

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال دوم؛ شماره هفتم؛ پاییز 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 ربّانی 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 فصلنامه‌ی فقه نظام‌ساز

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

- ۱-۱۰. استنادات و ارجاعات در متن مقاله باید پس از نقل مطلب و داخل پرانتز باشد به این صورت که: (نام خانوادگی، سال چاپ اثر، جلد، شماره صفحه) مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۶-۱۲۵)، (Henriksen, ۲۰۱۷, pp. ۱۷۰-۱۷۵)
- ۱-۲. در صورتی که تاریخ نشر مشخص نیست، از عبارت «بی تا» (بی تاریخ) استفاده می شود، مانند: (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۵)
- ۱-۳. در ارجاعات به منابع عربی، نام نویسنده بدون «ال» نوشته شود مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)
- ۱-۴. شکل لاتینی نام های خاص و واژه های خارجی در پاورقی درج شود.
۱۱. در نگارش فهرست منابع قرآن کریم، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه در صدر فهرست منابع ذکر می شود و باقی منابع به ترتیب حروف الفبا به صورت ذیل نوشته می شود:
- ۱-۱۱. کتاب
نام خانوادگی (نام مشهور)، نام (سال نشر). عنوان اثر به صورت ایتالیک. (نام و نام خانوادگی، مترجم / مصحح / گردآورنده / ویراستار...)، محل نشر: نام ناشر.
مانند: طوسی (شیخ طوسی)، أبو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. (حسن موسوی خراسان، محقق و مصحح)، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱-۱۲. مقاله
نام خانوادگی، نام (سال نشر، ماه یا فصل نشر). عنوان مقاله. (نام و نام خانوادگی، مترجم / گردآورنده / ویراستار) عنوان مجله / فصلنامه / مجموعه مقالات به صورت ایتالیک، دوره (شماره)، شماره صفحات مقاله.
مانند: قربان نیا، ناصر (۱۳۹۲، زمستان) ممنوعیت مطلق کاربست سلاح هسته ای. فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۰ (۳۹)، ۱۱۲-۷۹.
در صورتی که مقاله ترجمه باشد و مترجم مقاله، مترجم کل مجموعه نیز باشد، نام مترجم پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر می شود؛ ولی اگر غیر از مترجم مقاله، فرد دیگری در پدید آوردن کل مجموعه دخیل باشد، نام مترجم پس از عنوان مقاله، و نام گردآورنده، ویراستار و... پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر می شود.
- ۱-۳. پایگاه های اینترنتی: نام پایگاه، (جستجو برای: کلمه و عبارت مورد جستجو)، آدرس پایگاه (تاریخ دستیابی)، مانند: پایگاه اطلاع رسانی مرکز فقهی ائمه اطهار (جستجو برای: حقوق بشر اسلامی)، تاریخ دستیابی: ۴ آبان <http://www.markazfeghi.ir/research/news/5688>
- همچنین در استناددهی به پایگاه های اینترنتی لازم است تاریخ دستیابی به مطلب ذکر شود؛ چرا که با توجه به روزآمدی اطلاعات این پایگاه ها ممکن است مطلبی که در گذشته با جستجو در پایگاه خاصی به دست آمده در حال حاضر در آن پایگاه موجود نباشد.
۱۲. هیچ گونه کادری برای صفحات مقاله نباید استفاده شود.
۱۳. چنانچه مقاله ای خارج از ضوابط راهنمای تهیه و پذیرش مقاله باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

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

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

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

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

۱۸. نقل و اقتباس با ذکر مأخذ آزاد است.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال دوم، شماره هفتم، پاییز ۱۴۰۲

تبویب فقه فرهنگی در میانه‌ی فقه نظام و فقه مسائل؛ چیستی و ابعاد / ۷

سید محمد طباطبایی

واکاوی فقه در ساخت نظامات مختلف با تأکید بر فقه سیاسی / ۴۳

حسن طالبی طادی، علی علی حسینی

واکاوی ماهیت و ادله‌ی فقه عمران و سازندگی / ۷۵

علی کارشناس

مسئولیت حکومت اسلامی در تربیت اعتقادی اقلیت‌های دینی / ۹۹

مهدی عزیزی، سید عنایت الله کاظمی

ضوابط رعایت مصلحت کودک در نظام تربیتی اسلام / ۱۱۷

علی زارع قراملکی

بازشناسی جایگاه قاعده‌ی اهمّ و مهم در برنامه‌ها و طرح‌های اقتصاد کلان / ۱۴۱

علیرضا لشکری، فرهاد داوودی پور



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال دوم؛ شماره هفتم؛ پاییز ۱۴۰۲

تبویب فقه فرهنگی در میانه‌ی فقه نظام و فقه مسائل؛ چیستی و ابعاد

سید محمد طباطبایی^۱

چکیده

رویکرد فقه فرهنگی، نگره‌ای براساس فهم ادله و احکام فقهی با منظر فرهنگی است. اگر این رویکرد را متوجه به نظام احکام و مبانی و ضوابط فقهی عام کنیم، فقه نظام فرهنگی و اگر متوجه به مسائل و امور خارجی در فرهنگ کنیم، فقه مسائل فرهنگی را به دست می‌آوریم. این دو قسم خارج از تبویب فقهی عام نیستند؛ اما در ذیل تبویب فقهی مشهور نیز جانمایی نشده‌اند. در تبویب فقهی مختار، تبویب براساس سنخ حکم به سه قسم فقه العباده، فقه الملک و فقه الحکم تقسیم شده است و هرکدام از ابواب و مسائل فقه فرهنگی به تمایز در سنخ حکم در ذیل هرکدام از این اقسام قرار می‌گیرند.

در این چهارچوب، فقه نظام فرهنگی دربردارنده‌ی چهار باب کلی هستند: «معروف و منکر»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «دعوت و ارشاد» و «اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر». در مقام تطبیق این چهارچوب فقهی بر مسائل فرهنگی ده باب خرد احصا شده است: «هویت فرهنگی»، «روابط اجتماعی»، «رسانه و ارتباطات اجتماعی»، «فراغت‌گزینی و سبک‌زندگی»، «خرده‌فرهنگ‌ها»، «ارتباطات میان فرهنگی»، «هنر»، «سازمان و حکمرانی فرهنگی»، «قضا و حقوق فرهنگی» و «اقتصاد فرهنگی». بنابراین، در فقه فرهنگی، مسائل فرهنگی معاصر و غیر معاصر بر مبانی فقهی عام و ادله‌ی فوقانی تطبیق داده می‌شوند و با کشف نظام مطلوب فرهنگی در نزد شارع مقدس، مسائل فرهنگی مورد انتقاد دینی قرار می‌گیرند. بر این مبنا، «فقه فرهنگی» اعم از «فقه فرهنگ» است و فقه فرهنگ مربوط به فقه معروف و منکر و مسائل فرهنگی منطبق بر آن می‌باشد.

واژگان کلیدی: فقه فرهنگی، فقه نظام فرهنگی، فقه مسائل فرهنگی.

۱. سطح چهار فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی قم، عضو گروه فقه جامعه و فرهنگ مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار (ع).

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۷

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۸



مقدمه

فقه فرهنگی، نگرش رویکردی به فقه است؛ از این جنبه که ابواب و اباحت در تراث فقهی با نظر به حیثیات فرهنگی آن در نظر گرفته شود و براساس مبانی فقهی در حوزه‌ی فرهنگ، مسائل فرهنگی معاصر بررسی شود. مقصود از رویکرد فقه فرهنگی به‌طور کلی، فهم دلیل و احکام با پیوست فرهنگی است. همان‌طور که در فقه حکومتی، فهم دلیل و احکام فقهی از طهارت تا دیات، از منظر حکومتی و سیاسی است، در فقه فرهنگی، اقتضائات و تعطیل منکر و سایر موضوعات فرهنگ دینی در احکام طهارت تا دیات و ادله‌ی شرعی مدنظر قرار می‌گیرد. این رویکرد، همچنین شامل دلالت ادله و احکام بر مسائل فرهنگی معاصر مانند: فراغت‌گزینی، رسانه و ارتباطات شبکه‌ای می‌شود.

بنابراین، نگرش رویکردی به فقه، بازخوانی تراث فقهی با نظر به دلالت و اقتضائات آن است؛ اعم از فقه حکومتی، فقه تربیتی، فقه فرهنگی و بنابراین، رویکرد فقه فرهنگی از یک‌سو نظام فرهنگی مطلوب از نظر شارع را توضیح می‌دهد و از سوی دیگر، چهارچوب شرعی را بر مسائل فرهنگی خارجی تطبیق می‌دهد؛ و از طرفی، در ذیل تبویب فقهی عام قرار می‌گیرد. از این رو، ضرورت پژوهش، بررسی فقهی مدون در حوزه‌ی فرهنگ و هدف از آن، دستیابی به چهارچوبی نظری در کشف ساختار و مسائل فقه فرهنگی است.

لذا پرسش اصلی، چستی ابواب فقه فرهنگی است که دو پرسش فرعی را به دنبال دارد: ۱. فقه فرهنگی در تبویب فقهی عام چه جایگاهی دارد؟ ۲. فقه فرهنگی از چگونه تبویبی برخوردار است؟ همچنین، پژوهش حاضر براساس روش مقایسه‌ای - کتابخانه‌ای انجام شده است؛ مقایسه‌ی میان تبویب فقهی مشهور و تبویب فقهی مختار از یک‌سو و مقایسه‌ی میان چگونگی نظام فقهی و مسائل فرهنگی و از سوی دیگر، با توجه به مقتضای ادله و موضوعات انجام گرفته است.



پیشینه‌ی پژوهش

نویسنده در اثر پیشین خود (۱۴۰۱) «بررسی مناط تقسیم ابواب و روش‌شناسی فقه فرهنگی در مناسبات فقه نظام» بررسی‌هایی در فقه فرهنگی انجام داده‌است. تمایز میان اثر حاضر با آن اثر در این است که در مقاله‌ی پیشین، فقه فرهنگی با آمیختگی رویکرد و مسئله‌ی مدنظر بود و به همین جهت، فقه نظام فرهنگی و فقه نظام مدیریت فرهنگی در ذیل فقه فرهنگی قرار می‌گرفت؛ اما در این پژوهش، تقسیم مباحث فقه فرهنگی به لحاظ دوگانه‌ی نظام فقهی و مسائل فقهی بوده‌است. این دو نوع تقسیم با یکدیگر منافات ندارند؛ بلکه از همپوشانی و سازگاری برخوردار هستند؛ لیکن تقسیم اول، به لحاظ تدوین فقهی براساس مداخله یا موضوع مداخله در فرهنگ و سپس عرضه بر مناط آن و تقسیم دوم به لحاظ مبانی یا مسائل فقهی است. در نظر گرفتن هر دو تقسیم برای فهم فقه فرهنگی ضروری است. پیشینه‌ی دیگری در این باره به دست نیامده‌است.

مفاهیم پژوهش

۱. فرهنگ

نسبت به شناخت به کلیت امر فرهنگی، تمایز میان سه ساحت ضروری است: «معنا و چیستی فرهنگ»، «هویت و کیستی فرهنگ» و «مصادیق و تحقق فرهنگ». در مطالعات حوزه‌ی فرهنگ عموماً میان این ساحت‌ها اندماج و خلط رخ داده‌است که به خصوص منشأ اشتباه در کیفیت تعریف فرهنگ شده‌است. می‌توان تعاریف موجود را به لحاظ رشته‌ای به تعاریف جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، انسان‌شناختی و منظر مطالعات فرهنگی و به لحاظ مکاتب، به تعاریف رئالیستی (پوزیتیویسم)، پوزیتیویسم جدید و رئالیسم انتقادی) و ایدئالیستی (تفسیری، پست‌مدرن و پس‌اساختارگرا) تقسیم کرد.

چهار منظر برجسته در این باره از تیلور، زیمل، بوردیو و گرامشی است که تقریباً نماینده‌ی گرایش‌های فوق در شناخت فرهنگ هستند. با مطالعه‌ی دیدگاه تیلور



اندیشه‌ی انسان‌شناختی، با تفسیر زیمل اندیشه‌ی پوزیتیویستی، با نگرش بوردیو اندیشه‌های پست‌مدرن و پساساختارگرا و با نگرش استوارت هال دیدگاه مطالعات فرهنگی معرفی می‌شود. به نظر می‌رسد وجه تمایز نگرش پوزیتیویستی از دو نگرش دیگر این است که پوزیتیویسم، به دلیل بنیان اندام‌وارگی و طبیعی‌گون به انسان، فرهنگ را امری طبیعی و تکرارپذیر می‌داند؛ اما مکاتب تفسیری و پست‌مدرن، فرهنگ را برساخته‌ای سیال تلقی می‌کنند که ناشی از کنش معقول سوژه‌ها یا خلق سوژگی اجتماعی با پراکتیس زبانی (گفتمان) است. در مقابل، تعاریف مبتنی بر تلقی دینی از فرهنگ وجود دارد که مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی الهی است. در ادامه، این تمایز دنبال می‌شود:

بیش از یک سده‌ی پیش، انسان‌شناس بریتانیایی ادوارد تایلر در کتاب «فرهنگ ابتدایی»، فرهنگ را به‌عنوان یک نظام رفتار و اندیشه‌ی بشری مطرح کرده بود که چون از قوانین طبیعی پیروی می‌کند، می‌توان آن را به گونه‌ی علمی بررسی کرد. تعریف تایلر از فرهنگ همچنان خطوط کلی موضوع تحقیق انسان‌شناسی را ارائه می‌کند و در نوشته‌های انسان‌شناختی هنوز از آن نقل می‌شود: فرهنگ، مجموعه‌ای کلی است که دانش، باورداشت‌ها، هنرها، اخلاقیات، قوانین، رسوم و نیز هرگونه قابلیت‌ها و عادت‌های دیگری را دربرمی‌گیرد که انسان به‌عنوان عضو یک جامعه آنها را کسب می‌کند. (کوتاک، ۱۳۸۶، ص ۳۶۵)

از نگاه زیمل، فرهنگ، رشد و تلطیف قابلیت‌های طبیعی بشر است که در دو بعد ماده و فرم امتداد می‌یابد. او از یک سو می‌گوید: «اگر فرهنگ را ظرافت و تلطیف، فرم‌های عقلانی‌شده‌ی زندگی، پیامد کار درونی و بیرونی (یا ذهنی و عملی) تعریف کنیم، آن‌گاه این ارزش‌ها را در زمینه‌ای قرار داده‌ایم که آنها به‌طور خودبه‌خود به سبب اهمیت عینی خودشان به آن تعلق ندارند. آنها از نظر ما تا آنجایی مظاهر فرهنگ می‌شوند که آنها را به‌مثابه شکوفایی‌های بارزنده‌ی میل‌ها و جوانه‌های طبیعی تفسیر کنیم. از دیدگاه فرهنگ، ارزش‌های زندگی، طبیعت تربیت‌شده و تلطیف‌شده هستند.» (زیمل، ۱۴۰۲، ص ۶۰۱)



از سوی دیگر، او معتقد است که محصولات مادی فرهنگ - مبلمان و گیاهان تربیت‌شده، آثار هنری و ماشین‌آلات، ابزار و کتاب‌ها - که در آنها ماده‌ی طبیعی به فرم‌هایی تبدیل می‌شود که هرگز نمی‌توانند به مدد انرژی‌های خودشان محقق شوند، محصولات عواطف و امیال خود ما هستند. این محصولات حاصل ایده‌هایی هستند که امکانات موجود در آنها را به‌کار می‌گیرند. همین امر دقیقاً در مورد فرهنگی صادق است که روابط آدمیان را با یکدیگر و با خودشان شکل می‌دهد: زبان، اخلاقیات، دین و قانون. (زیمل، ۱۴۰۲، صص ۶۰۱-۶۰۲)

بورديو در دیالکتیک هییتاس (عادت‌واره) و میدان، فرهنگ را تحلیل می‌کند. بنا بر این تحلیل، می‌توان تعریفی از فرهنگ را به او نسبت داد. هییتاس، مجموعه‌ای از گرایش‌های مورد استفاده در عمل است که به افراد در روابطشان با مردم و اشیا در جهان اجتماعی جهت می‌دهد. عادت‌واره در افراد به‌واسطه‌ی شرایطی که به شکل تاریخی و اجتماعی در تولیدش محقق می‌شوند، شکل می‌گیرد و می‌تواند به‌عنوان درونی‌شده‌ی طبقه تصور شود. (بک و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷) میدان، پیکره‌ی روابط عینی بین موقعیت‌های مختلفی است که خود، هستی عینی مستقلی دارد و عملاً بر عاملان، الزام و محدودیت وارد می‌کند. میدان، فضای ساخت‌مند موقعیت‌ها و نظام مناسبات قدرت است. (محمّدی، ۱۴۰۱، ص ۱۷۵) بر این اساس، می‌توان فرهنگ را از منظر بورديو، بر ساخت عادت‌واره‌ها در بستر میدان در رابطه‌ای متقابل و سیال دانست.

هال متأثر از ایده‌ی آنتونیو گرامشی در هژمونی، فرهنگ را تعریف کرده‌است. از نظر گرامشی، هژمونی بر وضعیتی دلالت دارد که بلوک تاریخی جناح‌های طبقه‌ی حاکم تلاش می‌کنند تا اقتدار اجتماعی و رهبری خود را بر طبقات فرودست اعمال کنند. هژمونی با ترکیبی از اعمال زور و مهم‌تر از آن، رضایت قابل دسترسی است. در تحلیل گرامشی، ایدئولوژی با ایده‌ها، معانی و عملکردهایی درک می‌شوند که مدّعی حقایق جهان‌شمولی هستند. ایدئولوژی در اجازه‌دادن به این ائتلاف گروهی که در قالب طبقه قابل درک است، برای غلبه بر منافع کوچک اقتصادی مشترک در



جهت ایجاد سلطه‌ای ملی - عامه‌پسند نقش بزرگی را ایفا می‌کند. (بارکر، ۱۳۸۷، صص ۱۴۸-۱۴۹)

تعریف حال با این منظر طبقاتی به فرهنگ همراه است: فرهنگ مشتمل بر مجموعه‌ای از روابط درهم‌تنیده بین مجموعه‌نهادها و عاملانی است که در جهت تقویت «اعمال زور به شیوه‌ی هنجارین» عمل می‌کنند. (محمّدی، ۱۴۰۱، صص ۱۶۲) از منظر مختار با تفکیک میان سه ساحت ذیل، امر فرهنگی شناخته می‌شود:

۱.۱. معنا و چیستی فرهنگ

پیش از تعریف فرهنگ، شناخت ملاک تعریف در اعتباریات ضروری است. دو وجه در این باره قابل بحث است: تعریف به غایت و تعریف به عناصر اعتبار. نسبت به وجه اول که ظاهراً بر منهج مرحوم علامه طباطبایی است، شهید مطهری در حاشیه‌ی مقاله‌ی ششم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» معتقد است در امور اعتباری رابطه‌ی بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبارکننده، این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی انجام داده‌است و هرگونه که بهتر او را به هدف و مصلحت منظور وی برساند، اعتبار می‌کند.

یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود، لغویت و عدم لغویت اعتبار است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۴۰۲) لکن وجه دوم این است که بنا بر احصاء عناصر اعتبار، تعریف اعتباری به دست می‌آید و عناصر اعتبار شامل عناصر شکلی (صوری) و عناصر محتوایی (مادی) در اعتباریات هستند؛ زیرا غایت مربوط به فعل و تحقق اعتبار است و خصوصیت مفهومی امر اعتباری را به دست نمی‌آورد.

برخلاف ادراک امر حقیقی که بر مدار حکایت و مطابقت از واقع است، ادراک امر اعتباری از کشف دلالت میان اراده‌ی اعتبارکننده و معتبرفیه به دست می‌آید و نسبت به واقع خارجی انطباق می‌یابد. این اعتبار، شکل و محتوایی دارد که معرف آن است و از شناخت همین نقطه، تعریف اعتباری حاصل می‌شود. تعبیری مانند «بمنزلة الجنس»، «کالجنس» و «کالفصل» در تعاریف فقها از موضوعات فقهی مؤید بر این وجه است. (صیمری، ۱۳۷۵، ص



بنابر وجه دوم فرهنگ، شکل و محتوایی دارد که عناصر آن را شکل می‌دهد و قیود تعریف خواهد بود. با توجه به این که امر اعتباری سیال است، شکل و محتوای آن نیز سیال و در حال تغییر است؛ اما آنچه صدق عنوان ماهیت یک امر اعتباری با وجود تغییرات درونی می‌کند، شکل و محتوای عام آن است که ثابت دارد و با زوال آن، تبدل و زوال در امر اعتباری حاصل می‌شود. برای وضوح مطلب در مبحث حاضر، فرهنگ، اشکال و محتواهای خرد متنوعی دارد که در هر زمان و مکان تفاوت دارد و با غایات و اغراض گوناگونی تحقق می‌یابد؛ لیکن شکل و محتوایی عام دارد که همیشه ثابت است و اگر آن نباشد، دیگر فرهنگ نیست و وجه فارق میان فرهنگ با سایر حوزه‌های زیست اجتماعی مانند: اقتصاد، سیاست و خانواده نخواهد داشت. در تعریف فرهنگ، عناصر ثابت و شکل و محتوای عام مورد نظر است. از این منظر، فرهنگ، امر انسانی رایج و پذیرفته شده - اعم از پذیرش اجتماعی و درونی شدن - در میان یک گروه یا جامعه است که در بردارنده‌ی نگرش‌ها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، کنش‌ها و واکنش‌های متقابل میان آنها است. در این تعریف، رواج و مقبولیت دو عنصر شکلی عام و نگرش، ارزش، گرایش، کنش و واکنش عناصر محتوایی عام فرهنگ به‌شمار می‌روند.^۱ در تعاریف فرهنگ، گاه عناصر متغیر و خرد و گاه مصادیق فرهنگ ذکر شده‌است و این تعریف پیراسته از این اشکال است.

۱.۲. هویت و کیستی فرهنگ

در میانه‌ی تکثر فرهنگ‌ها، آنچه فرهنگ‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند و جامع مشترک میان عناصر فرهنگی یک جامعه یا گروه است، هویت آن فرهنگ است که واجد ویژگی‌های ایجابی و سلبی هر فرهنگ در نسبت با فرهنگ دیگر است. لذا این هویت، هویت ساختاری و نهادی است و با هویت فرهنگی که هویت جمعی افراد به لحاظ تعلق و پذیرش فرهنگ است، تمایز دارد. از این منظر، نفس انسانی نسبت به فرد انسان - یا انسان فردی - مشتمل بر ساحت فطری و ساحت طبیعی است. ساحت فطرت، ساحت ثابتات و محکّمات انسان و نسبت به روح و ساحت

۱. درباره‌ی عناصر محتوایی فرهنگ همراه با استناد به قرآن کریم در مقاله‌ی «بررسی مناط تقسیم ابواب و روش‌شناسی فقه فرهنگی در مناسبات با فقه نظام»، شماره ۴ فصلنامه‌ی فقه نظام‌ساز پرداخته شده‌است.



طبیعت، ساحت متغیرها، متشابهات و نسبت به جسم است؛ چنان‌که اختیار محکم، همان تأثر از تمایلات محکم فطری است و اختیار متشابه، انفعال در مقابل تمایلات طبیعی است.

تمایلات محکم انسان همان کشش‌های فطری نهاد او است؛ یعنی همان جذب و دفع‌های فطری مبتنی بر بینش‌های شهودی است که همه‌ی آنها در مسیر کمال‌طلبی و خداجویی انسان قرار دارد. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۴) انسان در امتداد فرهنگی‌اش - انسان فرهنگی - از این ساختار برخوردار است؛ چون اجتماع در فرهنگ، اجتماع فرهنگی نفوس است و تقرّر و ثبوت فرهنگ انسانی به‌عنوان یک نفس فرهنگی است. این تقرّر نفس همان‌گونه که در ساحت فردی مشتمل بر ساحت فطری و طبیعی است، در ساحت فرهنگی هم چنین است.

فرهنگ در ساحت فطری، ثابت و در ساحت طبیعی متغیر است و در ساحت متغیر آن، اصل تطابق فرهنگ با فطرت جاری می‌شود. بنابراین، نحوه‌ی هویت و کیستی فرهنگ دینی - که بر خلقت الهی انسان بنا شده - هویتی ثابت و متغیر است؛ حال آن‌که در فرهنگ سکولار، هویت متغیر و متشابهات و محکوم به سیالیت است. چون فقط براساس تمایلات طبیعی انسان شکل گرفته است.

۱.۳. مصادیق و تحقق فرهنگ

آنچه در فقه فرهنگی مورد بحث است، مصادیق و تحقق فرهنگ است و چنین نیست که براساس اجزای تعریف یا هویت فرهنگ از مسائل فقه فرهنگی سخن بگوییم؛ هرچند به لحاظ مبادی و مبانی نظری امکان تأثیر وجود دارد. مقصود از تحقق فرهنگ، انطباق اعتباریات فرهنگی بر مسائل و موضوعات خارجی است. این مسائل، مجرای فعل مکلف هستند و از این منظر، قابلیت تعلق خطاب می‌یابد. آداب، عادات، سنت‌ها، مناسک، روابط اجتماعی، سبک زندگی، رسانه و ارتباطات، انواع هنرها و سبک‌های هنری، دکوراسیون، مد، نماهای شهری و مسکونی و تغذیه و فرهنگ غذایی از جمله مصادیق خرد و کلان در تحقق فرهنگ هستند.



۲. فقه نظام و فقه مسائل

تقسیم ابواب فقهی براساس سنخ حکم با تقسیم براساس نظریه‌ی فقهی و تطبیق بر مسائل و امور خارجی همپوشانی دارد که به دوگانه‌ی فقه نظام و فقه مسائل منتهی می‌شود. پس از شناخت سنخ حکم در هرکدام از ابواب فقهی، نظریه‌ی فقهی استنباط می‌شود و آن نظریه بر مسائل موجود تطبیق می‌یابد. ملاک تقسیم ابیاحات فقهی به فقه نظام و فقه مسائل، به لحاظ سطوح آن است؛ بدین معنا که فقیه، در مقام نظریه، به نظام فقهی مشتمل بر مناطات و احکام عامه‌ی آن دست یابد و در مقام تطبیق، آن نظام فقهی را بر مسائل مکلفین بار کند.

این تقسیم اخصّ از تبویب فقهی است که در بالا گفته شد و در هرکدام از ابواب و کتب فقهی مجرا دارد. برای مثال، فقه نظام عبادت مائیه و فقه مسائل عبادت مائیه، فقه نظام خانواده و فقه مسائل خانواده، فقه نظام حکومت و فقه مسائل حکومت و همین‌طور در فقه نظام فرهنگی و فقه مسائل فرهنگی دارای مجرا است. بنابراین، در فقه نظام به این تعبیر، مبانی فقهی و سیره‌ی شارع کشف می‌شود و در فقه مسائل، مصادیق و افعال مکلفین بررسی می‌گردد. خلط میان فقه نظام و فقه مسائل موجب خلل در فرایند استنباط می‌شود؛ زیرا احکام در فقه نظام قابل تعمیم و معلّل به لحاظ مناط حکم است؛ اما در فقه مسائل، نتیجه‌ی آن تعلیل و در احوال مکلف و موضوع محقّق می‌شود؛ هرچند در موضوع حکم، امکان توسعه یا تضییق در تطبیق وجود داشته باشد و به این لحاظ، قابل تعمیم باشد.

اگر بدون نظر به آن مبانی و سیره، احکام مسائل استنباط شود، احتمال نادیده‌انگاری مناطات و تعلیل احکام وجود دارد. لذا نمی‌توان در مسائل فقهی معاصر پیش از در نظر گرفتن فقه نظام و با صرف اتکا به عمومات و اطلاعات در استنباط ورود کرد. به بیان دیگر، ادله‌ای که در فقه نظام استفاده می‌شود، منقّح دلالت ادله‌ای است که در فقه مسائل مطرح شده‌است.

البته دوگانه‌ی فقه نظام و فقه مسائل را نباید با دوگانه‌ی فقه نظریه و فقه احکام در دیدگاه شهید صدر اشتباه گرفت. در دیدگاه شهید، فقه نظریه از فقه احکام استخراج



می‌شود؛ فقه احکام از دلیل و فقه نظریه از دلالت احکام به دست می‌آید. (صدر، ۱۴۳۴، ج ۳، صص ۴۳۸-۴۳۹) لکن در این دوگانه، فقه مسائل متوقف بر فقه نظام و رابطه‌ی معکوس است.

مناقشه در تبویب فقهی مشهور

۱. تبویب مشهور

در تبویب فقهی مشهور از دورای می‌توان سخن گفت:

۱.۱. از شیخ طوسی به بعد

تبویبی که شیخ در «المبسوط» ارائه داد و از هفتاد و سه کتاب فقهی نام برد را می‌توان تبویبی دانست که مبنای کتب فقهی در دوره‌ی متقدمین است. شیخ پس از شرح هدف خود از نگارش کتاب، درباره‌ی تبویب خود چنین بیان می‌کند: «پس اقدام به انجام کتابی کردم که تعداد تمام کتاب‌های فقهی که فقها تقسیم کرده‌اند را دربردارد و آن حدود هشتاد کتاب است که هر کتاب از آن را ذکر می‌کنم.» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳) این تبویب مشابه تبویب فقهی فقه عامه است و بیان شیخ نیز بر آن دلالت دارد.

۱.۲. از محقق حلّی به بعد

تبویب محقق حلّی در «شرائع الإسلام» براساس چهار قسم عبادات، عقود، ایقاعات و احکام، (حلّی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲) تبویب فقهی مشهور متأخرین تا معاصرین است. علامه حلّی در «تذکره الفقها» همین تبویب را به‌طور کلی پذیرفته و هر قسم را قاعده نامیده است؛ هرچند در کتب و ابواب میانی هر قسم قدری اختلاف دارد. (حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴)



۲. تبویب مختار

تبویب فقهی مختار عبارت است از شمول اباحت فقهی در سه قسم فقه العبادة، فقه الملک و فقه الحکم. این تبویب در نظر به چگونگی تبویب فقه فرهنگی و جایگیری آن در تبویب فقهی عام تأثیر دارد. تبویب مشهور متوجه عناوین احکام است و لذا با نظر به تعدد عناوین، تبویب به جمع بوده است: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام؛ در حالی که اگر تبویب، متوجه سنخ حکم شود، با بیش از سه قسم بحث فقهی مواجه نیستیم: عبادت، ملک و حکم. برای مثال، تفاوت این جا است که بنا بر تعریف مشهور، مسائل خانواده ذیل عقود قرار می‌گیرد؛ چون متوقف بر نکاح یا طلاق است و حتی ولایت پدر و جدّ پدری در ذیل بیع فضولی بحث شده است. یعنی مسائلی که ماهیت عقدی ندارند به دلیل ابتلای مؤمنین بنا بر تلازم مسائل یا استطراد بحث می‌شود.

اما اگر سنخ حکم در خانواده لحاظ شود، عقود غیر مالی ذیل مسئولیتی قرار دارد که مؤمنین به انحاء ولایت در برابر یکدیگر دارند. لذا مسائل خانواده ذیل فقه الحکم لحاظ می‌شود. به بیان دیگر، اگر ابواب فقهی براساس تعلق احکام به عناوین تقسیم شود، با تفاوت میان عناوین عبادی و معاملی از فقه عبادات و فقه معاملات بحث می‌شود؛ اما اگر براساس ملاک و ماهیت حکم تقسیم شود، تبویب به گونه‌ی دیگری خواهد بود.

تعلق احکام به عناوین، متوقف بر ملاک و ماهیتی است که حکم دارد. مقصود از سنخ حکم، همین خصوصیت در حکم است که منشأ تعلق آن به یک عنوان می‌شود. - لذا مقصود، جنس حکم در برابر شخص حکم لزوماً نیست - پس از تعلق احکام به عناوین، نسبت حکمیّه تام است و تبویب فقهی مشهور بر همین اساس - الأحکام تتبع الأسماء - شکل گرفته است. لیکن خود حکم به عنوان یکی از اجزای نسبت حکمیّه، خصوصیت، ملاک و ماهیتی دارد. مقصود از این ملاک، ملاکی است که حکم مجعول دارد. نه ملاک در جعل - مصلحت و مفسده‌ی واقعی - مقصود است و نه علت و مناط؛ بلکه مقصود از ملاک، خصوصیت مشترکه‌ای است که میان احکام



ترابط ایجاد می‌کند.

این ملاک است که سنخ حکم قلمداد می‌شود. برای مثال، ملاک در صلاحیت، عبادیت است. ملاک در صوم و زکات نیز همین‌طور است. لذا جامع مشترک میان این ابواب فقهی، «فقه العبادة» است. تعبیر به «عبادات» در «قسم العبادات»، عام استغراقی است و به عناوین صلاتی و عبادی دیگر انحلال می‌یابد؛ اما تعبیر به «عبادت» إشعار به ماهیت عبادی ابواب دارد و بر عناوین عبادی انطباق می‌یابد. یعنی میان تکرر عناوین عبادات در ذیل عنوان فوقانی باب با انطباق آن عناوین بر سنخ حکم تفاوت وجود دارد.

بنا بر انطباق، عناوین ابواب میانی، افراد آن ملاک و سنخ حکم است که شامل سه قسم عبادت، ملک یا حکم می‌شود. وقتی چنین باشد، تشابه عناوین در معاملات، نمی‌تواند منشأ آن شود تا برای مثال، کتاب النکاح در کنار کتاب البیع و کتاب الطلاق در کنار سایر ایقاعات قرار گیرد. چون در سنخ حکم تمایز دارند. بنابراین، در تبویب به لحاظ سنخ حکم، حاق حکم منظور است و کیفیت صدق عناوین، متوقف بر آن است.

در ادامه‌ی این تمایز، عناوین را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: عناوین دخیل در ملاک حکم و عناوین دخیل در فعل مکلف. دسته‌ی اول، موضوع حکم و دسته‌ی دوم، متعلق حکم قرار می‌گیرند. ابواب میانی فقه مشتمل بر عناوین دخیل در ملاک هستند. توضیح آن‌که هرچند سه قسم عبادت، ملک و حکم، سنخ حکم است، اما ابواب میانی آن مانند فقه الصلاة و فقه الصیام مشتمل بر عناوینی هستند که دخیل در ملاک حکم هستند و به لحاظ ترتب اثر ملاکی، عنوان باب شده‌اند و نه آن‌که به مانند تبویب مشهور، خود عنوان موضوعیت مستقل داشته باشند.

این تبویب در روش استنباط و کشف مسائل فقهی معاصر نیز اثر دارد؛ چنان‌که اگر صرفاً به تطبیق عناوین میان موضوعات مستحدثه با عناوین مأخوذ در دلیل اکتفا شود، ممکن است به دلیل خاص یا اطلاعات و عمومات محدود شود و نتوان تفاوت نظامات مطلوب و موجود را بررسی کرد؛ اما اگر به سنخ حکم توجه شود، موضوعات



مستحده براساس انطباق سنخ حکم بر آن شناخته می‌شوند. برای مثال، در موضوع بیمه، اگر صرفاً با ادبیات اقتصادی مدرن موضوع‌شناسی شود، استنباط با رویکرد بررسی احکام مسائل موجود در بیمه است.

اما اگر نظام بیمه در اسلام براساس سنخ حکم لحاظ گردد، در ساختار موجود بیمه، حذف و اضافاتی خواهد بود تا نظام مطلوب نزد شارع به‌دست آید. یا در موضوعات فرهنگی مانند جهانی‌شدن و میراث فرهنگی که دو موضوع مستحده هستند، نمی‌توان لزوماً در پی کشف عناوین مقارن یا معارض آن در ادله بود و سپس با اخذ به اطلاق یا عمومات آن عناوین حکم داد؛ بلکه کشف سنخ حکم مقدم بر شناخت عناوین است؛ چنان‌که از استقرا در احکام و سیره‌ی قطعی شارع می‌توان سنخ حکم را به‌دست آورد.

شرح ابواب فقهی بنا بر تبویب مختار عبارت است از:

۲.۱. فقه‌العبادة

سنخ حکم در فقه‌العبادة، به لحاظ ادا و قضا در شخص مکلف و اقامه و تعطیل در مکلف عام و در پنج فصل شامل فقه‌العبادة المائیه، فقه‌الصلاة، فقه‌الصیام، فقه‌الحج و الملاحق و فقه‌العبادة المالیة است. سنخ حکم در کتاب الطهارة، عبادت مائیه است؛ لذا عنوان فقه‌العبادة المائیه جایگزین می‌شود. در کتاب الصوم، امساک و افطار نیز از بحث‌های آن است و جامع مشترک هر سه مبحث، فقه‌الصیام است. فقه عبادت مالی شامل زکات، خمس و انفاق عمومی است.

۲.۲. فقه‌الملک

فقه‌الملک در پنج فصل شامل مالیت، ملکیت، مالکیت، تملیک و تصرف است. مقصود از تملیک، انتقال مالکیت و اسباب آن است که شامل فقه‌العقد و فقه‌الایقاع - به لحاظ خود عقود و ایقاعات و نه مسائل و فروع آن - و تملیک استقلالی یا فضولی می‌شود. مبحث‌خيارات نیز از ابحاث فقه‌التملیک است. فقه‌التصرف اعم از تصرف عدوانی، سلطانی، ملکی، اباحی و امانی است.

**۲.۳. فقه‌الحکم**

فقه‌الحکم، فقه مسئولیت براساس شمول ولایت عام، ولایت خاص یا ولایت متقابل (ولایت عمومی) است. ابواب این قسم علاوه بر بحث‌های فقهی سابق با ظهور موضوعات جدید در حال گسترش هستند که شامل: فقه الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، فقه الجهاد، فقه الأسرة، فقه القضاء و الشهادة، فقه الحدّ و التعزیر، فقه القصاص و الدّیة، فقه الحكومة، فقه السّلم و الطّباة، فقه الإدارة و ... می‌باشد.

تبویب فقه فرهنگی

با نظر به چهارچوب پژوهش، فقه فرهنگی به فقه نظام فرهنگی و فقه مسائل فرهنگی تقسیم می‌شود.

۱. فقه نظام فرهنگی

براساس آنچه از مجموع ادله و فتاوی فقها استفاده می‌شود، فقه نظام فرهنگی از چهار دسته ابواب فقهی تشکیل شده‌اند:

۱.۱. فقه معروف و منکر

در بدو امر، نسبت به معنای معروف و منکر، این‌که چرا «معروف و منکر» از موضوعات فرهنگی هستند و حال آن‌که معروف به معنای واجبات و منکر به معنای محرّمات، اختصاصی به فقه فرهنگی ندارند، چنین باید گفت که این اشکال ناشی از عدم تفکیک میان مصداق و مفهوم است. چنان‌که از اقوال لغویین به دست می‌آید، معروف به معنای امر شناخته شده در بین مردم است و به تلازم، معنای منکر، امر ناشناخته شده نزد آنان است. راغب می‌گوید: «المعروف لما کان ذلک مستحسناً فی العقول و بالشرع». (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۶۱) یعنی اگر امر فی نفسه مستحسن است پس از شناخته شدن، معروف شناخته می‌شود. (ر.ک. ابن منظور، بی تا، ج ۹، ص ۲۴۰)

اما این‌که در قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) از واجب و حرام به معروف و منکر تعبیر شده است، نوعی ظرافت تعبیر است که وجه آن چنین ظهور دارد:



واجب ثبوتی به امر الهی واجب می‌شود؛ همان‌طور که حرام ثبوتی به نهی الهی حرام می‌شود. لذا امر به معروف، امر به واجب نیست و نهی از منکر نهی از حرام نیست؛ اما به لحاظ اجتماعی، وقتی خطاب شرعی بر عموم مؤمنین منجز شد، در میان عرف متشرعی - جامعه‌ی اسلامی - به لحاظ تشریح و تعبّدی که وجود دارد، یک فعل در میان آنان به لحاظ منشأ امر الهی، واجب شناخته می‌شود و یک فعل به لحاظ منشأ نهی الهی حرام تلقی می‌گردد و انکار عملی می‌شود. یعنی فعل حرام در میان مؤمنین، از رفتارهای جامعه‌ی اسلامی و عرف متشرعی شناخته نمی‌شود. به بیان دیگر، معروف و منکر به لحاظ عینیت و تحقق واجب و حرام در نحوه و روش کلی زیست اجتماعی یا همان نظام فرهنگی است. بنابراین، فقه معروف و منکر، فقه واجب و حرام نیست؛ بلکه حصّه‌ای از فرهنگ مسلمانان منظور است که ناشی از تعبّد و تشریح جمعی آنان است. حال اگر این تحقق و عینیت در واجب نقض و ترک شد، امر به این معروف می‌شود تا امثال آن ادامه یابد و اگر تحقق و عینیت در ترک حرام نقض شد، نهی از این منکر می‌شود تا ارتکاب آن اتمام یابد.

فقه معروف و منکر به جهت ماهیت عبادی افعال هم‌سنخ آن در ذیل فقه العبادة قابل تقسیم است و نخستین بحث مدّون فقهی آن را شیخ حرّعاملی در «وسائل الشیعه» در ذیل «ابواب فعل المعروف» انجام داده است. (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، صص ۲۸۵-۳۹۰) لیکن با ضابط معروف و منکر، تمام بحث‌های فقهی پیرامون عادات، سنن و آداب تکلیفی و مستحبات و مکروهات در تراث فقهی در ذیل آن جای می‌گیرد. معروف و منکر را می‌توان به معروف و منکر ساختاری و معروف و منکر رفتاری تقسیم کرد. معروف و منکر ساختاری مانند اقامه‌ی شعائر (مانده، آیه‌ی ۲؛ حج، آیه‌ی ۳۰ و ۳۲؛ طه، آیه‌ی ۱۲) و گسترش فحشا (مانده، آیه‌ی ۷۹؛ نور، آیه‌ی ۱۹ و بروج، آیه‌ی ۱۰) است که به ساختار فرهنگی جامعه مربوط می‌شود. معروف و منکر رفتاری مانند: ولاء مؤاخات (آل عمران، آیه‌ی ۱۰۳؛ انفال، آیه‌ی ۷۲؛ توبه، آیه‌ی ۱۱ و حجرات، آیه‌ی ۱۰) و هتک مؤمن (حجرات، آیات ۱۱-۱۲) به افعال خرد مکلفین ارتباط دارد.



۱.۲. فقه امر به معروف و نهی از منکر

فقه امر به معروف و نهی از منکر، از ابواب شناخته‌شده‌ی فقه است و چنان‌که معروف و منکر، موضوع فرهنگی قلمداد می‌شوند، مداخله در آن - که شامل امر و نهی است - در ذیل فقه نظام فرهنگی قرار می‌گیرد. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، فقه امر به معروف و نهی از منکر، فقه مسئولیت‌ها است؛ لذا بنابر تبویب فقهی عام در فقه‌الحکم جای می‌گیرد. امر و نهی با اطاعت مأمور به و منهی عنه تلازم دارد و مقتضای این رابطه‌ی دستوری، ولایتی است که به نسبت انجام واجبات و ترک محرّمات برای آمر به معروف و ناهی از منکر ثابت می‌شود. این ولایت، همان ولایت عمومی در جامعه‌ی اسلامی است که بر مسئولیت طرفینی در امت دلالت دارد. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر به امر به واجبات و نهی از محرّمات انصراف دارد و شامل مستحبات و مکروهات نمی‌شود.

همچنین مناسبات میان امر و نهی با معروف و منکر در انواع معروف و منکر متفاوت است و نمی‌توان در احکام و شرایط عامّ امر و نهی محدود شد؛ چنان‌که امر به معروف ساختاری یا معروف رفتاری قطعاً نمی‌تواند در مرتبه یا کیفیت آن واحد باشد. با این بیان، بحث فقه امر به معروف و نهی از منکر در فقه فرهنگی گستره‌ی بیشتری از مشهور دارد و به ابواب ذیل تقسیم می‌شود:

۱. مبانی عامه‌ی امر به معروف و نهی از منکر: مشتمل بر مناطات، شرایط و احکام عامه؛

۲. امر به معروف و نهی از منکر رفتاری: احکام و شرایط امر و نهی از معروف و منکر رفتاری؛

۳. امر به معروف و نهی از منکر ساختاری: احکام و شرایط امر و نهی از معروف و منکر ساختاری.

باب اول در تراث فقهی به تفصیل بحث شده‌است و دو باب آتی به احکام اختصاصی ارتباط دارد.



۱.۳. فقه دعوت و ارشاد

دعوت و ارشاد شامل ارشاد جاهل به احکام و ارشاد به عقاید - اعم از ارشاد برهانی و ارشاد استضعافی - می‌شود. ارشاد به احکام در روابط مؤمنین و ارشاد به عقاید در روابط با کفار است و مطلوبیت کلی آن را از آیات شریفه می‌توان استفاده کرد: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ»، (آل عمران، آیه ۱۰۴) «وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب، آیه ۴۶) و «وَذَكَرَ فَإِنَّ الذِّكْرَ يَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ». (ذاریات، آیه ۵۵) مقصود از ارشاد برهانی، ارشاد منکران دین از طریق استدلال است تا اتمام حجت باشد و ارشاد استضعافی بر هدایت جاهلان به دین دلالت دارد. فقه دعوت و ارشاد بخشی از احکام مسئولیت‌های فرهنگی را دربردارد و لذا در فقه‌الحکم جای می‌گیرد.

با نظر به مجموع ادله، ابواب فقه دعوت و ارشاد در سه دسته استفاده می‌شوند. این ادله، مجموع آیات دعوت انبیا و روایاتی هستند که درباره‌ی مناسبات و احکام عامه‌ی دعوت و ارشاد و دو قسم گفتاری و رفتاری از آن بیان شده‌اند. به قرینه‌ی وجوب تبلیغ و اقامه‌ی دین بر انبیا، (شوری، آیه ۱۳ و حدید، آیه ۲۵) می‌توان از کیفیت دعوت و ارشاد در سیره‌ی انبیا در قرآن کریم، مناط و حکم تکلیفی استفاده کرد. در ذیل به برخی از ادله اشاره می‌شود. به‌طور کلی، این ابواب عبارت هستند از:

۱. مبانی و احکام عامه؛

۲. دعوت و ارشاد گفتاری: احکام و شرایط دعوت و تبلیغ گفتاری دین:

۲-۱. دعوت ایجابی:

۲-۱-۱. دعوت خطابی: شامل آیات مربوط به گفت‌وگو و استفهام انبیا از مشرکان

و کفار. (آل عمران، آیات ۷۰، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱؛ اعراف، آیه ۶۵؛ یونس، آیه ۳۱؛ قصص، آیات ۷۱ و ۷۲؛ نمل، آیات ۶۰-۶۴؛ صافات، آیات ۱۱ و ۱۴۹-۱۵۰؛ واقعه، آیات ۵۸ و ۵۹ و آیات شریفه‌ی دیگر).

۲-۱-۲. دعوت وعظی: شامل آیات با مفاد نصیح، هدایت، آمین و مشابه آن.

(اعراف، آیه ۴۸؛ غافر، آیه ۳۸؛ شعراء، آیات ۱۲۴-۱۲۵، ۱۴۲-۱۵۶، ۱۶۱-۱۶۸ و ۱۷۷-۱۸۸).

۲-۱-۳. دعوت اقناعی: شامل آیات دعوت با مفاد «بیّنات» و مشابه آن.



(آل عمران، آیهی ۴۹؛ مانده، آیهی ۱۱۰؛ انعام، آیهی ۱۴۹ و زخرف، آیهی ۶۳).

۴-۱-۲. دعوت ترویجی: این قسم مربوط به دعوت تبشیری - تشویقی، اندازی و تذکر به منظور ترویج فعل حسنه و خیر در جامعه است. (بقره، آیات ۲۶۱-۲۶۴ و ۲۷۱؛ نساء، آیهی ۸۴؛ اسراء، آیهی ۵۳؛ غافر، آیهی ۱۸ و آیات شریفه‌ی دیگر).

۲-۲. دعوت سلبی (انتقاد و نهی داعیان):

۱-۲-۲. مراتب انتقاد:

الف. نصیحت: (اعراف، آیهی ۶۲ و لقمان، آیهی ۱۳)؛

ب. اعتراض: (طه، آیهی ۸۶ و عنکبوت، آیات ۲۸-۲۹)؛

ج. تهدید: (یونس، آیهی ۷۱ و غافر، آیهی ۱۸)؛

د. اعراض: (قصص، آیهی ۵۵، شعراء، آیهی ۲۱۶، مریم، آیهی ۴۸، صافات، آیهی ۱۷۴ و آیات

شریفه‌ی دیگر): (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، صص ۱۸۷-۱۸۸)

ه. تقابل و مجازات: (مانده، آیهی ۳۸؛ هود، آیهی ۸۰؛ طه، آیهی ۹۷ و نور، آیهی ۲)؛ دلالت

این قسم انتقاد بر پیشگیری از اشاعه‌ی منکر و فساد عقیده از طریق وجود احکام کیفی است.

۳. دعوت و ارشاد رفتاری: احکام و شرایط دعوت و ترویج دین با روش رفتاری.

۱-۳. رفتار امام؛ مثال آن در سیره‌ی حکومتی رسول خدا (ص) فراوان است؛ از

جمله اعلان اخوت و حمایت از اهل صفه در مسجد. (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۱۴۸) این

فعل پیامبر اکرم (ص) بر ولایت عمومی مسلمانان نسبت به یکدیگر دلالت دارد

که در آیه‌ی شریفه آمده است: «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض»؛ (توبه، آیهی ۷۱)

لیکن به ارشاد و ترویج رفتاری اقدام نموده است.

۲-۳. رفتار مؤمنین؛ مانند صحیحه ابن ابی‌یعفور از امام صادق (ع): «کونوا دعاة

التاس بغیر ألسنتکم لیروا منکم الإجتهد و الصدق و الورع». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۵)

۴. ۱. فقه اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر

مبنای فقه اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر، انضمام دلالت دو آیه‌ی شریفه است:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، آیهی ۱۰۴)



و «الَّذِينَ إِذَا مَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ». (حج، آیه ۴۱) حوزه‌ی خطاب و مکلفان در آیه‌ی اول، حوزه‌ی عمومی «منکم أمة» و در آیه‌ی دوم، حاکمیت «مکناهم» است. بیان استدلال این است که بنابر آیه‌ی نخست، «منکم أمة» بر دو شق است؛ یک‌بار به لحاظ عام استغراقی و یک‌بار به لحاظ عام مجموعی لحاظ می‌شود.

بنابر شق اول، امت به تک‌تک افراد مکلفین منحل می‌گردد و دلیل بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر است. اما بنابر شق دوم، امت به‌عنوان گروه و حیثیت جمعی مکلف است؛ لذا نهاد اجتماعی مکلف می‌شود. هردو وجه در رابطه‌ی طولی با ظهور آیه سازگار است و به لحاظ انواع مکلفین فردی و جمعی قابل تطبیق است.^۱ بنابر آیه‌ی دوم، امر به معروف و نهی از منکر از وظایف مؤمنان پس از دست‌یابی به قدرت سیاسی است.

هرچند در هردو آیه امر به معروف و نهی از منکر تعبیر شده‌است، لکن بنابر مناسبات حکم و موضوع و مقتضای نهادی این دو تکلیف در حوزه‌های عمومی و حاکمیت، مسئولیت اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر استفاده می‌شود که فراتر از تکلیف فردی در امر و نهی است. بنابراین، ضابطه‌ای به‌دست می‌آید که فقه اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر، فقه نهادهای فرهنگی در اسلام است. از مجموع آیات قرآن کریم در اسلام شش نهاد فرهنگی قابل استناد است که مسئولیت اقامه و تعطیل متوجه آنها است:

۱. حکومت و ولایت امر: علاوه بر اطلاق ولایت امر که شامل ولایت در مداخله‌ی فرهنگی و اقامه‌ی دین می‌شود، آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی حج بر آن دلالت دارد.
۲. نهاد فقاہت: در آیات متعددی، مسئولیت اقامه‌ی دین متوجه نهاد فقاہت شده‌است؛ از جمله «مَا كَانَ لِشِرِّ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَرَّقُوا بَيْنَ الْقَوْلِ وَالشَّرِّ لِمَا كَانَ كُونًا

۱. اگر با تقریر خطابات شؤنیته - که دیدگاه نگارنده در خطابات شرعیته است - بنگریم، خطاب دلیل همزمان متوجه شخصیت قانونی (شؤون)، نوع مکلفین و شخص قانونی است. لذا بنابر تعلق جهت خطاب به هرکدام، مکلف است. در آیه‌ی فوق نیز همزمان حیثیت نهادی، نوعی و شخصی «أمة» در سه جهت خطاب قابل تطبیق است و اساساً حیثیت شخصی متوقف بر حیثیت نوعی و آن متوقف بر حیثیت نهادی است. برای توضیح بیشتر درباره‌ی خطابات شؤنیته: طباطبایی، ۱۴۰۱: ۸۶-۹۳.



عِبَادَ اللَّهِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُوْنُوا رَبِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَاْمَنُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ»، (آل عمران، آیه ۷۹) «لَوْلَا يَتَّبِعُهَا هُمْ الرِّبَايُونُ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمْ إِلَّا نُمْ وَأَكْلِهِمْ السُّحْتُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»، (مائده، آیه ۶۳) «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، آیه ۱۲۲) و «وَقَالَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْعِلْمَ وَيَلَذُّونَ ثَوَابَ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَاقَهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ». (قصص، آیه ۸۰)

۳. مسجد: شخصیت حقوقی دارد که مؤمنین بر گرد آن اجتماع می کنند و تکلیف می یابند. لذا این مسجد است که نهاد فرهنگی شناخته می شود و ظرف اقدامات فرهنگی مؤمنین می گردد. از آیات مربوط به اقامه‌ی دین و ذکر الهی در مساجد نهاد فرهنگی بودن آن را می توان استفاده کرد: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ»، (بقره، آیه ۱۱۴) «قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»، (اعراف، آیه ۲۹) «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِم بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ»، (توبه، آیات ۱۷-۱۸) «لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا الْمَسْجِدُ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا»، (توبه، آیه ۱۰۸) «قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنْ تَنفَخَنَ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا»، (كهف، آیه ۲۱) «وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَادِمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا». (حج، آیه ۴۰)

ملازمه‌ی حضور عمومی در مسجد با خداخواهی عمومی در آیه‌ی اول، ملازمه‌ی آبادانی مساجد با ایمان، اقامه‌ی نماز و ایتاء زکات به عنوان مصادیق معروف در آیه‌ی دوم، ملازمه‌ی ساخت مسجد با تقوا و عدم نفاق در آیه‌ی سوم، ایجاد یادبود و تذکر عمومی نسبت به اصحاب كهف با احداث مسجد در آیه‌ی چهارم و كثرت ذكر خداوند در مسجد به معنای حضور گسترده و عمومی در مسجد در آیه‌ی پنجم، قرائنی هستند كه از جمع آنها اطمینان حاصل می شود مسجد، نهاد فرهنگی و از اقطاب نظام فرهنگی دینی است.

۴. حرم: حرم به همان معنای فقهی و شرعی خود بنا بر تمایزی كه با سایر اراضی



دارد، پایگاهی نهادی برای اقامه‌ی دین است و با تعیین متولی، به نهاد فرهنگی بدل می‌شود. این معنا از حرم شامل عتبات ائمه‌ی اطهار (ع) نیز می‌شود. آیات کریمه، بر همین نکته دلالت دارند که مردم پیوسته در اطراف حرم الهی باشند. ملازمه‌ی میان این پیوستگی با اقامه‌ی دین در حرم بر نهادی‌بودن آن دلالت دارد: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْكُبَىٰ تَبَتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلْبُدْ»، (مانده، آیه‌ی ۹۷) «أَوْلَىٰ بِرِوَآنَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ»، (عنکبوت، آیه‌ی ۶۷) «أَوْلَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا»، (قصص، آیه‌ی ۵۷) «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ تَصَدَّقُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَكْفُ فِيهِ وَالْبَادِ» (حج، آیه‌ی ۲۵) و «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُرَادًا غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ». (ابراهیم، آیه‌ی ۳۷)

به بیان دیگر، از یک سو بنا بر «قیاماً للناس»، اقامه‌ی حج تکلیف عمومی است و از سوی دیگر، جلوگیری از حج، مصداق «صد عن سبیل الله» است. بنابراین، حج، از مجاری اقامه‌ی دین در امت اسلامی است که اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر از مصداق آن است و حرم، آن نهاد فرهنگی است که حج در آن برپا می‌شود. در عتبات نیز همین ملاک جاری است.

در ارتباط با صدق حرم بر عتبات معصومین (ع)، همان‌طور که در زمان حیات رسول و امام (ع) احترام «ما للنبی و الحجّة» واجب است، لذا از حضور جنب در بیت امام (ع) نهی شده است؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۱۱) در ممات معصوم (ع) نیز صدق «ما للنبی و الحجّة» بر هر مکان مستلزم احترام آن است. یعنی هر حکمی که در زمان حیات نسبت به آن حصّه از «ما للنبی و الحجّة» می‌شد، پس از حیات نیز جاری می‌شود. اختصاص مکان در زمان حیات، شامل خانه و پس از آن شامل عتبات می‌شود.

۵. نهاد عمومی: گروه‌های اجتماعی و مجموعه‌ی امت اسلامی به‌عنوان نهاد عمومی، نهاد فرهنگی پنجم به‌شمار می‌آیند که علاوه بر ولایت عمومی در آیه‌ی «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»، (توبه، آیه‌ی ۷۱) از آیات متعددی قابل استفاده است: «وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا»، (نساء، آیه‌ی ۸۵) «وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ



الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ، وَلَا تَعَاوَنَا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، (مانده، آیه ۲) «قَالِدِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ، أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف، آیه ۱۵۷) و «أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». (توبه، آیه ۴۱)

۶. نظام خانواده: از مجموع آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که نظام خانواده، نوعی نظام خویشاوندی است که اهل و ارحام در ضمن آن، رفتار ساخت‌یافته‌ای را دنبال می‌کنند. (طباطبایی و حکیم، ۱۴۰۰، ص ۱۰) این نظام اجتماعی به تمامیت خود یک نهاد فرهنگی به‌شمار می‌رود که در برابر اقامه‌ی دین مسئولیت دارد؛ چنان‌که دلالت این آیات را می‌توان ادعا کرد: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَّمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَسِعُ عِلْمِهِ»، (نور، ص ۳۲) «قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا وَتَنَائِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ»، (احزاب، ص ۵۹) «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء، ص ۲۱۴) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ». (تحريم، ص ۶) با نظر به این‌که از یک‌سو، در آیات شریفه انجام معروف مانند تزویج، حجاب و پذیرش اسلام و ترک منکر متعلق تکلیف است و از سوی دیگر، خانواده مکلف آن است، می‌توان به مسئولیت نظام خانواده در اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر به‌طور کلی دست‌یافت که در ذیل حدود ولایت و قرابت قابل طبقه‌بندی هستند. چنان‌که روشن است فقه اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر نیز فقه مسئولیت است و به لحاظ تبویب فقهی عام در فقه‌الحکم جای دارد.

۲. فقه مسائل فرهنگی

بنابر احصاء موضوعات در ساختار فرهنگی معاصر، ده کلان‌مسئله مطرح است که با تطبیق مبانی فقه نظام فرهنگی، به ده حوزه‌ی بحث‌های فقهی در ذیل فقه مسائل فرهنگی می‌انجامد و در منابع علوم اجتماعی نیز به‌عنوان امر فرهنگی دیده شده‌اند. لذا می‌توان نسبت به این تقسیم، ادعای حصری بودن داشت. این موضوعات به اختصار معرفی می‌شوند:



۲.۱. فقه هویت فرهنگی

از منظر جامعه‌شناختی می‌توان واقعیت اجتماعی را در پنج لایه تصویر کرد: جهان اجتماعی^۱، زیست‌جهان اجتماعی^۲، هویت جامعه‌ای^۳، هویت اجتماعی^۴ و کنش اجتماعی^۵. در این تقسیم‌بندی، مقصود از جهان اجتماعی، نحوه‌ی هستی اجتماعی، زیست‌جهان^۶ اجتماعی، ظرف و فضای حیات اجتماعی، هویت جامعه‌ای، هویت ساختار (یا هویت نهادی^۷) و هویت اجتماعی، هویت عاملیت است که در توقف تکوین اجتماعی بر یکدیگر، کنش‌های اجتماعی متفاوت را رقم می‌زند و یک مصداق آن، کنش فرهنگی است.^۸

به بیان دیگر، معنای کنش اجتماعی از هویتی که فرد در سطح عاملیت اجتماعی پذیرفته‌است، انتزاع می‌شود و هویت اجتماعی، از هویتی که ساختار اجتماعی به فرد می‌دهد، شکل می‌گیرد. در هویت جامعه‌ای، مرز جوامع از یکدیگر با همان دو مؤلفه‌ی هویت جمعی - کیستی و تمایز - مشخص می‌شود و پیش از این، در بستر آن فضای حیات اجتماعی تکوین می‌یابد و جهان اجتماعی از آن حکایت دارد. برای مثال، جهان اجتماعی شیعی از نحوه‌ی هستی اجتماعی شیعه در نسبت با امام شکل می‌گیرد یا انقلاب اسلامی، زیست‌جهان و گونه‌ای از فضای حیات اجتماعی است

۱. social-word

۲. social life word

۳. societal identity

۴. social identity

۵. social action

۶. مقصود، زیست‌جهان عینی است.

۷. institutional identity

۸. این تقسیم‌بنای مبنای نویسنده در گذر از دوگانه‌ی عاملیت - ساختار و تعریف جامعه‌شناسی به‌عنوان علم مطالعه‌ی واقعیت‌های اجتماعی است. در این مبنا، جهان‌های اجتماعی، ابرساختار (super structure)، زیست‌جهان‌های اجتماعی، فراساختار (meta structure)، هویت جامعه‌ای، ساختار (structure)، هویت اجتماعی، عاملیت میانی (middle agency) و کنش اجتماعی، عاملیت خرد (micro agency) است. مقصود از ابرساختار بودن این است که ساختارهای اجتماعی در ذیل یک هویت ساختاری فراتر با یکدیگر ارتباط می‌گیرند. در این ساختار فراتر، نحوه‌ای از واقعیت اجتماعی رقم می‌خورد که از اراده‌ی قوی و شبه قوی - اراده‌ی الهی، اراده‌ی پیامبر و امام و اراده‌ی شیطانی - ناشی می‌شود و اساساً می‌توان توضیح جامعه‌شناختی نبرد حق و باطل را در همین تضاد میان جهان‌های اجتماعی دانست. بنابراین، در این تقریر، جهان اجتماعی، بر ساخت نیست و هویت معنایی ندارد؛ چراکه معنا قائم به سوژه است؛ اما جهان اجتماعی، واقعیتی مستقل از سوژه دارد. جبرگرایی نیز لازم نمی‌آید؛ چون در هر لایه از واقعیت اجتماعی، به جامعه‌پذیری متناسب با آن نیاز داریم تا تحقق هر کدام امکان یابد.



که شیعه در آن تحقّق اجتماعی می‌یابد.

در این فضا و زیست‌گاه، واقعیت‌های اجتماعی ساختاری مانند «شهر»، «روستا»، «فرهنگ»، «خانواده»، «بازار» هویت‌های جمعی کلان دارند که قابل تقلیل به فرد نیستند. افرادی که در حلقه‌های واقعیت اجتماعی قرار می‌گیرند، کیستی اجتماعی برای خود تعریف می‌کنند که آنان را از افراد در جهان‌های اجتماعی، زیست‌جهان‌های اجتماعی و هویت‌های جمعی دیگر متمایز می‌کند. این کیستی و تمایز، هویت اجتماعی است که قائم به فرد است؛ اما ناشی از قرارگرفتن در این حلقه‌ها شده‌است. بنابراین فرهنگ، هویت جمعی دارد و فردی که در این فرهنگ زندگی می‌کند، هویت فرهنگی متناسب با آن را می‌پذیرد. تحقّق کنش اجتماعی و تحلیل آن متوقف بر تبیین واقعیت‌های اجتماعی پیش از آن است.

علاوه بر این، فرهنگ، امری اعتباری است و هویت اجتماعی در امری اعتباری به معنای اشتراک میان نفوس در پذیرش اعتبار اجتماعی است. این اعتبار فراگیر، فاعلیت اجتماعی را به دنبال دارد و این فاعلیت از مرتبه‌ی وجودی گروه یا نهاد اجتماعی حکایت دارد. لذا فاعلیت اجتماعی از طریق این اعتبار بر فاعلیت فردی تأثیر می‌گذارد و فاعلیت فردی می‌تواند مرتبه‌ی وجودی فرد را همسو با مرتبه‌ی وجودی اجتماعی تغییر دهد. بنابراین، هرچند فرهنگ، امری اعتباری است؛ اما هویت فرهنگی امری حقیقی به‌شمار می‌آید.

به‌طور کلی، فقه هویت فرهنگی شامل دو مبحث هویت فرهنگی مشروع و هویت فرهنگی نامشروع می‌شود. هویت فرهنگی مشروع مانند هویت عبادی (احزاب، آیه‌ی ۳۵؛ مزمل، آیه‌ی ۲۰؛ ذاریات، آیات ۱۷-۱۸ و جمعه، آیه‌ی ۹) و هویت نامشروع مانند هویت مصرف‌گرایی، (انعام، آیه‌ی ۱۴۱؛ اعراف، آیه‌ی ۳۱؛ اسراء، آیات ۱۶، ۲۶-۲۷ و ۲۹؛ قصص، آیات ۷۶-۷۷ و ۸۰؛ مدثر، آیات ۱۱-۱۶) قوم‌گرایی (توبه، آیات ۲۳-۲۴ و مجادله، آیه‌ی ۲۲) و باستان‌گرایی (مانده، آیه‌ی ۱۰۴؛ اعراف، آیه‌ی ۲۸؛ یونس، آیه‌ی ۷۸ و لقمان، آیه‌ی ۲۱) است.

۲.۲. فقه روابط اجتماعی

مقصود از روابط اجتماعی، مناسبات مبتنی بر رفتارهای اجتماعی میان اعضا



جامعه و گروه‌های اجتماعی است که افراد به نسبت جامعه‌پذیری خود نشان می‌دهند. لذا فقه روابط اجتماعی سه مبحث اجتماعی‌شدن، مشارکت اجتماعی و گروه‌های اجتماعی را دربردارد. به نظر می‌رسد نظریه‌ی روابط اجتماعی در سنت حکمی مسلمین، نظریه‌ی «جهان - فردی» است. در این نظریه، بر این امر تأکید می‌شود که روابط اجتماعی نه میان افراد که میان جهان - فردها شکل می‌گیرد و لذا هرگاه در هر طرف رابطه، رابطه با یک جهان - فرد ببینیم، همدلی در روابط اجتماعی محقق می‌شود. استناد این نظریه به سنت حکمی مسلمین براساس تفسیر و امتداد اجتماعی نگارنده از دیدگاهی است که به نفس انسانی در این سنت وجود دارد.

مقصود از جهان - فردی این است که هر جهان، نظامی از متغیّرات و ثابتات (متشابهات و محکّمات) است و هر فرد انسان، صرفاً یک شخص و شخصیت محض نبوده‌است و جهانی مملوّ از متغیّرات و ثابتات است. اساساً تفاوت اصلی انسان‌ها در همان جهانی است که هرکدام در آن حضور دارند. بنابراین، هر فرد - به‌عنوان طرف هر رابطه در روابط اجتماعی - جهانی از اندیشه و کنش است که در هرکدام از مراتب نباتی، حیوانی، عقلی و الهی این جهان می‌تواند حاضر باشد.

رابطه‌ی میان این جهان‌ها به ادراک متقابل از آنها نیازمند است و مشارکت اجتماعی ناشی از همدلی در این روابط است که نسبت به گروه‌بندی اعضای جامعه جهت می‌دهد. در روابط درون‌گروهی، هویت گروهی ناشی از شباهت‌های جهان - فردی میان اعضای گروه است. در روابط میان‌گروهی، تمایزهای جهان - فردی تعلق‌های گروهی متفاوتی را رقم زده‌است و از این جهت، هویت‌های گروهی متمایز و روابط اجتماعی میان این گروه‌ها شکل می‌گیرد؛ اما در روابط فراگروهی، اعضای جامعه فارغ از مناسبات گروهی، رفتار اجتماعی متقابل خود را تنظیم می‌کنند و هر فرد، به‌عنوان عضوی از جامعه، جهان - فرد خود را به اشتراک می‌گذارد و فراگیری این جهان - فردها در یک هویت جمعی، جهان اجتماعی را رقم می‌زند که عامل معنوی تمایز جوامع از همدیگر خواهد شد.

لذا نظریه‌ی جهان - فردی، در امتداد نظریه‌ی هویت اجتماعی است که در عنوان



قبل تبیین شد. بنابراین، مسائل فقه روابط اجتماعی عبارت است از:

۱. احکام عامه‌ی روابط اجتماعی؛ مانند مؤاخات.

۲. فقه اجتماعی شدن؛

۳. فقه گروه‌های اجتماعی؛

۴. فقه مشارکت اجتماعی (و فرهنگی).

۲.۳. فقه رسانه و ارتباطات اجتماعی

دوره‌ی معاصر را می‌توان عصر شبکه نامید و نظام فرهنگی مبتنی بر آن نیز فرهنگ شبکه‌ای خواهد بود. رسانه و ارتباطات، مهم‌ترین ویژگی این چهارچوب دیالکتیکی در فرهنگ است که بر تأثیر متقابل تأکید دارد. ارتباط، فرایندی است که از طریق آن «پیام‌ها» صرف‌نظر از ماهیت آن و وسیله‌ای که به‌کار گرفته می‌شود، از فردی به فرد دیگر انتقال پیدا می‌کند و به این ترتیب، کنش متقابل اجتماعی امکان‌پذیر می‌گردد. (محسنی، ۱۳۹۶، صص ۱۳۵-۱۳۶) رسانه به‌معنای هر وسیله‌ای است که انتقال‌دهنده‌ی فرهنگ‌ها و افکار عده‌ای باشد. رسانه، وسیله‌ای است که نقش حامل اطلاعات و پیام‌های از پیش طراحی‌شده را ایفا می‌کند و واسطه‌ای است مابین انتقال‌دهنده و گیرنده‌ی پیام که در طول زمان دچار تحوّل و پیشرفت گردیده‌است. (احمدزاده‌کرمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵) هرچند می‌توان گفت رسانه و ارتباطات اجتماعی که پیش از این بر سه رکن «پیام‌رسان»، «گیرنده‌ی پیام» و «پیام» میان سوژه‌ها استوار بود، در فرهنگ شبکه‌ای به‌سوی تحوّل در «تبادل داده بر بستر شبکه» قرار گرفته‌است. بنابراین، فقه رسانه و ارتباطات، متوجه انواع انتقال پیام و داده میان مکلفین است. لیکن به اجمال می‌توان قائل شد که هرچند رسانه‌ی معاصر، مکانیزه و فناوری‌محور است، اما رسانه‌ی مطلوب، رسانه‌ی انسان‌محور است که بر پایه‌ی انس و مودّت عمومی، فرایند ارتباطی را شکل می‌دهد و فناوری ارتباطی، کاربرد درجه‌ی دو خواهدداشت. مناقشه بر این است که نظم رسانه‌ای، نظم انسانی باشد و نه آن‌که نظم مکانیزه، ضرورت و تحوّل انسان را مهندسی کند.

مسائل و ابواب عمده‌ی فقه رسانه و ارتباطات اجتماعی را می‌توان چنین



دسته بندی کرد:

۱. مبانی عامه‌ی فقه رسانه و ارتباطات، مناظرات و احکام؛
۲. فقه ارتباطات خبری و اطلاع‌رسانی؛
۳. فقه ارتباطات تعاملی و رسانه‌های جمعی؛
۴. فقه ارتباطات شبکه‌ای و رسانه‌های اجتماعی؛
۵. فقه ارتباطات هوشمند و فناوری‌های ارتباطی (متاورس، واقعیت مجازی و ...).

۴.۲. فقه فراغت‌گزینی و سبک‌زندگی

فراغت را در جهان معاصر می‌توان به سه نوع فراغت فردی، فراغت نهادی و فراغت شبکه‌ای تقسیم کرد. مقصود از فراغت فردی، فراغت مبتنی بر انتخاب فرد است؛ هرچند در چهارچوب اجتماعی تعریف نشده باشد. فراغت نهادی، نحوه‌ای از فراغت است که در ذیل ساختارهای اجتماعی تعین می‌یابد و باورها و ارزش‌های کلان جامعه بر آن تأثیرگذار است. فراغت شبکه‌ای، به‌عنوان جدیدترین مدل فراغتی، فراغت بر بستر شبکه‌ی اجتماعی و رسانه‌ای است. در این مدل، رابطه‌ها - در فضای شبکه‌ای فراغت - خلق سوژه می‌کند و عاملیت فراغت‌گزینان را جهت می‌دهد.

به بیان دیگر، فراغت شبکه‌ای را شبکه‌ی فراغت بر ساخت می‌کند. به نظر نویسندگان، شبکه‌ی فراغت، رابطه‌ی فراغتی میان سوژه‌ها است که فارغ از الزامات نهادی و انتخاب‌های فردی، انتخاب‌های جمعی و توافقی را رقم می‌زند. این رابطه می‌تواند در شبکه‌ی اجتماعی به‌مثابه امر اجتماعی عینی باشد و می‌تواند در بستر شبکه‌ی رسانه‌ای و نسل‌های اینترنت تحقق یابد. فراغت شبکه‌ای محصول چنین رابطه‌ای در سبک زندگی معاصر است. سبک‌های زندگی، سیره‌هایی هستند که عقلاً با مناشی عقلی و غیرعقلی یا مشرّعان در زیست خود پی می‌گیرند و فقه فراغت‌گزینی و سبک زندگی با چنین شبکه مسائلی مواجه است و در ضمن آن، موضوعاتی مانند: مد، تغذیه و ورزش را دربرمی‌گیرد.

براساس آنچه در بالا بیان شد، مسائل فقه فراغت‌گزینی و سبک‌زندگی عبارت

هستند از:



۱. مبانی و احکام عامه‌ی فراغت‌گزینی و سبک‌زندگی دینی (مانند: فقه‌الاقوات، اقسام فراغت‌های مطلوب و مبعوض)؛
۲. فقه فراغت فردی؛
۳. فقه فراغت نهادی؛
۴. فقه فراغت شبکه‌ای؛
۵. فقه تغذیه و فرهنگ غذایی؛
۶. فقه مد، دکوراسیون و پوشش؛
۷. فقه ورزش.

۲.۵. فقه خرده‌فرهنگ‌ها

خرده‌فرهنگ در ادبیات علوم اجتماعی در نسبت مغایرت با ارزش‌ها و هنجارهای مسلط تعریف می‌شوند و با گسترش سیالیت هویت و کنشگری فرهنگی در جهان معاصر، مفهوم خرده‌فرهنگ نیز دچار سیالیت شده‌است. این نحوه‌ی گذار فرهنگی، با نظام فرهنگی در جامعه‌ی دینی ارتباطی ندارد. آنچه به لحاظ فقه فرهنگی قابل استفاده است، تعریف خرده‌فرهنگ بنا بر تقسیم آن به فرهنگ موضوعی و فرهنگ محلی است. فرهنگ موضوعی شامل حوزه‌هایی چون فرهنگ خانواده، فرهنگ اقتصادی و فرهنگ سیاسی می‌شود و هرچند به لحاظ کمیّت، تمامیت جامعه و اعضای آن را دربردارد، به لحاظ کیفی، به عرصه‌ی خصوصی و روابط خویشاوندی مربوط است. فرهنگ محلی - مانند فرهنگ شهری و فرهنگ روستایی - هم کمی و هم کیفی از فرهنگ عمومی متمایز است.

برخی از ابواب فقه خرده‌فرهنگ‌ها بنا بر روش کشف نظام از مسئله - که تاکنون نویسنده به تبویب و نظام مسائل آن رسیده‌است - عبارت است از:

۱. فقه فرهنگ خانواده

نسبت به فرهنگ دینی خانواده، نظریه‌ی فقهی از مجموع نصوص و احکام استفاده می‌کند؛ لذا فقه فرهنگ خانواده، خود بر دو قسم فقه نظام و فقه مسائل قابل تقسیم است:



۱-۱. فقه نظام فرهنگ خانواده؛

مناطات عامّه: ولاء آسری، تعرّف و مودّت، عورت بودن زوجین و
احکام عامّه: وجوب عفاف، وجوب حریم اجتماعی میان اجنبی و اجنبیه،
وجوب معاشرت به معروف و

۱-۲. فقه مسائل فرهنگ خانواده:

۱-۲-۱. فقه فرهنگ ازدواج و همسری: حرمت استغناء از ازدواج، آداب تکلیفی
و استحبابی خواستگاری، حرمت خیانت و دوستی پنهانی پیش از ازدواج، آداب
همسری و

۱-۲-۲. فقه فرهنگ فرزندآوری و والدگری: فرهنگ مادری، پدری و فرزندگی،
فرزندخواندگی، تکسرپرستی و

برای مثال، سه ویژگی فرهنگ خانواده در سنت ایرانی - اسلامی، اجتماع زنان،
وسعت منزلی و کثرت فرزندان است. این سه ویژگی در چهارچوب این نظام و
مسائل قابل تبیین است.

۲. فقه فرهنگ روستایی؛

مطالعات اجتماعی متعارف روستا که در ذیل جامعه‌شناسی روستایی بحث
می‌شود به دلیل تأکید بر توسعه و خاستگاه اقتصادی جامعه‌شناسی کاربرد زیادی در
شناخت مسائل فقه فرهنگ روستایی ندارد. نویسنده موضوع‌شناسی مسائل این باب
فقه فرهنگی را با احصای شاخص‌های اجتماعی - فرهنگی زیست روستایی انجام
داده‌است که متکی بر روش‌های شهودی و تعقلی است:

۱. وضعیّت خانواده (آداب و سنت‌ها در ازدواج، فرزندآوری، روابط خانواری و
خویشاوندی)؛

۲. وضعیّت اشتغال و معیشت (با پیوست فرهنگ اقتصادی در روستا)؛

۳. وضعیّت دینداری (پایبندی اعتقادی، دینداری شرعی، آداب مذهبی و
مناسک، ارتباط با نهاد روحانیت و تحقّق نهاد فرهنگ دینی)؛

۴. سواد عمومی و تحصیلات؛



۵. وضعیت نظم اجتماعی (به لحاظ کمی و کیفی و آداب و قواعد اجتماعی - فرهنگی)؛

۶. هویت فرهنگی روستایی؛

۷. ادراک اجتماعی (و سطوح باورپذیری امر اجتماعی در فرهنگ روستایی).

فقه فرهنگ روستایی به بررسی فقهی این هفت مسئله‌ی عمده می‌پردازد.

۲.۶. فقه ارتباطات میان فرهنگی

در مطالعات فرهنگی مدرن، موضوع اصلی این است که چگونه فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. ارتباطات فرایندی است که از طریق آن افکار، اطلاعات و دستورالعمل‌ها بین افراد منتقل می‌شود. ارتباطات به سه حوزه‌ی گسترده تقسیم می‌شوند: ارتباطات کلامی، ارتباطات غیرکلامی و ارتباطات نوشتاری. چهارمین ناحیه که به سرعت در حال تبدیل شدن به حتی تأثیرگذاری بیشتری است، افزایش استفاده از تکنولوژی در ارتباطات است. این مورد شامل استفاده از زبان در اینترنت و همچنین دستگاه‌های ارتباطی مانند گوشی‌های هوشمند است که بسیاری معتقدند که این وسایل در حال تغییر دادن شیوه‌ی تفکر و استفاده از زبان هستند. (هورن و تومالین، ۱۴۰۰، ص ۴۲)

مبانی و احکام فقه دعوت و ارشاد از جمله در فقه ارتباطات میان فرهنگی تنقیح می‌شود که شامل سه مبحث عمده: ارتباطات میان فرهنگی دولت‌ها، ارتباطات میان فرهنگی ملت‌ها و تکثر فرهنگی در جامعه‌ی اسلامی می‌شود. دو مبحث نخست به ارتباطات مبتنی بر گفت‌وگو - مانند رایزنی و تبادل فرهنگی - و مبتنی بر قدرت - مانند تهاجم و مقاومت فرهنگی - تقسیم می‌شود.

۲.۷. فقه هنر

در هنر معاصر، هنر به دو دسته‌ی کلی هنر زیبا و هنر کاربردی تقسیم می‌شود. دسته‌ی اول به هفت شاخه‌ی هنرهای دستی (مجسمه‌سازی، خیاطی، معرق‌کاری و...)، معماری، هنرهای تجسمی یا ترسیمی (نقاشی، خطاطی، عکاسی، گرافیک



و...، موسیقی، حرکات نمایشی (رقص و...)، ادبیات (شعر، داستان، فیلمنامه و...) و هنرهای نمایشی (سینما، تئاتر و...) تقسیم می‌شود. فقه هنر، بررسی احکام وضعی و تکلیفی در این موضوعات است. فقه هنر بسیار گسترده است و ذکر مسائل آن به تفصیل، پژوهش مستقلی می‌طلبد.

۲.۸. فقه سازمان و حکمرانی فرهنگی

حکمرانی در امتداد مدیریت دولتی سازمان قلمداد می‌شود. به نظر دن اسلیتر و فرن تونکس، این اصطلاح تا حدی با مسامحه برای بحث درباره‌ی حوزه‌هایی وضع شده است که تحت عناوینی چون حکومت منافع خصوصی، جمع‌گرایی نوین، جمع‌گرایی میانه، دموکراسی جمعی، حکمرانی اقتصادی - اجتماعی و شراکتی مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد. اقتصاد نهادگرا و به‌ویژه اقتصاد هزینه‌ی مبادله، محرک‌های مهمی برای رشد نظریه‌ی حکمرانی بوده‌اند. این دیدگاه‌ها توجه خود را به مقررات و تنظیمات و تعاملات جمعی در بازار معطوف می‌کنند که مستلزم نوعی حکمرانی تلفیقی متغیر شامل مبادلات بازاری، قراردادهای ارتباطی و سلسله‌مراتب داخلی است. (اسلیتر و تونکس، ۱۴۰۰، صص ۲۳۷-۲۳۹)

تحلیلی که از ماهیت حکمرانی در فضای رایج - با وجود اختلاف رویکردها - می‌شود براساس دموکراسی است؛ اما بنا بر نظر نویسنده، در نظام ولایی، حکمرانی در تعریف عملیاتی عبارت است از فرایند مداخله و اعمال قدرت در حوزه‌ی عمومی سیاست که براساس تنظیم رابطه‌ی امام - امت در مشارکتی فعال شکل می‌گیرد. در این تعریف، قید حوزه‌ی عمومی سیاست، احتراز از حوزه‌ی سازمانی و اداری دولتی است. بحث از حوزه‌ی سازمانی و اداری دولتی مربوط به حوزه‌ی تشکیل حکومت است.

این باب فقهی، شامل بررسی فقهی عناصر سازمانی فرهنگ، سیاست‌گذاری فرهنگی، قانون‌گذاری فرهنگی، برنامه‌ریزی، بودجه‌ریزی فرهنگی، راهبری و نظارت فرهنگی و مدیریت میان فرهنگی می‌شود و در ذیل فقه اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر به وظایف نهاد حکومت و مداخلات سیاسی در مسائل فرهنگی معاصر مانند:



جهانی شدن، دموکراسی و توسعه‌ی فرهنگی می‌پردازد. بنابراین، مسائل فقه سازمان و

حکمرانی فرهنگی عبارت هستند از:

۱. فقه سازمانی فرهنگی؛
۲. فقه سیاست‌گذاری فرهنگی؛
۳. فقه قانون‌گذاری فرهنگی؛
۴. فقه برنامه‌ریزی فرهنگی؛
۵. فقه بودجه‌ریزی فرهنگی؛
۶. فقه راهبری و نظارت فرهنگی؛
۷. فقه مدیریت میان‌فرهنگی.

۲.۹. فقه قضا و حقوق فرهنگی

فقه قضا و حقوق فرهنگی، تطبیق مبانی و احکام فقه قضائی و جزائی بر حوزه‌ی فرهنگ است که در ذیل مسئولیت ولی‌امر در اقامه‌ی معروف و تعطیل منکر قابل تفسیر است. این مبحث فقهی مربوط به دو دسته مسائل براساس تطبیق مبانی کتاب‌القضاء، کتاب‌الحدود و التعزیرات و کتاب‌القصاص و الدیات است: قضا و حقوق نسبت به مسائل فرهنگی و قضا و حقوق نسبت به مکلفان فرهنگی.

تبویب مختار از فقه قضا و حقوق فرهنگی عبارت است از:

۱. مبانی فقه قضا و حقوق فرهنگی (مناطات و احکام عامه‌ی مداخلات قضائی - کیفری در امر فرهنگی؛ تطبیق مبانی عام فقهی بر باب)؛
۲. فقه قضا و حقوق مسائل فرهنگی: بررسی فقهی مسئولیت‌های قضائی - کیفری در عادات، آداب، سنن، رویه‌های عمومی، قواعد فرهنگی عشیره‌ای و موضوعات مشابه؛

۳. فقه قضا و حقوق مکلفان فرهنگی: بررسی فقهی مسئولیت‌های قضائی - کیفری نسبت به مکلف عام و اشخاص حقیقی مؤظف در فرهنگ.

برای مثال، قتل‌های ناموسی، ناهنجاری فرهنگی هستند و ممکن است حاکم، تراضی بر دیه را به دلیل تعطیل منشأ فرهنگی آن و اشاعه‌ی منکر کافی ندانسته، حکم



به تعزیر قاتل کند. این‌گونه مسائل به فقه قضا و حقوق فرهنگی مربوط هستند.

۱۰.۲. فقه اقتصاد فرهنگی

موضوع‌هایی که در اقتصاد فرهنگی مطالعه می‌شوند عبارتند از: تقاضا، مشارکت و مصرف آثار هنری و میراث، عرضه‌ها، هزینه‌ها و یارانه‌های تولید، بازار کار هنرمندان، سازمان اقتصادی صنایع خلاق، بازار آثار هنری و نقش کپی‌رایت در بازار محصولات فرهنگی. (تاووز، ۱۳۹۶، ص ۱۴) به لحاظ تبویب فقهی عام، فقه اقتصاد فرهنگی، به فقه‌الملک و فقه‌الحکم مربوط است و مسئولیت‌های اقتصادی در فرهنگ را شامل می‌شود. در تراث فقهی، «کتاب‌الوقف» با نظر به کاربرد فرهنگی - آموزشی وقف و مبحث «مکاسب محرّمه» به لحاظ احکام معاملات در محرّمات فرهنگی مانند غنا، تنجیم، غیبت، قیادت و کتب ضلال را از منابع فقه اقتصاد فرهنگی می‌توان برشمرد.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، تبویب فقه فرهنگی به‌دست آمد. این تبویب از یک‌سو نسبت مشخصی با تبویب فقهی عام داشت و نگرشی استحسانانی خارج از چهارچوب فقهی نیست. از سوی دیگر، مبانی فقهی و مسائل فرهنگی از یکدیگر متمایز شده‌اند و فقه نظام فرهنگی، مقدمه‌ی فقه مسائل فرهنگی دانسته شده‌است. این مقدم بودن به لحاظ تقدّم رتبی مبانی بر مسائل است و براساس همین تقدّم است که ادلّه‌ی فقه نظام، منقّح ادلّه‌ی فقه مسائل تلقی می‌شود؛ چنان‌که در ادلّه‌ی فقه فراغت‌گزینی، همراه مراجعه به دلیل خاص، معروف و منکر بر افعال فراغتی موجود تطبیق شود و به نسبت فاعل آن، به تمایز جاهل یا عالم بودن و یا مداخلات کفّار در تجاهل و اخلال در نظام فرهنگی به‌عنوان یکی از اجزای نظام مادی و معنوی جامعه‌ی اسلامی در ذیل امر به معروف و نهی از منکر یا سایر ابواب، حکمی به‌دست آید.



منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (بی‌تا)، لسان العرب، ج ۹، بیروت: دارالفکر.
۲. احمدزاده کرمانی، روح‌الله (۱۳۹۰)، بازاندیشی در فرهنگ و رسانه، تهران: چاپار.
۳. اسلیتر، دن و تونکیس، فرن (۱۴۰۰)، جامعه بازار: بازار و نظریه‌ی اجتماعی مدرن، تهران: نی.
۴. بارکر، کریس (۱۳۸۷)، مطالعات فرهنگی، نظریه و عملکرد، (مهدی فرجی و نفیسه حمیدی: مترجم)، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۵. بک، لس و دیگران (۱۳۹۴)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی فرهنگی، (غلامرضا حدّاد: مترجم)، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۶. تاوز، روث (۱۳۹۶)، درآمدی پیشرفته بر اقتصاد فرهنگی، (احتشام رشیدی و انسیه ابری: مترجم)، تهران: تیسا.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
۸. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشّیعه إلى تحصیل مسائل الشّریعه، ج ۲ و ۱۶، قم: آل‌البیّت (ع).
۹. حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۱، قم: اسماعیلیان.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقها، ج ۱، قم: آل‌البیّت (ع).
۱۱. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم: آل‌البیّت (ع).
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، بیروت: دارالشّامیة.
۱۳. زیمیل، گئورک (۱۴۰۲)، فلسفه‌ی پول، (شهناز مسّی پرست: مترجم)، تهران: کتاب پارسه.
۱۴. شهیدثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه‌ی المعارف الإسلامیة.
۱۵. صیمری، مفلح بن حسن (۱۳۷۵)، کشف الاقتباس عن موجز أبی العباس، قم: مؤسسه صاحب الامر (عج).
۱۶. صدر، محمدباقر (۱۴۳۴ق)، موسوعه الشّهدید السّید محمدباقر الصدر: إقتصادنا، ج ۳، قم: دارالصدر.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۱، تهران: مکتبه‌ی المرتضویة.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۹. کوتاک، کنراد فیلیپ (۱۳۸۶)، انسان‌شناسی کشف تفاوت‌های انسانی، (محسن ثلاثی: مترجم)، تهران: علمی.
۲۰. محمدی، جمال (۱۴۰۱)، جامعه‌شناسی فرهنگی، تهران: نی.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، تهران: صدرا.
۲۲. محسنی، منوچهر (۱۳۹۶)، بررسی در جامعه‌شناسی فرهنگی ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.



۲۳. محقق کرکی، علی‌بن حسین (۱۴۱۴)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۲۴. هورن، برایان جی و تاملین، باری (۱۴۰۰)، ارتباطات میان‌فرهنگی: نظریه و کاربرد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

مقالات

۱. طباطبایی، سید محمد و سید منذر حکیم (۱۴۰۰)، «انواع مسئولیت تشکیل خانواده در فقه نظام جامع خانواده»، فصلنامه‌ی مطالعات اسلامی زنان و خانواده، دوره ۸، ش ۱۵، صص ۷-۳۳.
۲. طباطبایی، سید محمد (۱۴۰۱)، «ملاحظات نظری در فقه نظام، تبیین آرا و روش‌شناسی»، فصلنامه‌ی فقه نظام‌ساز، دوره ۱، ش ۲، صص ۷۱-۱۰۰.
۳. _____ (۱۴۰۱)، «بررسی مناط تقسیم ابواب و روش‌شناسی فقه فرهنگی در مناسبات با فقه نظام»، فصلنامه‌ی فقه نظام‌ساز، دوره ۱، ش ۴، صص ۳۳-۵۶.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال دوم: شماره هفتم: پاییز ۱۴۰۲

واکاوی فقه در ساخت نظامات مختلف با تأکید بر فقه سیاسی

علی علی حسینی^۱
حسن طالبی طادی^۲

چکیده

اسلام یکی از مهم‌ترین بنیان‌های رفتارهای فردی و اجتماعی مکلف را ارائه کرده است. اسلام برای این مهم از علم فقه بهره می‌برد که از دیرباز در بین علوم اسلامی شأن ویژه‌ای داشته است. بنابراین، اسلام برای زندگی انسان و جامعه برنامه دارد. لذا باید زوایای فقه به جهت پویایی عرصه‌ی زندگی انسان امروزی شناخته شود. این مقاله با تبیین جایگاه فقه و هندسه‌ی فقه در بین علوم اسلامی به دنبال فهم صحیحی از مشی فقه در به وجود آوردن نظامات و تدارک ساختارهای جدید است. آیا امکان نظام‌سازی و اداری امور جامعه در فقه شیعه وجود دارد؟ در این صورت، فقه سیاسی ذیل آن، چه کارویژه‌ای خواهد داشت. پژوهش حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به روش توصیفی - تحلیلی در پی اثبات این فرضیه است که فقه سیاسی می‌تواند با نظر به منابع اصیل دین اسلام برنامه‌ی جامعی به منظور حکمرانی واحد در عرصه‌ی قضایی، تقنینی و اجرایی داشته باشد. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که فقه یک واسطه بین وحی و زندگی عادی انسان است؛ که در نظام‌سازی توانایی ایجاد و اداری نظامات کوچک و بزرگ را ذیل وحی دارد. یکی از این نظامات فقه سیاسی و تبیین کارویژه‌های آن می‌باشد.

واژگان کلیدی: فقه، فقه نظام‌ساز، فقه حکومتی، فقه سیاسی.

۱. استادیار گروه فقه سیاسی دانشگاه اصفهان

۲. طلبه‌ی حوزه‌ی علمیه و کارشناس ارشد علوم سیاسی (نویسنده‌ی مسئول)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۰



مقدمه

شریعت اسلامی در پرتو فقه شیعی برنامه‌ای ارائه داده است که جامعیت فراگیری دارد. فقه اسلامی که از جمله شریف‌ترین علوم است، را باید فرازمانی و فرامکانی دانست؛ چراکه به واسطه‌ی پویایی ذاتی آن، این دستگاه علمی می‌تواند در تمامی مسائلی که فرد و جامعه با آن درگیر هستند، راهنمایی کند. برای چنین امری لازم است فقه بتواند در عصر جدید در تعامل با موضوعات و مسائل پیچیده‌ی به وجود آمده یک نظام فراگیر ارائه دهد. چنین نظامی است که می‌تواند برای فرد و جامعه بایدها و نبایدهایی را تعریف کند تا سعادت را برای آنها به ارمغان آورد.

فقه، دوران سیالی را طی کرده است و هرچند در فروعات دچار تغییر و تحوّل شده است لکن در اصول خود ثابت قدم مانده است که این دو لازمه‌ی پویایی و زنده بودن علم است. فقه را باید اشرف علوم دانست؛ زیرا سراسر زندگی مکلف را فراگرفته است و از جهتی مؤخر از علم توحید است؛ چراکه آحاد مردم اولین واجب علمی‌ای که به گردن دارند، اقرار به توحید است و پس از آن، شریعت بر آنها حکومت می‌کند. این‌که بدون جهت‌گیری‌های مختلف بتوان جایگاه فقه را مشخص نمود، به سهولت ممکن نیست.

برای این کار باید طیف وسیعی از متغیرها را در نظر گرفت که مهم‌ترین آنها عبارتند از: هدف، موضوع، ویژگی‌ها، نسبت آن با دیگر علوم، محدودیت‌ها و گستردگی‌ها، کاربرد عینی داشتن و زمان‌پذیر بودن یا فرازمانی بودن علم. با در نظر گرفتن این مباحث می‌توان ادعا کرد که اگر فقه شرافت بر همه‌ی علوم نداشته باشد از باشرافت‌ترین آنها است.

در نگاه جهان‌بینی باید فقه را حلقه‌ی واسطه میان خداوند متعال و دنیا دانست. توضیح مطلب این‌که فقه به واسطه‌ی منابعی که دارد، متصل به وحی است و هدف از آن، صلاح و رستگاری انسان در دنیا و آخرت می‌باشد. وحی که برای ارشاد و هدایت نوع بشر صورت گرفته است برای سهولت تطبیق با عالم ماده، به یک ظرف وسیعی نیاز دارد که بتواند آن را به خوبی و بدون کم‌وکاست منتقل نماید. لذا علم فقه، ظرف



انتقال وحی الهی به تمامی بشر است.

فقه برای اتصال دنیا و عالم ملکوت به وجود آمد تا این که بشر برای اموری که بدان‌ها نیاز دارد و در عین حال، علم به آن امور نیز ندارد، دچار تحیر و سرگردانی نشود. به همین علت، فقه باید فرازمانی و فرامکانی باشد که در غیر این صورت توان پاسخ‌گویی به مسائل مختلف را نخواهد داشت. مسائلی که تنظیم‌گر روابط انسان نسبت به خداوند، روابط انسان نسبت به محیط اطراف و روابط انسان نسبت به نفس خود خواهد بود. فقه نیازهای بشر را می‌فهمد و در عین حال، اوامر و نواهی الهی را نیز درک می‌کند تا این که بتواند طیّ یک قضیّه‌ی علمی این دورا به هم متصل نماید. اساساً فقه به دنبال این است که بتواند انسان را به آرمان سعادت‌مندی برساند. از این رهگذر، لاجرم باید به واسطه‌ی عقل‌گرایی دید که آیا چنین جنبه‌ای در آن وجود دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، فقه داعیه‌ی نیل به آرمان‌ها را در انسان دارد. لذا پرورش بشر را در نظام فقهی به اعتبار این هدف برعهده می‌گیرد. در چنین صحنه‌ای فقه باید برای زندگی بشر برنامه‌ای داشته باشد که آرمان‌های او را تدارک بیند. پس باید نظامات متفاوتی برای جامعه‌ی بشری طراحی نماید؛ اما آیا فقه توانایی نظام‌سازی را دارد؟

به‌منظور شناخت دقیق محلّ بحث، ابتدا لازم است که به جغرافیای علم فقه در بین علوم اسلامی پرداخته شود. لذا ابتدا با ذاتیات آن آشنایی ایجاد می‌شود. در ادامه، اهداف این علم مورد بررسی قرار می‌گیرد. این که فقه چه توانایی‌هایی در تنظیمات اداری دارد و آیا اساساً می‌تواند در مداخلات اجتماعی ورود کند یا خیر؟ و تا چه شعاعی را پوشش می‌دهد؟ در نهایت با توجه به نظر فقهای برجسته‌ی در طول تاریخ، نسبت فقه و دیگر علوم اسلامی بررسی می‌شود تا این که جایگاه و شأنی که فقه در نظام‌سازی دارد، ظاهر گردد.

پیشینه

فراتی (۱۳۷۸) در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم حکومت و جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)» بر این اعتقاد است که رهبر کبیر انقلاب اسلامی نیز به‌عنوان



یک فقیه چه نگاهی به مردم‌سالاری دینی داشته‌اند. طبق این پژوهش در اندیشه‌ی سیاسی امام شکل حقوقی رژیم مقصود بالعرض است و محتوای آن اصالت دارد. این‌که چه قالبی برای رسیدن به محتوا لازم است و چگونه قدرت باید توزیع گردد، وابسته به شرایط و مقتضیات جامعه می‌باشد که توسط خود مردم تعیین می‌شود. سیدباقری (۱۴۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «نظام‌سازی در فقه سیاسی شیعه: رویکردها و توانمندی‌ها» معتقد است که فقه شیعه توانایی منضبط کردن هنجارها و ارزش‌ها را برای اعمال قدرت به‌دست فقیه دارد در این اثر ظرفیت‌های فقه برای نظام‌سازی مدنظر است.

حقیقت (۱۴۰۱) در مقاله‌ی «اعتبار محدود فقه سیاسی» معتقد است که دو نگاه به فقه سیاسی وجود دارد: یک نگاه حداکثری و یک نگاه حداقلی. وی براساس نظریه‌ی همروی قائل به محدودیت برای فقه سیاسی است و می‌گوید فقه سیاسی نمی‌تواند نظام‌سازی کند و یا نظریه‌ی دولت ارائه دهد.

جداری عالی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای تحت عنوان «شاخص‌های معنوی در برنامه‌های پیشرفت اسلامی» معتقد است که وظیفه‌ی اصلی حاکمان حکومت اسلامی، برنامه‌ریزی برای پیشرفت همه‌جانبه در جامعه است. این پیشرفت ابعاد متفاوتی دارد که از جمله‌ی آنها: اقتصاد، امنیت، علم، معنویت و ... می‌باشد. لذا حاکم اسلامی نمی‌تواند تک‌بعدی و به‌دور از واقعیات جامعه‌ی صرفاً یک بُعد از جامعه را رشد دهد.

این پژوهش که درصدد تبیین و بازشناسی توانایی فقه در عرصه‌های مختلف از جمله نظام‌سازی است با رویکرد حداکثری به فقه نگریسته و فقه را برای این مهم نه تنها توانمند می‌داند، بلکه شاید بتوان ادعا کرد که از وظایف اصلی فقه شیعی ساخت نظامات خرد و کلان در جهت اداره‌ی امور جامعه است. بر همین اساس، نکته‌ای که شاید در پژوهش‌های قبلی مغفول مانده‌است نظام‌سازی در پرتو فقه سیاسی می‌باشد که سعی شده‌است در این تحقیق پوشش داده شود.



ادبیات تحقیق

۱. فقه

در تعریف فقه می‌گویند: فقه فهم هر چیزی است؛ علم به شیء، علم فقه است و فقه در لسان شارع به علمی خاص اطلاق می‌شود. (فتاوی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۹) و در اصطلاح، فقه، علم به احکام شرعی فرعی است و یا علمی است که به واسطه‌ی آن می‌توان از ادلّه‌ی تفصیلی وظایف شرعی را به دست آورد. (مشکینی، ۱۴۱۶، ص ۱۸۰)

فقه در لغت به معنای فهم است و در معنای شرعی و اصطلاحی یعنی علم به احکام شرعی فرعی حاصل از ادلّه‌ی تفصیلی. (عاملی، ۱۴۰۰، ص ۳۰) در این تعریف، قید احکام، علم به ذوات اشیا، قید شرعی، علم به احکام عقلیه؛ قید فرعی، علم به اصول و قید ادلّه‌ی تفصیلی، علم مقلد را خارج می‌سازد.

محصول فقه، احکام تکلیفی و وضعی است که هر مسلمانی مکلف به رعایت آن است. بعد از جزئی تر شدن مفهوم فقه در بین عالمان، سطح دیگری از نگرش به فقه شکل گرفت که فقه را در قلمرو خاص احکام و تکالیف به حدّی وسعت داد که بسیاری از مناسبات اجتماعی را ذیل آن و در محدوده‌ی حکمرانی آن تعریف می‌کرد. در این میان، امام خمینی از یک سو می‌نویسد: «الأحكام قوانین الإسلام و هی شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، و أمور آلیّة لإجرائها و بسط العدالة». (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۳۳) احکام شرعی، قوانین اسلام هستند و این احکام، شأنی از شؤون حکومت می‌باشند و از سوی دیگر، حکومت را فلسفه‌ی عملی فقه می‌دانند. فقیه به جهت به سامانی اداره‌ی مطلوب و کارآمد جامعه به استنباط احکام فقهی می‌پردازد. این رویکرد فقهی با رویکرد فقه فردی متفاوت است. (ایزدهی و صدیق تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۶)

در نهایت دو سطح از تعریف در فقه می‌توان ارائه داد:

تعریف اول، فقه مصطلحی که در بین جامعه‌ی دینی گفتمان غالب افراد حوزوی می‌باشد که از آغاز تاکنون منبع عظیم تکالیف جامعه بوده است. این سطح از تعریف



فقه را علم به احکام شرعی فرعی که از دلایل تفصیلی یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع به دست می‌آید، منحصر می‌دانند.

صحت استناد و انتساب به شارع در دانش‌های فقهی تنها از مسیر مراجعه به منابع فقه به‌عنوان منبع جوشش تفکر و تفقه میسر و ممکن خواهد بود. (شلمزاری و طاهری، ۱۳۹۸، ص ۶۸)

تعریف دوم جامع‌تر و نسبت به اولی فراگیرتر است. در آن فقه علاوه بر این که به حال جامعه و مدیریت کنونی نظام اسلامی نظر دارد، از توجه به آینده‌ی بشری و تمدن اسلامی غافل نشده‌است. لذا در این تعریف، فقه باید بتواند راهبردها و احکامی را صادر کند تا باعث هدایت جامعه به‌واسطه‌ی ارائه‌ی قوانین منطبق با نیاز روز جامعه باشد.

امام خمینی در کتاب «ولایت فقیه» فقیه را کسی معرفی می‌کند که علاوه بر احکام و شریعت اسلام بر قوانین و نظام‌های دینی هم آگاهی داشته باشد؛ یعنی دین‌شناس به تمام معنای کلمه باشد. وی معتقد است حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه‌ی عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشر است. حکومت نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان از گهواره تا گور است. (نصرتی، ۱۳۹۳، ص ۲۴-۲۵)

۲. فقه حکومتی

فقه حکومتی نیز به‌واسطه‌ی دوری فقه و فقیهان از عرصه‌ی حکومت‌داری در عصر غیبت و عدم بروز اظهار این واقعیت، تعریف دقیقی که فقها بر آن اتفاق داشته باشند، وجود ندارد؛ اما می‌توان گفت که فقه حکومتی، نگرشی در فقه است که با بسط ید فقیهان در جامعه ملازم است. (ایزدهی و صدیق تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۸) لذا فقه حکومتی در مقابل فقه سیاسی معنا نمی‌شود و در عین حال، با فقه‌الحکومه نیز متفاوت است. فقه حکومتی شاخه‌ای از علوم و معارف دینی است که به بیان احکام و تکالیف مربوط به موضوعات حکومتی می‌پردازد. (پرو، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲)



آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «فقه حکومتی و فقهی که می‌خواهد نظام زندگی ملت‌ها را اداره کند و باید پاسخ‌گوی مسائل کوچک و بزرگ ملت‌ها باشد، فقهی که می‌خواهد یک ملت یا مجموعه‌ی عظیمی از انسان‌ها و ملت‌ها را اداره کند، بایستی بتواند شرایط زمان را بشناسد و پاسخ هر نیازی را در هنگام آن نیاز، به آن بدهد و نمی‌تواند در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و همه‌ی مسائل زندگی مردم، نقطه‌ای را بی‌پاسخ بگذارد. (سخنرانی سالروز رحلت امام خمینی، ۱۳۷۶/۳/۱۴)

۳. نظام‌سازی

نظام در لغت به معنای آراستن، نظم‌دادن، مرتب‌کردن و به معنای حکومت و ارتش معنا شده‌است. (معین، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۴۷۴۸) ابن‌منظور از آن به ریسمان و نخ‌کی که با آن دانه‌های مروارید و مانند آن را به صورت رشته کنار هم قرار می‌دهند، تعبیر کرده‌است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۷۸) اما در صحنه‌ی سیاست نظام، تعریف عینی‌تری دارد. به عبارتی، مجموع عناصری که بتوانند به نحوی به‌طور متداخل با یکدیگر عمل کنند، می‌توانند به صورت یک سیستم نگریسته شوند. کهکشان‌ها، تیم‌های فوتبال، قوه‌های مقتنه و احزاب سیاسی هرکدام یک سیستم (نظام) هستند. (عالم، ۱۳۷۵، ص ۱۴۹)

۴. فقه سیاسی

فقه سیاسی که مرکب از دو واژه‌ی فقه و سیاسی می‌باشد، اصطلاحی است که مستقلاً در ادبیات فقهی متداول مشاهده نمی‌شود و برای آن تعابیر متفاوتی وجود دارد؛ از جمله این‌که مجموعه احکام و قوانین تکلیفی و حقوقی ناظر به امور عمومی یا امور خصوصی است که به نحوی با امور عمومی مرتبط هستند و به تنظیم روابط سیاسی دولت‌ها با مردم و دولت‌ها با یکدیگر می‌پردازند. (خسروپناه، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴)

پیش‌فرض‌های تفکیک نظر و عمل

باید بین نظریه‌پردازی و مقام عمل تفاوت قائل شد. چه بسیار نظریاتی که در ذهن



ساخته می‌شوند و در زمان اجرا و عملیاتی شدن با انبوهی از موانع روبه‌رو می‌شوند. لذا باید توجه داشت که بسیاری از ایده‌ها تا به واقع رسیدن راه زیادی را باید بپیمایند.

۱. نظام‌سازی

نظریه‌ها به دنبال ارائه‌ی اصول و قواعد کلی هستند که در شرایط مختلف قابل اعمال باشند. آنها با مفاهیم انتزاعی و مدل‌های ساده‌شده از واقعیت سروکار دارند. هدف اصلی نظریه‌ها، تبیین و توضیح پدیده‌ها و روابط بین آنها است. به عبارت دیگر، آنها به دنبال پاسخ به سؤال «چرا» هستند و هدف آنها درک بهتر جهان و تولید علم است؛ اما مباحث عملی با مسائل مشخص و واقعی در یک زمینه‌ی خاص سروکار دارند. آنها به دنبال ارائه‌ی راهکارهای عملی برای حل مشکلات و بهبود وضعیت موجود هستند. هدف اصلی مباحث عملی، ارائه‌ی راهکارها و روش‌های عملی برای انجام کارها و دستیابی به اهداف است. به عبارت دیگر، آنها به دنبال پاسخ به سؤال «چگونه» هستند. هدف اصلی مباحث عملی، حل مسائل و بهبود وضعیت موجود است.

نکته‌ی مهم این است که مباحث نظری و عملی در نظام‌سازی فقهی دور روی یک سگه هستند و تعامل آنها برای پویایی و کارآمدی نظام فقهی ضروری است. مباحث نظری، چهارچوب و مبنای لازم برای مباحث عملی را فراهم می‌کنند و مباحث عملی، نظریات را در بوته‌ی آزمایش قرار داده و به آنها عینیت می‌بخشند.

۲. فقه سیاسی

در فقه سیاسی نیز مانند سایر حوزه‌های دانش، تمایز بین مباحث نظری و عملی وجود دارد که در نحوه‌ی نگرش و پرداختن به مسائل سیاسی از منظر فقهی تأثیرگذار است. مباحث نظری در فقه سیاسی به بررسی مبانی نظری و اصول کلی حاکم بر نظام سیاسی از دیدگاه اسلام می‌پردازند. به‌عنوان مثال، بحث درباره‌ی مفهوم حکومت در اسلام، مشروعیت حکومت، منابع مشروعیت (مانند نص، شورا، بیعت)، رابطه‌ی دین و سیاست، اهداف حکومت اسلامی (مانند اجرای عدالت،



تأمین مصالح جامعه، حفظ نظام)، و نظریه‌های مختلف حکومت اسلامی (مانند ولایت فقیه، خلافت، امامت) در این دسته قرار می‌گیرند.

بیشتر از روش‌های عقلی، استدلالی، فلسفی و کلامی برای تحلیل و بررسی مسائل استفاده می‌شود. به‌عنوان مثال، بحث درباره‌ی نظریه‌ی عدالت در اسلام و تطبیق آن با نظام‌های سیاسی، بحث درباره‌ی حقوق و تکالیف حاکم و مردم در حکومت اسلامی و بحث درباره‌ی رابطه‌ی آزادی و دین از جمله مباحث نظری در فقه سیاسی هستند.

مباحث عملی در فقه سیاسی به‌دنبال ارائه‌ی راهکارهای عملی و کاربردی برای حل مسائل و چالش‌های واقعی جامعه در حوزه‌ی سیاست با استفاده از آموزه‌های فقهی هستند. آنها به مسائل روزمره‌ی مردم و نیازهای جامعه در حوزه‌ی سیاست توجه می‌کنند. به‌عنوان نمونه، بحث درباره‌ی نحوه‌ی تشکیل حکومت اسلامی در شرایط کنونی، بحث درباره‌ی انتخابات و سازوکارهای آن از دیدگاه فقهی، بحث درباره‌ی روابط بین‌الملل و سیاست خارجی حکومت اسلامی و بحث درباره‌ی حقوق اقلیت‌ها در حکومت اسلامی از جمله مباحث عملی در فقه سیاسی هستند.

۳. هدف

انسان فطرتاً بعد از ایمان به پروردگار، خویش را بنده‌ی الهی می‌داند و لذا لازم است که در پی انجام اوامر و نواهی خداوند متعال باشد. پس باید در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها و در تمامی ابعاد زندگی اعم از فردی، اجتماعی و سیاسی تابع شریعت اسلام باشد. پس خود را ملزم به رعایت دستورات الهی می‌داند که لاجرم این الزام انسان را وادار به کنش‌گری اجتماعی می‌کند. چگونگی این بروز رفتار و کردار را دین به شکل کلی و فقه به معنای خاص‌تر از آن مشخص می‌کند؛ چراکه باید بداند چه عملی را لازم است انجام دهد یا ترک کند.

با توجه به این‌که دستورات الهی به دلایل مختلفی همچون عناد سلاطین با مکتب شیعه و از بین رفتن غنای عظیم اسلامی در خلال جنگ‌ها و به آتش کشیده شدن کتابخانه‌ها به‌طور مبسوط و واضح به اعصار بعدی منتقل نگشته‌است، لذا فهمیدن



وظیفه‌ی شرعی افراد به طرح بحث موشکافانه و گسترده‌ای نیازمند است. مکلف برای یافتن وظیفه‌ی شرعی خویش لازم است حکم شرعی موضوع را بداند تا بتواند بر طبق آن عمل کند. لذا وجود علمی که بتواند انسان را از این تحویر برهاند، لازم و ضروری است. علمی که بتواند از طریق ادله‌ی معتبر وظیفه‌ی شرعی مکلف را در هر واقعه‌ای مشخص نماید.

فقه اسلامی که ریشه در قرآن و سنت معصومین (ع) دارد، فرازمانی و فرامکانی است. محدودی قوانین الهی شبیه به قوانین تعیین شده به دست بشر نیست که صرفاً بتواند زمان خاصی در منطقه‌ای خاص را شامل شود؛ بلکه خداوند متعال این قوانین را برای همه‌ی ابنای بشر در تمامی سرزمین‌ها و در تمامی اعصار مشخص نموده است؛ چراکه علم الهی نقص بردار نیست تا به مرور زمان با اندک اکتشاف یا تجربه‌ای تغییر کند. فقه این توانایی را دارد که چهارچوب و پایه‌های دقیقی برای زندگی نوع بشر پی‌ریزی نماید؛ همچنان که می‌تواند جامعه‌ای را با طرح اداره‌ی سیاسی پیروانند. به این مزیت فقه در ادامه‌ی مطالب در عنوان «فقه نظام‌ساز» اشاره خواهد شد.

این شاخصه و ویژگی منحصر به فرد فقه شیعی که توانایی تطبیق خود با مسائل گوناگون در هر عصری را دارد، باعث شده است این علم دائماً بتواند خود را با واقعیات زندگی مردم به‌روز نماید؛ چراکه فقه واقعیتهای زندگی مکلفین را در نظر دارد. بدین جهت است که فقه به نسبت موقعیت، می‌تواند انعطاف داشته باشد. شاید بتوان این انعطاف فقه را در دستگاه ثابت و متغیر فقه جاگذاری کرد. واقعیات زندگی در صدر اسلام و زندگی در این برهه از زمان، ضرورت این موضوع را مشخص می‌کند. در غیر این صورت، شاهد اختلال در نظام انسانی در بین امت اسلامی خواهیم بود.

فقه در هندسه‌ی علوم اسلامی

برای روشن شدن رابطه‌ی فقه و علوم دیگر لازم است به مقدمه‌ای اشاره شود. قضایای فقهی دارای یک حکم و یک موضوع هستند. شریعت متضمن بیان حکم است که مثلاً واجب است یا حرام؛ موضوع نیز بستگی به واقع و آنچه در خارج اتفاق می‌افتد، دارد. تغییر در هر کدام از دو طرف قضیه سبب تغییر کل آن می‌شود. بنابراین،



فقه تابعی است که بین دو رکن شریعت وضع‌کننده‌ی حکم و عمل خارجی مکلف قرار دارد که هرکدام از این دو می‌توانند قضیه را تغییر دهند؛ چه حکم با استفاده از مبانی معرفت‌شناسی فقیه می‌تواند بین احکام پنج‌گانه تغییر کند و چه موضوع که می‌تواند به واسطه‌ی آنچه در واقع و خارج اتفاق می‌افتد، تغییر کند.

بنابراین، فقه علمی است که به واسطه‌ی مبادی معرفت‌شناسانه دارای جایگاه خاصی در بین علوم اسلامی است که با نگاه به عمل مکلف از آن جهت که ظهور و بروز خارجی دارد، از حیظه‌ی علم محض خارج شده و نقش کاربردی به خود می‌گیرد. لذا وقتی از اهمیت فقه صحبت می‌شود، باید توجه شود که فقه با نگاه به مصالح و مفاسد راهگشایی می‌کند که این مصالح و مفاسد اعم از دنیوی و اخروی هستند. فقه با تبیین این مصالح و مفاسد از قوانین الهی راه رسیدن فرد و جامعه‌ی دینی را به آنها چه در دنیا و چه در اخروی فراهم می‌کند.

به عبارت دیگر، فقه نقش تنظیم‌گر بین دین و جامعه را دارد. به‌عنوان مثال، اقتصاد یک علم مستقل است که دارای حدّ و رسم مخصوص به خود می‌باشد. ضوابط خاص و مسائل خاصی را پیگیری می‌کند؛ اما وقتی با فقه برخورد کند، نتایج قابل توجهی را در پی دارد؛ چراکه فقه است که حکم آن را می‌دهد که چه معاملاتی صحیح هستند و از چه روابطی در اقتصاد باید اجتناب شود. این کنش‌گری فقه در علوم دیگر همچون امنیت، سیاست، پزشکی، هنر، حقوق و ... نیز جاری است. تمامی این موضوعات و علوم مختلف را می‌توان با اضافه به فقه بررسی کرد. امروزه فقه‌های مضاف در حوزه‌ی علوم، رشد چشمگیری دارند که می‌توان از آنها در بهتر اداره کردن جامعه بهره برد. در صورتی که علمی در فقه صاحب اثر باشد، باید این علوم هم جزو مبانی استنباط قرار گیرند و یادگیری آنها لازم می‌شود. (نادری، ۱۳۸۵، ص ۲۶۴)

فقه نظام‌ساز

در بین فقها بحث از فقه نظام متعلق به متأخرین از آنها است. هرچا فقها جزو برخی معاصران از نظام یاد کرده‌اند، مقصودشان نظم عمومی است. (سلطانی و



دیگران، ۱۴۰۰، ص ۴۷) اما نکته‌ی مغفول این است که برای نظام یا به تعبیری حفظ نظام و فقه نظام باید تمایز قائل شد. با توجه به ویژگی‌های منحصر به فردی که فقه دارد، برخی بر این باور هستند که می‌توان از طریق آن به چهارچوب‌های مشخصی در اداره‌ی زندگی امروزی دست یافت. مکتبی در عرصه‌ی علم و اجرا موفق است که اقدام به نظام‌سازی کند تا بدین طریق در برابر پیشامدهای مختلف راه‌حل داشته باشد و غافل‌گیر نشود و همچنین بتواند چهره‌ی منطقی و مستدلّی از خود ارائه دهد. (ارسطا، ۱۳۹۰، ص ۱۷۸)

در صورت عدم نظام‌سازی توسط فقه در عصر حاضر بنیادهای فکر غیردینی در زندگی مسلمین رسوخ می‌کند و چهارچوب زندگی اجتماعی آنان را تشکیل می‌دهد. در چنین شرایطی اگر اسلام نتواند به ارائه‌ی نظامات اجرایی دست یابد و حداکثر به ارائه‌ی وظایف فردی بسنده کند، عملاً مدیریت اجتماعی از دست دین خارج خواهد شد و احکام فردی نیز درون نظامات اجتماعی منحل می‌گردد. (میرباقری و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۶۶)

تعیین گستره و مؤلفه‌های تمایز بخش این فقه با فقه فردی را می‌توان به‌عنوان گام‌های ادبیات نظری این علم تلقی کرد. (میلّی و مشکانی، ۱۳۹۹، ص ۳۴) رویکرد نظام‌مند و سیستماتیک بودن گزاره‌های فقهی زمینه‌ی حضور مؤثر و حداکثری فقه اهل بیت (ع) را در عرصه‌های اجتماعی فراهم می‌نماید. (فضانلی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۵) فقه، علم انفعالی نیست؛ بلکه با اندک تبّعی واضح می‌شود که فقه، علمی کنش‌گر و فعال است.

شهید صدر در ضرورت نظام‌سازی می‌گوید: «تا زمانی که فقه از لحاظ کمی توسعه پیدا نکند و به‌طور افقی گسترش نیابد، نمی‌تواند دین اسلام را با همه‌ی جامعیت و فراگیری آن به‌ظهور برساند و قادر نیست ویژگی‌ها، غنا، قدرت و ظرفیت اسلام را برای حل مشکلات امروز بشر نشان دهد؛ نمی‌تواند اسلام را چهره‌ای به نمایش بگذارد که توجه امت را به خود جلب کند». (صدر، ۱۳۹۸، ص ۴۱۷).

شهید صدر با استفاده از روبنا سعی دارد زیربنا را تصوّر کرده و برای آن نظامی



بسازد که بتوان طبق آن نظریه نوینی ارائه کرد.

شهید سید محمدباقر صدر را می‌توان مبدع و فرد شاخص این رویکرد دانست که از جوانب متعدد به تبیین و تنقیح این نظریه پرداخته است. وی در ضمن بیان اهداف حرکت اجتهاد دو مجال برای تطبیق نظریه اسلامی در زندگی بیان می‌دارد: یکی در مجال زندگی فردی و دیگری در مجال با زندگی اجتماعی و جمعی. (میرباقری و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۷۸-۸۵) نظام‌سازی یک امر دفعی و یک‌باره نیست؛ نظام‌سازی یک امر جاری است که روزبه‌روز باید تکمیل و متمیم شود. (اکبری، ۱۳۹۱، ص ۴۱) رابطه‌ی این بحث با کارکرد فقه، عام و خاص مطلق است که به دنبال تعیین توانایی مهمی از فقه است تا بتواند بقیه‌ی امور را به آن تکیه دهد. در این رابطه باید دید که آیا فقه فقط برای کشف حکم است و یا این که کشف نظام هم از کارکردهای فقه به حساب می‌آید؟ آیا امکان کشف نظام توسط فقه وجود دارد؟ و در نهایت آیا فقه، نظام ارائه داده است؟

۱. احتمالات مختلف در مورد فقه و نظام‌سازی

آیا امکان دارد که بتوان از فقه، نظامی استخراج کرد که توانایی اداره داشته باشد یا خیر و آیا می‌توان فقه را منبعی برای تبیین شکل اجتماعی دین قرار داد؟ چه ادله‌ای برای این ادعا وجود دارد که فقه توانایی نظام‌سازی دارد؟ در این موارد احتمالات متفاوتی وجود دارد.

۱.۱. دلالت مطابقی نصوص بر وجود نظام

ادله و نصوص شرعی علاوه بر حکم، متکفل ارائه‌ی نظام نیز هستند؛ یعنی همچنان‌که در شرع، نصوصی به دلالت مطابقی، قمار و غیبت را حرام می‌دانند و روزه و نماز را واجب می‌کنند، نصوصی نیز وجود دارند که با همین دلالت، وجود نظام یا شکلی از نظام را ارائه می‌دهند.

۱.۲. دلالت التزامی نصوص بر وجود نظام

در فرض دوم هیچ نص شرعی سراغ نداریم که به صورت مطابقی دال بر وجود نظام یا ارائه‌کننده‌ی نظام باشد؛ بلکه به دلالت التزامی می‌توان نظامی را کشف کرد.



با این توضیح که در نگاه ابتدایی به احکام، مجموعه احکام پراکنده و مشتت به نظر می‌آیند که این بی‌ارتباطی به مقتضای عرضه و دریافت است؛ ولی همین احکام به‌ظاهر پراکنده در عالم واقع از یک خاستگاه و ارتباط منطقی، تعامل ثبوتی پشت‌صحنه‌ای، هماهنگی و هم‌گرایی واقعی و وحدت جهت برخوردار هستند؛ در غیر این صورت، با حکمت خداوند سازگار نبودند. علاوه بر آن، چنان‌که از ظاهرشان برمی‌آید هرکدام از احکام، مربوط به حوزه‌ی خاصی هستند و اگر با هم انسجام و پیوند نداشته باشند، ممکن است در عمل یکدیگر را خنثی کنند. همچنین چگونه است که در نظام قانون‌گذاری بشری خاستگاه‌های منطقی - فلسفی و وحدت‌بخش وجود دارند؛ ولی در نظام شریعت چنین چیزی نباشد؟! بنابراین می‌توان از دلایل بیرونی و ارتباطاتی که در درون فقه وجود دارند و مشاهدات درون‌فقهی با تکیه بر حکمت الهی و تجارب فقهی به وجود نظام فقهی پی برد. پس در اینجا فرض این است که نظامی مشهود نیست؛ ولی با دلالت التزامیه با کمک یک مبنا و مبدأ کلامی به نظامی دست می‌یابیم.

۱.۳. نظام‌سازی امری بشری است

در فرض سوّم فقه هیچ ارتباط و توجّهی به نظام ندارد؛ زیرا نظام از مقوله‌های بشری و فقه احکام الهی برای بشر است. چنان‌که عده‌ای که عمدتاً غیرحوزوی هستند، به وجود ارتباط فقه و نظام اشکال می‌کنند. آنها قائلند که هرچه به کمک مبدأ کلامی ارتباط ثابت شود، دلالت شکل نمی‌گیرد و با وجود مشکل دلالتی راهی برای کشف نظام، وجود ندارد. کسی هم که مبنای کلامی را قبول ندارد، می‌تواند بگوید که ثبوتاً نیز چنین نظامی وجود ندارد. معنای این قول آن است که خداوند از قانون‌گذاران عادی هم عقب افتاده است؛ زیرا بشر قانون‌گذار نوعی نظام‌وارگی را در ذهن و فکر و عرصه‌ی قانون‌گذاری دارد، ولی خداوند حکیم و علیم مطلق قوانینی فرستاده که نظام‌وار نیستند. (نصرتی، ۱۳۹۳، ص ۳۳-۳۷)



۴. ۱. دلالت مطابقی نصوص بر اصل نظام و دلالت التزامی بر نظام خاص

در فرض چهارم اصل وجود نظام مدلول پاره‌ای از نصوص قرار گرفته است؛ اما به حدی نیست که نظامی ارائه کند؛ برای مثال، مطابق کلام امام رضا (علیه السلام) که یک نص است، امامت نظام مسلمین نامیده می‌شود؛ ولی از آنجا که هیچ نظام مشخص و معینی به‌ویژه در زمینه‌ی اقتصاد در اختیار ما نیست، متناسب با نیازهایی که امروزه به مقتضای حقوق اساسی و غیر آن داریم، به دلالت التزامی یا از مبنای کلامی، نظامی را شناسایی یا کشف می‌کنیم. تفاوت فرض دوم و سوم این است که در فرض سوم نصوصی وجود دارند که اصل وجود نظام را ارائه می‌کنند؛ ولی در فرض دوم چنین نصی وجود ندارد. اشتراک هر دو فرض آن است که یک نظام مشخص و ارائه‌شده‌ای مطابق هر دو فرض در اختیار نداریم.

فقیه علاوه بر کشف حکم از فقه شیعی با تنظیم روابط بین احکام مختلف در کل نظام فقهی و نظر به مجموعه‌ی مرکب فقه می‌تواند نظام حاصل از آن را دریابد که شمای کلی نظام اسلامی خواهد بود. این نظام اسلامی دارای نظامات متعدّد می‌باشد که هرکدام در حیطه‌ی تخصصی‌تری یک نظام فقهی را شکل دادند و پاسخگوی حل موضوعات خواهند بود. می‌توان کلیت دین اسلام را یک نظام دانست که شعبات متفاوتی ذیل آن وجود دارند. فقه بمعنی‌الاعم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین علوم اسلامی باید بتواند نظامات متفاوت درون‌دینی را شکل دهد.

۲. دیدگاه‌های مختلف در نظام‌سازی

برای نظام‌سازی در بستر فقه، نظریات متفاوتی وجود دارد که هرچند برخی بر نفی آن در دیدگاه حدّاقلی پافشاری می‌کنند، اما در دیدگاه مشهور بسیاری بر آن اتفاق نظر دارند که البته در حدودو ثغور آن نیز نظر اختصاصی خویش را ارائه می‌دهند. برخی از این دیدگاه‌ها از این قرار هستند:

۱. دیدگاه اول

دیدگاهی که هدفمندی شریعت را محال نمی‌داند؛ اما قائل است به این که دلیلی



هم بر آن نداریم. البته برخی نیز اساساً رابطه‌ی منابع دینی با نظام‌سازی را به‌طور کلی نفی می‌کنند و معتقدند اصولاً مقوله‌ی زندگی اجتماعی و نظام‌های اجتماعی با منابع دینی بیگانه هستند و دین عهده‌دار رابطه‌ی فرد با خدا است؛ آن‌هم تنها در مقیاس فردی بدون دخالت‌دادن امور اجتماعی؛ از منظر ایشان، حتی اگر دین در امور اجتماعی دخالت کند، دخالت عرضی بوده و جزو مقولات حقیقی آن به‌شمار نمی‌رود. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷) بنابراین، دین و معیشت و به‌تبع آن، منابع دینی و نظام‌های اجتماعی دو حوزه‌ی کاملاً متفاوت دارند و معیشت و ارانه‌ی نظام‌های اجتماعی برعهده‌ی خرد آدمی است. (فراست‌خواه، ۱۳۷۳، ص ۲۲۰)

بدین معنا که هرچند فقه ثبوتاً نظام دارد؛ اما اثباتاً نمی‌توان آن نظام را کشف کرد. فقه، نظام و اهداف دارد؛ اما این ارتباط قابل کشف و اعتبار نیست. این دیدگاه متلازم با رویکرد عدم توجّه به مقاصد الشریعه و تعبدی‌دانستن ملاک احکام است؛ یعنی مصالح احکام، دور از دسترس عقل بشری است. (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱۶) بنابراین، کمتر درصدد کشف مصالح و مناطات احکام برآمده‌اند و به دلیل نگرانی از گرفتارشدن در دام قیاس که امامان معصوم همواره بر پرهیز از آن تأکید داشتند، از روش‌های استنباط عقلی تا حدّ ممکن اجتناب کردند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۵۴-۵۹)

۲. دیدگاه دوم

این دیدگاه قائل به نظام‌داشتن فقه و قابل کشف‌بودنش می‌باشد. این نظام از طریق استنباط احکام خودکار حاصل می‌شود؛ یعنی با استنباط روشمند اجزا، نتیجه‌ی آن فقه منسجم و پیوسته خواهد بود؛ درواقع کشف فقه نظام، همان استنباط معمول احکام است و استنباط نظام، به استنباط جدید خرده‌نظام و کلان‌نظام نیازی ندارد. (مبّغی، ۱۳۹۷/۱۲/۱۱)

۳. دیدگاه سوم

برخی از لزوم پیوستگی بیشتر احکام مستنبط‌شده‌ی فقهی، معنای ارتباط درونی میان احکام را برداشت کرده‌اند؛ اما فقه در اینجا به‌معنای معرفتی، مبتنی بر اصول



مستخرج از اسلام که درون شریعت، یکسری دیدگاه‌های کلان، اصول و قواعد حاکم بر مجموعه‌ی ابواب فقه دارد که می‌توان در راستای مکتب اسلامی تنظیم کرد. هرچند برخی این برداشت را به شهید صدر و روش ایشان نسبت می‌دهند که ایشان معتقد بودند شریعت دارای قواعد و هنجارهای کلی‌تری است که احکام جزئی در بستر آن احکام کلی شکل گرفته‌اند که از این احکام جزئی به‌مثابه روبنا به مبانی کلی مکتب اسلام در حوزه‌های مختلف می‌توان دست پیدا کرد؛ اما این تلقی از ایشان نمی‌تواند مطابق واقع باشد. به هر حال، به نظر می‌رسد این معنا نیز چندان راهگشا نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق، صص ۳۳۵-۳۴۵)

۴. دیدگاه چهارم

دیدگاهی که قائل است معنای فقه نظام، نظام لازم‌الاستنباط است؛ یعنی در کنار استنباط رایج فقهی، باید به‌دنبال استنباط نظام فقهی نیز برویم و از آنجا که استنباط نظام فقهی عملی دشوار و از حیث ماهوی چندلایه است، با استنباط آن، نظریه شکل می‌گیرد و بدون نظریه نمی‌توان نظام فقهی ارائه کرد؛ چراکه استنباط نظام در سطح استنباط عادی نیست. پس برای ارائه‌ی فقه نظام، باید ابتدا نظریه داشت؛ چراکه می‌خواهد بین اجزا ارتباط برقرار کند.

طبیعتاً اگر دو فقیه انواع مختلفی از نظام را استنباط کنند، اختلاف‌شان در نظریات‌شان است، نه اختلاف بین فتوای‌شان؛ بنابراین، فقه نظام، حتی در استنباط سنتی طرز نگاه متفاوتی می‌دهد؛ یعنی اگر به نظریه‌ی فقهی مسلح شویم، به شیوه‌ی دیگر همین مسائل مستحدث را بررسی نموده و با نگاه دقیق‌تر حدود احکام را کشف می‌کنیم.

اگر با نگاهی مجموعی به تک‌گزاره‌های فقهی نگریسته شود، ایده‌ها و دریافت‌های نوینی قابل برداشت است. ویژگی نظام در عرصه‌ی نظریه‌پردازی این است که با برقرارکردن ارتباط محتوایی بین اجزا و عناصر، درصدد است تا نگاهی جمعی به عناصر داشته باشد. نظام‌سازی عبارت است از تجمیع گزاره‌های مرتبط با یک موضوع و کشف قواعد حاکم بر آن؛ تا این‌که به‌صورت نظام واحد درآید. برای



مثال، با کنار هم چیدن گزاره‌های اقتصادی و دقت در ارتباط بین آنها می‌توان به قواعدی کلی و عام دست یافت؛ مانند تلاشی که شهید صدر در «اقتصادنا» انجام داد. (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹)

فقه نظام در این معنا به‌عنوان ارائه‌کننده‌ی نظریات کلان در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی است که خود به کلان‌نظام‌هایی مانند: نظام اقتصادی، اجتماعی و ... و خرده‌نظام‌هایی مانند: نظام بانک‌داری و نظام تأمین اجتماعی و ... تقسیم می‌گردد. هرچند ممکن است فقه حکومتی و اجتماعی با آن اشتراکاتی داشته باشد، اما جهت پرداخت تخصصی و پاسخ به اشکالات در این عرصه، نیازمند تفکیک آنها هستیم که در نظر شهید صدر، درمان مشکلات اساسی جامعه در مکتب اجتماعی اسلام است. (صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۶۱)

۳. راهکارهایی برای نظام‌سازی از فقه

آنچه در نظام‌سازی مورد نیاز است نگاه سیستمی به فقه به جای جزءنگری و حل مسئله است. (رضایی، ۱۳۹۵، ص ۳۲) برای نظام‌سازی توسط فقه باید در بستر فقه مجموعه‌ای از دستورات‌عمل‌هایی را یافت که نص‌محور و فقه‌گرا باشند (اکبری، ۱۳۹۱، ص ۵۰) که عبارتند از:

موضوع‌شناسی؛

استخراج قواعد فقهی؛

اهتمام به مقاصد الشریعه؛

توجه به مصلحت عامه‌ی مردم؛

توجه به زمان و مکان؛

تولید علم دینی. ۱.

۳.۱. راهکاری برای نظام‌سازی

برای این‌که بتوان در عرصه‌ی فقه اقدام به نظام‌سازی کرد، لازم است که ابتدا

۱. این موارد به استقرا معرفی می‌شوند لذا راهکارهای نظام‌سازی فقهی منحصر در این عناوین نیست.



برای طرح‌واره و ساختارسازی دست به ایجاد و یا تولید یک شبکه‌ی نظام مسائل زد. بدین جهت، ضروری است جوانب متعدّد ساختاری که بنا است از فقه بهره ببرد، به‌خوبی تبیین و واضح گردد؛ سپس شبکه‌ی مسائل این نظام تأسیسی ایجاد شود. برای این کار، روش‌های متفاوتی وجود دارد که باید از پیشینه‌ها آغاز و با تحلیل چپستی هستی و چرایی و آثار و ابزار مهم در این فن بهره برد. بنابراین، برای سرعت‌بخشیدن به نظام‌سازی از فقه باید شبکه‌ی مسائل آن مشخص شود.

۳.۲. تجربه‌ی واقعی نظام‌سازی

تمامی نظریّات علمی تا وقتی به فعلیّت نرسند، تأثیر شگرفی در جامعه نخواهند داشت. همان‌طور که گذشت، اسلام و به‌خصوص فقه شیعی برنامه‌ی کاملی برای اداره‌ی جامعه دارد که یکی از این برنامه‌ها رامی‌توان در ذیل حکومت اسلامی ترسیم کرد. فقه نظام‌ساز با تکیه بر مبانی و اندیشه‌ی کهن و پویای خود توانسته‌است برای عصر حاضر یک نمونه از مدل حکومت‌داری ترسیم کند. بدین منظور با ساخت نظام حکومتی ذیل مبانی اسلامی در پیشبرد مقاصد شریعت قدم بزرگی برداشته‌است. این تجربه رامی‌توان در جمهوری اسلامی ایران که به‌واسطه‌ی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ به وقوع پیوست، به‌وضوح مشاهده کرد. جمهوری اسلامی که با رهبری یک فقیه هدایت شد و طبق مبانی فقهی پایه‌گذاری شد، نمونه‌ی واقعی نظام‌سازی به‌واسطه‌ی فقه شیعی می‌باشد.

آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار خبرگان می‌فرمایند: «بنابراین، سابقه‌ی فقه سیاسی در شیعه، سابقه‌ی عریضی است؛ لیکن یک چیز جدید است و آن، نظام‌سازی براساس این فقه است که این را امام بزرگوار ما انجام داد. قبل از ایشان کس دیگری از این ملتقطات فقهی در ابواب مختلف، یک نظام به‌وجود نیاورده بود. اوّل کسی که در مقام نظر و در مقام عمل - توأمًا - یک نظام ایجاد کرد، امام بزرگوار ما بود؛ که مردم‌سالاری دینی را مطرح کرد، مسئله‌ی ولایت‌فقیه را مطرح کرد.

براساس این مبنا، نظام اسلامی سرپا شد. این، اوّلین تجربه هم هست. چنین تجربه‌ای را ما در تاریخ نداریم؛ نه در دوران صفویّه داریم، نه در دوره‌های دیگر.



اگرچه در دوران صفویّه کسانی مثل «محقق کرکی»ها وارد میدان شدند؛ اما از این نظام اسلامی و نظام فقهی در آنجا خبری نیست؛ حدّاکثر این است که قضاوت به عهده‌ی یک ملائی، آن‌هم در حدّ محقق کرکی با آن عظمت بوده‌است؛ ایشان می‌شود رئیس قضاّت، تا مثلاً قضاّت را معین کند؛ بیش از این‌ها نیست؛ نظام حکومت و نظام سیاسی جامعه بر مبنای فقه نیست.

ایجاد نظام، کاری است که امام بزرگوار ما انجام داد. همان‌طوری که جناب آقای مهدوی در نطق‌شان اشاره کردند - که من اجمالاً اطلاع پیدا کردم - امام مسئله‌ی ولایت فقیه را در نجف استدلالی کردند و بحث کردند؛ بعد هم در مقام عمل، این را پیاده کردند و آوردند، شد یک نظام اسلامی». (بیانات، ۱۳۹۰/۶/۱۷)

تفاوت احکام حکومتی و فردی

شاکله‌ی احکام فقه فردی این‌گونه است که : ۱. کلی؛ ۲. ثابت؛ ۳. مصادیق متعدّد که شبیه یکدیگر هستند؛ ۴. مستقل از سایر عناوین و مفاهیم هستند. به‌عنوان مثال، صلاة یک عنوان کلی است که تغییر نمی‌کند و مصادیق متعدّد آن مشابه هستند و بین مفهوم صلاة با مفهوم صوم ارتباط خاصّی وجود ندارد.

احکام حکومتی: ۱. کلی نیستند؛ بلکه جزئی و در ارتباط با یک مسئله‌ی معین خارجی هستند؛ یعنی موضوع این احکام یک مصداق یا یک کلّ است. کلّ با کلی تفاوت دارد. یک کلّ اولاً، دارای ویژگی‌های اختصاصی است که آن را از کلی بودن جدا می‌کند. لذا حکمی که برای یک کلّ صادر می‌شود، قابل سرایت به کلّ‌های دیگر نیست. ثانیاً، کلّ در حال تغییر است؛ لذا برای صدور حکم برای آن باید به تغییرات آتی توجّه کرد.

هر کلّ از اجزا و روابطی خاص تشکیل شده‌است و هویت آن به هویت اجزای آن بستگی دارد. برای صدور حکم برای یک کلّ باید به اجزا و روابط درونی و بیرونی آن توجّه کرد. همچنین تفاوت دیگر این است که در فقه انتظار موضوع‌شناسی نیست؛ به‌عنوان مثال، هنگام فتوا برای نماز و صوم به جامعه‌شناسی نیازی نیست؛ ولی در احکام حکومتی هم باید به منابع دینی رجوع کرد و هم باید به عنصر زمان و مکان توجّه کرد.



هدف

هدف را باید ذیل هدف فقه جست‌وجو کرد. اگر فقه فردی صلاح و فساد فردی را از این جنبه که مکلف است، در نظر داشت فقه اجتماعی صلاح جامعه را در نظر دارد. فقه با نظام‌سازی این قابلیت خود را به دیگر علوم نشان می‌دهد که می‌تواند از بطن خود نظاماتی را خارج کند که حیات و معاش جامعه‌ی بشری را تنظیم نمایند. فقه اگر بخواهد در حوزه‌ی حکومت به اصدار حکم پردازد، باید الزاماتی را رعایت نماید که مهم‌ترین آن نظام‌سازی است. (سعدی، ۱۳۹۵، ص ۴۷)

شهید صدر در «اقتصادنا» این مفهوم را عینیت بخشید که مکلف با نگاه به کلیت قضایای صادره از منابع فقهی (قرآن، سنت، عقل و اجماع) می‌تواند الگویی طراحی کند که مسیر بندگی جامعه را در عین حالی که دنیا و آخرت او تأمین می‌شود، به او بازشناساند. وی اقتصاد اسلامی را دارای پایگاهی می‌داند که بر این منابع استوار گشته و به واسطه‌ی همین سیستم، مرجع حل معضلات جامعه می‌شود. (صدر، بی‌تا، ۱، ص ۱۴)

بنابراین هدف، تبیین مواضع فقه در باب موضوعات مختلف با جنبه‌ی فردی و اجتماعی می‌باشد. مهم‌ترین وظیفه در فقه متوجه فقیه است که در نظام‌سازی با رویکرد حداکثری در کشف مقاصد نظام سیاسی و بهره‌گیری از تجربه‌ی بشری بر مدار آموزه‌های دین، جامعه را راهبری می‌کند. (سیدباقری، ۱۴۰۰، ص ۲۵۱)

ویژگی‌ها

در فقه امتیازاتی وجود دارد که آن را پراهمیت جلوه می‌دهد. ویژگی‌هایی مثل کنشگری در مقابل امور حکومتی، نقش هدایت و رهبری جامعه به‌وسیله‌ی ایجاد دولت و اداره‌ی آن براساس موازین شرعی، تضمین حقوق آحاد مردم جامعه و تعیین تکالیف فردی-اجتماعی آنها، ایجاد نظامات کوچک‌تر تحت اشراف نظام اصلی، تطبیق با شرایط روز جامعه، توجه ویژه به بعد اجتماعی و اهمیت یافتن نتایج امور از جمله‌ی این امتیازات هستند.



از فروع فقہی، کلیّات فقہی استکشاف می‌شود. در اصل، فقہ به اعتبار این که بر فروع فقہی مسلط است، سعی می‌کند از زیربنا به روبنا نظر کرده و اصول کلیّی را به واسطه ترکیب قواعد فقہی استنباط نماید که شمای کلیّی علمی خاص را ظاهر می‌گرداند. مثلاً فقہ در فقه سنتی و یا به تعبیری فقه جواهری با کنار هم قراردادن خرده‌مباحث مربوط به موضوعاتی مثل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، اعانه بر اثم و... به یک نظام کلیّی دست می‌یابد که فقه شیعی شاید حتّی به صراحت هم به آن اشاره‌ای نکرده باشد؛ ولی در نظام‌واره فقہی اهل بیت موجود است و این نظام همان فقه حکومتی شیعه خواهد بود.

با گذر از رویکرد فردی فقه سیاسی در رویکرد حدّاکثری نظام‌پردازانه دارای توانمندی‌هایی مانند روش اجتهاد احکام و آموزه‌های اداره‌ی نظام سیاسی در فقه و اصول عقلی - عقلایی است. (سیدباقری، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲) در دیگر علوم نیز به همین ترتیب عمل می‌شود تا نظام کلیّی فقہی به دست آید؛ چرا که شاید در احکام فردی تقابلی در فروع وجود داشته باشد؛ اما در یک نظام کلیّی نباید هیچ‌گونه تعارض و تضادی بین احکام کلیّی آن مشهود باشد.

با توجّه به این که نظامات ثابت هستند و متغیّر نیستند، آن چیزی که در آن تغییر وجود دارد، الگوهای تحقّق نظام است که براساس نیاز از سیره‌ی عقلانیّه و تجربه و همچنین علوم بشری قابل اکتساب است. (رشاد، ۱۳۹۲، ص ۱۵) باید توجّه داشت که کلیّت یک نظام در بردارنده‌ی اجزای متفاوت، نظم روابطی بین اجزا، شکل گرفتن الگو از نظم اجزا، روابط بنیادین بین اجزای نظام و داشتن هدف واحد است. (عالم، ۱۳۷۵، صص ۱۴۹-۱۵۰) در این صورت است که اهمّیت نظام‌سازی و تعیین حدود و ثغور آن واضح می‌گردد؛ چرا که با درهم‌تنیدگی مسائل متفاوت باید نظامی را طراحی کرد که تمامی این اقدام‌واره در آن جای گیرد و در عین حال، شکلی کاریکاتورگونه نداشته باشد. برخی نظام‌ها، کلان‌نظام؛ برخی میان‌نظام و برخی خرده‌نظام هستند. یک نظام باید تحقّق غایتی معیّن و اختصاصی را جهت‌گیری و هدف‌گیری کند که از نظام‌های دیگر برنمی‌آید. بر این اساس، نظام را می‌توان چنین تعریف کرد: «نظام، مرکب از اجزا و مؤلّفه‌های گوناگون و متنوعی است که در عین تنوع با هم سازگاری دارند؛



همچنین نسبت به دیگر نظام‌ها مرزبندی داشته و هدف و غایت مشخصی دارد که باید آن را محقق کند. (رشاد، ۱۳۹۲، ص ۱۱)

چالش‌های نظام‌سازی

نظام‌سازی که با روی کارآمدن نظام اسلامی در ایران ظهور و بروز یافته است با چالش‌هایی که در حیطه‌ی علم و عمل قرار می‌گرفتند، روبه‌رو بوده است. در ساحت علم یک جنبه‌ی سختی استنباط این نظامات مختلف از فقه است که باید مجتهد علاوه بر این که نگاه اجتهادی دارد، بتواند با دید اجتماعی و کلی‌نگرانه اجتهاد کند نه این که فقه را فردگرایانه بررسی کند. چه این که از هر دو نظری می‌تواند اجتهاد کند؛ اما با رویکرد اجتماعی به موضوعات دیگر و پاسخ‌های جدیدی دست خواهد یافت که در رویکرد فردگرایانه وجود ندارد. به عنوان مثال، فقه در نظام‌سازی در عرصه‌ی حاکمیتی باید به برخی از علوم دیگر اسلامی ارتباط داشته باشد؛ اما این که در تبیین نظام اسلامی که مبتنی بر ولایت‌فقیه است، مباحث کلامی نیز دخالت دارند. یا در ارتباطات حاکم با مردم که مباحث اخلاقی دخالت دارند؛ اما چالش دیگر نظام‌سازی این است که برخی همین موضوع را دستاویز کرده است و مدعی هستند که برای اثبات مدعای خود از هر علمی سوءاستفاده کرده‌اید و مقاصد خویش را اثبات نموده‌اید.

در حیطه‌ی عملی نیز چه در مقام تقنین و چه در مقام اجرا، حکومت اسلامی باید بتواند افراد مؤمنی که صلاحیت پیاده‌سازی چنین نظاماتی را دارند در اختیار داشته باشد که بتواند مقام نظر را به عمل نزدیک کند. لذا یکی از مهم‌ترین چالش‌های این فرایند، واقعی کردن آنها است.

چالش دیگری که نظام‌سازی با آن مواجه است، برخورد با افرادی است که در سلک علم هستند؛ اما با جزئی‌نگری و نگاه محدود به فقه شیعی هرگونه تمایلات فقهی جدیدی را که طبق موازین باشد، نیز تخطئه می‌کنند؛ اما در مقابل امام خمینی (ره) می‌فرمایند: حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه‌ی عملی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی



معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان از گهواره تا گور است. (موسوی‌الخمنی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

مهم‌ترین و اساسی‌ترین مانع در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی شیعه در مرحله‌ی اول مربوط به منابع و مؤلفه‌هایی است که این اندیشه را شکل داده‌اند. شیعیان برای قرن‌ها به‌عنوان یک اقلیت تحت فشار در سرزمین‌های اسلامی پراکنده بوده و برای حفظ هویت خود مبارزه می‌کردند. بی‌تردید در این دوره ارائه‌ی مباحث حسّاس سیاسی در قالب مباحث کلامی، فلسفی یا فقهی با مشکل روبه‌رو بوده‌است.

این شرایط در چند قرن اخیر و پس از روی کار آمدن پادشاهان شیعه در ایران تا حدّی بهبود می‌یابد؛ امّا نباید فراموش کرد که موانع جدّی دیگری وجود دارد که عملاً آزادی اندیشه‌گران شیعی را مخدوش می‌نماید. در واقع می‌توان ادّعا کرد تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، هیچ‌گاه زمینه‌ی مناسب برای طرح اندیشه‌های سیاسی در میان شیعیان فراهم نبود. حتی علما و روشنفکرانی چون طالقانی، بازرگان، شریعتی، شهید صدر و امام خمینی (ره) که وارد مباحث اندیشه‌ی سیاسی شدند، هزینه‌هایی چون زندان، تبعید و محدودیت‌های مختلف را متحمّل گردیدند.

این مسئله و شرایط کلی جهان اسلام باعث گردید که رشد اندیشه‌های سیاسی در میان شیعیان با مشکلات بسیاری روبه‌رو باشد و بسیاری از ظرفیت‌های نظری آن آشکار نگردد. البته در یکی دو دهه‌ی اخیر به‌واسطه‌ی استقرار حکومت اسلامی در ایران شرایط مناسب برای بررسی مفاهیم جدید سیاسی در گفتمان سیاسی شیعه فراهم شده‌است. (کمالی اردکانی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰)

فقه سیاسی

فقه سیاسی از انواع فقه‌های مضاف به حساب می‌آید. در سطور گذشته به معنای فقه پرداخته شد. اکنون لازم است معنای سیاست نیز واضح گردد. سیاست را این‌گونه معنا کرده‌اند که هرگونه راهبرد و روش و مشی برای اداره یا به‌کرد هر امری از امور، چه شخصی و چه اجتماعی را شامل می‌شود. (آشوری، ۱۳۹۹، ص ۲۱۲) واژه‌ی فقه سیاسی در متون فقهی وجود ندارد؛ امّا این بدان معنا نیست که فقه، رویکرد سیاسی



نداشته است بلکه فقه در بطن خود مفاهیم متعددی را گنجانده که یکی از آنها مسائل مربوط به سیاست و حکومت است که امروزه از آن به فقه سیاسی و یا فقه حکومت تعبیر می‌کنند.

برخی واژه‌ها همانند فقه سیاسی، فقه‌الخلافة، فقه‌الحکومه، فقه حاکم و فقه اجتماعی را قریب‌المعنا دانسته‌اند که در چهارچوب فقه اجتماعی معنا می‌شوند. (اکبری، ۱۳۹۱، ص ۴۲) تاریخ فقه سیاسی در یک سیر تکاملی به چهار دوره‌ی تکوین، تدوین، تثبیت و تحقّق تقسیم می‌شود. (طاهری و شلمزاری، ۱۳۹۵، ص ۵۵)

فقه سیاسی عبارت است از حکم عامی که در مسائل و موضوعات مختلف مباحث سیاسی قابل استفاده بوده و می‌توان از آن دیدگاه شرع را در مسائل مشابه و هم موضوع به دست آورد. (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص ۲۳) فقه سیاسی که با تأسیس حکومت اسلامی پیش از پیش محل مناقشات علمی قرار گرفت از دیرباز در متون فقه به آن پرداخته شده بود؛ اما به دلیل شرایط زمانی بسط نیافته و در بسیاری از موارد مغفول مانده بود.

به همین دلیل، اولین گزاره‌هایی که در رابطه با فقه سیاسی مشاهده می‌شود، در باب رابطه‌ی حاکم و مردم تفسیر می‌شوند؛ در حالی که امروزه با توجه به گسترش مفاهیم، باید فقه سیاسی را گسترده‌تر از آن بدانیم. فقه سیاسی نسبت به قبل گستره‌ی بیشتر و ظهور شدیدتری یافته و عمدتاً رویکرد اجتماعی و حکومتی داشته است و به‌منظور پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه‌ی اسلامی و اداره‌ی مطلوب کشور اسلامی استنباط می‌شود. (ایزدهی، ۱۳۹۶، ص ۷)

۱. کارویژه‌ی فقه سیاسی

مزلی توان کارویژه‌ی فقه سیاسی را در دو سطح حدّ اقلّی و حدّ اکثری بررسی کرد. سطح اول که به اقلّ مناسبات اکتفا می‌کند به این دلیل است که زمان وقوع آن زمانی نیست که عرصه‌ی ظهور و بروز کامل فقه اثنی‌عشری باشد. بنابراین، در این سطح، رویکرد حدّ اقلّی به فقه، خاصّه فقه سیاسی مشاهده می‌شود. اساساً برای کارویژه‌ی فقه سیاسی در گذر زمان با تمام فراز و فرودهایی که داشته است می‌توان چهار دوره



را نام برد: دوره‌ی تکوین که مبانی فقهی مثل فقه‌النَّبِی، فقه‌الخلافه و فقه‌الامامه کارویژه‌ی فقه سیاسی است. بعد از آن دوره‌ی تدوین است که علمای شیعه با اقدام به حفظ تراث شیعی گزاره‌ی سیاسی را کارویژه‌ی فقه سیاسی قرار می‌دهند. دوره‌ی سَوَم که با ورود علمای شیعه به متن جامعه است و اقدامات ایشان در تحولات سیاسی و اجتماعی حتی در بعضی از مواقع در تقابل با سلطنت نیز مشاهده می‌شود؛ کارویژه‌ی این دوره‌ی تئوری سیاسی است؛ اما اوج بروز فقه سیاسی را در دوره‌ی چهارم می‌توان مشاهده کرد. در این دوره، فقیه از متن تحولات به رأس هرم قدرت سیاسی رسیده است و می‌تواند اعمال قدرت کند. لذا کارویژه‌ی فقه سیاسی نسبت به دوران و فقها و عوامل محیطی متفاوت است؛ اما در عصر کنونی کارویژه‌ی آن ساحت نظام سیاسی است که با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران ظهور و بروز پیدا کرده است.

در سطح دوّم که رویکرد حدّاکثری به فقه سیاسی نشر می‌یابد، به دلیل وجود زمینه‌هایی برای عینیت‌بخشیدن در فضای عمومی جامعه به فقه است. این نگرش به‌خصوص از دوران صفوی شروع شد تا این‌که پس از انقلاب اسلامی فقه سیاسی جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد. فقه سیاسی به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی و امدار فقه است؛ اما به لحاظ موضوعی به امر سیاسی می‌پردازد. (میراحمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷) بدین ترتیب، با کشف حکم شرعی امر سیاسی کارویژه‌ی خود را تدبیر زندگی آحاد مردم قرار می‌دهد.

فقه در دو عرصه به تکامل و رشد زندگی بشر نظر دارد تا بتواند سعادت دنیوی وی را تأمین نماید.

عرصه‌ی مرتبط با رفتارهای فردی و زندگی شخصی؛

عرصه‌ی مرتبط با زندگی اجتماعی و حکومتی. (ایزدهی، ۱۳۹۶، صص ۶۱-۶۲)

ایزدهی هفت کارویژه برای فقه سیاسی ذکر می‌کند که عبارتند از:

هدایت حدّاکثری مردم؛

دفاع از مرزهای دینی؛



رفع نیاز جامعه؛

استنباط احکام فقه حکومتی؛

تشکیل و اداره‌ی نظام سیاسی؛

ساختن جامعه و پاسخ‌گویی به نیازهای آن؛

اصلاح انسان و آبادی دنیای بشر. (ایزدهی، ۱۳۹۶، صص ۶۶-۷۳)

این رویکرد در فقه سیاسی نشأت گرفته از معنای حدّاکثری برای فقه است که فقه را به معنی‌الاعم در نظر دارد؛ یعنی برای آن علاوه بر احکام به عقاید و اخلاق نیز نظر دارد. این نگاه حدّاکثری است که فقه سیاسی، فلسفه‌ی سیاسی و اخلاق سیاسی بازتولید می‌شود.

۲. منابع فقه سیاسی

منابع فقه برای محققین عرصه‌ی سیاست در حوزه‌ی علوم اسلامی مهم‌ترین منابع دستیابی به گذاره‌های فقه سیاسی نیز می‌باشد. مراد از منابع فقه سیاسی ادله‌ای هستند که می‌توان احکام فقه سیاسی را از آنها استخراج و استنباط کرد. (شلمزاری و طاهری، ۱۳۹۴، ص ۲۰) در برخی از آیات قرآن کریم تبیین نظریه‌های کلان سیاسی مشاهده می‌شود که می‌تواند منبع استنباطات فقه سیاسی باشد. در عین حال، برخی از آیات نیز به مکلف و جایگاه وی در اجتماع، نظر دارد که این مکلف یا فردی از آحاد جامعه‌ی اسلامی است و یا حتی دولت اسلامی.

مسائلی همچون مداهنه، تعامل با سلطان جائر، بغی و ... از جمله اموری هستند که سنت را به منبع عظیم فقه سیاسی مبدل می‌کنند. اجماع نیز اگر کاشف از قول معصوم باشد، می‌تواند منبع فقه سیاسی قرار گیرد. عقل در تکامل فقه سیاسی بسیار مؤثر بوده و سبب شده‌است بسیاری از مفاهیم این علم مدقّانه بررسی شود. در این بین لازم است اشاره‌ای به عرف و مصلحت شود؛ نه به جهت این که منبع استنباط فقه سیاسی باشند؛ بلکه به‌عنوان یاری‌گر و کمک‌کننده در مسائل فقه سیاسی مورد استفاده قرار گیرند.



۳. هدف فقه سیاسی

فقه سیاسی به دنبال تبیین مواضع و تعیین مراودات در دو بخش فردی و حکومتی نسبت به سه دسته‌ی خویش، دیگران و خداوند است. بر این اساس، فقه سیاسی متکفل تبیین فلسفه‌ی سیاسی از منظر خویش برای فرد و حکومت، اخلاق سیاسی نسبت به دیگران برای فرد و حکومت و عقیده، رفتار و اعمال نسبت به خداوند برای فرد و حکومت خواهد بود. در نهایت با پی‌ریزی آن می‌توان انتظار هدایت دنیوی و اخروی امت را به سعادت داشت که این انتظار برپایه‌ی جامعیت دین و به‌خصوص فقه بنا نهاده شده‌است. در دین اسلام، اخلاق با سیاست، عرفان با حماسه و دنیا با آخرت پیوند دارند و این نشانه‌ی جامع‌نگری این دین در هدایت انسان‌ها است. (سلطان محمدی، ۱۳۹۸، ص ۶۵)

افراد حقیقی و حقوقی هرکدام در شاکله‌ی اسلامی دارای تکالیف و حقوقی هستند. همان‌طوری که فرمان‌برداری وظیفه‌ی آحاد جامعه‌ی اسلامی از حاکم می‌باشد، حاکم نیز وظایفی دارد. حرکت‌دادن جامعه به سمت و سوی مصالح اخروی و دنیوی امت بر حاکم شرع لازم و واجب است. (قائدی لامردی، ۱۳۹۶، ص ۸۷)

این رابطه‌ی دو سویه از فقه سیاسی نشأت می‌گیرد که افراد را در مقابل خویش، محیط پیرامون و خداوند قرار می‌دهد. در فقه، فرد در قبال خود مسئولیت‌هایی دارد، در قبال محیط اطراف مسئول است و در قبال ذات باری تعالی نیز مسئول می‌باشد. عیناً همین نسبت نیز بین حکومت و سه مورد فوق‌الذکر وجود دارد؛ اما باید متذکر شد که فرد و حکومت نیز در قبال هم وظایف و حقوقی دارند که نشانگر رابطه‌ی تعاملی در فقه سیاسی شیعه است. فقه سیاسی نوع تعاملات و بایدها و نبایدهای این روابط را معین می‌کند.

قدم اول در این راه تعیین فلسفه‌ی سیاسی است که از فقه اقتباس شود؛ سپس اخلاق سیاسی را به آن بیاراید. در نتیجه، با شجره‌ای روبه‌رو می‌شود که ریشه‌دار و پرمیوه است.



نتیجه‌گیری

فقه یکی از مهم‌ترین علوم در بین علوم اسلامی است که شرافت آن تا به حدّی می‌رسد که می‌تواند برای دیگران اوامر و نواهی تعیین کند. فقه در بعضی از مواقع برای علوم تجربی نیز قدرت رهبری و ریاست دارد. علم فقه که حلقه‌ی واسط بین پروردگار و عبد است، نقش واسطه‌ای را دارد که باید افق‌های نو و حیانی را برای عالم مادّه و زمینیان به شکلی تفهیم کند تا آنان بتوانند با تمام نواقص موجود به غایت اصلی خویش نائل آیند.

این امر بدون ساخت نظامات ممکن نخواهد بود. بدین‌منظور باید ابتدا به فقه یک نگاه جامع داشت؛ بدین‌معنا که آن را علمی اجتماعی و نه منحصر در فردیت دید. بر این منوال می‌توان نظامات متعدّد کوچک و بزرگ از آن استخراج کرد که می‌تواند جامعه را هدایت کند.

فقه که نشانگر مدنیت و تمدن اصیل دینی است، می‌تواند در بزنگاه چالش‌های فکری، عقیدتی و اجرایی به کمک حکمرانی اسلامی بیاید و با اتکا به منابع اصیل دینی امر حکمرانی را در عرصه‌های تقنین، قضا و اجرا تسهیل نماید.

در باب چگونگی نگاه فقه به نظامات خرد و یا تطبیق نظام‌سازی فقه در کلان با نظامات کوچک‌تر به پژوهش‌های دقیقی نیاز است که به پژوهشگران توصیه می‌شود به این مهم اهتمام بورزند.



منابع

۱. آشوری، داریوش (۱۳۹۹)، دانشنامه‌ی سیاسی، تهران: مروارید.
۲. ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، بیروت: دار صادر.
۳. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳)، تمایزات فقه و فقه سیاسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمی‌هی قم.
۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، فقه‌الشیعه (کتاب‌الطهاره)، قم: مؤسسه آفاق.
۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۶. صدر (شهید)، سید محمدباقر (بی‌تا)، اقتصادنا، (محمدکاظم موسوی: مترجم)، مشهد: انتشارات اسلامی.
۷. _____ (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____ (۱۳۹۸)، اسلام راهبر زندگی، قم: دارالصدر.
۹. _____ (۱۴۰۲)، فلسفتنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۰. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشرنی.
۱۱. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی (۱۴۰۰ق)، القواعد و الفوائد، قم: کتابروشی مفید.
۱۲. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴)، فقه سیاسی، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۳. قیومی، احمدبن محمد مقری (بی‌تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: منشورات دار الرضی.
۱۴. فراست‌خواه، مقصود (۱۳۷۳)، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
۱۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مشکینی، میرزا علی (۱۴۱۶ق)، اصطلاحات‌الأصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادی.
۱۷. معین، محمد (۱۳۶۲)، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.
۱۸. موسوی خمینی (امام)، سید روح‌الله (۱۴۲۱ق)، کتاب‌البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
۱۹. _____ (بی‌تا)، کتاب‌البیع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۰. نصرتی، علی اصغر (۱۳۹۳)، تمایزات فقه و فقه سیاسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمی‌هی قم.
۲۱. مقالات
۲۲. ارسطا، محمدجواد (پاییز ۱۳۹۰)، «بحثی در باب ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی»، ماهنامه سوره، شماره ۵۲ و ۵۳، صص ۱۷۸-۱۸۰.
۲۳. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۵)، «تأثیرات فقه بر نظام تربیت»، راهبرد فرهنگ، شماره ۳۶.
۲۴. اکبری، کمال (۱۳۹۱)، «ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی»، مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۳۰، صص ۴۱-۵۸.



۲۵. ایزدهی، سید سجّاد (زمستان ۱۳۹۶)، «غایات و کارویژه‌های فقه سیاسی براساس دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای»، حکومت اسلامی، شماره ۲۲(۸۶)، صص ۵۳-۷۸.
- ۲۶.
۲۷. ایزدهی، سید سجاد و صدیقه صدیق تقی‌زاده (بهار ۱۳۹۹)، «ماهیت و ویژگی‌های فقه حکومتی»، حکومت اسلامی، شماره ۹۵، صص ۵-۲۶.
۲۸. پرور، اسماعیل (زمستان ۱۳۹۰)، «فقه حکومتی چرایی، چیستی و چگونگی»، ماهنامه سوره، شماره ۵۷ و ۵۶، صص ۱۹۲-۱۹۵.
۲۹. جداری عالی، محمّد (تابستان ۱۴۰۲)، «شاخص‌های معنوی در برنامه‌های پیشرفت اسلامی»، قبسات، شماره ۲۸(۱۰۷)، صص ۱۳۷-۱۷۰.
۳۰. حقیقت، سید صادق (تابستان ۱۴۰۱)، «اعتبار محدود فقه سیاسی»، آینه پژوهش، شماره ۳۳(۱۹۴)، صص ۱۰۵-۱۴۴.
۳۱. _____ (۱۳۸۳)، «طبقه‌بندی دانش (سیاسی) در جهان اسلام با تأکید بر دوره‌ی میانه»، علوم سیاسی، شماره ۲۸، صص ۱۰۱-۱۲۲.
۳۲. رشاد، علی اکبر (پاییز ۱۳۹۲)، «فرایند نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر نظام سیاسی»، فقه و سیاست، شماره ۲(۲۱)، صص ۷-۳۱.
۳۳. رضازاده مقدم، حسن و عباسعلی سلطانی و محمّد تقی فخلعی (بهار ۱۴۰۰)، «بررسی احکام مغایر نظم عمومی در فقه»، فقه و اصول، شماره ۱۲۴(۱)، صص ۴۷-۷۱.
۳۴. رضایی، حسن (تابستان ۱۳۹۵)، «چیستی و ماهیت فقه‌الاداره»، حکومت اسلامی، شماره ۸۰(۸۰)، صص ۲۸-۵۶.
۳۵. سلطان‌محمّدی، حسین (زمستان ۱۳۹۸)، «پاسخ‌گویی و حکمرانی مطلوب در حکومت دینی»، حکومت اسلامی، شماره ۹۴(۹۴)، صص ۵۶-۷۸.
۳۶. سعدی، حسینعلی (زمستان ۱۳۹۵)، «حجّیت در اجتهاد نظام‌ساز با تأکید بر آرای آیت‌الله سید محمّدباقر صدر»، راهبرد فرهنگ، شماره ۹(۳۶)، صص ۴۳-۶۰.
۳۷. سیدباقری، سید کاظم (۱۴۰۰)، «نظام‌سازی در فقه سیاسی شیعه، رویکردها و توانمندی‌ها»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، شماره ۹(۱۹)، صص ۲۵۱-۲۷۵.
۳۸. طاهری، مهدی و سعید صفی شلمزاری (پاییز ۱۳۹۸)، «ظرفیت‌سنجی منابع فقهی در استنباط گزاره‌های فقه سیاسی»، حکومت اسلامی، شماره ۲۴(۹۳)، صص ۶۸-۹۲.
۳۹. _____ (پاییز ۱۳۹۴)، «ماهیت فقه سیاسی»، حکومت اسلامی، شماره ۲۰(۷۷)، صص ۵-۲۸.
۴۰. طاهری، مهدی و رسول حکمی شلمزاری (زمستان ۱۳۹۵)، «سیر تحوّل و تکامل فقه سیاسی در ادوار تطوّر فقه سیاسی شیعه»، حکومت اسلامی، شماره ۸۲، صص ۵۵-۸۲.
۴۱. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۸)، «مفهوم حکومت و جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، علوم



- سیاسی، شماره (۱)۲، صص ۲۲۱-۲۴۳.
۴۲. فضائی، محمدحسین (بهار ۱۳۹۹)، «درآمدی بر نظام‌سازی فقهی با رویکرد علوم عقلی»، دیدگاه‌های حقوق قضایی، شماره ۲۵ (۸۹)، صص ۱۹۵-۲۲۱.
۴۳. فائدی لامردی، عبدالمجید (زمستان ۱۳۹۶)، «عهد‌دار وظایف مکلفین نسبت به منطقه‌الفرع»، حکومت اسلامی، شماره ۲۲ (۸۶)، صص ۷۹-۱۰۴.
۴۴. کمالی اردکانی، علی‌اکبر (تابستان ۱۳۸۳)، «جمهوری اسلامی و چالش‌های فراروی اندیشه سیاسی شیعه»، دین و ارتباطات، شماره ۲۲، صص ۱۱۵-۱۳۲.
۴۵. مبلّغی، احمد (اسفند ۱۳۹۷)، «کلیاتی در تنقیح موضوع فقه نظام»، تئوری‌های سه‌گانه‌ی نظام‌وارگی فقه .vasael.ir
۴۶. مبلّغی، احمد و عبدالحسین مشکانی سزواری (پاییز ۱۳۹۹)، «شناخت موضوع در فقه نظام با تأکید بر نوآوری شهید صدر»، فقه و سیاست، شماره (۲)۱، صص ۳۲-۶۱.
۴۷. میراحمدی، منصور (تابستان ۱۳۹۰)، «فقه و امر سیاسی»، جستارهای سیاسی معاصر، شماره (۱)۲، صص ۱۱۷-۱۳۶.
۴۸. میرباقری، سید محمد مهدی و یحیی عبداللّهی و حسن نوروزی (۱۳۹۵)، «فقه حکومتی از منظر شهید صدر با مرور بر ویژگی‌های فقه نظامات»، راهبرد فرهنگ، شماره ۹ (۳۶)، صص ۶۱-۸۶.
۴۹. نادری، رسول (۱۳۸۵)، «فلسفه فقه»، قیسات، شماره ۳۹ و ۴۰، صص ۲۵۷-۲۶۷.
۵۰. پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله خامنه‌ای (جست‌وجو برای فقه سیاسی)، تاریخ دستیابی ۱۵ دی‌ماه، سخنرانی دیدار با خبرنگاران (۱۳۹۰/۶/۱۷): <https://farsi.khamenei.ir/newspart>

واکاوی ماهیت و ادله‌ی فقه عمران و سازندگی

علی کارشناس^۱

چکیده

از جمله مسائل مهم فقهی نظام اسلامی، فقه عمران و سازندگی است که مسائلی از قبیل ساخت‌وساز، حریم‌ها، قراردادهای معاملات و دیگر مسائل جدید و نوپدید در عرصه‌های گوناگون سازندگی و عمران را از منظر فقهی تبیین و تحلیل می‌کند. پژوهش حاضر درصدد تبیین و تحلیل عناصر و مؤلفه‌های فقه عمران بر این اساس می‌باشد. سؤال اصلی پژوهش این است که ماهیت و مبانی فقه نظام عمران و سازندگی چیست؟ روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است.

یافته‌ی پژوهش آن است که فقه عمران و سازندگی بر دلایل راسخ و مستحکم نقلی و عقلی استوار است و در تحلیل فقهی به سه شاخه‌ی اصلی فقه تأمین، فقه تنظیم و فقه حریم تقسیم می‌شود. بر این اساس، فقه تأمین یا امیت قراردادهای عمرانی مبتنی بر اصولی چون اصل کتابت و تنظیم قراردادها، اصل صحت و لزوم قراردادهای التزام به شروط ضمن عقد و اصل وجوب وفای به عقد و شروط ضمن عقد است. فقه تنظیم عبارت است از بررسی مسائل حاصل از روابط پیچیده و مناسبات اجتماعی که حاصل برخی تراحم‌ها و انتظارات در عرصه‌ی اجتماعی است که در سازندگی و عمران مؤثر بوده‌است و شامل بیان احکام آنها می‌باشد. مقصود از فقه حریم، رعایت محدوده‌ی مکانی در عملیات عمران و سازندگی است؛ به گونه‌ای که مانع بهره‌برداری سایر مردم از مکان‌های عمومی نشود.

واژگان کلیدی: عمران، فقه تنظیم، فقه تأمین، فقه حریم.

۱. استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (علیه السلام)
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۴ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵



مقدمه

براساس تأکیدات مقام معظم رهبری در خصوص بسترسازی برای ایجاد تمدن نوین اسلامی، اولین گام در این راستا شناخت مبانی فقهی مستحکم نظام اسلامی در عرصه‌های گوناگون است که برپایه‌ی اعتقاد راسخ و استوار، هرگونه شبهه‌ای پیرامون احکام شرعی از اذهان مسئولان عرصه‌ی سازندگی جامعه‌ی اسلامی زدوده گردد و همگی با عزمی استوار نسبت به آینده حرکت کنند.

از سوی دیگر، تبیین دقیق مبانی فقهی عمران و سازندگی و احکام مربوط به آن، با توجه به پروژه‌های بزرگ و توسعه‌ی زیرساخت‌های کشور در عصر حاضر ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است تا دست‌اندرکاران عرصه‌ی سازندگی، براساس حکم شرعی، مأموریت‌های سازمانی خویش را انجام دهند و دچار خلاف شرع و لغزش نگردند. انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران با ایجاد تحوّل عظیم معنوی، جامعیت اسلام را به‌عنوان مکتبی که پاسخگوی نیازهای امروز جامعه است به منصفی ظهور رسانید.

براساس آموزه‌های دین مبین اسلام، بشر به‌طور فطری به تکامل، بهبود و سازندگی علاقمند است و در این راه دائماً کوشش می‌کند. سازندگی در اسلام مبتنی بر احکامی است که ریشه در قرآن کریم، سنت و عقل دارد. در این مقاله، مبانی احکام سازندگی از منظر عقل و نقل - قرآن کریم و روایات - مورد بررسی قرار می‌گیرد و تحلیل فقهی سازندگی ارائه می‌گردد. پیشینه‌ی فقه نظام عمران و سازندگی به کتاب «فقه عمران شهری» آیت‌الله محسن اراکی بازمی‌گردد؛ ولی تاکنون هیچ اثر متقن و نظام‌مندی پیرامون تحلیل و تبیین فقه عمران و سازندگی نگاشته نشده است.

مفهوم‌شناسی

برخی از مفاهیم مهم و مرتبط با موضوع پژوهش حاضر به شرح زیر می‌باشد:

۱. فقه

فقه در لغت به‌معنای فهم عمیق، (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۹۷) علم دین،



(فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۷۰) دانستن و فهم چیزی، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۵۲۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۵۵) ادراک خفی، (جزایری، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶) و دستیابی به مسائل مجهول با بهره‌گیری از مسائل معلوم (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۴۲) است و در اصطلاح، علم به احکام فرعی شرعی از روی منابع و ادله‌ی تفصیلی آن است. (ر.ک: عاملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹) تعریف مختار از فقه عبارت است از: فهم عمیق احکام شریعت با بهره‌گیری از مستندات متقن دینی.

۲. حکم

واژه‌ی حکم از ریشه‌ی «حَ كَمَ» بوده است که در لغت به معنای قضاوت کردن، بازداشتن، فرمان دادن، دانش و حکمت آمده است. (ابن منظور، ۱۳۶۱، ج ۱۲، ص ۱۴۰) مراد از حکم شرعی در علم فقه، قانونی است که خداوند برای تنظیم زندگی انسان‌ها وضع کرده است. (صدر، ۱۴۱۰، ص ۱۳) حکم شرعی، به شارع یعنی خداوند انتساب دارد و او تنها مقام شایسته‌ی قانون‌گذاری است؛ هرچند ادراک حکم شرعی با عقل صورت گیرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، صص ۵۹-۶۰) تعریف مختار از حکم عبارت است از: هر قانون مقرر که از سوی شارع وضع شود؛ خواه در حوزه‌ی تکلیف و خواه در حوزه‌ی وضع باشد.

۳. سازندگی

سازندگی در لغت به معنای ساختن، سازنده‌بودن و عمل سازنده است. (معین، ۱۳۶۲، واژه‌ی سازندگی) سازندگی در اصطلاح سلسله اموری است که در راستای عمران و آبادانی شهرها و روستاها به منظور تأمین رفاه اجتماعی صورت می‌پذیرد.

۴. عمران

واژه‌ی «عمران» از ریشه‌ی «عَمَرَ، يَعْمُرُ» است که دارای معانی وسیعی از جمله سکونت کردن، محل سکونت، مسکون ساختن، تأسیس کردن، مزروع، کشت کردن، حاصلخیز، آبادشدن، زیستن، پیشرفت دادن، معاشرت کردن و مترقی شدن می‌باشد. (معلوف، ۱۳۶۲، ص ۱۲۰)



۵. نظام

واژه‌ی نظام از ریشه‌ی نظم در لغت به معنای نظم‌دادن، تألیف، تجمیع، رویه، عادت و روش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۷۹) و در اصطلاح، مجموعه‌ای از عناصر است که به‌طور منظم و با رابطه‌ی کنش و واکنش متقابل، برای تحقق هدف مشترک به‌صورت معناداری به‌هم پیوسته‌اند، به گونه‌ای که اگر به یکی از عناصر خلل وارد شود، مجموعه دچار هرج و مرج و اختلال می‌گردد. با بررسی متون فقهی درمی‌یابیم که حفظ نظام که گاهی از آن با عنوان اصل یا قاعده‌ی فقهی یاد می‌شود در بسیاری از موارد، هدف فتاوا بوده و از اوجب واجبات قلمداد گشته است و در مقابل، اختلال نظام نیز از بزرگ‌ترین محرمات به‌شمار می‌آید. (ر.ک. همان، ص ۱۶) بنابراین مقصود از نظام ساختار عامی است که انسان‌ها با حفظ آن ساختار و تطبیق حرکات خود با آن به سعادت دست می‌یابند.

۶. نظام عمران

با توجه به تعریف نظام، مقصود از نظام عمران، مجموعه‌ای از عناصر است که به‌طور منظم و با رابطه‌ی کنش و واکنش متقابل، برای تحقق هدف مشترک به‌صورت معناداری در عرصه‌ی سازندگی و عمران به‌هم پیوسته‌اند؛ به گونه‌ای که اگر به یکی از عناصر خلل وارد شود، مجموعه دچار هرج و مرج و اختلال می‌گردد. به عبارت دیگر، به ساختار عامی که انسان‌ها با حفظ آن ساختار و تطبیق حرکات خود با آن در عرصه‌ی عمران و سازندگی به سعادت دست می‌یابند، نظام عمران گفته می‌شود.

چارچوب نظری فقه عمران و سازندگی

احکام سازندگی شامل مجموعه قوانین و دستورهای است که خداوند متعال در راستای عمران و آبادانی شهرها و روستاها برای سعادت بشر در همه‌ی زمینه‌ها صادر کرده است. فقه سازندگی، مبین احکام مرتبط با فعالیت‌های تغییردهنده‌ی سطح زمین و دریا و فرآوری‌کننده‌ی امکانات آن است که انسان با هدف زیستن و آسایش خود انجام می‌دهد؛ همچون: ساختمان‌سازی، شهرسازی، کشاورزی، سدسازی، ایجاد



جاده‌های مواصلاتی، خطوط ارتباطی و کلمه‌ی «سازندگی و آبادانی» هنگام به‌کارگیری، به‌طور مستقیم بر این دسته از فعالیت‌ها و نتایج آن اطلاق می‌شود. در این بخش احکام فقهی عابرن، ساکنان منازل، همسایگان، ساختمان‌سازی، احکام راه‌ها، احکام خانه‌ها و باغ‌ها، مساجد، مدارس، وقف، پل‌ها و ... جای می‌گیرند. توصیه به سکونت در شهرهای بزرگ از جمله توصیه‌های روایی و فقهی است. (مبلغی، بی‌تا، شماره ۶۰)

این رویکرد، در ذات خود نوعی تحرک درون‌زا به‌سمت توسعه و عمران و سازندگی را به همراه دارد. جمله‌ی معروف امام علی (ع) در این زمینه چنین است: «وَاسْكُنْ الْأَمْصَارَ الْعِظَامَ فَإِنَّهَا جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ اخْذِرْ مَنَازِلَ الْغُفْلَةِ وَ الْجَفَاءِ وَ قَلَّةَ الْأَعْوَانِ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ؛ (نهج البلاغه: نامه ۶۹، ص ۴۶۰) در شهرهای بزرگ سکنی گزینید؛ زیرا این شهرها محل اجتماع مسلمانان هستند و از منزل‌های غفلت و ستمگری و مکان‌هایی که یاوران بر طاعت الهی کم هستند، دوری گزینید.»

در شرایط کنونی که زندگی شهری سراسر جامعه‌ی انسانی را دربرمی‌گیرد، نظام عمران و سازندگی از ضروری‌ترین مسائل و دغدغه‌های مدیران و مصلحان اجتماعی است؛ تا جایی که همگی اقرار دارند که یکی از مهم‌ترین نیازهای ضروری زندگی انسان معاصر نظام عمران و سازندگی مناسبی است که بتواند از یک‌سو پاسخگوی نیازهای مادی انسان‌ها و از سوی دیگر، تأمین‌کننده‌ی نیازهای روحی و درونی آنها باشد. نظام عمران و سازندگی خوب می‌تواند در ایجاد آرامش و امنیت و تعالی اخلاقی و روانی انسان‌ها نقش مؤثر و بسزایی ایفا کند. در فقه نظام عمران و سازندگی، فقه عمران محتوای ایدئولوژیک این نظام را تأمین می‌کند و دانش فنی مهندسی عمران است که تأمین‌کننده‌ی شکل و قالب و صورت اجرایی این نظام است.

فقه عمران و سازندگی در میان دیگر گرایش‌های فقهی از اهمیت کلیدی و استراتژیک برخوردار است. موضوع سازندگی و عمران به سه عنصر اصلی «فقه تأمین»، «فقه تنظیم» و «فقه حریم» تقسیم می‌شوند.

فقه تأمین، بیان‌کننده‌ی احکام فعالیت‌هایی است که با هدف فراهم‌آوردن موادّ



معدنی و خام لازم برای عمران و سازندگی و نیز امنیت قراردادهای عمرانی انجام می‌گیرد. (مبلغی، بی تا، شماره ۶۰) عملیات استخراج منابع با همه‌ی اشکال و انواع آن، اقداماتی تأمینی برای عمران است؛ زیرا استخراج به منظور زمینه‌سازی و فراهم آوردن امکانات در جهت عمران موضوعیت می‌یابد. درحقیقت، فقه تأمین، اقتضانات تأمینی و تمهیدی انسان در بهره‌برداری از منابع را بررسی و تحلیل می‌کند.

فقه تنظیم، عبارت است از بررسی مسائل حاصل از روابط پیچیده و مناسبات اجتماعی که حاصل برخی تزاخم‌ها و انتظارات در عرصه‌ی اجتماعی است که در سازندگی و عمران مؤثر بوده و احکام آنها را بیان می‌کند. (همان)

مقصود از فقه حریم، رعایت محدوده‌ی مکانی در عملیات عمران و سازندگی است؛ به گونه‌ای که مانع بهره‌برداری سایر مردم از مکان‌های عمومی نشود. (ر.ک. حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۱۳)

پس از تبیین فقه نظام عمران و سازندگی به تبیین دلایل عقلی و نقلی فقه نظام عمران و سازندگی می‌پردازیم.

مبانی فقه نظام عمران و سازندگی

مبانی فقه نظام عمران و سازندگی، به دو دسته مبانی نقلی و عقلی تقسیم می‌شود که شرح آنها به صورت زیر است:

۱. ادله‌ی نقلی

۱.۱. فطرت و عمران و سازندگی

بشر به‌طور فطری به تکامل و سازندگی زندگی خویش علاقمند است و در این راه کوشش می‌کند. قرآن کریم در موارد مختلف به این نکته اشاره نموده است که تمامی مساعی انسان باید در جهت کسب و افزایش ایمان باشد تا بدین ترتیب شایستگی لازم را برای رسیدن به حضور خداوند متعال به‌دست آورد (ر.ک: بقره، آیات ۱۰۳، ۱۰۸، ۲۱۲ و ۲۲۳؛ آل عمران، آیات ۱۳ و ۱۶؛ یوسف، آیه‌ی ۵۷؛ مریم، آیات ۷۳ و ۸۸؛ مؤمنون، آیات ۵۵ و ۶۲؛ شعراء، آیات ۱۱۱ و ۱۲۰؛ قصص، آیه‌ی ۸۰؛ احزاب، آیه‌ی ۴۷؛ محمد، آیه‌ی ۳۹؛ تحریم، آیه‌ی ۵) و این



کمال جز در سایه‌ی پرستش خداوند حاصل نمی‌شود. (یس، آیه‌ی ۶۱) اسلام مکتبی است که بر جنبه‌های مادی انسان نیز تأکید نموده، ولی آنها را به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف متعالی انسان در نظر گرفته است. در مورد ابعاد مادی سازندگی، در قرآن کریم آمده است: «هُوَ أَنْشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُرْفِيهَا»؛ (هود، آیه‌ی ۶۱) او (خدا) شما را از زمین ایجاد کرد و به آبادانی در آن گماشت.

عبارت «وَاسْتَعْمَرَ كُرْفِيهَا» در آیه‌ی شریفه‌ی فوق به این معنا است که خداوند متعال از انسان‌ها، آبادانی و سازندگی زمین را طلب کرده است؛ از سوی دیگر، از آنجا که طلب آبادانی از جانب شخص عالی (خداوند متعال) به شخص دانی (انسان) صورت پذیرفته است، بیانگر رجحان و وجوب کفایی آبادانی است؛ چراکه طلب عالی از دانی در معنای فعل امر است.

۲.۱. مالکیت، امانت و عمران و سازندگی

براساس آیات قرآن کریم مالکیت حقیقی همه‌ی موجودات آفرینش از آن خداوند متعال است: «وَاللّٰهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ (آل عمران، آیه‌ی ۱۸۹) فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن خدا است و خداوند بر هر چیزی توانا است. امام خامنه‌ای در تبیین مالکیت الهی بر جهان هستی و ارتباط آن با انسان چنین می‌فرماید: «همه‌ی هستی آفریده‌ی خدا است و جلوه‌گاه علم و قدرت او و پوینده به‌سوی او است و انسان برترین آفریده و جانشین او است.» (نرم‌افزار حدیث ولایت، بیانات مقام معظم رهبری در چهل و دومین مجمع عمومی سازمان ملل، نیویورک: ۱۳۶۶/۶/۳۱) ازاین‌رو، انسان نمی‌تواند نسبت به پدیده‌های طبیعی احساس مالکیت حقیقی نماید و هرگونه تصرفی در آن داشته باشد.

آنچه که در اختیار انسان با مالکیت اعتباری قرار گرفته است درحقیقت امانت الهی است و انسان امانتدار، مملوک خداوند است. خداوند پس از آن‌که انسان را بر جمیع مخلوقات خود برتری داد و کرامت بخشید، او را خلیفه‌ی خویش در زمین قرار داد. به همین اعتبار او را نسبت به تصرف کردن در اشیاء مأذون ساخت. لذا انسان در حدود اذن خالق در محدوده‌ی احکام و مقررات وضع شده از ناحیه‌ی او



حقّ تصرّف دارد. بنابراین او نمی‌تواند تصرّف ناروا در آن داشته باشد و تصرّف ناروا همچون آلوده‌ساختن محیط‌زیست، ظلم است. به همین جهت تصرّف انسان در محیط‌زیست در چارچوب آموزه‌های اخلاقی و حقوقی دین مشروع و جایز است و این تصرّفات باید در راستای سازندگی محیط‌زیست صورت پذیرد.

۱.۳. مسئولیت انسان و عمران و سازندگی

انسان موجودی مسئولیت‌پذیر است؛ مسئولیت انسان صرفاً در حوزه‌ی افعال اختیاری است. از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که میان مناسبات انسانی و محیط‌زیست طبیعی رابطه و نسبت مستقیمی برقرار است. به همین دلیل مناسبات ناپسند انسان‌ها موجب ظهور فساد در دریا و خشکی می‌شود: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...» (روم، آیه ۴۱) به سبب آنچه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده‌است.

علاوه بر آن در متون روایی برای سازندگی و توسعه‌ی عناصر طبیعت، پاداش الهی مقرر شده‌است. در برخی احادیث، آبیاری کردن درخت مانند سیراب‌کردن مؤمن تشنه، دارای پاداش است و ثواب درختکاری، جاری ساختن نهر، کندن چاه برای عمران آبادانی در کنار تعلیم دانش، ساختن مسجد و به جای گذاشتن فرزندی که برای انسان بعد از مرگش استغفار کند، قرار داده شده‌است که بعد از مرگ به انسان بازگشت می‌نماید. (پاینده، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۹۷)

توسعه و سازندگی فضای سبز نیز صدقه‌ی جاریه برای غرس‌کننده‌ی درخت به‌شمار آمده‌است. (همان، ج ۲، ص ۵۶۳) در برخی روایات زندگی بدون هوای پاک، آب فراوان و گوارا، زمین حاصل‌خیز و قابل کشت و زرع، زندگی ناگوار به‌شمار آمده‌است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۳۴) علاوه بر گزاره‌های اثباتی، گزاره‌های سلبی نیز در متون روایی مشاهده می‌شود که از آنها ممنوعیت تعدّی و تجاوز به محیط‌زیست استفاده می‌شود؛ چنان‌که از رسول اکرم (ص) نقل شده‌است که فرمودند: «درختان را قطع نکنید که خداوند بر شما عذاب می‌فرستد». (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۳۹) از مجموع گزاره‌های سلبی و ایجابی می‌توان احکام تکلیفی حرمت تخریب طبیعت و



استفاده ناروای از آن و لزوم سازندگی و حفظ محیط‌زیست را استفاده نمود که نحوه‌ی استفاده‌ی حکم حرمت به شرح زیر است:

۱. ضرورت حفظ توازن در طبیعت براساس آیه‌ی «وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ»؛ (و زمین را گسترديم و در آن کوه‌های ثابتی افکندیم و از هر گیاه موزون، در آن رویاندیم) قابل اثبات است.

براساس این آیه‌ی شریفه، اراده‌ی الهی بر حفظ توازن و هماهنگی در نظام خلقت بوده و به همین دلیل خداوند نیز از انسان خواسته است تا توازن را پاس بدارد و آن را با عملکردش برهم نزند.

۲. از آنجا که اراده‌ی تکوینی با اراده‌ی تشریحی خداوند هماهنگ است، می‌توان استنباط کرد هر رفتاری که موجب برهم‌زدن توازن طبیعت شود، عدم هماهنگی بین اراده‌ی تکوینی و تشریحی را به همراه دارد. لذا به موجب این ناهماهنگی می‌توان حکم فقهی مصادیق آن را در قالب حرمت و کراهت بیان داشت.

۳. از آنجا که تخریب محیط‌زیست و برهم‌زدن توازن طبیعت، سبب اضرار به غیر است، براساس قاعده‌ی نفی ضرر، اضرار به غیر حرام است. از این رو، حکم حرمت تخریب محیط‌زیست و برهم‌زدن توازن طبیعت اثبات می‌گردد.

۲. ادله‌ی عقلی

یکی از دلایل استنباط نزد علمای علم اصول، عقل است. مراد از دلیل عقلی هر حکم عقلانی است که سبب یقین و قطع به حکم شرعی گردد؛ (مظفر، ۱۴۰۵، ج ۳ و ۴، ص ۱۲۷) به عبارت دیگر، دلیل عقلی، حکم عقل نظری است به وجود ملازمه میان حکمی که شرعاً یا عقلاً ثابت است با حکم شرعی دیگر. (همان، ص ۱۲۵)

احکام عقل، دوگونه است: مستقل و غیرمستقل. دلیل مستقل عقلی آن است که همه‌ی مقدمات آن، عقلی باشند و دلیل غیرمستقل عقلی آن است که یکی از مقدمات آن، عقلی و دیگری غیرعقلی باشند. بین احکام عقل و احکام شرع ملازمه وجود دارد؛ بدین معنا که آنچه عقل به آن حکم می‌کند شرع نیز به آن حکم می‌کند؛ عکس آن نیز صحیح است. بنابراین، احکام شرع از احکام عقل به دست می‌آیند.



همان، ج ۱، صص ۱۸۷-۲۰۲) با بیان این مقدمه، به بیان دلایل عقلی احکام سازندگی می‌پردازیم:

۱.۲. دلیل عقلی بر ضرورت فقه عمران و سازندگی

با قطع نظر از حکم شرع مقدّس اسلام، کارها دارای حسن و قبح ذاتی هستند. برخی از کارها در ذات خود نیک و برخی دیگر قبیح و برخی، نه نیک و نه قبیح هستند. شرع مقدّس اسلام نیز جز به نیکی امر نمی‌کند و تنها از کارهای قبیح نهی می‌کند. از این رو، خداوند به راستگویی امر کرده‌است؛ زیرا راست‌گویی ذاتاً نیکو است و از دروغ‌گویی نهی کرده‌است؛ چون دروغ‌گویی ذاتاً قبیح است. (مظفر، ۱۴۰۵، ج ۱ و ۲، ص ۲۳۷) از طرفی مفاد قاعده‌ی ملازمه میان حکم عقل و شرع این است که هرچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند؛ مشروط به این‌که عقل به‌طور مستقل به آن رسیده باشد و از مستقلّات عقلیه‌ی صرف باشد. استدلال مشهور در این باره آن است که آن‌گاه که عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کند، به این معنا است که رأی همه‌ی عقلا از این جهت که عاقل هستند، بر آن حکم استقرار می‌یابد. چنین حکمی که مورد اذعان همه‌ی عقلا است، حکم شرع مقدّس اسلام نیز هست؛ چراکه شرع مقدّس اسلام نیز از جمله‌ی عقلا، بلکه رئیس آنان است. بنابراین، چون شارع مقدّس، عاقل است - بلکه خالق عقل است - باید مانند سایر عقلا در آن مورد حکم صادر کند؛ زیرا اگر شارع با سایر عقلا در آن حکم مشترک نباشد، معلوم می‌شود آن حکم، حکم همگی عقلا نبوده‌است و این خلاف فرض است. (مظفر، ۱۴۰۵، ج ۱ و ۲، ص ۲۳۷) لذا حکم شارع همان حکم عقلا است؛ چراکه وقتی آرای عقلا - از این جهت که عاقل هستند - بر حکمی توافق پیدا کند، حکم شرع نیز همان خواهد بود. (همان، ص ۲۳۸) بر این اساس، از آنجا که سازندگی و عمران دارای حُسن عقلی است و میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد، لزوم شرعی عمران و سازندگی اثبات می‌گردد. همچنین براساس حکم عقلا بر ضرورت سازندگی و این‌که شارع از عقلا بلکه رئیس عقلا است، لزوم شرعی سازندگی اثبات می‌گردد.



۱.۳. سیره‌ی عقلا

سیره‌ی عقلا روش عمومی خردمندان در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها است؛ البته با توسعه در مفهوم بنای عقلا، برخی از روش‌های جاری در زندگی خردمندان نیز که از ویژگی همیشگی و همه‌جایی بودن برخوردار نیستند، به شرط دارا بودن عناصر و ارکان لازم، از بناهای عقلایی به حساب می‌آیند. بنای عقلا دارای سه رکن اساسی است. این ارکان عبارتند از: استناد به عقل، عدم اختصاص به نژاد یا زبان یا دین خاص و فقدان روّیه‌ی عقلایی مخالف با آن. مرحوم مظفر در تعریف سیره‌ی عقلا می‌گوید: «توافق عقلای عالم از هر ملت و مذهبی بر انجام یا ترک کاری را سیره‌ی عقلا گویند». (همان، ص ۱۷۱) بر این اساس، سیره‌ی عقلا از همه‌ی سیره‌ها، عام‌تر است و اختصاص به مسلمان و غیرمسلمان ندارد؛ بلکه همه‌ی عاقلان جهان را شامل می‌شود.

سیره و بنای عقلای عالم بر سازندگی استقرار یافته‌است و سیره‌ی هیچ‌یک از عقلای عالم بر تخریب یا بی‌تفاوتی نسبت به محیط پیرامون، استقرار نیافته‌است و گواه این مدعا عملکرد و روش عمومی خردمندان عالم در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها است؛ از آنجا که پروردگار متعال که خالق عقل و بلکه رئیس عقلای عالم است، این سیره را در آیات قرآن کریم، امضا نموده‌است، این سیره حجّت است و دلالت بر مشروعیت سازندگی عالم دارد. به همین جهت سیره‌ی عقلا بر ضرورت سازندگی استقرار یافته‌است و هیچ ردّ و منع و اصلی از ناحیه‌ی شارع مقدّس در این باره صادر نشده‌است، می‌توان لزوم شرعی سازندگی و عمران را اثبات کرد. از سوی دیگر، برخی آیات قرآنی و روایات که پیش از این به آنها اشاره شد، می‌توانند مؤید امضای این سیره‌ی عقلایی از ناحیه‌ی شارع مقدّس باشند.

تحلیل تفصیلی عناصر فقه عمران و سازندگی

فقه عمران و سازندگی در میان دیگر گرایش‌های فقهی از اهمیت کلیدی و استراتژیک برخوردار است. اکنون به تحلیل سه عنصر اصلی فقه عمران و سازندگی می‌پردازیم:



۱. فقه تأمین یا امنیت قراردادهای عمرانی

قرآن کریم به رعایت تعهدات و ایفای قراردادها اهمیّت زیادی می‌دهد: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...»؛ (مانده، آیه ۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به قراردادهای [خود] وفا کنید.

در قرآن کریم به اموری چون: کتابت قراردادهای دینی، لزوم تراضی طرفین در دادوستدها و رعایت امانت امر شده است. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكُنْ بِسِتِّكُمْ كِتَابٌ بِالْعَدْلِ...»؛ (بقره، آیه ۲۸۲) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هرگاه به وامی تا سررسیدی معین با یکدیگر معامله کردید، آن را بنویسید و باید نویسنده‌ای [صورت معامله را] براساس عدالت، میان شما بنویسد.

عدم رعایت شروط قراردادهای به ناامنی و ایجاد خلل در جایگاه معاملات و تعهدات دامن می‌زند. بخش مهمی از اختلافات و دعاوی مردم از نقض قراردادهای و تعهدات ناشی می‌شوند. قرآن کریم نیز با امر به ایفای قراردادهای به اهمیّت آنها تأکید می‌کند. ایفای تعهد صرفاً به قراردادهای مدنی مربوط نمی‌شود؛ بلکه همه‌ی انواع قراردادهای مشروع مشمول حکم قرآنی قرار می‌گیرند. همچنین، رعایت مفاد موافقت‌نامه‌ها، مبادلات و یادداشت‌های تفاهم همکاری کشورها نیز همانند قراردادهای اشخاص حقیقی الزامی است؛ چراکه نقض مفاد چنین قراردادهایی نیز به اعتبار کشورها خدشه وارد می‌کند. معاهدات، مقاله‌نامه‌ها، قراردادهای بین‌المللی نیز مشمول این حکم قرار می‌گیرند.

آیات قرآن که بر امنیت قراردادهای تأکید دارند به شرح زیر هستند: «...أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»؛ (اسراء، آیه ۳۴) و به پیمان [خود] وفا کنید، زیرا که از پیمان پرسش خواهد شد. براساس آیه‌ی فوق، پایبندی نسبت به قراردادهای و تعهدات و نیز نوشتن تعهدات براساس عدالت، ضرورت دارد. همچنین اصول متّخذ از آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره برای تأمین یا امنیت بخشی به قراردادهای عمرانی به شرح زیر است:

۱.۱. اصل کتابت و تنظیم قراردادها

در آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره بر نوشتن قراردادهای کتبی تأکید می‌کند. این آیه



گویای اصلی مهم در معاملات و تنظیم قراردادها است که از آن به «اصل کتابت و تنظیم قراردادها» تعبیر می‌شود. ذکر جزئیات کتابت معامله و نحوه‌ی تنظیم سند معاملات، آن‌هم در طولانی‌ترین آیه‌ی قرآن کریم، بیانگر توجه عمیقی است که قرآن کریم نسبت به امور اقتصادی مسلمین و نظم کار آنها دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَحْسُ مِنْهُ شَيْئًا...»؛ (بقره، آیه‌ی ۲۸۲) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که بدهی مدّت‌داری (به‌خاطر وام یا دادوستد) به یکدیگر پیدا کنید، آن را بنویسید! و باید نویسنده‌ای از روی عدالت (سند را) در میان شما بنویسد! و کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن - همان‌طور که خدا به او تعلیم داده‌است - خودداری کند. پس باید بنویسد و آن‌کس که حق برعهده‌ی او است، باید املا کند و از خدا که پروردگار او است بپرهیزد و چیزی را فروگذار ننماید!

براساس این آیه‌ی شریفه، بدهی مدّت‌دار - خواه به‌خاطر وام‌دادن و خواه معامله - باید نوشته شود («يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ»). همچنین، برای این‌که جلب اطمینان بیشتری شود و قرارداد از مداخلات احتمالی طرفین سالم بماند، می‌افزاید: باید نویسنده‌ای از روی عدالت (سند معامله را) بنویسد («وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ»). از این رو، این قرارداد باید به‌وسیله‌ی شخص سوّمی تنظیم گردد و آن شخص باید عادل باشد و عدالت در عبارت فوق، وصفی برای کتابت است و بیانگر این مطلب است که نویسنده باید عادل باشد تا نوشتنش از روی عدالت صورت گیرد.

براساس فراز دیگری از این آیه‌ی شریفه، کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن خودداری کند و همان‌طور که خدا به او تعلیم داده‌است باید بنویسد («وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ»); بر این اساس، آیه‌ی شریفه، مسئولیت مهم و خطیر افراد توانا در زمینه‌ی کتابت معامله و تنظیم دقیق آن را گوشزد می‌نماید.

عبارت «كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ» مطابق تفسیر فوق، برای تأکید و تشویق بیشتر نسبت به نوشتن معامله آمده‌است و یا به حکم دیگری اشاره دارد و آن رعایت نهایت امانت در



نوشتن است؛ یعنی آن‌چنان که خدا به او تعلیم داده‌است، سند را دقیق تنظیم نماید. براساس فراز دیگر از آیه «وَلْيَسِّرِ لِلَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» آن‌کس که حق بر گردن او است باید املا کند؛ زیرا امضای اصلی در اسناد، امضای بدهکار است و هنگامی که با املائی او انجام بگیرد، جلو هرگونه انکاری را خواهد گرفت.

فراز دیگر آیه علاوه بر این بر لزوم شاهدگرفتن بر انجام معامله دلالت دارد («وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ»)

که این دو شاهد یا دو مرد هستند («مِنْ رِجَالِكُمْ») و یا یک مرد و دو زن («فَإِنْ لَمْ يَكُنْوا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ»). براساس آیه‌ی شریفه، شاهد باید مورد رضایت و اطمینان طرفین معامله باشد («مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ»).

و از دیگر احکام مستفاد از آیه این است که هرگاه شهود را برای ادای شهادت دعوت کنند، خودداری ننمایند («وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا»); بنابراین، ادای شهادت به هنگام دعوت برای این کار، واجب است. سپس آیه‌ی شریفه به فلسفه‌ی احکام فوق پیرامون نوشتن اسناد معاملاتی اشاره کرده‌است و می‌فرماید: «...ذَلِكَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشُّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا...»؛ (بقره: ۲۸۲) این در نزد خدا به عدالت نزدیک‌تر و برای شهادت مستقیم‌تر، و برای جلوگیری از شک و تردید بهتر است.

از این رو، تنظیم اسناد و دقت در آن از یک‌سو ضامن اجرای عدالت و از سوی دیگر، موجب تقویت و اطمینان شهود به هنگام ادای شهادت و از سوی سوم مانع ایجاد بدبینی در میان افراد جامعه می‌شود. براساس آیه‌ی شریفه، کتابت معاملات موجب گسترش و اجرای عدالت، جرأت گواهان بر شهادت‌دادن (سیوری، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۵۵) و رفع شک و تردید در جامعه می‌گردد. (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۷) البته آیه‌ی شریفه یک مورد از احکام ثبت قرارداد را که نوشتن دادوستدهای نقدی باشد، استثنا نموده و می‌فرماید: «...إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا»؛ (بقره، آیه‌ی ۲۸۲) مگر این‌که دادوستد نقدی باشد که بین خود، دست‌به‌دست می‌کنید؛ در این صورت گناهی بر شما نیست که آن را ننویسید. عبارت «تِجَارَةً حَاضِرَةً» به معنای معامله‌ی نقد است و عبارت «تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ»؛ (در



میان خود دست به دست بگردانید) تأکیدی بر نقدبودن معامله است. عدم کتابت چنین معامله‌ای بدین سبب است که هیچ‌گونه پنهان‌کاری در این معامله نیست و همچنین به خاطر نقدبودن این نوع دادوستد، شک و تردیدی برای آینده باقی نمی‌ماند. (سیوری، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۵۵)

عبارت «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ» بیان می‌دارد که در معامله‌ی نقدی نیز تنظیم سند مانعی ندارد و آخرین حکمی که در این آیه ذکر شده، آن است که هیچ‌گاه نباید نویسنده‌ی سند و شهود (به خاطر بیان حق و عدالت) مورد ضرر و آزار قرار گیرد («وَلَا يَضْرَرُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ») که اگر چنین کنید از فرمان خدا خارج شدید («فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ») و به این ترتیب قرآن به کاتبان و شاهدان، مصونیت و امنیت می‌دهد، و مؤکداً از مردم می‌خواهد که متعرض این اقامه‌کنندگان حق و عدالت نشوند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۹۲)

۱.۲. اصل صحت و لزوم قراردادها

فقیهان شیعه بر این باورند که با قطع نظر از آیات و روایات، اصل اولی در معاملات، فساد است؛ (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۳۴۰؛ موسوی خویی، بی تا، ج ۳، ص ۷؛ موسوی خمینی (الف)، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۷) به این معنا که در صورت شک در صحت شرعی یک قرارداد، اثر مطلوب شرعی بر آن بار نمی‌شود؛ زیرا صحت و ترتب اثر، نیازمند تأیید شارع است و اگر در تأیید شارع شک کنیم اصل، عدم تأیید شارع است. بیشتر فقیهان متأخر شیعه، بر این باورند که اصل ثانوی در معاملات، صحت است؛ یعنی اگر معامله‌ای از دیدگاه عرف پذیرفته شد، در صورت شک در صحت شرعی معامله، اصل، لزوم معامله و صحت آن است. (موسوی خمینی (ب)، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۳) مهم‌ترین دلیل بر لزوم معامله، آیه‌ی شریفه‌ی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است. از دیدگاه امام خمینی «العقود»، جمع دارای الف و لام است که براساس قواعد ادبیات عرب، شامل تمام انواع عقد می‌شود؛ (همان، ص ۲۹) همچنین، عبارت «اوفوا» نیز فعل امر است و ظهور در وجوب وفای به عقد دارد.

از سوی دیگر، براساس حدیث «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» محور وجوب وفا، قول



و قراری است که مؤمنان می‌گذارند. (همان، ص ۴۸) بر این اساس، مؤمنان نسبت به تمام التزام‌هایشان - اعم از عقد و شرط - وفادارند. از این رو، حدیث فوق بر صحت معاملات و نیز صحت شرط ضمن عقد دلالت دارد.

آیه‌ی دیگر که بر اصل صحت معاملات و قراردادهای دلالت دارد، آیه‌ی «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ» است. از دیدگاه امام خمینی واژه‌ی «باطل» در این آیه به معنای عرفی آن استعمال شده است و از نگاه عرف، تعبیر «بالباطل» دلالت بر علیت دارد؛ یعنی گویا خداوند می‌فرماید: تصرف در اموال دیگران از طریق اسباب باطل، حرام است. (همان، ص ۱۰۱)

۱.۳. التزام به شروط ضمن عقد

شرط در لغت به معنای الزام و التزامی است که در ضمن عقد قرار می‌گیرد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۸۲) امام خمینی (ره) نیز شرط را به معنای الزام و التزام در ضمن عقد می‌داند. (موسوی خمینی (ب)، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۵) ایشان معتقد هستند که معامله بر شرط، تعلیق نمی‌شود و شرط موجب تقیید عوضین نمی‌شود. از این رو، التزام به شرط امری جدا از تعهد طرفین معامله است گرچه تحقق عنوان شرط وابسته به قرارگرفتن آن در ضمن عقد است. (همان، ج ۵، ص ۲۴۴)

بر اساس دیدگاه امام خمینی، شرط، از اجزاء عقد نیست. لذا بطلان شرط، بطلان عقد را در پی ندارد و تنها شرط باطل، باطل است و حق فسخ برای مشروط‌له به وجود می‌آید.

شرط ضمن عقد، در صورتی که شامل موارد ذیل نباشد، واجب است به آن عمل شود: ۱. شرط غیر مقدور؛ (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۵) ۲. شرط بی‌فایده؛ ۳. شرط نامشروع؛ ۴. شرط خلاف مقتضای عقد؛ ۵. شرط مجهولی که جهل به آن موجب جهل به عوضین شود.

لزوم قدرت در معامله، از قاعده‌ی عمومی «قدرت بر تسلیم مورد معامله» در قراردادهای گرفته شده است؛ همان‌گونه که قراردادی که موضوع آن غیر قابل تسلیم باشد، باطل و بی‌اعتبار است، شرطی که موضوع آن قابلیت اجرا نداشته باشد نیز



باطل است. از دیگر شرایط صحّت شرط این است که در آن، هدف و غرضی عقلایی وجود داشته باشد. (محقق داماد، ۱۴۰۶، ص ۱۲۱) بنابراین، اگر شرط واجد نفع و فایده‌ی عقلایی نباشد، لغو و بیهوده بوده و التزام به آن نیز امری لغو است. اکثر فقها (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۷۷؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۷۷؛ آل‌کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۶۴؛ موسوی خمینی (ب)، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۵۰) وجود غرض عقلایی را از جمله لوازم صحّت شرط دانسته‌اند؛ برای نمونه چنانچه در ضمن عقد بیع شرط شود که کالا با ترازوی معینی وزن شود، این شرط، سودی ندارد و در نتیجه باطل است. (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۰۹)

همچنین انجام یا ترک کاری که به‌عنوان شرط، در قرارداد معامله لحاظ می‌شود، باید شرعاً مجاز باشد؛ مثل قبول وکالت در امر ازدواج. اما درج شرط حرام مانند انجام یکی از محرّمات شرعی یا ترک یکی از واجبات الهی یا انجام کاری که از نظر قانون ممنوع است، یا ترک کاری که از نظر قانون انجام آن لازم است، به‌عنوان شرط ضمن عقد، صحیح نیست. (محقق داماد، ۱۴۰۶، ص ۱۱۶) شیخ انصاری (ره) دو دلیل برای این مطلب بیان می‌دارد: یکی عدم نفوذ التزام^۱ به حرام و دیگری، روایتی که بر بی‌اعتباری شرط حلال‌کننده‌ی حرام یا حرام‌کننده‌ی حلال دلالت دارد. (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۷۷)

شرط نباید برخلاف مقتضای عقد باشد. مقصود از مقتضای عقد، اثر عقد است. عقد، دارای آثار و لوازمی است که قابلیت تفکیک از عقد را ندارد. شرطی که خلاف چنین آثاری باشد، باطل است. (عمیدزنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۷)

شرط مجهولی که موجب جهل به دو عوض^۲ معامله شود، باطل است؛ فقهای عظام در مورد فساد شرط مجهولی که جهل آن به عوضین قرارداد سرایت می‌کند، اتفاق نظر دارند. (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۴۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۸۲) بنابراین، شرط مجهولی که جهل آن به دو عوض عقد سرایت نکند، معتبر و لازم‌الاجرا است. از دیدگاه مشهور فقها، بطلان شرط فاسد، به قرارداد سرایت نمی‌کند و قرارداد را

۱. التزام به معنای ملتزم شدن به انجام کاری است.

۲. عوض به معنای بدل است و در معامله، آنچه را که فروشنده می‌فروشد، کالا و پولی را که مشتری دریافت می‌کند، بهای کالا است. کالا و بهای آن در اصطلاح فقهی، دو عوض معامله نامیده می‌شوند.



باطل نمی‌کند. (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۹؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۲۱۱) در مقابل عده‌ای از فقها از نظریه‌ی سرایت بطلان شرط به عقد، طرفداری کرده‌اند. (عاملی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰۵)

۴. ۱. اصل وجوب وفای به عقد و شروط ضمن عقد

خداوند متعال در آیاتی متعدد از قرآن کریم به وفای به عقد و عهد امر فرموده‌است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...»؛ (مانده، آیه‌ی ۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به قراردادهای [خود] وفا کنید. و نیز می‌فرماید: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»؛ (اسرا، آیه‌ی ۳۴) و به پیمان [خود] وفا کنید؛ زیرا که از پیمان پرسش خواهد شد. بر این اساس، وجوب وفای به عقد و تعهدات ناشی از آن ضروری است. همچنین اگر دو طرف معامله، ضمن قرارداد، شرطی را در نظر بگیرند، باید به آن پایبند باشند؛ چنان‌که از امام صادق (ع) چنین نقل شده‌است: «مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا مُخَالَفًا لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ وَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَاَفَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ هرکس شرطی مخالف کتاب خدا کند (این شرط‌گذاری) برای او جایز نیست و (وفای به چنین شرطی) بر کسی که عمل به شرط برعهده او است نیز جایز نیست. مؤمنان به شرط‌هایشان که موافق کتاب الهی است، پایبندند.» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۶۹) بر این اساس، وجوب وفای به شروط ضمن عقد در عقود و تعهدات مالی مبرهن می‌گردد.

۵. ۱. اصل صداقت در معاملات و قراردادها

صداقت در معاملات و قراردادها از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه مانع درگیری و خیانت می‌شود. از این رو، امیر مؤمنان (ع) به تجّار و بازاریان سفارش می‌کرد که از دروغ‌گفتن خودداری نمایند. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۳۸۳) امام صادق (ع) به یکی از اصحاب خویش که قصد سفر تجاری داشت فرمود: «بر تو باد صدق گفتار؛ عیب کالای خود را پنهان نکن و کسی را که به تو اعتماد کرده‌است فریب نده و خیانت نکن...». (همان، ص ۳۸۵) از سوی دیگر، دروغ و نیرنگ در معاملات علاوه بر حرمت، سبب پیدایش حق فسخ قرارداد برای طرف مقابل می‌شود. (میرمعزی، ۱۳۸۹، ص ۴۴۳)



۲. فقه تنظیم

بر این اساس، بحث پیرامون حقوق انسان‌ها و این‌که عمران چه نتایج حقوقی را متوجه انسان می‌سازد، در قالب مالکیت، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. فعالیت‌های عمرانی، نیازمند وجود دولتی است که پاسدار عمران و حقوق ناشی از آن در عرصه‌ی اجتماع باشد؛ زیرا در فراغ چنین وضعیتی، ضمانت‌های اجرایی لازم برای فعالیت‌های عمرانی حاصل نگشته و در مقام عمل، این‌گونه فعالیت‌ها عقیم خواهد ماند.

نکته‌ی دیگر آن‌که مسئله‌ی مالکیت امری رها از محور عمران و توسعه نیست؛ زیرا در غیراین‌صورت، عمران و سازندگی به گروهی خاص محدود شده‌است و تنها زمینه‌ی رفاه عده‌ای خاص را به وجود می‌آورد. شکل‌گیری این وضعیت، بیش از هر چیز، به ضرر جامعه است؛ چه آن‌که اگر عمران فراگیر نباشد، مشکلاتی را برای جامعه و در معنای کلان کلمه برای بشریت ایجاد می‌کند. در چنین شرایطی فقر شکل می‌گیرد و جامعه را تباه می‌سازد. امیرمؤمنان (ع) می‌فرماید: «وَإِنَّمَا يُؤْتَى خَرَابُ الْأَرْضِ مِنْ إِعْوَاذِ أَهْلِهَا...؛ ویرانی زمین از فقر و تهیدستی مردم برمی‌خیزد.» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳، ص ۴۳۶)

آیت‌الله خوبی در این زمینه تأکید می‌کند که در مالکیت زمین، مالک مجاز به انجام هر آنچه در ارتباط با مملوک خود بخواهد، نیست. وی بیان می‌کند: «تعطیل زمین جایز نیست؛ زیرا غرض شارع، آبادانی زمین‌ها است... در برخی از روایات آمده‌است که تعطیل زمین بیش از سه سال جایز نیست؛ زیرا طبیعت زمین اقتضا می‌کند که به‌منظور تقویت برای مدت يك یا دو یا سه سال تعطیل شود.» (موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۹)

بنابراین، ملکیت شرعی و قواعد آن، ارتباطی تنگاتنگ با مقوله‌ی سازندگی و توسعه دارد؛ به عبارت دیگر، بررسی مجموعه احکام و قواعد مرتبط به ملکیت زمین نشان می‌دهد که شکل‌گیری این گروه از قواعد، در بسیاری از موارد با رویکرد به مقوله‌ی سازندگی و توسعه است. مطابق این گروه از قواعد، ملکیت تابعی از



سازندگی و توسعه معرفی می‌شود و مواردی نظیر تعیین ملکیت، حکم به عدم ملکیت، وسعت بخشیدن به دایره‌ی ملکیت یا تنگ‌کردن دایره‌ی آن، در چارچوب رویکردی جدی به توسعه رقم می‌خورد.

۳. فقه حریم

حریم، از ماده «حَ رَمَ» مشتق شده است و به معنای منع است. جوهری می‌گوید: «حرمت آن چیزی است که هتک آن جایز نیست». (جوهری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۸۹۵) ابن منظور می‌گوید: «حریم را به این دلیل حریم نامیده‌اند که منع صاحبش از تصرف در آن یا تصرف دیگران در آن بدون اجازه‌ی مالک، حرام است». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۱۲۵) و در اصطلاح فقهی، حریم عبارت است از: «مکان‌های نزدیک به هر چیزی که بهره‌بردن کامل مردم از آن متوقف بر آن باشد». (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۱۳) قانون مدنی نیز پیرو تعریف فقیهان، در ماده‌ی ۱۳۶ حریم را چنین تعریف می‌کند: «حریم مقداری از اراضی اطراف ملک و قنات و نهر و امثال آن است که برای کمال انتفاع از آن ضرورت دارد».

پس از شناخت مفهوم حریم طرح دو پرسش سزاوار است:

آیا مصادیق مستحدثه‌ی حریم را می‌توان در شمار موارد حریم قرار داد یا خیر؟ و آیا اندازه‌های مذکور در روایات موضوعیت دارد یا خیر و تنها جنبه‌ی تمثیلی دارد و می‌توان با توجه به تغییرات زندگی از زمان صدور روایات حریم، اندازه‌های مذکور را توسعه داد؟

فقیهان معاصر در پاسخ به سؤال اول اختلاف نظر دارند و دلیل عمده‌ی اختلاف نظر آنان نیز به اختلاف مبانی بازمی‌گردد. فقیهانی که ملاک ضرر را در مسئله‌ی حریم پذیرفته‌اند، موارد مستحدثه‌ی حریم را نیز با آن ملاک می‌سنجند؛ اما بنابر مبانی فقیهانی که به نص روایات تعبد دارند، مصادیق مستحدثه به آسانی پذیرفتنی نیست. در پاسخ به سؤال دوم، فقها دو دسته‌اند: از دیدگاه بیشتر فقها اندازه‌های تعیین شده در روایات موضوعیت دارد و تغییرناپذیر هستند؛ چون لسان روایات مذکور تعیین اندازه‌های قطعی برای حریم است و ما نیز به روایات تعبد داریم و از آنجا که دلالت



روایات نصّ است، توجیهاات و تفسیرهای ذکرشده برای تغییر مقادیر، اجتهاد در مقابل نصّ و فاقد اعتبار است. (فیاض کابلی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۳۶؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۲۳۳-۲۳۲) در مقابل این نظر، عدّه‌ای از فقهای معاصر و نیز قدما گفته‌اند که اندازه‌های مذکور جنبه‌ی تمثیلی دارد و تنها در آن زمان برای رفع نیاز و دفع ضرر کافی بوده‌است و با تغییر زمان و مکان، تغییرپذیر است. (موسوی خمینی (پ)، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۰۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۸، صص ۳۶-۳۵)

حریم در قوانین موجود کارکرد ویژه‌ای دارد. قانون مدنی پس از تعریف حریم، سه ماده را برای بیان احکام و مسائل حریم می‌آورد. در ماده‌ی ۱۳۷ مقرر می‌کند: «حریم چاه برای آب خوردن بیست گز و برای زراعت سی گز است»؛ و در ماده‌ی ۱۳۸ نیز می‌گوید: «حریم چشمه و قنات از هر طرف در زمین سست، پانصد گز و در زمین سخت ۲۵۰ گز است؛ اما اگر اندازه‌های یادشده در این ماده و ماده قبل برای جلوگیری از ضرر کافی نباشد، به همان اندازه که برای رفع ضرر کافی است، به آن اندازه افزوده می‌شود.» بنابراین، قانون مدنی، ملاک حریم را ضرر قرار داده‌است؛ چراکه در ذیل ماده ۱۳۸ و ماده ۱۳۹، بر ضروری‌نبودن تأکید می‌کند. (ر. ک. فاضل هرندی، ۱۳۸۴، صص ۵۹-۸۴)

نتیجه‌گیری

براساس آموزه‌های دین مبین اسلام بشر به‌طور فطری به تکامل، بهبود و عمران علاقمند است و در این راه دائماً کوشش می‌کند. سازندگی در اسلام مبتنی بر احکامی است که ریشه در قرآن کریم، سنت و عقل دارد. در این مقاله، مبانی فقه عمران و سازندگی از منظر عقل و نقل - قرآن کریم و روایات - مورد بررسی قرار گرفت و تحلیل فقهی سازندگی ارائه شد. بر این اساس، مبانی نقلی به این مطلب رهنمون شدند که انسان به دلیل فطرت الهی، امانتداری و مسئولیت ذاتی خویش نسبت به عمران و سازندگی محیط پیرامون خویش وظیفه دارد و براساس دلایل عقلی و سیره‌ی عقلا نیز این مطلب مبرهن گردید. از سوی دیگر، از آنجا که فقه عمران و سازندگی در میان دیگر گرایش‌های فقهی از اهمیت کلیدی و استراتژیک برخوردار



است، عناصر فقه سازندگی و عمران سه قسم بودند که عبارتند از «فقه تأمین»، «فقه تنظیم» و «فقه حریم». فقه تأمین یا امنیت قراردادهای عمرانی مبتنی بر اصولی چون، اصل کتابت و تنظیم قراردادها، اصل صحت و لزوم قراردادها، التزام به شروط ضمن عقد و اصل وجوب وفا به عقد و شروط ضمن عقد است. فقه تنظیم عبارت است از بررسی مسائل حاصل از روابط پیچیده و مناسبات اجتماعی که حاصل برخی تراحم‌ها و انتظارات در عرصه‌ی اجتماعی است که در سازندگی و عمران مؤثر بوده است و به بیان احکام آنها می‌پردازد و مقصود از فقه حریم نیز رعایت محدوده‌ی مکانی در عملیات عمران و سازندگی است؛ به گونه‌ای که مانع بهره‌برداری سایر مردم از مکان‌های عمومی نشود.

هدف اساسی دولت اسلامی در بخش محیط‌زیست، تأمین پایداری و استفاده‌ی عادلانه و کارآمد از منابع طبیعی و انسانی است. بدین‌منظور دولت اسلامی، اقدامات متفاوتی را در چهار زمینه‌ی اصلی برنامه‌ریزی، قانون‌گذاری، نظارت و مالکیت عمومی منابع برعهده می‌گیرد. براساس این چهار زمینه مهم‌ترین وظایف حکومت اسلامی درباره‌ی عمران و سازندگی عبارتند از:

۱. پی‌ریزی قوانین نظام عمران و سازندگی بر پایه‌ی فقه نظام عمران؛
۲. اجرای قوانین مبارزه با مفسدان زمین و تخریب‌گران طبیعت برای تأمین مصالح عمومی؛
۳. توجه به مسائل فقه عمران در تعلیم و تربیت اسلامی و فرهنگ‌سازی زیست‌محیطی براساس تعالیم کتاب و سنت که همه‌ی این امور در پرتو عمل به آموزه‌های فقه عمران و سازندگی میسر است.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آل کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۳۵۹)، تحریرالمجله، نجف اشرف: مکتبه المرتضویه.
۴. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا (ع)، (تحقیق و تصحیح: مهدی لاجوردی)، تهران: نشر جهان.
۶. ابن شهر آشوب، مشیرالدین ابو عبدالله محمدبن علی (۱۳۷۹)، المناقب، قم: انتشارات علامه.
۷. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر - دار صادر.
۸. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)، مکاسب، قم: کنگره شیخ انصاری.
۹. پاینده، ابوالقاسم (۱۴۱۴)، نهج الفصاحه و سائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۸۷)، صحاح اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴)، تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۳. _____ (۱۴۱۲)، منتهی المطلب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، (تحقیق و تصحیح: صفوان عدنان داوودی)، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدار الشّامیه.
۱۵. سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵)، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: مرتضوی.
۱۶. صدر، سیّد محمدباقر (۱۴۱۰)، دروس فی علم الاصول، حلقه ثانیه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۷. طباطبایی، سیّد محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبایی یزدی، سیّد کاظم (۱۴۱۹)، العروة الوثقی، قم: انتشارات اسلامی.
۱۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، (تحقیق: احمد حسینی اشکوری)، تهران: مرتضوی.
۲۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، (تحقیق: حسن موسوی خراسان)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. _____ (بی تا)، المبسوط فی فقه الامامیه، قم: مکتبه رضویه.
۲۲. عاملی، زین الدین بن علی (بی تا)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، نجف: منشورات جامعه النجف الدینیة.
۲۳. _____ (۱۴۰۹)، مسالک الافهام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۴. عاملی کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴)، جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۵. عاملی، شمس الدین محمدبن مکی (۱۳۷۲)، القواعد و الفوائد، تهران: منشورات مکتبه المفید.
۲۶. عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۸۶)، قواعد فقه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۲۷. فاضل هرندي، محي الدين (۱۳۸۴)، حريم در فقه شيعه، قم: بديع الزمان.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، التفسير الكبير، بيروت: دار احياء التراث العربي.
۲۹. فخر المحققين، محمد (۱۳۸۷)، ايضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم: مؤسسه‌ی اسماعيليان.
۳۰. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۱۰)، الكافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۳۱. محقق داماد، مصطفي (۱۴۰۶)، قواعد فقه، تهران: مركز نشر علوم اسلامي.
۳۲. مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربي.
۳۳. مظفر، محمد رضا (۱۴۰۵)، اصول الفقه، بی‌جا: نشر دانش.
۳۴. مقدس اردبيلي، احمد بن محمد (بی‌تا)، زبدة البيان في أحكام القرآن، (محقق: محمد باقر بهبودي)، تهران: المكتبة الجعفرية لحياء الآثار الجعفرية.
۳۵. معلوف، لوييس (۱۳۶۲)، المنجد، تهران: اسماعيليان.
۳۶. معين، محمد (۱۳۶۲)، فرهنگ فارسي، تهران: انتشارات اميركبير.
۳۷. مكارم شيرازي، ناصر (۱۳۷۴)، تفسير نمونه، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۳۸. موسوي بجنوردي، حسن (۱۴۱۹)، القواعد الفقهيه، قم: الهادي.
۳۹. موسوي خميني (ره)، سيد روح الله (الف) (بی‌تا)، مناهج الوصول الى علم الاصول، (محقق: محمد فاضل موحدی لنكراني)، قم: مؤسسه‌ی تنظيم و نشر آثار امام خميني.
۴۰. _____ (ب) (۱۳۶۸)، كتاب البيع، قم: مؤسسه‌ی اسماعيليان.
۴۱. _____ (پ) (۱۳۶۸)، تحرير الوسيله، (مترجم: علياسلامي)، قم: انتشارات اسلامي.
۴۲. موسوي خويي (ره)، سيد ابوالقاسم (بی‌تا)، مصباح الفقاهه، (تقرير: محمد علي توحيدى)، قم: انصاريان.
۴۳. ميرمعزى، سيد حسين (۱۳۸۹)، نظام اقتصادي اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه‌ی اسلامي.
۴۴. نجفي، محمد حسن (۱۴۰۴)، جواهر الكلام، (تحقيق: محمود القوجاني)، بيروت: دار الاحياء التراث العربي.
۴۵. هاشمي شاهرودي، سيد محمود (۱۳۹۲)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت (ع)، قم: مؤسسه‌ی دايرة المعارف فقه اسلامي.
۴۶. مبلغي، احمد (بی‌تا)، مقاله‌ی «پيش درآمدی بر فقه توسعه»، خردنامه همشهری، شماره ۶۰.
۴۷. نرم افزار حديث ولايت (۱۳۹۱)، مركز کامپيوتری علوم اسلامي، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آيت الله العظمی امام خامنه‌ای، بيانات مقام معظم رهبري.

مسئولیت حکومت اسلامی در تربیت اعتقادی اقلیت‌های دینی

مهدی عزیزی^۱

سید عنایت‌الله کاظمی^۲

چکیده

اعتقادات یکی از مسائل بنیادی انسان، و رای هر دین، مذهب و مسلکی است؛ چراکه نظام رفتار و سبک زندگی فرد را سامان می‌دهد. از این رو، تربیت اعتقادی جامعه در نظام‌های سیاسی و تربیتی مورد اهتمام است. نوشتار حاضر، به وظیفه‌ی حکومت اسلامی نسبت به تربیت اعتقادی اقلیت‌های دینی می‌پردازد. سؤال اصلی پژوهش عبارت است از این که آیا اساساً حکومت اسلامی نسبت به تربیت اعتقادی اقلیت‌های دینی موجود در کشور وظیفه‌ای دارد؟ بنا بر اجمال و برپایه‌ی بررسی ادله، اهم نتایج پژوهشی عبارتند از: «رجحان مطلق آموزش عقاید خاص مسلمانان به اقلیت‌های دینی؛ جواز ترویج عقاید خاص مسلمانان در میان اقلیت‌های دینی؛ جواز آموزش عقاید مشترک میان ادیان ابراهیمی و وجوب آن در صورت اندراس و یا فراموشی اجتماعی». البته احکام مزبور به‌عنوان احکام اولی هستند؛ اما به لحاظ حکم ثانوی حدود و مراتب احکام گفته‌شده تغییر پیدا می‌کند.

واژگان کلیدی: قاعده‌ی احسان، قاعده‌ی امر به معروف، ترویج باطل، اصلاح اجتماعی، عقاید مشترک.

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه‌ی قم و عضو گروه فقه تربیت موسسه آموزش عالی حوزوی امام‌رضا (علیه السلام)؛ نویسنده‌ی مسئول

۲. استادیار گروه فقه تربیتی جامعه المصطفی (ص) العالمیه، محقق و پژوهشگر فقه تربیت

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۱۸



مقدمه

۱. بیان مسئله

در مواردی حکومت اسلامی در اعمال سیاست‌های فرهنگی و تربیتی در جامعه‌ی اسلامی دچار چالش‌های جدی می‌شود؛ یکی از این چالش‌ها موضوع اقلیت‌های دینی است. مقصود از اقلیت‌های دینی، غیرمسلمانانی هستند که در جامعه‌ی اسلامی زندگی می‌کنند و حکومت اسلامی عهده‌دار امنیت آنها به‌عنوان شهروند جامعه‌ی اسلامی شده‌است. مانند: کلیمیان، مسیحیان و زرتشتیان که در جامعه‌ی اسلامی با مسلمین زندگی مسالمت‌آمیز دارند. سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که آیا حکومت اسلامی اساساً وظیفه‌های نسبت به تربیت اعتقادی و اصلاح نگرش‌ها و باورهای اقلیت‌ها دارد؟ آیا مجاز است که به باورهای آنان رسمیت بخشیده و بستر ترویج و تبلیغ آن را فراهم کند؟ مقاله‌ی پیش‌رو تلاش دارد با تکیه بر ادله‌ی نقلی و وظیفه‌ی حکومت در این باره را روشن سازد.

۲. مفهوم‌شناسی

در ابتدا برخی از واژه‌های مهم بحث همانند: تربیت، اعتقاد، تربیت اعتقادی و اقلیت دینی بررسی می‌شوند:

۲.۱. تربیت

لغت‌شناسان برای واژه‌ی تربیت دو ریشه ذکر کرده‌اند: تربیت یا از ماده‌ی «رَبَبَ» اشتقاق یافته‌است که به‌معنای حضانت و در دامان پروردن (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۵۷) و برعهده‌گرفتن امر کودک تا از طفولیت به درآید (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۰۱) یا از ماده‌ی «رَبَّ وَ» به‌معنای زیادکردن، (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۸۳) تغذیه‌نمودن و بزرگ‌کردن (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۳۴۹) آمده‌است.

تربیت در اصطلاح عبارت است از: فرایند یاری‌رسانی به متربی برای ایجاد تغییر تدریجی در گستره‌ی زمان در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی و



رفتاری که به واسطه‌ی عامل انسانی دیگر به‌منظور دستیابی وی به کمال انسانی و شکوفاکردن استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهایش صورت می‌گیرد. (اعرافی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۸۲ و ۱۴۱) تعریف فوق‌همه‌ی ساحت‌های وجودی مرتبّی (عواطف و روان، بدن، اعتقاد و اخلاق) و تمام اقدامات آموزشی و فراآموزشی (غیر از اقدامات آموزشی صرف هر اقدام و روشی که در راستای تربیت مرتبّی اعمّ از اقدامات بینشی، انگیزشی و عاطفی و مانند آن از سوی مرتبّی به‌کار گرفته می‌شود) را دربر می‌گیرد.

۲.۲. اعتقاد

اعتقاد مصدر باب افتعال است که از «عَقَّ دَ» به‌معنای محکم‌کردن و گره‌زدن (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۴۰) مشتق شده‌است. بنابراین، اگر باور به چیزی با جان انسان گره بخورد و در دل انسان محکم شود، به آن چیز اعتقاد پیدا کرده‌است. (ابن‌فارس، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۸۶) در اصطلاح علوم عقلی، به حکم ذهنی جازم و تصدیق به چیزی اعتقاد می‌گویند. (صلیبا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۴)

بنابراین، به مجموعه‌ی باورهایی که انسان آن را تصدیق میکند و نوع نگرش او به جهان پیرامونش، اعتقادات گفته می‌شود. اعتقادات دینی ارکان متعدّدی دارند که باور به وجود خداوند و یگانگی او و باور به نبوّت پیامبران و آخرین پیامبر الهی حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) و باور به معاد و زندگی پس از مرگ، از مهم‌ترین آنها است و جزو باورهای حدّاقّلی یک فرد مسلمان محسوب می‌شود.

۲.۳. تربیت اعتقادی

با توجّه به معنایی که از دو واژه‌ی تربیت و اعتقاد بیان شد، به نظر می‌رسد که تربیت اعتقادی را باید چنین معنا کرد: مجموعه اقدامات تعلیمی که به‌منظور آموزش مفادّ اعتقادی و پذیرش آنها از سوی مرتبّی یا اصلاح اعتقادات وی از سوی مرتبّی صورت می‌گیرد. از دیدگاه دانشوران تربیتی تربیت اعتقادی عبارت است از تمامی اقداماتی که به انتقال اطلاعات، بینش‌افزایی، ایجاد گرایش و شکل‌دهی باور و پذیرش



قلبی در حوزه اعتقادات متربی منجر می‌شود. (اعرافی؛ موسوی، ۱۳۹۶، ص ۴۹)

با این حال، در یک تعریف دقیق‌تر باید گفت که تربیت اعتقادی عبارت است از فرایند ایجاد تغییر تدریجی در ساحت باورها و التزامات قلبی متربی از سوی مرّبی به‌منظور شکل‌دهی نظام باورهای دینی، اقناع فکری و التزام درونی به دین از سوی متربی و در نهایت شکوفایی استعدادها و معنوی او از طریق اقدامات ایجابی و سلبی. بنابراین، تربیت اعتقادی در مجموع تلاش‌های مرّبی به‌منظور شکل‌دهی به نظام منسجم باورهای دینی متربی است. (اعرافی، ۱۳۹۸، ج ۲۵، ص ۱۹۴)

۲.۴. اقلیت دینی

اقلیت دینی به گروهی اندک از مردم یک کشور یا یک شهر گفته می‌شود که پیرو دین یا کیشی مغایر با کیش عامه‌ی مردم همان شهر یا کشور هستند. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۶۷۹) در فقه اسلامی، از اقلیت‌های دینی با عنوان «اهل ذمه» یاد شده است. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۲) و به آن دسته از اهل کتاب اطلاق می‌شود که به واسطه‌ی پیمانی که با حکومت اسلامی بسته‌اند، مجاز هستند آزادانه و مطابق قانون دینی خود زندگی کنند و از حق و تکلیف متقابل نسبت به حکومت برخوردار باشند. (شریعتی، ۱۳۸۱، ص ۳۰) مطابق قانون اساسی ایرانیان، زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند. (قانون اساسی، اصل ۱۳)

۳. پیشینه

درباره‌ی اقلیت‌های دینی در نظام جمهوری اسلامی و نحوه‌ی تعامل حکومت با آنان و نیز حق و حقوق آنان متعدّدی نگاشته شده است. در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که در کشورهای اسلامی نسبت به اقلیت‌های دینی هیچ‌گونه فشاری مبنی بر دست‌کشیدن از عقاید خود اعمال نمی‌شود و این گروه‌ها در معرض فشار و یا اقداماتی که منجر به دست‌کشیدن از فرهنگ‌شان باشد، نیستند. (تسخیری، ۱۳۸۳، ص ۲۴)

اساساً اسلام بیش از هر دین و مسلکی به اقلیت‌های مذهبی آزادی داده است. تمام اقلیت‌های مذهبی در حکومت اسلامی می‌توانند به کلیه‌ی فرائض مذهب



خود آزادانه عمل کنند و حکومت اسلامی موظف است از حقوق آنان محافظت نماید. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۱۱) اصل سیزده و بیست و سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز حق آزادی عقیده و انجام مراسم دینی را برای ادیان مختلف که در سایه‌ی جمهوری اسلامی زندگی می‌کنند، به رسمیت شناخته و تفتیش عقاید را ممنوع ساخته است. در ادامه به برخی پژوهش‌های مرتبط با موضوع، نگاهی اجمالی خواهیم داشت.

خفاجی و حسینیان در مقاله‌ی «حقوق اقلیت‌ها در حکومت اسلامی» حقوق اقلیت‌ها در قانون اساسی و نیز آرای حضرت امام را مورد مطالعه قرار دادند و مطابق اصل کرامت و آزادی جان، عرض و اموال آنان را محترم شمردند. (خفاجی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۷۸) یا فضائلی و همکاران در مقاله‌ی «حمایت از اقلیت‌های مذهبی در نظام حقوقی اسلام» تصریح کردند که در صورت اجرای کامل و مناسب نظام حقوقی اسلام، از سوی کشورهای اسلامی، به بهترین وجه ممکن نیازمندیها و استحقاقات اشخاص متعلق به اقلیت‌های مذهبی تأمین می‌شود.

به‌علاوه نهاد حقوقی ذمه در فقه اسلامی، ظرفیت آن را دارد که با لحاظ اقتضانات زمان، به‌مثابه الگوی مؤثری در حمایت از حقوق اقلیت‌های مذهبی، مورد الهام و اقتباس قرار گیرد. (فضائلی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸) مصطفی‌زاده و همکاران در مقاله‌ی «ضرورت‌های آموزش چندفرهنگی» به‌طور مشخص از نظام تربیتی چندگانه سخن گفته‌اند و به آموزش ضد تبعیض نژادی، پذیرش تنوع و تکثر، همزیستی مسالمت‌آمیز با گروه‌های دیگر، رعایت عدالت تربیتی، انعطاف در برنامه‌های درسی، تنوع در استفاده از روش‌های تدریس، تنوع در استفاده از مواد آموزشی، حق حفظ زبان‌های اقلیت معتقد شده‌اند. (مصطفی‌زاده، ۱۳۹۸، صص ۲۵-۳۰)

همان‌گونه که عیدی در مقاله‌ی «تأثیر موقعیت‌های چند فرهنگی در فرایند یاددهی - یادگیری» آموزش چندفرهنگی را راهی برای صیانت از میراث فرهنگی کشور و آداب و رسوم قومیت‌ها معرفی می‌کند. (عیدی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵) گرچه آثار فوق به بحث اقلیت‌ها و حتی آموزش و تربیت آنها نیز ورود کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک از



مسئولیت حکومت اسلامی نسبت به تربیت اعتقادی اقلیت‌های دینی سخن نگفته و ابعاد مسئله را به‌صورت اجتهادی مورد واکاوی قرار نداده‌اند و این از مهم‌ترین نوآوری‌های مقاله‌ی حاضر به‌شمار می‌رود.

وظیفه‌ی حکومت اسلامی در تربیت اعتقادی اقلیت‌های دینی

سخن از وظیفه‌مندی و مسئولیت حکومت اسلامی در تربیت اعتقادی اقلیت براساس نوع باورها و اعتقادات دست‌کم در سه محور «عقاید مشترک، عقاید اسلامی و عقاید مختص به اقلیت‌های دینی» قابل طرح و بررسی است:

۱. محور اول: عقاید مشترک

برخی از اعتقادات و باورها همچون یگانگی خداوند و باور به لزوم بعثت انبیا و نبوت عامه و همچنین باور به جهان پس از مرگ و مسئله‌ی معاد از باورهای همه‌ی ادیان الهی است که میان مسلمانان و اقلیت‌های دینی، مشترک است. حکومت اسلامی در راستای تربیت اعتقادی جامعه نسبت به بسط و ترویج اعتقادات مشترک وظیفه دارد. دلایل این وظیفه‌مندی را می‌توان به آیات زیر استناد داد:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَوَالَّا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَعُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ». (آل عمران، آیه ۶۴)

در این آیه‌ی شریفه خداوند به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که به اهل کتاب بگو به‌سوی این عقیده‌ی مشترک بیایید که اعتقاد به یگانگی خداوند متعال می‌باشد. این دعوت پیامبر (ص) از اهل کتاب به اصل توحید نوعی آموزش و تربیت اعتقادی آنها به‌شمار می‌آید که نه‌تنها مختص اهل ذمه و اقلیت‌های دینی بلکه شامل تمام اهل کتاب میشود. از عبارت «قل» که ظهور در وجوب دارد، می‌توان استفاده کرد که آموزش عقیده‌ی مشترک توحید در قالب و شیوه‌ی دعوت بر نبی اکرم واجب بوده و تسری از ایشان به حکومت اسلامی با دلیل قاعده‌ی تأسی قابل بحث و بررسی است. خداوند به تأسی دیگران از پیامبر (ص) امر می‌کند: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَآءَ لَا خَيْرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِيرًا». (احزاب، آیه ۲۱) وقتی آیه خیر می‌دهد



که پیامبر (ص) الگو و سرمشق خوبی است، عقل لزوم پیروی از ایشان را درک می‌کند. ممکن است پا را فراتر نهاد و ادعا کرد که دلالت آیه، به شکل دلالت اقتضا است. یعنی آیه بدون معنای انشا و امر به تأسی، معنا ندارد و لغو است. به این بیان که اگر پیامبر (ص) اسوه‌ی حسنه باشد، اما تأسی به او لازم نباشد، لغویت پیش می‌آید. بنابراین، آیه در بردارنده‌ی یک اصل تربیتی مبنی بر الگو قرار دادن پیامبر (ص) است؛ اما یک بعد فقهی نیز دارد که عبارت است از امر به تأسی دیگران که این امر به دلالت اقتضا یا التزامی برداشت می‌شود. البته قدر متیقن از این امر، رجحان است؛ نه امر الزامی. در نتیجه هرچه پیامبر (ص) انجام می‌دهد، انجام آن برای همه‌ی مکلفان ترجیح و رجحان دارد؛ مگر قرینه‌ای بر اختصاص فعل یا رفتار به پیامبر (ص) اقامه شود. (اعرافی، ۱۴۰۰، ج ۳۰، صص ۲۶۶-۲۶۹) بنابراین آیه بر اثبات مشروعیت و رجحان آموزش اعتقادات مشترک دلالت روشنی دارد.

۲. محور دوم: عقاید اسلامی

بخش دیگری از اعتقادات مانند نبوت پیامبر (ص) و اعتقاد به خاتمیت و نسخ شرایع پیشین، خاص جامعه‌ی اسلامی و مسلمین است. در این صورت، آیا حکومت اسلامی نسبت به آموزش چنین باورهایی به کسانی که منکر این باورها هستند، از اقلیت‌های دینی وظیفه‌ای دارد؟ در پاسخ بدوی به نظر می‌رسد حکومت اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل تربیت، نسبت به نظام باورها و اعتقادات عمومی جامعه وظیفه‌ی آموزش، ترویج و دفاع از آن را برعهده دارد و برای وظیفه‌مندی حکومت می‌توان به برخی از قواعد عامه و ادله‌ی خاصه استدلال کرد:

۲.۱. قاعده‌ی امر به معروف و نهی از منکر

بر مبنای دیدگاه حضرت امام، لزوم امر به معروف و نهی از منکر از احکام مستقل عقلی است. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۳) مخاطب احکام شرع، اعم از مسلمان و کافر است. (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۸۲؛ خونی، ۱۴۱۶، ص ۵۴) از این رو، به طریق اولی، اقلیت‌های دینی که معتقد به یکی از کتب آسمانی هستند، مخاطب ادله‌ی



امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرند. همچنان که قانون اساسی برای اقلیت‌های دینی، آزادی عقیدتی و مذهبی را قائل شده است، (اصل ۱۳) اما این امر مانع امر به معروف و نهی از منکر آنها نمی‌شود؛ چراکه مطابق اصل هشتم قانون اساسی، وظیفه‌ای همگانی است. (ملک افضلی، ۱۳۹۱، ص ۸۳)

از طرف دیگر، حکومت از قدرت و توان اجرایی بالایی برخوردار است. (حج، آیه‌ی ۴۱) لذا وظیفه‌ی امر به معروف نسبت به او تأکید بیشتری دارد. با این مقدمات باید گفت که تربیت اعتقادی عموم جامعه حتی اقلیت‌های دینی، یکی از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است و هرگونه اقدام عملی از سوی حکومت در جهت رشد و اصلاح و تربیت اعتقادی آحاد جامعه، مصداق امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا یکی از بزرگ‌ترین معروف‌ها باور و ایمان صحیح و راسخ به معارف الهی است و تربیت عمومی جامعه در جهت رسیدن به این باور مصداق امر به معروف است تا به این وسیله، از انحرافات اعتقادی در جامعه جلوگیری شده و در گسترش باورهای صحیح دینی گام برداشته شود. مطابق این قاعده، ترویج اعتقادات صحیح و پرورش باورهای راستین برای همه‌ی اقشار جامعه از سوی حکومت، و جوب کفایی است.

۲.۲. قاعده‌ی احسان

مراد از احسان در این قاعده، حسن نیکی یا نفع‌رسانی به دیگران است. واژه‌ی احسان چند معنا دارد: «مطلق فعل حسن؛ نیکی به دیگری؛ انجام کار به نحو کامل و اتم». (اعرافی «الف»، ۱۴۰۰، صص ۲۶۱ - ۲۶۳) احسان و نیکی به دیگران شامل امور مادی و معنوی است که تربیت دیگران و رهانیدن آنان از جهل و ضلالت، یکی از مهم‌ترین مصادیق احسان به دیگران است و شرعاً رجحان و مطلوبیت دارد. آیات متعددی بر مطلوبیت شرعی احسان دلالت می‌کند؛ مانند: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره، آیه‌ی ۱۹۵) یا «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، آیه‌ی ۹۰) که در این آیات، احسان به معنای مطلق نیکی کردن است. این قاعده بر حسن نیکی یا نفع‌رسانی به دیگران دلالت دارد.



احسان در این قاعده، اعم از امور مادی و معنوی است. در تطبیق این قاعده بر وظیفه‌مندی حکومت در تربیت اعتقادی عموم جامعه می‌توان چنین استدلال کرد که ترویج و آموزش عقاید صحیح و تربیت اعتقادی، از مصادیق بارز احسان معنوی به جامعه است. هرچند همه‌ی عوامل تربیت نسبت به تربیت اعتقادی جامعه وظیفه دارند؛ اما این وظیفه برای حکومت اسلامی به دلیل اقتدار، نفوذ و سلطه‌ی بیشتر متعین می‌گردد. از آنجا که از بین رفتن هویت دینی و اعتقادی جامعه و انحراف افراد به هیچ وجه جایز نیست؛ حکومت وظیفه دارد به حفظ ایمان و سلامت معنوی و اعتقادی جامعه‌ی انسانی که وابسته به سطحی از تربیت اعتقادی است، پردازد. بنابراین، قاعده‌ی احسان بر رجحان تربیت اعتقادی از سوی حکومت نسبت به همه‌ی اقشار جامعه دلالت دارد.

۳.۲. قاعده‌ی ارشاد جاهل

ارشاد در اصطلاح به معنای آگاهاندن و راهنمایی شخص جاهل است. (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ص ۱۳) بنابراین، مفهوم کلی قاعده‌ی ارشاد جاهل، وجوب بیان و اعلام احکام شرعی به جاهل است (عراقی، بی‌تا، ص ۴۸) که از طریق آموزش و تعلیم احکام و بیان موضوعات مهم است. از دیدگاه مشهور، هنگامی که مکلف، به حکم آگاه نیست، باید حکم به او تعلیم داده شود. در مواردی، شخص به حکم لزوم اجتناب از نجس علم دارد؛ اما نمی‌داند لباس یا فرش نجس است. در اصطلاح، وی جاهل به موضوع دارد.

در موضوعات، ارشاد جاهل لازم نیست؛ مگر در برخی موارد مهم که شارع مقدّس به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست؛ مانند: جان، آبرو، ناموس و اموال قابل اعتنای مؤمنان. بدون تردید تربیت اعتقادی دیگران و القای باورهای راستین به آنان از مصادیق ارشاد جاهل است؛ چراکه اعتقادات حق و راستین است که مسیر کمال و سعادت ابدی انسان را ترسیم می‌کنند و عدم اطلاع از آنها سرنوشت آدمی را به تباهی می‌کشاند.

از سویی دیگر، ممکن است اعتقادات صحیح به نحو علمی و منطقی به برخی



از اقلیت‌های دینی نرسیده باشد. در این صورت، تعلیم آنها به ایشان از باب ارشاد جاهل، لزوم یا دست‌کم رجحان پیدا می‌کند؛ چراکه زمینه را برای شناخت اعتقادات راستین برای آنها فراهم می‌آورد تا آنها بتوانند با تدبیر و تفکر معارف و اعتقادات حق از باطل را تمییز دهند.

براساس این قواعد عامه می‌توان گفت که آموزش و تربیت اعتقادی به اقلیت‌های دینی، دست‌کم رجحان شرعی داشته و در مواردی هم به حد الزام می‌رسد؛ مانند: مواردی که یک اقلیت به هیچ وجه به معارف و اعتقادات راستین و حق دسترسی نداشته یا در استضعاف نگاه داشته شده‌است. البته این الزام و وجوب مقید به قیودی همچون احتمال عدم وجود مفسده و عدم وجود مصلحت اهم است. به غیر از قواعد عامه می‌توان با تمسک به ادله‌ی خاصه‌ی زیر نیز وظیفه‌ی حکومت اسلامی در این راستا را تبیین کرد:

۲.۴. آیه‌ی اقامه‌ی نماز

«الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ». (حج، آیه ۴۱)

استدلال به این آیه شریفه بر وظیفه‌مندی حکومت در تربیت اعتقادی جامعه بر دو عبارت «مکناهم» و «أمرُوا بالمعروف ونهوا عن المنکر» استوار است. مقصود از مکناهم، «قدرت خاص» یعنی قدرت اجتماعی و سیاسی است که از جایگاه حکومت و اختیارات آن نشأت می‌گیرد. در بسیاری از موارد، حکومت اسلامی علاوه بر قدرت سیاسی دارای قدرت اجتماعی به معنای توان تأثیرگذاری در نهادها و ارکان مختلف جامعه نیز هست. قرینه‌ای که جمله‌ی «إِنْ مَكَتَاهُمْ» را ظاهر در قدرت خاص می‌کند، قید «فی الأرض» است؛ زیرا ترکیب این دو واژه‌ی «مکناهم» با «فی الأرض» در قدرت تأثیرگذاری در اجتماع ظهور دارد.

در این آیه، یکی از وظایف حکومت امر به معروف و نهی از منکر دانسته شده‌است و تربیت اعتقادی جامعه از مصادیق روشن امر به معروف و نهی از منکر است که در موارد رجحان امر به معروف، تربیت اعتقادی نیز در آن موارد رجحان دارد.



ممکن است مناقشه شود که اساساً استدلال به آیهی شریفه بر وظیفه‌مندی حکومت در تربیت اعتقادی، متوقف بر مفهوم‌داشتن این جملهی شرطیه است که در پاسخ باید گفت: استدلال بر آیهی شریفه از منطوق آیه استفاده می‌شود نه از مفهوم آن. بنابراین، حتی اگر شرط تمکن و قدرت، شرط محقق موضوع باشد، باز هم با استدلال به آیهی شریفه از این ناحیه خدشهای وارد نیست.

آیهی یادشده، بر رجحان امر به معروف دلالت دارد؛ زیرا بیان آیه گزاره‌ای توصیفی است و دلیل لفظی بر وجوب در آن مشاهده نمی‌شود؛ اما از باب مناسبت حکم و موضوع و سیاق آیه ممکن است گفته شود که از آیه شریفه بیش از استصحاب استفاده می‌شود. قرینه‌ی درون آیه، جملات «أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ» است. این دو، واجب الهی هستند. در نتیجه ممکن است امر به معروف که در کنار آنها بیان شده، مرحله‌ی وجوب آن را بیان کند.

گفتنی است که اطلاق «الَّذین» حاکی از آن است که هرکسی که در جامعه‌ی اسلامی سلطه و قدرت سیاسی داشته باشد، این وظایف را دارد و وظایف ذکر شده در آیه، تنها به حکومتی که در رأس امور جامعه‌ی اسلامی است، مانند ولی فقیه و مجتهد جامع الشرائط، اختصاص ندارد. بنابراین تمام ارکان حکومت مانند: استناداران و فرمانداران و شهرداران و وظیفه‌ی اقامه‌ی نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر را دارند و تمامی این افراد وظیفه‌ی تربیت اعتقادی جامعه را برعهده داشته و نمی‌توان به بهانه‌ی این که در جامعه‌ی اسلامی نهاد خاصی همچون وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و آموزش و پرورش یا نهادهای همسو، متولی امر تربیت جامعه‌ی اسلامی هستند، از وظیفه‌ی تربیت اعتقادی شانه خالی کرد.

۲.۵. عهد مالک اشتر

«هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكِ بْنِ الْحَارِثِ الْأَشْطَرِّ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وُلَاةٍ مِصْرَ... وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا».

در فرازی از عهد مالک، امیرالمؤمنین علی (ع) یکی از وظایف مالک را به عنوان حاکم جامعه‌ی اسلامی «استصلاح امت» میدانند. واژه‌ی «استصلاح» به معنای



طلب صلاح و خوبی برای دیگران است و شامل همه‌ی خوبی‌ها و اموری می‌شود که از نظر عرف و شرع، صلاح و سلامت فرد و جامعه در گرو آن است. بدین جهت اگر عقلاً چیزی را خوب بدانند، هرچند در شرع چیزی در مورد آن نباشد، آن را نیز شامل می‌شود. (اعرافی، ۱۳۹۹، ج ۲۶، ص ۲۱۷)

با توجه به این‌که این واژه به‌صورت مطلق به «أهل» اضافه شده‌است به‌معنای مطلق طلب خیر و صلاح برای تمام افراد جامعه‌ی اسلامی است و شامل انواع اصلاحات اعمّ از اصلاحات مادّی و معنوی در تمام شئون جامعه‌ی اسلامی می‌شود. با این توضیح روشن می‌شود که یکی از مصادیق اصلاح جامعه‌ی اسلامی، برطرف کردن انحرافات فکری و اعتقادی و اصلاح اعتقادی افراد جامعه است.

در نتیجه، تربیت اعتقادی نیز به‌مثابه بهترین روش برای اصلاح اعتقادی جامعه مورد امر قرار گرفته‌است. یکی از مصادیق اصلاح ائمت، نشر و تعمیق باورهای اصیل دینی است؛ زیرا با وجود باورهای غلط و باطل اصلاح ائمت به‌معنای تامّ و کامل آن محقق نمی‌شود. از سوی دیگر، واژه‌ی «ائمت» در ائمت اسلامی خصوصیت نداشته و شامل تمام شهروندان جامعه‌ی اسلامی اعمّ از مسلمانان و اقلیت‌های دینی می‌شود. کمترین حدّ صلاح جامعه، رعایت واجبات الهی است؛ اما بیشینه‌ی صلاح، رعایت مستحبات و همه‌ی امور راجح در زندگی و سلامت کامل جامعه از هر نظر است. روشن است که تحقق چنین صلاحی بسیار دشوار بوده‌است و واجب‌ساختن آن از سوی شارع، نوعی «تکلیف بمالایطاق» است. از این رو، باید گفت که استصلاح جامعه در واجبات، حق واجب ملّت برعهده‌ی حکومت بوده‌است که در مستحبات و امور راجحه، این حق، غیرالزامی است. (اعرافی «ب»، ۱۴۰۰، ج، ص ۶۴۵)

نتیجه این‌که تربیت اعتقادی جامعه در مواردی که باور به آن واجب و ضروری بوده‌است و ترک آن موجب انحراف از حق و افتادن در ورطه‌ی هلاکت و گمراهی است بر حکومت اسلامی واجب بوده‌است و در مورد باورهای غیرالزامی، تنها رجحان و استحباب دارد.



۲.۶. خطبه‌ی ۱۶۴ نهج‌البلاغه

«فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدًى وَ هَدًى فَاقَامَ سُنَّةً مَعْلُومَةً وَ أَمَاتَ بَدْعَةً مَجْهُولَةً وَ إِنَّ السُّنَنَ لَنَيْرَةٌ لَهَا أَعْلَامٌ وَ إِنَّ الْبَدْعَ لظَاهِرَةٌ لَهَا أَعْلَامٌ...»

در این خطبه، بهترین بندگان خدا حاکمانی معرفی می‌شوند که هم خود هدایت‌یافته و هم دیگران را هدایت کرده‌اند و سنت‌های اصیل و شناخته‌شده‌ی دین را در جامعه اقامه می‌کنند. یکی از مصادیق سنت‌های شناخته‌شده، اعتقادات و باورهای اصیل دینی است که حکومت اسلامی وظیفه دارد آن را حتی برای غیرمسلمانان و اقلیت‌های دینی ترویج کند تا آنان نیز با این باورها آشنا شوند و چه‌بسا در سایه‌ی اقدامات سنجیده و منطقی حکومت، به مرور به این باورهای اصیل گرایش پیدا کنند. حکم این وظیفه‌ی حکومت، به قرینه‌ی عبارت «أفضل عبادالله» از نوع استجابی است و وجوب آموزش عقاید ناب اسلامی را نمیتوان از آن استنباط نمود.

از مجموع آنچه از ادله روشن می‌شود که حکومت اسلامی نه تنها مجاز است که عقاید و باورهای ناب و اصیل دینی و اسلامی را میان اقلیت‌ها ترویج کند، بلکه آموزش و تربیت اعتقادی آنان در این رابطه، امری راجح و در مواردی هم از باب استصلاح جامعه‌ی اسلامی و حرکت دادن جامعه به سمت کمال و صلاح واقعی، مؤکد شده و بعید نیست به حد الزام نیز برسد.

تمام آنچه تاکنون بیان شد، وظیفه‌ی اولیّه‌ی حکومت در راستای تربیت اعتقادی جامعه و اقلیت‌ها به‌عنوان اولی بود؛ اما گاه این حکم با حکم دیگری دچار تراحم می‌شود و همان‌طور که مقتضای باب تراحم، تقدّم حکم دارای مصلحت اهمّ است، در این محل بحث نیز اگر حکم دارای مصلحت اهمّ - همچون حفظ جان و امنیت مسلمانان و یا حفظ کیان اسلامی و امثال آن - با تربیت اعتقادی و ترویج باورهای اصیل دینی تراحم پیدا کند؛ حکومت اسلامی باید از آموزش و تربیت اعتقادی چشم‌پوشی نماید و در مواردی حتی مانع این آموزش‌ها شود. برای نمونه، هرگاه به جهت القانات و تبلیغات مسموم دشمنان، هرگونه تبلیغ باورهای دینی و اسلامی سبب شود که امنیت ملی و وحدت جامعه دچار مخاطره شود، لازم است حکومت



اسلامی از ترویج باورهای اسلامی دست برداشته و حتی به شکل موقت به آموزش باورهای خاص اقلیت‌های دینی در مدارس و مجامع آنان کمک کند.

۳. محور سوّم: عقاید مختص به اقلیت‌های دینی

در این محور، بحث از آموزش و ترویج عقاید خاصه‌ی اقلیت‌های دینی است. مطابق اصل سیزدهم قانون اساسی «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزاد هستند و در احوال شخصیّه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود، عمل می‌کنند»؛ (قانون اساسی، اصل ۱۳) اما عقایدی همچون باور به تثلیث، تجسیم و عدم‌نسخ شریعت یهودیت که از دیدگاه اسلام قابل دفاع نبوده و مصداق باور باطل است، در این صورت، آیا اساساً آموزش و ترویج چنین باورهایی در حکومت اسلامی مشروع است؟ آیا حکومت اسلامی مجاز است چنین عقایدی را آموزش داده و ترویج کند؟ پاسخ به این سؤال دو فرض دارد:

اول. گاهی متصدی این تعلیم و تربیت، حکومت اسلامی است. به این معنا که سازوکار رسمی برای آموزش چنین عقایدی را طراحی می‌کند؛ به‌عنوان مثال، کتاب‌های آموزش و پرورش رسمی در مناطق اقلیت‌نشین مطابق با عقاید آنها تدوین می‌شود و در مراکز آموزشی مخصوص آنها تعلیم داده می‌شود یا از سوی حکومت، شبکه‌ی تلویزیونی یا اینترنتی رسمی برای آشنایی با عقاید آنان تأسیس می‌گردد. دوّم. گاهی این آموزش از سوی خود اقلیت‌ها صورت می‌گیرد و حکومت اسلامی دخالتی در نشر و ترویج این عقاید برعهده نمی‌گیرد؛ بلکه صرفاً مانع فعالیت‌های تبلیغی و آموزشی آنان نمی‌شود.

در فرض اول، مطابق ظاهر ادلّه، ترویج باطل که موجبات انحراف را فراهم می‌آورد، جایز نیست و حکومت اسلامی نیز حق ندارد متصدی این کار شود. حرمت ترویج باطل از مسلمّات فقه است و نیازی به دلیل مجزاً ندارد؛ هرچند برخی از ادلّه را می‌توان بر این امر اقامه کرد:

۱. ترویج عقاید باطل نوعی منکر و نهی‌ازمنکر، واجب است - براساس قاعده‌ی امر به معروف نیز آیه‌ی «...ان مکتناهم فی الارض اقاموا الصلوة و...» (حج، آیه ۴۲) - و



حکومت اسلامی وظیفه دارد نهی از منکر کند که از مصادیق آن، مبارزه با گسترش چنین عقایدی است.

۲. ترویج عقاید باطل، مصداق عنوان «صدّ عن سبیل اللّٰه» یا لازمه‌ی این عنوان بوده‌است و حرام است. زیرا در آیات متعدّدی از آن نهی شده‌است (نساء، ص ۱۶۷؛ اعراف، ص ۴۵) و کسانی که مسیر هدایت را مسدود می‌کنند مستحقّ عذاب الهی و جزو گمراهان شمرده شده‌اند.

۳. ترویج باطل نوعی ترویج بدعت است که از روایات متعدّدی حرمت آن استفاده میشود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷۵)

۴. ترویج باطل، مانع اصلاح امت است که براساس عهد مالک، واجب شمرده شده‌است. بنابراین، چون یکی از مقدمات یا ملزومات استصلاح امت، جلوگیری از ترویج باطل است، بر حکومت اسلامی واجب است که از ترویج و نشر عقاید باطل جلوگیری کند.

نتیجه آن که آموزش عقاید غیراسلامی چون مستلزم انحراف و مصداق ترویج باطل است براساس مفاد ادلّه‌ی شرعیّه جایز نیست؛ بنابراین، حکومت اسلامی نمی‌تواند به‌طور رسمی خودش عهده‌دار این آموزش شود و یا اجازه‌ی نشر و ترویج آن را بدهد، به نوعی که این نشر، مستند به حکومت اسلامی شود؛ اما به مقتضای حکم ثانوی، حکومت در شرایطی ویژه مانند این که این حکم (عقاید غیراسلامی) با مصلحت اهمّ دیگری همچون امنیت جامعه‌ی اسلامی تزاخم پیدا کند یا این که اگر حکومت اسلامی، خود به‌صورت کنترل‌شده این آموزش را عهده‌دار نشود، یقیناً به‌صورت گسترده این آموزش در جامعه رواج داده خواهد شد و آن‌گاه اثر انحرافی آن به‌مراتب بیشتر خواهد بود؛ می‌تواند به‌صورت محدود اجازه‌ی نشر و ترویج عقاید باطل را بدهد که تشخیص و حدودو ثغور آن نیز با شخص حاکم اسلامی است.

در فرض دوّم، به‌طور کلی اگر آموزش عقاید و باورهای مختص اقلیت‌های دینی، به نحوی صورت گیرد که ترویج باطل صدق نکند، یعنی کاملاً در فضای بسته و میان خود اقلیت‌ها باشد و هیچ تأثیری بر افکار جامعه‌ی اسلامی نگذارد، حرام نیست؛ زیرا مصداق ترویج باطل نبوده و بعید نیست که به مقتضای اصالة البرائه حکم به



جواز آن کرد. البته در این خصوص باید در سیره‌ی حضرات معصومینی که زمام حکومت را برعهده داشتند، مطالعات گسترده‌ای داشت و تعاملات آنان با اهل ذمه را بررسی کرد؛ اما با مطالعات ابتدایی و نگاه اجمالی، باید گفت آن بزرگواران از تعلیم و آموزش افکار و عقاید اهل ذمه به فرزندان و اطرافیان خودشان، مانع نمی‌شدند. (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۹)

نتیجه گیری

- اهم نتایجی که از مباحث مطرح شده در این مقاله قابل استنباط است عبارتند از:
۱. آموزش و تعلیم عقاید اسلامی به اقلیت‌های دینی، رجحان شرعی دارد و ترویج آنها از سوی حکومت اسلامی جایز است؛ بلکه از باب سوق دادن جامعه به سمت کمال و صلاح، به مرز الزام نیز می‌رسد.
 ۲. در تزامم آموزش عقاید اسلامی با عقیده‌ی اقلیت‌ها، چنانچه جان و مال اقلیت مسلمانان به خطر بیفتد، حکومت اسلامی باید از ترویج و آموزش عقاید اسلامی دست کشد.
 ۳. آموزش و ترویج عقاید مشترک میان ادیان ابراهیمی، جایز؛ بلکه در مواردی که عدم آموزش و تربیت اعتقادی، موجب فراموشی تدریجی این باورهای مشترک در جامعه و به نوعی اندراس و از بین رفتن آنها در جامعه گردد، آموزش این عقاید بر حکومت واجب می‌شود.
 ۴. آموزش عقاید اقلیت‌ها توسط حکومت اسلامی، به‌عنوان اولی جایز نیست؛ اما در تزامم آموزش آن با مصالح اهم مانند امنیت ملی و انسجام جامعه‌ی اسلامی، جایز است حکومت اسلامی آموزش این عقاید را به‌طور کنترل‌شده برعهده گیرد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، ۱۴۱۴ق، چ اول، (عزیزالله عطاردی: تصحیح)، قم: مؤسسه‌ی نهج البلاغه).
۳. ابن هشام، عبدالملک، بی‌تا، سیره النبویه، بیروت: دارالمعرفه.
۴. ابن فارس، احمد، ۱۴۳۰ق، معجم مقاییس اللغة، چ اول، قاهره: المكتبة الإسلامية.
۵. اعرافی «الف»، علیرضا، ۱۴۰۰، فقه تربیتی، ج ۳۰ (قواعد فقه تربیتی)، چ اول، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری اشراق و عرفان.
۶. _____ «ب»، ۱۴۰۰، مکاسب محرمه، ج ۱-۱۱، چ اول، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری اشراق و عرفان.
۷. _____ ۱۳۹۸، فقه تربیتی، ج ۲۵ (تربیت خانوادگی)، چ اول، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری اشراق و عرفان.
۸. _____ ۱۳۹۴، فقه تربیتی، ج ۱ (مبانی و پیش فرض‌ها)، چ سوم، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری اشراق و عرفان.
۹. _____ ۱۳۹۹، فقه تربیتی، ج ۲۶ (وظایف حکومت)، چ اول، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی و هنری اشراق و عرفان.
۱۰. تسخیری، محمدعلی، ۱۳۸۳، اقلیت‌های مسلمانان و راهکارها، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۱. ثانی (شهید)، زین الدین بن علی عاملی، ۱۴۲۰ق، المقاصد العلمیة فی شرح الرسالة الألفیة، چ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۳. شریعتی، روح‌الله، ۱۳۸۱، حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعه‌ی اسلامی، چ اول، قم: بوستان کتاب.
۱۴. صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، فرهنگ فلسفی، چ اول، تهران: نشر حکمت.
۱۵. طوسی (شیخ)، محمد بن حسن، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی فقه الإمامیة، چ سوم، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۱۶. عراقی، آقا ضیاء الدین و علی کزازی، بی‌تا، کتاب القضاء، چ اول، قم: چاپخانه‌ی مهر.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، چ دوم، قم: نشر هجرت.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۹. ملک افضلی، محسن، ۱۳۹۱، مختصر حقوق اساسی، چ اول، قم: نشر عارف.
۲۰. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۹، صحیفه امام، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، فقه العترة فی زکاة الفطرة، قم: مقرر محترم.



۲۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۵ق، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت (ع).
۲۳.
۲۴. مقالات
۲۵. اعرافی، علیرضا و سید تقی موسوی، ۱۳۹۶، «تربیت اعتقادی فرزندان از منظر فقهی»، کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره دوم، ص ۴۸-۷۰.
۲۶. خفاجی، شادی و مهدی حسینیان، ۱۳۷۸، «حقوق اقلیت‌ها در حکومت اسلامی»، حکومت اسلامی، شماره ۱۳.
۲۷. عیدی، نسرین و محمد نوریان، زمستان ۱۳۹۷، «تأثیر موقعیت‌های چند فرهنگی در فرایند یاددهی - یادگیری»، فصلنامه‌ی آموزش مهندسی ایران، سال بیستم، شماره ۸۰.
۲۸. فضائلی مصطفی و دیگران، ۱۳۹۶، «حمایت از اقلیت‌های مذهبی در نظام حقوقی اسلامی»، پژوهش‌های تطبیقی حقوق اسلام و غرب، دوره ۴، ش ۱ (پیاپی ۱۱).
۲۹. مصطفی‌زاده، اسماعیل و دیگران، ۱۳۹۸، «ضرورت‌های آموزش چندفرهنگی و واکاوی عناصر و مؤلفه‌های تعلیم و تربیت چندفرهنگی»، پژوهش در برنامه‌ریزی درسی، دوره ۱۶، شماره ۳۳ (پیاپی ۶۰).

ضوابط رعایت مصلحت کودک در نظام تربیتی اسلام

علی زارع قراملکی^۱

چکیده

رعایت مصلحت کودک فارغ از ابعاد فقهی و حقوقی، نقش ویژه‌ای در نظام تربیتی اسلام داشته و به‌عنوان یک اصل اساسی شناخته می‌شود. با وجود ابهاماتی که پیرامون مفهوم مصلحت وجود دارد، تعریف و تنظیم ضوابط دقیق برای رعایت آن ضروری است تا از ادعاهای بی‌پایه و سلیقه‌ای جلوگیری شود. هرچند ضوابط متعددی در این زمینه ارائه شده‌است؛ اما عدم توجه به کارکردهای مختلف مصلحت کودک باعث ایجاد ابهام و نقص در جامعیت این ضوابط گردیده‌است. این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای تلاش کرده‌است تا به رفع این نقیصه بپردازد.

از آنجا که رعایت مصلحت کودک توسط ولی یا سرپرستان او عمدتاً در حیطه‌ی اجرا مطرح است، می‌توان برای مصلحت، دو کارکرد متفاوت را در نظر گرفت: یکی به‌عنوان «اجرای مصلحت به‌مثابه قید متعلق حکم» و دیگری به‌عنوان «مصلحت اجرا به‌مثابه رافع تراحمات». در زمینه‌ی اجرای مصلحت، ضوابط پایه به‌عنوان اصول و ضوابط محتوایی به‌عنوان معیارهای لازم برای مسائل مربوط به کودک مطرح شده‌است که خود به دو بخش اصلی تقسیم می‌شوند: «ضوابط مربوط به مصالح خود کودک» و «ضوابط مربوط به عوام‌ال مؤثر بر مصالح کودک». در مقابل، در حوزه‌ی مصلحت اجرا، «قاعده‌ی اهم و مهم» به‌عنوان اصلی‌ترین معیار در رفع تراحمات شناخته می‌شود.

واژگان کلیدی: مصلحت، ضوابط مصلحت، رعایت مصلحت، کودک، مصلحت کودک، نظام تربیتی اسلام.

۱. طلبه‌ی سطح چهار رشته‌ی فقه تربیت و پژوهشگر در حوزه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۳



مقدمه

لزوم مصلحت‌سنجی و رعایت آن، از چنان جایگاه ویژه‌ای در زندگی فردی و اجتماعی انسان برخوردار است که نادیده‌انگاشتن آن امری بس دشوار خواهد بود. در این میان، در بیان حقوق کودک، رعایت مصلحت او اصلی است که ادله‌ی شرعی و قوانین بسیاری بر آن تأکید داشتند؛ به‌عنوان نمونه، مطابق نظر مفسران در آیه‌ی شریفه «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (انعام، آیه‌ی ۱۵۲؛ اسراء، آیه‌ی ۳۴) رعایت مصلحت در اداره‌ی امور مالی یتیم لازم است. همچنین در مواد ۳۶، ۴۰ و ۴۲ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان و مواد ۱۴، ۲۳ و ۳۱ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی‌سرپرست و بدسرپرست، رعایت مصلحت پیش‌فرض ماده‌ی قانونی قرار گرفته‌است.

می‌توان گفت رعایت مصلحت کودک، علاوه بر ابعاد فقهی و حقوقی که به سرپرستی و حضانت او ارتباط دارد، از بُعد تربیتی نیز حائز اهمیت است. به بیان دیگر، مصلحت تنها در چهارچوب تکالیف شرعی و قوانین حقوقی که عموماً الزام‌آور هستند، معنا پیدا نمی‌کند؛ بلکه در زمینه‌ی تربیت نیز هریک از والدین، فراتر از وظایف خود، با توجه به ارزش‌های اخلاقی و احساسات عاطفی، به‌دنبال تأمین بهترین شرایط برای رشد و تربیت کودک خویش هستند.

از این جهت، چگونگی رعایت مصلحت کودک به‌عنوان پرسشی کلیدی در نظام تربیتی اسلام مطرح می‌شود؛ چراکه تشخیص و حفظ مصلحت کودک از اصول راهبردی نظام تربیتی اسلام به‌شمار می‌آید؛ اما چالش اصلی جایی آغاز می‌شود که از یک طرف تعریف ثابت و شفاف از مفهوم مصلحت وجود ندارد و از سوی دیگر، گستردگی تفاسیر مختلف باعث ابهام در درک معنا و مصادیق آن شده‌است. همین ابهام زمینه را برای ادعاهای مختلف از سوی افراد درباره‌ی رعایت مصلحت فراهم می‌کند. بنابراین، تعیین معیارها و ضوابط مشخص، برای رعایت مصلحت، به‌ویژه در ارتباط با کودکان، امری ضروری است.

در گفتمان اسلامی، مفهوم مصلحت سه ساحت اصلی را شامل می‌شود: استنباط احکام شرعی، تقنین قوانین و اجرای احکام و قوانین. (محمدی جورکویه و زارع



قراملکی، ۱۴۰۳، ص ۸۲) بحث رعایت مصلحت کودک تنها به بُعد اجرای مصلحت متمرکز دارد که خود می‌تواند دارای سه کارکرد متمایز باشد. علی‌رغم تحقیقات موجود درباره‌ی مصلحت، به‌ویژه در زمینه‌ی کودک، تحلیل دقیقی از این کارکردها ارائه نشده‌است. همین موضوع منجر به بروز اشتباهاتی در تدوین معیارهای رعایت مصلحت گردیده‌است. با این فرض که هریک از این کارکردها از دیگری قابل تفکیک است، منطقی است که هریک از کارکردها ضوابط ویژه‌ای داشته باشند. بدین ترتیب، موضوع اصلی این مقاله بررسی ضوابط رعایت مصلحت کودک در سرپرستی و تربیت وی خواهد بود.

سؤالات اساسی که این مقاله به‌دنبال پاسخ به آنها است شامل موارد زیر است:

تعریف دقیق مفهوم مصلحت چیست؟

کارکردهای رعایت مصلحت کودک کدام‌اند؟

چه ضوابطی برای هریک از این کارکردها قابل تعریف است؟

بر این اساس، مقاله‌ی نخست به ارائه‌ی توضیحاتی مختصر درباره‌ی مفهوم مصلحت می‌پردازد و سپس با تمرکز بر کارکردهای مختلف رعایت مصلحت در مرحله‌ی اجرا، تلاش می‌کند ضوابط مربوط به هریک از این کارکردها را با روشی توصیفی - تحلیلی و براساس مطالعات کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار دهد.

پیشینه

پژوهش‌های متعددی پیرامون مسئله‌ی مصلحت انجام شده‌است که بسیاری از آنها به بررسی جایگاه و پیامدهای رعایت مصلحت پرداخته‌اند. با این حال، تحقیقات محدودی به‌صورت اختصاصی به ضوابط مصلحت کودک پرداخته‌اند. از جمله مقالات برجسته در این حوزه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. «معیارهای ارزیابی مصلحت کودک در فقه امامیه، حقوق ایران و کنوانسیون حقوق کودک» نوشته‌ی محمدباقر پارساپور و سوسن نوربخش (۱۳۹۴): در این مقاله، معیارهای مصلحت در دو تقسیم معیارهای حاکم بر تحدید مفهوم و معیارهای حاکم بر تعیین مصداق بررسی شده‌است؛ در معیارهای حاکم بر تحدید مفهوم، نسبت مصلحت



با مفاهیمی چون منفعت و ضرورت، تبیین شده‌است. در برابر، معیارهای حاکم بر تعیین مصداق به دو دسته‌ی معیارهای شکلی و ماهوی تقسیم شده‌است: محوریت با شریعت و ترجیح اهم بر مهم جزو معیارهای شکلی و رعایت سن و سال، جنسیت، مراقبت روحی و عاطفی، مراقبت جسمی، همراهی کودک با والدین، رعایت نظرات و دیدگاه‌های کودک، حق آموزش کودک و حالت آسیب‌پذیری او به‌عنوان معیارهای ماهوی ارزیابی مصلحت کودک شمرده شده‌است.

۲. «جایگاه و معیار مصلحت در اشتغال اطفال» نوشته‌ی حسین جاور و فاطمه منظمی (۱۳۹۸): در این مقاله با تمرکز بر موضوع اشتغال اطفال، مصالح کودک به اقسام روحی - روانی، جسمانی و مالی تقسیم شده و در بیان معیار مصلحت در اشتغال اطفال به دو ضابطه‌ی سلبی یا ایجابی بودن به‌معنای جلب منفعت یا دفع مفسده و شخصی یا نوعی بودن مصلحت اشاره شده‌است.

۳. «واکاوی معیار حاکم بر مصلحت کودک تحت حضانت در حقوق ایران، مصر و فقه مذاهب اسلامی» نوشته‌ی صالح یمرلی و فیروز منصوری (۱۴۰۰): در این مقاله، از سه جهت به معیارهای مصلحت اشاره شده‌است: در ضوابط عام به معیارهایی چون مصلحت عدم‌مخالفت با قرآن و سنت، معقول بودن، در راستای حفظ امور ضروری، حقیقی بودن و عدم‌زوال مصلحت اهم یا مساوی اشاره شده‌است. نسبت مصلحت کودک به خصوصیات آن از قبیل شخصی و ذاتی، نسبی و تغییرپذیر بودن و نیز انعطاف‌پذیر بودن اشاره شده‌است. در نهایت، در معیارهای تشخیص مصلحت کودک توسط دادگاه، رعایت مصالح روحی - روانی، صحت و سلامت و انتخاب خود کودک لازم دانسته شده‌است.

با این وجود، در هیچ‌یک از این مقالات، تحلیل جامعی از موضوع ضوابط مصلحت کودک ارائه نشده‌است. همچنین، ضوابط مرتبط با کارکردهای گوناگون رعایت مصلحت کودک به‌طور شفاف بیان نشده و همین امر موجب تداخل میان ضوابط مختلف شده‌است. از این رو، در این مقاله تلاش خواهیم کرد با نگاهی دقیق‌تر و ناظر به کارکردهای رعایت مصلحت کودک، ضوابط رعایت مصلحت کودک در نظام تربیتی اسلام را به‌صورت جامع بررسی کنیم.



مفهوم مصلحت

بررسی مفهوم مصلحت، نه تنها موجب شناخت معنای موضوع^۱ له این واژه می‌شود؛ بلکه در صدق مفهوم مصلحت، خود ضابطه‌ای برای تشخیص مصلحت است. از این رو، می‌توان ادعا کرد اولین ضابطه در تشخیص مصلحت، مفهوم مصلحت است که از آن به‌عنوان «ضابطه‌ی مفهومی» یاد می‌کنیم.

«مصلحت» از ریشه‌ی «صلح» و «صلاح» مخالف با «فساد» و «مفسده» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۸۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۶؛ قیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۵) و با واژگانی مانند «خیر»، «حُسن» و «نفع» معنا می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۱۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۴۲)

از آنجا که «مفسده» به‌معنای خروج از اعتدال است، صلاح، بر خط اعتدال و به‌دور از افراط و تفریط بودن معنا خواهد داشت. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۳۶؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۹۲) بر همین اساس، صلاح را به مقتضای حکمت که عمل بر اساس شرایط و به‌دور از افراط و تفریط است، معرفی کرده‌اند. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۴) بررسی رابطه‌ی واژه‌ی مصلحت با مفاهیمی چون منفعت و اضطرار نیز می‌تواند کمک شایانی در بررسی مفهوم مصلحت داشته باشد. «نفع» نقیض «ضرر» عنوان شده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۶) و این لزوماً مستلزم جذب سود نیست؛ بلکه صرف جلوگیری از زیان، منفعت شخص را به‌دنبال خواهد داشت. بنابراین با توجه به موقعیت‌هایی که پیش روی انسان قرار می‌گیرد، در مواردی صرف جلوگیری از زیان و در مواردی جذب سود به مصلحت شخص خواهد بود.

به عبارت دیگر، از آنجا که انسان ذاتاً کمال‌گرا بوده و به‌دنبال اتخاذ بهترین تصمیم‌ها است، همین موجب می‌شود تا در موقعیت‌های مختلف زندگی، بیشترین بهره را ببرد. در برخی مواقع به‌دنبال جذب سود و در برخی مواقع به‌دنبال دفع ضرر است؛ حتی جایی می‌رسد که شرایط به حالت «اضطرار» رسیده که در این لحظه نیز، بهترین تصمیمی که مطابق شرایط اتخاذ می‌شود، عمل کردن به مقتضای مصلحت خواهد بود. در بسیاری از موارد^۱ در کنار یا به جای مفهوم مصلحت، مفهوم غبطه نیز به‌کار

۱. مانند: «وإذا بلغ الصَّبِي وَقد باع الأب أو الجد فادعی أته باعة من غیر حجاج ولا غبطة کان القول قول الأب



گرفته می‌شود. از این رو، تبیین مفهوم غبطه می‌تواند عامل دیگری در فهم بهتر از مفهوم مصلحت باشد. غبطه در لغت به معنای وضعیّت خوب (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۸۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۶۲) بوده و این‌که گفته می‌شود شخصی نسبت به دیگری غبطه خورد، به این معنا است که آرزوی داشتن وضعیّت خوب او را دارد، بی‌آن‌که بخواهد آن وضعیّت برای شخص مغبون از بین برود که این حالتی غیر از حالت حسادت است که شخص زوال وضعیّت خوب از طرف مقابل را می‌کند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۵۹)

سید مرتضی در توضیح اصطلاح غبطه چنین بیان می‌کند: «شخص آرزوی اتفاقی که می‌خواهد برای او روی دهد، کند؛ مانند اعمال یا منافع دیگران». (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۸) بر این اساس، غبطه نشان‌دهنده وضعیّت مطلوب و حالتی است که دیگران آرزوی رسیدن به آن را دارند. بنابراین، مصلحت به معنای منفعتی است که وضعیّت شایسته و حال خوب را به همراه می‌آورد. با این حال، با توجه به کاربرد واژه غبطه در متون فقهی، می‌توان دریافت که این واژه عمدتاً در زمینه‌ی معاملات به کار رفته است، در حالی که مصلحت و صلاح، کاربرد گسترده‌تر و جامع‌تری داشته است و شامل معاملات و غیرمعاملات می‌شود. (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۴۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۴، ص ۱۸۹)

از این رو می‌توان گفت که استفاده از واژه‌ی غبطه در نظام تربیتی مناسب نیست؛ زیرا این واژه بیشتر به موضوعات حقوقی و مالی مرتبط بوده است و کاربرد کمتری در این حوزه دارد. بنابراین، واژه‌ی مصلحت تعبیر مناسب‌تری برای مباحث تربیتی به نظر می‌رسد.

آنچه گذشت، بیان مفهوم لغوی مصلحت بود. در برابر، مصلحت در اصطلاح، چیزی غیر از معنای لغوی نبوده است و به «هرگونه امر همراه منفعت یا دفع ضرر به حسب شرایط موجود» شناخته می‌شود. (محمّدی جورکویه و زارع قراملکی، ۱۴۰۳،

أوالجد وإن كان وصياً أو أميناً كان القول قول الصبي ووجب على الوصي أو الأمين البينة. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۱۶۳) و ماده ۴۰ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان: مرجع قضائی می‌تواند با در نظر گرفتن غبطه و مصلحت طفل یا نوجوان، انجام اقداماتی از قبیل ارزیابی و تحقیقات مقدماتی درباره‌ی وضعیّت جسمی، روحی و روانی وی یا والدین، اولیا و یا سرپرستان قانونی او، وضع خانوادگی و محیط سکونت، اشتغال و تحصیل را به مددکاران اجتماعی بهیستی محوّل کند.



ص ۸۲). بر همین اساس، مصلحت کودک بدین شرح تعریف می‌شود: «تأمین منافع عینی و بلندمدت کودک در ابعاد مختلف جسمی، روانی، اجتماعی، اخلاقی و ...، براساس معیارهای شرعی، علمی و حقوقی، با اولویت‌دهی به نیازها و حقوق خود کودک». این تعریف با رویکردی عینی‌تر، آینده‌نگر و کودک‌محور ارائه شده است؛ زیرا به معیارهای شرعی، علمی و حقوقی استناد می‌کند، منافع بلندمدت را مدنظر قرار می‌دهد و نیازها و خواسته‌های کودک را ملاک قرار می‌دهد.

بررسی معنای موضوع^۱ به تنهایی موجب ابهام‌زدایی از مفهوم مصلحت نمی‌شود؛ زیرا گاه اختلاف در مصداق‌های مصلحت ناشی از اختلاف در مبانی نظری است که تفاوت در مفاهیم و نیز مصداق‌های ذیل مفاهیم را به دنبال دارد. از این رو غیر از موضوع^۲ مصلحت، مبانی نظری اشخاص نیز در صدق مفهوم مصلحت مؤثر خواهد بود؛ بر این اساس، اتخاذ مبانی صحیح، گام دیگری در صدق مصادیق مصلحت است؛ چراکه مصلحت کسی که در مبانی هستی‌شناسانه، هستی را صرفاً مادی می‌بیند با مصلحت کسی که هستی را توأمان از امور مادی و معنوی می‌داند، متفاوت است؛ (ایزدی، ۱۳۹۲، صص ۳۳-۳۲) کما این‌که در مبانی انسان‌شناسانه، این‌که نفس انسان محور عالم باشد یا انسان متأله در تأمین نوع منافع انسان تأثیرگذار است. (پارساپور و نوربخش، ۱۳۹۴، صص ۶-۵)

کارکردهای رعایت مصلحت کودک

از آنجا که والدین و سرپرستان کودک در مقام عمل به دنبال آن هستند تا مطابق مصالح کودک عمل نمایند، رعایت مصلحت در سرپرستی و تربیت کودک مربوط به ساحت اجرا می‌شود؛ از این رو، برای تبیین بهتر ضوابط، تحلیل درست از این ساحت و کارکردهای متفاوت مصلحت در ساحت اجرا امری ضروری است. در ساحت اجرا دو رویکرد نسبت به مصلحت وجود دارد: ۱. اجرای مصلحت؛ ۲. مصلحت اجرا. منظور از اجرای مصلحت، این است که مصلحت به مثابه «قید متعلق حکم» باشد؛ این‌که در شرع یا قانون، امر به تأمین مصالح در امور مختلف کودک توسط ولی و سرپرست او می‌شود، از این سنخ می‌باشد؛ چراکه در این فرض، رعایت مصلحت،



بخشی از مفاد حکمی است که شرع یا قانون بدان امر کرده‌اند. در این فرض، شارع یا قانون‌گذار، تشخیص مصلحت و اجرای آن را برعهده‌ی سرپرست کودک نهاده‌است؛ اما این به معنای آزادی مطلق در تشخیص نیست؛ بلکه بایستی مطابق ضوابطی، مصالح کودک تأمین شود.

در برابر مصلحت اجرا، پیدایش شرایطی است که به‌طور خاص در زمان عمل و اجرا صورت می‌گیرد. وضعیت پیش‌آمده از دو حالت خارج نیست: ۱. تغییر شرایط به‌صورتی است که حکم و قانون اولیّه قابلیت اجرا ندارد؛ ۲. تغییر شرایط به‌گونه‌ای است که اجرای دو دستور هم‌زمان امکان‌پذیر نمی‌باشد. از وضعیت اول به مصلحت به‌مثابه «عنوان ثانوی» و از وضعیت دوم به «رافع تراحمات» یاد می‌شود. (محمدی جوریکیه، علی و زارع قواملکی، ۱۴۰۳، ص ۹۳)

مطابق موضوع پژوهش، ضوابط رعایت مصلحت در سرپرستی و تربیت کودک مدّ نظر است. از این رو به مواردی باید پرداخت که در آن والدین و سرپرست کودک به‌دنبال تأمین مصالح کودک می‌باشند که مربوط به فعل خود ایشان می‌شود. بر این اساس، حالت اول از رویکرد مصلحت اجرا، یعنی مصلحت به‌مثابه «عنوان ثانوی» خارج از بحث است؛ زیرا این حالت مربوط به جایی است که شارع یا قانون‌گذار با در نظر گرفتن شرایط عادی، احکام و قوانینی را وضع کرده‌است؛ لکن در مقام اجرا مواعی باعث ممانعت مکلف از عمل مطابق دستور اول می‌شود و اساساً موضوع مصلحت حکم اول منتفی می‌گردد. بر این اساس، با توجه به شرایط جدید، حکم جدیدی صادر می‌گردد.

در نتیجه، تبیین ضوابط رعایت مصلحت کودک در دو کارکرد ۱. اجرای مصلحت به‌مثابه قید متعلق حکم و ۲. مصلحت اجرا به‌مثابه رافع تراحمات به‌صورت مستقل پیگیری خواهد شد.

ضوابط اجرای مصلحت به‌مثابه قید متعلق حکم

وانهادن تشخیص و عمل به مصلحت کودک برعهده‌ی والدین و سرپرست او، به‌عنوان قید متعلق حکم توجیهی بر امکان تشخیص مصلحت به دور از ضوابط



نیست؛ بلکه ضوابطی را به دنبال دارد.

رعایت مصلحت در تربیت کودک، فرآیندی مشتمل بر شناخت نیاز کودک، تشخیص مصالح کودک همراه با اقتضائات مربوط به عمل و اجرا است. لذا به جهت پیچیدگی امر تربیت، ضروری است تا با متخصصان امر تربیت همفکری صورت گرفته و مهارت‌هایی در این زمینه آموزش دیده شود. به همین دلیل مطابق دستورات شرع (آل‌عمران، آیه ۱۵۹؛ شوری، آیه ۳۸) مشورت را می‌توان ابزاری برای بازدهی بیشتر و کاهش خطا به‌ویژه در تربیت کودک عنوان کرد نه ضابطه‌ای برای تأمین مصالح او. (بیگدلی و فرج‌پور، ۱۳۹۲، ص ۹۲-۹۱)

ضوابط اجرای مصلحت کودک به دو دسته ضوابط پایه و محتوایی تقسیم می‌شود. ضوابط پایه ضوابطی هستند که به جهت مبانی و غیرقابل تغییر بودن به حسب مقتضیات زمان و مکان اهمیت ویژه‌ای دارند. لذا از آن‌ها با عنوان ضوابط پایه یاد می‌شود. در برابر، ضوابط محتوایی، ضوابطی هستند که مرتبط با موضوع مصلحت یعنی کودک هستند که مرتبط با متغیرهای اثرگذار در تشخیص مصلحت کودک می‌باشند.

۱. ضوابط پایه

به جهت این‌که ضوابط پایه، ریشه‌هایی هستند که تأمین مصالح کودک بر آنها استوار بوده و عدم رعایت این ضوابط به معنای منتفی شدن مصلحت خواهد بود، از ضوابط پایه به اصول تعبیر می‌کنیم که عبارت هستند از:

۱. اصل محوریت شریعت

نخستین اصل در تشخیص مصلحت، محوریت با شریعت و مصالح شرعی است؛ (عزیزی و فلاح زاده، ۱۴۰۰، صص ۹۵-۹۴) زیرا اساساً مصلحت زائیده‌ی شریعت بوده و در راستای تأمین اهداف انسان و جامعه‌ی انسانی است؛ به عبارت دیگر، مطابق با دیدگاه موجود در فلسفه‌ی احکام، دستورات شرع بر ملاک رعایت مصالح و مفاسد واقعی، جعل شده‌اند. از این رو، انجام دستورات الهی همان اجرای مصالح



خواهد بود. (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۳۹)^۱

ناگفته نماند، مقصود از شرع در اینجا صرف احکام و دستورهای الهی نیست؛ بلکه لحاظ تمام جوانب دین اعم از هدف‌ها و غایت‌ها و معارف دینی است. (همان، ص ۳۹)

بنابراین، این‌که والدین در تربیت فرزند خود مطابق اصول و روش‌های تربیت اسلامی عمل نمایند، اولین گام اجرای مصلحت کودک خواهد بود. در نتیجه، عمل به اصول و روش‌های تربیتی مکاتب دیگر اجرای خلاف مصلحت کودک است. از آنجا که اصول دیگر مورد تأیید دین هستند؛ اما به دلیل اتخاذ این اصول از عقل و فطرت در عرض با این اصل بیان می‌شوند.

۲. اصل ابتنا بر عقلانیت

ابتنا بر عقلانیت یعنی ابتنا بر عقل سلیم و عقل معاشی که عقلاً در امور خود به‌کار می‌برند؛ به شرط این‌که در فضای دین رشد کرده‌باشد. (میرزایی و رضایی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۴) ذیل این اصل، همه‌جانبه‌نگری، دوراندیشی و غایت‌مداری نیز به‌عنوان مؤلفه‌های عقلانیت مطرح هستند. (ایزدهی، ۱۳۹۲، صص ۴۸-۴۷)

۳. اصل حق‌مداری

حق در لغت نقیض باطل (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۴۱؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۴۶۰) و به معنای استحکام شیء و صحت آن است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵) در تحلیل دقیق‌تر از اصل معنایی حق، حق به معنای ثبوت به همراه مطابقت با واقعیت خواهد بود. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶)

در به‌کارگیری واژه‌ی حق، دو معنا متصور است: ۱. معنای لغوی مطابق با واقع؛ ۲. اصطلاحی که حق را به امور اعتباری مطرح در علم حقوق مانند: حقوق کودک، حقوق زن و ... معنا می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۱۴) بنابراین، اصل حق‌مداری به معنای نخست، رعایت مقتضای حقیقت و واقعیت بوده و به معنای دوم، رعایت همین حقوق اعتباری است. در نتیجه، در تأمین مصلحت کودک، هر دو معنا لازم‌الاتباع هستند؛ مانند: حق

۱. در خصوص محوریت شریعت، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه حداثی که عدم مخالفت با شریعت را کافی می‌داند و دیدگاه حداثی که مطابقت با شریعت را لازم می‌شمارد؛ تفصیل این بحث مقاله‌ی دیگری می‌طلبید.



اختیار کودک مطابق معنای اول و رعایت حق آموزش کودک مطابق معنای دوم.

۴. اصل عدالت محوری

با توجه به ذاتی بودن حُسن عدل و قُبْح ظلم، رعایت عدالت، اصل دیگری در تشخیص مصلحت کودک خواهد بود. (میرزایی و رضایی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۸) علی‌رغم کاربرد واژه‌ی عدل دو معنای متضاد، مقصود ما از عدالت در اینجا دلالت بر استوا (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۶) و مقتضای مساوات است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵۱) که در واقع به معنای میانه و به دور از افراط و تفریط است. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۶۴) رعایت عدالت، نیازمند درک حدود موضوع است که گاهی با معلوم شدن حقوق کودک، دایره‌ی عمل به عدالت در مورد کودک روشن می‌شود.

۵. اصول برپایه‌ی انسان‌شناسی

از آنجا که به دنبال اجرای مصلحت کودک هستیم، انسان‌شناسی صحیح به عنوان شناخت موضوع مصلحت باعث کشف دقیق‌تر مصالح و مفاسد مربوط به کودک می‌شود. (پیوندی، غلامرضا و زارع قراملکی، ۱۴۰۲) معارفی از قبیل این که انسان از دو بُعد مادی و معنوی تشکیل شده است و حیات او به این دنیا ختم نشده است و در سرائی دیگر ادامه‌ی حیات می‌دهد، در تشخیص مصالح کودک تأثیرگذار هستند؛ بنابراین ناظر به اصل مطابقت با شرع، داشتن انسان‌شناسی و حیانی از دیدگاه اسلام، از امور لازم برای والدین در تربیت کودک‌شان می‌باشد.

۶. اصل کرامت انسانی

از ویژگی‌های فطری انسان، حفظ شؤن و حقوق وی و عدم حقارت او است؛ به عبارت دیگر، مدنظر قرارداد شؤن انسانی وی در ضمیر او نهادینه شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۷۸-۷۶)

کرامت انسانی تنها به ساحت فردی او اختصاص نداشته است و نسبت به ساحت اجتماعی وی اعمّ از کرامت اجتماعی و جامعه‌ای نیز مربوط می‌شود. کرامت فردی انسانی می‌تواند شامل مواردی چون عزّت نفس، استقلال و اختیار، افتخار ملی و



استقلال نظام در قالب کرامت اجتماعی باشد. (میرزایی و رضایی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۸) از آنجا که اقدامات والدین بیشتر بر کرامت فردی کودک‌شان تأثیرگذار است، اهتمام ویژه‌ی والدین به حفظ عزت‌نفس، استقلال و اختیار کودک از مسائل مهمی در تربیت به‌شمار می‌رود که زمینه‌ساز شخصیت و حریت او است.

۲. ضوابط محتوایی

از آنجا که موضوع اجرای مصلحت، تأمین مصالح کودک است؛ تشخیص مصالح مربوط به کودک از دو منظر قابل بررسی است: ۱. نفس مصالح کودک؛ ۲. عوامل مؤثر در مصالح کودک.

۱. نفس مصالح کودک

این‌که مصالح کودک چیست، وابسته به آگاهی بیشتر نسبت به خود کودک است. لذا هر مقدار موضوع کودک از ابعاد متفاوت مورد بررسی قرار گیرد، مصلحت آن نیز بهتر تشخیص داده می‌شود؛ به‌عنوان مثال، عواملی چون احتیاجات، ظرفیت‌ها و استعدادهای کودک، اقتضانات سن و سال او، تفاوت جنسیت و حقوق و شؤون اجتماعی کودک از مواردی هستند که در شناخت بهتر مصلحت کودک مؤثر هستند. (ر.ک: پارساپور و نوربخش، ۱۳۹۴، ص ۲۴-۱۱) به‌عنوان نمونه، رعایت مصلحت کودک توسط والدین و مربیان با توجه به هریک از عوامل فوق از قرار زیر می‌باشد:

الف. احتیاجات کودک: تأمین تغذیه‌ی سالم برای رشد و نمو بهتر کودک و مراجعه به پزشک و معاینات دوره‌ای برای تأمین احتیاجات جسمی؛ اختصاص زمان روزانه برای بازی و گفت‌وگو با کودک برای تأمین احتیاجات عاطفی کودک.

ب. ظرفیت‌ها و استعدادهای کودک: توجه به نوع استعدادهای شخصی کودک مانند داشتن استعداد هنری یا ورزشی در کودک و نیز توجه به استعداد کودک در افزایش یا کاهش حجم مطالب آموزشی.

ج. اقتضانات سن و سال کودک: استفاده از بازی برای آموزش مفاهیم پایه و پرهیز از انتظارات تحصیلی سنگین در سنین پایین ۷ سال به جهت فقدان رشد ذهنی لازم



در عموم کودکان در طول این سنین.

د. تفاوت جنسیت کودک: آموزش مراقبت از بدن و حریم خصوصی دختران و پسران با توجه به تفاوت‌های فیزیولوژیک، توجه به اقتضانات و تناسبات جنسیتی کودکان در انتخاب بازی‌ها و اسباب‌بازی‌های کودک.

ه. حقوق و شؤون اجتماعی کودک: حق انتخاب نام نیک برای کودک، حق داشتن شناسنامه و تابعیت برای جلوگیری از محرومیت‌های حقوقی، فراهم‌سازی محیط بازی امن و جلوگیری از به‌کارگیری کودکان در مشاغل سخت و خطرناک. ناگفته نماند، تشخیص نفس مصلح کودک به دو معیار شخصی و نوعی قابل تقسیم است. مراد از معیار شخصی، معیارهایی است که تمام توجه نسبت به همان کودک مورد تربیت است. لذا تمام ویژگی‌های مثبت و منفی شخصی او لحاظ می‌گردد. در برابر، منظور از معیار نوعی، توجه به خصوصیات مشترک میان کودکان است. خصوصیات عامی که می‌توان نسبت به هر کودک دیگر آن را در نظر گرفت. (جاور و منظمی، ۱۳۹۸، ص ۹۶-۹۵)

از آنجا که موضوع گفتار ما رعایت مصلحت در تربیت کودک است، به جهت تفاوت‌های هر کودکی نسبت به کودک دیگر بهترین ضابطه، معیار شخصی و توجه به ویژگی‌ها و خصوصیات کودک مورد نظر است؛ چراکه امکان دارد مصلحت کودکی با کودک دیگر متمایز باشد. بنابراین، بهتر است نسخه‌ی واحدی برای تمامی کودکان نوشته نشود؛ هرچند لحاظ عموم کودکان و خصوصیات مشترک ایشان در تدوین قوانین و حقوق کودکان امری اجتناب‌ناپذیر است.

تفاوت‌های فردی کودکان می‌تواند در جنبه‌های مختلف زندگی نمود پیدا کند و تعیین مصلحت برای هر کودک در هر یک از این زمینه‌ها ممکن است متفاوت باشد: تفاوت‌های شناختی: به‌عنوان مثال، کودکی که با اختلالات یادگیری روبه‌رو است، نیاز دارد تا از برنامه‌های آموزشی متناسب و ابزار کمک‌آموزشی ویژه‌ای استفاده کند.

تفاوت‌های عاطفی و اجتماعی: برخی کودکان ممکن است شخصیت درون‌گرا یا برون‌گرا داشته باشند. در این صورت، ضرورت دارد محیطی متناسب با روحیات آنها فراهم شود و برای تقویت مهارت‌های اجتماعی‌شان اقداماتی انجام گیرد. همچنین،



کودکانی که دچار اضطراب جدایی یا اختلالات رفتاری هستند، به محیط‌هایی امن و با پیش‌بینی‌پذیری مناسب نیاز دارند.

تفاوت‌های جسمی و سلامتی: برخی کودکان ممکن است از لحاظ سلامت دارای معلولیت‌های جسمی یا مبتلا به بیماری‌های مزمن باشند. در چنین شرایطی لازم است محیط فیزیکی با نیازهای آنها مطابقت داشته باشد. همچنین، در مواردی که تفاوت در الگوی رشد و بلوغ مشاهده می‌شود، نظارت پزشکی ضروری است.

تفاوت‌های خانوادگی و فرهنگی: خانواده‌ها و فرهنگ‌های گوناگون ممکن است آداب و رسوم منحصر به فردی داشته باشند و احترام به این آداب یکی از عناصر مهم تربیتی به‌شمار می‌آید.

تفاوت‌های استعدادی: کودکان دارای استعدادهای متنوعی در حوزه‌های علمی، ورزشی یا هنری هستند. کشف استعدادهای آنها و فراهم کردن فرصت‌های مناسب برای شکوفایی فردی امری ضروری است.

بر این اساس، در مواجهه با تفاوت‌های فردی کودکان، چهار اصل کلیدی باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. انعطاف‌پذیری: پرهیز از استفاده از نسخه‌های یکسان برای همه‌ی کودکان؛
۲. مشارکت کودک: لحاظ کردن نظر و خواست کودک در تصمیم‌گیری‌ها؛
۳. توجه به زمینه: بررسی عوامل مرتبط با خانواده، فرهنگ و محیط اجتماعی کودک؛
۴. ارزیابی مستمر: بازنگری مداوم تصمیمات با توجه به تغییرات پیش‌آمده در طول زمان.

۲. عوامل مؤثر در مصالح کودک

عوامل مختلفی خارج از موضوع کودک می‌توانند مانع از تحقق مصلحت او شوند؛ اما برای تشخیص مصلحت نهایی ضروری است که در نظر گرفته شوند و بررسی گردند. مهم‌ترین متغیر اثرگذار در این زمینه، عنصر زمان و مکان است؛ به طوری که با تغییر زمان و مکان، مصالح کودک نیز می‌تواند تغییر کند. (میرزایی و رضایی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۴)



عنصر زمان و مکان در حوزه‌های مختلفی اثرگذار است؛^۱ اما آنچه برای تشخیص اجرای مصلحت کودک مؤثر است، تبیین تأثیر زمان و مکان در حوزه‌ی تغییر ملاک، موضوعات و کیفیت و روش اجرا است.

الف. تغییر ملاک: در جعل احکام و وضع قوانین، مصالح و مفسد به‌عنوان ملاک در نظر گرفته می‌شوند. حال چنانچه بر اثر زمان و مکان، تغییری در ملاک صورت گیرد، حکم نیز تغییر خواهد کرد. در نتیجه، والدین بایستی به موقت بودن ملاک احکام، از بین رفتن ملاک یا پدید آمدن ملاک جدید در تربیت کودک خود نظر داشته باشند. به‌عنوان مثال، در بسیاری از روایات به میزان سن اشاره شده است.

حال چنانچه به موجب اقتضائات زمانی و مکانی، ملاکی که در سن بیان شده است، وجود داشته باشد و در همان سن، در عصر کنونی وجود نداشته باشد، بایستی در حکم تغییر داده شود؛ هرچند تشخیص این امر بسیار سخت و دشوار است؛ به‌عنوان نمونه، در روایتی آمده است که پسران تان را تا شش سالگی مهلت داده و بعد به مدت هفت سال ایشان را به آداب خود تأدیب کنید؛ اگر قبول نمایند که خیر و صلاح است؛ در غیر این صورت، ایشان را رها سازید. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص ۴۷-۴۸)^۲ حال چنانچه ملاک حکمی که نسبت به شش سالگی پسران در آن عصر وجود دارد، در این عصر وجود نداشته باشد، این عدد بایستی تغییر کند.

ب. تغییر موضوعات: صدق موضوع در تأمین مصالح بسیار مهم است. بنابراین، اگر به واسطه‌ی ملاک توسعه و تعمیق و یا تضییق و تخصصی در مصداق موضوعات تغییری صورت گیرد، حائز اهمیت می‌باشد. هم‌چنین زمان و مکان در تغییر، تبدیل و پیدایش مصداق جدید نیز تأثیرگذار هستند؛ به‌عنوان مثال، در روایات مربوط به آموزش ورزش به کودکان، تنها حکم به تعلیم دو ورزش شنا و تیراندازی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۷)^۳ و حال آن‌که با گذر زمان می‌توان مصداق جدیدی را

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۲۸۲-۲۷.

۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: أَمَهْلُ صَبِيَّتِكَ حَتَّى يَأْتِيَ لَهَا سِتُّ سِنِينَ ثُمَّ ضَمُّهُ إِلَيْكَ سَبْعَ سِنِينَ فَأَذْبُهُ بِأَدَبِكَ فَإِنْ قَبِلَ وَصَلَحَ وَإِلَّا فَخَلَّ عَنْهُ.

۳. عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ عَنْ عَمِّهِ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلَّمُوا أَوْلَادَكُمْ السَّبَاحَةَ وَالرَّمَايَةَ.



یافت و حکم به داخل‌بودن چنین مصادیقی کرد.^۱

۳. تغییر کیفیت و روش اجرا: تأثیر دیگری که زمان و مکان در موضوع می‌تواند داشته باشد، تغییر کیفیت و روش اجرا است؛ به‌عنوان مثال، اگر در تأدیب به ضرب در عصر معصوم با توجه به اقتضائات زمانی و مکانی جوابگو بود، امکان دارد این روش در عصر کنونی اثر عکس داشته باشد؛ از این رو، بایستی در کیفیت و روش تربیت تغییر ایجاد کرد.

ضوابط مصلحت اجرا به‌مثابه رافع تراحمات

گاه در امور تربیتی، موقعیت‌هایی پیش می‌آید که والدین امکان جمع و تأمین همه‌ی مصالح را ندارند. مقام تراحم، مقامی است که در آن دو حکم در مقام امثال امکان جمع نداشته‌اند و به‌ناچار باید یکی از آن دو انجام شود و دیگری کنار گذاشته شود. (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۴۸) حال چنانچه میان دو حکم از تمام جهات تساوی برقرار باشد و یکی بر دیگری ترجیح نداشته باشد، به‌حکم عقل عملی، انسان مخیر به انتخاب یکی از طرفین است؛ (همان، ص ۵۴۹) اما در حالت وجود ترجیح، مهم‌ترین قاعده، اجرای قاعده‌ی عقلی «اهم و مهم» است که تقدّم اهمّ باعث حل این مشکل و در نظر عقلاً مقتضای مصلحت شمرده می‌شود. (صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۱۶) برای انضباط این قاعده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مصالح اقوی

همان‌طور که در نظر شارع، یکی از ملاک‌ها بر دیگری مقدّم بوده و ترتیب سلسله‌ی «حفظ دین، حفظ شیعه، حفظ نظام اسلامی، حفظ عزّت و استقلال، حفظ جان شیعیان و مسلمانان، حفظ ناموس، حفظ احکام شرعی و فروع دینی، حفظ مال» در ملاک احکام وجود دارد، (بیگدلی و فرج‌پور، ۱۳۹۲، ص ۹۷) سلسله مصالح اقوی در خصوص کودک را می‌توان چنین مرتب کرد: حفظ جان کودک، حفظ سلامتی

۱. شهید صدر در تعلیقات خود بر حاشیه‌ی آیت‌الله حکیم بر کتاب «منهاج الصالحین» در زمینه‌ی جواز سه مسابقه چنین عنوان می‌کند: «الضحة محتملة فیما يستجد من أدوات الحرب والتحرك العسكري كالبندقية والسبارة ونحوهما والقول بذلك ليس ببعید». (حکیم، ۱۴۱۰، ج ۲، ۱۵۴) بنابراین، می‌توان همین سخن را نیز در خصوص تعلیم صرف دو ورزش به کودکان تعمیم داد.



کودک، حفظ دین کودک، حفظ مال کودک.

۲. مصالح ضروری، حرجی و تحسینی

مصالحی که از روی ضرورت کودک باشد، بر مصالحی که فقدان آنها باعث عسرو حرج است، مقدم می‌باشد و مجموع این‌ها بر مصالح تحسینی که مصالحی در جهت تأمین رفاه بیشتر کودک هستند، تقدّم دارند؛ به‌عنوان مثال، اشتغال کودک برای حفظ جان و زندگی خویش بر حق تحصیل او مقدم است. (پارساپور و نوربخش، ۱۳۹۴، ص ۱۰)

۳. مصلحت عام بر خاص

تقدّم امری که مصالحش عمومیت بیشتری نسبت به امر دیگر دارد؛ به‌عنوان نمونه، چنانچه کودکی دارای بیماری واگیردار باشد، مصلحت چنین ایجاب می‌کند که به جهت حفظ سلامتی دیگر کودکان از حضور کودک بیمار در جمع کودکان ممانعت صورت گیرد. (همان)

۴. مصلحت فاقد بدل بر دارای بدل

در صورتی که امری بدلی نداشته باشد، از اهمیت بیشتری نسبت به امری که بدلی برای آن متصور است، حکایت دارد؛ (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۳۲۹-۳۲۷؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۵۰) به‌عنوان نمونه، از آنجا که شیر مادر برای کودک از اهمیت بالایی برخوردار است، شایسته است در مجازات مادر شیرده از راه‌های جایگزینی که موجب دوری مادر از کودک شیرخوارش نمی‌شود، بهره برد.

۵. مصلحت مضیق فوری بر موسّع

اموری که از نظر زمانی باید در سریع‌ترین زمان ممکن انجام شوند، اهمیت بیشتری نسبت به امور دارای مدت‌زمان بیشتر، دارد؛ (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۳۲۲؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۵۰) از نمونه‌های مصالح مضیق و فوری کودک، شیر آغوز است که جای هیچ جبرانی برای آن نیست.



۶. مصلحت متغیر بر ثابت

مصلحتی که متغیر است، به جهت این‌که گذرا و مدّت‌دار است از مصلحتی که در زمان‌های گوناگون ثابت است، اهمّیت بیشتری دارد؛ (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۵۰) مانند مصلحت بازی و کودکی کردن که تجربه‌ای خاص و ناب از زندگی است که در آن بی‌خیالی، شادی‌های ساده و کشف دنیای اطراف وجود دارد و این دوران موجب پایه‌گذاری بسیاری از خاطرات ماندگار زندگی و تجربیات لازم برای آینده می‌شود.

چالش‌های عملی والدین و مربیان در رعایت مصلحت کودک

پس از بررسی ضوابط مربوط به رعایت مصلحت کودک، موضوعی که ممکن است جلب توجه کند، چالش‌های عملی والدین و مربیان در پیاده‌سازی این مصلحت است. در این راستا، ضمن شرح برخی از مهم‌ترین چالش‌ها، به ارائه راهکارهایی برای مواجهه با آنها نیز پرداخته خواهد شد.

۱. چالش‌های شناختی و اطلاعاتی

۱. عدم آگاهی از نیازهای رشدی کودک: بسیاری از والدین یا مربیان با مراحل رشد شناختی، عاطفی و اجتماعی کودک آشنا نیستند؛ به‌عنوان مثال، انتظار رفتارهای منطقی از کودک سه ساله دارند یا به نیازهای عاطفی نوجوانان بی‌توجه هستند.
۲. تفسیر نادرست از مصلحت: برخی مصلحت را صرفاً با منافع کوتاه‌مدت مثل نمره‌ی تحصیلی یا ترجیحات شخصی خود اشتباه می‌گیرند.

۲. چالش‌های اقتصادی

۱. فقر و محدودیت منابع: ناتوانی در تأمین نیازهای اساسی (تغذیه، درمان، تحصیل باکیفیت)؛ به‌عنوان مثال، اجبار کودک به کار به جای تحصیل به دلیل فشار مالی از نمونه‌هایی است که مصلحت کودک رعایت نمی‌شود.
۲. هزینه‌های خدمات تخصصی: دسترسی نداشتن به مشاوره‌ی روان‌شناسی،



کلاس‌های استعدادیابی یا مدارس مناسب.

۳. چالش‌های فرهنگی-اجتماعی

۱. تعارض با هنجارهای سنتی: مقاومت در برابر روش‌های تربیتی علمی به دلیل باورهای رایج. به‌عنوان مثال، اصرار بر ازدواج زود هنگام دختران و بدون آمادگی با توجیه «عرف جامعه».
۲. فشار گروه‌های مرجع: تصمیم‌گیری تحت تأثیر خواست اطرافیان مانند انتخاب رشته‌ی تحصیلی خاص اما ناهمخوان با استعداد کودک.

۴. چالش‌های روان‌شناختی

۱. پروژه‌سازی آرزوهای والدین: تحمیل علایق و آرزوهای برآورده‌نشده‌ی خود به کودک مانند اجبار به ورزش.
۲. استرس و فرسودگی والدین یا مربیان: رفتارهای ناسازگارانه با کودک به دلیل فشارهای روانی خود فرد.

۵. چالش‌های ساختاری

۱. نقص قوانین یا اجرای ضعیف: نبود سازوکارهای نظارتی برای تضمین مصلحت کودک در محیط‌های آموزشی یا خانوادگی. به‌عنوان مثال، مدارس که به بهانه‌ی «قوانین داخلی» از پذیرش کودکان با نیازهای ویژه خودداری می‌کنند.
۲. دسترسی نابرابر به امکانات: تفاوت در کیفیت خدمات آموزشی و بهداشتی بین مناطق مختلف.

۶. چالش‌های رفتاری

۱. تعارض بین مصالح مختلف کودک: به‌عنوان نمونه، انتخاب بین «حفظ ارتباط با والد طلاق‌گرفته» که نیاز عاطفی کودکی است و «دوربودن از محیط پر تنش» که نیاز به امنیت کودک را تحت الشعاع قرار می‌دهد.



۲. عدم مشارکت کودک در تصمیم‌گیری: نادیده گرفتن نظر کودک حتی در مواردی که توانایی ابراز ترجیحات را دارد؛ مانند انتخاب لباس یا فعالیت‌های فوق برنامه. در زمان مواجهه با چالش‌های فوق، راهکارهای کلیدی زیر برای غلبه بر چالش‌ها عنوان می‌شود:

۱. آموزش عمومی: آموزش موضوعات مختلف مرتبط با تربیت کودک با هدف تأمین بهترین منافع برای او اهمیت بسیاری دارد. در این راستا، پیشنهاد می‌شود دوره‌های رایگان تربیت کودک برای والدین و مربیان برگزار شود. با این حال، بخشی از مشکلات موجود در این زمینه ناشی از نداشتن ثبات شخصیتی در والدین یا مربیان است که روند دستیابی به اهداف تربیتی و تأمین منافع کودک را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل، توجه به توانمندسازی شخصیتی والدین و مربیان ضروری است؛ زیرا مسئله بیشتر مربوط به این جنبه است تا کمبود آگاهی درباره‌ی تربیت کودک.

۲. حمایت‌های اقتصادی: ارائه‌ی خدمات رایگان یا پرداخت یارانه‌های هدفمند نسبت به خدمات تربیتی کودک مانند امکان تحصیل رایگان، پرداخت کمک‌هزینه‌ی تحصیل یا درمان.

۳. مشاوره‌ی تخصصی: دسترسی به روان‌شناسان و مددکاران اجتماعی در مدارس و مراکز بهداشت و کاهش هزینه‌ی ارائه‌ی خدمات.

۴. اصلاح قوانین: نظارت مؤثر بر اجرای قوانین حمایت از کودکان مانند ممنوعیت کار کودک.

۵. توانمندسازی کودکان: تأثیر بالای سه مؤلفه‌ی مهم شخصیت، حریت و تفکر در توانمندسازی تربیتی کودکان.

لازم به ذکر است برای حلّ چالش‌های فوق در مصلحت‌سنجی برای کودکان که رویکردی تربیتی، حقوقی و اقتصادی دارند، نیازمند همکاری نهادهای خانواده، آموزش و پرورش، قضایی و مدنی است.



نتیجه‌گیری

با عنایت به این‌که رعایت مصلحت کودک در نظام تربیتی اسلام نیازمند به ضوابطی است که در تشخیص مورد استفاده قرار گیرد؛ اما تفکیک کارکردهای مختلف آن برای شناخت بهتر از ضوابط انجام نگرفته بود. لذا با تفکیک کارکردها به اجرای مصلحت به‌مثابه قید متعلق حکم و مصلحت اجرا به‌مثابه رافع تراحمات، ضوابط مصلحت در هریک از کارکردهای فوق بررسی شد.

۱. در ضوابط اجرای مصلحت به‌مثابه قید متعلق حکم، ضوابط پایه و محتوایی ترسیم گردید. ضوابط پایه، به‌عنوان اصول شناخته‌شده و اصول شش‌گانه به‌عنوان معیارهای پایه قلمداد شدند. اصل محوریت شریعت، اصل ابتنا بر عقلانیت، اصل حق‌مداری، اصل عدالت‌محوری، اصول برپایه‌ی انسان‌شناسی و اصل کرامت انسانی. در برابر، ضوابط محتوایی که مربوط به موضوع کودک هستند، به دو قسم ضوابط نفس مصالح کودک و ضوابط عوامل مؤثر در مصالح کودک تقسیم شدند و ذیل هریک نیز موارد جزئی به‌عنوان معیارهای خرد عنوان گردیدند.

۲. در ضوابط مصلحت اجرا به‌مثابه رافع تراحمات، به قاعده‌ی عقلایی اهم و مهم اشاره شد و برای منضبط کردن آن به ملاک‌های شش‌گانه اشاره شد.

والدین و مربیان در مسیر تربیت با چالش‌های متعددی از جمله مسائل شناختی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، ساختاری و رفتاری در راستای تأمین منافع کودک روبه‌رو هستند. از جمله راهکارهای اساسی برای مقابله با این چالش‌ها می‌توان به آموزش همگانی، ارائه‌ی حمایت‌های مالی، مشاوره‌های تخصصی، اصلاح قوانین موجود و افزایش توانمندی کودکان اشاره کرد.



منابع

١. قرآن كريم
٢. ابن فارس، احمد بن فارس (١٤٠٤ق)، معجم مقائيس اللغة، قم: مكتب الاعلام الإسلامى.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، ج سوم، بيروت: دار صادر.
٤. ازهرى، محمد بن احمد (١٤٢١ق)، تهذيب اللغة، بيروت: دار احياء التراث العربى.
٥. جوادى آملی، عبدالله (١٣٨١)، صورت و سيرت انسان در قرآن، ج دوم، قم: نشر اسراء.
٦. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٣٧٦)، الصحاح، بيروت: دار العلم للملايين.
٧. حكيم، سيد محسن (١٤١٠ق)، منهاج الصالحين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
٨. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار القلم.
٩. شريف مرتضى، على بن حسين موسوى (١٤٠٥ق)، رسائل الشرف المرتضى، ج اول، قم: دارالقرآن الكريم.
١٠. صدر، سيد محمد باقر (١٤١٨ق)، دروس فى علم الأصول، ج پنجم، قم: مؤسسه النشر الإسلامى.
١١. طريحي، فخر الدين بن محمد (١٣٧٥ش)، مجمع البحرين، ج سوم، تهران: مرتضوى.
١٢. طوسى، محمد بن حسن (١٣٨٧ق)، المبسوط فى فقه الإمامية، ج سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
١٣. عاملی، سيد جواد (١٤١٩ق)، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، ج اول، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
١٤. عسكرى، حسن بن عبدالله (١٤٠٠ق)، الفروق فى اللغة، بيروت: دارالافتاء الجديدة.
١٥. فراهيدى، خليل بن احمد (١٤٠٩ق)، كتاب العين، ج دوم، قم: نشر هجرت.
١٦. فيومى، احمد بن محمد (١٤١٤ق)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، ج دوم، قم: مؤسسه دار الهجرة.
١٧. كاتوزيان، ناصر (١٣٧٤)، مقدّمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقى ايران، تهران: شركت سهامى انتشار.
١٨. كلينى، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافى، ج چهارم، تهران: دارالكتب الإسلامية.
١٩. مصطفىوى، حسن (١٤٣٠ق)، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، ج سوم، بيروت: دارالكتب العلمية، مركز نشر آثار علامه مصطفىوى.
٢٠. مظفر، محمدرضا (١٣٨٧)، اصول الفقه، ج پنجم، قم: بوستان كتاب.
٢١. مكارم شيرازى، ناصر (١٤٢٧ق)، دايرة المعارف فقه مقارن، قم: انتشارات مدرسه امام على بن ابى طالب (ع).
٢٢. نائينى، محمد حسين (١٣٧٦)، فوائد الأصول، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٢٣. نجفى، محمد حسن (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، ج هفتم، بيروت: دار احياء التراث العربى.



مقالات

۱. ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۲)، «ضوابط مصلحت در فقه شیعه»، سیاست متعالیه، دوره ۱، ش ۱، ص ۵۸-۲۹.
۲. بیگدلی، عطاءالله و علی اصغر فرج‌پور (۱۳۹۲)، «رهیافتی نوبه ضوابط تشخیص مصلحت، از ضابطه تا فرایند»، سیاست‌های راهبردی و کلان، دوره ۱، ش ۲، ص ۱۶۰-۱۱۹.
۳. پارساپور، محمدباقر و سوسن نوربخش (۱۳۹۴)، «معیارهای ارزیابی مصلحت کودک در فقه امامیه، حقوق ایران و کنوانسیون حقوق کودک»، حقوق اسلام و غرب، دوره ۲، ش ۳، ص ۲۷-۱.
۴. پیوندی، غلامرضا و علی زارع قراملکی (۱۴۰۲)، «ضوابط مصلحت در سه ساحت استنباط، تقنین و اجرا»، مطالعات فقه و مبانی حقوق، در صف انتشار.
۵. جاور، حسین و فاطمه منظمی (۱۳۹۸)، «جایگاه و معیار مصلحت در اشتغال اطفال»، مطالعات حقوقی معاصر، دوره ۱۰، ش ۱۹، ص ۱۰۱-۷۷.
۶. عزیزی، حسین و علی محمد فلاح‌زاده (۱۴۰۰)، «مصلحت اجتماعی در فقه امامیه؛ از مفهوم تا ضابطه»، دانش حقوق عمومی، دوره ۱۰، ش ۳۲، ص ۱۰۴-۸۵.
۷. محمدی جورکویه، علی و علی زارع قراملکی (۱۴۰۳)، «جایگاه مصلحت در سه ساحت استنباط، تقنین و اجرا»، حقوق اسلامی، دوره ۲۱، ش ۸۱، ص ۹۷-۷۹.
۸. میرزایی، محمد و محسن رضایی (۱۳۹۹)، «ضوابط حاکم بر کاربرد مصلحت دینی در سیاست‌گذاری‌های جنایی»، پژوهش حقوق کیفری، دوره ۸، ش ۳۱، ص ۱۷۵-۱۴۹.



بازشناسی جایگاه قاعده‌ی اهمّ و مهم در برنامه‌ها و طرح‌های اقتصاد کلان

علیرضا لشکری^۱

فرهاد داودی‌پور^۲

چکیده

قاعده‌ی «اهمّ و مهم» یکی از قواعد پرکاربرد در فقه است که در مواقع تراحم بین دو حکم در مقام امثال مورد استفاده قرار می‌گیرد. این قاعده در حوزه‌ی برنامه‌ها و طرح‌های اقتصاد کلان نیز جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چراکه در این حوزه‌ها نمونه‌هایی از تراحم، از جمله تعارض میان اهداف کلان اقتصادی و منافع کوتاه‌مدت گروه‌های مختلف، مشهود است. پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش قاعده‌ی «اهمّ و مهم» در برنامه‌ها و طرح‌های اقتصاد کلان، با استفاده از روش تحلیل محتوای متون و استدلال منطقی و رویکردی کیفی و میان‌رشته‌ای انجام شده است.

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تقدّم اهداف کلان اقتصادی مشروط به شرایطی نظیر همخوانی با اصول پیشرفت اسلامی، تقویت بنیان‌های اقتصادی و اجتماعی مبتنی بر ارزش‌های الهی و تأمین مقاصد شریعت، از جمله عدالت، احسان، رفاه عمومی و رشد اقتصادی در مسیر تعالی معنوی و مادی جامعه است. همچنین، برای اعمال این قاعده در تدوین و اجرای طرح‌های اقتصاد کلان، توجّه به الگوهای برنامه‌ریزی هماهنگ با مبانی پیشرفت اسلامی ضروری است؛ به گونه‌ای که از طرح‌هایی با رویکردهای صرفاً فنی، محدود و کوتاه‌مدت اجتناب شود.

تلاش برای به حداقل رساندن تأثیرات منفی بر اقشار آسیب‌پذیر، همراه با تحقّق عدالت توزیعی، تأمین رفاه اجتماعی و جلب مشارکت تمامی گروه‌های ذی‌نفع و ذی‌مدخل از ملزومات کلیدی این فرآیند به‌شمار می‌آید. رعایت اصول اسلامی اقتصاد، از جمله شفافیت، عدالت، احسان، توجّه به حقوق عمومی و خصوصی و حرکت در مسیر تحقّق غایات دینی، چهارچوبی اساسی در این زمینه خواهد بود.

واژگان کلیدی: مصلحت اجتماع، حقوق اقتصادی، توسعه‌ی اقتصادی، سیاست‌گذاری اقتصادی.

۱. استادیار گروه اقتصاد اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، alilashkari@rihu.ac.ir.

۲. دانشجوی دکتری علوم اقتصادی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، fdavoudi@rihu.ac.ir (نویسنده‌ی مسئول).

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۳



مقدمه

در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و اقتصادی، همواره مسائل و چالش‌هایی وجود دارد که نیازمند اولویت‌بندی و تصمیم‌گیری‌های دقیق است. یکی از این چالش‌ها، مواجهه با تراحم‌ها و تعارض‌هایی است که در اجرای سیاست‌ها، برنامه‌ها و تصمیمات اقتصادی رخ می‌دهد. در چنین شرایطی، قاعده‌های فقهی می‌توانند به‌عنوان ابزارهایی کارآمد، راهگشای تصمیم‌گیران باشند. یکی از مهم‌ترین این قواعد، قاعده‌ی «اهمّ و مهمّ» است که در فقه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و در حوزه‌های مختلف، از جمله اقتصاد کلان و سیاست‌گذاری اقتصادی، کاربرد گسترده‌ای پیدا کرده است. (اسفندیاری (اسلامی) و دیگران، ۱۳۹۷؛ دیلمی و جلیلی مراد، ۱۳۹۹)

این قاعده به‌طور خاص در مواقعی که اجرای چند سیاست یا برنامه‌ی اقتصادی با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند، به تصمیم‌گیران کمک می‌کند تا با اولویت‌بندی اهداف و مصالح، بهترین گزینه را انتخاب کنند. در واقع این قاعده به کارشناسان و فقهای اسلامی این امکان را می‌دهد که در مواجهه با تراحم‌های میان اهداف کلان اقتصادی مانند: عدالت اجتماعی، رفاه عمومی و رشد اقتصادی براساس آموزه‌های اسلامی، مصالح مهم‌تر را تشخیص داده و آنها را در اولویت قرار دهند. به‌عبارت دیگر، قاعده‌ی «اهمّ و مهمّ» به‌عنوان یک ابزار تصمیم‌گیری کمک می‌کند تا در شرایط پیچیده‌ی اقتصادی، مصالح بزرگ‌تر و پایدارتر بر مصالح کوچک‌تر و موقت ترجیح داده شوند.

اسلام اجازه داده است که متخصصان اقتصاد اسلامی و علمای امت، در موارد تراحم میان مصالح و مفاسد در طرح‌های اقتصادی کلان، با توجه به راهنمایی‌های شریعت، مصالح بزرگ‌تر و مهم‌تر را انتخاب کنند و بدین ترتیب از بن‌بست‌های تصمیم‌گیری خارج شوند. این قاعده، ابزار مهمی برای اولویت‌بندی در سیاست‌گذاری اقتصادی است و می‌تواند مسیر حرکت جامعه به سوی پیشرفت اسلامی و تحقق اهداف متعالی اقتصادی و معنوی را هموار کند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵)

شهید مطهری در زمینه‌ی انعطاف شریعت اسلامی در رابطه با اهمیت مصالح



قطعی و تزامم آن می‌فرماید: «اگر پرسشی از علمای سایر ادیان صورت گیرد که چه رابطه‌ای میان دین و عقل وجود دارد، پاسخ می‌دهند که هیچ؛ عقل با دین کاری ندارد. به‌عنوان مثال، مسیحیت از تثلیث آغاز می‌شود و در این خصوص سخنانی مطرح می‌کند که اگر بگویید با عقل جور در نمی‌آید، می‌گویند نیازی نیست که بیاید. در این دیدگاه، ایمان و تعبد به اشتباه به معنای نادیده‌گرفتن عقل و پذیرش کورکورانه‌ی دین تلقی می‌شود. با این حال، در آموزه‌های اسلامی، چنین تسلیم غیرعقلانی یا کورکورانه‌ای پذیرفته نیست. اسلام بر نوعی از تسلیم تأکید دارد که مافوق عقل باشد. بدین معنا که این تسلیم نه تنها با عقل در تضاد نیست؛ بلکه عقل نیز به آن حکم می‌کند. از منظر عقل، منطقی است که در مواردی که فرد فاقد اطلاع کافی است، نظر و راهنمایی کسی را بپذیرد که از دانش و آگاهی بیشتری برخوردار است.»

(مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۹)

قاعده‌ی «اهمّ و مهم» نیز بر همین مبنای انعطاف‌پذیری در تزامم بنا شده و به اسلام خاصیتی جاویدان و منعطف بخشیده‌است. در حوزه‌ی اقتصاد کلان، این قاعده به‌ویژه در مواقع تزامم میان اهداف یا اولویّت‌ها، نقش کلیدی ایفا می‌کند. اقتصاد اسلامی بر پایه‌ی عقلانیتی استوار است که اجازه می‌دهد در شرایط خاص، مصالح و اولویّت‌های مهم‌تر بر موارد کم‌اهمیت‌تر ترجیح داده شوند. (دبلمی و جلیلی مراد، ۱۳۹۹)

قاعده‌ی «اهمّ و مهم» در اقتصاد اسلامی تأکید دارد که در تمامی این موارد، اولویّت باید به گزینه‌ای داده شود که در راستای پیشرفت اسلامی، تأمین عدالت و منافع عمومی و تحقّق مقاصد شریعت باشد. این اصل، راهنمایی عملی برای اولویّت‌بندی میان اهداف اقتصادی و اجتماعی و اتخاذ تصمیماتی است که هم‌زمان با عقلانیت و ارزش‌های الهی هماهنگ باشد.

در این مقاله، نقش قاعده‌ی «اهمّ و مهم» در اقتصاد اسلامی و کاربرد آن در سیاست‌گذاری اقتصادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این قاعده به‌عنوان یک اصل اساسی در فقه اسلامی، نه تنها در حوزه‌های قانون‌گذاری و اجرا، بلکه در سلوک اخلاقی و پژوهش‌های علمی نیز کاربرد دارد. در حوزه‌ی اقتصاد، قاعده‌ی «اهمّ و



مهم) به تصمیم‌گیران کمک می‌کند تا در مواجهه با مسائل پیچیده‌ای مانند عدالت توزیعی، رفاه عمومی و مدیریت منابع، راه‌حل‌هایی عقلانی و مبتنی بر شریعت ارائه دهند. این مقاله با تمرکز بر کاربردهای قاعده‌ی «اهمّ و مهم» در اقتصاد اسلامی، به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه این قاعده می‌تواند به تحقق اهداف بلندمدت اقتصادی و اجتماعی جامعه کمک کند.

پیشینه‌ی تحقیق

بررسی پژوهش‌های موجود حاکی از آن است که تاکنون مطالعه‌ی مستقیمی درباره‌ی کاربرد قاعده‌ی «اهمّ و مهم» در سیاست‌های اقتصاد کلان صورت نگرفته‌است. با این حال، پژوهش‌های مرتبط با این موضوع را می‌توان در دو دسته‌ی اصلی طبقه‌بندی کرد:

۱. پژوهش‌هایی که به مبانی و بنیان‌های قاعده‌ی «اهمّ و مهم» در فقه شیعه در حوزه‌های کلی اجتماعی پرداخته‌اند؛ برای مثال، آثاری نظیر «اسلام و نیازهای زمان» شهید مطهری، «قواعد فقه» محقق داماد، «فقه‌پژوهی» مهریزی، «فقه و مصلحت» علیدوست و دیگر مجموعه‌های مشابه که به بررسی اصول فقهی و تأثیر آنها در مدیریت حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی پرداخته‌اند.

۲. پژوهش‌هایی که به قاعده‌ی «اهمّ و مهم» از منظر تزامم حقوقی تمرکز دارند؛ از جمله مقالاتی مانند: «قاعده‌ی اهمّ و مهم و کارکردهای حقوقی آن» اثر دیلمی و جلیلی مراد، «امکان‌سنجی اجرای قانون اهمّ و مهم در تزامم حقوق» اثر عشایری منفرد، «قاعده‌ی اهمّ و مهم و نظریه‌ی غیراخلاقی توجیه» اثر مفتّح و «ارزیابی مقایسه‌ای ادلّه و مبانی مذاهب پنج‌گانه‌ی فقهی در باب قاعده‌ی اهمّ و مهم» اثر اسفندیاری و همکاران. این مطالعات به بررسی عمیق و گسترده‌ی این قاعده در نظام حقوقی و فقهی پرداخته و کاربرد آن را در شرایط تزامم تحلیل کرده‌اند.

به نظر می‌رسد در حوزه‌ی برنامه‌ریزی اقتصادی، به‌ویژه در مواجهه با تزامم میان نیازهای عمومی و حقوق خصوصی، این پژوهش‌ها بتوانند به شفاف‌سازی و تبیین معیارهای تصمیم‌گیری کمک کنند. برای مثال، در مواردی که پروژه‌های کلان



اقتصادی و زیرساختی به حقوق مالکانه، میراث فرهنگی یا محیط‌زیست آسیب می‌زند، قاعده‌ی «اهمّ و مهم» به تصمیم‌گیرندگان کمک می‌کند تا میان منافع عمومی و خصوصی، اولویّت‌ها را به‌درستی تعیین کنند. این فرآیند در راستای تحقّق پیشرفت اسلامی و اصول اقتصادی کلان می‌تواند به راهکارهایی منتهی شود که ضمن توجّه به عدالت اجتماعی، منافع بلندمدّت جامعه را تأمین کند.

واژه‌شناسی

۱. قاعده‌ی فقهی

قاعده‌ی فقهی در اصطلاح، به حکمی کلی و فرعی از احکام الهی اطلاق می‌شود که در فرآیند شناسایی احکام جزئی، به‌طور جامع و یکسان بر تمامی جزئیات آن اعمال می‌گردد. در این معنا، قاعده‌ی فقهی به‌مثابه یک قانون کلی است که با توجّه به جزئیات هر موضوع، قادر به انطباق و تسری مفاد خود به تمامی جنبه‌های مرتبط با آن می‌باشد. (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸)

۲. اهمّ

واژه‌ی «اهمّ» از نظر اصطلاحی به‌معنای امری است که انجام آن از اهمیّت فراوانی برخوردار است. این واژه همچنین به‌معنای امری است که نسبت به سایر امور، از لحاظ اهمیّت بیشتر است، (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۸) خواه به دلیل مصلحت و منفعتی که دارد و خواه به دلیل آسیب و فساد بزرگ‌تری که ممکن است ایجاد کند. (صفّار، ۱۴۲۹، ص ۲۴)^۱

۳. مهم

واژه‌ی «مهم» در لغت به‌معنای «الهمه» با هاء مکسور است که به مفهوم توجّه

۱. «مَنْ اِسْتَعْلَلَ بِغَيْرِ الْمُهْمِّ صَبَحَ الْاَهْمِّ؛ هرکس به کاری بی‌اهمیّت پردازد (و دائم به فکر دنیا باشد، آخرت را تباہ سازد) مهمّ را تباہ سازد.» (غررالحکم، بی‌تا، ۱: ۶۲۶) این روایت از امیرالمؤمنین علی (ع) به همین معنا اشاره دارد.



قلبی به چیزی اطلاق می‌شود. (تهانوی، ۱۹۹۶، ص ۱۷۴۴) به عبارت دیگر، این واژه به معنای تمرکز و اراده‌ی قلبی فرد برای توجّه به یک امر خاص و تلاش برای انجام آن است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۵۸۴)

۴. تزامم

به وضعیتی گفته می‌شود که عدم امکان جمع میان دو حکم در مرحله‌ی اجرای قانون پیش می‌آید. (محقق حلی و نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۱، ص ۴۶۷) تزامم در اصول فقه به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن دو حکم شرعی به دلیل عدم توانایی مکلف در امتثال هر دو، در مقام اجرا با یکدیگر تمانع پیدا می‌کنند. اکثر اندیشمندان علم اصول، تزامم را به همین معنا در نظر گرفته‌اند و آن را ناشی از ناتوانی مکلف در جمع بین دو حکم می‌دانند. با این حال، برخی از اصولی‌ها، تزامم را به مفهوم تعارض دو حکم دارای ملاک جعل تفسیر کرده‌اند، خواه این تعارض در مرحله‌ی جعل حکم رخ دهد یا در مرحله‌ی امتثال آن. (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۰۵)

شهید سید محمدباقر صدر، تزامم را به‌عنوان تعارض میان دو حکم به دلیل ناتوانی مکلف در جمع بین آنها در مقام امتثال تعریف کرده‌است. بر این اساس، تزامم زمانی رخ می‌دهد که فرد مکلف امکان اجرای هم‌زمان هر دو حکم را نداشته باشد و ناگزیر از ترجیح یکی بر دیگری باشد. این تعریف بر تمایز میان تزامم و تعارض دلالتی تأکید دارد؛ زیرا در تزامم، هر دو حکم از لحاظ ملاک جعل معتبر هستند؛ اما شرایط خارجی، اجرای هم‌زمان آنها را غیرممکن می‌سازد. (محمدباقر صدر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۶) یکی از نمونه‌های بارز تزامم، مواردی مانند تعریض خیابان برای تحقق مصلحت عمومی است که می‌تواند به تخریب منازل افراد و نقض حقوق مالکیت آنان منجر شود. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۳۳۲)

گستره‌ی مفهومی قاعده‌ی اهمّ و مهمّ

در بسیاری از موارد، میان حقوق شهروندی و برخی احکام اولیّه، عمّ از تکلیفی یا وضعی، تزامم ایجاد می‌شود. در چنین شرایطی، وظیفه‌ی فقیه این است که با ارائه‌ی



ضابطه‌ای دقیق مشخص کند که کدام‌یک از این احکام باید مقدّم شمرده شوند. اگرچه ممکن است تصوّر شود که حقوق شهروندی در زمره‌ی احکام ثانویه قرار دارند؛ اما چنین برداشتی نادرست است. حقوق شهروندی از احکام اولیه محسوب می‌شوند، چراکه این حقوق برپایه‌ی طبیعت انسانی و ذات بشر وضع شده‌اند. بر این اساس، حقوق شهروندی نه تنها در سطح احکام اولیه جای دارند، بلکه در مواجهه با تراحم با سایر احکام، نیازمند توجه و اولویت‌دهی ویژه‌ای هستند. (سینی مازندرانی، ۱۳۸۳، ص ۱)

«ترتّب» در اصول فقه شیعه نظریه‌ای است که می‌گوید: در تراحم دو واجب، واجب مهم در صورت ترک واجب اهمّ به فعلیت می‌رسد و مکلف مؤظّف به انجام واجب مهم‌تر است. (اسفندیاری (اسلامی) و دیگران، ۱۳۹۷) باب تراحم به مقام عمل مربوط است، جایی که عقل در انتخاب واجب مهم‌تر در صورت ناتوانی از انجام همه‌ی واجبات دخالت می‌کند. در این زمینه، انسان ممکن است در سه وضعیّت مختلف قرار گیرد:

۱. تراحم میان دو مصلحت: در چنین حالتی، هردو مصلحت قابل تحقق نیستند و ناگزیر یکی باید بر دیگری ترجیح داده شود. در این شرایط، مصلحت اهمّ بر مصلحت مهم‌تر مقدّم می‌شود؛ چراکه اولویت‌دهی به مصلحت بزرگ‌تر، عقلانی و شرعی است.

۲. تراحم میان دو مفسده: در این وضعیّت، مکلف توانایی پرهیز از هردو مفسده را ندارد و ناچار است یکی را مرتکب شود. در این صورت، مفسده‌ی اقلّ بر مفسده‌ی بزرگ‌تر مقدّم می‌گردد؛ زیرا ارتکاب ضرر کمتر، منطقی‌تر و مطابق با اصول عقلی و شرعی است.

۳. تراحم میان مصلحت و مفسده، که برخی در این موارد معتقدند همواره باید از مفسده پرهیز شود؛ اما این دیدگاه، عمومی و مطلق نیست؛ چراکه گاهی اوقات انجام مصلحت، از ترک مفسده مهم‌تر است. بنابراین، باید بررسی شود که مصلحتی که از ترک مفسده به دست می‌آید، چه درجه‌ای از اعتبار را دارا است و در مقایسه با مصلحت مقابل آن، چگونه ارزیابی می‌شود. (ربّانی، ۱۳۹۱)



در شرایطی که به دلیل اهمیت قانونی، یکی از واجبات بر دیگری مقدم شود، وجوب واجب دوم به این شرط مشروط می‌گردد که مکلف به انجام واجب اول مشغول نباشد. این نوع وجوب را «وجوب ترتیبی» می‌نامند. براساس دیدگاه برخی فقها، در مواجهه با تراحم میان مصلحت و مفسده، اگر مکلف امکان عمل به هر دو را نداشته باشد، باید جانب اهم را ترجیح دهد. به همین ترتیب، اگر مفسده بر مصلحت غالب باشد، وظیفه‌ی مکلف اجتناب از مفسده است. (سید محمدباقر صدر، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۱۵)

در شرایط اضطرار، حفظ جان بر حرمت خوردن گوشت مردار مقدم است و شارع آن را مجاز می‌داند. (بقره، آیه ۱۷۳) بر این اساس، در قانون اسلامی، باید اولویت میان اهم و مهم رعایت شود، به طوری که حفظ جان از حرمت خوردن گوشت مردار مهم‌تر است. به همین دلیل در اسلام، هیچ‌گاه بن‌بستی وجود ندارد و در مواقع اضطرار، مصرف حرام‌ها مجاز می‌شود. (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۲)

قرآن کریم نیز به‌وضوح به رعایت اولویت‌های اهم و مهم پرداخته است؛ (سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۵۰) به‌عنوان مثال، در آیه ۶۰ سوره‌ی توبه، اولویت‌دهی به افراد در اعطای صدقه ذکر شده است. علاوه بر این، از آیه‌ای دیگر استنباط می‌شود که در مواقع تراحم ارزش‌های انسانی، باید اهم را رعایت کرد؛ مثل زمانی که دفاع از مظلوم بر سکوت مقدم است. (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۱)

قاعده‌ی «اهم و مهم» به دلیل ماهیت عقلانی و گستره‌ی انعطاف‌پذیر خود، در مواجهه با هرگونه تراحم میان دو حکم متضاد قابل استفاده است. این تراحم می‌تواند در حوزه‌های مختلفی نظیر حقوق متقابل مردم و حکومت، حقوق افراد در برابر یکدیگر و یا احکام مرتبط با امور عمومی بروز پیدا کند. ارتباط این قاعده با اصل «هدف، وسیله را توجیه می‌کند» نیز در آراء فقهای شیعه و مباحث مرتبط با مرجحات باب تراحم به‌وضوح مشاهده می‌شود. (شریعی، ۱۳۸۷، ج ۷۶، ص ۸۰)

براساس آموزه‌های قرآن کریم و روایات اهل‌بیت (ع)، تنها در شرایط خاص، نظیر حفظ یا نجات جان انسان‌ها، مجوز استفاده از امور ممنوعه صادر شده است. بنابراین، تعمیم چنین استثنایی به سایر موارد اهم و مهم از منظر فقهی و شرعی



قابل قبول نیست و باید با دقّت بیشتری به موارد کاربرد این قاعده پرداخته شود. این محدودیت نشان‌دهنده‌ی عمق توجّه شریعت به رعایت ضوابط اخلاقی و شرعی در مواجهه با تراحمات است. (مفتّح، ۱۳۹۵)

قاعده‌ی «اهمّ و مهم» به‌عنوان یک اصل بنیادین در فقه اسلامی است که نقش مهمّی در استنباط احکام و اجتهاد دینی دارد. این قاعده در منابع نقلی به‌طور غیرمستقیم و ارشادی ذکر شده‌است، نه به‌صورت تعبّدی و مولوی. در واقع، قاعده‌ی «اهمّ و مهم» ابزاری است که در دست مجتهدان قرار دارد و به آنها کمک می‌کند تا در موارد تراحم میان دو حکم شرعی، تصمیم‌گیری کنند.

این قاعده به‌ویژه زمانی کاربرد دارد که مکلف نتواند به هردو حکم عمل کند و تنها قادر به انجام یکی از آنها باشد. در چنین شرایطی، مکلف باید حکم «اهمّ» را اجرا کند و از انجام «مهم» صرف‌نظر نماید. این قاعده می‌تواند منجر به تغییر حکم یک عمل، به‌ویژه در شرایط خاص شود؛ به‌عنوان مثال، کاری که در حالت عادی واجب است، در شرایط خاص ممکن است به دلیل اهمّیتی که حکم دیگر پیدا می‌کند، حرام یا واجب شود. (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۲۱ و ۱۳۹)

بنابراین قاعده‌ی فقهی «اهمّ و مهم» حکم می‌کند که در تراحم احکام، اولویت با حکم اهمّ است که براساس قوّت ملاک، دلایل عقلانی و شواهد فقهی تعیین می‌شود. رعایت حدود شرعی الزامی است و تشخیص مصلحت با مشورت فقها صورت می‌گیرد؛ به‌ویژه در حوزه‌ی سیاست‌های اقتصاد کلان تا اولویت‌دهی به منافع عمومی در چهارچوب ضوابط شرعی و علمی انجام شود.

مدل مفهومی مسائل اقتصاد کلان براساس قاعده‌ی مصلحت

تخریب زیرساخت‌ها یا صنایع کوچک و متوسطی که باعث اختلال در پویایی اقتصادی کلان می‌شوند و در اجرای سیاست‌های رشد اقتصادی اختلال ایجاد می‌کنند، یا تعطیلی نهادهایی که در مسیر تحقّق اهداف کلان اقتصادی قرار دارند، از جمله مصادیقی است که با اصولی نظیر «حمایت از مالکیت خصوصی»، «لزوم احترام به کسب‌وکارها» و «حفظ سرمایه‌های خرد» در تراحم است. همچنین، «لزوم



ترویج عدالت اجتماعی و رفاه عمومی» ممکن است با «حفظ آزادی‌های اقتصادی» در تزامن قرار گیرد. (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص ۷۵ و ۷۶)

در فرآیند سیاست‌گذاری و اجرای طرح‌های کلان اقتصادی، همواره باید منافع عمومی در اولویت قرار گیرد. این منافع شامل رفاه مادی، رشد اقتصادی پایدار و عدالت اجتماعی برای تمامی اقشار جامعه است. در مواقعی که منافع مختلف با یکدیگر تزامن پیدا می‌کنند، اصل «اهم و مهم» به کار می‌آید؛ بدین معنا که منافع اهم باید بر منافع مهم ترجیح یابد. به عنوان مثال، در صورتی که اجرای یک پروژه کلان اقتصادی با کسب و کارهای کوچک یا مالکیت خصوصی تداخل پیدا کند، باید منافع عمومی جامعه بر منافع محدود افراد ترجیح داده شود. در این صورت، ضمان رعایت حقوق فردی و جبران خسارت‌های احتمالی، باید به اجرای طرح به طور مؤثر و شایسته ادامه داد. (اراکي، ۱۳۹۳، ص ۳۱)

همچنین، با توجه به منافع کلان ملی، نظیر حفظ منابع طبیعی و پایداری زیست‌محیطی، ممکن است از توسعه‌ی سریع و بدون برنامه در برخی بخش‌ها جلوگیری شود و به جای تمرکز بر منافع کوتاه‌مدت اقتصادی، به اهداف بلندمدت نظیر پایداری محیط‌زیست و توزیع عادلانه‌ی منابع توجه بیشتری شود. یکی دیگر از مصادیق قاعده‌ی مصلحت در این حوزه، استفاده از داده‌های برنامه‌ریزی کلان اقتصادی و آمایش سرزمینی است که نقش کلیدی در توسعه‌ی متوازن و پایدار دارد. در سند چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴ هجری شمسی نیز بر اهمیت آمایش سرزمینی و توسعه‌ی متوازن اقتصادی تأکید شده است که نشان‌دهنده‌ی جایگاه ویژه‌ی این قاعده در سیاست‌گذاری اقتصادی کشور است. پیگیری آمایش سرزمینی در چهارچوب برنامه‌های کلان اقتصادی کشور بر اصولی استوار است که به عنوان رسالت‌های اساسی در سیاست‌گذاری اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرند. این اصول شامل ملاحظات امنیتی و دفاعی، افزایش کارایی و بهره‌وری اقتصادی، حفظ وحدت و یکپارچگی سرزمینی، گسترش عدالت اجتماعی و ایجاد تعادل‌های منطقه‌ای، حفاظت از محیط‌زیست و احیای منابع



طبیعی، تقویت هویت ملی و حفظ میراث فرهنگی، تسهیل و تنظیم روابط اقتصادی داخلی و خارجی و رفع محرومیت‌ها، به‌ویژه در مناطق محروم روستایی است. (اراکي، ۱۳۹۳، ص ۴۱)

تحقق اهداف فوق، مستلزم اهمّیت دادن به آمایش سرزمینی به‌عنوان ابزاری کلیدی در تدوین برنامه‌های توسعه‌ی اقتصادی کشور است. این امر می‌تواند منجر به تأمین منافع ملی و حفظ امنیت اقتصادی کشور در بستری پایدار و محکم شود. بر همین اساس، آیا می‌توان صرفاً با تمرکز بر توسعه‌ی مناطق صنعتی یا کلان‌شهرها و تبدیل آنها به قطب‌های اقتصادی، مشکلات اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی از قبیل شکاف منطقه‌ای، تخریب منابع طبیعی و ایجاد تمرکز نابرابر اقتصادی را نادیده گرفت؟

قاعده‌ی فقهی مصلحت ایجاب می‌کند که سیاست‌گذاران و کارشناسان اقتصادی با در نظر گرفتن مصالح عمومی و ملی، و بر مبنای پژوهش‌ها و تحلیل‌های جامع، اقدام به طراحی و اجرای طرح‌های کلان توسعه‌ی اقتصادی برای مناطق مختلف کشور کنند. این طرح‌ها باید به گونه‌ای تدوین شوند که علاوه بر تحقق رشد اقتصادی پایدار، عدالت اجتماعی، تعادل منطقه‌ای و پایداری زیست‌محیطی را نیز تضمین کنند. (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۷)

یکی از موارد مهم در باب تراحم، وضعیتی است که در آن مصلحت فرد با مصلحت اجتماع در تعارض قرار می‌گیرد. گرچه این حالت در همه‌ی موارد رخ نمی‌دهد؛ اما در برخی موقعیت‌ها ممکن است چنین تراحمی به‌وجود آید. در نظام اسلامی، همه‌ی افراد در اصل برابرنند؛ اما در شرایطی که ترجیح میان مصلحت فردی و مصلحت جمعی مطرح باشد، برتری به مصلحت جمعی داده می‌شود. این ترجیح بدین دلیل است که جمع شامل همان فرد به‌علاوه‌ی هزاران یا میلیون‌ها فرد دیگر است؛ بنابراین، مصلحت فرد در این شرایط به‌عنوان بخشی از مصلحت کلی در نظر گرفته می‌شود و گاه فرد در راستای منفعت جمع فدا می‌شود. (جزایری و عشایری منفرد،



یافته‌های جدید در دانش اصول فقه نشان می‌دهد که تنها مرجح معتبر در تراحم احکام، قاعده‌ی «اهمّ و مهم» است. این قاعده که مبتنی بر مصلحت احکام است، بیان می‌کند که اگر ملاک یکی از دو حکم نزد شارع قوی‌تر باشد، همان حکم بر دیگری مقدّم می‌شود. یکی از مصادیق بارز این قاعده، اصل «دفع افسد به فاسد» است که در اولویّت‌بندی میان امور به‌کار می‌رود. (عشایری منفرد، ۱۳۹۹)

بنابراین، ماهیّت قاعده‌ی اهمّ و مهم در برنامه‌های اقتصاد کلان همان تشخیص و مقایسه‌ی مصلحت‌ها و مفسده‌های موجود در سیاست‌ها و سنجش آنها با یکدیگر است. این قاعده می‌تواند در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی برای حل تضادّ میان منافع ملّی و منافع فردی یا بخشی به‌کار گرفته شود. در این راستا، حالات مختلفی از تراحم منافع وجود دارد که می‌توان آنها را به‌صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱. تقدیم مصلحت عمومی (حقّ الناس) بر مصلحت دولتی یا حکومتی (حقّ الله): برای مثال، در مواردی که حمایت از معیشت مردم یا رفع محرومیّت‌های اجتماعی در تعارض با سیاست‌های دولتی خاص قرار گیرد، اولویّت با مصلحت عمومی است.

۲. تقدیم مصلحت دولتی (حقّ الله) بر مصلحت فردی (حقّ الناس): برای مثال، در شرایطی که اجرای یک طرح ملّی مانند احداث زیرساخت‌های حیاتی اقتصادی مستلزم صرف منابع از بخش‌های دیگر باشد، ممکن است مصلحت دولتی بر مصلحت بخشی یا فردی مقدّم شود.

۳. تفصیل بین موارد و ارائه‌ی استثناها: براساس نوع و ابعاد مسئله، ممکن است لازم باشد موارد به‌طور خاص بررسی و براساس معیارهای دقیق اولویّت‌بندی شوند. تراحم مصلحت‌ها در طرح‌های اقتصاد کلان، به‌ویژه در شرایط بحرانی یا در فرآیندهای پیچیده‌ی تصمیم‌گیری می‌تواند به شکل تقدّم مصلحت جمعی بر مصلحت فردی یا بخشی تبیین شود. (جزایری و عشایری منفرد، ۱۳۹۰)

براساس قاعده‌ی اهمّ و مهم، در تراحم میان مصالح کلان اقتصادی و منافع شخصی افراد، تقدّم یکی بر دیگری به میزان اهمیّت آن وابسته است. اگرچه در



بسیاری از موارد، مصالح تبیین‌شده در برنامه‌های اقتصاد کلان به دلیل ماهیت عمومی و تأثیر گسترده‌ی آنها بر نظام اجتماعی، اهمّ از منافع فردی تشخیص داده می‌شود؛ اما این تقدّم مطلق نیست و در هر مورد باید براساس میزان اهمّیت نسبی آنها تصمیم‌گیری کرد. دلایلی مانند برخی آیات قرآن، سیره‌ی عقلا، قاعده‌ی حرمت اخلال در نظام معیشت افراد و ارتکاز شرعی، در تأیید این اصل ارائه شده‌اند. با این حال، نتیجه‌ی نهایی تابع بررسی دقیق و مقایسه‌ی مصالح کلان اقتصادی و فردی است. بدین ترتیب، هرکدام از این دو که در شرایط خاص اهمّیت بیشتری داشته باشند، بر دیگری مقدّم خواهند شد.

تشخیص مصلحت مهم‌تر در موارد تزاخم به کمک سنجه‌های متعدّدی امکان‌پذیر است:

اول، مصلحتی که همزمان دین و دنیا را حفظ کند، بر مصلحت صرفاً دینی ارجحیت دارد؛ مانند: تقدّم جهاد بر حج در صورت تزاخم؛
دوم، مصلحتی که به حفظ کلّ نظام اجتماعی کمک کند، نسبت به دیگر مصالح اولویت دارد؛

سوم، مصالح عمومی و فراگیر مانند: مصالح امت اسلامی بر مصالح خاص نظیر یک کشور اسلامی مقدّم هستند؛ همچون تقدّم پرداخت خمس و زکات بر ایجاد زحمت برای افراد خاص؛

چهارم، مصالح ضروری بر نیازهای عادی و نیازهای عادی بر نیازهای تحسینی و رفاهی ارجحیت دارند.

پنجم، مصالح بادوام، ریشه‌دار و قطعی بر مصالح موقّتی، غیراساسی و احتمالی اولویت دارند. ششم، مصالحی که مطابق با فطرت انسانی و طبیعت مکلفان و سهولت در راستای شریعت هستند، بر مصالح ناسازگار و سخت‌گیرانه تقدّم دارند.

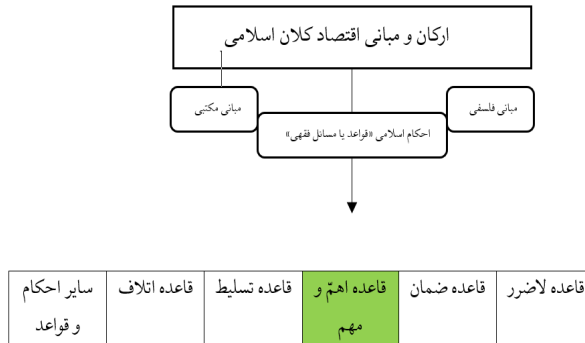
هفتم، مصالح نزدیک‌تر به مقاصد کلان شریعت، نظیر عدالت و احسان برتری دارند. هشتم، مصلحتی که بیشتر با واقعیت‌های تکوینی همخوانی دارد، نسبت به مصلحت کمتر سازگار ارجح است.

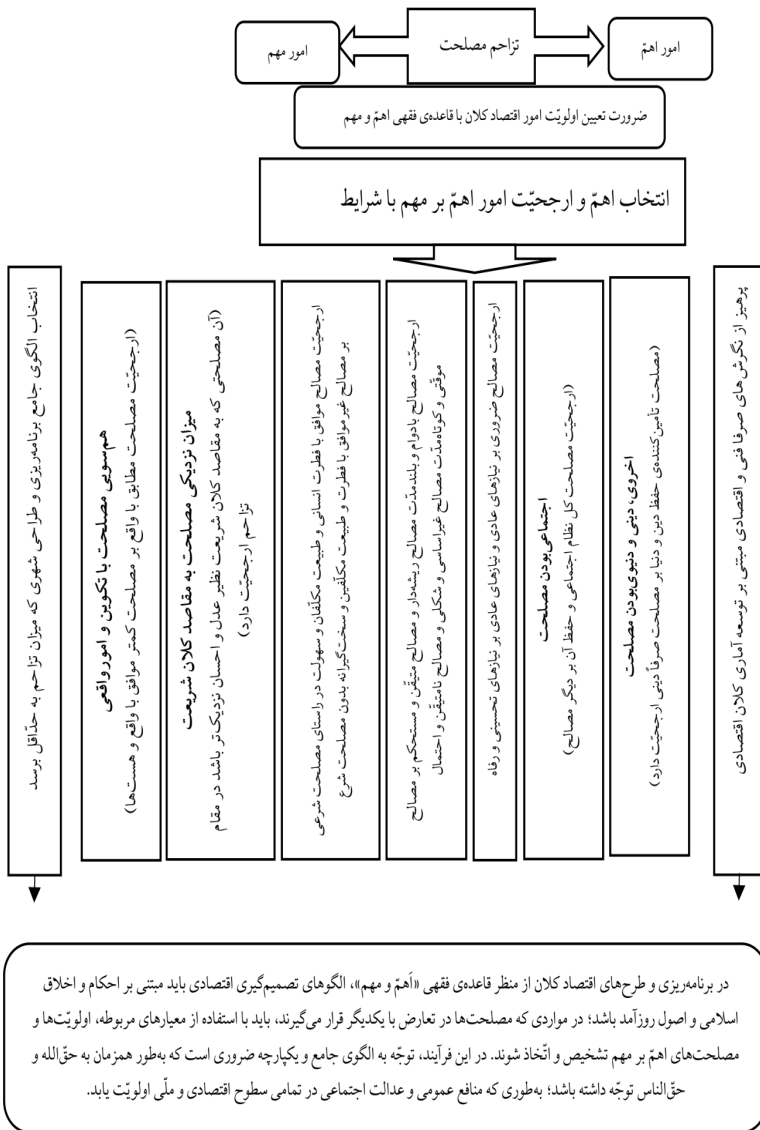


نهم، درنهایت، مصالحی که با دیگر مصالح موردنظر شارع همسوتر باشند، بر دیگر مصالح مقدّم می‌شوند.

این سنجه‌ها چهارچوبی عقلی و فقهی برای اولویّت‌بندی مصالح و تعیین حکم اهمّ در شرایط تراحم ارائه می‌دهند. (کریمی، میرمعزّی و حسینی، ۱۳۹۹)

بنابراین، ترجیح مصلحت عمومی بر مصلحت فردی یا گروهی محدود در برنامه‌ها و طرح‌های اقتصاد کلان، یکی از مصادیق کاربرد این قاعده در سیاست‌گذاری‌های اقتصادی است. در برخی موارد، پروژه‌های اقتصادی ملی یا منطقه‌ای ممکن است در شرایط خاصّ زمانی و مکانی به‌عنوان اسراف تلقی شوند یا از اولویّت کمتری نسبت به مسائل دیگر برخوردار باشند. به‌ویژه، برخی از ابرپروژه‌ها که با تخصیص منابع مالی عظیم در مراحل برنامه‌ریزی، طراحی و اجرا مواجه می‌شوند، می‌توانند به‌جای پرداختن به مسائلی که اولویّت بیشتری دارند، منابع محدود را به سمت نیازهایی هدایت کنند که از نظر اهمیّت، نیازمند توجه کمتری هستند. مانند: ایجاد زیرساخت‌های شغلی، رفع معضلات اقتصادی یا اجتماعی و مقابله با آسیب‌های اجتماعی هزینه شوند. از این رو، می‌توان چهارچوب مفهومی پژوهش را به شرح زیر ارائه کرد.





شکل ۱. مدل مفهومی پژوهش
منبع یافته‌های تحقیق



کاربرد قاعده‌ی اهمّ و مهم در طرح‌های اقتصاد کلان

قاعده‌ی «اهمّ و مهم» در برنامه‌ها و طرح‌های اقتصادی کلان معاصر، شامل مصادیق متعدّدی است که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد. در هریک از این مصادیق، ضروری است که به این نکته توجه شود که در کنار اولویّت یک امر نسبت به دیگری، شرایط، الزامات و بایدها و نبایدهایی برای اجرای مؤثر و تحقّق امر «اهمّ» وجود دارد که از نظر تخصّصی باید به آنها آگاهی کامل داشت. این الزامات شامل رعایت عدالت اجتماعی، حفاظت از منابع عمومی و بیت‌المال، توجه به الگوی بومی و ملّی در طراحی و اجرای طرح‌های کلان اقتصادی و ارزیابی دقیق تأثیرات بلندمدت اقتصادی و اجتماعی است.

۱. زیرساخت‌های کلان اقتصادی

این پروژه‌ها شامل شبکه‌های انتقال و مدیریّت منابع کلیدی نظیر انرژی (برق و گاز)، آب، شبکه‌های ارتباطی و اینترنت، زیرساخت‌های حمل‌ونقل، سامانه‌های بانکی و مالی و مدیریّت بحران (مانند کنترل سیلاب و ذخیره‌سازی استراتژیک) است که برای پایداری اقتصاد ملّی و رفاه عمومی حیاتی هستند. این طرح‌ها از اولویّت بیشتری نسبت به سایر برنامه‌ها برخوردارند و در اختصاص بودجه و تعیین اولویّت‌های کلان اقتصادی، بالاتر از سایر طرح‌ها قرار می‌گیرند.

۲. توسعه‌ی شبکه‌های حمل‌ونقل و زیرساخت‌های ارتباطی

گسترش اقتصاد ملّی مستلزم توسعه‌ی زیرساخت‌های کلیدی حمل‌ونقل نظیر احداث بزرگراه‌ها، راه‌آهن و مسیرهای ارتباطی جدید است. همچنین، بسیاری از زیرساخت‌های ارتباطی و حمل‌ونقل موجود ممکن است به دلیل ناکارآمدی یا عدم پاسخ‌گویی به نیازهای فعلی اقتصاد، نیازمند بازسازی یا بهینه‌سازی باشند. برای مثال، ارتقاء مسیرهای حمل‌ونقل برای افزایش بهره‌وری تجاری، کاهش هزینه‌های لجستیک و تسهیل در انتقال کالاها و خدمات در مواقع ضروری از جمله اقداماتی است که در اولویّت قرار می‌گیرند. این امر در برنامه‌های اقتصاد کلان، نسبت به بسیاری از طرح‌های دیگر، اهمیّتی بالاتر دارد.



۳. احداث زیرساخت‌های کلیدی حمل‌ونقل و تسهیل انتقال:

بسیاری از پروژه‌های بزرگ زیرساختی نظیر احداث پل‌ها، تونل‌ها و مسیرهای ویژه‌ی حمل‌ونقل برای بهبود تردد و کاهش گره‌های لجستیکی در اقتصاد کلان اجرا می‌شوند. در دهه‌های گذشته، چنین پروژه‌هایی در کشورهایی با اقتصاد در حال رشد به‌عنوان ضرورت‌هایی برای مدیریت جریان کالاها و خدمات و کاهش هزینه‌های حمل‌ونقل تعریف شده‌اند.

با این حال، رویکردهای جدیدی در برخی کشورها مطرح شده‌است که بر کاهش هزینه‌های سنگین زیرساختی و جایگزینی با سیستم‌های هوشمند حمل‌ونقل، افزایش استفاده از حمل‌ونقل عمومی و راهکارهای پایدار مانند لجستیک مبتنی بر خطوط ریلی تأکید دارند. این تغییرات می‌توانند تأثیر بسزایی بر توزیع منابع و تعیین اولویّت‌های کلان داشته باشند. با این وجود، در برخی موارد مانند مناطق با شرایط جغرافیایی دشوار، وجود موانع طبیعی نظیر رودخانه‌ها یا مناطق کوهستانی و نیاز به اتّصال نقاط استراتژیک اقتصادی، احداث چنین زیرساخت‌هایی همچنان به‌عنوان اولویّتی حیاتی و اهمّ بر سایر پروژه‌های کلان مطرح است.

۴. توسعه‌ی عمودی اقتصادی و مصرف‌گرایی

احداث ساختمان‌های بلندمرتبه و برج‌ها به‌عنوان نمادی از توسعه‌ی اقتصادی، جذب سرمایه‌گذاری و افزایش بهره‌وری زمین در مناطق پرتراکم شهری شناخته می‌شود. با این حال، این روند که اغلب به‌منظور سودآوری کوتاه‌مدّت، نمایش قدرت اقتصادی یا مدرن‌سازی نمادین مورد توجّه قرار می‌گیرد، می‌تواند به بروز چالش‌هایی نظیر فشار بر زیرساخت‌ها، افزایش هزینه‌های تأمین خدمات عمومی و تمرکز ثروت منجر شود.

پیچیدگی‌های ناشی از این نوع از توسعه در تأمین منابع انرژی، سیستم‌های آب و فاضلاب و مدیریت پسماند می‌تواند اقتصاد محلی و ملی را با هزینه‌های غیرضروری روبه‌رو کند. همچنین، در بسیاری از موارد، این سازه‌ها به جای آن‌که پاسخی به نیاز واقعی بازار باشند، صرفاً با هدف جذب سرمایه و بهره‌برداری از رانت



زمین احداث می‌شوند که ممکن است اولویتهای کلان اقتصادی نظیر پیشرفت اقتصادی در راستای کاهش ضریب جینی و تعادل منطقه‌ای را تحت تأثیر قرار دهند. از جمله مسائل رایج اقتصادی در پروژه‌های کلان‌مقیاس می‌توان به افزایش احتمال وقوع بحران‌های مالی ناشی از سرمایه‌گذاری‌های پرریسک، تأثیرگذاری منفی بر بازارهای مرتبط مانند مسکن و انرژی، نادیده گرفتن نیازهای اساسی اقشار آسیب‌پذیر، تمرکز منابع مالی در پروژه‌های خاص به جای توزیع متوازن آنها و تغییر در الگوهای مصرف و رفتار اقتصادی جامعه اشاره کرد. در این شرایط، مسئله‌ی مهم، اولویتهای دادن به منافع عمومی و جلوگیری از تبعات احتمالی بلندمدت، نظیر افزایش نابرابری اقتصادی و بحران‌های اجتماعی بر سودآوری کوتاه‌مدت ناشی از اجرای پروژه‌های اقتصادی خاص است.

۵. مجتمع‌سازی اقتصادی و تجاری بزرگ‌مقیاس

در دهه‌های اخیر، تعدادی از سرمایه‌گذاران و نهادهای اقتصادی با هدف افزایش درآمد و سودآوری و رشد کلان اقتصادی، به ساخت و توسعه‌ی مجتمع‌های تجاری بزرگ و زنجیره‌ای روی آورده‌اند. این اقدام اگرچه فرصت‌های اقتصادی جدیدی را ایجاد کرده‌است، اما پیامدهای گوناگونی در ابعاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به دنبال داشته است. این پیامدها شامل تعطیلی کسب‌وکارهای کوچک و محلی، تضعیف صنایع داخلی و محلی به نفع برندهای بزرگ و وارداتی، ترویج الگوهای مصرف‌گرایی افراطی و تغییر در سبک زندگی اقتصادی جوامع می‌شود.

این مجتمع‌سازی‌ها اغلب در شرایطی صورت می‌گیرد که اقتصاد ملی و محلی با کمبود سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های تولیدی، آموزشی یا فناوری مواجه است. بنابراین، تعیین مهم در این حوزه، توجه به نیازهای واقعی اقتصاد کلان، نظیر تقویت تولید ملی، ایجاد شغل‌های پایدار و سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های حیاتی به جای مجتمع‌سازی‌های غیرضروری است.



۶. ایجاد زیرساخت‌های تفریحی و فرهنگی در اقتصاد کلان

در گذشته، جوامع اقتصادی و معیشتی به‌طور طبیعی با فعالیت‌های کشاورزی، دامداری و محیط‌های روستایی و طبیعی درهم‌آمیخته بودند و سبک زندگی مردم، اغلب با تولید مستقیم و تعامل با طبیعت گره خورده بود؛ اما امروزه، با رشد صنعتی‌شدن، گسترش اقتصادهای کلان و تمرکز بر شهرنشینی، فاصله‌ی مردم با محیط طبیعی و فعالیت‌های مولّد بیشتر شده‌است.

ایجاد زیرساخت‌های تفریحی، فرهنگی و فضاهای عمومی نظیر پارک‌ها، مراکز آموزشی و ورزشی یا مکان‌های تفریحی، می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی نیروی کار، ارتقای سلامت جسمی و روانی جامعه و تقویت بهره‌وری اقتصادی منجر شود. این فضاها همچنین در زمان بحران‌های اقتصادی یا اجتماعی، مانند رکود یا بیکاری گسترده، نقش مؤثری در ایجاد تعادل و پایداری روانی و اجتماعی ایفا می‌کنند. به همین دلیل، اهمیّت این سرمایه‌گذاری‌ها در مقایسه با پروژه‌های صرفاً سودمحور یا غیرضروری، در بسیاری از برنامه‌های توسعه‌ی اقتصادی بالاتر است.

۷. ایجاد مراکز اقتصادی و اجتماعی در اقتصاد کلان

در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی کلان، باید مرکز و محور توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی با ایجاد و تقویّت مراکز اقتصادی - اجتماعی تعیین شود که در اطراف آنها نیز خدمات مکمل نظیر آموزشی، فرهنگی و رفاهی ارائه گردد. این مرکز ضمن پاسخ‌گویی به نیازهای شغلی و آموزشی جامعه، هویت اقتصادی پایدار را برای مناطق مختلف کشور فراهم می‌کند و می‌تواند از اولویّت بیشتری نسبت به سایر پروژه‌های اقتصادی برخوردار باشد.

در بسیاری از مناطق، تمرکز صرف بر مراکز تجاری یا صنعتی بدون ایجاد مراکز جامع اقتصادی و اجتماعی، منجر به ناپایداری اقتصادی و عدم توزیع عادلانه‌ی فرصت‌ها شده‌است. غفلت از چنین مراکزی می‌تواند به تضعیف انسجام اقتصادی ملی، کاهش عدالت منطقه‌ای و رواج سبک زندگی مصرف‌گرا و وابسته منجر شود.



تقویت این مراکز، هم‌راستا با هویت بومی و اقتصادی کشور، ضرورتی برای تحقق اهداف کلان اقتصادی است.

تک‌بعدانگاری برنامه‌های اقتصاد کلان و آسیب‌های آن

طرح‌ها و برنامه‌های مسئله‌دار در حوزه اقتصاد کلان، اغلب با تعارضاتی همراه هستند که با انتقادات مختلفی از سوی مردم، متخصصان علوم اجتماعی، محیط‌زیست، اقتصاد و فقه و حقوق و همچنین گروه‌های ذی‌نفع روبه‌رو می‌شوند. این‌گونه برنامه‌ها را می‌توان در چند دسته بررسی و آسیب‌شناسی کرد که عبارتند از:

۱. طرح‌هایی با نگرش صرفاً فنی در برنامه‌های اقتصادی کلان

همانند طرح‌های زیرساختی مانند: پروژه‌های حمل‌ونقل، راه‌سازی، بهبود شبکه‌های انرژی و دیگر پروژه‌های عمرانی، معمولاً براساس معیارهای صرفاً فنی و مهندسی طراحی می‌شوند و اغلب به سایر ابعاد و عوامل تأثیرگذار در طرح توجه کافی نمی‌شود. در این طرح‌ها، اولویت‌دهی به جنبه‌های فنی مانند کاهش هزینه‌ها، تسهیل در بهره‌برداری و دستیابی به اهداف کوتاه‌مدت اقتصادی غالباً موجب غفلت از سایر جنبه‌های حقوقی، اجتماعی، محیط‌زیستی و فرهنگی می‌گردد.

۲. طرح‌هایی با نگرش صرفاً اقتصادی در برنامه‌های کلان اقتصادی

معمولاً شامل پروژه‌هایی مانند: پاساژسازی، برج‌سازی، احداث کارخانه‌ها و پروژه‌های مسکونی انبوه هستند که با اولویت‌دهی به معیارها و اهداف صرفاً اقتصادی طراحی می‌شوند. این پروژه‌ها معمولاً براساس سودآوری سریع و بهره‌برداری اقتصادی در کوتاه‌مدت به اجرا درمی‌آیند؛ اما در این فرایند به سایر ابعاد و عوامل تأثیرگذار در طرح توجه کافی نمی‌شود.

نگرش صرفاً فنی یا صرفاً ارزش‌انگاری براساس سود اقتصادی باعث شده‌است در بسیاری از طرح‌ها بدون توجه کافی به اثرات بلندمدت آنها بر جامعه و محیط‌زیست به‌دنبال سودآوری سریع باشند. این امر می‌تواند منجر به نابرابری‌های اقتصادی،



مشکلات اجتماعی و فشار بر منابع طبیعی گردد. در بسیاری از موارد، برنامه‌های اقتصادی به دلیل کمبود منابع مالی یا مدیریت ضعیف، ناتمام باقی می‌مانند که این مشکلات باعث کاهش اثرگذاری این طرح‌ها و مانع از دستیابی به اهداف اقتصادی می‌شود. برخی برنامه‌ها بدون در نظر گرفتن نیازهای واقعی گروه‌های مختلف اجتماعی، صرفاً بر رشد اقتصادی تمرکز دارند که این رویکرد می‌تواند موجب افزایش نابرابری اقتصادی و اجتماعی و افزایش شکاف‌های طبقاتی شود.

برنامه‌های اقتصادی بدون ارزیابی دقیق از تأثیرات محیط‌زیستی می‌تواند منجر به بحران‌های زیست‌محیطی مانند: آلودگی، تغییرات اقلیمی و تخریب منابع طبیعی گردد. برخی از طرح‌ها و پروژه‌ها به توسعه‌ی اقتصادی تمرکز دارند؛ اما به هویت‌های فرهنگی و اجتماعی مردم توجّه کافی ندارند. این امر می‌تواند منجر به از دست دادن ارزش‌های فرهنگی و کاهش انسجام اجتماعی در میان جامعه گردد. در طراحی و اجرای این طرح‌ها، معمولاً به الگوهای معماری و توسعه‌ی شهری سنتی که با فرهنگ و هویت محلی همخوانی دارند، توجّه نمی‌شود. این بی‌توجهی به سبک زندگی بومی و هویت‌های فرهنگی می‌تواند به تضعیف ویژگی‌های اجتماعی و تاریخی جوامع محلی منجر گردد.

اهمّ و مهم در طرح‌های اقتصاد کلان و شروط آن

تزاحم مصلحت ممکن است در برخی طرح‌های اقتصادی کلان به گونه‌ای مطرح شود که باید براساس اولویت بین مصلحت جامعه و منافع فردی تصمیم‌گیری شود. برای مثال، در اجرای یک پروژه‌ی اقتصادی کلان مانند: ساخت یک کارخانه، پارک یا توسعه‌ی زیرساخت‌های حمل‌ونقل عمومی که برای جامعه ضروری است، به تملک برخی اراضی یا املاک خصوصی نیاز است. براساس قاعده‌ی تسلیط، تملک اجباری مجاز نیست؛ اما در برخی پروژه‌های حیاتی و ضروری برای اقتصاد کلان، ممکن است بدون تملک آن اراضی، اجرای پروژه امکان‌پذیر نباشد.

براساس قاعده‌ی مصلحت و اهمّیت اولویت‌های اجتماعی، پروژه‌های اقتصادی کلان که تأثیرات مثبت گسترده‌ای بر جامعه دارند، در جایگاه اولویت قرار می‌گیرند



و قاعده‌ی تسلیط در مرتبه‌ی بعدی مورد توجه قرار می‌گیرد. با این وجود، مطابق با سایر اصول اقتصادی و اخلاقی، از جمله قاعده‌ی عدالت و انصاف و در چهارچوب اخلاق اسلامی، نباید حقوق و منافع فردی نادیده گرفته شود یا به مالکان اراضی ظلم روا گردد. از این رو، در فرآیند تملک اراضی و تعیین قیمت‌ها ضروری است رضایت مالکان جلب شود و منافع آنان به‌طور عادلانه تأمین گردد. این رویکرد تضمین می‌کند که اصول عدالت و انصاف در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی رعایت شده و تعادل میان مصلحت عمومی و حقوق فردی حفظ می‌شود.

پرسشی که در این زمینه قابل طرح است، این است که چهارچوب و محدوده‌ی اعمال اصل تقدّم مصلحت اجتماع بر منافع فرد چیست؟ به بیان دیگر، طرح‌ها و برنامه‌های اقتصادی باید واجد چه ویژگی‌ها و معیارهایی باشند تا بتوان این اصل را بر آنها حاکم دانست؟ در پاسخ به این مسئله، می‌توان معیارهایی مشخص را برای شناسایی و ارزیابی چنین طرح‌هایی تعریف کرد:

۱. برنامه‌ریزان، طراحان و مدیران مؤظف هستند با اعتقاد و التزام به احکام و اصول اخلاق اسلامی، طرح‌های خود را به نحوی طراحی و ارائه کنند که حتی الامکان منافع افراد به‌خطر نیفتد و از ایجاد اختلال در کسب‌وکار دیگران جلوگیری شود یا تعارض منافع به حدّ اقل ممکن کاهش یابد. الگوی طراحی باید به گونه‌ای باشد که تمامی ملاحظات تخصصی و میان‌رشته‌ای از جمله الزامات زیست‌محیطی، اجتماعی، اقتصادی و فنی به دقت لحاظ شود.

در این فرایند، حقوق تمامی ذی‌نفعان باید مدنظر قرار گیرد و روش‌ها و الگوهای جایگزین نیز مورد ارزیابی قرار گیرند تا احکام و اخلاق اسلامی به شکلی منطقی و مطلوب در طرح اعمال شود. اجرای چنین طرح‌هایی باید به گونه‌ای انجام شود که ضمن تأمین مصلحت عمومی، حقوق فردی نیز به‌طور حداکثری حفظ گردد و از تضییع هرگونه حق جلوگیری شود.

۲. الگوی طراحی باید به گونه‌ای باشد که با در نظر گرفتن تمامی ملاحظات تخصصی لازم و میان‌رشته‌ای، از جمله باید و نبایدهای زیست‌محیطی، اجتماعی،



اقتصادی و فنی، حقوق همگان در طرح لحاظ شود و در صورت امکان، تمامی الگوها و روش‌های دیگر سنجیده شود تا احکام و اخلاق اسلامی در آن به‌طور منطقی و مطلوب رعایت شود و تعارض منافع وجود نداشته باشد. به این ترتیب، اجرای چنین طرح‌هایی باید به گونه‌ای باشد که علاوه بر تأمین مصلحت عمومی، حقوق فردی نیز به بهترین شکل ممکن حفظ گردد و از تضییع حقوق افراد جلوگیری شود.

در طرّاحی و اجرای برنامه‌ها و طرح‌های اقتصادی کلان، رعایت حقوق الهی باید براساس نظر متخصصان فقه اسلامی، اخلاق دینی و سایر حوزه‌های مرتبط در اولویّت قرار گیرد. حقوق الهی در این زمینه شامل الزام به رعایت اصول شرعی نظیر حلال و حرام در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی، اجتناب از هرگونه ظلم و بی‌عدالتی در فرآیندهای مالی و اقتصادی و پایبندی به ارزش‌های اخلاقی در تمامی مراحل برنامه‌ریزی و اجرا است. چنین رویکردی نه تنها موجب تحقّق عدالت و رضایت الهی می‌شود، بلکه می‌تواند به ایجاد اعتماد عمومی و پایداری نظام اقتصادی نیز کمک کند.

حقوق اجتماعی نیز شامل توجّه به حقّ الناس و توجّه به حقوق شهروندی همه‌ی اقشار جامعه، به‌ویژه گروه‌های حسّاس و کم‌توان نظیر معلولان، کودکان، سالمندان و زنان از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است. افزون بر این، رعایت حقوق مالکانه‌ی املاک و مستغلات واقع در محدوده‌ی طرح‌ها و پروژه‌های اقتصادی و احترام به پیشینه‌ی تاریخی و فرهنگی مناطق مورد طرّاحی، به‌ویژه در فضاها‌ی دارای ارزش‌های فرهنگی و تاریخی الزامی است. همچنین، در فرآیند برنامه‌ریزی باید حقوق نسل‌های آینده مورد توجّه قرار گیرد؛ هرچند در کوتاه‌مدّت اولویّت با تأمین حقوق نسل‌های فعلی است. این رویکرد می‌تواند تعادل میان منافع بین‌نسلی را تضمین کند و به توسعه‌ای پایدار و عادلانه منجر شود.

لزوم توجّه و احترام به حقوق طبیعت و محیط‌زیست در طرح‌ها و برنامه‌های اقتصادی کلان از اهمیّت بالایی برخوردار است. این حقوق شامل اطمینان از



این‌که محدوددهی مداخله‌ای طرح‌ها به گونه‌ای طراحی شود که هیچ تأثیر منفی بر اکوسیستم نگذارد، جلوگیری از تشدید آلودگی هوا و ایجاد جزایر حرارتی در اثر ساخت‌وسازها، حفظ و نگهداری گونه‌های گیاهی و جانوری و محافظت از بستر زیستی آنها در فضاهای شهری و پیرامونی، رعایت اصول زیست‌محیطی در حفّاری‌ها و اطمینان از محافظت خاک و زمین از آسیب‌های ناشی از حفّاری‌های عمیق و حفاظت از قنات‌ها و بستر رودخانه‌ها و مسیل‌ها در برابر تعرّضات ناشی از راه‌سازی و ساخت‌وسازها می‌شود.

الگوی برنامه و طرح می‌تواند در حل مسائل مختلف یا جلوگیری از بروز آنها مؤثر باشد. برای مثال، برنامه یا طرح می‌تواند هزینه‌بر یا بهینه از نظر منابع باشد. طرح‌های اقتصادی می‌توانند نظم و ساختار اقتصادی موجود را حفظ کنند یا برعکس، سبب تغییرات و بحران‌های اقتصادی شوند. برنامه‌ها می‌توانند به گونه‌ای طراحی شوند که رفاه عمومی را افزایش دهند یا باعث بروز تعارضات اقتصادی و نارضایتی در بخش‌های مختلف جامعه شوند. برنامه‌های اقتصادی کلان بسیاری وجود دارد که نیازمند صرف هزینه‌های گزاف و تخصیص منابع بسیار هستند.

اولویّت‌بندی در حل مسائل و تأمین نیازهای اقتصادی کلان مستلزم شناسایی دقیق مصادیق و ابعاد اهمیّت در برنامه‌ها و طرح‌های کلان اقتصادی است که می‌توان به شرح زیر آنها را نام برد:

اولویّت توسعه و تقویت زیرساخت‌های اقتصادی و صنعتی؛

اولویّت رسیدگی به نابرابری‌های اقتصادی و تأمین نیازهای اقشار کم‌درآمد؛

اولویّت ساماندهی بحران‌های اقتصادی، اشتغال‌زایی و حمایت از گروه‌های

آسیب‌پذیر در بازار کار؛

اولویّت تسهیل در روند اجرای سیاست‌های اقتصادی کلان؛

اولویّت اقدامات ضد تورّمی و کنترل نرخ‌های اقتصادی؛

اولویّت اقدامات برای مقابله با بحران‌های اقتصادی ناشی از نوسانات بازار و

تورّم؛



اولویّت مقاومت‌سازی زیرساخت‌های اقتصادی در برابر بحران‌های مالی؛
اولویّت اقدامات پشتیبانی از سیستم‌های اقتصادی در برابر بحران‌های جهانی؛
اولویّت مدیریت بحران‌های اقتصادی (ایجاد فضاهاى چندمنظوره برای مدیریت
ریسک و بحران‌های اقتصادی و تخصیص منابع امدادی و حمایتی)؛
اولویّت سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های تأمین منابع مالی و محافظت از منابع
طبیعی؛
اولویّت تأمین ساختارهای اقتصادی و تجاری مناسب برای ارتقای کیفیت زندگی
و آسایش عمومی شهروندان؛
اولویّت ایجاد درآمدهای پایدار و متوازن برای تأمین مالی دولت و پروژه‌های
توسعه‌ای.

نتیجه‌گیری

قواعد فقهی می‌توانند نقش مؤثرتری در تقویت نظام حقوقی و اقتصادی کلان
کشور ایفا کنند؛ به گونه‌ای که اصول مرتبط با حقوق الهی، حقوق مردم و حقوق
طبیعت در فرآیند برنامه‌ریزی و طراحی طرح‌های اقتصادی کلان به‌طور جامع و
کارآمد مدنظر قرار گیرد و مدیریت اقتصادی کشور براساس اصول اسلامی به‌معنای
واقعی تحقق یابد. یکی از قواعد کلیدی در این زمینه، قاعده‌ی «اهمّ و مهمّ» است که
در موارد تراحم با سایر قواعد فقهی، نظیر قاعده‌ی تسلیط مطرح می‌شود. این قاعده
به‌ویژه در مواجهه با مسائل تراحم فقهی، نظیر تعیین اولویّت میان نیازهای اقتصادی
و اجتماعی در تقابل با حقوق مالکانه‌ی مردم، نقشی تعیین‌کننده دارد و می‌تواند
راهکارهای عملی برای حل تعارضات ارائه دهد. آیا اجرای پروژه‌های توسعه‌ای
اقتصادی کلان، که اغلب به تغییر رفتار و شرایط بومی و اجتماعی مردم نیاز دارند، از
نظر فقهی اولویّت دارند یا حفظ نظام معایش افراد؟

مطابق قاعده فقهی اهمّ و مهم، که تعیین اهمیّت با شرایطی چون جامعیت دینی،
اخروی و دنیوی بودن و نزدیکی بیشتر مصلحت به قوانین شریعت همراه است،
مصلحت عمومی و اجتماعی بر منافع فردی مقدّم است؛ بنابراین پیشرفت متوازن



جامعه جای خود را به توسعه‌ی فنی و مهندسی شده نمی‌دهد. البته در این خصوص، باید و نبایدهایی در مورد الگوی برنامه و طرح‌های اقتصاد کلان وجود دارد:

ضرورت اجرای طرح‌های کلان اقتصادی باید با تکیه بر ارزیابی جامع و چندبُعدی توسط متخصصان مرتبط در حوزه‌های متنوع از جمله اقتصاد، جامعه‌شناسی، مدیریت شهری، محیط‌زیست، حقوق و فقه مورد بررسی قرار گیرد که اجرای پروژه‌ای از نظر یک متخصص ضروری به نظر برسد؛ اما سایر متخصصان ممکن است دلایل یا ادله‌ای برای عدم اجرا یا پیشنهاد الگوی دیگری برای تحقق اهداف پروژه داشته باشند. بنابراین، این ارزیابی‌های چندجانبه و همکاری میان حوزه‌های مختلف ضروری است تا پروژه‌های کلان اقتصادی نه تنها بهینه و پایدار باشند؛ بلکه از لحاظ اجتماعی، حقوقی و زیست‌محیطی نیز قابل قبول و مؤثر واقع شوند.

در فرآیند طراحی و اجرای پروژه‌ها، ممکن است نیازهای مطرح‌شده از طریق گزینه‌ها یا رویکردهای جامع‌تر و مؤثرتری تأمین شود. همچنین، دلایل تهیه و اجرای برخی طرح‌ها ممکن است به منافع فردی، گروهی یا سیاسی مرتبط باشد. در چنین مواردی، علاوه بر تزامن حقوق عمومی، مسئله‌ی تضییع بودجه‌ی عمومی اختصاص‌یافته به پروژه نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

در تعیین اولویّت‌ها در پروژه‌های اقتصادی کلان، باید از نگاه‌های محدود اقتصادی، فنی و تخصصی پرهیز کرده و به‌طور هم‌زمان حقوق مردم، حقوق الهی و حقوق محیط‌زیست را در نظر گرفت. بنابراین، بهترین طرح آن است که تمامی این ابعاد را به‌طور هم‌زمان و متوازن در خود داشته باشد. با این حال، در تعیین اولویّت‌ها، مهم‌ترین نکته این است که حقوق الهی و حقوق مردم به‌طور توأمان رعایت شود؛ چراکه رعایت این اصول نه تنها به منافع عمومی کمک می‌کند؛ بلکه به پایداری و عدالت اجتماعی در اجرای برنامه‌های اقتصادی کلان نیز می‌انجامد

**منابع**

۱. قرآن کریم
۲. اراکی، محسن (۱۳۹۳)، فقه نظام اقتصادی اسلام، ج ۱، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، مرکز انتشارات.
۳. ایزدهی، سیّد سجاد (۱۳۹۳)، مصلحت در فقه سیاسی شیعه، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۴. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: رفیق العجم.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، نبوّت خاصّه، ج ۱، قم: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نمایندگی ولی فقیه، پژوهشکده‌ی تحقیقات اسلامی.
۶. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۰)، محاضرات فی أصول الفقه (الخوئی)، قم: انصاریان.
۷. روحانی، محمد (۱۴۱۳)، منتقى الأصول، قم: دفتر آیت‌الله سیّد محمد حسینی روحانی.
۸. سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹)، موهب الرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت: اهل‌البيت.
۹. سیفی‌مازندرانی، علی‌اکبر (۱۳۸۳)، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهيّة الأساسیّة: قاعدة الأهمیّة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۰. شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۷)، قواعد فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. صدر، سیّد محمدباقر (۱۴۲۹)، دروس فی علم الأصول، قم: دارالصدر.
۱۲. _____ (۱۴۱۷)، بحوث فی علم الأصول (الهاشمی الشاهرودی)، ج ۱، قم: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
۱۳. صفّار، فاضل (۱۴۲۹)، فقه المصالح و المفاسد، بیروت: دارالعلوم.
۱۴. قزاتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۵. حلی (محقّق)، جعفر بن حسن و محمدحسن بن باقر نجفی (۱۴۲۹)، جواهر الکلام «فی شرح شرائع الإسلام»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، اسلام و نیازهای زمان، تهران: صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۷۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸)، أنوار الأصول، (احمد قدسی: مترجم)، ج ۱، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).

مقالات:

۱۹. اسفندیاری (اسلامی)، رضا؛ حجّت‌خواه، حسین و مریم خادمی (۱۳۹۷)، «ارزیابی مقایسه‌ای ادلّه و مبانی مذاهب پنج‌گانه‌ی فقهی در باب فاعده‌ی اهمّ و مهم»، دانشگاه ادیان و مذاهب - پژوهشنامه‌ی مذاهب اسلامی، ۵ (شماره پیاپی ۱۰)، ۲۰۱-۲۲۵.



۲۰. جزایری، سید حمید و محمد عشایری منفرد (۱۳۹۰)، «قلمرو مصلحت و عدالت در تراحم احکام و حقوق زنان»، مطالعات راهبردی زنان، (۱۴)۵۴، ۷-۵۸.
۲۱. دیلمی، احمد و آیت‌الله مراد جلیلی (۱۳۹۹)، «قاعده‌ی اهمّ و مهم و کارکردهای حقوقی آن»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی - حقوق اسلامی، ۱۷ (شماره پیاپی ۶۶)، ۷-۲۶.
۲۲. کریمی، علی‌اکبر؛ میرمعزی، سید حسین و سید رضا حسینی (۱۳۹۹)، «ناسازگاری (تعارض و تراحم) قواعد الگوی مصرف فرد مسلمان»، اقتصاد اسلامی، (۲۰)۷۷، ۳۵-۶۰.
۲۳. عشایری منفرد، محمد (۱۳۹۹)، «امکان‌سنجی اجرای قانون اهمّ و مهم در تراحم حقوق»، تحقیقات بنیادین علوم انسانی، (۱)۶، ۱۰۷-۱۲۸.
۲۴. مفتّح، محمدهادی (۱۳۹۵)، «قاعده‌ی اهمّ و مهم و نظریه‌ی غیراخلاقی توجیه»، پژوهش‌های اخلاقی، (۶)۲۳، ۱۴۵-۱۶۴.
۲۵. ربّانی، محمدحسن (۱۳۹۱)، «قاعده‌ی اهمّ و مهم». بازیابی از:

<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/rabani/kalam//۹۱۰۱۲۸/۹۰>

خلاصة المقالات



تبويب الفقه الثقافي في منتصف الفقه النظام وفقه المسائل؛

ماهيته وأبعاده

سيد محمد طباطبائي^١

الخلاصة

النهج الفقهي الثقافي هو رؤية تعتمد على فهم الأدلة والأحكام الفقهية من منظور ثقافي. إذا قمنا بتعميم هذا النهج ليشمل نظام الأحكام والأسس والمعايير الفقهية، فإننا نحصل على فقه النظام الثقافي. وإذا كان الموجه نحو القضايا والمسائل الخارجية في الثقافة، فإننا نحصل على فقه المسائل الثقافية. هذان القسمان ليسا خارج التصنيف الفقهي العام، ولكن لم يتم وضعهما أيضاً تحت التصنيف الفقهي المعروف. في التصنيف الفقهي المختار، يُقسم التصنيف بناءً على نوع الحكم إلى ثلاثة أقسام: فقه العبادة، فقه الملك، وفقه الحكم، وتدخل كل من الأبواب والمسائل الفقهية الثقافية في تفريق نوع الحكم تحت كل من هذه الأقسام.

في هذا الإطار، يشمل فقه نظام الثقافة أربعة أبواب كلية هي: «المعروف والمنكر»، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، «الدعوة والإرشاد»، و«إقامة المعروف وتعطيل المنكر». عند تطبيق هذا الإطار الفقهي على القضايا الثقافية، تم حصر عشرة أبواب فرعية: «الهوية الثقافية»، «العلاقات الاجتماعية»، «الإعلام والاتصالات الاجتماعية»، «اختيار الفراغ ونمط الحياة»، «الفرعيات الثقافية»، «الاتصالات بين الثقافات»، «الفن»، «المنظمات والحكم الثقافي»، «القضاء والحقوق الثقافية»، و«الاقتصاد الثقافي».

بناءً على هذا، في الفقه الثقافي، تُطبّق المسائل الثقافية المعاصرة وغير المعاصرة على الأسس الفقهية العامة والأدلة العليا، ومن خلال اكتشاف التظام الثقافي المطلوب لدى الشارع المقدّس، تخضع المسائل الثقافية للانتقاد الديني. بناءً على هذا، فإن «الفقه الثقافي» أعم من «فقه الثقافة»، حيث يتعلّق فقه الثقافة بفقه المعروف والمنكر والمسائل الثقافية المنطبقة عليه. الكلمات المفتاحية: فقه الثقافي، فقه النظام الثقافي، فقه المسائل الثقافية.

١. عضو مجموعة الفقه والمجتمع والثقافة في المركز الفقهي للأئمة الأطهار (ع).



استكشاف الفقه في بناء الأنظمة المختلفة مع التركيز على الفقه السياسي

علي علي حسيني^١
حسن طالبي طادي^٢

الخلاصة

الإسلام يقدم أحد أهم الأسس لتقديم السلوكيات الفردية والاجتماعية المكلفة. يعتمد الإسلام في هذا الصدد على علم الفقه، الذي كان له مكانة مميزة بين العلوم الإسلامية منذ القدم. لذلك، لدى الإسلام برامج واضحة لحياة الإنسان والمجتمع. وبالتالي، ينبغي أن نعرف جوانب الفقه من أجل تحقيق ديناميكية في مجالات الحياة المعاصرة للإنسان. تسعى هذه المقالة، من خلال توضيح مكانة الفقه وهندسة الفقه بين العلوم الإسلامية، إلى فهم صحيح لمشى الفقه في خلق الأنظمة وإعداد الهياكل الجديدة. هل يوجد إمكانية لخلق الأنظمة وإدارة شؤون المجتمع في الفقه الشيعي؟ في هذه الحالة، ما هي الوظائف التي سيقوم بها الفقه السياسي في إطار ذلك؟

تسعى هذه الدراسة، من خلال استخدام المصادر المكتوبة بطريقة وصفية تحليلية، إلى إثبات هذا الفرضية وهي أن الفقه السياسي يمكن أن يقدم، استناداً إلى المصادر الأصيلة للدين الإسلامي، برنامجاً شاملاً من أجل الحكم الموحد في المجالات القضائية والتشريعية والتنفيذية. تظهر النتائج المستخلصة أن الفقه هو وسيلة بين الوحي والحياة العادية للإنسان، حيث يمتلك القدرة على إنشاء وإدارة الأنظمة الصغيرة والكبيرة استناداً إلى الوحي. ومن هذه الأنظمة، الفقه السياسي وبيان وظائفه.

الكلمات المفتاحية: الفقه، فقه المنشئ للنظام، الفقه الحكومي، الفقه السياسي

١. أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية بجامعة أصفهان.

٢. طالب في الحوزة العلمية وحاصل على درجة الماجستير في العلوم السياسية (الكاتب المسئول)

تحليل الماهية والأدلة لفقه العمران و البناء

على كارشناس^۱

الخلاصة

من المسائل المهمة الفقهيّة في النظام الإسلامي، فقه العمران والبناء، الذي يتناول مسائل مثل الإنشاءات، والحُرْم، والعقود، والمعاملات، وغيرها من المسائل الجديدة والناشئة في ميادين البناء والعمران من وجهة النظر الفقهي. هذه الدراسة تهدف إلى تبين وتحليل العناصر والمكونات لفقه العمران على هذا الأساس. البحث الرئيسي هو: ما هي طبيعة وأساسيات الفقه المتعلق بنظام العمران والتنمية؟

منهج هذا البحث وصفي تحليلي ويعتمد على المصادر المكتبيّة. نتيجة البحث هي أنّ فقه العمران والتنمية قائم على أدلة نقلية وعقلية راسخة ومتينة، وينقسم في التحليل الفقهي إلى ثلاثة فروع رئيسية هي: فقه التأمين، فقه التنظيم، وفقه الحرمات. وبناءً عليه، فإن فقه التأمين أو أمن عقود العمران مبني على أصول مثل أصل الكتابة وتنظيم العقود، أصل الصحة ووجوب العقود، الالتزام بالشروط المضمّنة في العقد، وأصل وجوب الوفاء بالعقد والشروط المضمّنة فيه. فقه التنظيم هو دراسة المسائل الناجمة عن العلاقات المعقّدة والروابط الاجتماعية التي تنشأ من بعض التضارب والتوقعات في المجال الاجتماعي، والتي تؤثر في العمران والتنمية، ويشمل بيان الأحكام المتعلقة بها. والمراد بفقه الحريم هو رعاية الحدود المكانية في عمليات العمران والتنمية بحيث لا تعيق استفادة الآخرين من الأماكن العامّة.

الكلمات المفتاحية: العمران، فقه التنظيم، فقه التأمين، فقه الحريم

۱. أستاذ مساعد في قسم الفقه والحقوق بمعهد الإمام الصادق (عليه السلام) للعلوم الإسلامية.



مسؤولية الحكومة الإسلامية في التربية العقائدية للأقليات الدينية

مهدي عزيزي^١

سيد عنایت الله كاظمي^٢

الخلاصة

العقائد من المسائل الأساسية للإنسان، بغض النظر عن أي دين أو مذهب أو ملة، لأنها تنظم سلوك الفرد وأسلوب حياته. ولهذا، فإن التربية العقائدية للمجتمع تحظى باهتمام في الأنظمة السياسية والتربوية. يتناول هذا المقال واجب الحكومة الإسلامية تجاه التربية العقائدية للأقليات الدينية. السؤال الرئيسي للبحث هو: هل للحكومة الإسلامية أساساً واجبات تجاه التربية العقائدية للأقليات الدينية الموجودة في البلد؟

بناءً على الإيجاز ودراسة الأدلة، كانت أهم نتائج البحث كما يلي: «الأفضلية المطلقة لتعليم العقائد الخاصة بالمسلمين للأقليات الدينية؛ جواز نشر العقائد الخاصة بالمسلمين بين الأقليات الدينية؛ جواز تعليم العقائد المشتركة بين الأديان الإبراهيمية ووجوبها في حال الصّياح أو التسيان المجتمعي». بالطبع، الأحكام المذكورة هي أحكام أولية؛ ولكن من الناحية الحكم الثانوي، تتغير الحدود والمراتب للأحكام المذكورة.

الكلمات المفتاحية: قاعدة الإحسان، قاعدة الأمر بالمعروف، ترويح الباطل، الإصلاح الاجتماعي، العقائد المشتركة

١. مدرس سطوح العليا في الحوزة العلمية في قم وعضو قسم الفقه التربوية في معهد الإمام الرضا عليه السلام (الكاتب المسئول)

٢. استاذ مساعد في قسم الفقه التربوي في جامعة المصطفى (صلى الله عليه وآله) العالمية وباحث تربوي



ضوابط مراعاة مصلحة الطفل في النظام التربوي الإسلامي

على زارع فراملكي^١

الخلاصة

إن مراعاة مصلحة الطفل، بعيداً عن الأبعاد الفقهية والقانونية، لها دور خاص في النظام التربوي الإسلامي وتعتبر من الأصول الأساسية. وعلى الرغم من وجود اتهامات حول مفهوم المصلحة، فإن تحديد وتنظيم ضوابط دقيقة لمراعاتها أمر ضروري لتجنب الاتعاءات غير الموثوقة أو التفسيرات الشخصية. ورغم تقديم العديد من الضوابط في هذا السياق، إلا أن عدم التركيز على الوظائف المختلفة لمصلحة الطفل أدى إلى ظهور اتهام ونقص في شمولية هذه الضوابط. تحاول هذه المقالة بمنهج وصفي - تحليلي وبالاعتماد على المصادر المكتبية معالجة هذا النقص.

نظراً لأن مراعاة مصلحة الطفل من قبل الولي أو القائمين على رعايته تُطرح أساساً في نطاق التنفيذ، يمكن اعتبار المصلحة ذات وظيفتين مختلفتين: الأولى باعتبارها «تنفيذ المصلحة كمحدد متعلق بالحكم»، والثانية باعتبارها «مصلحة التنفيذ كرافعة للتزاحمات».

في مجال تنفيذ المصلحة، تُطرح الضوابط الأساسية كقواعد، والضوابط الموضوعية كمقاييس ضرورية للقضايا المتعلقة بالطفل، والتي تنقسم بدورها إلى قسمين رئيسيين: «الضوابط المتعلقة بمصلحة الطفل نفسه» و«الضوابط المتعلقة بالعوامل المؤثرة على مصالح الطفل». بالمقابل، في مجال مصلحة التنفيذ، يُعتبر «قاعدة الأهمّ والمهم» المعيار الأساسي في رفع حالات التزاحم.

الكلمات المفتاحية: المصلحة، ضوابط المصلحة، مراعاة المصلحة، الطفل، مصلحة الطفل، النظام التربوي الإسلامي.

١. طالب في المستوى الرابع في تخصص فقه التربية.



إعادة التعرّف على مكانة القاعدة "الأهمّ والمهمّ" في البرامج والمشاريع الاقتصادية الكلية

علي رضا لشكري^١
فهاد داوودي بور^٢

الخلاصة

قاعدة «الأهمّ والمهمّ» هي إحدى القواعد التطبيقية التي تُستخدم في حالات التزاحم بين حكمين. هذه القاعدة تحتل مكانة خاصة في مجال البرامج والمشاريع الاقتصادية الكلية، حيث تظهر أمثلة واضحة على التزاحم، ومنها التعارض بين الأهداف الاقتصادية الكلية والمصالح قصيرة المدى لمختلف الفئات.

تم إجراء هذا البحث بهدف توضيح دور قاعدة «الأهمّ والمهمّ» في البرامج والمشاريع الاقتصادية الكلية، وذلك باستخدام منهج تحليل محتوى النصوص والاستدلال المنطقي، مع اتباع نهج نوعي ومتعدد التخصصات تظهر نتائج البحث أن أولوية الأهداف الاقتصادية الكلية مشروطة بظروف مثل التوافق مع اصول التقدّم الإسلامي، وتعزيز الأسس الاقتصادية والاجتماعية القائمة على القيم الإلهية، وتحقيق مقاصد الشريعة، ومنها العدالة، والإحسان، والرفاهية العامة، والنمو الاقتصادي في مسار الارتقاء الروحي والمادي للمجتمع. كما أن تطبيق هذه القاعدة في صياغة وتنفيذ المشاريع الاقتصادية الكلية يتطلب مراعاة النماذج التخطيطية المتوافقة مع أسس التقدم الإسلامي، بحيث يتم تجنّب المشاريع التي تعتمد على نهج تقني بحت، محدود وقصير المدى.

إنّ السعي إلى تقليل الآثار السلبية على الفئات الهشة، مع تحقيق العدالة التوزيعية، وضمان الرفاه الاجتماعي، واستقطاب مشاركة جميع الجهات المعنية والمشاركة، يُعدّ من المتطلبات الأساسية لهذه العملية. كما أن الالتزام بأصول الاقتصاد الإسلامي، بما في ذلك الشفافية، والعدالة، والإحسان، والاهتمام بالحقوق العامة والخاصة، والسير نحو تحقيق الغايات الدينية، سيكون إطاراً أساسياً في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: مصلحة المجتمع، الحقوق الاقتصادية، التنمية الاقتصادية، السياسات الاقتصادية

١. أستاذ مساعد في قسم الاقتصاد الإسلامي، معهد الحوزة والجامعة
٢. طالب دكتوراه في علوم الاقتصاد، معهد الحوزة والجامعة (الكاتب المسؤول)

