارچوب اگر تفسیر روشن و یکسانی از ورودی سیستم، فرایندها و یا مکانیزم بازخورد وجود داشته باشد، به ثبات و کارآمدی می‌انجامد و در غیر این صورت، ثبات و کارآمدی نظام مختل خواهد شد. بنابراین داشتن تفسیر یکسان برای مدیران نظام سیاسی یک ضرورت بوده و لازم است در نظریه‌پردازی‌های جدید، اصول موضوعه یا مبانی بنیادی نظریه‌ی جمهوری اسلامی به‌عنوان یک سازمان بزرگ 'به‌دقت تعریف شود و سازگاری آن با کل سیستم به‌عنوان یک (کل) تعیین گردد؛ یعنی ساختار و کارکردهای آن، ورودی‌ها و بازخوردها در پرتو این اصول موضوعه،



مهندسی مجدد گردد.

به عبارت دیگر، دولت‌ها و نظریه‌های دولت، در جهان اسلام بسیار متعدّد و متنوّع است. درک بهتر ساختار و کارکردهای اسلامی مبتنی بر نظریه‌ی ولایت فقیه، بدون ابزار و مدلی که بتواند ساختار و کارکردهای این سیستم را نشان دهد، امری مشکل و سخت است.

نظام جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان یک سازمان سیاسی بزرگ دارای دو جنبه‌ی ساختاری و کارکردی است. این سیستم از عناصری تشکیل شده که هر کدام به تنهایی بخشی از نظام سیاسی اسلام را نشان می‌دهند و نهادها و گروه‌های معینی را شامل می‌گردند که از آن به «ساختار» تعبیر می‌شود. در مقابل، وظایف و نقش هر عنصر یا بخش خاصّ از نظام جمهوری اسلامی، کارویژه‌هایش را نشان می‌دهد که از آن به کارکرد تعبیر می‌گردد.

بنابراین ما به‌لحاظ محدودیت مقاله و از بین تمام ساختارها و کارکردها در ورودی سیستم، فرایندهای یک سیستم و مکانیزم بازخورد، تنها به بخش سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های کلان نظام جمهوری اسلامی می‌پردازیم.

علی‌القاعده هر کاندیدای ریاست جمهوری اصول و برنامه‌های کاری خود را به مردم طی فرایند انتخابات عرضه می‌کند و وقتی به سمت ریاست جمهوری انتخاب می‌شود، عملاً به‌معنای اقبال مردم به سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات او است و مردم با انتخاب او، امید به اجرایی‌شدن برنامه‌های رئیس‌جمهور منتخب دارند. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که هماهنگی میان سیاست‌ها و برنامه‌های رئیس‌جمهور با سیاست‌های کلی نظام، درخواست‌های مقام معظم رهبری و سایر نهادها چگونه تعیین و برقرار می‌شود.

این مسئله گاهی تا زمانی که هماهنگی صورت بگیرد، یک دوره‌ی ریاست‌جمهوری به پایان می‌رسد و خسارات مادی و معنوی غیرقابل‌جبرانی به کشور وارد می‌کند. افزون بر آن، شعارهای هر دولت گاه به‌شدت با یکدیگر ناهمخوان‌اند و هر کدام، کشور را به‌سوی سیاست‌های خاصّ خود هدایت می‌کنند. به‌عنوان مثال؛



در دوره‌ی ریاست جمهوری آقای هاشمی رفسنجانی، با شعار توسعه‌ی اقتصادی و با اتکا بر مدل اقتصاد بازار آزاد کشور اداره می‌شد. در این دوره، پیروی از بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول به عنوان معیار عملکرد قرار داشت؛ اما در دوره‌ی بعد، آقای خاتمی با شعار توسعه‌ی سیاسی به ریاست جمهوری رسید. هرچند تعاملات اقتصادی همچنان براساس همان اقتصاد بازار آزاد بود، ولی محور توسعه از اقتصاد به سیاست چرخید و هزینه‌های بسیاری برای ملت و حاکمیت بر جا گذاشت.

با آغاز دولت نهم، رویکرد توسعه‌ی سیاسی جای خود را به رویکرد عدالت محور داد و اقتصاد بازار آزاد کنار گذاشته شد. در این دوره، یک مدل التقاطی از اقتصاد اسلامی، اقتصاد سوسیالیستی و اقتصاد بازار آزاد به کار گرفته شد و جامعه شاهد چرخشی به سوی عدالت طلبی بود. سپس در دوره‌ی ریاست جمهوری آقای روحانی، بازگشتی به اقتصاد کاملاً سرمایه‌داری و مبتنی بر بازار آزاد صورت گرفت. او با شعار تعامل سازنده با نظام بین‌الملل و اعتدال در سیاست خارجی روی کار آمد و هدف دولت او دستیابی به توسعه‌ی اقتصادی در سطح بین‌المللی، با تمرکز بر کاهش تنش‌ها و جذب سرمایه‌ی خارجی بود.

در دولت سیزدهم، بدون اعلام سیاست خاصی در حوزه‌ی اقتصاد، کشور اداره شد. هرچند تفاوت‌هایی با سیاست‌های اقتصادی دولت آقای روحانی دیده می‌شد. در نهایت، در دولت جدید، سیاست‌های اقتصادی به سمت رجوع مجدد به اقتصاد بازار آزاد تمایل نشان داده است.

این تغییرات پیاپی در سیاست‌های اقتصادی نه تنها ضررهای مالی برای فعالان اقتصادی به همراه داشته، بلکه موجب کاهش سرمایه‌ی اجتماعی نیز شده است؛ موضوعی که در انتخابات‌های اخیر خود را به وضوح نشان داد، هرچند با تدابیر مقام معظم رهبری تا حدودی جبران شد. همچنین، تغییر سیاست‌ها در سایر حوزه‌ها مانند سیاست خارجی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، باعث تشدید ناکارآمدی نظام اسلامی شده است.

این همه مشکل فقط در ناحیه‌ی برنامه‌ریزی کشور بود که چندین برابر آن در



حوزه‌ی نظارت و ارزیابی کشور وجود دارد که می‌توان تفصیل آن را در مقاله‌ی دیگری که از نگارنده چاپ شده‌است، یافت. (موسوی، ۱۳۹۲، (۶۴)) مشکلات زیر، بخشی از ناکارآمدی از سیستم نظارت و ارزیابی کشور به نمایش می‌گذارد. وجود انواع فسادهای اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و ... نشانگر بحران در این نقطه است.

تعدد مراکز نظارتی و تفرّق آن‌ها؛

فقدان ارتباط ارگانیک با یکدیگر؛

هم‌پوشانی اختیارات و وظایف آن‌ها با یکدیگر؛

نبود ضمانت اجرا در برخورد با تخلفات احتمالی؛

خلاصه شدن نظارت و بازرسی در فرایندهای پایان‌یافته؛

عدم اقدام اصلاحی پس از نظارت؛

برخورد سیاسی با مقوله‌ی نظارت؛

مصلحت‌اندیشی زیاد در اصل نظارت و پس از آن؛

خارج ماندن بسیاری از فعالیت‌ها از کنترل نهادهای نظارتی؛

و ...

سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت

پس از نگاه اجمالی به عدم ثبات سیاست‌ها و برنامه‌ها در کشور، علی‌رغم وجود سند چشم‌انداز و برنامه‌های توسعه‌ی پنج‌ساله به سؤالی که در ابتدای مقاله مطرح شد، می‌پردازیم که کارآمدی نظام اسلامی در تمام عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن چگونه حاصل می‌شود و با چه سازوکاری می‌توان کارآمدی آن را به حدّ کمال رسانید.

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم مدلی در خصوص استقرار سیستم ارگانیک و مکانیکی به صورت توأمان در عین ایفای نقش رهبری نظام به‌عنوان نقش متعادل‌کننده‌ی سیستم پیشنهاد کنیم، تأسیس سازمانی به نام سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی ذیل نهاد ولایت است. با این توضیح که اگر نظام اسلامی ولایت فقیه (و نه نظارت و



وکالت فقیه) و آن هم براساس تقریر انتصابی آن پذیرفته شد، کما این که مفروض ما همین است، ولایت به معنای زعامت سیاسی خواهد بود و فقیه دارای اقتدار و سلطه‌ی سیاسی است و تدبیر شئون مختلف جامعه‌ی مسلمین را در دست دارد و مشروعیت‌دهنده به تمام ارکان حکومت است و در واقع قوای دیگر به‌عنوان مجریان و یاران او محسوب می‌شوند و او است که مسئولیت اول در تمام مسائل کشور را عهده‌دار است. در این صورت، تمام قوا باید در چهارچوب برنامه‌ریزی کلان نهاد ولایت عمل کنند و مورد نظارت سیستمی نهاد ولایت واقع شوند. واضح است که سازوکار فعلی نظام مقدّس جمهوری اسلامی بیشتر شباهت به نظریه‌ی نظارت فقیه دارد؛ چراکه نه کسی برنامه‌های قوا را رصد و فاصله‌ی ایشان را با منویات رهبری اندازه‌گیری می‌کند و نه کسی نظارت راهبردی بر عملکرد آنها دارد و نه ضمانت اجرایی برای تخلف نکردن وجود دارد. به نظر نگارنده تنها راه موجود برای اعمال ولایت و نه نظارت، ایجاد سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی ذیل نهاد ولایت است.

این سازمان دارای دو بخش عمده است: بخش برنامه‌ریزی راهبردی و بخش نظارت و ارزیابی راهبردی.

۱. برنامه‌ریزی راهبردی

همان‌طور که می‌دانیم مهم‌ترین رکن مدیریت، رکن برنامه‌ریزی است و بر سایر وظایف اولویت داشته و مقدّم بر آنها است. در واقع برنامه‌ریزی وظیفه‌ی اصلی و شالوده‌ی مدیریت است. برنامه‌ریزی سطوح مختلف دارد که مهم‌ترین لایه‌ی آن، برنامه‌ریزی راهبردی (استراتژیک) است. برنامه‌ریزی راهبردی دربردارنده‌ی تصمیم‌گیری‌هایی راجع به اهداف راهبردی بلندمدت سازمان است. در این نوع برنامه‌ریزی، مأموریت‌ها و هدف‌های سازمان مشخص می‌شود و این اهداف بلندمدت به هدف‌های کمی و کوتاه‌مدت خرد می‌گردد تا هم قابل اندازه‌گیری و هم قابل نظارت و کنترل باشد.

یکی از ویژگی‌های برنامه‌ریزی استراتژیک، جامعیت است. بدین معنا که مقطعی



و موقت نیست و حرکتش هم‌سو و هماهنگ با تمام قسمت‌های مهم و الزامی است.

(برای تفصیل بیشتر ر.ک. آر. دیوید و دیگران، ۱۳۹۹، صص ۶۳-۱۱۵)

به نظر می‌رسد با توجه به جایگاه نهاد رهبری و مسئولیت سنگین مدیریت عالی نظام اسلامی، شأن برنامه‌ریزی راهبردی، از شئون مهم این نهاد خواهد بود. ساختار برنامه‌ریزی راهبردی باید وابسته به نهاد ولایت باشد و پاسخگو به رهبری. سطح ورود این سازمان در برنامه‌ریزی در قالب سند چشم‌انداز و سطح سیاست‌های کلان و برنامه‌های پنج‌ساله خواهد بود. در سند چشم‌انداز چهارچوب تحوّل سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی طراحی می‌شود و برای رسیدن به آن افق‌ها، سیاست‌ها و برنامه‌های پنج‌ساله به‌عنوان گام‌های بسترساز تحقق اهداف چشم‌انداز، تهیه و تدوین می‌گردند. طبیعی است رؤسای سه قوه براساس این اسناد و در چهارچوب برنامه‌های پنج‌ساله مؤظّفند نسبت به طراحی و اجرای برنامه‌های سالیانه و ریزفعالیت‌ها اقدام نمایند. مزایای این پیشنهاد چند چیز است:

۱. نهاد ولایت از جایگاه بعضاً سلبی و بعضاً ایجابی به یک جایگاه کاملاً ایجابی تبدیل می‌شود.

۲. برنامه‌ها از ثبات، تفسیرناپذیری و فهم مشترک برخوردار خواهند شد و به امضا و تنفیذ رهبری خواهند رسید.

۳. رؤسای قوای سه‌گانه صرفاً به دلیل تدوین برنامه‌های توسعه توسط دولت‌های پیش از خود، نمی‌توانند مانع اجرای آن برنامه‌ها شوند.

۴. باعث یکپارچگی و هم‌افزایی دستگاه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی خواهد شد؛ چون از یک مرکز فرماندهی می‌شود.

۵. باعث تمرکز برنامه‌های راهبردی کشور شده و از ایجاد دستگاه‌های عریض و طویل که به نحوی واگرا هستند، جلوگیری خواهد شد.

۶. به لحاظ منابع انسانی، مالی و کالبدی صرفه‌جویی‌های عظیمی انجام خواهد شد.

۷. تغییر و تحوّل مدیریت قوای سه‌گانه، انسجام برنامه‌های راهبردی نظام را در



عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی از بین نمی‌برد.
۸. در این پیشنهاد تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری‌ها متمرکز و اجرا غیرمتمرکز خواهد بود.

آنچه در این میان اهمیّت دارد این است که با ایجاد این سازوکار، حضور رهبری در تمام ارکان کشور به صورت حضور نرم و نه از نوع سخت آن مشاهده می‌شود و مصداق همان کلام ایشان قرار خواهد گرفت که «حضور رهبری در همه‌ی بخش‌های کشور، به معنای حضور سیاست‌های رهبری است که باید به‌دقت اجرا شود». (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۸/۸) به‌عنوان نمونه؛ اگر در سازمان پیشنهادی، محور توسعه‌ی کشور، توسعه‌ی صنعتی یا هر توسعه‌ی دیگری قرار داده شد و مورد تنفیذ رهبری قرار گرفت، این محور در تمام سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های پنج‌ساله‌ی این سازمان و برنامه‌های سالیانه‌ی قوای سه‌گانه قرار می‌گیرد و فعالیت‌های دستگاه‌های اجرایی کشور با آن انطباق پیدا می‌کند. اگر دستگاهی محور برنامه‌ها و فعالیت‌هایش را غیر از محور ابلاغی قرار دهد، از طریق همین سازمان پیشنهادی مورد رصد و پایش قرار خواهد گرفت و حذف خواهد شد.

۲. نظارت راهبردی

آنچه از اشکالات حوزه‌ی نظارت و ارزیابی ذکر شد و نیز برنتابیدن نظارت قوا بر یکدیگر، در نهایت سیستم به آنتروپی و اضمحلال سوق داده می‌شود؛ و در یک کلمه تعادل سیستم به هم خورده و موجب واگرایی می‌شود. این‌که قوه‌ی مجریه، قوه‌ی قضائیه را در بحث بازرسی کلّ کشور متّهم به سیاسی‌کاری کند یا قوه‌ی مقننه را در بحث دیوان محاسبات، به ارائه‌ی گزارشات نادرست متّهم نماید، چیزی جز سرخوردگی، از هم‌پاشیدگی سیستم، عاید نظام و کشور نمی‌شود.

پیشنهاد این است که باید سازمان پیشنهادی دارای بخش نظارت راهبردی باشد. در واقع تمام نظارت‌ها به صورتی که ذکر خواهد شد در چنین سازمانی تجمیع شود و تحت نظر مستقیم مقام رهبری فعالیت نماید تا از آسیب‌های احتمالی در امان باشد؛ چراکه تفرّق قدرت کنترل حکومت در بین دستگاه‌های نظارتی متعدّد با صلاحیّت‌های



مبهم و هم‌پوشان که به برخی از آن‌ها اشاره شد، یکی از عوامل ناکارآمدی نظارت خواهد بود. به نظر می‌رسد تنها راه چاره برای برون‌رفت از مشکلات کشور در تمامی ابعاد آن، تمرکز توان کنترل و نظارت حکومت ذیل مقام نهاد ولایت است. لذا سازمان‌های نظارتی بزرگ (و نه سازمان‌های نظارتی تخصصی) که نظارت عام دارند با سازمان جدید ادغام می‌گردند. سازمان جدید دارای دو سطح نظارتی خواهد بود:

۱. نظارت و کنترل برنامه‌ای؛

۲. نظارت و کنترل راهبردی.

۳. نظارت و کنترل برنامه‌ای

موضوع این نظارت انطباق برنامه‌ها و فرایندهای جاری قوای سه‌گانه با برنامه‌های پنج‌ساله‌ی کشور خواهد بود. در این نظارت داده‌های خام جمع‌آوری شده، پس از تطبیق با کمیّت و کیفیت‌های مبنا، میزان سلامت یا انحراف فرایند یا برنامه تعیین می‌شود. در این سطح از نظارت، بررسی تطبیقی عملکردها با اهداف برنامه پنج‌ساله کفایت می‌کند.

۴. نظارت و کنترل راهبردی

این بخش بر اهمیت کنترل، نظارت و پایش مستمرّ قوای سه‌گانه و تمامی دستگاه‌های کشور از نظر انطباق عملکرد آن‌ها با اهداف، مأموریت‌ها، سند چشم‌انداز و سیاست‌های کلّی ابلاغی تأکید دارد. پایش مداوم برای ارزیابی این موضوع انجام می‌شود که آیا سازمان‌ها در راستای تأمین و تحقق اهداف ترسیم‌شده در سند چشم‌انداز و مطابق با معیارهای تعیین‌شده عمل می‌کنند یا خیر. همچنین بررسی می‌شود که حرکت قوای سه‌گانه و دستگاه‌های اجرایی در جهت مأموریت‌های محوّله و اهداف کلان کشور چقدر با این معیارها همخوانی دارد و میزان انحراف آن‌ها به چه میزان است. نهاد ولایت با نظارت مستمرّ، حرکت کلّ سیستم جمهوری اسلامی را زیرنظر داشته و مدیران ارشد نظام را در مسیر صحیح هدایت می‌کند. این نهاد با پایش دقیق و مستقلّ از ایجاد هرگونه خطا و انحراف در ارائه‌ی گزارش‌ها و



آمار نادرست به رهبری نظام جلوگیری می‌کند؛ زیرا مرکز رصد و پایش نهاد رهبری به صورت مستقیم و بی طرفانه، عملکرد دستگاه‌ها را بررسی کرده و میزان خطا، انحراف و عقب ماندگی را به طور دقیق گزارش می‌دهد.

در نتیجه برای تمرکز و ارتقاء قدرت برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی کشور، انجام امور زیر ناگزیر پذیر است:

۱. تشکیل سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی تحت مدیریت مستقیم مقام رهبری که ارکان اصلی برنامه‌ریزی و نظارتی کشور را برعهده خواهد داشت؛ آن هم به صورتی سیستماتیک و نهادی.

۲. اصولی که در قانون اساسی ناظر به اعطای قدرت متقابل کنترل قوای سه‌گانه هستند در طول نظارت راهبردی و برنامه‌ای رهبری و هم‌افزا دیده شوند و نظارت هر یک از آن‌ها بازتعریف شود.

۳. برنامه‌ریزی سالیانه و نظارت و ارزیابی داخلی هر قوه و دستگاه‌های اجرایی به همان قوه و دستگاه تفویض می‌شود؛ منتهی با سازوکار واحدی که ارتباط مکانیکی و ارگانیکی قوای سه‌گانه و دستگاه‌های اجرایی با سازمان مزبور تعریف شود.

۴. برنامه‌های سالانه‌ی قوا و دستگاه‌های اجرایی مانند سابق و فقط براساس سیاست‌ها و برنامه‌های پنج‌ساله‌ی مصوب این سازمان، تنظیم و به مجلس شورای اسلامی ارسال می‌شود و شورای نگهبان در تصویب یا ردّ قوانین باید مصوّبات این سازمان را که مورد تنفیذ رهبری است، در نظر بگیرد.

۵. فعالیت‌های موازی ساختارهای مطالعات راهبردی حذف می‌گردد یا در خدمت این سازمان قرار می‌گیرد. در این صورت است که مطالعات و پژوهش‌ها به صورت هدف‌مند، متمرکز و بدون پراکنده‌کاری صورت خواهد پذیرفت.

۶. ساختار شورای عالی انقلاب فرهنگی نیز می‌تواند در این سازمان ادغام گردد. به این صورت که مصوّبات آن شورا که از سنخ سیاست‌گذاری است به این سازمان واگذار و مصوّباتی که از سنخ اجرا است و در واقع کار هیأت امنایی است به وزارت علوم منتقل گردد.



۷. ساختار مجمع تشخیص مصلحت نظام به این سازمان منتقل می‌گردد.
۸. ساختار شورای نگهبان نیز ذیل بازوی نظارتی این سازمان تعریف می‌شود.
۹. بسیاری از ساختارهای دیگر مثل شورای عالی فضای مجازی، شورای روابط خارجی و ...، قابل ادغام در این سازمان هستند.

ممکن است برخی اشکالی مطرح کنند که در بند اول و دوم اصل ۱۱۰ قانون اساسی (تعیین سیاست‌های کلان نظام و نظارت بر حسن اجرا) دیدگاه نگارنده را تأیید می‌کند و لذا مدّعی نویسنده حرف جدیدی نیست. در پاسخ باید گفت که به این اصل دو نگاه می‌توان داشت: نگاه حداقلی و نگاه حداکثری. در نگاه اول می‌توان هدایت و نظارت ولیّ فقیه را در همین وضع موجود تعریف کرد که سیاست‌های کلی توسط مجمع تشخیص مصلحت نظام تعیین و به تصویب مقام رهبری می‌رسد و مورد نظارت غیرنهادی (غیرسیستمی) واقع می‌شود؛ اما در نگاه دوم که نگاه مطلوب و مورد ادّعای این پژوهش است هدایت نظام، به معنای ایجاد سازوکاری است که به صورت نهادی، نظام را به سمت اهداف ازپیش تعیین شده هدایت نموده و ایصال‌الی‌المطلوب می‌نماید و در نهایت مورد نظارت راهبردی نهاد ولایت واقع می‌شود و موارد انحراف را در کوتاه‌ترین زمان تصحیح می‌کند و به معنای حقیقی کلمه حرکت نظام و سیستم در محیط اراده‌ی رهبری صورت می‌پذیرد.

بنابراین، این‌که رهبری مدیر اجرایی نیست و مدیریت اجرایی در اختیار قوای سه‌گانه است و رهبری ناظر بر این‌ها است و از حرکت کلی نظام مراقبت می‌کند و یک مدیر کلان ارزشی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۴) به معنای این نیست که سیاست‌ها و برنامه‌های کلان رهبری در کشور مدّ نظر قرار نگیرد؛ بلکه حضور رهبری در همه‌ی بخش‌های کشور، به معنای حضور سیاست‌های رهبری است که باید به‌دقت اجرا شود. (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۸/۸)

لذا این گفته که اگر برخی تصمیمات اقتصادی که گرفته می‌شود، مورد قبول رهبری نباشد، رهبری دخالت نمی‌کند و مسئولینی دارد که مسئولیتش باید عمل کنند، (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۴) اگر به معنای این باشد که رهبری وارد کارهای اجرایی



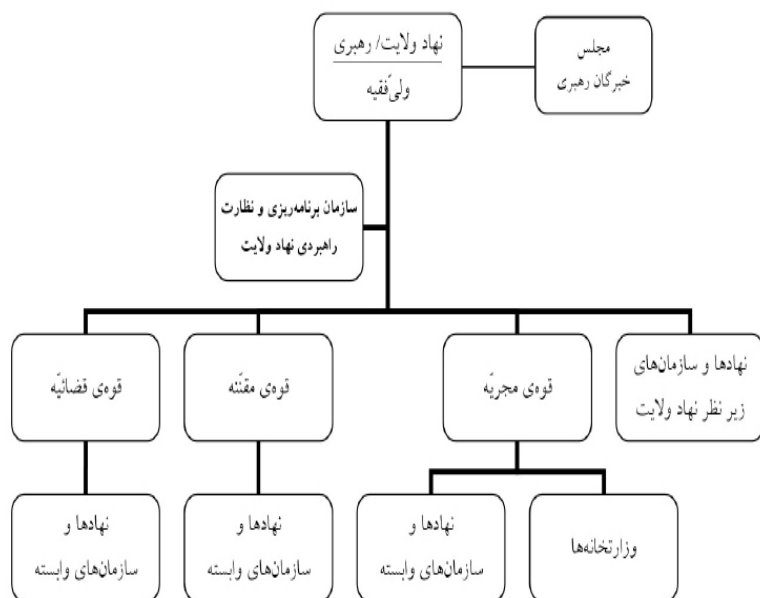
نمی‌شود، برداشت صحیحی است؛ کما این‌که جملات دیگر ایشان مؤید این معنا است ولی اگر این‌گونه استفاده شود که دستگاه‌های اجرایی کشور تحت برنامه‌های کلان و نظارت راهبردی رهبری واقع نمی‌شوند، برداشت نادرستی است؛ چراکه براساس ادلّه‌ی فقهی و حقوقی ولایت فقیه مسئولیت قوای سه‌گانه در اداره‌ی جامعه، برعهده‌ی ولی فقیه و به‌طور کلی نهاد ولایت است و مسئول اصلی، رهبری نظام است. اگر برنامه‌ای در چهارچوب سیاست‌های نهاد ولایت و رهبری نیست، باید سازوکار قانونی برای اجرای سیاست‌ها و نظارت بر حسن اجرای آن تعبیه شود. بنابراین اگرچه عمده‌ترین وظیفه‌ی رهبری، سیاست‌گذاری کلان کشور بر مبنای تعیین جهت‌گیری کلان انقلاب و نظام و حفظ آن است، ولی این نافی پیگیری اجرای سیاست‌ها و نظارت بر حسن اجرا به‌صورت نهادی نیست.

از همین جا است که دقیقاً نگارنده «تأسیس سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت» را پیشنهاد می‌کند. در این صورت است که ولایت و زعامت فقیه و اقتدار سیاسی او، معنای جدیدی پیدا می‌کند؛ چراکه او تدبیر شئون جامع را برعهده دارد و تمام قوا در چهارچوب برنامه‌ریزی کلان نهاد ولایت عمل می‌کنند و مورد نظارت راهبردی نهاد ولایت واقع می‌شوند.

بر این اساس مدل پیشنهادی نگارنده و ساختار سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت براساس نمودار زیر خواهد بود.



ساختار کلان نظام جمهوری اسلامی





ساختار سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت





نتیجه

یک سیستم کارآمد سیستمی است که دارای سه مؤلفه‌ی کارایی، اثربخشی و تعادل باشد؛ لذا فردی که با نگاه معرفت‌شناسانه درجه‌ی دو به نظام سیاسی نگاه می‌کند، نظام را کلیتی یکپارچه می‌بیند که از بخش‌های مختلفی تشکیل شده‌است. پذیرش این نگرش مجال آن را فراهم می‌آورد که ضمن تجزیه و تحلیل سیستم و فهم نقایص به طراح، نوسازی یا به‌سازی ورودی، فرایند، خروجی و بازخورد نظام سیاسی بپردازد.

برای رفع نواقص و توسعه‌ی سیستم به‌طور همزمان باید به ساختار، اجزا و روابط آن‌ها و خروجی‌ها و بازخوردها توجه شود. بر این اساس نگاه ویژه‌ی نگارنده متمرکز بر یکی از اجزای برنامه‌ریزی و نظارت بود که نشان داد تغییر و تبدل سیاست‌ها و برنامه‌ها به چه میزان در پیشرفت و توسعه‌ی کشور مانع ایجاد می‌کند و موجب ناکارآمدی نظام می‌شود.

پرسشی که مطرح شد این بود که با چه مکانیزمی می‌توان به رفع این مشکل پرداخت و کارآمدی نظام اسلامی در تمام عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی چگونه حاصل شد و با چه سازوکاری می‌توان کارآمدی را به حدّ کمال رسانید.

مدّعا و فرضیه‌ی نگارنده این بود که با تأسیس سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت به سیاست‌ها و برنامه‌های واحد رسید که تمام اجزای حکومت مؤظف باشند در جهت تحقّق آن کوشش نمایند و مورد نظارت راهبردی این سازمان قرار گیرند.



منابع

۱. آر. دیوید، فرد (۱۳۹۹)، مدیریت استراتژیک، (علی یارسایان و سید محمد اعرابی: مترجمان)، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
 ۲. حائری، مهدی (۱۳۹۵)، حکمت و حکومت، بی‌جا: انتشارات شادی.
 ۳. خمینی (امام)، سید روح‌الله (۱۳۷۲)، صحیفه‌ی نور، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
 ۴. _____ (۱۳۸۱)، المکاسب المحرمة، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا.
 ۵. _____ (۱۳۸۱)، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 ۶. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهاد و التقليد، تقریرات ابحات بقلم میرزا علی غروی تبریزی.
 ۷. دوران، دانیل (۱۳۷۰)، نظریه‌ی سیستم‌ها، (دکتر محمد یمنی: مترجم)، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
 ۸. رابینز، استیفن (۱۳۸۶)، تئوری سازمان (ساختار و طرح سازمانی)، (مهدی الوانی و حسن دانایی‌فرد: مترجم)، تهران: انتشارات صفار.
 ۹. گلریز، حسن (۱۳۸۶)، فرهنگ توصیفی لغات و اصطلاحات علوم اقتصادی، مراکز آموزش بانکداری.
 ۱۰. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸ق)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة، بی‌جا: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
 ۱۱. معینی، صغری (۱۳۷۰)، فرهنگ واژه‌ها و اصطلاحات مدیریت و سازمان، تهران: وزارت کشاورزی.
 ۱۲. هیوز، آون (۱۳۸۰)، مدیریت دولتی نوین، (سید مهدی الوانی و همکاران: مترجم)، تهران: نشر مروارید.
- مقالات:**
۱. موسوی، سید غلامرضا (۱۳۹۱)، «پژوهشی در کارآمدی نظام جمهوری اسلامی»، فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی علوم سیاسی، (۵۹).
 ۲. _____ (۱۳۹۲)، «نگرش سیستمی و مسئله‌ی کارآمدی»، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، (۶۴).
 ۳. خامنه‌ای، بیانات در دیدار با دانشجویان استان کرمانشاه، ۱۳۹۰/۷/۲۴.
 ۴. خامنه‌ای، بیانات در دیدار با مردم اصفهان، ۱۳۸۰/۸/۸.

بررسی فقهی و حقوقی تعدیل اقساط مهریه در شرایط نوسانات شدید بازار طلا و سکه

مهدی گرامی پور^۱

امیر رضا ملکی^۲

مهدی میرزایی^۳

چکیده

نوسانات شدید بازار طلا و سکه در سال‌های اخیر مشکلاتی را برای بدهکارانی که اقساط بدهی آن‌ها براساس این دارایی‌ها تنظیم شده است، به وجود آورده است. این مقاله با رویکردی فقهی و حقوقی به بررسی مسئله‌ی تعدیل اقساط مهریه در صورت افزایش فاحش قیمت طلا و سکه پرداخته است. در نظام حقوقی ایران براساس ماده‌ی ۱۱ قانون نحوه‌ی اجرای محکومیت‌های مالی مصوب ۱۳۹۴، در صورتی که مدیون توانایی پرداخت دین خود را نداشته باشد، درخواست تعدیل اقساط مطرح می‌شود. با این حال، نوسانات بازار و افزایش قیمت طلا و سکه موجب می‌شود بسیاری از بدهکاران قادر به پرداخت اقساط خود نباشند و به دنبال تعدیل شرایط پرداخت باشند. مقاله‌ی حاضر از روش توصیفی - تحلیلی استفاده کرده و براساس بررسی‌های فقهی و حقوقی به این نتیجه می‌رسد که در شرایط نوسانات شدید بازار، اقساط باید بدون نیاز به بررسی مجدد شرایط زندگی مدیون و اعسار او، به طور خودکار تعدیل شود. این پیشنهاد می‌تواند به کاهش فشار بر قوه‌ی قضائیه و تسهیل روند پرداخت بدهی‌ها برای بدهکاران و خانواده‌های آن‌ها کمک کند. در نهایت، مقاله بر اهمیت اتخاذ راهکارهای قانونی و اجرایی برای حل این بحران تأکید دارد.

واژگان کلیدی: تعدیل اقساط، مهریه، نوسانات بازار، اعسار، قانون محکومیت‌های مالی.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

۲. دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی قم

۳. دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵



مقدمه

در نظام فقهی و حقوقی اسلام، اسباب مختلفی وجود دارد که موجب ایجاد بدهکاری مالی یک شخص (مدیون) نسبت به دیگری می‌شود. این اسباب گاه اختیاری هستند مانند: عقد بیع و نکاح؛ و گاه غیراختیاری مانند: دیه‌ی ناشی از جرایم غیرعمد. در موارد اختیاری، مدیون ممکن است در ازای دین خود مالی دریافت کرده باشد؛ مانند عقد بیع یا قرض یا این‌که هیچ مالی دریافت نکرده باشد، مانند عقد نکاح.

یکی از مهم‌ترین پیامدهای مالی عقد نکاح، بدهکاری مرد به زن به مقدار مهریه است. در صورت عدم پرداخت مهریه و به اجرا گذاشتن آن، دادگاه با توجه به شرایط مالی و درآمد مرد، بدهی او را تقسیط می‌کند. اغلب مهریه‌ها براساس طلا و سکه تعیین شده‌اند؛ از این رو، در شرایط نوسانات شدید اقتصادی و افزایش فاحش قیمت طلا و سکه، بسیاری از بدهکاران توانایی پرداخت اقساط خود را از دست می‌دهند. این امر موجب ارسال انبوهی از درخواست‌های تعدیل اقساط به دادگاه‌ها می‌شود که رسیدگی به آن‌ها فشار اقتصادی و اداری فراوانی بر سیستم قضایی وارد می‌کند. از سوی دیگر، قانون نحوه‌ی اجرای محکومیت‌های مالی مصوب ۱۳۹۴ در ماده‌ی ۱۱ خود تصریح می‌کند که در صورت احراز اعسار مدیون، دادگاه می‌تواند بدهی او را تقسیط کند. با این حال، اگر شرایط زندگی مدیون پس از تقسیط به گونه‌ای تغییر کند که او توانایی پرداخت اقساط را نداشته باشد، دادگاه می‌تواند پس از احراز مجدد اعسار، اقساط را تعدیل کرده و در صورت زندانی بودن مدیون، وی را آزاد کند؛ اما در شرایط نوسانات شدید بازار، رسیدگی به تمامی این درخواست‌ها با روش‌های متداول، علاوه بر طولانی‌کردن روند قضایی، مشکلات اجتماعی و اقتصادی گسترده‌ای برای مدیون و خانواده‌ی او ایجاد می‌کند.

این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که حکم فقهی و حقوقی تعدیل اقساط مهریه در شرایط نوسانات شدید بازار چیست؟ فرضیه‌ی تحقیق آن است که در صورت افزایش فاحش قیمت طلا و سکه، اقساط بدهکارانی که مأخذ تقسیط بدهی



آن‌ها طلا و سکه است و درخواست تعدیل داده‌اند را می‌توان بدون نیاز به بررسی‌های دقیق و تشریفات مرسوم تعدیل کرد.

گرچه در موضوعات مرتبط با این مسئله، پژوهش‌های متعددی همچون «بررسی فقهی و حقوقی تعدیل مهریه»، «اعتبارسنجی فقهی مجازات حبس معسر در قانون محکومیت‌های مالی مصوب ۱۳۹۴» و «تحلیل و نقد ماهیت حبس، اعسار و آیین حاکم بر آن‌ها» انجام شده است؛ اما تحقیق مستقلی که به‌طور خاص به این موضوع بپردازد، تاکنون تدوین نشده است. این مقاله درصدد است با تحلیل ادله‌ی فقهی، اصول حقوقی و مشکلات عملی موجود، راهکارهایی عملی برای رفع این چالش‌ها ارائه دهد.

مفاهیم

قبل از ورود به بحث لازم است مفاهیم اصلی این پژوهش روشن شود، بنابراین به تبیین چهار مفهوم اصلی پرداخته می‌شود.

۱. حبس

حبس در لغت، نقیض آزادی (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۹۱۵) و به معنای منع کردن و بازداشتن (قیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۸) است. این معنا، اعم از زندانی کردن بوده و شامل هرگونه اقدام سلب‌کننده‌ی آزادی می‌شود. حبس در اصطلاح فقهی دو معنا دارد: معنای اول، اباحه‌ی مجانی منافع برای جهت یا شخصی معین و یا عنوانی از عناوین است و معنای دوم، زندانی کردن است. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۲۰۲) این واژه در حقوق به معنای بازداشتن مجرم یا متهم از تصرف در برخی امور خویش و ایجاد محدودیت برای او است.

۲. اعسار

اعسار در لغت از عسر گرفته شده که نقیض یسر بوده (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۴۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶۶)



و به معنای سختی شدید (قیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۹) است. اعسار در اصطلاح فقهی، به معنای ناتوانی از پرداخت بدهی به خاطر تنگدستی است. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۷۴) در اصطلاح حقوقی، معسر به کسی گفته می‌شود که به دلیل نداشتن مالی به جز مستثنیات دین، قادر به تأدیه‌ی دیون خود نباشد. (قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی، ماده ۶) اصطلاح فقهی و حقوقی اعسار، از استعمالات قرآنی و روایی آن گرفته شده است.

۳. تعدیل مهریه

در راستای احقاق حقوق ناشی از ازدواج زنان، مهریه به نرخ روز تعیین می‌شود (قانون مدنی، ماده ۱۰۸۲، تبصره ۱) و در صورت پذیرش ادعای اعسار مرد، دادگاه مهریه‌ی او را تقسیم می‌کند. (قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی، ماده ۱۱) با توجه به این که شرایط زندگی افراد از نظر اقتصادی ثابت نمی‌ماند و ممکن است دچار تغییر و تحول شود، برای اقساط مهریه، طرح تعدیل در نظر گرفته شده است. تعدیل مهریه درخواستی است که ممکن است از سوی محکوم‌علیه که مرد است یا محکوم‌له که زن است، مطرح شود. (قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی، ماده ۱۱، تبصره ۲) درخواست تعدیل مهریه از سوی مرد، به معنای افزایش تعداد اقساط مهریه و کاهش مقدار هر قسط یا افزایش فاصله‌ی زمانی میان اقساط است. همچنین درخواست تعدیل مهریه از سوی زن، به معنای کاهش تعداد اقساط مهریه و افزایش مقدار آن‌ها یا کاهش فاصله‌ی زمانی میان اقساط است. آنچه در این مقاله مدنظر است، درخواست تعدیل مهریه از سوی مرد است.

۴. نوسانات شدید بازار

نوسان بازار به معنای پراکندگی‌های قیمتی در یک بازار مشخص است و با معیارهای آماری قابل اندازه‌گیری است. این نوسانات گاهی کم و گاهی زیاد است. نوسان زیاد، معمولاً زمانی اتفاق می‌افتد که به خاطر شرایط سیاسی یا اقتصادی، معامله‌گران تلاش به فروش یا خرید حجم بالایی از دارایی‌های خود می‌کنند. از



طرفی، اگر ارزش دارایی‌ها یکسان بماند یا با رشد مشخص و قابل پیش‌بینی همراه باشد، نوسان کمتر بوده و بازار ثبات بیشتری پیدا می‌کند. منظور از نوسان شدید، این است که در بازه‌ی زمانی کوتاهی، قیمت کالاها به مقدار قابل توجهی افزایش پیدا کند که اثرش در زندگی مردم جامعه پدیدار شود. آنچه در این مقاله مدنظر است، افزایش و تغییر فاحش قیمت طلا و سکه در مدت‌زمانی کوتاه است.

بررسی قاعده‌ی اولیّه

پیش از ورود به بررسی ادله‌ی اجتهادی، لازم است مقتضای اصل اولی و قاعده‌ی اولیّه در مسئله‌ی تعدیل اقساط مهریه با توجه به نوسانات شدید قیمت طلا و سکه تحلیل شود. این تحلیل براساس جریان استصحاب در دو فرض ملائت و اعسار مدیون انجام می‌شود. از آنجایی که براساس نظر مشهور اصولیون، استصحاب علاوه بر احکام در موضوعات احکام نیز جاری می‌شود، (حسینی، ۲۰۰۷م، ص ۴۷) لذا امکان جریان آن هم در ملائت مدیون و هم در اعسار او وجود دارد.

۱. استصحاب ملائت

تقریب استصحاب ملائت به این شکل است که حالت سابقه‌ی مدیون ملائت است؛ زیرا دادگاه براساس توانایی مالی مدیون در پرداخت اقساط، حکم به تقسیط دین داده‌است. با تغییر شرایط بازار و افزایش قیمت طلا و سکه، اگر شک کنیم که آیا مدیون همچنان توانایی پرداخت اقساط را دارد، اصل استصحاب ملائت وی جاری می‌شود. در نتیجه، قاعده‌ی اولیّه این است که تعدیل اقساط واجب نیست، مگر آن‌که اعسار مدیون اثبات شود.

۱.۲. اشکال به استصحاب ملائت

اشکالی که به استصحاب ملائت وارد می‌شود، این است که براساس اجماع اصولیون، یکی از شرایط جریان استصحاب وحدت موضوع است، (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۴۴) در حالی که در این مسئله، موضوع در حالت سابق و لاحق تغییر کرده‌است.



موضوع در حالت سابق، ملائت مدیون نسبت به پرداخت اقساط با قیمت سگه در همان زمان بوده، اما موضوع در زمان لاحق، ملائت مدیون نسبت به پرداخت اقساط با قیمت سگه در زمان جدید است. با توجه به این که قیمت طلا و سگه در زمان لاحق افزایش قابل توجهی نسبت به زمان سابق داشته است، پس موضوع در نگاه عرف ثابت نیست و استصحاب ملائت جاری نمی‌شود.

به بیان دیگر، موضوع استصحاب در این مسئله، «ملائت نسبت به پرداخت اقساط» نیست؛ بلکه موضوع استصحاب، «ملائت نسبت به پرداخت اقساط با قیمت سگه در زمان پرداخت» است. یعنی قیمت سگه در زمان پرداخت اقساط، در موضوع استصحاب دخیل بوده و نمی‌توان بدون نادیده گرفتن آن، استصحاب ملائت را جاری کرد.

۲. استصحاب اعسار

تقریب استصحاب اعسار این‌گونه است که دادگاه براساس شرایط زندگی مدیون و توانایی او در پرداخت اقساط حکم تقسیط را صادر کرده است. این حکم به طور ضمنی دلالت بر عدم توانایی مدیون در پرداخت اقساط با قیمت بالاتر دارد؛ زیرا اگر مدیون توانایی پرداخت بیشتری داشت، دادگاه این توانایی را لحاظ می‌کرد. بنابراین، حالت سابقه‌ی مدیون در مواجهه با قیمت جدید، اعسار است. اگر پس از افزایش قیمت طلا و سگه شک کنیم که آیا مدیون توانایی پرداخت اقساط جدید را دارد یا خیر، اصل بر اعسار او است. در نتیجه، قاعده‌ی اولیه بر وجوب تعدیل اقساط دلالت دارد، مگر آن‌که ملائت مدیون اثبات شود.

۲.۱. اشکال به استصحاب اعسار

اشکالی که ممکن است به استصحاب اعسار وارد شود، این است که لازمه‌ی چنین استصحابی این است که حتی در فرض افزایش کم قیمت طلا و سگه، اصل با اعسار مدیون باشد. لذا اگر کسی پس از افزایش ناچیز قیمت طلا و سگه، درخواست تعدیل اقساط کند، اصل با این است که باید اقساط او را تعدیل کرد، مگر این‌که



ملانت وی ثابت شود.

پاسخ اشکال: اما چنین اشکالی وارد نیست؛ زیرا در فرض رشد ناچیز قیمت طلا و سکه، عرف موضوع را ثابت می‌بیند. همان‌طور که اشاره شد موضوع این استصحاب «اعسار نسبت به پرداخت اقساط با قیمت سکه زمان پرداخت» است. اگر قیمت سکه افزایش کمی داشته‌باشد، عرف تغییری در موضوع استصحاب نمی‌بیند و استصحاب را جاری می‌داند.

۳. نتیجه‌ی قاعده‌ی اولیه

براساس تحلیل فوق، قاعده‌ی اولیه به‌صورت زیر تعیین می‌شود:
الف: در صورت افزایش اندک قیمت طلا و سکه، استصحاب ملانت جاری است و تعدیل اقساط واجب نیست؛ مگر اعسار مدیون ثابت شود.
ب: در صورت افزایش فاحش قیمت طلا و سکه، استصحاب اعسار جاری است و تعدیل اقساط واجب است؛ مگر ملانت مدیون ثابت شود.
در مسئله‌ی مورد بحث که بازار با نوسانات شدید مواجه‌شده و قیمت طلا و سکه افزایش قابل توجهی یافته‌است، قاعده‌ی اولیه دلالت بر وجوب تعدیل اقساط دارد.

بررسی ادله‌ی اجتهادی

پس از تبیین قاعده‌ی اولیه، نوبت به بررسی ادله‌ی اجتهادی می‌رسد. اگر ادله‌ی اجتهادی موجود، به‌طور صریح یا ضمنی حکمی در خصوص مسئله ارائه نکنند، به مقتضای قاعده‌ی اولیه عمل می‌شود که وجوب تعدیل اقساط در فرض نوسانات شدید قیمت طلا و سکه است. در این بخش، ادله‌ی اجتهادی مرتبط مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود آیا وجوب تعدیل اقساط برای تمام درخواست‌کنندگان در شرایط نوسانات شدید بازار، مستند فقهی و حقوقی دارد یا خیر؟ این ادله در ضمن دو دلیل که یکی ادله‌ی وجوب تعدیل و دیگری دلیل حرمت تعدیل است بررسی خواهد شد.



۱. ادله‌ی وجوب تعدیل

۱. ۱. آیه‌ی شریفه «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ»

دلیل اول بر وجوب تعدیل اقساط در صورت نوسانات شدید بازار، آیه‌ی شریفه‌ی «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ»^۱ (بقره: ۲۸۰) است. این آیه‌ی شریف براساس تفسیر المیزان، خطاب به طلبکاران بوده و معنای آن این است که اگر در میان بدهکاران شما، شخصی بود که توانایی پرداخت دین حال خود را نداشت، به او مهلت دهید تا این‌که توانگر شده و بدهی خود را ادا کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۳) لذا در صورت نوسانات شدید بازار و ناتوانی مدیون از پرداخت اقساط، واجب است که بدهی او تعدیل شود تا بتواند آن را پرداخت کند.

ممکن است اشکالاتی به این استدلال وارد شود که به آن‌ها اشاره می‌شود:

اشکال اول: عدم شمول آیه بر مسئله تعدیل اقساط

موضوع آیه با مسئله‌ی تعدیل اقساط متفاوت است؛ زیرا اولاً، آیه به مدیونی اشاره دارد که دین او حال است و برای اولین بار به او مهلت داده می‌شود. ثانیاً، در مسئله‌ی تعدیل اقساط، مدیون قبلاً از مهلت بهره‌مند شده و دین او تقسیط شده است؛ لذا درخواست مجدد مهلت یا تعدیل از شمول آیه خارج است.

پاسخ اشکال: آیه از حیث دفعات مهلت‌دادن اطلاق دارد و محدود به اولین بار نیست. هرگاه مدیون دچار عسر شود، اطلاق آیه حکم می‌کند که باید به او مهلت داده شود، حتی اگر قبلاً به او مهلت داده شده باشد. تمسک به اطلاق نیز بازگشت به اصالة الظهور داشته و حجّت است. (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۷۵)

اشکال دوم: اجمال آیه در شمول تقسیط یا تعدیل اقساط

اشکال دیگری که ممکن است به استدلال وارد شود، این است که تقسیط یا تعدیل اقساط، مصداق مهلت‌دادن نیست. دستور آیه‌ی شریفه این است که به مدیون معسر، مهلت داده شود و زمان پرداخت بدهی او به عقب بیفتد تا توانایی پرداخت

۱. و اگر (بدهکار) تنگدست بود پس (بر شما است) مهلت‌دادن او تا وقت توانایی».



آن را داشته باشد، نه این که بدهی او تقسیط شود یا این که اگر یک بار تقسیط شده، تجدیدنظر و تعدیل شود. همچنین بر فرض که آیه از حیث شمول تقسیط و تعدیل اقساط، اجمال داشته باشد، باید به قدر متیقن اکتفا کرد که همان مهلت دادن است. پاسخ اشکال: حلّ این اشکال متوقف بر بررسی معنای لغوی «نظرة» است. نظرة، اسم مصدر فعل «أَنْظَرَ يُنْظِرُ انظاراً» بوده و به معنای مهلت دادن و تأخیر انداختن است. (قیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹) خلیل بن احمد در کتاب «العین» می گوید: «فَأَنْظَرْتُهُ، أى أنشأته، و الاسم منه النَّظْرَةُ» همچنین در «صحاح» آمده است: «النَّظْرَةُ، بكسر الظاء: التأخیرُ». (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۶) در علم اصول منقّح شده که مفهوم واژگانی که در لسان آیات و روایات استعمال شده است، باید از عرف زمان صدور گرفته شود، ولی معیار تطبیق مصادیق، عرف زمان تطبیق است. (بجنوردی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۲۷؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۸۹) در زمان حاضر، تقسیط بدهی یا تعدیل اقساط، عرفاً از مصادیق مهلت دادن به مدیون و تأخیر انداختن زمان پرداخت بدهی است. لذا اگر شارع به طلبکار دستور دهد که به مدیون مهلت دهد و او بدهی مدیون را تقسیط کند یا بدهی تقسیط شده را تعدیل کند، در نظر عرف امر شارع را امثال کرده است. پس تقسیط یا تعدیل اقساط نیز از مصادیق مهلت دادن است.

علاوه بر این، از طریق دیگری نیز می توان به این اشکال پاسخ داد. این آیه دستور می دهد که به مدیون معسر تا زمان «میسرة» مهلت داده شود. میسرة به معنای توانگری و بی نیازی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۹۲؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۸۵۷) پس مفهوم آیه، و جوب مهلت دادن به مدیون معسر، تا زمان توانایی پرداخت بدهی است. توانایی مدیون در پرداخت دین دو صورت دارد: صورت اول آن است که مدیون می تواند تا مدتی دیگر، دین خود را به طور کامل و یک جا پرداخت کند. صورت دوم آن است که نمی تواند دین خود را بعد از مدتی به صورت یک جا پرداخت کند؛ اما می تواند در چند نوبت، دین خود را به طور کامل تسویه کند. با توجه به این که «میسرة» دو صورت دارد، پس مهلت دادن به مدیون نیز دو صورت دارد: صورت



اول آن است که مدّتی به او مهلت داده شود تا در زمان مشخصی، کلّ دین خود را پرداخت کند. صورت دوم آن است که دین او تقسیط شده و به صورت اقساط، دین خود را بپردازد، یا اگر یک بار دین او تقسیط شده، تعدیل شود. پس این آیه، شامل تقسیط و تعدیل اقساط نیز می‌شود.

از مجموع ادله و پاسخ به اشکالات روشن می‌شود که آیه‌ی شریفه «وَإِنْ كَانَ دُوْ عُسْرَةً...» بر وجوب تعدیل اقساط در صورت عسر و حرج مدیون دلالت دارد. این دلالت شامل شرایط نوسانات شدید بازار طلا و سکه نیز می‌شود؛ زیرا در چنین شرایطی، توانایی مدیون برای پرداخت اقساط قبلی از بین می‌رود و تجدیدنظر در تقسیط، از مصادیق مهلت دادن است.

اشکال سوم: محدود بودن آیه به دیون ناشی از ربا

یکی از اشکالات مهم بر استدلال به آیه‌ی «وَإِنْ كَانَ دُوْ عُسْرَةً قَنَطِرُهُ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» (بقره: ۲۸۰) این است که با توجه به سیاق آیات قبل، این آیه تنها شامل دیونی می‌شود که ناشی از معاملات ربوی است. آیات ۲۷۵ تا ۲۷۹ سوره بقره پیرامون ربا هستند و خداوند در این آیات طلبکاران ربوی را خطاب قرار می‌دهد. بنابراین، ممکن است استدلال شود که آیه‌ی ۲۸۰ نیز به دلیل ارتباط با آیات قبل، به دیون ناشی از ربا اختصاص دارد و شامل موارد دیگر، از جمله مهریه نمی‌شود.

پاسخ اشکال: چند پاسخ می‌توان به این اشکال داد:

پاسخ اول: عرف در این‌گونه موارد، الغاء خصوصیت کرده و موضوع آیه را اعم از کسانی می‌داند که بدهی آن‌ها ناشی از ربا است. به بیان دیگر، عرف بسیار بعید می‌داند که این آیه، فقط خطاب به طلبکارانی باشد که ربا دادند و شامل سایر طلبکاران نشود. لذا با توجه به این‌که احتمال خصوصیت داشتن ربا ضعیف است، این آیه با الغای خصوصیت شامل مدیونی که دین او ناشی از غیر ربا است نیز می‌شود. الغای خصوصیت عرفی نیز حجّت است و در استظهار از ادله‌ی نقلی می‌توان به آن استناد کرد. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۲ق، ص ۱۷۸)

پاسخ دوم: حتی اگر الغای خصوصیت در این مورد صحیح نباشد و موضوع این



آیه منحصر در مدیون ناشی از ربا باشد، به طریق اولی شامل مدیون ناشی از غیر ربا نیز می‌شود؛ زیرا مدیونی که بدهی او ناشی از ربا است، فعل حرامی مرتکب شده؛ اما در عین حال خدای تعالی به طلبکار دستور می‌دهد که در صورت اعسار او از پرداخت بدهی، با او مدارا کرده و به او مهلت دهد. پس درباره‌ی مدیونی که بدهی او ناشی از فعل حرامی نباشد، بلکه برای انجام فعل مستحبی مانند ازدواج، مهریه به ذمه‌ی او آمده‌است، به طریق اولی خدای تعالی به زن دستور می‌دهد که در صورت اعسار مرد از پرداخت مهریه، به او مهلت دهد. طریق اولیّت نیز یکی از اموری است که در استنباط احکام شرعی می‌توان به آن استناد نمود، هرچند دخلی در ظهور ندارد. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۲ق، ص ۲۰۷)

پاسخ سوّم: بر فرض عدم صحت الغای خصوصیت و طریق اولیّت، این آیه با تنقیح مناط توسعه پیدا کرده و شامل همه‌ی بدهکاران می‌شود؛ چراکه از نظر عرف، همان ملاک و مناطی که در مدیون معسر ناشی از ربا، موجب وجوب مهلت‌دادن به وی می‌شود، در سایر بدهکاران نیز وجود دارد. تنقیح مناط نیز اگر قطعی باشد، حجّت است. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۲ق، ص ۱۹۷)

پاسخ چهارم: یکی از شرایط تأثیر سیاق بر استظهار، وحدت موضوع است. موضوع آیات قبل حکم تکلیفی ربا بوده، ولی موضوع این آیه، اعسار مدیون از پرداخت دین است. پس موضوع این آیه و آیات پیشین متفاوت بوده و سیاق آیات قبل، موجب اختصاص این آیه به دیون ناشی از ربا نمی‌شود.

مؤید این مطلب، روایتی است که نشان می‌دهد این آیه، اختصاصی به دیون ناشی از ربا ندارد. سند این روایت که در اصول کافی آمده‌است، چنین است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ». در اسناد کتاب شریف کافی، «عدة من اصحابنا»هایی که از سهل بن زیاد باشد، شامل علی بن محمد علان، محمد بن ابی عبدالله و محمد بن حسن می‌شود که همگی ثقه‌اند. (علامه حلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۰۸) در مورد سهل بن زیاد نیز اختلاف وجود دارد، (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۵؛ طوسی،



۱۳۷۳، ص ۳۸۷) اما بنا بر تحقیق، ایشان نیز ثقه است؛ به خصوص روایاتی که از ایشان در کتاب «کافی» نقل شده است. حسن بن محبوب نیز ثقه است؛ (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۲) اما از آنجایی که یحیی بن عبدالله بن حسن بن حسن توثیق نشده است، (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۲۱) سند روایت ضعیف است.

در این روایت امام صادق (ع) نقل می کنند که روزی پیامبر اکرم (ص) بالای منبر رفتند و پس از حمد و ثنای الهی فرمودند: «ای مردم! هر کسی به معسری مهلت دهد، تا زمانی که دین خود را دریافت کند، خدای تعالی هر روز برای او همانند اموالش صدقه می نویسد.» امام صادق (ع) پس از بیان این مطلب، اشاره به آیهی شریفه «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» می کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵) فرمایش رسول اکرم (ص) عام بوده و شامل هر مدیون معسری می شود. لذا استناد امام صادق (ع) به آیهی شریفه، نشان دهندهی عام بودن آیه است؛ چراکه در غیر این صورت استناد به آیهی شریفه وجهی ندارد.

مؤید دیگر عدم اختصاص این آیه به ربا، تصریح برخی مفسرین مانند شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۸) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۲۳) است که آیه را مطلق دانسته و اعم از دیون ربا می دانند.

اشکال چهارم: محدود بودن آیه به دیونی که در ازای آن مالی دریافت شده

اشکال بعدی آن است که این آیه اختصاص به دیونی دارد که مدیون در ازای آن، مالی دریافت کرده باشد؛ چراکه شأن نزول آیه در مورد ربا بوده که مدیون از طرف مقابل مالی دریافت کرده است. لذا شامل موضوع مسئله که مهریه بوده و مدیون در ازای دین، مالی دریافت نکرده نمی شود.

پاسخ اشکال: چند پاسخ می توان به این اشکال داد:

پاسخ اول، این تقیید، ادعایی بدون دلیل بوده و شاهی برای آن وجود ندارد.

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَضْحَانِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: صَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمِنْبَرَ ذَاتَ يَوْمٍ فَحَمِدَ اللَّهَ وَاتَّقَى عَلَيْهِ وَصَلَّى عَلَى أَنْبِيَائِهِ (ص) ثُمَّ قَالَ أَيُّهَا النَّاسُ لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ أَلَا وَمَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ بِمِثْلِ مَالِهِ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَلَا مُعْسِرٌ فَتَصَدَّقُوا عَلَيْهِ بِمَالِكُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ.



آیه از این جهت اطلاق دارد و نه تنها شامل مدیونی که در ازای دین، مالی دریافت کرده است می شود؛ بلکه شامل مدیونی که در ازای دین، مالی دریافت نکرده است نیز می شود و شأن نزول آیه، مخصّص مفهوم آیه نیست. (صالحی مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۸۲)

پاسخ دوّم، اگر آیه فقط شامل دیونی بشود که در ازای دین، مالی دریافت شده است، به طریق اولی شامل دیونی مانند مهریه نیز می شود؛ چراکه اگر مدیون در ازای دین، مالی دریافت نکرده باشد، احتمال فقر و ناتوانی او از پرداخت دین بیشتر است. به بیان دیگر، در نگاه عرف اگر مهلت دادن به مدیون معسری که در ازای دین، مالی دریافت کرده است واجب باشد، به طریق اولی مهلت دادن به مدیون معسری که از ازای دین، مالی دریافت نکرده است واجب است.

پاسخ سوّم، اگر طریق اولویّت مذکور تمام نباشد، می توان با تقیح مناط یا الغای خصوصیت، حکم آن را شامل مدیونی که در ازای دین خود مالی دریافت نکرده است نیز کرد.

اشکال پنجم: عدم شمول آیه بر تعدیل اقساط بدون بررسی اعسار

اشکال دیگری نیز ممکن است به استدلال به این آیهی شریفه وارد شود. آیهی شریفه دال بر این است که اگر پس از تقسیط بدهی، بدهکار توانایی پرداخت اقساط را نداشت و اعسار او احراز شد، اقساط او تعدیل گردد؛ اما دلالت نمی کند بر این که در صورت نوسان شدید بازار و افزایش فاحش قیمت طلا و سکه، اقساط تمام کسانی که درخواست تعدیل اقساط کرده اند، بدون بررسی تعدیل شود؛ چراکه موضوع اعسار احراز نشده است و بدون احراز موضوع، حکم به مرحلهی تنجّز نمی رسد. (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۴) به عبارت دیگر، این آیه تنها درصدد بیان حکم مدیون معسر است، نه درصدد اثبات موضوع اعسار.

نتیجه اینکه ممکن است تمام درخواست کنندگان، بدهکارانی باشند که با وجود توانایی پرداخت اقساط با قیمت جدید طلا و سکه، درخواست تعدیل اقساط کردند؛ در حالی که تعدیل اقساط برای آن ها واجب نیست. پس نمی توان بدون



بررسی، اقساط تمام درخواست‌کنندگان را تعدیل کرد. لذا باید شرایط زندگی تمام درخواست‌کنندگان بررسی شود و هرکدام از آن‌ها که واقعاً معسر بودند و توانایی پرداخت اقساط با قیمت جدید را نداشتند، اقساطشان تعدیل گردد.

اگر از این اشکال چشم‌پوشی کرده و علم داشته باشیم که اکثر درخواست‌کنندگان معسر هستند، اشکال دیگری وارد می‌شود و آن این‌که موضوع این آیه، اعسار نوعی نبوده، بلکه اعسار شخصی است. مدلول آیه این است که اگر شخصی از بدهکاران معسر بود، باید به او مهلت داده شود؛ اما دالّ بر این مطلب نیست که اگر نوع بدهکاران معسر شدند، باید به همه‌ی آن‌ها مهلت داد. در صورت نوسان شدید بازار و افزایش قابل توجه قیمت طلا و سکه، نوع کسانی که مأخذ تقسیط بدهی آن‌ها طلا و سکه است، دچار مشکل شده و توانایی پرداخت اقساط با قیمت جدید را ندارند؛ پس نوع آن‌ها معسر شدند و اقساطشان باید تعدیل شود؛ اما موضوع این آیه، اعسار نوعی نبوده، بلکه اعسار شخصی است. لذا از این آیه، حکم تعدیل اقساط درخواست‌کنندگان بدون بررسی شرایط زندگی آن‌ها قابل برداشت نیست.

پاسخ اشکال: در مقام حلّ این اشکال می‌توان گفت که اولاً، پس از افزایش قیمت طلا و سکه و درخواست تعدیل اقساط توسط بسیاری از بدهکاران، علم اجمالی وجود دارد به این‌که در میان درخواست‌کنندگان کسانی هستند که واقعاً معسر بوده و توانایی پرداخت اقساط با قیمت جدید طلا و سکه را ندارند. این احتمال که با وجود اعسار نوعی بدهکاران، هیچ‌کدام از درخواست‌کنندگان معسر نباشند، بسیار بعید و نزدیک به صفر است. علاوه بر این‌که در احراز موضوعات، یقین و قطع نیاز نبوده و اطمینان به وجود موضوع نیز کفایت می‌کند. (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۲) پس علم اجمالی به وجود موضوع اعسار به‌طور فی‌الجمله وجود دارد.

ثانیاً، این علم اجمالی، منجز تکلیف بوده و حکم و وجوب تعدیل باید امثال شود. از طرف دیگر، با توجه به این‌که امثال اجمالی در واجبات توصّلی^۱، مجزی است

۱. طبق نظر مشهور، امثال اجمالی در واجبات تعبدی نیز مجزی است؛ ولی در مسئله‌ی امثال اجمالی در واجبات تعبدی، شبهه‌ای وجود دارد که در مسئله‌ی امثال اجمالی در واجبات توصّلی وجود ندارد و آن، شبهه‌ی اعتبار قصد وجه است. امثال اجمالی در واجبات تعبدی، موجب عدم رعایت قصد وجه شده و این سؤال را ایجاد می‌کند که آیا امثال اجمالی در واجبات تعبدی مجزی است یا مکلف اگر می‌تواند باید علم



و تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی واجب نیست، می‌توان بدون بررسی شرایط زندگی درخواست‌کنندگان، اقساط همه‌ی آنان را تعدیل کرد تا در ذیل آن، اقساط معسرین واقعی نیز تعدیل شود و تکلیف و وجوب تعدیل امثال گردد.

به بیان دیگر، استدلال به این آیه‌ی شریفه متوقف بر توسعه‌ی موضوع آیه به اعسار نوعی نیست؛ بلکه این مسئله، از مصادیق شبهه‌ی وجوبیه‌ی موضوعیه‌ی شک در مکلف به است. اگر مکلف علم به اصل وجوب داشته باشد، اما مصادیق تکلیف برای او مشتبه شده و موضوع تکلیف در میان تعدادی از موضوعات نامعلوم باشد، باید تمام اطراف شبهه را امثال کند، تا یقین به امثال تکلیف پیدا کند. (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۹۹)

در موضوع مسئله نیز بعد از علم اجمالی به وجود معسرین واقعی در میان درخواست‌کنندگان، اصل وجوب تعدیل احراز می‌شود و برای امثال آن، باید همه‌ی اطراف شبهه امثال‌شده و اقساط تمام درخواست‌کنندگان تعدیل شود. لذا این آیه‌ی شریفه به ضمیمه‌ی مسئله‌ی وجوب امثال جمیع اطراف در شبهه‌ی وجوبیه‌ی موضوعیه شک در مکلف به، دال بر وجوب تعدیل اقساط برای همه‌ی درخواست‌کنندگان است.

با توجه به پاسخ فوق، نکته‌ی دیگری نیز به دست می‌آید. همان‌طور که در تبیین قاعده‌ی اولیه بیان شد، در صورت افزایش فاحش قیمت طلا و سکه، اصل اولیه بر اعسار درخواست‌کنندگان تعدیل است؛ اما این اصل در صورتی جاری می‌شود که موضوع اعسار یا ملالت به‌طور اجمالی یا تفصیلی احراز نگردد. با توجه به این که علم اجمالی به وجود معسرین واقعی در میان درخواست‌کنندگان وجود دارد، لذا اصل مذکور جاری نمی‌شود.

۲.۱. ادله‌ی نفی عسرو حرج

دلیل دیگری که می‌توان به نفع بدهکاران اقامه کرد، قاعده‌ی نفی عسرو حرج

اجمالی خود را به علم تفصیلی تبدیل کند. اما شبه قصد وجه در واجبات توصلی وجود ندارد؛ لذا اجماع فقها و اصولیون بر این است که تفصیلی کردن علم اجمالی در واجبات توصلی واجب نیست، حتی اگر مکلف می‌تواند علم اجمالی خود را به علم تفصیلی تبدیل کند.



است. از ادله‌ی این قاعده می‌توان به آیات «مَآ يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مانده: ۶) و «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۷) و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۵۸) اشاره نمود. حرج به معنای سختی و تنگنای شدید است و طبق این قاعده، حکمی که جعل آن موجب عسر و حرج بر مکلفین باشد، جعل نمی‌شود. (ایروانی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۳۷) در محلّ بحث نیز با توجّه به افزایش فاحش قیمت طلا، و وجوب پرداخت اقساط بر بدهکاران حرجی است؛ فلذا وجوب آن برداشته شده است و اقساط بدهکاران باید تعدیل گردد.

۲. دلیل حرمت تعدیل: ظلم به طلبکاران

در مقابل دلیلی که دالّ بر وجوب تعدیل اقساط برای تمام درخواست‌کنندگان است، دلیلی وجود دارد که دالّ بر حرمت چنین عملی است. تعدیل اقساط برای همه‌ی درخواست‌کنندگان، بدون بررسی شرایط زندگی آن‌ها، فی الجمله موجب ظلم طلبکاران بوده که براساس ادله‌ی اربعه، حرام است. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۳۰۸) بدهکارانی که درخواست تعدیل اقساط کرده‌اند، دو دسته‌اند: دسته‌ی اوّل کسانی هستند که واقعاً معسر بوده و توانایی پرداخت اقساط با قیمت جدید طلا و سگّه را ندارند. دسته‌ی دوّم بدهکارانی هستند که با وجود توانایی در پرداخت اقساط با قیمت جدید، درخواست تعدیل اقساط کردند، به این امید که شاید از نظر دادگاه معسر شناخته شده و اقساطشان تعدیل گردد. از طرف دیگر، یکی از حقوق طلبکار این است که طلب او در زمان حالّ شدن بدهی، بدون کاستی به او برسد. لذا اگر بدون تحقیق و بررسی شرایط درخواست‌کنندگان، اقساط همه‌ی آن‌ها تعدیل شود، در حقّ طلبکاران دسته‌ی دوّم ظلم شده است؛ چراکه تعدیل اقساط باعث می‌شود آن‌ها دیرتر به حقّ خود برسند یا این که کمتر از حقّ آن‌ها به آن‌ها برسد. پس تعدیل اقساط بدون بررسی برای همه‌ی درخواست‌کنندگان، فی الجمله موجب ظلم بوده و حرام است. به عبارت دیگر، موضوع مسئله از مصادیق شبهه‌ی وجوبیه‌ی موضوعیه‌ی شکّ در مکلف به نیست؛ بلکه از مصادیق شبهه‌ی موضوعیه‌ی دوران بین محدورین است؛ زیرا تعدیل اقساط برای بدهکاران دسته‌ی اوّل، به حکم آیه‌ی شریفه واجب بوده، ولی



تعدیل اقساط برای بدهکاران دسته‌ی دوم حرام است. حکم ابتدایی عقل در چنین شبهه‌ای تخییر است؛ (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۰۳) زیرا عقل مکلف را در مقابل شارع معذور می‌داند؛ اما در صورتی که مکلف توانایی تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی و تشخیص دقیق موضوعات را دارد، عقل حکم به تخییر نمی‌کند؛ زیرا او را معذور نمی‌داند. لذا در موضوع مسئله، باید شرایط زندگی تمام درخواست‌کنندگان بررسی شود تا بدهکاران دسته‌ی اول از دسته‌ی دوم به طور دقیق شناسایی شوند، سپس اقساط بدهکاران دسته‌ی اول تعدیل شود. در نتیجه جایز نیست که بدون بررسی شرایط درخواست‌کنندگان، اقساط همه‌ی آن‌ها تعدیل شود.

اشکال اول: عدم احراز ظلم به طلبکاران

این اشکال بیان می‌کند که برای ثبوت حرمت تعدیل همگانی، باید موضوع ظلم به طلبکاران محرز باشد؛ اما احتمال دارد که تمامی درخواست‌کنندگان واقعاً معسر باشند و توانایی پرداخت اقساط با قیمت جدید طلا و سکه را نداشته باشند. در چنین حالتی، ظلم به طلبکاران منتفی است.

پاسخ اشکال: ثبوت حکم شرعی، متفرع بر یقین به موضوع نیست؛ بلکه علم عرفی و اطمینان به وجود موضوع نیز کفایت می‌کند. (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۲) با توجه به سودجویی‌ها و افزون‌طلبی‌هایی که در سطوح مختلف جامعه وجود دارد، این اطمینان وجود دارد که بعضی از درخواست‌کنندگان معسر نیستند و تعدیل اقساط برای آن‌ها بدون بررسی شرایط زندگی‌شان، ظلم در حق طلبکاران آنها است. علاوه بر این که تصویب قانون تعدیل اقساط بدون بررسی در شرایط افزایش فاحش قیمت طلا و سکه موجب می‌شود بدهکارانی که همچنان توانایی پرداخت اقساط را دارند، ترغیب شده و درخواست تعدیل اقساط کنند. این مطلب احتمال حضور چنین بدهکارانی را در میان درخواست‌کنندگان بیشتر می‌کند. همچنین تصویب این قانون چنین توهمی را برای برخی بدهکاران مهریه ایجاد می‌کند که حقی قانونی برای آن‌ها قرار داده شده که در شرایط تورم و افزایش فاحش طلا و سکه، اقساط خود را تعدیل کنند؛ حتی اگر توانایی پرداخت اقساط با قیمت جدید را دارند. لذا می‌توان ادعا کرد



که قطعاً در میان درخواست‌کنندگان بدهکارانی هستند که معسر نبوده و با وجود توانایی در پرداخت اقساط با قیمت جدید، درخواست تعدیل اقساط کردند. تعدیل اقساط همگانی بدون بررسی شرایط درخواست‌کنندگان که متضمن تعدیل اقساط برای چنین افرادی است، مستلزم ظلم به طلبکاران آنها است.

اشکال دوم: عسرو حرج در تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی

اشکال دیگری که ممکن است به استدلال مذکور وارد شود این است که تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی در فرض تمکن مکلف، هر چند فی نفسه واجب است؛ اما در مسئله‌ی محل بحث، عسرو حرج داشته؛ فلذا وجوب آن برداشته می‌شود. بررسی شرایط تمام درخواست‌کنندگان علاوه بر هزینه‌ی فراوان اقتصادی و انسانی که برای قوه‌ی قضائیه دارد، به طلبکار فرصت می‌دهد تا در صورت دیرکرد مدیون از پرداخت اقساط، او را به زندان بیندازد. این مسئله علاوه بر این که با سیاست‌های کلی زندان‌زدایی منافات دارد، (بهره‌مند، ۱۳۹۶، صص ۳۵۷-۳۸۲) آثار سوء فراوانی برای شخص مدیون و خانواده‌ی او و در نگاه کلان، آثار مخرب‌تری برای جامعه دارد. زندان رفتن مدیون، وجهه‌ی اجتماعی او را تنزل داده و از بین می‌برد. در مدتی که در زندان است، از کار اقتصادی، فعالیت و شغل خود بازمانده و ممکن است موجب اخراج و بیکاری او شود. همسر و فرزندان او علاوه بر تحمل کردن رنج دوری پدر و پیدایش مشکلات عاطفی با مشکلات اقتصادی و اجتماعی مواجه می‌شوند. در نگاه کلان، با توجه به این که در شرایط نوسان شدید بازار، نوع بدهکاران مهریه معسر می‌شوند، به زندان رفتن آنها هزینه‌ی اقتصادی فراوانی بر دوش قوه‌ی قضائیه و زندان‌ها قرار می‌دهد. همچنین بررسی تمام درخواست‌های مذکور، موجب تأخیر در رسیدگی به سایر پرونده‌ها شده، که موجب پیدایش مشکلاتی برای مرتب‌ترین با آن پرونده‌ها می‌شود. در مجموع به نظر می‌رسد با توجه به این که بررسی شرایط تمام درخواست‌کنندگان در فرض مسئله اولاً عسرو حرج داشته و ثانیاً مشکلات فراوانی برای مدیون، خانواده‌ی او و جامعه ایجاد می‌کند، تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی در این مسئله واجب نیست.



عدم وجوب این فعل، موجب ثبوت تخییر بوده، زیرا همان‌طور که اشاره شد، حکم عقل در شبهه‌ی موضوعیه دوران بین محذورین، تخییر است. یعنی مکلف مخیر است که بعضی افراد شبهه را مرتکب شده و بعضی را ترک کند. تخییر در مسئله‌ی محل بحث، به این معنا است که قوه‌ی قضائیه مخیر است که به‌صورت گزینشی، اقساط برخی درخواست‌کنندگان را تعدیل کرده و اقساط بعضی را تعدیل نکند؛ اما تخییر در فضای قانون‌گذاری بی‌معنا است؛ چراکه تفاوتی با بی‌قانونی ندارد. اگر در صورت نوسانات شدید بازار که افراد زیادی درخواست تعدیل اقساط کردند، دادگاه مخیر باشد که اقساط آن‌ها را تعدیل کند، در واقع مکلف به فعلی نبوده، در حالی که الزام، جزو مقومات قانون است. قانونی که الزامی نباشد، در حقیقت قانون نیست. لذا دو راه تعدیل همگانی و عدم تعدیل همگانی باقی می‌ماند؛ یعنی یا باید اقساط تمام درخواست‌کنندگان بدون بررسی تعدیل شود و یا باید اقساط هیچکدام از آن‌ها تعدیل نشود، که اولی مستلزم انجام واجب و حرام و دومی مستلزم ترک واجب و حرام است.

از میان دو راه مذکور، راه اول متعین است؛ چراکه براساس نکات فوق، مصلحت جامعه‌ی اسلامی و بدهکاران بوده و مانع بروز مشکلات می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، موضوع تعدیل اقساط مهریه در شرایط نوسانات شدید بازار طلا و سکه از منظر فقهی و حقوقی مورد بررسی قرار گرفت. با تحلیل اصول و قواعد فقهی، ادله‌ی اجتهادی و نقد دیدگاه‌های مخالفین تعدیل همگانی اقساط، نتایج زیر به‌دست آمد:

۱. در شرایط افزایش قابل توجه قیمت طلا و سکه، اصل اولیه بر اعسار بدهکارانی است که مأخذ تقسیط بدهی آن‌ها طلا و سکه بوده است. این قاعده‌ی اولیه، مستند به استصحاب اعسار و همچنین قاعده‌ی فقهی «نفی عسر و حرج» است که حمایت از مدیون معسر را واجب می‌داند.

۲. آیه‌ی «وَإِنْ كَانَ دُوعَسْرَةً فَنظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» به‌عنوان یکی از دلایل اجتهادی، دلالت



بر وجوب مهلت دادن به مدیون معسر دارد. این آیه شامل تمامی بدهکاران، از جمله کسانی که دین آن‌ها ناشی از مهریه است، می‌شود. با توجه به ملاک آیه (عسرو حرج مدیون)، حکم تعدیل اقساط نیز تحت شمول آن قرار می‌گیرد.

۳. یکی از دلایل مخالفین، حرمت تعدیل همگانی به دلیل ظلم به طلبکاران است. این دلیل با وجود علم اجمالی به معسرین واقعی در میان درخواست‌کنندگان، قابل ردّ است. تعدیل همگانی اقساط برای امثال حکم وجوب تعدیل معسرین ضروری است. بررسی دقیق شرایط زندگی تمام درخواست‌کنندگان، اگرچه فی‌نفسه واجب است؛ اما به دلیل عسرو حرج در شرایط خاصّ مسئله ساقط می‌شود. این اقدام هزینه‌های اقتصادی و اجتماعی فراوانی برای سیستم قضایی، مدیونین و جامعه به همراه دارد.

۴. میان دو گزینه «تعدیل همگانی اقساط بدون بررسی» و «عدم تعدیل اقساط هیچ‌یک از درخواست‌کنندگان»، گزینه‌ی اوّل به دلیل تأمین مصلحت جامعه و رفع مشکلات سیستم قضایی ترجیح دارد.

تعدیل همگانی اقساط مانع بروز مشکلات جدّی مانند زندانی شدن بدهکاران، فشارهای اقتصادی و اجتماعی بر خانواده‌های آنان، و هزینه‌های اضافی برای قوه‌ی قضائیه می‌شود.

۵. راهکار پیشنهادی برای قانون‌گذاری: در راستای رفع تعارض میان عدالت طلبکاران و حمایت از بدهکاران معسر، پیشنهاد می‌شود:

- قانون‌گذاری به گونه‌ای باشد که امکان تعدیل همگانی اقساط در شرایط نوسانات شدید بازار فراهم شود.

- سیستم قضایی با ایجاد فرآیندهای ساده و سریع، به احراز اجمالی معسرین واقعی اکتفا کرده و از پیچیدگی‌های اضافی جلوگیری کند.

- حمایت از طلبکاران با ایجاد روش‌های جایگزین برای جبران خسارت، مانند بیمه‌ی مهریه یا صندوق‌های حمایتی تضمین شود.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، قم: بی نا، چ نهم.
۳. ایروانی، محمد باقر (۱۴۴۲ق)، دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیة، قم: نصاب، چ چهارم.
۴. بجنوردی، حسن (۱۳۷۷)، القواعد الفقهیة، (مهدی مهریزی: محقق)، قم: نشر الهادی، چ اول.
۵. بهره مند، حمید (۱۳۹۶)، «سیاست حبس زدایی در نظام تقنینی جمهوری اسلامی ایران»، نشریه راهبرد، ۲۶(۸۲)، صص ۳۵۷-۳۸۲.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین، چ اول.
۷. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چ اول.
۸. حسینی، محمد (۲۰۰۷م)، الدلیل الفقهی (تطبیقات فقهیة لمصطلحات علم الأصول)، دمشق: مرکز ابن ادریس الحلی الدارسات الفقهیة، چ اول.
۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چ اول.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، چ اول.
۱۱. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، قم: مؤسسه المنار، چ چهارم.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۴ق)، ارشاد العقول الی مباحث الاصول، ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. صالحی مازندرانی، اسماعیل (۱۳۸۲)، شرح کفایة الأصول، قم: صالحان، چ اول.
۱۴. صدر، محمد باقر (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الأصول، قم: طبع انتشارات اسلامی، چ پنجم.
۱۵. طباطبایی قمی، تقی (۱۳۷۱)، آراؤنا فی أصول الفقه، قم: محلاتی، چ اول.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ دوم.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ اول.
۱۸. _____ (۱۳۷۳)، رجال الطوسی، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چ سوم.
۱۹. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، چ اول.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چ دوم.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم:



- مؤسسه دارالهیجرة، ج دوم.
۲۲. قانون مدنی، ماده ۱۰۸۲، تبصره ۱.
۲۳. قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی، ماده ۶.
۲۴. قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی، ماده ۶.
۲۵. قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی، ماده ۱۱، تبصره ۲.
۲۶. قانون نحوه اجرای محکومیت های مالی، ماده ۱۱.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، الکافی، تهران: اسوه، چ چهارم.
۲۸. لجنة الفقه المعاصر، (۱۴۴۲ق)، الفائق فی الاصول، قم: مرکز ادارة الحوزات العلمية، چ هفتم.
۲۹. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق)، أصول الفقه، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة لعلمية بقم مؤسسه النشر الإسلامی، چ پنجم.
۳۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چ ششم.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال دوم؛ شماره ششم؛ تابستان ۱۴۰۲

سنجش ظرفیت رویکردهای فقهی در ساختار دولت اسلامی

احمد رهدار^۱

سعید آوینی^۲

چکیده

دو رویکرد اصلی در فقه شیعه، رویکرد فقه سنتی و فقه حکومتی می‌باشد. تفاوت میان این دو رویکرد در استنباط فقهی سبب ایجاد ظرفیت‌های متفاوتی در دولت‌سازی اسلامی شده‌است. این مقاله با واکاوی ظرفیت‌های فقه شیعه مبتنی بر هر دو رویکرد به دنبال پاسخی تفصیلی به پرسش «ظرفیت رویکردهای فقهی در ساختار دولت اسلامی چه میزان است؟» می‌باشد. اهمیت این پژوهش از جهت ضرورت ساخت دولت اسلامی مبتنی بر مبانی دینی و رویکرد فقهی صورت می‌گیرد. روش پژوهش نگارش حاضر توصیفی - تحلیلی بوده و منابع اطلاعات آن به صورت مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته و پردازش داده‌ها به شکل کیفی بوده‌است. نتایج حاصل از این پژوهش در فقه شیعه مبتنی بر رویکرد فقه سنتی و فقه حکومتی بیانگر این است که سه مسئله‌ی افتا، قضا و ولایت دارای ظرفیت‌های مختلفی در ساخت دولت اسلامی می‌باشند که در همین خصوص ظرفیت فقه فردی در افتا به مرجعیت فردی و در فقه حکومتی به حکم حکومتی ختم می‌شود و ظرفیت فقه فردی در قضاوت به وجود صفات خاص برای قاضی و در فقه حکومتی به سازوکار تشکیل نظام قضایی مبتنی بر عدالت در جهت اجرای تمام احکام الهی منتهی می‌شود. همچنین در مسئله‌ی ولایت، رویکرد کسانی که قائل به فقه فردی می‌باشند صرفاً به امور حسبه ختم شده‌است؛ اما رویکرد کسانی که قائل به فقه حکومتی می‌باشند منجر به سیاست‌گذاری و طراحی سازوکار لازم در جهت تشکیل دولت اسلامی می‌شود.

واژگان کلیدی: فقه حکومتی، فقه سنتی، دولت اسلامی، افتا، قضا، ولایت.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

۲. دانش‌آموخته حوزه‌ی علمیه‌ی قم و پژوهشگر فقه سیاسی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵



مقدمه

در فقه شیعه دورویکرد اصلی فقهی تحت عنوان رویکرد فقه فردی و فقه حکومتی وجود دارد که در رویکرد فقه فردی هر یک از افعال انسان دارای حکمی از جانب خداوند بوده که می‌بایست توسط فقیه به صورت تک‌بعدی استنباط شده‌است و در اختیار مکلفین قرار داده شود؛ در حالی که در رویکرد فقه حکومتی، روش استنباط فقیه می‌بایست فقاقت را به این ظرفیت برساند که اولاً همه‌ی ابعاد و زوایای اجتماعی مکلفین در جامعه را تحت پوشش قرار داده و ثانیاً بتواند در یک فرایند تدریجی و با ملاحظه‌ی ظرفیت‌ها و موانع، مکلفین جامعه را متناسب با مسائل مستحدثه‌ی زمان خود به سمت هدف غایی هدایت کند. حال در این پژوهش به واکاوی ظرفیت‌های فقه فردی و حکومتی در ارائه‌ی ساختار دولت اسلامی می‌پردازیم و اساساً به این سؤال پاسخ خواهیم داد که در فقه فردی و حکومتی چه ظرفیت‌هایی برای ساختار دولت اسلامی وجود دارد؟

پیشینه‌ی ساختار حکومت اسلامی را می‌توان در برخی تحقیقات پیگیری نمود:

۱. کتاب ساختار حکومت اسلامی؛ نویسنده: حیات‌الله یوسفی، انتشارات کانون اندیشه‌ی جوان؛
۲. کتاب درآمدی بر ساختار اداری حکومت اسلامی، نویسنده: عبدالعلی رضایی، انتشارات جامعه‌المصطفی (ص)؛
۳. مقاله‌ی ساختار حکومت نبوی، نویسنده: سید صمصام‌الدین قوامی، مجله‌ی حکومت اسلامی؛
۴. بخشی از کتاب نظریه‌ی سیاسی اسلام، نویسنده: علامه مصباح یزدی، انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی (ره).

اما پیرامون ظرفیت‌سنجی فقه فردی و فقه حکومتی در ارائه‌ی ساختار حکومت اسلامی تحقیق مستقلی انجام پذیرفته‌است. در رویکرد فردی به فقه دولت، فقیه صرفاً متکفل بیان حکم بوده و اساساً کاری به موضوع و نظریه‌ی دولت ندارد و با توجه به نسبت وثیق حکم و موضوع و شناخت دورویکرد فقه فردی و حکومتی در



فرآیند استنباط حکم توسط فقیه، این پرسش ایجاد می‌شود که رویکرد فقه فردی تا چه حد می‌تواند مبتنی بر مبانی اسلامی پاسخگویی نیازهای درهم‌تنیده‌ی مکلفین عصر حاضر در جامعه‌ی اسلامی باشد؟ اما این در حالی است که در رویکرد حکومتی به فقه دولت، فقیه متکفل استنباط مسائل مستحدثه‌ی ناظر به اجرا است؛ زیرا از شئون ولی‌فقیه افتا، قضا و ولایت می‌باشد که مقام اجرا مربوط به شأن ولایت او است. ثانیاً فقیه با تبیین نظریه‌ی دولت مبتنی بر شناخت دقیق و بلاواسطه‌ی مسائل مستحدثه‌ی مرتبط با حوزه‌ی دولت‌سازی و دولت‌داری اقدام به تعیین حکم می‌کند که فقه شیعه تنها با این رویکرد می‌تواند نیازهای پیچیده و درهم‌تنیده‌ی مکلفین جامعه‌ی اسلامی را تأمین کرده و ظرفیت پاسخگویی به مسائل مستحدثه‌ی مکلفین را در سطح کلان به‌صورت سیستمی و ساختارمند در قالب دولت اسلامی ارائه کند.

چارچوب مفهومی

در اینجا مناسب است ابتدا به تعریف حکم و اقسام آن پرداخته سپس دو مفهوم فقه فردی و فقه حکومتی بیان گردد:

۱. حکم شرعی

مرحوم صاحب جواهر در تعریف حکم می‌فرماید: «أما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعی أو وضعی أو موضوعهما فی شیء مخصوص»؛ حکم، ایجاد دستوری از طرف حاکم درباره‌ی یک حکم شرعی یا وضعی یا موضوع حکم شرعی و وضعی در موضوع خاصی است. (نجفی، ۱۲۶۶ق، ج ۴، ص ۱۰۰)

۲. انواع حکم

فقها در تقسیم‌بندی و اقسام حکم تعاریف گوناگونی را ذکر کرده‌اند که عمده‌ترین تقسیم‌بندی‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

**۱.۲. حکم حکومتی:**

حکمی است که برای رفع خصومت و حلّ نزاع صادر می‌شود و حکم قضایی نیز نامیده می‌شود؛ همچنین حکم حاکم دستور به اجرای احکام شرعی و نیز الزام بر انجام یا ترک کاری به خاطر مصلحت از سوی حاکم اسلامی نیز می‌باشد و تمام دستوراتی را که حاکم اسلامی برای حلّ مشکلات جامعه و در راستای اداره جامعه صادر می‌کند، حکم حاکم یا حکم ولایتی می‌گویند. (نجفی، ۱۳۶۶ق، ج ۴، ص ۱۰۰)

۲.۲. حکم تکلیفی:

حکم تکلیفی در مقابل حکم وضعی، به حکمی گفته می‌شود که مستقیماً به فعل مکلف تعلق گرفته و به داعی بعث یا زجر مکلف جعل شده است و به پنج قسم معروف یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه تقسیم می‌شود. (مشکینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۰)

۳.۲. حکم وضعی:

این احکام بر خلاف احکام تکلیفی، به طور مستقیم به افعال مکلفین مربوط نمی‌شوند و وجه تسمیه آنها نیز به جهت این است که غالباً موضوع احکام تکلیفی واقع می‌شوند. (همان، ص ۱۲۱) در تعریف و سعه و ضیق و مصادیق حکم وضعی بین اصولیون اختلاف است. حکم وضعی را به احکام مجعول مانند: ملکیت و زوجیت و احکام منتزعه مانند: سببیت، شرطیت، علیت، مانعیت و احکام مربوط به صحت و فساد تقسیم کرده‌اند. (نجفی، ۱۳۶۶ق، ج ۴، ص ۱۰۰)

۴.۲. حکم واقعی و حکم ظاهری:

حکم واقعی حکمی است که بدون لحاظ علم و جهل مکلف نسبت به آن و صرفاً به لحاظ مصالح و مفاسد واقعی روی موضوعی خاصّ انشا شده است و در صورتی منجز می‌شود و مخالفت با آن باعث کیفر می‌گردد که مکلف نسبت به حکم و موضوع قطع و یا حداقلّ ظنّ معتبر داشته باشد؛ مانند: حرمت نوشیدن



شراب برای کسی که به شراب بودن آن و هم به حکم شراب علم و آگاهی دارد. در غیر این صورت، وظیفه عمل به حکم ظاهری خواهد بود که به تناسب مورد خاص وضع می‌شود؛ مانند: نوشیدن مایعی که حکم واقعی آن روشن نیست.

۵.۲. حکم اولی و ثانوی

احکام اولیه برای هر موضوعی از موضوعات فردی یا اجتماعی، سیاسی یا غیرسیاسی جعل و وضع شده‌اند. ذات موضوع براساس مصالح و مفاسدی که دارا است، بدون توجه به حالات استثنائی مکلف آن حکم را اقتضا می‌کند. این احکام ابدی، ثابت و تغییرناپذیرند، مگر آن‌که موضوع تغییر کند؛ مانند: وجوب نماز، روزه، حج، احکام حدود، دیات و... .

احکام ثانویه با توجه به شرایط خاص و استثنایی مکلف مانند: ضرر، حرج، اضطراب، اکراه، عجز، خوف، مرض و تقیّه در ارتباط با موضوعی خاص و یا به لحاظ تأثیری که آن موضوع به‌عنوان مقدمه می‌تواند در اطاعت از حکم دیگری داشته باشد که دارای اهمّیت بیشتری است، روی آن موضوع وضع شود هرچند متضادّ و متباین با حکم اولی آن موضوع بوده باشد. در تمام موارد فوق تا وقتی که عنوان ثانوی وجود دارد، حکم اولی منتفی است. (شهید اول، ۷۸۶ق، ج ۱، ص ۱۳۲)

۳. فقه فردی و حکومتی

فقه فردی به‌عنوان رویکردی است که مأموریت خود را صرفاً «استنباط و بیان احکام» دانسته و هیچ‌گونه ساختار و بستری را به‌عنوان ضمانت اجرای آن در نظر نمی‌گیرد. قائلین به این رویکرد فقه و فقیه را نهادی می‌دانند که رسالت آن صرفاً «تفسیر و تبیین معارف دینی» می‌باشد و اجرای قوانین شریعت و تحقق اهداف آن را از شئون فقیه نمی‌دانند.^۱

۱. پیرامون «مأموریت فقه / فقیه» دو نگاه مطرح است: یک. نگاهی که مأموریت فقه / فقیه را صرفاً «استنباط و بیان احکام» می‌انگارد و حوزه «اجرا و اقامه‌ی احکام» را خارج از قلمرو مأموریت فقه / فقیه می‌داند. دو. رویکرد دیگر آن، بر این باور است که مسئله‌ی «اجرا و اقامه‌ی احکام» نیز از مؤلفه‌ها و ارکان اصلی فقه است و فقیه در این رویکرد موظف است عملیات فقهی خود را از «فهم و استنباط احکام» تا مرحله‌ی «اقامه و اجرای احکام» امتداد دهد. بنیاد کلامی این دو نگاه نیز نهفته در اختلاف‌نظر بزرگان در مسئله‌ی «شئون امام / فقیه» است. (مشکانی، ۱۴۰۳، ص ۷)



فقه حکومتی، رویکردی در فقه است که در آن فقاہت از پایگاه حکومت و با محوریت حاکمیت اسلامی انجام می‌پذیرد. در این رویکرد، فقیه افراد را به‌عنوان شهروند حکومت اسلامی در نظر گرفته و در سامانه‌ی حکومت به استنباط احکام می‌پردازد. در واقع در این رویکرد، عنوان حکومت اسلامی موضوعیت داشته و فقیه خود را به‌عنوان طراح نرم‌افزار اداری جامعه و حکومت تلقی نموده و به استنباط احکام در مقیاس اداری جامعه و حکومت می‌پردازد.

فقه حکومتی توصیف و ترسیم از دانش فقه در ساحت حکمرانی و مملکت‌داری است؛ بدین‌صورت که فقه حکومتی به‌عنوان یک رویکرد فقهی علاوه بر استنباط احکام فرعی اسلامی از تراث فقهی و متون دینی به‌طور خاص براساس ادله‌ی تفصیلی در بستر یک نرم‌افزار حکمرانی مبتنی بر قدرت حاکم در پی حل مسائل عملی و اجرایی جامعه‌ی اسلامی بوده و با توجه به مؤلفه‌ی زمان و مکان پاسخگوی مسائل مستحدثه‌ی مکلفین می‌باشد.

در واقع رویکرد حکومتی داشتن نسبت به فقه همچون ظرفی است که مظروف آن فقه می‌باشد که نسبت به مسائل مبتلابه اجتماعی مکلفین در جامعه‌ی اسلامی و متناسب با مسائل مستحدثه‌ی روز اقدام به ارائه‌ی احکام شرعی می‌کند. تعریف از فقه حکومتی زمانی کامل و جامع می‌باشد که احکام بیان‌شده ناظر بر ساحت اجرا بوده و تکلیف مکلفین در جامعه‌ی اسلامی را در مواجهه با مسائل مستحدثه به‌طور دقیق بیان کرده باشد.

در این خصوص، فقیه باید دو استنباط داشته باشد: استنباط فقیه نسبت به موضوع با رویکرد اجتماعی و حکومتی در جهت استخراج حکم شرعی و استنباط فقیه نسبت به اجرایی بودن حکم شرعی در مواقع تراحم بین دو حکم فقهی؛ بدین صورت که در مواقع تراحم بین وجوب یا حرمت و مصلحت یا مفسده تکلیف مکلف چیست و باید به کدام‌یک عمل کرد؟ این در حالی است که اساساً کار فقیه در رویکرد حکومتی به فقه، طراحی یک چارچوب و ابزار دقیق جهت استنباط مقام اجراء توسط مکلفین می‌باشد. (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۲۸)



انواع ظرفیت‌های فقهی در ساخت دولت اسلامی

نسبت به فقه دو رویکرد فردی و حکومتی وجود دارد. (مشکانی، ۱۳۹۸، ص ۲۸)

فقه فردی نسبت به استخراج و استنباط احکام و مسائل مبتلابه مکلفین از منابع دینی به صورت فردی و خرد اقدام می‌کند؛ اما در رویکرد فقه حکومتی مسائل مکلفین جامعه‌ی اسلامی به صورت کلی و در ساحت اجتماع استنباط می‌شود. بر همین اساس، تفاوت فقه فردی و فقه حکومتی در نوع رویکردی است که نسبت به مسائل مکلفین در ساحت فردی و اجتماعی اتخاذ می‌شود. (مهم‌ترین وجه امتیاز «رویکرد فردی به فقه» و «رویکرد حکومتی به فقه»، تأکید و توجه رویکرد حکومتی به مسئله‌ی «اجرا و اقامه‌ی احکام» است. در این رویکرد، «مقوله‌ی فهم و استنباط احکام» با «مقوله‌ی اجرا و اقامه‌ی احکام» درهم‌تنیده و ملازم با یکدیگر است و جداانگاری این هردو، ناشی از غفلت از عنصر بنیادین فقه است). (مشکانی، ۱۴۰۳، ص ۷)

فقه حکومتی در حوزه‌ی ساختار دولت اسلامی ورود کرده و اقدام به طراحی ساختار در این حوزه می‌کند. (ساختار حکومت اسلامی بخشی از فقه دولت‌سازی اسلامی است که به تبیین و طراحی ساختار و تشکیلات حکومت اسلامی می‌پردازد. به بیان دیگر فقه تشکیلات (ساختار) در کنار فقه تقنین و فقه کارگزار، تشکیل‌دهنده‌ی اجزای سه‌گانه‌ی فقه دولت‌سازی اسلامی هستند. فقه تشکیلات به بررسی و تبیین شکل حکومت اسلامی پرداخته و اجزای ظاهری و شکلی آن را مورد استنباط قرار می‌دهد). (مشکانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶)

همچنین امام خمینی (ره) به‌عنوان فقیه فقه حکومتی در این باره می‌فرماید: «ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم (ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده‌است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام [که] خلیفه نمی‌خواهد. خود آن حضرت بیان احکام می‌کرد. همه‌ی احکام را در کتابی می‌نوشتند و دست مردم می‌دادند تا عمل کنند. این که عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد». (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳ [الف]: ص ۲۰)



۱. جایگاه افتاء در رویکرد فردی و حکومتی به فقه

فتوا در اصطلاح فقها به معنای بیان حکم شرعی و استخراج احکام‌الله از ادله‌ی شرعی (قرآن، سنت، اجماع و عقل) با استفاده از روشهای استنباط فقهی میباشد. امام خمینی (ره) نیز می‌فرماید: (افتاء، عبارت است از اظهار رأی مجتهد که می‌تواند عملش را طبق آن انجام دهد و از مناصبی نیست که نیازمند اذن و نصب امام باشد). (امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵۹۱)

افتاء، دارای دو جهت و دو حیثیت است: یکی، حیثیت ابراز رأی و اظهارنظر در فنّ مورد تخصّص که امری شخصی است و اختصاص به فقیه ندارد؛ هر فردی می‌تواند در فتّی که تخصّص دارد، اظهارنظر کند. افتا از این جهت، برای شخص مفتی معتبر است و نیازی به نصب و اجازه از معصوم (ع) ندارد؛ لذا کسی که در مسائل دینی به این مرتبه برسد، مجتهد است و تقلید بر او حرام می‌شود.

دوم، حیثیت اعتبار و نفوذ فتوا برای دیگران. افتا از این حیث، امری اجتماعی و دخالت در امور فردی و اجتماعی دیگران است. مفتی از این حیث، عنوان «مرجع تقلید»، و کسانی که از او تبعیت می‌کنند، عنوان «مقلّد» دارند. معتبر بودن فتوای فقیه برای مقلّد، متوقّف بر نصب فقیه به‌عنوان مرجع تقلید است. با توجّه به این بیان، می‌توان گفت: فقهایی که افتا را منصب ندانسته‌اند، حیثیت نفسی و اظهارنظر بودن آن را مورد توجّه قرار داده‌اند؛ ولی فقهایی که آن را منصب دانسته‌اند، به حیثیت اجتماعی و نفوذ افتای فقیه برای دیگران که مستلزم تصرّف در امور فردی و اجتماعی آن است، توجّه کرده‌اند که ماهیت ولایی دارد.

افتاء، در رویکرد فقه حکومتی به حکم تعبیر می‌شود، به طوری که فقیه نظام مسائل و موضوعات مرتبط با اّمّت اسلامی را استنباط کرده و متناسب با آن حکم صادر میکند و حکم او فصل‌الخطاب میباشد. حکم حکومتی به پشتوانه‌ی مشروعیت اصل حکومت و ولایت و جایگاه ارزشی آن، همه‌ی احکام اولی و ثانوی و یا واقعی و ظاهری را در برمی‌گیرد؛ یعنی مجموعه احکامی که برای حفظ کیان اسلام و نظام سیاسی - اجتماعی مسلمانان مفید و تأثیرگذار است، می‌تواند به‌عنوان اولی یا ثانوی اش با تشخیص ولیّ فقیه در قالب احکام حکومتی جعل و صادر شود و اجرایش بر همگان



واجب گردد و در نهایت میتوان گفت حکم حکومتی، تکمیل‌کننده‌ی فتوا است و در مواردی که مصلحت عمومی ایجاب می‌کند، می‌تواند بر فتوا تقدّم داشته باشد.

۱.۱. ظرفیت افتاء در فقه فردی

در فقه فردی فقیه ابتدا موضوعات را در قالب عناوین کلی صورت‌بندی می‌کند؛ سپس به استنباط حکم تک‌تک آن‌ها از منابع شرع می‌پردازد؛ اگر یک موضوع در لسان خطابات شرعی آمده بود و یا تحت اطلاقات عناوین موجود در فقه جای گرفته بود، همان حکم را پیدا می‌کند و اگر تحت هیچ‌یک از عناوین موجود قرار نگرفته بود، لازم است توسط «ادله‌ی فقه‌ای - اصول عملیه» درباره‌ی آن‌ها تعیین تکلیف شود؛ البته فحص از جمیع ادله لازم است و جمع بین ادله، قواعد و ضوابط دقیقی دارد.

دامنه‌ی موضوع‌شناسی در رویکرد فقه فردی صرفاً درصدد استنباط و بیان «احکام مکلفین» می‌باشد و به دیگر زوایای روابط انسانی نمی‌پردازد. مکلف در رویکرد فقه فردی «فرد» می‌باشد نه «جامعه» و فقه فردی، رفتار همه‌ی جامعه را در حدّ تعذیر و تجویز نسبت به تکالیف فردی بررسی می‌کند.^۱ همچنین روش استنباط در رویکرد فقه فردی به گونه‌ای است که در مواجهه با موضوعات پیچیده یا تمام آن به‌مثابه یک موضوع در نظر گرفته شده و سپس احکام آن بیان می‌شود و یا آن را به موضوعات مختلف تجزیه کرده و حکم هر یک را جداگانه به‌دست آورده و سپس به یک کلّ واحد نسبت داده می‌شود.

۱.۲. ظرفیت افتاء در فقه حکومتی

در رویکرد فقه حکومتی ظرفیت افتاء بسیار متفاوت با رویکرد فقه فردی است؛ به طوری که در این رویکرد برای استخراج فتوا، موضوع، نظریه و حکم توسط خود

۱. فقه فردی در مواجهه با موضوعات نظام‌مند به دوگونه عمل می‌کند: یا کلّ آن را به‌مثابه یک هویت حقوقی ملاحظه می‌کند، یا به افراد و آحادی که در آن حضور دارند، می‌نگرد و به تعیین وظیفه‌ی آن‌ها می‌پردازد. در حالت اول کلّ مجموعه را یک «شخصیت حقوقی» به‌حساب می‌آورد و از آثار و احکام آن سخن می‌گوید؛ در حالت دوم، فقه فردی با تمرکز بر افراد حاضر در مجموعه، حداکثر به «حیثیت اجتماعی افراد» توجه می‌کند (میریاقری، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷)



فقیه استنباط شده است و سپس حکم صادر می‌شود.

آنچه از ادله‌ی اثبات ولایت فقیه همانند توقیع شریف امام عصر (عج)، «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى زُورَةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»،^۱ استفاده می‌شود، (شیخ صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۳) این است که یکی از شئون ولی فقیه صدور حکم (حکم در مقابل فتوا) می‌باشد.

مقتضای تفویض امر دین به پیامبر اکرم (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع) و پس از آن به فقها آن است که حاکم اسلامی بتواند برای اداره‌ی امت، قوانین و مقررات لازم را براساس مصلحت وضع نماید.

امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَبَ نَبِيِّهِ فَأَحْسَنَ أَدَبُهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ - إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٌ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَ الْأُمَّةِ لِيَسُوَسَ عِبَادَةَ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ - مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ مُسَدِّدًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ لَا يَزُلُ وَ لَا يَخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوَسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبْ بِأَدَابِ اللَّهِ...»^۲. (علامه مجلسی، ۱۰۷۰ق، ج ۱۷، ص ۴) در این روایت گرچه، نبی اکرم (ص) و در برخی از روایات، ائمه‌ی معصومین (ع) مطرح شده‌اند ولی ملاک، رهبری و ریاست عامه بر مردم است. هرکس را خداوند ولی امر قرار دهد قهراً برای اداره‌ی امت باید به او اختیارات وسیعی بدهد و امر دین و امت به او واگذار شود؛ زیرا با نداشتن آن نمی‌توان جامعه را اداره کرد و این لازمه‌ی هر حکومتی است.

۲. ظرفیت قضاء در رویکرد فردی و حکومتی به فقه

اختلافات و نزاع‌هایی که در بین عموم مردم در دولت‌های مختلف وجود داشت همواره حکما و خلفا را بر آن می‌داشت که به جهت جلوگیری از این‌گونه موضوعات و کشیده شدن این هرج و مرجها به حکومت و از بین بردن نظم امور سیاسی دولت خود،

۱. در رویدادهایی که اتفاق می‌افتد، به روایان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آن‌ها حجّت من بر شما و من حجّت خدا بر آنان هستم.

۲. خداوند پیامبرش را تربیت کرد، سپس امر دین و امت را به او واگذار کرد تا تدبیر و سیاست بندگان را برعهده گیرد.



اقدام به تفکیک امور قضایی از امور سیاسی کرده و امور قضایی را به‌خاطر این‌که از شئون خاصّ امام (ع) بوده و سابقاً در طول تاریخ همواره فقها متکفل آن بوده‌اند، به آن‌ها می‌سپردند. استقلال قضایی جزئی فقها در دوران حکومت‌هایی همچون خلفای اموی، سلاطین صفوی و قاجاریه بیانگر این رویه‌ی سیاسی می‌باشد. منصب قضاوت در طول تاریخ توسط فقها تنها به دلیل وظیفه‌ی شرعی بوده‌است نه انگیزه و هدف سیاسی و حکومتی.

۲.۱. ظرفیت فقه فردی در باب قضاء

فقه فردی در باب قضا اقدام به معرفی ساختار در حوزه‌ی قضا می‌کند به طوری که ضرورت دستگاه قضا در دولت اسلامی، تعریف قاضی، اقسام قاضی (قاضی منصوب، تحکیم و امر به معروف (قاضی عمومی)، فقاقت قاضی، فقاقت نسبی و تجزی در اجتهاد، نصب قاضی، ویژگی‌ها و صفات قاضی، تربیت شرایط قضاوت قاضی، مواردی که بر قاضی مکروه می‌باشد، حقوق قاضی و همچنین رابطه‌ی قاضی با فقها را به‌طور تفصیل بیان می‌کند.

قضاوت از جمله شئون خاصّ امام (ع) می‌باشد؛ لذا هیچ‌کس بدون اذن امام نمی‌تواند به قضاوت پردازد. شیخ انصاری در این‌باره می‌نویسد: «دومین منصب از مناصب فقیهان در دوران غیبت، منصب صدور حکم و قضاوت است. ایشان بیان می‌کند که وجود چنین منصبی برای فقیهان بدون تردید بوده و اجماعی است» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۵)

۲.۲. ظرفیت قضاء در فقه حکومتی

ظرفیت قضا در فقه حکومتی صرفاً معطوف به بیان ساختار قضا و یا شرایط و ویژگی‌های قاضی نیست؛ بلکه اصل موضوع قضا در فقه حکومتی ناظر بر سلطه‌ی اجرای حدود و دیات می‌باشد؛ یعنی کیفرنمودن متخلفین و مجرمین پس از آن‌که حکم نسبت به اعمال آن‌ها صادر شده‌است و این یعنی تسلط پیدا کردن بر اموال و نفوس دیگران و ثبوت چنین حقّ ولایتی تنها برای امام معصوم (ع) می‌باشد و واگذاری آن به دیگر افراد بدون اذن امام معصوم (ع) مورد تردید بوده و اصل بر



عدم است، و اگرچه واگذاری و انتقال آن با اذن امام معصوم (ع) به دیگران ممکن می‌باشد؛ زیرا در زمان غیبت امام معصوم (ع) به جهت حفظ نظام کشور و امنیت جامعه حق اجرای حدود برای فقیه جامع‌الشرایط از طریق قدر متیقن ثابت است. مرحوم شیخ مفید در این خصوص می‌فرمایند: «اقامه‌ی حدود مربوط به سلطان اسلام است که از طرف خدا نصب شده باشد و اینان ائمه‌ی هدی از آل محمد (ع) می‌باشند؛ و نیز هرکس از امرا و قضات را که ایشان نصب کرده باشند و رسیدگی به این مطلب را در صورت امکان به فقهای شیعه تفویض نموده‌اند». (حرعاملی، ۱۰۸۲ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲)

همچنین در جای دیگر نسبت به اجرای احکام شرعی بیان میشود که سه موضوع قضاوت، اجرای حدود و اقامه‌ی نماز جمعه از لحاظ اهمیت سیاسی، اجتماعی، حقوقی تنها باید از طریق حکومت اسلامی، حکومت امام به اشخاص واگذار شود، نه آن‌که هرکس خودسرانه قوه‌ی قضائیه و یا قوه‌ی اجرائیه را به‌دست گیرد و یا نماز جمعه را که از عبادت‌های سیاسی، اجتماعی است خودسرانه برپا کند. مسئله‌ی ولایت فقیه این مشکل را در زمان غیبت حل می‌کند؛ زیرا ثبوت این مرتبه از ولایت حدّافل از طریق حسبه بدون اشکال است. (موسوی خلیلی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۲)

۳. ظرفیت ولایت در رویکرد فردی و حکومتی

فقاہت در رویکرد فقه فردی با عرصه‌ی ولایت عامه ارتباط چندانی نداشته و صرفاً با نگاه حدّافلّی با آن برخورد کرده‌است و با تطبیق افتا برای قوه‌ی مقننه و قضا برای قوه‌ی قضائیه و ولایت برای قوه‌ی مجریه خود را مبرّا دانسته‌است و به تعبیر دیگر حوزه‌ی ولایت را به کارگزاران ارجاع داده‌است؛ زیرا فقهایی که نگاه حدّافلّی نسبت به ولایت در فقه دارند، حکومت را مجری احکام و امثال امر ولایت احکام می‌دانند؛ یعنی مکلف خود وظیفه دارد نسبت به اجرای احکام در جامعه تلاش کند و فقیه صرفاً وظیفه‌اش استنباط احکام مکلفین در جامعه‌ی اسلامی می‌باشد.



۱.۳. ظرفیت حکومت در فقه فردی

اموری ضروری و اجتماعی که مطلوب بودن آن‌ها از دیدگاه شرع قطعی است و با انجام دادن يك یا چند نفر، از ذمه دیگران ساقط می‌شود، امور حکومتی هستند؛ همانند: جهاد برای اسلام، دفاع از حریم اسلام، امر به معروف، نهی از منکر، اجرای حدود، فتوا، قضا، شهادت، استشهاد (شاهدگرفتن)، نگهداری گم‌شده - اعم از انسان و غیره -، نگهداری اموال قاصرین (یتیم، مجنون، سفیه)، نگهداری از اموال غایبین، نجات افراد از هلاکت، کفن و دفن مردگان، کمک به مستمندان، وصول و صرف بیت‌المال در موارد مقرر و امثال آن و بالأخره کلیه اموری که دارای رجحان الزامی و یا غیرالزامی شرعی و یا عقلی باشد که با انجام دادن يك یا چند نفر خواسته‌ی اجتماعی محقق می‌گردد.

۲.۳. ظرفیت ولایت عامه در فقه فردی

ولایت رهبری، ولایت در موضوعات قضایی، ولایت در موضوعات غیرقضایی شامل موارد ولایت‌های عام است و شامل تمام افراد ملت حتی فقه‌های دیگر نیز می‌باشد؛ یعنی حکم قاضی درباره همه‌ی افراد حجّت است و فقیه دیگر نمی‌تواند مخالفت کند، حکم ولایی و حکم او در موضوعات غیرقضایی نظیر حکم به هلال و امثال آن نیز از این قرار هستند.

۳.۳. ظرفیت ولایت شورایی در فقه فردی

ولایت شورای مراجع یعنی این که جهان اسلام یا حداقل جهان تشیع توسط همه‌ی فقیهان جامع‌الشّرایطی که با اقبال مردمی مرجع فقهی و سیاسی شده‌اند، به شکل شورایی اداره می‌شوند؛ چراکه فقها از سوی شارع به ولایت نصب شده‌اند و رضایت مردمی نیز دارند. بنابراین هیچ‌یک از مراجع حق ندارند مراجع دیگر را از حق شرعی ولایت محروم کنند و بر همین اساس رهبری دین که رسالتی الهی است برعهده‌ی شورای شایسته از شریعت‌مداران اسلامی و بر مبنای «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) است و نظر اکثریت آن‌ها مورد پذیرش مردم خواهد بود.



۳.۴. قلمرو حکم حاکم در فقه حکومتی

اصولی‌ها و فقها که ولایت بر فتوا را حقّ فقیه و افتاء را واجب کفایی می‌دانند، در قلمرو حکم حاکم دارای دو دیدگاه متفاوت هستند که مبتنی بر بحث حدود و اختیارات حاکم اسلامی است. برخی از آنان حکم حاکم را به مواردی خاصّ همچون: ولایت بر اموال مجهول‌المالک و امور حسّیه و نظایر آن محدود دانسته‌اند و برخی دایره‌ی حکم حاکم و اختیارات او را گسترده‌اند و بر این باورند که در هر موردی که پیامبر (ص) و ائمه‌ی معصومین (ع) ولایت و حقّ حکم داشتند، ولیّ فقیه و حاکم اسلامی نیز ولایت دارد و حکمش نافذ است. براساس دیدگاه اوّل ولیّ فقیه حق دارد در کارهایی از قبیل: مال بی‌صاحب و نظایر آن که در فقه از آن تعبیر به امور حسّیه شده، دخالت کند. در این‌گونه موارد فقیه بر دیگران مقدّم است و با نبود فقیه، مؤمنان عادل و در مرحله‌ی بعد یعنی اگر مؤمن عادل نبود که کارها را سامان دهد، فاسقان مسلمّ می‌توانند عهده‌دار امور شوند؛ امّا براساس دیدگاه دوم، حاکم اسلامی همه‌ی کارهایی را که زمامدار تامّ‌الاختیار انجام می‌دهد، می‌تواند انجام دهد؛ همانند: فرمان جنگ و صلح، حکم به اجرای حدود، اخذ مالیات، بسیج اجباری نیروها و...

مرحوم محقّق کرکی در «رساله‌ی صلوة الجمعة» می‌نویسد:

«اتفق اصحابنا رضوان الله عليهم على أنّ الفقيه العدل الامامی الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد فى الاحكام الشرعیة نائب عن قبل ائمه الهدى صلوات الله و سلامه عليهم فى حال الغيبة فى جميع ما للنيابة فيه مدخل - و ربّما استثنى الاصحاب القتل و الحدود مطلقاً - فيجب التّحاكم اليه و الانقياد الى حكمه و له ان يبيع مال الممتنع من اداء الحقّ ان احتاج اليه و يلى اموال الغياب و الاطفال و السفهاء و المفلسين و يتصرف على المحجور عليهم الى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الامام عليه السلام»؛ (محقّق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲)

فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا که از آن به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می‌شود نایب از ائمه‌ی معصومین (ع) در همه‌ی



اموری است که نیابت در آن دخیل است. (برخی از اصحاب حدود و قتل را استثنا کرده‌اند) از این روی حاکم قرار دادن او و پیروی از حکمش واجب است. او در صورت نیاز می‌تواند مال کسی را که از ادای حق امتناع می‌کند، بفروشد و بر اموال غایبان، اطفال، سفیهان و مفلسان ولایت دارد. همچنین در امور محجورین می‌تواند دخالت کند و بالاخره او دارای همه‌ی اختیاراتی است که برای حاکم منصوب از جانب امام (ع) ثابت شده‌است.

۳.۵. جایگاه مصلحت در رویکرد حکومتی به فقه

برخورداری فقه حکومتی از عناصر پوینده و استفاده از مصلحت در اجرای احکام اسلامی مهم‌ترین وجه ممیزه‌ی این نظام با سایر نظامات هم‌عرض می‌باشد. به‌طور مثال؛ وقتی ولی‌فقیه در عرصه‌ی حکمرانی به تولید نهادی همچون مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌پردازد، سبب می‌شود که علاوه بر کارآمدی این نهاد در بازتولید حلّ مبانی حکمرانی در اجرائیات قانون و مقتضیات زمان، پاسخگویی به نیازهای برخاسته از جامعه نیز باشد و کارایی نظام اسلامی را نیز به ظهور برساند. ولایت‌فقیه با توجه به ضوابطی که در فصول پیشین مورد بررسی قرار گرفت دو عنصر اسلام‌شناسی و کفایت سیاسی را به همراه دارد و این امر سبب تولید نهادها و سازمان‌های پاسخگو به نیازهای بشری بر طبق مصلحت زمانی البته با تطبیق بر اهداف عالی شریعت اسلامی می‌شود.

برخورداری از ولایت‌مطلقه‌ی فقیه در عرصه‌ی حکومت اسلامی یک ممیزه‌ی دقیق برای صحت تصرّفات شرعی در این بازتولید نهادها است که مشروعیت آن‌ها را نیز تأمین می‌کند و در نتیجه با برخورداری از کارآمدی توانسته‌است از بعد فقهی شریعت آن را تأمین کرده و از جهت کارایی مشروعیت جامعه‌شناسی آن را تأیید نماید؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت تولید ساختار نظام اجتماعی در هر عصری اتفاق می‌افتد؛ زیرا که این نهادها طبق نیازهای بشری و انسانی ایجاد می‌شوند.

عدم برخورداری از راهنمای دینی در نظامات غیراسلامی سبب می‌شود که این سازمان‌ها در خطر ابتلائی به انحراف قرار گیرند و وجود ولایت در عرصه‌ی فقه



حکمرانی اسلامی سبب می‌شود علاوه بر این که از این آسیب در امان باشیم، به سوی اهداف عالی شریعت نیز حرکت نموده و در مسیر رشد و تعالی قرار بگیریم. از سوی دیگر، کفایت سیاسی که در ولایت تعریف شده است تناظر این نهادها با واقعیت را در یک قالب حقیقی مورد توافق قرار می‌دهد و در نتیجه این نهادها علاوه بر این که از آسیب در امان هستند، توانسته‌اند کارآمدی خود را علاوه بر مشروعیت به اثبات برسانند.

۶.۳. سیاست‌گذاری در رویکرد حکومتی به فقه

فقه حکومتی باید در جهت سیاست‌گذاری جامعه تأثیرگذار باشد. یکی از مظاهر ولایت، حکومت است. از روایت «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ كِه يَكِي هِم وِلَايَتِ اسْتِ وَ لَمْ يَنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوِلَايَةِ» (کافی، ۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۸) و روایات هم مضمون با این روایت استفاده می‌شود که ولایت به معنای سرپرستی جامعه و حکومت، يك بحث زنده‌ای در روایت اهل بیت (ع) بوده و طرح اساسی آن نیز توسط امام صادق (ع) (نصّ امام صادق (ع)) رخ داده است. ظاهراً این نصّ توسط حضرت بقیه‌الله (عج) در تویق معروف «وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَأَقَعَةُ فَأَرْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا» (حر عاملی، ۱۰۸۲ق، ج ۲۷، ص ۴۰) تثبیت شده است. این روایت اگرچه به باور برخی تنها محدود در دایره‌ی افتاء بوده و از نظر گروهی دیگر تنها محدود در دایره‌ی قضاء است لکن به نظر می‌رسد اطلاق «فَأَرْجِعُوا فِيهَا» شامل هر سه عنوان افتاء، قضاء و اداره‌ی جامعه توسط فقیه می‌شود، و از آنجا که مسئله‌ی اداره‌ی جامعه جزو ضروریات است پس یکی از شئون فقیه، و فقه حکومت، سیاست‌گذاری در جهت اداره شئون جامعه اسلامی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش بود که ظرفیت‌های فقه فردی و حکومتی در ساختار دولت اسلامی کدام‌اند؟ در پاسخ به این سوال، ظرفیت‌های فقه فردی و حکومتی و سنجش و مقایسه‌ی این ظرفیت‌ها در خلال این مقاله بیان شد. ابتدا به



مفاهیم بنیادی در قالب فقه فردی، فقه حکومتی، فقه سیاسی و فقه مضاف پرداخته شد و نظرات مختلف پیرامون دولت سازی اسلامی و لوازم هریک بیان شد. در ادامه به سه ساختار کلان دولت سازی (قانون گذاری، قضاوت و اجر) پرداخته و ظرفیت های این دو رویکرد فقهی مورد بررسی قرار داده شد.

در رویکرد فردی به فقه و ظرفیت افتا در ساختار دولت می توان بیان کرد که فقها در این رویکرد کارآمدی افتا را به صورت شورا محور در نظر می گیرند؛ اما از آنجایی که شأن افتا را از شأن ولایت تفکیک می کنند و اجرا را مقام شأن فقیه نمی دانند، تنها به صدور فتوا اکتفا می کنند، به طوری که نهاد شورای نگهبان برخاسته از همین رویکرد حدّ اقلی فقه در خصوص شأن افتا می باشد. در این رویکرد موضوع شناسی، مسئله یابی و قانون گذاری به نهادی که متخصصین و کارشناسان آن با نظر جمهور مشخص می شود، ارجاع داده شده است و فقها تنها در قالب نهادی با نام شورای نگهبان در انتهای کار به عنوان یک فیلتر، دینی یا غیردینی بودن آراء صادره توسط کارشناسان در مورد مسائل مکلفین را قبول یا تأیید می کنند.

ظرفیت فقه فردی در باب قضا در ساختار دولت اسلامی شامل: ضرورت دستگاه قضا در دولت اسلامی، وجود شرایط و صفات قاضی، قاضی منصوب، تحکیم و امر به معروف (قاضی عمومی)، فقهات قاضی و فقهات نسبی و تجزی در اجتهاد است. فقهات با نگاه فقه فردی با این عرصه کار چندانی نداشته و با نگاه حدّ اقلی با آن برخورد کرده و صرفاً با تطبیق افتا برای قوهی مقننه و قضا برای قوهی قضائیه و ولایت با قوهی مجریه خود را مبرّا کرده و به تعبیر دیگر حوزهی ولایت را به کارگزاران ارجاع داده است؛ زیرا فقهای که نگاه حدّ اقلی دارند، حکومت را مجری احکام و امر ولایت را امثال احکام می دانند؛ یعنی مکلف خود وظیفه دارد که نسبت به اجرای احکام در جامعه تلاش کند و فقیه تنها وظیفه اش استنباط احکام مکلفین جامعه می باشد.

ظرفیت های فقه حکومتی در جریان ساختار سازی دولت اسلامی عبارت از بهره گیری از حکم در مقام قانون گذاری است. آنچه از ادله اثبات ولایت فقیه استفاده می شود، این است که یکی از شئون ولی فقیه اصدار حکم (حکم در مقابل فتوا)



است. در توقیع امام عصر (عج) مردم در مسائل اختلافی‌شان به علمای دین ارجاع داده‌شده‌اند. فقها با استفاده از این روایت و نظیر آن (که بحث اختلاف در مصادیق خارجی است) حکم را تعریف کرده‌اند.

فقاہت نسبی در قاضی منصوب کافی نیست؛ بلکه باید فقیه مطلق (مجتهد مطلق) باشد تا آن‌که حکم او همچون فتوایش نافذ و رسمی باشد. نکته‌ی قابل توجه این است که تنها قدرت بر استنباط کافی نیست؛ بلکه علاوه بر وجود نیروی مزبور باید به مرحله‌ی فعلیت و عینیت اجتهاد نیز رسیده باشد و حداقل قسمت معظم فقه را بررسی نموده تا فقیه در دین و عالم به احکام اسلام بر او صدق کند.

سلطه‌ی بر اجرای حدود و تعزیرات: ثبوت این سلطه برای فقها و فقیه جامع‌الشرايط در زمان غیبت امام معصوم (ع) به دلیل نیاز به اجرای حدود و به‌خاطر حفظ نظام کشور و امنیت جامعه، ثابت است.

یکی از ظرفیت‌های ولایت در عرصه‌ی فقه حکومتی ایجاد ساختارهای متناظر با نیازهای جامعه‌ی اسلامی براساس اهداف شریعت است. همان‌گونه که سازمان‌ها و نهادها براساس نیازهای اولیه‌ی بشری شکل می‌گیرند، در جامعه‌ی اسلامی نیز این نیازها منجر به تولید نظام‌های مرتبط با خود می‌شوند؛ البته شکل‌گیری نظام‌های ساختار طبق نیاز بشری همیشه در معرض دو آسیب جدی بوده‌است. آسیب اول، دست‌خوردگی بشری و نیازسازی ابتدایی و ایجاد توأمان بردگی انسانی در ابعاد مختلف بشری است.

آسیب دوم، خطر انحراف ساختارها از اهداف اسلامی است که می‌تواند کج‌روی‌های متفاوتی را در جامعه‌ی اسلامی به وجود بیاورد. در طول تاریخ وجود هادیان امت و پیامبران الهی سبب جلوگیری از این کج‌روی‌ها به‌صورت ساختاری شده‌اند. امروزه نیز با وجود ولایت‌فقیه در عرصه‌ی حکمرانی اسلامی از این ظرفیت می‌توان در عرصه‌ی تولید نهادهای متناظر به نیاز استفاده نمود.

سیاست‌گذاری: فقه حکومتی در جهت سیاست‌گذاری جامعه باید تأثیرگذار باشد. یکی از مظاهر ولایت، حکومت است که توان لازم برای آینده‌نگری و آینده‌پژوهی در فقه را دارد.



منابع:

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغة
۳. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۳۷۰ق)، اکمال الدین و اتمام النعمة، (محمدباقر کمرهای: مترجم)، تهران: انتشارات اسلامی.
۴. _____ (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. انصاری (شیخ انصاری)، مرتضی (۱۲۸۱)، کتاب المکاسب، تهران: انتشارات مجمع الفکر الاسلامی.
۶. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. _____ (۱۴۱۸ق)، تنقیح الأصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. _____ (۱۴۲۴ق)، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. حُرّ عاملی (شیخ حر عاملی)، محمد بن حسن (۱۰۸۲ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، (عبدالرحیم ربانی شیرازی: محقق)، قم: انتشارات مکتبه آیة الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۰. جعفریان، رسول (۱۳۹۸)، تاریخ سیاسی اسلام سیره رسول خدا (ص)، قم: دلیل ما.
۱۱. عاملی (شهید اول)، شمس الدین محمد بن مکی (۷۸۶ق)، القواعد والفوائد فی الفقه والاصول والعریبة، (عبدالهادی سید محسن حکیم: محقق)، قم: انتشارات مفید.
۱۲. کلینی (شیخ کلینی)، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دارالحدیث للطباعة والنشر.
۱۳. کرکی جبل عاملی (محقق کرکی)، علی بن حسین بن عبدالعالی (۱۴۰۶ق)، رسائل المحقق کرکی، (محمدحسون: محقق)، قم: انتشارات مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۴. مجلسی (علامه مجلسی)، محمدباقر (۱۰۷۰ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، (هدایت الله مسترحمی: محقق و مصحح)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. مشکینی، علی (۱۳۷۱ش)، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم: نشر الهادی، ج پنجم
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، ره توشه، (کریم سبحانی: تحقیق و نگارش)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. مظفر، محمد رضا (۱۶۹۴ق)، اصول الفقه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۹. میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۶)، درآمدی بر رویکرد فقه حکومتی، قم: انتشارات تمدن نوین.
۲۰. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن (۱۲۶۶ق)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، (ابراهیم میانجی و علی آخوندی: محقق و مصحح)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. نائینی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، فوائد الأصول، (محمد علی کاظمی خراسانی: محقق)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. نوری (محدث نوری)، میرزا حسین (۱۴۱۷ق)، خاتمة المستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع).



مقالات:

۱. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۵)، بهار و تابستان، «فقه حکومتی موضوع‌شناسی نظام‌سازی و راهبردهای نهادینه‌سازی آن»، دوفصلنامه‌ی گفتمان فقه حکومتی، (۱)۱، ص ۲۰.
۲. مشکانی سیزواری، عباسعلی (۱۳۹۲)، بهار، «فقه حکومتی نرم‌افزار توسعه‌ی انقلاب اسلامی»، مجله‌ی مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۰ (۳۲).
۳. _____ (۱۳۹۰، تابستان)، «درآمدی بر فقه حکومتی»، فصلنامه‌ی حکومت اسلامی، (۲)۲، ص ۱۵۵-۱۸۴.

مبانی و حیانی اصل رعایت تفاوت‌های فردی در نظام تربیتی اسلام

حسن شکوری^۱

سید عنایت الله کاظمی^۲

مهدی عزیزی^۳

چکیده

اصول تربیت یکی از عناصر مهم نظام تربیتی اسلام است که متناسب با ظرفیت انسان، به‌منظور تعیین روش‌های تربیتی برای دستیابی به اهداف تربیتی تعریف شده و بیانگر نحوه‌ی چگونگی انجام عمل تربیتی است. یکی از این اصول، اصل رعایت تفاوت‌های فردی یا اصل تفرّد است. مطابق این اصل، مربّی در به‌کارگیری اقدامات و روش‌های تربیتی، لازم است تفاوت‌های فردی (هوش، انگیزش، خلاقیت و سلامت روانی) مترتبان را مدنظر قرار دهد؛ اما آیا می‌توان برای این فعل مربّی دلیلی از شرع ارائه کرد؟ برای این منظور سؤال اصلی مقاله‌ی پیش رو این است که مبانی و حیانی اصل رعایت تفاوت‌های فردی چیست؟ نوشتار حاضر با روش استنباطی و اجتهادی و از خلال بررسی ادله‌ی قرآنی به‌دنبال یافتن پاسخی به این سؤال بنیادین است. اصل تفرّد گرچه در حوزه‌ی روان‌شناسی به‌طور مبسوط بحث شده اما از مبانی دینی آن در نظام تربیتی اسلام بحث مستوفایی صورت نگرفته است و این از نوآوری‌های پژوهش حاضر به‌شمار می‌رود. در بیان مهم‌ترین نتایج و یافته‌های پژوهشی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. به رسمیت شناختن اصل وجود تفاوت‌ها از دیدگاه قرآن؛
 ۲. هدف‌داری تفاوت‌ها به‌منظور شناسایی افراد بشر از یکدیگر، نظم بخشیدن به اجتماع بشری و امتحان انسان‌ها؛
 ۳. عدم تلقی تفاوت‌ها به‌عنوان منشأ ارزش‌گذاری واقعی انسان‌ها؛
 ۴. رجحان رعایت اصل تفرّد به‌عنوان حکم اولی؛
 ۵. استحباب مؤکد یا الزام رعایت اصل تفرّد. هرگاه از عدم رعایت آن اثر تربیتی معکوس رخ دهد یا اقدام یا روش تربیتی اثر نکند.
- واژگان کلیدی:** تفاوت‌های فردی، رعایت توان مترتبی، تفاوت‌های اختیاری، اصل تفرّد.

۱. مدرّس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی جامعه‌ی المصطفی (ص) العالمیه

۲. استادیار گروه فقه تربیتی جامعه‌ی المصطفی (ص) العالمیه، محقق و پژوهشگر (نویسنده مسئول)

۳. مدرّس سطوح عالی حوزه علمیه و عضو گروه فقه تربیت موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا (علیه السلام)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲



مقدمه

اصل رعایت تفاوت‌های فردی^۱ از مهم‌ترین اصول تربیتی است به گونه‌ای که برخی، یکی از سه ویژگی اصلی تعلیم و تربیت جدید را «آزادی، دموکراسی و تقدّر» برمی‌شمارند. (الأهوانی، ۱۹۸۰، ص ۷) تفاوت‌های فردی متأثر از تفاوت‌های مراحل رشد، تفاوت‌های محیطی، جنسیتی، تفاوت‌های سنّی و خانوادگی و مانند آن است. امروزه مبحث «تفاوت‌های فردی» در روان‌شناسی آن‌چنان توسعه پیدا کرده که به یک گرایش علمی تبدیل شده است. روان‌شناسی تفاوت‌های فردی، به بررسی ویژگی‌هایی که در آن‌ها افراد در رفتار با یکدیگر متفاوتند، می‌پردازد. (پرموزیک، ۱۳۹۱، ص ۱-۳)

براساس چارچوب دفتر کنترل کیفیت آموزش، محور اصلی تمایز بین مترّیان، رعایت تفاوت توان آن‌ها در میزان یادگیری است، هرچند مؤلفه‌هایی چون سن، میزان بلوغ احساسی و ادراکی، جنسیت، موقعیت اجتماعی و اقتصادی، مذهب، ویژگی‌های شخصیتی مانند درون‌گرایی یا برون‌گرایی، انعطاف‌پذیری، درجه‌ی انگیزش و سطوح مختلف بهره‌ی هوش‌شناختی بر یادگیری مترّبی تأثیرگذار هستند. (جیمز و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۱۳)

نظام تربیتی اسلام که مجموعه‌ای از گزاره‌های معنادار و در ارتباط با یکدیگر در راستای بیان نگاه جامع دین مبین اسلام به مقوله‌ی تربیت است، حاوی اصول و قواعدی است که جهت‌گیری کلی آن و چیستی و چرایی موجود در گزاره‌های آن را تبیین می‌کند. (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹)

در این میان جایگاه اصل رعایت تفاوت‌های فردی در تعلیم و تربیت به‌مثابه یکی از اصول مهم و کاربردی، جایگاه ویژه و درخور توجهی بوده و استناد آن به آموزه‌های دین و نظام تربیتی اسلام بایسته‌ی پژوهش است. اهمیت دادن به تفاوت‌های فردی در نظام تعلیم و تربیت تا آنجا است که برخی معتقدند اثربخشی آموزشی را بیمه می‌کند. (احدیان، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷) سؤال اصلی پژوهش پیش رو این است که مبانی و حیانی و آموزه‌های دینی اصل رعایت تفاوت‌های فردی چیست و استناد این اصل به نظام تربیتی اسلام با متد فقهی به چه شکل قابل دفاع است؟



پیشینه‌ی تحقیق

اصل تفرّد بیان می‌کند که هر فرد انسانی هرچند با دیگران شباهت‌هایی دارد، اما دارای خصوصیات جسمی، ویژگی‌های روانی و توانایی‌های ویژه‌ی ذهنی، هوشی و ادراکی است که او را از دیگران ممتاز می‌سازد و موجب می‌شود تا او موجودی مستقل و فردی خاص باشد. این ویژگی‌ها به منزله‌ی تفاوت‌های فردی در باب شخصیت، از دیدگاه روان‌شناسان نیز مورد توجه است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹، ص ۲ و ۲۳۰) «ارسطو» نخستین فیلسوفی است که این اصل را مطرح ساخته است. (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۹۴) «ادوارد کلاپارد» با پیروی از اصل تفرّد پیشنهاد می‌کند برای هر دانش‌آموز، برنامه‌ی ویژه‌ای تهیه شود تا بتوان همه‌ی خصوصیات او را در تربیت وی ملحوظ داشت. (شکوهی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۴)

«جان لاک» نیز با تکیه بر این اصل معتقد است با هر شاگرد باید همچون فردی متمایز با دیگران رفتار شود و با کمال دقت، روشی مناسب برای تعلیم و تربیت وی تعیین گردد. از نظر او یکسان تربیت کردن کودکان، باوری شوم است و به طاعون می‌ماند و باید از آن گریخت. هر کودک موجودی منحصر به فرد است و هدف غایی آموزش و پرورش باید آن باشد که کودک را چنان‌که آفریده شده و با توجه به ویژگی‌های طبیعی او، در اختیار گیرد و برای هر فراگیر روشی متناسب با ویژگی‌های او برای آموزش در پیش گیرد. (شاتو، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴ و ۱۵۳)

از دیدگاه دانشوران مسلمان، وجود تفاوت میان افراد از حکمت‌های الهی آفرینش و موجب خیر و برکت در جامعه‌ی انسانی است. اگر مردم همه، یکسان بودند، اصلاً جامعه‌ای شکل نمی‌گرفت. «جاحظ» معتقد است در آموزش باید در نظر داشت که نباید هر مطلبی را به هر فراگیری آموزش داد و از فراگیران نباید انتظار داشت یکسان و حتی مانند هم باشند؛ بلکه به هرکس به فراخور فهم و میزان حافظه و نوع علاقه‌اش باید آموخت. (جاحظ، ۲۰۰۴، ص ۲۱۲)

وی همچنین رعایت این اصل را در مقوله‌ی تنبیه و تشویق گوشزد می‌کند و لازم می‌داند که تنبیه و تشویق هرکسی باید درخور شأن او باشد و چنین نیست که الزاماً



تنبیه در حق هر فراگیر نتیجه‌ی مثبت داشته باشد. گاه لازم است بخشش، جای تنبیه را بگیرد. (همو، ۱۹۶۵، ص ۱۶۰)

«ابن مسکویه» می‌نویسد: «و تو با تأمل در اخلاق کودکان و آمادگی‌شان برای تأدیب‌شدن یا گریزان‌بودن از این امر و از حالات متفاوت در آن‌ها می‌توانی به تفاوت مراتب افراد در پذیرش خوی‌های شایسته و یکسان نبودن آن، پی ببری». از دیدگاه وی تفاوت انسان‌ها در استعدادها، تمایلات، دانش‌ها و اخلاق ناشی از تفاوت انسان‌ها در تحیل، تفکر و قدرت باید حفظ شود؛ چراکه ناشی از علل طبیعی و تأثیرات علوی و سرانجام به مشیت الهی است. وی ریشه‌ی تفاوت انسان‌ها را قوا، ویژگی‌های ذاتی، مزاج و محیط رشد می‌داند که غلبه‌ی برخی از قوا بر پاره‌ای از افراد، آن‌ها را با دیگران متفاوت می‌سازد. (ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ص ۵۴)

از نظر «ماوردی» پاسداشت اصل رعایت تفاوت‌های فردی تنها به سود فراگیر نیست؛ مربی نیز با رعایت این اصل با آرامش خیال عمل می‌کند؛ زیرا ضریب موفقیت او بیشتر می‌شود و با مرتبی کمتر برخورد منفی پیدا می‌کند. «فارابی» بر این اعتقاد است که انسان‌هایی که فطرت سالم دارند دارای فطرتی مشترکند و براساس آن معارف، معقولات اولی را درک می‌کنند؛ اما در دیگر فطریات و توانایی‌های سرشتی با یکدیگر تفاوت بسیاری دارند (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۷) به گونه‌ای که هر فرد، پدیده‌ای منحصر به فرد است و جایگاهی ویژه در جهان دارد و هیچ دو انسانی، یکسان نیست. (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۳۶)

از این رو برخی از افراد، آماده و مستعد پذیرش معارف و معقولاتی هستند که دیگران آن‌ها را یاد نمی‌گیرند و برخی آمادگی دارند بسیاری از معارف و علوم را بیاموزند و برخی دیگر تنها می‌توانند شماری از آن‌ها را فراگیرند. (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸-۱۹۰)

«غزالی» آبخور تفاوت در یادگیری و آموزش‌پذیری را تفاوت‌های فردی و نهادهای سرشتی هرکس می‌داند. این تفاوت‌ها چنان در تربیت دخیل هستند که برخی پس از سال‌ها هیچ نمی‌آموزند و برخی دیگر در زمانی اندک دانشی بسیار



می‌اندوزند. گروهی نیز همانند پیامبران فراتر از این‌ها، حقایق و علوم از جان‌شان می‌جوشد و به علم لدنی دست می‌یابند و از تعلیم بی‌نیاز می‌شوند. (غزالی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۸۸)

وی نسبت به اصل تفرّد رویکرد سلبی و ایجابی دارد. در رویکرد سلبی می‌گوید: «باید از آموزش به ناهلان پرهیز کرد» و در رویکردی ایجابی بیان می‌دارد که نیاموختن به قدر استعداد و برابر ذوق و دریغ داشتن علم از اهلش، به کورذوقی فراگیر می‌انجامد و ستم در حق او است. (همو، ۱۹۶۴، ص ۳۶) آنچه گذشت گوشه‌ای از پیشینه‌ی بلند اصل تفرّد (رعایت تفاوت‌های فردی) بود که در آرا و انظار دانشوران علوم تربیتی انعکاس یافته‌است؛ اما به جهت پیشینه‌ی تحقیقی به مهم‌ترین آثار مکتوبی که در این زمینه تدوین شده‌است به اجمال اشاره می‌شود:

کتاب در آمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۵) از اصل تفاوت‌های فردی مترئیان سخن به میان آورده؛ اما فارغ از نگاه فقهی و استنباط حکم به کارگیری از این اصل در فرایند تربیت.

مقاله‌ی «تفاوت‌های فردی در یادگیری و آموزش» (معجر، ۱۳۹۶) از تأثیر توجّه به تفاوت‌های فردی در امر آموزش و یادگیری سخن گفته و به مرئیان توصیه می‌کند تفاوت‌های ادراکی، هوشی و رفتاری مترئیان را در نظر داشته و براساس آن از روش‌های متنوّع برای تدریس و انتقال مفاهیم به آنان بهره ببرند. این اثر نیز صبغه‌ی روان‌شناسانه به موضوع داشته و وارد مباحث فقهی نمی‌گردد.

اصل رعایت تفاوت‌های تربیتی از دیدگاه مفسّران (ابدال و دیگران، ۱۳۹۸) با این‌که آیات مربوط به اصل تفاوت‌ها را به‌خوبی از دیدگاه مفسّران تبیین نموده و به مفهوم‌شناسی واژگان آن پرداخته؛ اما در آن از استنباط فقهی و دلالت‌های تربیتی چندان خبری نیست.

اصل تفرّد (دادجوی، ۱۳۸۶) نگاه فلسفی به این اصل داشته و سیر تاریخی آن را از زمان ارسطو تا صدرالمتألّهین به اختصار بحث کرده‌است و معتقد است ملاک تفرّد و تشخیص یک چیز «صورت» آن چیز و بلکه «وجود» آن چیز است.



بررسی تفاوت‌های فردی و شخصیتی در گرایش به زندگی (بی‌نظیر، ۱۴۰۲) و مقالات مشابه و متعدّد دیگر از این قبیل که با نگاه روان‌شناسانه به موضوع پرداخته و از ابعاد مختلف این اصل، در فرایند یادگیری دانش‌آموزان سخن گفته‌اند که برای آشنایی با اصل موضوع و ابعاد آن کمک می‌کنند؛ اما هیچ‌یک نگاه فقهی و تربیتی به موضوع ندارند.

مفهوم‌شناسی

«تفاوت» به معنای ناهمسانی چیزی با چیز دیگر در شکل، رنگ، اندازه، کیفیت، وضع و مانند آن‌ها، و اختلاف و فرق آمده است. (انوری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۷۱) تفاوت‌های فردی، تمایزاتی هستند که یک فرد در کیفیت یا میزان صفات روحی خود با دیگران دارد و او را از آنان متمایز می‌نماید. تعبیر فلسفی از تفاوت‌های فردی بدان معنا است که هر موجودی دارای یک وجود جزئی است که توسط آن از صورت مشترک (نوعی) بین خود و افراد دیگر متمایز می‌شود. به دیگر سخن، هر موجودی دارای تفرّد و تشخّص است که ملاک تفرّد و تشخّص یک چیز، «وجود» آن چیز است. در واقع مراد از تفاوت‌های فردی، تفاوت‌هایی است که در بین افراد بشر از نظر ویژگی‌های جسمی و خصوصیات روانی مانند استعداد و شخصیت وجود دارد. هم توارث و هم محیط در تعیین تفاوت‌های فردی نقش بنیادی دارند. (کنجی، ۱۳۷۵، ص ۴۹) اصل رعایت تفاوت‌های فردی به مربّی متذکّر می‌شود که نباید برای تعلیم و تربیت مترّبان از روش واحد و حدّ معینی از آموزش استفاده کند.

بعد دیگر از مفهوم اصل تفرّد «تفاوت‌های درون‌فردی» است که طی آن هر یک از مترّبان از سطح استعداد، توانایی و مهارت‌های فردی متفاوتی برخوردار هستند؛ همانند آنچه «گاردنر» معتقد بود که یک مترّبی ممکن است در هوش کلامی قوی باشد، اما در هوش انتزاعی یا فضایی ضعیف؛ در این معنا از تفاوت‌های فردی، میزان توانایی و استعدادهای درونی هر فرد با خودش مقایسه می‌شود که طی آن ممکن است وی در برخی ابعاد و قوا برتر و در برخی دیگر ضعیف‌تر عمل کند.

رعایت کردن تفاوت‌های فردی شامل اقداماتی نظیر استعدادیابی، بازشناسی



ویژگی‌های هوشی، عاطفی و ادراکی متریبان و طبقه‌بندی آنان براساس ویژگی‌های مزبور، به‌منظور تدارک اقدامات و روش‌های تربیتی متناسب است. گفتنی است رعایت تفاوت‌های فردی توسط متریبان مستلزم این است که آنان به فنون، هنرها و روش‌های گوناگون تدریس و تربیت تسلط داشته باشند تا در برخورد با متریبان متفاوت، از شیوه‌ها و فنون متناسب با هرکدام استفاده کنند و با هر فرد با توجه به سطح فکری و روانی او مواجه شوند و با زبان خاص او سخن گویند. (زهره کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹-۲۰۲)

نسبت اصل رعایت تفرد با اصل رعایت توان متریبی

در نسبت و تفاوت میان اصل رعایت تفاوت‌ها با اصل رعایت توان به موارد ذیل اشاره می‌شود:

۱. مفهوم تفاوت‌های فردی از نسبت‌سنجی میان اعمال و رفتار متریبان انتزاع می‌شود؛ یعنی وقتی دو یا چند متریبی با یکدیگر مقایسه می‌شوند، تفاوت‌ها ظهور و بروز پیدا می‌کند؛ اما رعایت توان، مفهومی مستقل است و از راه نسبت‌سنجی با فرد دیگری به‌دست نمی‌آید. از این نظر، به لحاظ مفهومی این دو اصل متباین هستند.

۲. اصل رعایت توان، ناظر به مرحله‌ی اجرایی و عملیاتی فرآیند تربیت است؛ اما اصل رعایت تفاوت‌های فردی، ناظر به مرحله‌ی مقدماتی و قبل از اجرایی‌سازی تربیت است.

۳. منشأ تفاوت در توانش‌های متریبی، غالباً فطری و خدادادی تلقی می‌شود؛ اما منشأ تفاوت‌های فردی گسترده‌تر بوده و شامل وراثت، فرهنگ و محیط اجتماعی و زیستی نیز می‌شود. به بیان دیگر، اصل رعایت توان، نگاه درونی و اصل رعایت تفاوت‌های فردی، نگاه بیرونی به تربیت دارد. (اعرافی، ۱۴۰۱، ج ۱۱، ص ۳۱۵-۳۱۷)

مبانی نظری پژوهش

در اصل رعایت تفاوت‌های فردی باید مشترکات با تفاوت‌های متریبان در کنار



هم ملاحظه شوند. از این رو، در به‌کارگیری اقدامات و روش‌های تربیتی که غالباً اشتراک متریبان لحاظ می‌گردد، هم‌زمان باید به تفاوت‌های آنان نیز توجه شود؛ اما در بررسی محدوده‌ی اشتراکات و افتراقات یا تمایزات و تشابهات افراد انسانی، دو طیف کلی از نظریات فلسفی مطرح است:

۱. دیدگاه مشهور

بنا به نظر مشهور فیلسوفان اسلامی، افراد انسانی تحت نوع واحدی هستند؛ یعنی جنس و فصل (حیوان ناطق) که مقوم ذات است در همگان مشترک است و تفاوت افراد به عوارض صنفی و شخصی است که افراد انسانی را از یکدیگر جدا می‌سازد. مطابق این نظریه، تشابه و جوه مشترک میان انسان‌ها بسیار عمیق است و جنبه‌ی ماهوی و ذاتی دارد. در مقابل، تفاوت‌ها و وجوه ممیز افراد انسانی، در سطح عوارض قرار می‌گیرند که عوارض مصنف، مشخص است. پیشینه‌ی این دیدگاه به یونان قدیم بازمی‌گردد که بعدها در فلسفه‌ی اسلامی پیگیری شد. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۶۷؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۹۵)

۲. دیدگاه ملاصدرا

براساس نظریه‌ی «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷) اصالت وجود هر فرد انسانی، یک نوع است. این‌که هر فرد یک نوع است، بدان معنا است که عوارض شخصی و زائد بر ذات در نگاه حکمت متعالیه، امور ذاتی و مقومات هستند. همان‌گونه که در عالم مجردات گفته می‌شود هر نوع، منحصر در یک فرد است. (همان، ج ۹، ص ۲۰) برای مثال «جبرئیل» فرد یک نوع نیست؛ بلکه نوع منحصر در فرد است. نوع در عالم مجردات، منحصر در فرد است؛ هیچ نوعی، افراد متعدّد ندارد. در مورد انسان نیز وضع به همین منوال است.

مطابق این نظریه، کفّه‌ی عناصر فردی و عوارض شخصی سنگین‌تر می‌شود؛ از این رو، عناصر و مؤلفه‌های اشخاص را، مؤلفه‌های عارضی بر جنس و فصل و نوع ندانسته بلکه آن‌ها، سازنده‌ی نوع جدید تلقی می‌شوند؛ به‌طور مثال؛ انسان جنس



قریب این انواع می‌شود. در مورد این نظر دو تقریر وجود دارد:

تقریر اوّل: اشخاص خود از ابتدا یک نوع هستند؛

تقریر دوّم: افراد از ابتدا اشخاص هستند؛ اما وقتی رشد می‌کنند، براساس قانون

حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، نوع می‌گردند.

به عبارتی، تمایزات انسان‌ها ذاتی می‌شود و اگر همه‌ی افراد بشر به دوران کودکی بازگردانده شوند، همه‌ی افراد یک نوع هستند؛ اما وقتی رشد کردند، هر یک نوع خاصی می‌شوند. این تقریر قابل قبول‌تر و به مبانی فلسفی ملاصدرا نزدیک‌تر است. در نظریه‌ی دوّم که اشخاص را انواع می‌داند، کفه‌ی تفاوت‌ها قوی‌تر است؛ زیرا عناصر مفرّق و ممیّز که هسته‌ی اصلی ذات را تشکیل می‌دهند، فصل شده‌اند؛ یعنی آنچه در نظریه‌ی اوّل، عوارض اشخاص تلقی می‌شد، در نظریه‌ی دوّم، فصول مقوم و ممیّز در ذات می‌شوند؛ با این تقریر که به تدریج، اشخاص به انواع، تبدیل می‌شوند. این دو دیدگاه در حوزه‌ی تعلیم و تربیت اثرگذار هستند؛ گرچه مشابّهات با ممیّزات در حدود و ثغور، اشتراک و افتراق کمی با یکدیگر دارند. مطابق برخی از دیدگاه‌ها، اشتراکات آحاد انسانی بیشتر و بر پایه‌ی برخی دیگر از نظریه‌ها افتراقات بیشتر مورد التفات و توجّه قرار می‌گیرند.

اما انسان‌ها تا چه میزان توان راه‌یابی به درون یکدیگر و اطلاع از آن را دارند؟ چه حلقه‌های اتّصالی میان افراد وجود دارد؟ چه مواردی، افراد انسانی و اشخاص انسانی را به هم وصل می‌کند؟ رفتارگراها به عالم درون معتقد نیستند؛ بلکه همه‌چیز را با رفتار تفسیر می‌کنند؛ (روزنهان، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹؛ میزیاک، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷-۵۰۵) اما این که آیا می‌توان به درون اشخاص راه پیدا کرد یا خیر، در روان‌شناسی (هوگان، ۱۳۹۷) به‌طور مفصّل بحث شده‌است؛ نتیجه این که می‌توان به عالم درون انسان‌ها وقوف و اطلاع پیدا کرد؛ یعنی تا حد نسبتاً قابل قبولی امکان نفوذ به دیگران وجود دارد؛ بنابراین سه مقوله‌ی مهم، ذیل اصل رعایت تفاوت‌ها باید مورد توجّه قرار گیرد:

۱. ملاحظه و در نظر داشت تفاوت‌ها در کنار مشابّهات؛ زیرا این دو مکمل

همدیگرند؛



۲. توجه به نظریات درباره‌ی ذاتی یا عرضی بودن تشابهات و تفاوت‌های آدمی؛
۳. امکان‌پذیر بودن راه‌یابی به تفاوت‌های درون‌فردی.

مبانی و حیانی اصل رعایت تفاوت‌های فردی

برخی از آیات به تفاوت‌های فردی اشاره دارند؛ این‌که آیا می‌توان از دلالت آن‌ها حکمی فقهی به‌دست آورد یا نه، نیازمند بررسی است که در ادامه تعدادی از آیات بررسی می‌شوند.

در ابتدا باید گفت نگاه قرآن به مقوله‌ی تفاوت‌ها و ارزش‌گذاری آن‌ها، با هدف تأمین سعادت انسان است. به‌طور کلی هرگاه دین در یک بحث تکوینی ورود پیدا می‌کند، حتماً یک منظر خاص ارزشی در آن بحث وجود دارد که ما را به حوزه‌ی فقه و احکام آن بحث منتقل می‌سازد. حال باید بررسی نمود که آیات از چه منظری و چگونه به این تفاوت‌ها پرداخته‌است؟ در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که نگاه قرآن به تشابهات و تفاوت‌ها به نحوی با مراحل رشد و تفاوت‌های احوالی افراد ارتباط دارد.

۱. آیه اطوار

«مَالِكِ لَا تَرَجُحَنَّ لِلَّهِ وَقَاراً* وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (نوح: ۱۳-۱۴) این آیه برای تقویت بینش توحیدی، اطوار و تفاوت‌ها را از مظاهر شگفت‌انگیز خلقت خداوند معرفی می‌کند و اذعان می‌دارد که نباید تطورات و تفاوت‌های صنفی را مبنای ارزش‌گذاری‌های معنوی، اجتماعی و اخلاقی قرار داد.

۱.۱. بررسی دلالی

۱. در نوعیت «واو» در عبارت «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» مطابق توافق غالب مفسران، واو حالیه است و معنای آیه چنین است: «شما را چه شده که برای خداوند، عظمت قائل نیستید؛ در حالی که شما را گوناگون و با جلوه‌های متنوع خلق کرده‌است؟» در حقیقت، آیه بیان میدارد یکی از شگفتی‌های خلقت، تنوع خلقت افراد آدمی است؛



حال، چرا انسان با دیدن این تابلو متنوع و گوناگون، به شکوه خالق آن پی نمی‌برد و بدان توجه نمی‌کند! البته امکان دارد «واو» استینافیه باشد. آیه‌ی قبل، یک سؤال توییخی استفهامی از بشر دارد و آیه‌ی بعد، مطلبی تازه را بیان می‌کند مبنی بر این‌که خداوند شما را متنوع خلق کرده‌است.

۲. درباره‌ی ضمیر مخاطب «کُم» در «خَلَقَكُم» باید گفت هم حالت استغراقی (هر فرد را به‌طور خاص مورد خطاب قرار داده که خداوند تو را بر اطوار و احوال مختلف ظاهری و روحی خلق کرده‌است) و هم مجموعی (بر مجموعه‌ی انسان‌ها احوال و اطوار گوناگون عارض می‌شود) دارد؛ زیرا حالت استغراقی و مجموعی در صیغ یا ضمائر جمع، جزو موضوع‌له نیست؛ بلکه جزو دواعی استعمال است. آنچه جزو موضوع‌له است این‌که برای جمع، وضع شده و این جمع را می‌توان به‌صورت استغراقی یا مجموعی استعمال کرد.

۳. واژه‌ی اطوار جمع طور است و در معنای طور دو احتمال وجود دارد: اول، طور یعنی نحوه‌ی وجود شیء؛ دوم، طور یعنی صنف و طایفه. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۴۶)

طبق معنای اول، عبارت «وَقَدْ خَلَقَكُمُ اطْوَارًا» یعنی «هریک از شما افراد بشر را به شکل و نحوه‌ای خاص خلق کردیم» که عبارت، انحلال افرادی دارد. افراد بشر به‌ظاهر از جهت اعضا و جوارح ظاهریه و باطنیه و قوای نفسانیّه یکسان هستند؛ اما هرگز دو نفر از جمیع جهات مشابه یکدیگر نیستند و تفاوت در صورت و شمایل، تن صدا، میزان عقل و شعور، فهم و ادراک و اقتضای طبایع قابل انکار نیست (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۱۰) که روایات نیز به این معنا اذعان دارند. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۸۷)

طبق معنای دوم، مراد از عبارت «وَقَدْ خَلَقَكُمُ اطْوَارًا» یعنی نوع بشر را به‌صورت قبیله‌قبیله خلق کردیم؛ براساس احتمال نخست، اولاً و بالذات، تک‌تک افراد بشر ملحوظ بوده و آیه دربردارنده‌ی این معنا است که هر فردی به‌گونه‌ای خاص خلق شده‌است؛ اما براساس معنای دوم، ملحوظ اولیه این است که نوع بشر به‌صورت گروه‌گروه آفریده شده‌اند.



البته دو معنای فوق با یکدیگر تلازم دارند؛ زیرا وقتی گفته می‌شود هر یک از افراد بشر طور و گونه‌ای خاص است، انسان‌های دیگری هم می‌توانند در این گونه‌ی خاص شریک باشند و گروهی را ایجاد کنند. از طرفی، این معنا که «شما را گروه‌گروه خلق کردیم» نافی این نیست که هر فرد به گونه‌ای خاص خلق شده است. به نظر می‌رسد «طور» هم به معنای نحوه‌ی افرادی و هم به معنای طایفه‌ای به کار می‌رود.

۴. اطوار همه نوع تفاوت‌ها و تنوع در نژادها، زبان‌ها، اقلیم‌ها و مانند آن را شامل می‌شود و وجهی ندارد که به برخی از تفاوت‌ها اختصاص پیدا کند.

حاصل این‌که آیه‌ی شریفه به یک حقیقت انکارناپذیر یعنی وجود تفاوت‌های فردی انسان‌ها در نحوه‌ی خلقت اشاره می‌کند و بیان این حقیقت، لزوم توجه به این تفاوت‌ها در خلقت در نحوه‌ی تعامل با آدمیان را در پی دارد. به عبارت دیگر، دلالت التزامی این آیات، لزوم توجه به این تفاوت‌های فردی است؛ بر این اساس و مبنا است که توجه به تفاوت‌های فردی مترتبان در فرایند تربیت به‌عنوان یک اصل تربیتی بر کیفیت و چگونگی اقدامات تربیتی اثرگذار است و باید از سوی عوامل تربیت به‌ویژه مربیان مدنظر قرار گیرد. بنابراین از آیه‌ی شریفه، دست‌کم رجحان و استحباب به‌کارگیری از این اصل در تعلیم و تربیت قابل برداشت است.

۲. آیه شعوب و قبائل

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳)

۲.۱. بررسی دلالی

- در این آیه، شعوب، قبائل و تنوعات صنفی، یک پدیده‌ی ارزشمند الهی به‌شمار می‌آید که این شعوب و گروه‌ها براساس تفاوت‌های فردی ایجاد شده است.
- جعل به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود و مقصود از جعل در عبارت «جعلناکم»، جعل تکوینی است.
- کلمه‌ی شعوب، جمع شعب یا شعب است؛ (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۳)



قبائل هم جمع قبیله است. (همان، ج ۵، ص ۱۶۷) در تفاسیر نیز هردو کلمه به معنای «قبیله و عشیره» آمده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۳۷؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۵۲) و مراد از آن، مجموعه‌ی افرادی است که به شکل پیوندهای سببی و نسبی و یک نوع اجتماع مکانی، گرد هم جمع آمده‌اند. با این تفاوت که شعوب، اجتماعات بزرگ در یک اقلیم مانند یک شهر یا روستای بزرگ را گویند که براساس پیوندهای سببی و نسبی شکل گرفته است؛ اما قبیله، کوچک‌تر از شعوب بوده و پیوندهای سببی و نسبی در میان آن‌ها قوی‌تر است. (زبیدی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۱۴)

۴. نگاه مجموعی به آیه‌ی شریفه حاکی از آن است که ذکر شعوب و قبایل مقدمه است؛ مهم هدفی است که در خلق انسان به صورت شعوب و قبایل نهفته است؛ یعنی «لتعارفوا»: خداوند انسان‌ها را با تفاوت‌های گوناگون قرار داد تا بازشناسی آن‌ها از یکدیگر محقق شود. عبارت «لتعارفوا» که غایت است، قرینه می‌شود برای این که شعوب و قبایل، فقط تفاوت‌های اقلیمی و نژادی تفسیر نشود. در واقع آیه قصد دارد که عنوان کلی و غالبی را افاده کند. بعید نیست این نکته موجب تعمیم آیه شود. در این صورت، آیه درصدد بیان این نکته است که ما شما را گروه‌گروه قرار دادیم اعم از گروه‌های اقلیمی، نژادی، زبانی، فرهنگی، جنسیتی و مانند آن.

۵. لام در «لتعارفوا» لام غایت است؛ زیرا خداوند این تنوع در خلقت گوناگون انسان‌ها و ایجاد تنوعات را با هدف آشنایی و بازشناسی ابنای بشر نسبت به یکدیگر ایجاد کرده است. نگاه دین به فلسفه‌ی گوناگونی خلقت انسان‌ها این است که انسان‌ها بتوانند از طریق طبقه‌بندی گروهی و صنفی و فردی یکدیگر را از هم بازشناسند. «تعارف» به معنای شناخت دقیق است. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۶۰) بنابراین چون همه‌ی انسان‌ها از ریشه‌ی واحدی هستند، معنا ندارد که از نظر نسب و قبیله بر یکدیگر افتخار کنند و اگر خداوند برای هر قبیله‌ای ویژگی‌هایی آفریده، برای حفظ نظم زندگی اجتماعی مردم است؛ چراکه این تفاوت‌ها سبب شناسایی و حکم‌فرما شدن نظم در جامعه‌ی انسانی است؛ در واقع اگر همه یکسان و شبیه یکدیگر بودند، هر چه و مرجع عظیمی سراسر اجتماع را فرامی‌گرفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۹۷)



۶. آیه، ارزش‌گذاری مبتنی بر شعب و قبایل و این نوع تفاوت‌ها را نفی می‌کند. شعوب و قبایل هرچند که می‌توانند منشأ طبقه‌بندی ارزش‌گذاری مادی و زیباشناختی هنری شوند، اما در داوری نهایی مبتنی بر سعادت آدمی، منشأ ارزش‌گذاری نمی‌شوند؛ بلکه ملاک و منشأ ارزش‌گذاری تقوا است که عبارت «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» آن را افاده می‌کند.

پس آیه اولاً، بر وجود اصل تفاوت‌ها اذعان دارد و به آن مشروعیت می‌بخشد و ثانیاً، تفاوت‌های اقلیمی، نژادی، زبانی، فرهنگی و جنسیتی را منشأ تفکیک و گروه‌گروه کردن انسان‌ها شمرده است. همچنین آیه تصریح دارد که هدف از تفکیک و دسته‌بندی انسان‌ها بازشناسانی بشر از یکدیگر است نه ارزشمندی و رجحان گروهی بر گروه دیگر. در سایه‌ی این تعارف و شناخت انسان‌ها از یکدیگر که به مثابه علت غایی تفاوت انسان‌ها در خلقت است، تعاملات و روابط میان انسان‌ها ممکن و میسر گشته و نظام اجتماعی بشر سامان می‌یابد.

در این میان از مهم‌ترین عوامل حفظ و انتظام اجتماع انسانی، تعلیم و تربیت انسان‌ها است که در سایه‌ی آن هر فرد به حسب توانایی‌ها و استعدادها برای پذیرش مسئولیتی در جامعه تربیت می‌شود و در مسیر تأمین نیازهای اجتماع گام برداشته و مایه‌ی قوام نظام اجتماعی می‌شود. بنابراین بقا و قوام اجتماع، مرهون تربیت‌یافتگی جامعه است که بدون رعایت اصل تفاوت‌ها عملاً محقق نمی‌شود. از این رو، در سیاست‌گذاری و تعیین اهداف تربیتی، توجه به این اصل راهگشا و بایسته است.

۳. آیه درجات انسانی

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ». (انعام: ۱۶۵)

۳.۱. بررسی دلالی

۱. تفاوت‌هایی که در روان‌شناسی برای افراد بیان می‌شود، بر دو قسم است: گاهی تفاوت‌ها عرضی است که به لحاظ درجات وجودی و قوت و شدت، تفاضلی



میان آن‌ها نیست و گاهی این تفاوت‌ها، طولی است. آیه‌ی «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۳-۱۴) هم تفاضل طولی و هم تفاضل عرضی را دربرمی‌گیرد؛ اما این آیه نسبت به تفاوت‌های تفاضلی و طولی تصریح دارد: «رَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ» برخی را فرادست دیگری قرار دادیم. تفاوت افراد در ویژگی‌هایی مانند میزان هوش، استعداد، قدرت بدنی، توان مالی و ... موجب فروتری و فراتری می‌شود. تفاوت‌های طبیعی از نوع دوّم (تفاضلی، مراتبی و تشکیکی) در این آیه مدنظر قرار گرفته‌است. همان‌گونه در برخی از آیات (زخرف: ۳۲) و روایات (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۸۸) میان افراد در جامعه مراتب و درجات قرار داده شده تا اجتماع انسانی انتظام پیدا کند. اگر همگان از یک میزان توانایی برخوردار بودند، اصلاً جامعه‌ی بشری شکل نمی‌گرفت؛ از این رو، قوام جامعه وابسته به وجود تفاوت‌ها میان آحاد بوده و نقش هر فرد در اجتماع، متفاوت از دیگری است. نقش‌های متفاوت مستلزم وجود تفاوت میان انسان‌ها است. ۲. آیه، اذعان ندارد که الزاماً تفاوت‌های تفاضلی و تشکیکی، همه یک‌طرفه و یک‌جانبه است. ممکن است فرد «الف» در توانایی‌های جسمی برتر از فرد «ب» باشد و متقابلاً فرد «ب» در توانایی‌های ذهنی، برتر از فرد «الف یا دیگران» باشد؛ از این جهت، آیه اطلاق دارد و همه‌ی موارد را در برمی‌گیرد. بنابراین یک طبقه‌بندی فرادست و فرودست مطلق وجود ندارد و ممکن است طبقه‌بندی مزبور در افراد، متفاوت باشد.

۳. عبارت «لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ»، غایت خلقت درجه‌مند و متدرّج در مراتب افراد را آزمودن آن‌ها بیان می‌کند. از آنجا که انسان‌ها نقش‌های متفاوتی پیدا می‌کنند، در ایفای نقش‌ها هم مورد آزمایش قرار می‌گیرند. مطابق «بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲) هرکس از یک جهت به دیگری فرمانی می‌دهد و از جهتی از او کمکی می‌گیرد و در خلال این کمک دادن‌ها و کمک گرفتن‌ها، امر و نهی کردن محقق می‌شود و نتیجه‌ی آن، امتحان و آزمایش انسان‌ها است. به عبارتی دیگر، تفاوت برای این است که زمینه‌ی آزمایش افراد جامعه فراهم شود. سربلندی در این امتحان به آن است که فرد دارای مکنّت یا استعداد و توان خاصّ بتواند آن را در راهی که برای جامعه مفید



است، به کار گیرد و موجب قوام و بقای آن شود.

برداشت تربیتی از آیهی فوق می‌تواند آن باشد که در امر تعلیم و تربیت نیز باید تفاوت‌ها مدنظر مربیان قرار گیرد و این یک قاعده‌ی کلی است که در تعلیم و تربیت هم جاری است و براساس آن مترئیان به لحاظ توانش‌های بدنی، عقلی و عاطفی دسته‌بندی می‌شوند. وجود تفاوت‌های مزبور حاکی از لزوم به‌کارگیری اقدامات و روشهای تربیتی متنوع از سوی عاملین تربیتی دارد. همچنین در مقام سیاست‌گذاری و تعیین اهداف تربیتی نیز باید این تفاوت‌ها مدنظر قرار گیرند. از این رو در مقام تدوین کتب و مفاد درسی، تدریس، آزمون و سنجش و دیگر اقدامات تربیتی همواره اصل رعایت تفاوت‌ها، شاخص بوده‌است و باید ملاک عمل قرار گیرد.

۴. آیه استخدام

«وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًا وَرَحِمْتُ رِبَّكَ خَيْرُ مِمَّا يَجْمَعُونَ». (زخرف: ۳۲)

۴.۱. بررسی دلالی

۱. این آیه، به‌طور خاصّ به یک تفاوت تفاضلی میان انسان‌ها اشاره دارد؛ تفاوت تفاضلی که منشأ فرودستی و بالادستی انسان‌ها می‌شود. تفاوت‌هایی که در توانایی عقلی، (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۵۸) فرهنگی، اجتماعی و مانند آن پیدا می‌شود، موجب استخدام برخی از سوی برخی دیگر می‌شود.

۲. آیه در تفاوت‌های تفاضلی اطلاق دارد؛ چراکه عبارت «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ»، به تفاوت مراتب و درجات میان انسان‌ها اشاره دارد که این درجات تفاضلی، انواعی دارد و همه‌ی انواع آن (تفاضل در هوش، استعداد، توان بدنی، قیافه یا امکانات) مشمول آیه می‌شود. از طرف دیگر، تفاوت‌های تفاضلی در این آیه، اعمّ از اختیاری (مانند سطح علم و سواد) و غیراختیاری (ارشی، قهری) است؛ از این نظر نیز تفاوت‌های تفاضلی اطلاق دارند.

۳. معنای عبارت «بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ» این نیست که فرد یا گروهی بر گروه یا فرد



دیگری تفوق دائمی دارند تا بتوان کلّ عالم را به فائق و غیرفائق، غالب و مغلوب تقسیم کرد؛ بلکه تفاوت‌های تفاضلی در افراد یا در گروه‌های انسانی نسبی هستند. اگر فرد یا گروهی بر فرد یا گروه دیگری تفوق دارند، ممکن است گروه مقابل نیز از جهت دیگری بر فرد و گروه نخست تفوق داشته باشد. پس هرچند جهات تفوق متعدّد است؛ اما همیشه در فرد یا گروه خاصی متمرکز نیست. عبارت «فوق بعضی» یا «درجات» که حالت نکره دارند، شاید بر مطلب مزبور دلالت داشته باشند.

تفاوت تفاضلی مراتب دارد؛ ممکن است گاهی به صورت کم، فردی بر دیگری برتری داشته باشد. در حالی که دیگری نسبت به این فرد از جهت دیگر، برتری کمی دارد؛ گاهی برتری‌ها یک‌طرفه و گاهی چندطرفه و گاهی محسوس و گاهی نامحسوس است که تمام این مراتب در مفاد آیه، ملحوظ است.

۴. خداوند فلسفه‌ی تفاوت‌ها را با لام غایت بیان کرده: «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُرِّيًّا» یعنی تفاوت درجات برای این است تا برخی، برخی دیگر را به تسخیر خود درآورند؛ چراکه دوام و بقای زندگی اجتماعی و طبیعی بشر وابسته به وجود نقش‌های متفاوت، متصل و پیوسته است؛ پس فلسفه‌ی تفاوت‌ها در این آیه ایجاد نظام تسخیر در عالم است تا هرکس از جهتی، دیگری را به کار گیرد و از خلال این استخدام و به‌کارگیری، نظام اجتماعی بشر سامان پیدا کند.

۵. آیه اختلاف الوان

«وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ اللَّسَانِ وَالْوَالِدِينَ فِي ذَلِكَ لَا يَاتِ لِلْعَالَمِينَ».

(روم: ۲۲)

۵.۱. بررسی دلالی

۱. این آیه برحسب صنوف تفاوت‌ها، از جهتی محدود به اختلاف زبان و رنگ‌ها است. اختلاف رنگ‌ها، اختلاف طبیعی و زیستی بوده و اختلاف زبان، اختلاف فرهنگی است.

۲. در این آیه، اختلافات و تفاوت‌های انسانی از جمله آیات الهی و از مظاهر



خلقت و قدرت خداوند شمرده شده است که جنبه‌ی امتحان و آزمایش در آن ملحوظ نیست.

۳. مطابق منابع تفسیری، مراد از اختلاف زبان‌ها این است که خداوند انسان‌ها را از نظر شکل، اندازه و ترکیب به نحوی آفریده که نغمه‌ها و صداهای گوناگونی دارند تا آنجا که صدای دو برادر مشتبه نمی‌گردد و «الوانکر» (تفاوت در رنگ پوست)، از نشانه‌های خلقت بدیع پروردگار و حکمت‌های او است تا جایی که با آن همه کثرت افراد انسان حتی دو نفر از یک آب و گل، به شکل هم نیستند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۷۱) ابن کثیر «اختلاف السنة» را به زبان‌های مختلف عرب، بربر، روم و حبشه معنا کرده است و این که تمام انسان‌ها از روزی که خداوند حضرت آدم را آفرید تا روز قیامت، هیچ‌کدام کاملاً شبیه یکدیگر نبوده و اندک تفاوتی از لحاظ هیئت ظاهر و کلام با یکدیگر داشته‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۷۹)

همچنین در کلام راغب، لسان به معنای زبان و قدرت تکلم است و اختلاف السنة اشاره به اختلاف لغت‌ها و تلفظ کلمات است؛ به گونه‌ای که برای هر شخصی لحن مخصوصی است که با گوش کردن صدای وی، تشخیص داده می‌شود؛ همان‌گونه که هر فردی را صورتی است که با رؤیت قابل شناسایی است. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۴۰) به هر حال، این آیه به اختلاف زبان و رنگ پوست اقوام مختلف و ملاحظت و اصوات انسان‌ها اشاره می‌کند و این حکمتی از طرف پروردگار است تا انسان‌ها از یکدیگر تمیز داده شوند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۳۷)

۴. در منابع روایی نیز از پیامبر (ص) سؤال شد: «چرا آدم (ع) نامیده شده است؟» فرمود: زیرا که او از خاک زمین و پوسته‌ی آن آفریده شده است. سؤال شد: «آیا آدم (ع) از تمام گل زمین، آفریده شده یا از یک نوع گل؟» فرمود: «بله! از تمام گل زمین و اگر از گل خاصی خلق می‌شد، مردم یکدیگر را نمی‌شناختند و تنها به یک صورت بودند». سؤال شد: «آیا آنان در دنیا شبیه و ماندنی دارند؟» فرمود: «خاک، سفید، سبز، زرد، غبار آلود، قرمز و آبی است و برخی خاک‌ها شیرین و برخی شور هستند، برخی خشن و برخی نرم و برخی سرخ‌گون هستند؛ به همین دلیل مردم



نیز در میان‌شان نرم‌خو و خشن دیده می‌شود و مانند رنگ‌های خاک، به رنگ‌های سفید، زرد، قرمز، گلگون و سیاه هستند». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۱۰۱)

۵. این آیه نیز بر اختلاف انسان‌ها در رنگ پوست و خصوصیات طبیعی و زیستی تصریح دارد و آن‌ها را منشأ تقسیم‌بندی انسان‌ها معرفی کرده‌است. به هر حال در این آیه، خداوند تفاوت‌های زبانی و رنگ پوست انسان‌ها را مطرح کرده و به‌طور غیرمستقیم از تفاوت‌های مزاجی و خلقیات روحی افراد مناطق مختلف با واژه‌ی «اختلاف» تعبیر کرده‌است. به‌طور طبیعی، اقتضای هر زبان و هر منطقه‌ی جغرافیایی با رنگ پوست و مزاج متفاوت، نوع آموزش را نیز دستخوش تغییر خواهد کرد؛ از سوی دیگر، صرف اخبار قرآن از وجود تفاوت‌ها بدون در نظر گرفتن لوازم آن، خلاف حکمت است و یکی از لوازم این تفاوت‌ها در خلقت، توجه به این تفاوت‌ها در تعاملات اجتماعی است که یکی از بارزترین آن‌ها موضوع تعلیم و تربیت است. بنابراین می‌توان از این آیه‌ی شریفه اصل رعایت تفاوت‌های فردی در تعلیم و تربیت را برداشت نمود.

۶. آیه شاکله

«فُلْکُمْ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهِ فَرَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰی سَبِیْلًا». (اسرا: ۸۴)

۶.۱. بررسی دلالی

۱. «شاکله» از شکل یا شکل است. ظاهراً دو اصل دارد: یکی به معنای مثل و شبیه است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ص ۵، ص ۲۹۵) و ریشه‌ی دیگری تمیید و مهارکردن حیوان است. (همان، ۲۹۶) «شاکله» یعنی آن هیتی که یک فرد پیدا می‌کند؛ ویژگی‌ها و مجموعه صفاتی که در شخص شکل می‌گیرد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۳۵۷) و مبنای اعمال است. به تعبیر مرحوم علامه، همان ملکات (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۰) و به تعبیر روان‌شناسی، شخصیت است. وجه این‌که شاکله از مهارکردن حیوان گرفته شده این است که شخصیت معین، انسان‌ها را در یک محدوده‌ی خاص، منضبط می‌سازد. تا زمانی که شخصیت شکل نگرفته‌است، انسان هرگونه که بخواهد عمل



می‌کند؛ اما با شکل‌گیری شخصیت، در یک چهارچوب و روال معین رفتار می‌کند. درواقع آن انسجامی که از لحاظ ملکات در روح و روان فرد و شخصیت وی پیدا می‌شود، باعث می‌گردد شخص در چهارچوب معینی حرکت کند.

شاکله که مبنای اعمال است، درواقع ملاکات، روحیات و شخصیت فرد را مدّ نظر قرار می‌دهد. از این رو «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» یعنی اعمال انسان براساس شاکله‌ی شخصیت صورت می‌گیرد و از شاکله است که اعمال برمی‌خیزد. پس شاکله به معنای طبیعت ذاتی نیست؛ بلکه به هرگونه عادت و طریقه و مذهب و روشی که به انسان جهت می‌دهد، گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۴۸).

۲. شاکله و شخصیت برآیند دو عامل «اختیاری» و «غیراختیاری» است. عوامل اختیاری برآمده از اعمال است؛ یعنی شاکله از تأثیر و تأثر اعمال پدیدار می‌شود و در اعمال دیگر منعکس می‌شود؛ همان‌گونه که آیه‌ی «وَأَنْ يَسْأَلُوا لِنَسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) اشاره دارد سعی و تلاش انسان، شخصیت او را می‌سازد.

برپایه‌ی بررسی دلالتی آیه باید گفت که شاکله مجموعه‌ای از کنش‌های اختیاری و غیراختیاری فرد است که اعمال وی بر آن مبتنی است که از هر فرد به فرد دیگر متفاوت خواهد بود؛ پس آیه به تفاوت‌های درونی و شخصیتی اشاره دارد و شاکله در معنای عام، همه‌ی تفاوت‌های صنفی را در برمی‌گیرد.

تفاوت‌های صنفی همان عوارض هستند که یا پایدار و یا ناپایدارند. عوارضی مانند خنده، ناپایدار (عرض مفارق) و از محلّ بحث خارج هستند؛ اما عوارض پایدار (عرض لازم) مصنّف است؛ یعنی در درون یک نوع، اصناف و مشخصاً نوع انسانی ایجاد می‌کند که مطابق آیه، هر فرد مطابق مجموعه‌ی صفاتی که در شخص شکل گرفته است، عمل کند. از این رو در مقام تربیت مربّی و عامل تربیتی از همه متریبان نباید انتظار یکسانی داشته باشد، چه در اصل فهم و درک مفاد آموزشی و چه در میزان و کیفیت آن و چه در آزمون و سنجش از آن و حتّی در کمّ و کیف عواطف و احساسات؛ چراکه صفات، شخصیت و عملکرد هر فرد با دیگری متفاوت است.



۷. آیات اَمّت واحده

تعدادی از آیات با مضمون تقریباً مشترک به نظر می‌رسد که دلالت نزدیکی بر اصل رعایت تفاوت‌ها دارند که در ادامه، نحوه‌ی ارتباط آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ». (هود: ۱۱۸)
۲. «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...» (نحل: ۹۳)
۳. «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ...» (شوری: ۸)
۴. «... جَعَلْنَا مِنْكُمْ كِبْرًا شَرِيحًا وَمِنْهَا جَاوَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...» (مانده: ۴۸)

سؤالی که به ذهن می‌رسد این است که آیات فوق، به چه نوع اختلاف و تفاوت‌هایی اشاره دارند؟ به‌طور کلی، تفاوت‌های مشهود میان انسان‌ها بر دو قسم است:

- اول: تفاوت‌های طبیعی، قهری و غیراختیاری؛
دوم: تفاوت‌های اختیاری که انسان خود، پایه‌گذار آن تفاوت‌ها است.
- تفاوت‌های اختیاری خود دو قسم دارند:
- الف) تفاوت‌هایی که در اثر تلاش و عملکرد حاصل می‌شوند و جنبه‌ی ارزشی و ضدارزشی چندانی ندارند.
- ب) تفاوت‌هایی که جنبه‌ی ارزشی و ضدارزشی دارند.
- حال در این‌که آیات چهارگانه‌ی اخیر به کدام قسم از تفاوت‌ها اشاره دارند، چندین احتمال مطرح است که در ادامه بررسی می‌شوند:

۷.۱. اختصاص آیات به تفاوت‌های اختیاری

مطابق این احتمال آیاتی مانند آیه‌ی ۱۱۸ سوره هود به تفاوت میان حق و باطل و اختلافات ارزشی و ضدارزشی اختیاری دلالت دارند؛ یعنی ناظر به تفاوت‌های میان انسان‌ها از لحاظ صلاح و فساد، ایمان و کفر و مسائل ارزشی است. ممکن است ادعا شود که اصل رعایت تفاوت‌ها اطلاق دارد و همه‌ی نوع تفاوت و اختلافات



بشری را شامل می‌شود و دست‌کم در برخی از این آیات (مانده: ۴۸) این اطلاق بعید نیست. عبارت «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً»، مشترک در چند آیه است؛ اما در ادامه‌ی عبارت «وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» قرینه بر شمول تفاوت‌ها است؛ زیرا همه نوع از تفاوت‌ها، قابلیت امتحان و آزمودن را دارند. به بیانی روشن‌تر، عبارت «وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» قرینه است بر این‌که چیزی در کلام محذوف است؛ یعنی آیه متضمن این نکته است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ جَعَلَكُمْ مَخْتَلِفِينَ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ».

۷.۲. شمول آیه نسبت به تفاوت‌های اختیاری و غیراختیاری

احتمال دارد آیات، هردو نوع تفاوت اختیاری و غیراختیاری را شامل شوند. آیه‌ی ۴۸ سوره مائده، قرینه‌ای است بر این‌که آیه‌ی «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً»، تفاوت‌های متعارف بشر اعم از قهری و غیرقهری را شامل می‌شود. از این رو «وَلَا يَرَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» شمول دارد؛ اما مانعی ندارد. مفاد «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ» که به بخشی از شمول و اطلاق آن تعلق می‌گیرد و چندان هم باعث تقیید نمی‌شود؛ ممکن است که به تفاوت‌های فردی غیرقهری نیز «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ» صدق کند.

مجموعه نکاتی که در آیات دال بر «اصل رعایت تفاوت‌های فردی» استنتاج شد عبارتند از:

۱. قرآن این تفاوت‌ها را جلوه‌ای از قدرت خداوند و در زمره‌ی آیات الهی برشمرده است.

۲. از جمله اهداف به ودیعه نهادن این تفاوت‌ها در انسان‌ها، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- الف) تعارف و شناسایی افراد بشر از یکدیگر «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا».
- ب) انتظام امور عالم و جامعه‌ی انسانی از راه تسخیر و به‌کارگیری افراد «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُرْحِيًا».
- ج) آزمایش و امتحان انسان‌ها جهت ایجاد وظایف و سپردن نقش‌های متفاوت «لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ».

فلسفه‌ی اول و سوم به‌تنهایی، دینی نیست؛ اما فلسفه‌ی دوم تفاوت‌ها، نگاهی



دینی دارد. در واقع سرّ آزمایش در تنوّع افراد و تفاوت آن‌ها نهفته است. وقتی نقش‌ها (غنی و فقیر، عالم و جاهل) متفاوت شد، کمّ و کیف این نقش‌ها می‌تواند محلّ آزمایش قرار گیرد. بسیاری از احکام فقهی، اخلاقی و حقوقی بر فرض تنوّع انسان‌ها، به خصوص پستی و بلندی تفاوت‌ها ایجاد می‌شود.

۳. قرآن، تفاوت‌های طبیعی و غیرانتخابی را منشأ ارزش‌گذاری واقعی نمی‌داند و اعلام می‌دارد که نباید آن را منشأ ارزش‌گذاری واقعی دانست. قرآن ضمن پذیرش تفاوت‌ها، تفسیری الهی و آسمانی و چندبعدی از آن‌ها ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر عبارت است از:

۱. مستفاد مجموع آیات این است که انسان‌ها، ظرفیت‌ها و حالات متفاوتی دارند: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۴) از این رو، پیامبر (ص) به‌عنوان مرّبی برای این‌ها که بتوانند به نحو احسن با مردم تعامل کند، باید تفاوت‌های وجودی آن‌ها را ملاحظه نموده و ضمن رعایت تفاوت‌ها، توان عقلی و ادراکی و سطح فهم افراد را نیز رعایت کند.

۲. تفاوت‌های فردی، متأثر از تفاوت‌های مراحل رشد، تفاوت‌های محیطی، جنسیتی، تفاوت‌های سنّی و خانوادگی و مانند آن است. اهتمام و التفات به اصل رعایت تفاوت‌های فردی در نظام تعلیم و تربیت اثربخشی آموزشی را بیمه می‌کند. آنچه به‌عنوان تفاوت‌ها در روان‌شناسی بحث می‌شود، حتّی در تفاوت‌های فردی به معنای فلسفی و شخصی نیست؛ بلکه مراد از تفاوت‌های فردی، تفاوت‌های صنفی است. با این توضیح که تمایزات افراد در نوع اخیر و انسان است. تمایزات افراد از نوع اخیر که مشخصاً نوع انسان است، هم تمایزات صنفی و هم تمایزات صنفی درون نوع انسانی را شامل می‌شود.

۳. براساس دلالت آیات قرآن وجود تفاوت‌های اقلیمی، نژادی، زبانی، فرهنگی، جنسیتی و مانند آن از سوی خداوند در انسان‌ها به‌منظور «آشنایی و بازشناسی ابنای بشر نسبت به یکدیگر، فراهم شدن زمینه‌ی آزمایش افراد جامعه و ایجاد نظام استخدام یکدیگر به‌منظور قوام و بقای نظام اجتماعی بشر» بوده است؛ از این رو



تفاوت‌ها ملاکی برای تفاخر، خودبرتربینی و نژادپرستی نیست.

۴. لازمه‌ی وجود تفاوت‌های فردی، توجه به آن‌ها در مناسبات انسانی و تعاملات بین فردی است و حاکی از آن است که در فرآیند تربیت باید اولاً، این تفاوت‌ها در اقدامات و روش‌های تربیتی مورد التفات مربیان و عوامل تربیت قرار گیرد و ثانیاً، نسبت به هر زبان، مزاج و منطقه‌ی جغرافیایی، نوع آموزش، روش‌ها و اقدامات تربیتی متفاوت باشد.

۵. حکم اولی رعایت اصل تفاوت‌های فردی در مقام تعلیم و تربیت، رجحان است؛ اما بسته به حالات و شرایطی، محکوم به احکام ذیل خواهد بود:

الف) اگر عدم رعایت تفاوت‌های فردی مترتبان موجب شود که اقدام یا روش تربیتی اثر نکند یا اثر معکوس بر جای بگذارد، رعایت تفاوت‌ها به لحاظ حکم شرعی، به تناسب موارد، به مرز وجوب و الزام می‌رسد. با این توضیح که یکی از اقدامات تمهیدی تربیت، ملاحظه‌ی توانش‌ها و تفاوت‌های فردی مترتبان و اتخاذ اقدام و روش تربیتی متناسب با آن از سوی مربی است که به‌عنوان اولی، محکوم به رجحان و استحباب است؛ اما اگر ملاحظه‌ی مزبور از سوی مربی صورت نگیرد و برای همه‌ی مترتبان از اقدام و روش تربیتی یکسان استفاده شود، قطعاً نتایج و اهداف تربیتی مورد انتظار نه تنها برآورده نمی‌شود، بلکه در مواردی، موجب می‌شود اقدام و روش تربیتی، اثر معکوس تربیتی بر جای گذارد و موجب تغییر و اصلاح مترتبی نگردد. در این صورت، به حکم عقل و شرع باید به لزوم رعایت تفاوت‌ها و توانش‌ها به‌منظور جلوگیری از اثرات مخرب تربیتی حکم کرد.

اگر عدم لحاظ تفاوت‌های فردی مترتبان در مقام تربیت، موجب شود که اقدام یا روش تربیتی اثر نکند، رعایت تفاوت‌ها به لحاظ حکم شرعی، به تناسب موارد، به مرز وجوب یا استحباب می‌رسد.

ب) ابتدای به‌کارگیری اقدام یا روش تربیتی، بر وجوه مشترک است؛ اما هرگاه در مقام عمل و اجرا احتمال تأثیر داده نشود، روش و اقدام تربیتی اتخاذشده، مصداق تکلیف نخواهد بود و به پیرو آن، اقدامات و روش‌های تربیتی نیز فاقد حکم واجب



یا مستحب خواهد بود. به طور کلی شرط همه‌ی روش‌ها و اقدامات تربیتی، احتمال تأثیر است و در هر مورد که احتمال تأثیر داده نشود، اقدام یا روش تربیتی، مصداق تکالیف تربیتی نخواهد بود. پس اصل رعایت تفاوت‌های فردی مستلزم آن است که اقدامات و روش‌های بدون اثر، از مدار تکلیف و مصداقیت تکلیف خارج شود و اقدامات و روش‌های اثرگذار، مصداق تکلیف باقی بمانند.

ج) در مواردی، رعایت اصل تفاوت‌های فردی، اقدام یا روش تربیتی را بی‌خاصیت یا مبدل به ضدش نمی‌کند؛ بلکه مجموعه‌ای از روش‌ها اثرگذارند و تفاوت‌های فردی سبب می‌شود یک روش و اقدام نسبت به یک گروه اثرگذارتر باشد و نسبت به گروه دیگر اثر کمتری داشته باشد یا برعکس هیچ اثری نداشته باشد؛ برای نمونه در آموزش نماز، ممکن است روش آموزش مجازی یا تصویری برای گروه «الف» اثرگذارتر باشد؛ اما برای گروه «ب» روش شنیداری بیشتر اثر داشته باشد؛ در این موارد عملکرد اقتضایی مربی در به‌کارگیری اقدام و روش تربیتی، اولویت و رجحان پیدا میکند.

د) در مواردی، تفاوت‌ها به احتمال تأثیر، درجه می‌دهد و سبب سلب و ایجاب آن نمی‌شود؛ در این صورت، روشی که مؤثرتر است، ترجیح پیدا می‌کند و در مواردی به وجوب نیز منجر می‌شود.

ه) تغییر و تبدیل حکم تکالیف واجب و الزامی با تکالیف استحبابی و رجحانی در اصل رعایت تفاوت‌ها تفاوت دارد؛ در تکالیف الزامی، تغییر و تبدیل به‌سادگی صورت نمی‌گیرد؛ اما در تکالیف رجحانی و استحبابی صریح‌تر می‌توان گفت حکم تغییر پیدا کرده‌است. برای نمونه، در تکلیف الزامی مانند آموزش نماز واجب، به‌صرف عدم احتمال تأثیر نمی‌توان آموزش را کنار گذارد و از آن منصرف شد؛ اما در تکالیف استحبابی، حکم زودتر تغییر پیدا می‌کند.



منابع:

قرآن کریم.

۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۷۹)، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، قم: نشر بیدار.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر - دارالصادر، چ سوم.
۴. احدیان، محمد (۱۳۸۲)، راهنمای روش‌های نوین تدریس، تهران: نشر آیت، چ چهارم.
۵. اعرافی، علیرضا (۱۴۰۱)، فقه تربیتی، ج ۱۱ (اصول عام تربیت)، (سید عنایت‌الله کاظمی: تحقیق و نگارش)، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری اشراق و عرفان.
۶. انوری، حسن (۱۳۸۲)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن، چ دوم.
۷. الاهوانی، احمد فؤاد (۱۹۸۰م)، التریبیه فی الاسلام، قاهره: دارالمعارف.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. پرموزیک، توماس (۱۳۹۱)، تفاوت‌های فردی، (یحیی سید محمدی: مترجم)، تهران: نشر روان.
۱۰. جاحظ، عمر بن بحر (۱۹۶۵م)، الحيوان، قاهره: مطبعة مصطفى البابی.
۱۱. _____ (۲۰۰۴م)، رساله فی نفی التشبیه، بیروت: دار مکتبه الهلال.
۱۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۹)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت، قم و تهران: انتشارات سمت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. جیمز، فرانسیس (۱۳۸۲)، یادگیری مبتنی بر تفاوت‌های فردی، (مجید نعمتی: مترجم)، تهران: نشر قو.
۱۴. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۲۰ق)، تاج العروس، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۵. راعب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، لبنان: دارالعلم و سوریه: الدار الشامیه.
۱۶. روزنهان، دیوید (۱۳۸۶)، آسیب‌شناسی روانی، (یحیی سید محمدی: مترجم)، تهران: نشر ساوالان.
۱۷. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۰)، التعليقات، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چ دوم.
۱۸. شاتو، ژان (۱۳۸۴)، مریبان بزرگ، (شکوهی: مترجم)، تهران: انتشارات دانشگاه، چ پنجم.
۱۹. شکوهی، غلامحسین (۱۳۷۲)، مبانی و اصول آموزش و پرورش، مشهد: به نشر، چ سیزدهم.
۲۰. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، تهران: نشر حکمت.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ سوم.
۲۳. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، أطیب البیان، تهران: انتشارات اسلام، چ دوم.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه.
۲۶. غزالی، محمد بن محمد (۱۹۶۴م)، مشکاة الانوار، (ابوالعلاء عقیفی: مصحح)، قاهره: دارالقومیة.



۲۷. _____ (۱۴۲۶ق)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار ابن حزم.
۲۸. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بيروت: دار مكتبة الهلال.
۲۹. _____ (۱۳۸۲)، سياسة مدنية، تهران: انتشارات وزارت ارشاد، چ دوم.
۳۰. _____ (۱۴۰۸ق)، المنطقيات للفارابي، قم: انتشارات کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی.
۳۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة، قم: انتشارات بیدار، چ دوم.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چ دوم.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب، چ چهارم.
۳۴. قوام شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث، چ سوم.
۳۵. گنجی، حمزه (۱۳۷۵)، روان‌شناسی تفاوت‌های فردی، تهران: انتشارات بعثت.
۳۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ دوم.
۳۷. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۹. مهدوی کنی، صدیقه (۱۳۹۱)، تبیین روش‌شناسایی اصول حاکم بر نظام تربیتی اسلام، چکیده‌ی مقالات همایش ملی تعلیم و تربیت اسلامی، بی‌جا: بی‌نا.
۴۰. میزیاک، هنریک (۱۳۷۵)، تاریخچه و مکاتب روان‌شناسی، (احمد رضوانی: مترجم)، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
۴۱. هوگان، کوین (۱۳۹۷)، علم نفوذ در دیگران، (زینب لامعی: مترجم)، تهران: انتشارات هورمزد، چ چهارم.

مقالات

۱. ابدال، بتول و دیگران (۱۳۹۸)، «مطالعه و تحلیل اصل تفاوت‌های فردی در تربیت از دیدگاه مفسران قرآن»، دو فصلنامه‌ی پژوهش‌های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۰(۲).
۲. بی‌ظیر، زهره (زمستان ۱۴۰۲)، «بررسی تفاوت‌های فردی و شخصیتی در گرایش به زندگی»، مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی (مؤسسه‌ی آموزش عالی نگاره)، (۶۷)، ص ۹۰۰ الی ۹۲۱.
۳. دادجوی، ابراهیم (زمستان ۱۳۸۶)، «اصل تفرد»، مجله‌ی علمی-پژوهشی آینده‌ی معرفت، (۱۳)، ص ۶۹-۹۰.
۴. زهره کاشانی، علی اکبر (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، «اصول تربیت دینی از منظر آیات و روایات»، دو فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۱(۲).
۵. معجر، نسیم و دیگران (۱۳۹۶)، «تفاوت‌های فردی در یادگیری و آموزش»، اولین کنفرانس بین‌المللی علوم اجتماعی و تربیتی، تهران: بی‌نا.



خلاصة المقالات



أثر الأسس الكلامية في بناء الحضارة الفقهية

ابوالقاسم مقيمي حاجي^١
مسعود فياض^٢
روح الله محمدي^٣

الخلاصة

إنَّ حضارة كل مجتمع تتبع من العادات والهيكل والثقافة المادية والمعنوية لذلك المجتمع، والتي تشكلت بناءً على رؤية عالمية. أما الحضارة الإسلامية فهي حضارة تعتمد على عناصر مؤثرة مستندة إلى مبادئ دينية أصيلة، ومبنية على التعاليم الوحيانية. فيما بين العلوم الإسلامية، فإنَّ علم الفقه يتولى بيان الواجبات والمحرمات في علاقات الإنسان مع باقي البشر والموجودات الأخرى في مجالات مختلفة فردية واجتماعية. لذا فإنَّ علم الفقه يلعب دورًا بارزًا في بناء الحضارة وتحديد معالم الحضارة الإسلامية الحديثة. في هذه المقالة، تمَّ دراسة تأثير علم الفقه في بناء الحضارة وارتكازه على بعض الأسس الكلامية باستخدام المنهج الوصفي التحليلي. فإذا تمَّ قبولها، فإنها تقتضي بناء الحضارة الفقهية، أما إذا لم يتم قبولها، فلا يمكن اعتبار الفقه كعامل في بناء الحضارة. حق الولاية والسراية للفقيه في عصر الغيبة، وتوسيع نطاق الفقه إلى مجالات بناء الحضارة، وامتلاك رؤية حضارية مستندة إلى مبادئ كلامية، هي من المسائل التي تتعلق بعلم الكلام، وقبولها يؤثر في بناء الحضارة الفقهية.

الكلمات المفتاحية: الحضارة، بناء الحضارة، الفقه، علم الكلام، الشريعة، السلطة

□

١. استاذ خارج الفقه والاصول في الحوزة العلمية

٢. استاذ المساعد في مجموعة منطق فهم الدين في معهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامي.

٣. أستاذ سطوح العليا في الحوزة العلمية وباحث حوزوي



أوجه التشابه والاختلاف المنهجية بين الفقه الفردي والفقه الاجتماعي

احمد مبلغي^١

جمال نبوي^٢

الخلاصة

لقد كان الفقه الفردي منهجاً شائعاً بين الفقهاء في استنتاجاتهم. الفقه الاجتماعي هو منهج جديد في مجال البحوث الفقهية يتطلب آثاراً جديدة في عملية الاستدلال وإخراج المنظومة الفقهية. وفي هذا البحث، وباستخدام مناهج التحليل الفقهي وأصول الفقه ذات المنهج الوصفي والتحليلي والنقدي، بالإضافة إلى التعبير عن ماهية الفقه الفردي والفقه الاجتماعي، فقد تمت محاولة بيان أوجه التشابه والاختلاف بينهما في مجال المنهجية.

يعتبر «الفقه الاجتماعي» في هذا المقال منهجاً فقهيًا يفتي فيه الفقيه للآثار الاجتماعية في خلاصته، ويهتم باحتياجات المجتمع؛ بخلاف الفقه الفردي الذي يفتقر فيه الفقيه إلى هذا الاعتبار. وبناء على التعريف أعلاه وبعد الاطلاع على مختلف الآراء، فقد تم استخلاص مخرجات البحث في صورة أوجه التشابه والاختلاف بين الفقه الفردي والاجتماعي في مجال المنهجية على النحو التالي: يتشابه الفقه الفردي والاجتماعي فيما يلي الحالات: في استعمال علم الأصول الفقه الموجود، في الاستفادة من منابع الاجتهاد وفي الاعتماد على مبدأ الاجتهاد ووجوب الشخص الحقيقي ويتم التمييز بينهما في الأمور التالية:

في نوع النظرة إلى المسائل الفقهية؛ التركيز على الآثار الاجتماعية للاستنباط في الفقه الاجتماعي وعدم التركيز في الفقه الفردي؛ وفي نوع النظر إلى الموضوعات الفقهية؛ التحليل في الفقه الفردي والتركيز على المجموعات في الفقه الاجتماعي؛ في اعتبار المؤسسات، الشخصيات القانونية، المجتمع، وغيرهما كمكلفين في الفقه الاجتماعي (على عكس الفقه الفردي) وفي كيفية استخدام علم أصول الفقه؛ واهتمام خاص لمكانة العقل، والمصلحة، ونظرية الخطابات القانونية، وتقليل الرجوع إلى الأصول العملية في الفقه الاجتماعي (على عكس الفقه الفردي).

الكلمات المفتاحية: الفقه الفردي، الفقه الاجتماعي، منهجية الفقه الفردي، منهجية الفقه الاجتماعي

١. استاذ خارج الفقه والاصول في الحوزة العلمية وعضو هيأت التدريس في جامعة الأديان والمعارف

٢. استاذ سطوح العليا في الحوزة العلمية في خراسان



منظمة التخطيط والرقابة الاستراتيجية للهيئة الولائية؛ ماهيتها وأسبابها

سيد غلامرضا موسى^۱

الخلاصة

في ضوء انتصار الثورة الإسلامية، يصبح من الضروري يوماً بعد يوم تحليل الأضرار في المجالات الهيكلية والوظيفية الكبرى للنظام المقدس للجمهورية الإسلامية والابتكار بشأنها؛ لأن أعداء هذا البلد المتعهدين يستهدفون كفاءة النظام ومن خلال ذلك يسعون إلى الانهيار الداخلي للنظام. السؤال الرئيسي في المقال هو: كيف تتحقق كفاءة النظام الإسلامي - المبني على نظرية ولاية الفقيه - في المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وما هي الآليات التي يمكن من خلالها تحقيق الكمال في ذلك؟
تم تقديم إجابات متعددة، ويدعي هذا المقال أن «تأسيس منظمة التخطيط والرقابة الاستراتيجية» تحت هيئة الولاية يمكن أن يزيد من كفاءة النظام الإسلامي في مجالات متعددة اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية. منهج البحث في هذا المقال هو المنهج التحليلي.

الكلمات المفتاحية: ولاية الفقيه، وكالت الفقيه، رقابة الفقيه، كفاءة النظام الإسلامي، هيكل النظام الجمهوري الإسلامي، منظمة التخطيط والرقابة الاستراتيجية لهيئة الولاية

۱. استاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام



دراسة فقهية وقانونية لتعديل أقساط المهر في ظل تقلبات سوق الذهب والعمللة الشديدة

مهدي گرامي پور^١
امير رضا ملكي^٢
مهدي ميرزايي^٣

الخلاصة

أدت التقلبات الشديدة في سوق الذهب والعملات في السنوات الأخيرة إلى مشاكل للمدنيين الذين تمّ تحديد أقساط ديونهم بناءً على هذه الأصول. يتناول هذا المقال، من منظور فقهي وقانوني، مسألة تعديل أقساط المهر في حالة الزيادة الفاحشة في أسعار الذهب والعملات. في النظام القانوني الإيراني، استنادًا إلى المادة ١١ من قانون كيفية تنفيذ الأحكام المالية المصادق عليه في عام ١٣٩٤، إذا كان المدين غير قادر على سداد دينه، يتم تقديم طلب لتعديل الأقساط. ومع ذلك، فإن تقلبات السوق وزيادة أسعار الذهب والعملات تجعل العديد من المدنيين غير قادرين على سداد أقساطهم، مما يدفعهم للبحث عن تعديل في شروط السداد تستخدم المقالة الحالية المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت من خلال الدراسات الفقهية والقانونية إلى أنه في ظل تقلبات السوق الشديدة، يجب تعديل الأقساط تلقائيًا دون الحاجة إلى إعادة النظر في ظروف حياة المدين وإعساره. يمكن أن تساعد هذه الاقتراحات في تقليل الضغط على السلطة القضائية وتسهيل عملية سداد الديون للمدنيين وعائلاتهم. وفي النهاية، تؤكد المقالة على أهمية اتخاذ إجراءات قانونية وتنفيذية لحل هذه الأزمة.

الكلمات المفتاحية: تعديل الاقساط، المهر، تقلبات السوق، الإعسار، قانون تقلبات المالية.

١. أستاذ المساعد في قسم الفقه وأسس القانون في جامعة قم (الكاتب المسئول)

٢. خريج حوزة العلمية في قم

٣. خريج حوزة العلمية في قم



قياس قدرات المناهج الفقهية في بنية الحكومة الإسلامية

احمد رهدار^١

سعيد آويني^٢

الخلاصة

النهجان الرئيسيان في الفقه الشيعي هما الفقه التقليدي والفقه الحكومي. وقد أدى الاختلاف بين هذين المنهجين في الاستدلال الفقهي إلى خلق قدرات مختلفة في بناء الدولة الإسلامية. ومن خلال تحليل قدرات الفقه الشيعي القائم على كلا الاتجاهين، يسعى هذا المقال إلى الحصول على إجابة تفصيلية لسؤال «ما قدرات المقاربات الفقهية في بنية الدولة الإسلامية؟» وترجع أهمية هذا البحث إلى ضرورة بناء الدولة الإسلامية على أسس دينية ومنهج فقهي. منهج البحث في الكتابة الحالية هو وصفي تحليلي، ومصادر معلوماته هي الدراسات المكتوبة ومعالجة البيانات نوعية. وتشير نتائج هذا البحث في الفقه الشيعي القائم على منهج الفقه التقليدي والفقه الحكومي إلى أن المسائل الثلاث: الأفتاء والقضاء والولاية، لها قدرات مختلفة في بناء الدولة الإسلامية، وفي هذا الصدد قدرة الفقه الفردي. في الأفتاء يعتمد على الولاية الفردية، وفي الفقه الحكومي تنتهي بحكم حكومي، وقدرة الفقه الفردي على القضاء تؤدي إلى وجود صفات خاصة للقاضي، وفي الفقه الحكومي تؤدي إلى آلية تشكيل القضاء. نظام قضائي قائم على العدل لتنفيذ جميع الأحكام الإلهية. كما أنه في أمر المحافظة فإن منهج الذين يؤمنون بالفقه الفردي يقتصر على أمور المسمى بالأمور الحسبة، أما منهج الذين يؤمنون بفقه الحكومة فيؤدي إلى رسم السياسات وتصميم الآلية اللازمة لتشكيل الدولة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الحكومي، الفقه التقليدي، الدولة الإسلامية، الأفتاء، القضاء، الولاية.

١. استاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام

٢. خريج حوزة العلمية وباحث الفقه السياسي



أسس وحياتيّة لأصل مراعاة الفروق الفردية في النظام التربوي الإسلامي

حسن شكوري^١

سيّد عنایت الله كاظمي^٢

مهدي عزيزي^٣

الخلاصة

أصول التربية هي واحدة من العناصر المهمة في النظام التربوي الإسلامي، والتي تتناسب مع قدرة الإنسان، بهدف تحديد الأساليب التربوية لتحقيق الأهداف التربوية، وتعتبر عن كيفية تنفيذ العمل التربوي؛ أحد هذه الأصول هو أصل مراعاة الفروق الفردية أو أصل التفرد. وفقاً لهذا الأصل، يجب على المربي عند استخدام الإجراءات والأساليب التربوية أن يأخذ في اعتباره الفروق الفردية (مثل الذكاء، الدافعية، الإبداع، والصحة النفسية) لدى المتعلمين؛ ولكن هل يمكن تقديم دليل شرعي على هذا الفعل من المربي؟ لهذا الغرض، السؤال الرئيسي في المقالة الحالية هو: ما هي أسس وحياتيّة لأصل مراعاة الفروق الفردية؟ يسعى هذا النص، من خلال منهج استنباطي واجتهادي، إلى إيجاد إجابة على هذا السؤال الأساسي من خلال دراسة الأدلة القرآنية. على الرغم من أن أصل التفرد قد تم مناقشته بشكل موسع في مجال علم النفس، إلا أنه لم يتم تناول أسسه الدينية في النظام التربوي الإسلامي بشكل شامل، وهذا يعدّ من الابتكارات التي تميز البحث الحالي. في بيان أهم النتائج والاكتشافات البحثية، يمكن الإشارة إلى النقاط التالية:

١. الاعتراف رسمياً بأصل وجود الفروق من وجهة نظر القرآن. ٢. هدفيّة الفروق بهدف التعرف على الأفراد بعضهم من بعض، وتنظيم المجتمع البشري، واختبار الناس. ٣. عدم اعتبار الفروق كمصدر التقييم قيمة البشر الحقيقي. ٤. رجحان مراعاة أصل التفرد حكم أولي. ٥. استحباب مؤكّد أو إلزام مراعاة أصل التفرد. كلما حدث أثر تربوي عكسي نتيجة عدم مراعاته، أو لم يؤثر الإجراء أو الطريقة التربوية.

الكلمات المفتاحية: الفروق الفردية، مراعاة قدرة المتمرّي، الفروق الاختيارية، أسس وحياتيّة لأصل التفرد.

١. استاذ خارج الفقه والاصول في الحوزة العلمية وعضو هيئات التدريس في جامعة المصطفى (ص) العالمية

٢. استاذ مساعد في قسم الفقه التربوي في جامعة المصطفى (ص) العالمية وباحث تربوي

٣. مدرّس سطوح العليا في الحوزة العلمية في قم وعضو قسم الفقه التربوية في معهد الإمام الرضا عليه السلام

