

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوّم؛ شماره نهم؛ بهار ۱۴۰۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: علی اکبر رشاد

سر دبیر: ذبیح الله نعیمیان

هیئت تحریریه: (براساس حروف الفبا)

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

خالد غفوری الحسنی (عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)

کمیل قنبرزاده (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم)

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

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

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

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

ذبیح الله نعیمیان (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم)

مدیر داخلی: مهدی عزیزی

ویراستار: محمدجواد 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 (۴۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه) باشد.

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

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

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

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

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

۱۸. نقل و اقتباس با ذکر مأخذ آزاد است.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوم؛ شماره نهم؛ بهار ۱۴۰۳

تأثیر اهداف شارع بر منع از اجرای مجازات‌های حدی با تأکید بر رویکرد اجتماعی به شریعت و فقه / ۷

ابوالقاسم علیدوست، محمد صابر قدرتی، سید باقر محمدی

تحلیل فقهی پایشهای سمعی مبتنی بر فقه حکومتی / ۳۷

محمد حسن لنکری

شفافیت در حکمرانی، ضرورتی شرعی / ۶۳

سید غلامرضا موسوی

ابرفقه و نسبت آن با فقه الهی و ولایی / ۹۹

ابوالفضل امامی مبینی، مجتبی شیخی ده آبادی

تحلیل روش اجتهادی شیخ انصاری در مسئله نزع بئر و کاربرد آن در فقه موسیقی / ۱۲۵

مسعود داوودی پور

وظیفه‌مندی والدین در تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان / ۱۵۵

جواد ابراهیمی، مهدی عزیزی



تأثیر اهداف شارع بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی با تأکید بر رویکرد اجتماعی به شریعت و فقه

ابوالقاسم علیدوست^۱

محمد صابر قدرتی^۲

سید باقر محمدی^۳

چکیده

مجازات‌های حدّی در نظام کیفری اسلام از جمله احکامی هستند که با حساسیت‌های حقوق بشری، تحولات اجتماعی و چالش‌های فقهی قابل توجهی مواجه هستند. در این مقاله، با رویکردی تحلیلی و تطبیقی، به بررسی فلسفه بازدارندگی به‌عنوان یکی از اهداف اصلی تشریح حدود پرداخته شده و جایگاه آن در کلام فقیهان گذشته و معاصر تحلیل گردیده است. تحلیل دیدگاه‌های فقهی نشان می‌دهد که بسیاری از فقها بازدارندگی را هدفی عقلایی، برگرفته از مناسبت حکم و موضوع و مستند به روایات می‌دانند. همچنین نشان داده شده است که عدالت به‌عنوان غایت بنیادین شریعت، نقش مهمی در مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت دارد؛ به گونه‌ای که در فرض فقدان یا تردید در بازدارندگی و عدالت اجرای حدود، مشروعیت و وجوب آن‌ها محل تردید جدّی خواهد بود.

در بخش پایانی مقاله با بررسی دیدگاه‌های متفاوت درباره کارایی مجازات‌های حدّی در عصر حاضر، نتیجه گرفته شد که هیچ‌یک از دو ادعای کارآمدی یا ناکارآمدی این مجازات‌ها مبتنی بر تحقیقات جامع نبوده و استناد به شواهد جزئی نمی‌تواند پایه مناسبی برای تصمیم‌گیری فقهی باشد. در نتیجه، تحلیل مشروعیت و ضرورت اجرای حدود باید با در نظر گرفتن هم‌زمان نصوص شرعی، اهداف اجتماعی شریعت و ملاحظات عدالت‌محور صورت گیرد.

واژگان کلیدی: حدود شرعی، بازدارندگی، عدالت کیفری، فقه جزایی، عصر غیبت، اقامه حدود، رویکرد اجتماعی به فقه.

۱. مدرس خارج فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی قم و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی و پژوهشگر مدرسه عالی فقهات عالم آل محمد (ص). (نویسنده مسئول)
۳. استادیار گروه حقوق، جامعه‌المصطفی‌العالمیه (ص)، مشهد.
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۳۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۲۰



۱. مقدمه

مجازات‌های حدّی در نظام کیفری اسلام از جمله موضوعات حسّاس و چالش‌برانگیزی هستند که در دنیای معاصر با مسائل و پیچیدگی‌های متعدّدی روبه‌رو شده‌اند. این مجازات‌ها که به‌منظور حفظ نظم اجتماعی و برقراری عدالت در جامعه اسلامی مطرح شده‌اند، با حسّاسیّت‌های حقوق بشری، تحوّلات اجتماعی و چالش‌های فقهی زیادی مواجه هستند. یکی از مسائلی که در این زمینه توجّه ویژه‌ای می‌طلبد، نقش بازدارندگی این مجازات‌ها است که به‌عنوان یکی از اهداف اصلی تشریح حدود مورد توجّه قرار می‌گیرد. از آنجا که بازدارندگی به‌عنوان هدفی عقلایی و مستند به روایات فقهی مطرح است، چگونگی تأثیر آن در جلوگیری از وقوع جرایم در عصر حاضر و به‌ویژه در عصر غیبت، محل بحث و تردید است.

در این مقاله، به بررسی فلسفه بازدارندگی به‌عنوان یکی از اهداف اساسی تشریح حدود پرداخته می‌شود و تلاش می‌شود تا جایگاه آن در کلام فقیهان گذشته و معاصر تحلیل گردد. همچنین، یکی از مباحث اصلی این تحقیق، اهمیّت عدالت به‌عنوان غایت بنیادین شریعت است که نقش مؤثّری در مشروعیّت اقامه حدود در عصر غیبت دارد. در فرض فقدان یا تردید در کارایی بازدارندگی و عدالت مجازات‌های حدّی، مشروعیّت و وجوب اجرای آن‌ها مورد سؤال قرار می‌گیرد. بنابراین، مسئله اصلی که در این مقاله مطرح است، بررسی مشروعیّت، ضرورت و کارایی مجازات‌های حدّی در عصر حاضر است و این که آیا استناد به شواهد جزئی و یا نظرات برخی فقها می‌تواند مبنای صحیحی برای تصمیم‌گیری فقهی در این زمینه باشد یا خیر؟

طرح مسئله در این تحقیق به گونه‌ای است که هدف آن یافتن راهی مناسب برای تحلیل مشروعیّت و ضرورت اجرای حدود، با توجّه به نصوص شرعی، اهداف اجتماعی شریعت و ملاحظات عدالت‌محور است.



۱-۱. پیشینه پژوهش

موضوع مجازات‌های حدّی و فلسفه بازدارندگی در فقه اسلامی از دیرباز مورد توجه فقیهان و محققان قرار گرفته است. علامه حلّی و شهید ثانی از جمله فقیهانی هستند که درباره لزوم اجرای حدود و فلسفه آن بحث کرده‌اند و بر اهمیت اجرای عدالت و حفظ نظم اجتماعی تأکید داشته‌اند. در دوره معاصر نیز محققانی مانند محمدتقی بهجت و ناصر مکارم شیرازی به تحلیل نقش بازدارندگی در مجازات‌های حدّی پرداخته‌اند و نظرات متنوعی درباره کارکرد این مجازات‌ها در جلوگیری از جرم ارائه داده‌اند.

یکی از پژوهش‌های شاخص در این حوزه، پایان‌نامه‌ای با عنوان «نقش بازدارندگی احکام قضایی اسلام با تأکید بر حدود» است که به بررسی مرحله‌ای بازدارندگی در مجازات‌های حدّی پرداخته و نشان می‌دهد که اجرای حدود با هدف ایجاد بازدارندگی خاص و عام، هم برای مجرم و هم برای جامعه است. این پژوهش با تحلیل آیات، روایات و نظرات فقها، بازدارندگی را علت اصلی جعل احکام قضایی دانسته و به اهمیت سازوکارهای اثبات جرم و تأثیر آن بر اجرای حدود اشاره کرده است.

همچنین در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه مجازات‌های حدّی» به بررسی مبانی و فلسفه اجرای مجازات‌هایی مانند اعدام حدّی پرداخته شده است که در موارد خاص مانند زنا، محصنه و سایر جرائم تعیین شده در شرع اجرا می‌شود. این مقاله به اهمیت حفظ عدالت و رعایت شرایط اجرای حدود تأکید دارد.

وجه تمایز این پژوهش در تحلیل تطبیقی فلسفه بازدارندگی در مجازات‌های حدّی است که دیدگاه‌های فقیهان گذشته و معاصر را در کنار هم قرار داده و مقایسه کرده است. علاوه بر این، این تحقیق به‌طور ویژه به جایگاه عدالت به‌عنوان غایت بنیادین شریعت در مشروعیت اجرای حدود در عصر غیبت پرداخته و بر لزوم توجه به عدالت در تصمیم‌گیری‌های فقهی تأکید دارد. همچنین نوشتار حاضر ضمن بررسی فروض شک، ظن و یقین به عادلانه بودن احکام، نسبت غایت عدالت را با



بازدارندگی در تشریع حدود بررسی کرده‌است. بر این اساس، مقاله حاضر با تأکید بر اهمیت تحلیل دقیق عادلانه بودن و بازدارندگی آنها کارایی مجازات‌های حدی در عصر حاضر را مورد توجه قرار داده‌است.

این رویکرد نوآورانه در پژوهش، ضمن بهره‌گیری از منابع کلاسیک و معاصر، به بررسی عملی و نظری مجازات‌های حدی در شرایط کنونی می‌پردازد و تلاش می‌کند تا پاسخ‌های دقیق‌تری به شبهات و چالش‌های موجود در زمینه اجرای این مجازات‌ها ارائه دهد.

۱-۲. روش و دامنه پژوهش

این پژوهش، از نظر رویکرد، تحلیلی - استنباطی و از نظر نوع داده‌ها، کیفی است. در چهارچوب این مطالعه، با بهره‌گیری از منابع فقهی سنتی و تحقیقات معاصر تلاش شده‌است تا نسبت میان اهداف شارع (نظیر عدالت، مصلحت و بازدارندگی) و مشروعیت یا ممنوعیت اجرای مجازات‌های حدی در شرایط خاص بررسی شود.

روش گردآوری داده‌ها در این تحقیق کتابخانه‌ای است و منابع مورد استفاده شامل آثار فقهی متقدم و متأخر، نظرات اصولی‌ها، فتاوا و منابع حقوقی - جزایی اسلامی و نیز پژوهش‌های روز در حوزه فقه مقاصدی و حقوق بشر اسلامی است. در بررسی متون، با روش تحلیل محتوای کیفی مضامین مرتبط با فلسفه و هدف مجازات‌های حدی، شروط اجرای آن‌ها و دیدگاه‌های مختلف فقیهان درباره شرایط سقوط یا توقف اجرای حدود استخراج و تحلیل شده‌اند. همچنین در این پژوهش، با رویکرد تطبیقی میان آرای فقهای کلاسیک و معاصر به‌ویژه در شرایط غیبت معصوم و عدم تحقق کامل عدالت اجتماعی به دنبال یافتن تحوّل گفتمانی در برداشت از اهداف شارع هستیم.

اعتبارسنجی داده‌ها نیز از طریق رجوع متقاطع به منابع اصلی (کتب فقهی معتبر و متون اصول فقه) و استفاده از تفاسیر متنوع از مکاتب مختلف فقهی انجام شده‌است تا از یک‌جانبه‌نگری پرهیز گردد.



۲. مفاهیم

مراد از اهداف شارع همان مقاصد شریعت است؛ لذا دو واژه مقصد و شریعت را توضیح داده و بحث خود را دنبال می‌کنیم.

۲-۱. مقاصد

اصطلاح مقاصد شریعت، ترکیبی اضافی متشکل از دو واژه مقاصد و شریعت است. واژه «مقاصد» از لحاظ لغوی، جمع «مقصد» و مصدر میمی است که از فعل «قَصَدَ» گرفته شده است. (ابن فارس، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۹۵) از نظر ریشه‌شناسی در زبان عربی «قَصَدَ - يَقْصِدُ - قَصْدًا وَ مَقْصِدًا» به معنای عزم، توجّه و حرکت به سوی چیزی است. تعبیر «قَصَدْتُ الشیءَ» به معنای «آن را جست‌وجو کردم» به کار می‌رود. واژه «قَصَدَ» (باب تفعیل) به معنای میانه‌روی و جست‌وجو متقن و محکم است.

در برخی کاربردها «مقصد» به معنای راه یافتن یا امری سهل و آسان نیز به کار می‌رود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۴) لازم به ذکر است که براساس دیدگاهی دیگر «مقاصد» جمع «مقصد» (اسم مکان) است که به معنای محل قصد و توجّه می‌باشد. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۰۴) با توجّه به این معانی، اصطلاح «مقاصد شریعت» در لغت به معنای نقاطی است که شارع مقدّس به آن‌ها توجّه کرده و دستیابی به آن‌ها را اراده نموده است. به عبارت دیگر، «مقاصد» یا جمع مصدر میمی است که در این صورت به معنای گرایش به سوی یک هدف مشخص است؛ یا جمع «مقصد» به معنای نقطه‌ای که شارع به آن توجّه ویژه دارد.

اما در اصطلاح و برخلاف مفاهیم متداول در اصول فقه، اصطلاح «مقاصد شریعت» در میان فقهای متقدّم تعریف مشخص و مدوّنی نداشته است. حتّی شاطبی که نخستین فقیهی بود که مقاصد را به صورت مستقل بررسی کرد، تعریفی صریح از آن ارائه نکرده است. با این حال، پس از وی علمای متأخّر به ویژه در میان اهل سنت تلاش کردند تا تعاریف دقیق‌تری از این مفهوم ارائه دهند. احمد ریسونی بر این باور است که پس از شاطبی، سه تن از بزرگان علم مقاصد الشریعه در جهان اهل سنت



عبارتند از: ابوالمعالی جوینی، عزالدین ابن عبدالسلام و محمد الطاهر ابن عاشور. (ریسونی، ۱۳۹۹، ص ۶۵)

در میان این افراد، ابن عاشور که دومین شخصیت تأثیرگذار در نگارش مستقل درباره مقاصد شریعت به‌شمار می‌رود، مقاصد را چنین تعریف کرده‌است: مقاصد عامه تشریح، معانی و حکمت‌هایی است که شارع در تمامی یا بیشتر احکام تشریحی خود لحاظ کرده‌است. (ابن عاشور، ۱۴۲۱ق، ص ۱۷۱)

تعاریف مختلفی که درباره مقاصد شریعت ارائه شده‌است را می‌توان در دو دسته کلی جای داد:

الف) تعاریفی که مقاصد را تنها به غایات کلان شریعت محدود می‌کنند. براساس این دیدگاه، مقاصد تنها شامل اهداف کلی شریعت بوده و احکام جزئی از آن خارج است. نمونه‌ای از این تعریف را می‌توان در سخنان ابن عاشور مشاهده کرد که مقاصد را معانی و اهداف کلی شریعت می‌داند. (همان)

ب) تعاریفی که مقاصد را شامل غایات کلان و جزئی شریعت می‌دانند. این دیدگاه، دامنه مقاصد شریعت را وسیع‌تر در نظر می‌گیرد و علاوه بر اهداف کلان، اهداف جزئی نهفته در احکام خاص را نیز شامل می‌شود. می‌توان مهم‌ترین تعاریف در این زمینه را سه تعریف ذیل دانست:

نخست تعریف علال فاسی (از متفکران مالکی مذهب مغرب) که چنین می‌گوید: «مقاصد شریعت در اصطلاح، غایت شریعت و اسراری است که شارع در هر حکمی از احکام خود قرار داده‌است». (فاسی، ۱۴۳۲ق، ص ۶۴)

دوم، تعبیر وهبه زحیلی است که می‌گوید: «مقاصد شریعت همان معانی و اهدافی است که توسط شارع در تمامی یا قسمت عمده احکام لحاظ شده‌است؛ یا همان نهایت و غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکامش وضع کرده‌است.» (زحیلی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۰۱۷)

سوم، تعریف کیلانی است: مقاصد الشریعه معانی غایی‌ای است که شارع تحقق آن‌ها را از طریق احکام خود قصد کرده‌است. (کیلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۷)



با توجه به تعاریف مختلف ارائه شده، پنج احتمال درباره معنای مقاصد شریعت قابل طرح است: اهداف کلان شارع از دین به صورت مطلق (اعمّ از اسلام و ادیان پیشین)؛ اهداف کلان شارع از دین اسلام (بدون در نظر گرفتن ادیان گذشته)؛ اهداف کلان شارع از مجموعه یا بخشی از احکام عملی اسلام؛ اهداف شارع از احکام جزئی عملی اسلام و مجموعه‌ای از اهداف کلان و جزئی احکام عملی اسلام.

در این تحقیق، دیدگاه پنجم به عنوان مفهوم جامع مقاصد شریعت پذیرفته شده و به عنوان پیش فرض سایر مباحث اخذ شده است. بر این اساس، مقاصد شریعت شامل اهداف و غایاتی است که شارع در تشریح خود لحاظ کرده است؛ اعمّ از اهداف کلان یا جزئی. اساساً، احکام شرعی برای تحقق این غایات جعل شده‌اند و هیچ دلیلی وجود ندارد که مقاصد شارع را تنها به اهداف کلان محدود کنیم؛ هر چند اهداف کلان شارع در بحث مقاصد بیشترین اهمیّت را دارند.

مطالعات نشان می‌دهد که مقاصد شریعت، نه تنها شامل اهداف کلی و کلان شارع از تشریح احکام اسلامی است؛ بلکه اهداف جزئی موجود در احکام خاص را نیز در بر می‌گیرد. این دیدگاه، نه تنها جامع تر از تعاریف محدود به غایات کلان است؛ بلکه فهمی دقیق تر از فلسفه تشریح در اسلام ارائه می‌دهد. در ادامه تحقیق، جایگاه مقاصد شریعت در استنباط احکام کیفری بررسی خواهد شد.

لازم به ذکر است که برخی از اندیشمندان و طرفداران نظریه مقاصد شریعت بر این باورند که باید میان اصطلاحات «مقاصد الشریعة» و «مقاصد الشرایع» یا «علل الشرایع» تمایز قائل شد. بر اساس دیدگاه آنان، «مقاصد الشریعة» به اهداف کلی و بنیادین شریعت اسلامی اشاره دارد که در سطح نظام مند و کلان قابل بررسی است؛ در حالی که اصطلاحاتی مانند «مقاصد الشرایع» یا «علل الشرایع» به اهداف جزئی تر و اختصاصی تر احکام معین شرعی مربوط می‌شوند که در چهارچوب مصادیق خاص و احکام جزئی قابل تحلیل هستند. این تمایز می‌تواند به شفاف سازی سطوح مختلف غایات شریعت و نیز بهره‌گیری دقیق تر از مبانی مقاصدی در فرآیند استنباط احکام کمک شایانی نماید. (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۸)



۲-۲. شریعت

پس از بررسی لغوی و اصطلاحی واژه «مقاصد» لازم است که واژه «شریعت» نیز مورد تحلیل قرار گیرد؛ چه آن‌که مقاصد شریعت، به‌طور مستقیم به مفهوم شریعت وابسته است.

واژه «شریعت» در لغت به معانی مختلفی از جمله دین، ملت، منهج، طریقت و سنت به‌کار رفته است. (ابن‌فارس، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۶۲؛ طریحی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۲) این واژه در اصل به معنای راه ورود آب است؛ اما در متون دینی در کنار واژه‌هایی مانند «شرع» و «شرعه» آمده و به‌طور معمول به معنای دین یا چیزی نزدیک به آن به‌کار رفته است. (ابن‌منظور، بی‌تا، ص ۱۷۵)

ماده «ش رع» از نظر لغوی به معنای «حرکت در مسیر مشخص به سوی هدفی معین» نیز آمده است. از آنجا که یکی از مصادیق این مفهوم در زندگی اعراب، راه رسیدن به آب بوده است، اصطلاحات مرتبط با آن چنین معنا شده‌اند: شریعت: راه دستیابی به آب (مسیر مشخص شده)؛ شرع: نوشیدن از آب (عمل بهره‌گیری از راه)؛ شریعه: مکان دستیابی به آب (نقطه‌ای که انسان از آب بهره‌مند می‌شود). (همان، ص ۱۷۶)

این واژه در متون دینی و فقهی معانی گوناگونی داشته و به‌ویژه در علم اصول فقه و مقاصد شریعت دارای برداشت‌های متنوعی است. مهم‌ترین تعاریف اصطلاحی آن دو تعریف ذیل است:

نخست: شریعت به معنای مجموع تعالیم دین اسلام؛ از آنجایی که تعالیم دین اسلام شامل عقاید، احکام و اخلاق می‌شود، مقاصد شریعت به معنای اهداف خداوند از وضع این سه حوزه خواهد بود.

دوم: شریعت در معنای خاص، ناظر به احکام عملی؛ در برخی از متون فقهی واژه شریعت به‌طور عمده به احکام و مقررات عملی تکلیفی و وضعی اطلاق شده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۵) این معنا در مقابل عقاید و اخلاق قرار می‌گیرد و به‌طور خاص، به بخش عملی دین اسلام اشاره دارد.



با توجّه به معانی لغوی و اصطلاحی واژه شریعت مشخص می‌شود که این واژه می‌تواند معنای گسترده‌ای شامل کل تعالیم دین اسلام (عقاید، احکام و اخلاق) داشته باشد؛ یا در معنای محدودتر، صرفاً به احکام عملی دین اسلام اشاره کند. نظر مختار تحقیق این است که «شریعت» در بحث مقاصد شریعت، به معنای مجموعه احکام عملی دین اسلام (اعمّ از تکلیفی و وضعی) است؛ زیرا مقاصد در فرآیند استنباط احکام شرعی بررسی می‌شود و موضوع آن احکام عملی است نه اعتقادات و اخلاقیات.

با توجّه به تعاریفی که از واژگان «مقاصد» و «شریعت» ارائه شد، می‌توان نتیجه گرفت که «مقاصد شریعت» به اهداف و اسراری اشاره دارد که شارع مقدّس در هنگام وضع احکام شرعی آنها را مدّ نظر داشته‌است. به تعبیری دیگر، مقاصد شریعت نتایج برخاسته از روح شریعت است که احکام شرعی براساس آن طراحی شده‌اند و برای دستیابی به این مقاصد، اسباب و امکانات متناسب در هر زمان و مکان فراهم می‌آید. این مقاصد نه تنها در سطح کلان (ضروریات خمس) بلکه در سطح جزئی نیز قابل بررسی است و می‌توان از آنها در فرآیند استنباط احکام استفاده کرد.

مهم‌ترین اقسام مقاصد شریعت، یعنی حفظ دین، نفس، عقل، نسل و حفظ مال، به‌عنوان اصول بنیادین نظام تشریحی اسلام شناخته می‌شوند و نقش محوری در تدوین احکام شرعی ایفا می‌کنند؛ اما دسته‌بندی‌های دیگری نسبت به مقاصد شارع مطرح شده‌است. از جمله تقسیم به ضروریات، حاجیات و تحسینات که توسط امام محمّد غزالی و به اعتبار اهمّیت، صورت گرفته‌است. وی برای هر کدام مواردی را نیز در حکم مکمل قرار داده‌است. (غزالی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۶)

براساس این تقسیم، ضروریات امور مورد احتیاجی هستند که نظام زندگی بدون آنها سامان نمی‌یابد. یعنی عدم آنها موجب اختلال نظام زندگی و تباهی و فساد در زندگی می‌شود. (سیوطی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۵) مانند مشروعیت خرید و فروش که منع غرر و جهل مکمل آن به‌شمار می‌آید و مشروعیت قصاص (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶) که لزوم مماثلت قاتل و مقتول مکمل آن محسوب می‌شود. مقاصد ضروری به‌ترتیب،



حفظ دین، عقل، نفس، نسل یا حفظ عرض و مال می‌باشند. (شقیطی، ۱۹۷۱، ج ۲، ص ۱۷۷)

اما حاجیات اموری هستند که برای توسعه زندگی و رهایی از سختی، رنج و مشقت، جعل آنها لازمند؛ مانند اباحه طیبات، احکام مستحب و بعضی از موارد وجوب کفایی برای این نوع از مصالح پیش‌بینی شده‌اند. (سیوری، ۱۴۰۳، ص ۵۲۷-۶۲۷) تحسینات و تزینات نیز اموری هستند که مراعات آنها برای رسیدن به اخلاق و عادات پسندیده می‌باشد که در شریعت پیش‌بینی شده‌است؛ مانند ازاله نجاست و جعل طهارات از منظر غزالی. از منظر غزالی مقصود شارع از جعل مصالح ضروری حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان است. (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۰؛ شاطبی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸-۱۱)

شهید اول در این زمینه می‌نویسد: «حفظ نفس با تشریح قصاص یا لزوم پرداخت دیه یا دفاع است؛ حفظ دین به وجوب جهاد؛ حفظ عقل به تحریم مسکرات و جعل حد بر نوشیدن آنها است؛ حفظ نسب با تحریم زنا، لواط و نزدیکی به حیوانات و تحریم نسب ناروا (قذف) و تشریح حد بر آن و حفظ مال با تحریم غصب، دزدی، خیانت، راه زدن و قرار دادن حد و تعزیر بر ارتکاب آنها است». (شهید اول، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۳۸)

۲-۳. مجازات‌های حدی

مجازات‌های حدی به مجموعه‌ای از مجازات‌های شرعی اطلاق می‌شود که در فقه اسلامی برای برخی از جرایم خاص مانند زنا، سرقت، شرب خمر، قذف و محاربه تعیین شده‌اند (فاضل موحدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۰) و میزان، نوع و کیفیت اجرای آنها به طور مشخص و غیرقابل تغییر از سوی شارع مقدّس معین شده‌است. (نجفی، ۱۲۶۶، ج ۴۱، ص ۲۵۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۳۲۶) این مجازات‌ها به دلیل ارتباط مستقیم با حقوق الهی، از ویژگی‌هایی چون الزام به اجرا پس از اثبات شرایط مقرر، عدم امکان تخفیف یا تغییر توسط قاضی و نقش پیشگیرانه در حفظ نظم اجتماعی برخوردار هستند. هدف از تعیین مجازات‌های حدی تحقق عدالت کیفری، حمایت



از ارزش‌های بنیادین دینی و صیانت از سلامت اجتماعی در جوامع اسلامی است.

۳. طرح بحث

در نظام کیفری اسلام اجرای مجازات‌های حدّی جایگاهی ویژه دارد و همواره با اهداف متعالی شارع مقدّس از تشریح این احکام ارتباطی تنگاتنگ برقرار کرده است. فهم صحیح این اهداف، نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر و حتّی در موارد خاص در اعمال یا عدم اعمال مجازات‌های حدّی ایفا می‌کند. در میان این اهداف، مفاهیمی همچون تحقّق عدالت، بازدارندگی اجتماعی و صیانت از کرامت انسانی جایگاه برجسته‌ای دارند. از این رو، تبیین صحیح نسبت میان اهداف شارع و اجرای حدود، به ویژه در موقعیت‌هایی که اجرای مجازات حدّی با موانعی روبه‌رو می‌شود، برای فهم درست فقه جزایی اسلام ضروری است.

یکی از مهم‌ترین مسائل در این زمینه، بررسی تأثیر اهدافی چون عدالت و بازدارندگی بر منع یا تحدید اجرای حدود شرعی است؛ به‌ویژه هنگامی که این اهداف خود زمینه‌ی تشخیص یا تعلیق اجرای حد را فراهم می‌آورند. در ادامه، با تحلیل دقیق اهداف شارع و جایگاه آن‌ها در خصوص حدّ سرقت و سپس سایر حدود، به بررسی این پیوند و تأثیرات آن خواهیم پرداخت. به‌عنوان نمونه، با بررسی اهداف مختلفی که برای اقامه حدود قابل بررسی است، روشن می‌شود که براساس آیه ۳۸ سوره *النّار* «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ» عدالت (سزادهی) و بازدارندگی (پیشگیری از جرم با ارباب عام و خاص) مهم‌ترین اهداف مجازات‌های حدّی محسوب می‌شوند.

۳-۱. تأثیر عدالت بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، تأمین عدالت از جمله اهداف مهم تشریح حدود شرعی، به‌ویژه در خصوص حدّ سرقت محسوب می‌شود. برای بررسی تأثیر این هدف بر اجرای حدّ سرقت لازم است ابتدا صور مختلف مسئله به‌طور دقیق تبیین گردد. با توجّه به این‌که «عدل» و «ظلم» از مقوله ملکه و عدم‌ملکه هستند، وضعیّت



مسئله در سه حالت قابل تصوّر است: یا ظالمانه بودن اجرای حکم احراز شده؛ یا عادلانه بودن آن به اثبات رسیده؛ و یا نسبت به عادلانه یا ظالمانه بودن آن شک وجود دارد. مرجع تشخیص این اوصاف نیز یا عقل قطعی است یا عرف و تشخیص عقلایی. افزون بر این، در تعارض میان عدالت و حکم حدّی گاه عدالت به مثابه یکی از اهداف حدّ شرعی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و گاه به‌عنوان مصلحتی مستقل که رعایت آن براساس دلایلی خارج از ادلّه‌ی حدود، در شریعت معتبر دانسته شده‌است. تعارض میان عدالت و حکم شرعی، خود به دو گونه قابل تقسیم است: تعارض بنیادین که به نفی اصل حکم می‌انجامد و تعارض ظاهری که تنها در اطلاق یا عموم حکم نسبت به شرایط خاص، ظهور پیدا می‌کند. در نظر گرفتن این احتمال‌ها، صور گوناگون و پیچیده‌ای را پیش روی بحث می‌گذارد؛ هرچند پرداختن به تمام این حالت‌ها مستلزم دقّت‌های فراوانی است.

با این حال، باید توجه داشت که در مواردی که عقل یا عرف عقلایی، اجرای حدّ سرقت را عادلانه بدانند، اساساً تعارضی میان حکم عقل و دلیل شرعی پدید نمی‌آید و به راه‌حل خاصی نیاز نیست. از سوی دیگر، چنانچه عقل به‌طور قطعی به عادلانه یا ظالمانه بودن حدّ سرقت یا اطلاق آن حکم کند، دلیل شرعی در صورت مخالفت، اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ زیرا حکم قطعی عقل، ناسخ هر دلیلی است که معارض آن باشد. (کدیور، ۱۳۸۸، ص ۴۱)

با این وجود، اگر دلیل شرعی هم از حیث سند و هم از حیث دلالت قطعی باشد، آن‌گاه فرض تعارض با تشخیص عقل منتفی خواهد بود؛ زیرا در این حالت، عقل نیز امکان جزم به ظالمانه بودن چنین حکمی را نخواهد داشت. تشخیص عرف عقلا نیز در برابر دلیل قطعی توان معارضه نخواهد داشت.

بر این اساس، محل بحث در جایی قرار می‌گیرد که عقل نسبت به عدالت یا ظلم حدّ سرقت یا اطلاق آن، در حالت شک باشد. در این فرض، دو صورت قابل بررسی است: یکی قطع عقلا به ظالمانه بودن حدّ سرقت؛ و دیگری شک عقلا در این باره. در صورت نخست، یعنی قطع عقلا به ظلم، دو حالت مطرح می‌شود: یا آنان اصل حکم را ظالمانه می‌دانند و یا اطلاق و عمومیت آن را نسبت به شرایط



خاص، غیر عادلانه می‌پندارند. بر همین مبنا، نسبت عدالت و حدّ سرقت در سه صورت اصلی قابل تحلیل است:

۱. شک عقلا در عادلانه بودن حدّ سرقت؛
۲. قطع عقلا به ظالمانه بودن اصل حکم؛
۳. قطع عقلا به ظالمانه بودن اطلاق یا عموم حکم نسبت به شرایط خاص.

۳-۱-۱. فرض شک عقلا در عادلانه بودن حدّ

در فرض شک عقل یا عرف عقلا نسبت به عادلانه یا ظالمانه بودن اجرای حد، عدالت ممکن است به دو صورت مورد لحاظ قرار گیرد: نخست، به‌عنوان هدف و فلسفه‌ی مجازات حدّی؛ و دوم، به‌عنوان شرطی مستفاد از سایر ادلّه. در صورت اول، اگر عرف در اصل عادلانه بودن حکم شک کند، این شک به معنای تردید در تحقق ملاک حکم است و اجرای آن ممکن نخواهد بود؛ اما اگر شک ناظر به شمول حکم در شرایط زمانی و مکانی خاص باشد، با توجه به احراز اصل مشروعیت حدّ سرقت، مقتضای استصحاب، استمرار حکم است؛ هرچند این استصحاب، به لحاظ شبهه اصل مثبت، اطلاق و عموم دلیل را اثبات نمی‌کند.

در صورت دوم، یعنی فرض لحاظ عدالت به‌عنوان شرط مستفاد از ادلّه‌ی دیگر، شک در عدالت موجب شبهه‌ی مصداقیّه مخصّص می‌شود. در این فرض، بنابر قول به جواز تمسّک به عام، اطلاق و عموم دلیل حدّ سرقت حفظ می‌شود؛ اما در صورت عدم جواز، دلیل نسبت به مورد مشکوک مجمل خواهد بود. (محمّدی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۲)

۳-۱-۲. قطع عقلا به ظالمانه بودن اصل حکم

پیش از ورود به بحث، تأکید بر دو نکته ضروری است: نخست آن‌که مراد از عرف، عرف عقلایی و مقصود از عقلا، عموم عقلای عالم است، نه عقلای کشورهای خاص؛ دوم آن‌که در صورت احراز ابتدائی تعریف عدالت عرفی یا عقلایی بر مبانی فاسد همچون اومانیسیم، تشخیص عرف در تعیین مصادیق عدل و ظلم معتبر نخواهد بود و در نتیجه عدالت عرفی نمی‌تواند اطلاق یا مشروعیت احکام شرعی را مخدوش سازد. در بررسی تأثیر قطع عقلا بر ظالمانه بودن مجازات حدّی



باید به قطعی یا ظنی بودن سند و دلالت دلیل شرعی توجه نمود. در صورتی که سند و دلالت دلیل شرعی قطعی باشد، هیچ مجالی برای معارضه‌ی تشخیص عقلا وجود ندارد؛ اما سه فرض دیگر قابل تصور است:

۱. سند دلیل قطعی و دلالت آن ظنی باشد؛
۲. سند ظنی و دلالت قطعی باشد؛
۳. هر دو ظنی باشند.

هرچند در خصوص حدّ سرقت، به جهت قطعی بودن سند و دلالت، این فروض مطرح نمی‌شود؛ لکن با توجه به احتمال وقوع این وضعیّت در سایر حدود و نیز دیدگاه برخی درباره‌ی حدّ سرقت، بررسی این فروض لازم به نظر می‌رسد.

الف. قطعیت سند و ظنی بودن دلالت دلیل حد شرعی

در فرضی که آیه‌ی حدّ سرقت، نص در بریدن دست سارق تلقی شود، به سبب قطعیت سند و دلالت، تشخیص عقلا مبنی بر ظالمانه بودن مجازات، مخدوش می‌گردد؛ اما در صورتی که به تبع برخی دیدگاه‌های معاصر احتمال داده شود که «قطع» در آیه، ناظر به بازداشتن سارق از سرقت از طریق حبس یا تدابیر مشابه باشد، اعتبار دلالت آیه نیازمند بررسی خواهد بود.

برخی از دگراندیشان با تأویل نصّ قرآنی، بریدن دست را به معنای بازداشتن عملی سارق تفسیر کرده و حتی آن را حدّ اعلاّی مجازات در فرض تکرار جرم دانسته‌اند. (محمد شحرور، ۲۰۰۰م، ص ۹۹ و ۲۰۰) گروهی دیگر نیز بر این باورند که باید با ایجاد شرایط مناسب معیشتی، به قطع دست سارق از ارتکاب جرم اقدام نمود. (حسین احمد امین، ۱۹۹۲م، ص ۴۴-۴۷)

چنانچه این تأویلات موجب شود که آیه سرقت صرفاً ظاهر در بریدن دست تلقی گردد و نه نص، اعتبار دلالت آن مستند به اصالة الظهور خواهد بود. از آنجا که اصالة الظهور بر سیره عقلا مبتنی است، در فرضی که ظهور دلیل متضمّن امری تلقی شود که از منظر عقلا ظلم باشد، چنین ظهوری فاقد حجّیت خواهد بود و نمی‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد.



ب. ظنّی بودن سند و قطعی بودن دلالت

در فرضی که سند دلیل حدّ شرعی ظنّی و دلالت آن قطعی باشد، تعارضی میان حجّیت سند دلیل حکم شرعی و اعتبار تشخیص عقلا در لزوم عادلانه بودن احکام الهی پدید می‌آید. برخی از محققان، حجّیت سند را ناشی از ردع تعبّدی دانسته و آن را بر تشخیص عقلایی حاکم می‌دانند؛ (صرامی، ۱۳۹۵، ص ۶۲) اما با توجّه به این که اصلی‌ترین مستند حجّیت سند، سیره‌ی عقلا است و این سیره در مواردی که خبر متضمّن امری ظالمانه باشد، محل تردید قرار می‌گیرد، اعتبار صدور دلیل حکم شرعی مخدوش خواهد بود.

ج. ظنّی بودن سند و دلالت دلیل حدّ شرعی

در این فرض، اشکالات هر دو حالت پیشین تکرار می‌شود؛ از یک سو ظنّی بودن سند موجب می‌شود که با قطع عقلا بر ظالمانه بودن مجازات، حجّیت سند قابل اثبات نباشد و از سوی دیگر، ظنّی بودن دلالت دلیل نیازمند جریان اصالة الظهور است؛ در حالی که در فرض مخالفت ظهور با عدالت، عقلا چنین ظهوری را معتبر نمی‌شمارند و اصل حجّیت آن منتفی خواهد بود.

۳-۱-۳. قطع عقلا به ظالمانه بودن اطلاق و عموم حکم شرعی

در فرض قطع عقلا به ظالمانه بودن اطلاق حکم شرعی، دلیل نفی ظلم از شارع، اطلاق و عموم حکم را رفع می‌کند. (همان) اگر عدالت به مثابه هدف تشریح در نظر گرفته شود، در این صورت عدالت می‌تواند اطلاقات احکام را مقید یا محدود سازد؛ زیرا به تصریح اصولی‌ها، به‌ویژه بعد از سلطان‌العلماء، اعتبار اطلاق متوقف بر قرائن حکمت است (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۱) و در صورت تعارض با عدالت، قرینه حکمت منتفی شده و حکم به قیود عقلایی مقید می‌شود. با پذیرش این مبنا، نمی‌توان احکام مطلق را نسبت به موارد مخالف اهداف تشریح مانند عدالت سریان داد؛ چراکه چنین اطلاقی مستلزم لغویت تشریح و مستلزم نسبت دادن امر لغو به شارع حکیم خواهد بود. بنابراین، اهداف شارع، به‌ویژه عدالت، به‌عنوان قرائن لَبّی متّصل به خطابات شرعی محسوب می‌شوند.



فقیهان معاصر در موارد متعدّدی به واسطه‌ی هدف مجازات، اطلاق دلیل آن را مقید ساخته‌اند. در مورد مشروعیت پیوند دستی که برای اجرای حد قطع شده‌است، این‌گونه استنباط شده‌است که هرچند ظاهر آیه شریفه صرفاً قطع است؛ اما نکالاً بر استمرار قطع دلالت دارد؛ کما این‌که برخی روایات (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۴۲) نیز مؤید این تفسیر است. (مؤمن، ۱۳۸۲، ص ۴۲) بر همین اساس، گفته شده‌است که این شخص حق پیوند به خود را ندارد؛ ولی می‌تواند به دیگری به صورت مجانی یا در مقابل قیمت آن واگذار کند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۷۸) تا او پیوند بزند.

در مورد بی‌حس کردن عضو هنگام مجازات نیز با توجه به همین فلسفه، به ممنوع بودن آن رأی داده شده‌است: «منظور از تشریح حد، عذاب دادن و آزردن مرتکب است تا بدین وسیله او و بلکه دیگران را از ارتکاب جرم بازدارد». (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۸۵) در مورد پیوند عضو مقطوع در قصاص نیز از ظهور تعلیل معتبره اسحاق «إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ» قاعده‌ای کلی در باب قصاص اعضا استفاده شده‌است مبنی بر لزوم استمرار اثر مجازات تا موجب عبرت باشد؛ (سید محمود هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۵) در حالی که اطلاق ادله‌ی قصاص بیش از قطع اقتضا ندارد.

در همین راستا، اگر عدالت را وصف ثابت برای مجازات ندانیم (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۲) و کشف شود که مجازاتی مانند قطع دست، در شرایط زمانی و مکانی خاصی عادلانه نیست؛ بلکه ظالمانه تلقی می‌شود، اجرای آن متوقف می‌شود. همچنین براساس اصول فقهی مشهور، چنان‌که قدرت، شرط تکلیف شمرده شود و اطلاق حکم نسبت به عاجز منعقد نشود (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۴۷) عدالت نیز می‌تواند به‌عنوان شرط معتبر و مانع از انعقاد اطلاق حکم عمل کند. حتی طبق نظریه‌ی خطابات قانونی با زوال عدالت به‌عنوان مقتضی حکم، موضوع تکلیف از میان می‌رود و اطلاق احکام به موارد تأمین‌کننده عدالت محدود می‌شود.

ادله‌ی شرعی متعدّدی مانند منع اجرای حدود در شرایط خاص (سرما یا گرمای



تأثیر اهداف شارع بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی با تأکید بر رویکرد اجتماعی به شریعت و فقه

شدید، بیماری و...) نیز شاهدی بر آن است که شارع، عدالت را در اجرای حدود ملحوظ داشته‌است. بنابراین، ارتکاز عقلایی بر ضرورت تطابق مجازات‌های حدّی با عدالت، موجب رفع اطلاق ادله خواهد شد.

در نهایت باید توجه داشت که عدالت در این تحلیل، نقشی سلبی دارد؛ یعنی مانع از شمول اطلاق حکم نسبت به موارد ظالمانه می‌شود؛ اما مجوز تشریح بدیل یا تغییر در شیوه اجرای مجازات را فراهم نمی‌آورد. در این موارد لازم است به پیش‌بینی‌های خود شارع در مورد تعطیل یا تغییر اجرای حدود مراجعه شود.

۳-۲. تأثیر هدف بازدارندگی بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی

یکی از اهداف بنیادین در تشریح مجازات‌های حدّی، پیشگیری از ارتکاب جرم از طریق ایجاد خوف و ارباب در سطح عمومی و خاص است. (محمودی، ۱۴۰۰، ص ۶) این دسته از مجازات‌ها، به دلیل ماهیت بدنی و تحمیل آلام جسمانی، واجد کارکرد بازدارنده‌ی قوی می‌باشند. تحلیل عقلایی رفتار انسانی نیز مؤید این است که غلبه‌ی درد ناشی از مجازات بر لذت حاصل از جرم، به تثبیت نیروی بازدارنده می‌انجامد. (پرادل، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲؛ نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲)

بر همین مبنا، می‌توان ادعا نمود که از منظر عرف عقلایی، هدف اصلی در مجازات‌هایی همچون زدن یا قطع عضو، اِعمال جنبه‌ی آزار جسمانی است تا از رهگذر آن، هم مجرم تأدیب شده (پیوندی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۸) و از تکرار جرم باز ایستد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۷، ص ۷) و هم دیگران از ارتکاب افعال مشابه بیمناک گردند. (آقایی‌دادبان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶) به تعبیر دیگر، فلسفه‌ی اصلی این‌گونه مجازات‌ها، تحقّق بازدارندگی از طریق ارباب و تنبیه می‌باشد؛ ﴿تَكَالُفِ الْبَيْنِ يَدِيهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره، ۶۶) و این نکته با ارتکاز عقلایی نیز انطباق کامل دارد.

بنابراین، هرگونه خلل در کارکرد بازدارندگی این مجازات‌ها می‌تواند در مقام اجرا مؤثر واقع شده و ضرورت بازاندیشی در جریان اعمال حدّ را ایجاب نماید.



۳-۲-۱. ارتباط بازدارندگی و مجازات‌های حدّی در کلام فقیهان

بسیاری از فقیهان معاصر بر این نکته تأکید دارند که تشریح مجازات‌های حدّی، متکی بر اهداف و مصالحی است که عقل بشری نیز قابلیت درک آن‌ها را دارد. (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۲) در میان این اهداف، بازدارندگی از ارتکاب جرم و پیشگیری از فساد اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد. (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۴) این گروه از فقیهان با توجه به مناسبات حکم و موضوع معتقد هستند که وجود هدف بازدارندگی در فلسفه تشریح حدود به روشنی قابل استنباط است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸؛ همان، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۵) افزون بر این، تعبیر متعدّد روایی مرتبط با حدود و تعزیرات نیز این معنا را تقویت می‌کند و به‌صراحت یا اشارت از نقش بازدارنده این مجازات‌ها پرده برمی‌دارد. (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۴)

بر این اساس، برخی فقیهان معاصر فلسفه بازدارندگی مجازات‌های حدّی را برگرفته از حکم عقل و مؤید به روایات دانسته‌اند و تصریح می‌کنند: «علّت تشریح حدود به حکم عقل، تناسب میان حکم و موضوع و دلالت صریح برخی روایات معلوم و آشکار است». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸؛ همان، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۵)

برخی فقها با اتکا به فهم عرفی و ارتکاز عقلایی تصریح کرده‌اند که ماهیت آزاردهنده و دردناک کیفرهایی مانند زدن یا قطع عضو ناظر به تأدیب بزهکار و عبرت‌آموزی برای سایرین است. از منظر ایشان، غایت اصلی نه خود مجازات، بلکه اثرات تربیتی و پیشگیرانه‌ی آن است. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۷، ص ۷) بر این اساس، برخی فقهای معاصر با تأکید بر طریقیّت مجازات‌ها - و نه موضوعیّت آن‌ها - اعلام می‌دارند که مجازات در هیچ مورد هدف اصلی شارع نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای جلوگیری از تکرار جرم یا وقوع آن توسط دیگران است. این رویکرد موجب شده است تا حتّی در استنباط احکام جدید در موضوع مجازات‌های حدّی نیز از این فلسفه بهره گرفته شود. به همین جهت دستور داده شده است در مواردی مجازات آشکار باشد تا اثر بازدارندگی خود را در جامعه داشته باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۱۷۷)

به‌طور نمونه، در مسئله پیوند عضو قطع‌شده بر اثر اجرای حد، برخی با استناد



به واژه «نکالاً» در آیه که بر استمرار اثر بازدارندگی دلالت دارد (مؤمن، ۱۳۸۲، ص ۴۲) چنین نتیجه گرفته‌اند که بزه‌کار حق پیوند مجدد عضو به بدن خود را ندارد؛ هر چند می‌تواند آن را به دیگری واگذار کند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۷۸) برخی از فقیهان با این دیدگاه مخالف بوده معتقدند که پیوند عضو مقطوع جایز است. (بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۸۱) همچنین، در مسئله استفاده از بی‌حسی هنگام اجرای حد، بسیاری از فقها این اقدام را مغایر با غرض اصلی یعنی ایجاد رنج کیفری دانسته و آن را ممنوع اعلام کرده‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۸) البته در این میان برخی میان انواع حدود تفاوت قائل شده‌اند و ممنوعیت را صرفاً ناظر به مجازات‌هایی نظیر سَلّاق (جلد) می‌دانند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۸۵)

۳-۲-۲. تأکید فقیهان بر هدف بازدارندگی در اجرای حدود غیرسالب حیات

مرور دیدگاه‌های فقیهان پیشین درخصوص مجازات‌های حدّی غیرسالب حیات، به‌ویژه مجازات‌هایی چون جلد، نشان می‌دهد که آنان نیز اغلب هدف اصلی از این کیفرها را بازدارندگی و پیشگیری از تکرار جرم از طریق ایجاد ارعاب در جامعه دانسته‌اند. برخی از فقیهان با تعبیر صریحی همچون «القصود من الجلد الرّجر و الرّدع» به‌روشنی این نکته را بیان کرده‌اند. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۷) دیگرانی نیز با عبارت «القصود من الحدّ الرّدع دون القتل» بر همین معنا تأکید داشته‌اند. (الزحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۳)

عبارات مشابهی همچون «المقصود الرّدع» (علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۷۵) و «إنّ المقصود من الحدّ الرّدع» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۲۷۳؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۶۲۱) نیز در متون فقهی به چشم می‌خورد. برخی دیگر از فقیهان ترجیح داده‌اند به جای واژه «ردع» از تعبیر «زجر» بهره بگیرند: «المقصود من الحدّ الرّجر». (عمانی، ۱۳۷۱، ص ۵۳۱؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۳۹۷) همچنین در میان فقیهان معاصر اهل سنت نیز این نگاه دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که گفته‌اند: «المقصود من الحدّ هو زجر النّاس». (الزحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۴)



برخی نویسندگان، این تعابیر را مسامحه‌آمیز و در مقام مقایسه با سایر آثار مجازات‌ها تلقی کرده‌اند. (غلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸) اما شواهدی چون استفاده از این عبارات در مقام استدلال بر ردّ نوع یا کیفیت خاصی از مجازات، نشان می‌دهد که این برداشت چندان دقیق نیست. در واقع، در فرآیند استنباط احکام شرعی، به‌ویژه هنگام طرد شیوه‌ای از اجرای حد، استناد به تعبیری که صرفاً مسامحه‌آمیز تلقی شود، با روش اجتهادی فقیهان همخوانی ندارد.

در برابر دیدگاه برخی فقیهان معاصر که این تعابیر را استحسان‌گرایانه می‌دانند، (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۵۹) می‌توان به کثرت این‌گونه تعابیر در آثار فقیهان متقدّم و متأخر اشاره کرد که دلالت بر بازدارندگی را نه به‌عنوان وجهی استحسان‌ی، بلکه به‌عنوان هدفی برآمده از فهم مستقیم از آیات و روایات تلقی کرده‌اند. در خصوص حدّ سرقّت نیز با توجّه به صراحت آیه شریفه، بازدارندگی به‌عنوان غایت اصلی مجازات به‌صورت کامل روشن است و نیازی به توسّل به استحسان ندارد. افزون بر این، همان‌طور که در مباحث پیشین نیز گذشت، برخی از فقیهان معاصر بر درک عرفی و عقلایی از متون شرعی در جهت اثبات این هدف تأکید داشته‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۷، ص ۷)

در نهایت می‌توان گفت که اجماع گسترده‌ای میان فقیهان در طول اعصار بر این نکته وجود دارد که بازدارندگی، هدف محوری مجازات‌های حدّی است. البته در چهارچوب این رویکرد، اصلاح فرد مجرم و نیز ایجاد تحوّل در جامعه نیز به‌عنوان اهداف ثانویه، هم‌زمان مورد توجّه فقیهان بوده‌است.

۳-۲-۳. بازدارندگی و مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت

از جمله مبانی مهم قائلان به جواز اجرای حدود در عصر غیبت، استناد به بقای مصلحت و حکمت نهفته در تشریح این مجازات‌ها است. گروهی از فقیهان با استناد به فلسفه بازدارندگی که به‌عنوان غایت اصلی مجازات‌های حدّی شناخته می‌شود، معتقدند مشروعیت اقامه حدود منحصر به زمان حضور امام معصوم (ع) نیست؛ بلکه تا زمانی که آن مصلحت باقی است، حکم نیز استمرار دارد.



صاحب جواهر در این زمینه تصریح می‌کند: «مقتضی اقامه حدّ چه در صورت حضور امام و چه در غیبت او وجود دارد، و حکمت اقامه حدّ قطعاً به اجراکننده آن بازمی‌گردد؛ پس یا به مستحقّ حد و یا به نوع مکلفان بازمی‌گردد و در هر صورت باید مطلقاً اقامه شود». (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۱، ص ۳۹۶) وی به صراحت اعلام می‌دارد که مصلحت مجازات‌های حدّی، قائم به شخص مجری نیست؛ بلکه متعلّق به مکلفان یا جامعه است و از همین رو تعطیلی آن به واسطه غیبت امام وجهی ندارد. (همان)

شهید ثانی نیز با تکیه بر همین مبنا، اجرای حدود را مأموریتی دارای مصلحت اجتماعی دانسته، می‌نویسد: «اقامه حدود گونه‌ای از حکم است (اشاره به مقبوله عمرین حنظله) و در آن مصلحت کلی و لطفی است در ترک محارم و ریشه‌کن کردن مفساد». (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۰۸) این بیان نشان می‌دهد که از دیدگاه وی، اجرای حدود ابزاری است برای تحقّق غایات مهم اجتماعی و اخلاقی شریعت. در تأیید این رویکرد، یکی از فقیهان معاصر نیز چنین اظهار داشته‌است: «اجرای حدود به جهت مصلحت عموم و جلوگیری از فساد و انتشار زشتی‌ها و سرکشی مردم تشریح شده‌است». (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱، ص ۲۷۳؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۴-۵۵)

مجموع این دیدگاه‌ها حاکی از آن است که از منظر این گروه از فقیهان، تشریح و استمرار حکم اجرای حدود در عصر غیبت، نه تنها ممکن، بلکه لازم است؛ زیرا هدف اصلی، یعنی جلوگیری از گسترش فساد، همچنان باقی است. در واقع، بقای مصلحت و ملاک حکم، نزد این فقیهان از اصلی‌ترین ادلّه در اثبات استمرار مشروعیت اجرای حدود در دوران غیبت معصوم (ع) به‌شمار می‌آید.

۳-۲-۴. بازدارندگی و منع از اجرای مجازات‌های حدّی

با توجّه به آن‌که بنابر آیات، روایات و نظر فقیهان قائل به مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت، پیشگیری از جرم و گناه یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها و فلسفه‌های تشریح مجازات‌های حدّی دانسته شده‌است، اگر بازدارندگی این مجازات‌ها احراز شود، اقامه آن‌ها - مشروط بر فراهم بودن سایر شرایط - واجب خواهد بود. در مقابل، اگر به نحو قطعی ثابت گردد که این مجازات‌ها کارایی بازدارنده خود را از



دست داده‌اند، اجرای آن‌ها لغو بوده، انجام آن فاقد مصلحت خواهد بود. به عبارت دیگر، برای اجتناب از لغویت در تشریح، ناچار هستیم بپذیریم که در صورت از بین رفتن کارایی، وجوب اجرای این حدود نیز منتفی می‌گردد.

ممکن است ادّعا شود که اطلاق ادلّه، حتّی در فرض از بین رفتن بازدارندگی نیز بر وجوب اقامه حدود دلالت دارد؛ اما با توجّه به این‌که هدف بازدارندگی، امری ارتكازی و عقلائی در تشریح این احکام است و نیز با عنایت به تحلیل‌های پیشین در مورد تأثیر عنصر عدالت بر دلالت اطلاقات، باید گفت در چنین مواردی اطلاق برای ادلّه باقی نمی‌ماند. این نکته زمانی تقویت می‌شود که بپذیریم دلالت اجتماعی و عقلائی نصوص بسیار فراتر از دلالت لفظی آن‌ها است و فقیه در مقام استنباط، نباید به دلالت‌های لفظی بسنده کند؛ بلکه باید ارتكازات عرفی و فهم اجتماعی از متون شرعی را نیز مدنظر قرار دهد. (صدر، ۱۳۶۳، ص ۳۲-۳۳)

با این حال، آنچه محل اختلاف و بحث بیشتر قرار دارد، حالتی است که در آن نسبت به کارایی و بازدارندگی مجازات‌های حدّی - به‌ویژه در مورد حدّ سرقت - تردید وجود دارد. در این فرض، این پرسش مطرح می‌شود که آیا همچنان اجرای حدود واجب است یا آن‌که در فرض تردید، اقامه آن مجاز و مشروع نخواهد بود؟ برای بررسی دقیق‌تر، ابتدا دیدگاه‌های مختلف پیرامون میزان کارایی مجازات‌های حدّی، به‌ویژه حدّ سرقت، مطرح خواهد شد و سپس تأثیر این تردید در بازدارندگی بر وجوب یا مشروعیت اقامه حدود مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۳-۲-۵. دیدگاه‌ها در مورد بازدارندگی مجازات‌های حدّی در عصر حاضر

الف) بازدارنده نبودن مجازات‌های حدّی

برخی منتقدان به‌ویژه مدّعیان حقوق بشر، با خشن و غیرانسانی خواندن مجازات‌های حدّی، بر عدم کارایی این نوع مجازات‌ها در عصر حاضر تأکید دارند. به باور این گروه، با پیشرفت تمدّن بشری، مجازات‌های خشنی که در اعصار گذشته اعمال می‌شد، دیگر قادر به تحقّق اهداف اصلی نظام کیفری نیست؛ اهدافی همچون اصلاح و تربیت مجرم، بازدارندگی مؤثر و تأمین عدالت در فرایند مجازات. از دیدگاه



این منتقدان، اجرای مجازات‌های شدید بدنی همچون قطع دست یا سنگسار، نه تنها اثر بازدارنده ندارد؛ بلکه ممکن است حس انتقام و خشونت را در مجرم تقویت کرده و موجب تحریک احساس همدردی جامعه با وی گردد.

یکی از نویسندگان معاصر در این زمینه می‌نویسد: «احکام کیفری اسلام کارایی ندارد و موجب رواج خشونت می‌گردد. مجازات‌های سنگین بدنی چون سنگسار و سیاست‌های کیفری در قبال زنان و غیرمسلمانان از جمله این موارد است». (مهرانگیزکار، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴) درخصوص حدّ سرقت نیز برخی از روشنفکران عرب، مجازات قطع دست را تاریخی دانسته (امین، ۱۹۹۲، ص ۴۴) و متعلق به دوران قبایل بدوی عرب می‌دانند. (العظمة، ۲۰۰۰، ص ۱۹۰) این گروه معتقدند چنین مجازاتی، امروزه در پرتو تمدّن، تغییر شرایط زمانی و مکانی و وجود نهادهایی مانند زندان، دیگر کارایی گذشته خود را از دست داده و مصلحت مورد انتظار از آن تأمین نمی‌شود. (الجابری، ۲۰۱۱، ص ۵۷-۶۰؛ امین، ۱۹۹۲، ص ۴۴؛ بلعید، ۲۰۰۴، ص ۱۹۹)

ب) بازدارنده بودن مجازات‌های حدّی

در مقابل دیدگاه منکران، گروهی از نویسندگان و محققان بر این باور هستند که مجازات‌های حدّی، به‌ویژه در مورد سرقت، دارای کارایی و اثر بازدارندگی بالایی هستند. به اعتقاد این گروه، صرف اعلام اجرای مجازات‌هایی مانند قطع دست می‌تواند تأثیر قابل توجهی در جلوگیری از وقوع جرم داشته باشد؛ به گونه‌ای که بسیاری از سارقان با آگاهی از وجود چنین کیفرهایی، از ارتکاب جرم خودداری می‌کنند. این امر نه تنها جامعه را از آسیب‌های ناشی از سرقت مصون می‌دارد؛ بلکه موجب کاهش هزینه‌های گسترده‌ای چون دادرسی، نگهداری زندانیان و بار مالی تحمیل‌شده بر نظام قضایی می‌گردد. (شحاته، ۲۰۰۸، ص ۱۷۹)

برخی محققان حتی بدون ارائه مستند علمی یا آماری دقیق مدّعی شده‌اند که اجرای حدّ قطع دست، میزان وقوع جرم سرقت را تا یک‌دهم یا حتی کمتر کاهش می‌دهد. (همان) برپایه این دیدگاه، مجازات‌های شرعی منصوص - از جمله حدّ سرقت - به دلیل آن‌که بدنی و قطعی هستند، از دو ویژگی اساسی برخوردار هستند:



نخست، قدرت بازدارندگی بالایی دارند و دوم، از ویژگی سهولت نسبی در اجرا برخوردار هستند. به‌ویژه در مقایسه با مجازات‌هایی چون حبس که مستلزم صرف بودجه‌های کلان، نیروی انسانی گسترده و زمان طولانی هستند، این کیفرها هزینه‌بر نبوده و در تحقق عدالت کیفری مؤثرتر تلقی می‌شوند.

بر این اساس، اجرای مجازات‌هایی همچون حدّ سرقت، در روزگار کنونی نیز نه‌تنها قابل دفاع است، بلکه به‌زعم این دیدگاه، راهی کارآمد برای حفظ نظم اجتماعی و پیشگیری از جرم به‌شمار می‌آید.

ج) نقد و بررسی دیدگاه‌ها

بررسی تأثیر میزان اجرای مجازات‌های حدّی بر کاهش میزان جرایم، نیازمند پژوهش میدانی دقیق است. با توجه به این‌که تاکنون هیچ تحقیق جامعی درخصوص میزان اثربخشی مجازات‌های حدّی صورت نگرفته‌است، ادّعای فقدان کارایی مجازات‌های اسلامی، ادّعایی بدون پشتوانه علمی محسوب می‌شود. ازاین‌رو در انتقاد از مجازات‌های اسلامی بیشتر به سخنان احساسی و فاقد استناد علمی تکیه شده‌است.

این در حالی است که براساس برخی تحقیقات، مجازات‌های اسلامی در تأمین اهداف نظام کیفری بسیار موفق بوده‌اند. به‌عنوان نمونه، در کنفرانس عربی «جرم و رفتار با مجرمان» که در سال ۱۹۷۰ در کویت برگزار شد، عنوان گردید که با وجود آن‌که حدّ سرقت در عربستان هیچ‌گاه بیش از دو بار در سال اجرا نشده‌است و در مجموع تنها ۱۶ بار طی ۲۵ سال اجرا شده، با این حال کاهش چشمگیر تعداد سرقت‌ها را به‌دنبال داشته‌است. در حالی که در کشوری مانند مصر که سیستم قضایی آن ملهم از حقوق جزای غربی است، تعداد محکومیت‌های به زندان به دلیل ارتکاب سرقت از ۱۰۳۸ مورد در سال ۱۹۳۸ به ۳۰۰۰۰ مورد در سال ۱۹۶۸ افزایش یافته و ۳۳ برابر شده‌است. (حسینی وردجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

برخی اندیشمندان بر این باورند که تمدن امروز نه‌تنها جرایم را کاهش نداده‌است، بلکه آن‌ها را بیشتر و گسترده‌تر کرده‌است. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۵) شاید به همین



جهت باشد که برخی محققان غربی نیز بر لزوم اجرای مجازات‌های بدنی و کارآیی آن‌ها تأکید دارند. یکی از فیلسوفان آمریکایی با بیان این‌که اگر دست انسان تنها یکبار به سبب تماس با بخاری داغ بسوزد، این تجربه موجب می‌شود که برای همیشه از تماس مجدد خودداری کند، از بریدن یا سوزاندن دست سارقان به‌عنوان مجازاتی بازدارنده حمایت می‌کند. (حسینی وردجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

الکسیس کارل نیز پیشنهاد می‌کند که جراحی یکی از اعضای بدن متناسب با کیفیت‌های مخفّفه و مشدّدۀ جرم، به‌عنوان مجازات اعمال شود؛ پیشنهادی که با آنچه در نظام کیفری اسلام در خصوص جرم سرقت آمده، هماهنگ به نظر می‌رسد. (کارل، ۱۳۶۸، ص ۲۰۴) روزنامه‌ی تایمز انگلستان نیز در شماره‌ی مورخ ۸ آوریل ۱۹۷۱ از اجرای مجازاتی مشابه با مجازات مقرر در قرآن برای سرقت، توسط ارتش جمهوری خواه ایرلند در شهر Ardoyne واقع در ایرلند شمالی خبر داده‌است. این روزنامه، ضمن تأکید بر این‌که این مجازات موجب کاهش چشمگیر سرقت در آن شهر شده‌است، از آن با عنوان «عدالت خشن» یاد کرده‌است. (۸ April ۱۹۷۱ Times به نقل از حسینی وردجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

با این حال، باید توجه داشت که به دلیل فقدان تحقیقات جامع و فراگیر در خصوص کارآیی و اثربخشی مجازات‌های حدّی، نمی‌توان صرفاً به شواهد محدود و موردی فوق اکتفا کرد و ادّعی کارآیی کامل این مجازات‌ها را اثبات نمود. با این وجود، این شواهد دست‌کم برای ابطال ادّعی عدم کارآیی این مجازات‌ها کفایت می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

مطالعه‌ی دقیق و تحلیلی آیات، روایات و کلمات فقیهان پیشین و معاصر نشان می‌دهد که شارع مقدّس در تشریح مجازات‌های حدّی، اهداف متعدّدی را دنبال کرده‌است که در رأس آن‌ها تأمین عدالت و بازدارندگی از جرم قرار دارد. بسیاری از فقیهان، بازدارندگی را هدفی عقلایی، عرفی و حتّی تصریح‌شده در روایات دانسته‌اند و بر این باورند که اجرای حدود با هدف اصلاح جامعه و پیشگیری از تکرار جرم، تشریح شده‌است. در عین حال، عدالت نیز به‌عنوان روح حاکم بر شریعت اسلامی،



در تمامی ابعاد تقنین و اجرا نقش ایفا می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر اجرای مجازات‌های حدّی موجب بی‌عدالتی گردد یا مصلحت آن زایل شود، اجرای آن‌ها محل تردید و بلکه منع خواهد بود.

بررسی دیدگاه‌های مخالفان و موافقان بازدارندگی حدود در عصر حاضر نشان داد که هیچ‌یک از دو گروه نتوانسته‌اند بر پایه تحقیقات میدانی جامع، اثبات یا نفی قطعی کارایی این مجازات‌ها را ارائه دهند. بنابراین، پذیرش یا رد اجرای حدود نباید بر پایه ادعاهای صرف یا شواهد جزئی صورت گیرد؛ بلکه باید در پرتو اهداف کلانی همچون عدالت اجتماعی، حفظ کرامت انسان و پیشگیری مؤثر از جرم تحلیل گردد. در نهایت، می‌توان گفت که بازدارندگی و عدالت دو رکن اساسی مشروعیت و استمرار مجازات‌های حدّی هستند. از این رو، در تحلیل مشروعیت و ضرورت اجرای این مجازات‌ها در عصر غیبت، فقیه باید هم به ادلّه نصوص شرعی و هم به تحقّق یا عدم تحقّق اهداف اجتماعی و اخلاقی شارع توجّه کامل داشته باشد؛ تا هم حریم شریعت محفوظ بماند و هم آثار و نتایج آن در جامعه امروز کارآمد و عادلانه باشد.



فهرست منابع

۱. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۱ق)، مقاصد الشريعة الإسلامية، بیروت: دار النفائس.
۲. اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
۳. امین، حسین احمد (۱۹۹۲م)، حول الدعوة الى تطبيق الشريعة، ج سوم، کویت: دار سعاد الصباح.
۴. بهجت، محمد تقی (۱۳۸۶)، استفتائات بهجت، قم: دفتر حضرت آیت الله العظمی بهجت.
۵. بلعید، الصادق (۲۰۰۴م)، القرآن و التشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، بیروت: منشورات الحلبي الحقوقية.
۶. ایرادل، ژان (۱۳۷۳)، تاریخ اندیشه‌های کیفری، (مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی)، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۷. پیوندی، غلامرضا (۱۴۰۳)، کیفرگذاری: مبانی، اصول، معیارها و چالش‌ها، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. جعفری، سید محمد کاظم مصطفوی (۱۴۱۷ق)، مائة قاعدة فقهية، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. جابری، محمدعابد (۲۰۱۱م)، وجهة نظر نحو بناء قضای الفكر العربی المعاصر، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية.
۱۰. حسینی وردنجانی، سید حسین (۱۳۸۳)، اجرای حدود در اسلام، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۴)، مختلف الشیعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. _____ (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، بغداد: نشر جامعه بغداد.
۱۵. خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲)، کتاب البیع، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. ریسونی، احمد (۱۳۹۹ق)، محاضرات فی المقاصد الشریعة، بیروت: دار الکلمة للنشر والتوزیع.
۱۷. زحیلی، محمد (۱۴۳۰ق)، موسوعة القضايا الإسلامية المعاصرة، دمشق: دارالمکتبی.
۱۸. زحیلی، وهبة (۱۴۰۹ق)، الفقه الإسلامي وأدلته، بیروت: دارالفکر.
۱۹. شحرور، محمد (۲۰۰۰م)، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة)، دمشق: الأهالی للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۰. شحاته، محمد صقر (۲۰۰۸م)، شریعة الله لا شریعة البشر حتی لا تفرق السفینة، اسکندریه: دار الخلفاء الراشدين - دار الفتح الاسلامی.
۲۱. صدر، سید محمد باقر (۱۳۶۳)، لمحة فقهية عن مشروع الدستور الجمهورية الإسلامية فی ایران، قم: بنیاد بعثت.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط، تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۳. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۹۸۰م)، القواعد و الفوائد فی الفقه، (محقق: سید عبدالهادی



حکیم)، نجف: منتدى النشر.

۲۴. عاملی جُبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۲۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۴ق)، فقه و مصلحت، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. علی‌رضا، محمدرشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. عمانی، حسن بن علی بن ابی‌عقیل (۱۳۷۱)، حیاة ابن ابی‌عقیل و فقهه، قم: به کوشش شرف الموسوی.
۲۸. عظمة، عزیز (۲۰۰۰م)، العلمانیة تحت المهجر، تهران: دارالفکر.
۲۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمّد (۱۳۹۰)، آیین کیفری اسلام، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۳۰. فاضل لنکرانی، محمّد (۱۴۲۷ق)، احکام پزشکان و بیماران، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۳۱. فاسی، علّال (۱۴۳۲ق)، مقاصد الشریعه و مکارمها، قاهره: دارالاسلام.
۳۲. کارل، الکسیس (۱۳۶۸)، انسان موجود ناشناخته، تهران: دنیای کتاب.
۳۳. کدیور، محسن (۱۳۸۸)، حقّ الناس (اسلام و حقوق بشر)، تهران: انتشارات کویر.
۳۴. کیلانی، عبدالرحمن ابراهیم (بی‌تا)، قواعد المقاصد عند الإمام شاطبی، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، بحوث فقهیة هامة، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
۳۶. _____ (۱۴۲۵ق)، تعزیر و گستره آن، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
۳۷. _____ (۱۴۲۶ق)، انوار الفقاهة، کتاب البیع، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
۳۸. _____ (۱۴۲۷ق)، استفتانات جدید، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
۳۹. _____ (۱۴۲۹ق)، احکام پزشکی، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (ع).
۴۰. منتظری، حسین علی (۱۳۸۷)، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، قم: ارغوان دانش.
۴۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۱۴ق)، فقه الحدود و التّعزیرات، قم: مؤسسه النشر، جامعه المفید.
۴۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، أصول الفقه (المظفر)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، جامعه المدرسین.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۴۴. نجفی، محمّد حسن (۱۴۲۱ق)، جواهر الکلام، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۴۵. نجفی ایرندآبادی، علی حسین و حمید هاشم‌بیگی (۱۳۷۷)، دانشنامه جرم‌شناسی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

مقالات:

۱. صرامی، سیف‌الله (۱۳۹۵)، «اعتبار قاعدة عدالت در موارد منصوص و غیر منصوص»، فصلنامه فقه اهل‌بیت (ع)، دوره ۲۳، شماره ۸۷، ص ۴۹-۷۰.
۲. مؤمن، محمّد (۱۳۸۲)، «پیوند اعضا»، مجله فقه اهل‌بیت (ع)، شماره ۳۴، ص ۳-۴۵.
۳. کار، مهرنگیز (۱۳۷۸)، «حقوق و خشونت»، مجله کیان، شماره ۴۵، ص ۱۴۴-۱۴۹.
۴. دادبان، حسن و سارا آقایی (پاییز ۱۳۸۸)، «بازدارندگی و نقش آن در پیشگیری از جرم»، فصلنامه دانشکده



تأثیر اهداف شارع بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی با تأکید بر رویکرد اجتماعی به شریعت و فقه

- حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۳، ص ۱۲۵-۱۴۸.
۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۷۷)، «حکم بی‌حس کردن اعضا هنگام اجرای کیفرهای جسمانی»، مجله فقه اهل‌بیت (ع)، شماره ۱۵، ص ۳-۲۴.
۶. غلامی، علی میدی (۱۳۹۲)، «اهداف اجرای حدود و تعزیرات در کلام فقها و سازوکار حل تلافی آن»، فقه اهل‌بیت، شماره ۷۵، ص ۱۹۳-۲۲۴.
۷. محمودی جانکی، فیروز و حسن رضایی (۱۴۰۰)، «چگونگی اجرای کیفر در آلمان»، ضمیمه مجله تحقیقات حقوقی، یادنامه دکتر رضا نوربها، ص ۸۹۵-۹۷۲.



تحلیل فقهی پایش‌های سمعی مبتنی بر فقه حکومتی*

محمد حسن لنگری^۱

چکیده

مسئله اصلی در مقاله پیش‌رو «چیستی حکم فقهی پایش‌های سمعی توسط آحاد مکلفان و نهادهای حاکمیتی» است. این بحث در بستر دین نظام‌ساز و نظام‌پرداز است؛ آن دینی که علاوه بر تأسیس نظامات اجتماعی به پردازش الگوهای عینی متناسب با آن نظامات از طریق فقاقت و روشمند می‌پردازد. به دلایلی از جمله دوری جریان فقاقت شیعی از فرایند حکومت دینی، رویکرد غالب در بررسی موضوعات و به تبع ادله ناظر به آن‌ها به صورت فردی است؛ اما اقتضای ذاتی دین اسلام بررسی مسائل و موضوعات مختلف از جمله مسئله «پایش‌های سمعی» در قالب رویکرد حکومتی است.

بر همین اساس، نگارنده بر این شد تا برخلاف پژوهش‌های رایج مبتنی بر نگاه فردی، حکم شنود توسط نهادهای اطلاعاتی و آحاد شهروندان در بستر نظام امت و امامت را با توسعه در افعال مکلفان و نیز لحاظ تفاوت میان گزاره‌های سیاسی و امنیتی از گزاره‌های عبادی و فردی، ناظر به مصالح عامه و رویکرد استنباط مرحله دوم مبتنی بر اندیشه امنیت در حوزه فقه امنیت به بررسی گذاشته و با الهام از کلمات فقهای عظام در تقویت نگاه حکومتی به فقه به بازخوانی ادله پردازد.

پژوهش حاضر از روش اجتهاد جواهری با رویکرد حکومتی بهره می‌برد که حاصل آن تفاوت میان شنود فردی و حکومتی توسط نهادهای حاکمیتی است. به این بیان که در مقاله حاضر تفاوت نوع تعامل با ادله به خصوص در مطلق‌انگاری موجب می‌گردد حکم شنود فردی که توسط افراد جامعه از یکدیگر یا از نهادهای غیرحاکمیتی دیگر به هر جهت و نیتی رخ می‌دهد، از حکم شنود نهادی که توسط حاکمیت و نهاد اطلاعات و امنیت روی می‌دهد، از حیث حکم شرعی متفاوت شوند. در نتیجه، بعد از بررسی ادله مختلف متوجه می‌شویم که اصل اولی در شنود فردی بر حرمت و در شنود حکومتی و نهادی بر جواز استوار است.

واژگان کلیدی: پایش سمعی، استراق سمع، تجسس، شنود فردی، شنود حکومتی.

۱. پژوهشگر مرکز تحقیقات تمدن اسلامی مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام مشهد مقدس
* این مقاله برگرفته از «درس خارج فقه نظام سیاسی آیت‌الله سید احمد علم‌الهدی در سال ۱۴۰۲» با دخل و تصرف توسط نگارنده است.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۲۱



۱. مقدمه

«فقه الإستخبارات و الأمن» از جمله گرایش‌های مهم در فقه نظام سیاسی محسوب می‌گردد. در فقه اطلاعات و امنیت مجموعه احکام فقهی موضوعات حوزه اطلاعات و امنیت به بررسی گذاشته می‌شود که یکی از اساسی‌ترین موضوعات در این حوزه مسئله پایش‌های سمعی (شنود) است. مسئله شنود به علت کاربرد فراوان و ابتلای بسیار زیاد نهادهای مربوط به آن، از اهمیت بیشتری برای بررسی فقهی برخوردار است. شنود و استراق سمع از مسائل ذو ابعادی است که دقت نظر در ابعاد مختلف آن سبب دقت در فحص حداکثری در ادله، گزینش و خوانش دقیق‌تری از آن‌ها می‌شود.

شنود از افعالی است که گاه در سطح آحاد جامعه مسلمان و در سطح فقه فردی می‌تواند مدنظر قرار گیرد و گاه در سطح حاکمیت و نهاد امنیت و در سطح فقه حکومتی مدنظر قرار گیرد که هر کدام سبب خوانشی در ادله و حکمی مختص به خود می‌گردد و موجب قبض یا بسط ید نهادهای مربوط به آن به تبع قانون‌گذاری دقیق، منضبط و کارآمد براساس احکام به‌دست‌آمده می‌گردد.

پرسش اصلی پژوهش «چیستی حکم فقهی پایش‌های سمعی (شنود) توسط آحاد مکلفان و نهادهای حاکمیتی در بستر فقه نظام سیاسی» است که برای نیل به پاسخ این پرسش مفاهیم شنود، تجسس و مفاهیم وابسته به آن به طرح و بحث گذاشته شده و اصل موضوعه و ریشه‌ی تغییر زاویه نگرش از منظر آحاد جامعه به سطح حاکمیت اسلامی و نهادهای امنیتی با رویه استنباط دو مرحله‌ای منقح‌گشته و حکم فقهی شنود فردی و حکومتی به تفصیل بحث شده‌است.

۱-۱. پیشینه‌شناسی

به این مسئله در پژوهش‌های زیر پرداخته شده‌است:
مقالات شامل: «شنود مکالمات از منظر حقوق کیفری ایران، فقه امامیه، اسناد و کنوانسیون‌های بین‌المللی» (جزایری و شهرانی، ۱۴۰۱)؛ «التنصت بین المشروعیة و حقوق الإنسان» (علی محمد جعفر، ۲۰۱۱)؛ «بررسی فقهی و حقوقی استراق سمع»



(درزی‌نژاد رمی، ۱۳۹۹)؛ «جایگاه شنود در نقض حریم خصوصی از منظر فقه و حقوق؛ تأملی بر کتاب «بررسی احکام فقهی و حقوقی استراق سمع» (ساریخانی، ۱۳۹۵) و پایان‌نامه‌هایی شامل: «بررسی مبانی فقهی جرم‌انگاری جرایم دسترسی و شنود غیرمجاز مخابراتی و افشای غیرمجاز مراسلات و ماهیت این جرایم در حقوق کیفری ایران» (رزمجدوکشکانی، ۱۳۹۸)، «استراق سمع در حقوق کیفری ایران» (احمدپور، ۱۳۸۹) و کتاب‌هایی همانند: «جایگاه شنود و حقوق افراد در احکام حقوقی ایران» (نصرتی، ۱۴۰۰) و «بررسی احکام فقهی و حقوقی استراق سمع» (علی‌قلی‌زاده و علی‌قلی‌زاده، ۱۳۹۴).

همه این منابع و تحقیقاتی که ذکر شد اساساً به این منظر که ما درصدد بیان آن برآمده‌ایم، نیستند؛ بلکه صرفاً اصل را بر حرمت مطلق پایش‌های سمعی گذاشته و هیچ توجّهی به نوع مکلف نکردند و قیل و قال پیرامون قوانین موضوعه در جمهوری اسلامی ایران و کنوانسیون‌های بین‌المللی اشاره داشتند.

امتیاز پژوهش پیش‌رو - که برگرفته از «درس خارج فقه نظام سیاسی آیت‌الله سید احمد علم‌الهدی در سال ۱۴۰۲» با اندکی دخل و تصرف است - نسبت به تمامی پژوهش‌های موجود ارائه تقسیم‌بندی نوین از شنود با توجّح به دو رویکرد فردی و حکومتی به فقه و روش استنباط دو مرحله‌ای با گذر از نگاه فردمحور به نگاه دستگاه حاکمیتی و نهادمحور است. در ضمن نوین‌بودن این تقسیم‌بندی، ابتنای آن بر روش اجتهاد جواهری بر قوام کار افزوده؛ هرچند که حکم فقهی متفاوتی را نسبت به شنود حکومتی توسط نهادهای اطلاعات و امنیت شاهد هستیم.

فرضیه تحقیق و پژوهش حاضر بر این دو نتیجه استوار است:

۱. اصل اولی در شنود فردی بر حرمت است؛
۲. اصل اولی در شنود حکومتی توسط نهادهای اطلاعاتی و امنیتی جواز به معنی‌الاعم است که بسط ید قابل توجّهی به آن‌ها می‌دهد و با متن واقع نیز سازگارتر می‌افتد.



۲-۱. مفهوم‌شناسی

در آغاز کلام باید مفاهیم اساسی و دخیل در موضوع مسئله را به نحو اجمالی به بررسی گذاشت تا بتوان حکم را بر آن به‌دقت بار نمود و حدود و ثغور آن را به‌دست آورد:

۱-۲-۱. مفهوم پایش‌های سمعی (شنود)

استراق سمع را در فرهنگ فارسی معین به «پنهانی به سخن کسی گوش دادن» تعریف کردند که دهخدا آن را در مقابل «گفت» قرار داده‌است (دهخدا، ۱۳۷۵، واژه استراق سمع) و در لغت عرب نیز ابن‌فارس (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۱۵۴) و راغب اصفهانی آن را به «إِذَا تَمَسَّعَ مُخْتَفِيًا» تعریف کردند. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۳۱) معادل آن در زبان لاتین Eavesdropping به‌معنای «شنیدن پنهانی» است. پایش‌های سمعی و شنود در عصر حاضر Interception در ابزار الکترونیکی نیز تعبیر شده‌است که اطلاع یافتن عمدی از محتوای در حال انتقال یا ذخیره‌شده را گویند. (محسنی، ۱۳۸۹، ص ۴۶)

در شنود و پایش‌های سمعی یا به عبارت مرسوم، استراق سمع دو عنصر اساسی دخیل است که به آن توجه نشده‌است و آن دو عنصر عبارت است از:

۱. مخفیانه بودن عمل؛

۲. عدم رضایت شخصی که مورد شنود قرار می‌گیرد.

با پیشرفت اجتماع بشری و توسعه دانش‌های موجود مسئله اطلاعات و امنیت نیز در زمره دانش‌های تخصصی تلقی شده و پیرامون آن سخن از اهل تخصص و فن بسیار وارد شده‌است و دارای نظام مسائل مختص به خود است. شایسته است برای استحکام بحث فقهی مفاهیمی چون تجسس و شنود را از نگاه دانش اطلاعات و امنیت ذکر کنیم.

با بررسی متوجه می‌شویم که این دانش‌ها نیز همین تعریف لغوی و عرفی را پذیرفته‌اند؛ (محسنی، ۱۳۸۹، ص ۴۶) اما در ساحت ابزارهای شنود، رشد و پیشرفت داشته‌اند که در مجموع تمامی این ابزارها مشتمل بر همان دو عنصر قوام‌بخش به



شنود هستند؛ یعنی مخفیانه بودن و عدم رضایت شخصی که مورد شنود و استراق سمع قرار می‌گیرد که در ادامه به هنگام بررسی حکم، تکیه بسیاری بر این مفاهیم خواهیم داشت.

۱-۲-۲. مفاهیم مرتبط با کلمه شنود

برای بیشتر روشن شدن مفهوم مورد بحث مقاله حاضر نیازمند روشن‌سازی و تبیین مفاهیم مشابه و پیرامونی «شنود» هستیم:

الف. مفهوم التَنصُّت

أَنْصَتَ، إِنْصَاتًا به معنای استمع است (الفیومی، بی تا، ص ۴۹۷) و مراد از تنصت در لغت عرب همان تَسْمَع است. تنصت از مفهوم تَجَسَّس اعم است؛ به این معنا که تسمع مخفی و علنی را شامل است؛ اما تَجَسَّس فقط شامل تسمع مخفی است. (وزارة الاوقاف و شئون الاسلامیة، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۶۱) البته در زبان عربی معاصر و کتب حقوقی آن‌ها استراق سمع یا همان پایش‌های سمعی معادل التَنصُّت اخذ شده است. اما از آنجا که در مفهوم شنود بیان شد که دو عنصر خفا و عدم رضایت دخیل هستند و آنچه که امروزه توسط نهادهای اطلاعات و امنیت رقم می‌خورد به همین دو عنصر تکیه دارد و در عربی معاصر عنوان «التَنصُّت» را برای این عملیات و کارویژه مهم برگزیده است. پس «التَنصُّت» بر وزن ابواب ثلاثی مزید باب تفاعل در معنای مطاوعة استعمال شده است که از حیث مفهوم اصطلاحی به معنای استماع محض نیست؛ بلکه همان پایش سمعی مراد است.

ب. مفهوم تَجَسَّس

تَجَسَّس از ریشه جَسَّ است که در لغت عرب به معنای جست‌وجو و تفحص از اخبار آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸) و از آن در امور شر بیشتر بهره برده شده است؛ به این بیان که جاسوس را صاحب شر خوانده‌اند. (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۷۲) در زبان فارسی نیز به معنای تفتیش کردن، جست‌وجو و تفحص از اخبار است. (افرام بستانی، بی تا، واژه تَجَسَّس)

در لسان فقهای اصحاب معنای مصطلح شرعی برای تَجَسَّس بیان نشده است؛



دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، ۱۴۲۳ق، ج ۲۵، ص ۶۷) بلکه هر آنچه از حکم شرعی بر این اصطلاح بار شده است با توجه به همان معنای لغوی و اصطلاحی عرفی است. (مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹) شاهد ادعا عبارت فاضل جواد است که در تفسیر و تبیین آیه شریفه می گوید: «ولا تبحثوا عن عورات المسلمین و تطلبوها و هو تفعل من الجس باعتبار ما فيه من معنی الطلب» (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۱۵) و در ادامه به بیان حکم این مصطلح پرداخته است.

در مفهوم، تجسس را جست و جو در عیوب پنهانی و اسرار مردم و اطلاع از آن دانسته اند (العلامة الطباطبائی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۲۳) که خداوند متعال اراده مخفی داشتن آنها را کرده است. نسبت بین این مفهوم با مفهوم شنود، عام و خاص مطلق است؛ به این بیان که هر شنودی را تجسس می توان نامید و شنود و پایش های سمعی یکی از مصادیق تجسس محسوب می گردند.

ج. اصطلاح «فقه حکومتی»

«فقه حکومتی نگرشی کل نگر و ناظر بر تمام ابواب فقه است.» با این بیان و توضیح که در این نگاه، استنباط های فقهی باید بر اساس فقه اداره نظام اجتماعی انجام شود و تمامی ابواب فقه ناظر به امور اجتماع و اداره کشور باشد؛ از این رو گستره ای از مسائل در فقه حکومتی، تمامی ابواب فقه خواهد بود؛ زیرا اجتماع و نظام اسلامی، شئون مختلفی دارد. مباحثی در حوزه اقتصاد، فرهنگ، حقوق، سیاست، امور بین الملل و مسائلی از قبیل مسائل نظامی، انتظامی، امنیتی، خانواده و تمامی مسائل دنیوی و اخروی مربوط به زندگی بشری که فقیه می بایست همه آن مسائل را بنا بر رفع نیازهای اجتماع و نظام اسلامی مورد بررسی قرار دهد.

مروری بر تحقیقات انجام شده در حوزه فقه حکومتی، نشانگر اقبال عمومی محققان و فقه پژوهان به این تعریف است. (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۶، ص ۲۳) در ادامه لوازم این رویکرد در استنباط گزاره های دین به خصوص در عرصه سیاست و امنیت را به اختصار بیان کرده و در هنگام بحث از ادله، به کار بسته می شوند.



۲. حکم فقهی شنود حکومتی و فردی

مراد از شنود حکومتی آن دسته از شنودهایی است که توسط حکومت اسلامی و تحت سلطه و ولایت ولی الهی اداره می‌شود که این حکومت به واسطه آن وظیفه ذاتی خود مؤظف به تأسیس نهادی به این منظور است. به عبارتی ما نحن فیه در مقام بیان حکم نهاد اطلاعات و امنیت است که از نظر ما نتیجه‌ای متفاوت از شنود فردی دارد. به دلیل این امر که در ادامه ادله فراوانی بحث می‌شود که در نگاه نخست و با رویکرد فردی صراحت در حرمت دارند و توسط فقهای که قائل به این تقسیم‌بندی نبودند نیز به اطلاق آن در فرض فقه فردی اخذ می‌شوند.

فقه موجود تمرکز بر فعل فرد مکلف دارد؛ اما فقهای عظام در مقام عمل و اجراء، برخی احکام را برای جامعه بیان کرده‌اند. (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۳ و ۷۸) اما قبل از این که آیات و روایات را ذکر کنیم، مقدمات و پیش فرض‌های روشی سه‌گانه مهمی را که براساس فقه حکومتی لازم می‌آید، بیان کرده و سپس به سراغ ادله می‌رویم. برای ورود دقیق به حیطة تحلیل و بررسی ادله، نخست باید مراد از شنود در سطح و مستوفای فرد و حکومت و دستگاه حاکمه با تبیین الگو، روش و اصول موضوعه، مواجهه مطلوب با مسائل حوزه فقه امنیت را به اختصار روشن نمود:

۲-۱. پیش فرض نخست: اندیشه امنیت

مقوله امنیت به‌عنوان ضروری‌ترین عنصر زندگی انسان به دو منظر قابل بررسی است. گاه از منظر «امنیت‌اندیشی» به آن نگاه می‌شود که مراد از آن تمام تلاش فکری شخص یا مجموعه در جهت حفظ قدرت و موقعیت موجود است که از طریق اندیشه پیرامون تمامی مخاطرات داخلی و خارجی میسر می‌گردد؛ اما از منظر «اندیشه امنیت» که مبتنی بر فهم گزاره ضروری تقدم امنیت جمعی و اجتماعی بر امنیت فردی است؛ زیرا که امنیت فردی در بستر و امتداد امنیت جمعی محقق می‌گردد. در نتیجه، اندیشه امنیت به این معنا است که متفکر در پی فعالیت فکری و عقلانی موجه پیرامون چگونگی حفظ امنیت عمومی در راستای مصالح حقیقی اجتماعی است که در حوزه حاکمیت اسلامی این مهم و تشخیص و تمییز مسئله



«امنیت‌اندیشی» از «اندیشه امنیت» برعهده فقیه و دستگاہ فقاہت است. در این صورت، فقیه در تبیین فقاہتی مسائل حوزه امنیت باید امنیت دین، جان، عرض، مال و... شهروندان حکومت اسلامی را مدنظر قرار دهد و نباید و نمی‌تواند از لزوم تأسیس نهاد اطلاعات و امنیت غافل شود. (عراقی، بی‌تا، ص ۳۵۶) از همین رو امنیت اصل نظام و انقلاب نیز شعبه‌ای از امنیت دین و بلکه برحسب بعضی تعبیر همان امنیت دین محسوب می‌گردد و فقیه باید تمام دقت خود را در حفظ امنیت آن به کار گیرد.

۲-۲. پیش فرض دوم: تعامل متفاوت با ادله

تعامل با ادله برای استنباط گزاره‌های فقه امنیت متفاوت از استنباط گزاره‌های احکام فردی است و این مدیریت ادله بسیار مهم و محور کلیدی مقاله حاضر است. باید دقت داشت که این تفاوت درصدد افزودن منبعی در عرض منابع اربعه نیست؛ بلکه تفاوت‌هایی میان بحث‌های اصول فقهی وجود دارد که از این قرار هستند:

۱. تفاوت در تعامل با ادله از حیث عام و خاص، مطلق و مقید، اتخاذ مفهوم و...؛
۲. تفاوت در تفسیر از ادله از حیث عام‌انگاری، مطلق‌انگاری، تحدید ادله به زمان و مکان خاص و...؛
۳. تفاوت در تعارض و تراحم میان ادله و معیارهای موجود در هنگام تعارضات.

شهید ثانی در ذیل نظر شهید اول که قائل به وجوب جهاد سالی یک مرتبه است، (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۸۰) بیان می‌دارد که مسئله جهاد دایرمدار مصلحت و ادراک عقل عملی است. (همان، ص ۳۸۱) به این معنا که استنباط گزاره‌های سیاسی و به تبع امنیتی باید در چهارچوب مصالح بررسی شده و تمامی ادله در کنار یکدیگر لحاظ شوند که در این صورت، دیگر ادله از اطلاق کافی برخوردار نیستند. هر کدام از این موارد نمونه‌هایی در آثار و کتب فقها از جمله در فروش سلاح به مشرکان، وجوب سالانه جهاد و... دارد که نیازمند دقت نظر است. (علیدوست، ۱۴۰۲، ص ۳۷ و ۴۵)



۲-۳. پیش فرض سوم: استنباط در مقام اجرا

بزرگان عرصه فقه و فقهات در موضوعات مسائل فقهی که بیشتر جنبه فردی در آن‌ها پررنگ است، به بیش از یک استنباط قائل نیستند. به این بیان که طبق اجتهاد متعارف، نخست موضوع‌شناسی دقیق کرده و به تشخیص حکم متناسب با آن از دل ادله و تطبیق آن با یک قاعده از قواعد فقهی اکتفا می‌کنند؛ اما در سلسله مسائل فقهی که بیشتر جنبه عمومی و حاکمیتی در آن‌ها نمود دارد، علاوه بر استنباط اولیه و تعیین قاعده محوری در آن و صدور فتوا باید فقهات و استنباط مرحله دوم را نیز سامان داد. استنباط مرحله دوم به این نحو است که به دقت مسائل ذوابعادی چون امنیت را از تمامی زوایا و متغیرهای دخیل در آن در عرصه اجرا به بررسی گذاشته و تعیین کنیم که در ذیل کدام یک از قواعد فقهیه متعدد چون لاضرر، اهم و مهم و ... یا احکام شرعی جزئی جای می‌گیرد و بر آن قابل تطبیق هستند و در گام بعد به بررسی نسبت حاکم بین این قواعد اقدام کرده و حکم آن قاعده که منطبق‌ترین حکم را در این مورد برخوردار است، جریان دهید یا آن حکمی را که جاری است، اخذ کنید. (علیدوست، ۱۴۰۲، ص ۷۲)

به عنوان مثال و اشاره به این نوع از نگرش در فقه شیعه می‌توان به موارد متعددی از جمله اذن امام موسی کاظم (ع) به علی بن یقطين برای قبول ولایت و وزارت در حکومت جور (طوسی، ص ۴۳۳) در حالی که هارون الرشید دستگاه حاکمه جور بوده و اعانت وی شرکت در ظلم تلقی می‌شده است و از سوی دیگر، منع صفوان بن مهران جمال توسط امام موسی کاظم (ع) برای کرایه دادن شتران به دستگاه حاکمه جور، (الکشی، ج ۲، ص ۷۴۰، ح ۸۲۸) صادر نمودن فتاوایی چون وجوب یا جواز قبول ولایت از جانب حکومت جور و طاغوت از جانب فقهای شیعه، (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۸۹) تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی و پذیرش مشروطه توسط فقهای چون میرزای نائینی و ... اشاره کرد.

با کمترین تأمل می‌توان دریافت که این موضوعات از سنخ موضوعات عمومی و حاکمیتی بوده و ارتباط تنگاتنگی با بحث امنیت در جامعه دارند و در استنباط مرحله دوم داخل شده‌اند.



۳. تقسیم‌بندی به فردی و حکومتی

مبتنی بر مقدمات پیش‌گفته روشن شد که استنباط گزاره‌های فقه امنیت با سایر ابواب فقه تفاوت کرده و اقتضائات مخصوص خود را دارد. (علیدوست، ۱۴۰۲، ص ۳۷) همین تفاوت که منشأ تعاملی متفاوت با ادله است که پای عناصری چون مصلحت، مقاصد شریعت و ... را به میان می‌کشد و در نتیجه در نحوه اطلاق‌گیری در این موضوع خاص تأثیر می‌گذارد و نیز تفاوت میان مکلف که در یکی آحاد و در دیگری نهاد و ساختار اطلاعات و امنیت است، ما را به سمت این تقسیم‌بندی سوق می‌دهد. البته منوط کردن احکام به مصالحی همچون امنیت عمومی به این دلیل است که مسائل امنیتی - سیاسی برخلاف مسائل فردی تابع مصلحت و مفسده است. (همان، ص ۴۱)

در این بخش به دو نمونه از عملکرد فقهای سرشناس که ناظر به بحث امنیت به خصوص مقوله تجسس و شنود که به‌عنوان مصداقی از مصادیق و طریقی از طرق تجسس تلقی می‌گردد، اشاره می‌شود تا تفاوت نظارت فقیه به عرصه اجرا در مقام استنباط و توجه به اقتضائات خاص گزاره‌های امنیتی مبتنی بر رویکرد حکومتی به فقه را احساس کرده و علت این تقسیم‌بندی دوگانه روشن شود.

۳-۱. آفایاء الدین عراقی

مطلب پیش‌رو کلامی دقیق از محقق عراقی (ره) است که از استوانه‌های اصولی و فقهی نجف شمرده می‌شود و کماکان اندیشه‌های فقهی ایشان مغفول مانده است. ایشان در بحث از «استقصاء الجرائم و الفحص و التعقیب» (عراقی، بی تا، ص ۳۵۶) سخنانی را نسبت به اصل وجوب تأسیس نهاد اطلاعات و امنیت توسط حکومت اسلامی بیان کردند و این وجوب را واضح و بدیهی می‌دانند. در ادامه به‌عنوان سؤال، این مطلب را طرح کرده‌اند که «ألیس هذا تجسساً عن أسرار الناس و هكذا النهی عن تتبع عثرات المؤمنین شدیداً اکیداً» (همان) و در پاسخ از این سؤال، عبارت زیبا و دقیق و مبنایی بیان کردند که پایه و اساس ادامه مباحث خودشان است و ما نیز مباحث پیش‌رو اعم از جمع ادله و شرح و بسط پیرامون آن‌ها را بر آن بنا قرار می‌دهیم.



این عبارت محقق عراقی چنین است: «لکن يجب ان يلاحظ الفرق الكلي بين وظائف الدولة بالذات، و وظائف الافراد بذواتهم. أن وظائف كل من الفريقين تختلف عن الآخر اختلافاً كبيراً لا يجعل إحداهما شبيهة بالأخرى». (همان)

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید ایشان تفاوت کلی و اساسی میان وظایف دولت بالذات و وظایف افراد به ذواتهم قائل هستند. این تفاوت کلی چیزی نیست جز این که ایشان در بحث اندیشه امنیت موضوع را توسعه داده و مکلفین را صرفاً آحاد صرف ندیده و برای فهم ادله به استنباط در مقام اجرا در بستر حاکمیت روی آورده است و نهاد امنیتی را نیز مکلف می‌دانند. ایشان به عبارتی تجسس را به تجسس فردی و حکومتی تقسیم نموده و در تفسیر ادله نیز مذاقه نموده‌اند که در ادامه بیشتر به آن پرداخته خواهد شد.

۳-۲. سید محمود هاشمی شاهرودی

از جمله شواهد بر مدعا را می‌توان تقسیم ذکرشده در مجموعه ارزشمند تدوین‌یافته زیرنظر محقق و اندیشمند توانمند حضرت آیت‌الله هاشمی شاهرودی (ره) به نام «موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت» را نام برد که با ابتکاری این تقسیم‌بندی را ذکر کردند و هر قسم را تعریف نمودند: «التجسس الفردی: ويقصد به أن يتجسس الأفراد علی بعضهم بما یخرق حرمة الحياة الخاصة للآخرین، ولا إشکال فی حرمة التجسس هذا علی المسلمین من حیث المبدأ. التجسس الدولی: ويقصد به التجسس ذی الطابع السیاسی أو السلطوی الذی یقع لصالح الدولة المسلمة أو الحكومة الشرعية أو لصالح أعدائها». (دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، ۱۴۲۳ق، ج ۲۵، ص ۶۶-۶۸)

غالب فقها به هنگام بحث از تجسس توسط حاکمیت و نهادهای امنیتی در بستر تراحم و قاعده اهم و مهم به طرح بررسی پرداختند. بحث از تجسس در بستر تراحم در فرضی است که حکم اولی در تجسس، حرمت باشد؛ ولی محقق عراقی و سید هاشمی شاهرودی حرمت را منحصر در تجسس فردی قرار دادند؛ اما تجسس حکومتی را جایز بلکه واجب شمردند.



۴. ادله ناظر به مسئله شنود و استراق سمع

با مراجعه به کتب و مقالات مختلف از جمله کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» نوشته شیخ حسین علی منتظری روشن می‌شود که در ذیل برخی ریزمسائل به امر تجسس اشاره شده‌است؛ اما این عنوان‌گذاری و تقسیم‌بندی مورد توجه نبوده‌است. همین عبارات کافی است تا از ارتکاز فقهای اعصار پرده برداشته شود. فقه نه تنها بیانگر احکام مکلفین فردی بلکه بیانگر احکام نهادها و فرایندهای موجود در این بستر است و به عبارت دقیق‌تر فقه باید رسالت خود را بیشتر در این راستا تعریف کند. حال که به نحو کوتاهی این مدعا و مبنای مورد نظر روشن شد، براساس همین تقسیم‌بندی برای شنود به بررسی یکایک ادله ناظر به مسئله شنود و استراق سمع اشاره می‌شود.

همان‌طور که ملاحظه گردید این مقدمات و پیش‌فرض‌ها به مواردی از جمله دقت در نحوه اطلاق‌گیری و تعامل با ادله و توجه به استنباط در مقام اجرا منجر می‌شود که از این رهگذر به بررسی سعه و ضیق اطلاق ادله و پیامدهای ناشی از آن‌ها پرداخته می‌شود تا روشن گردد که آیا این ادله در مقام بیان حکم تجسس و شنود برای همه حتی نهاد حاکمیت و مکلف نهادی هستند یا خیر؟! و سپس به ادله‌ی ایجابی نیز اشاره می‌شود:

۴-۱. آیه «لاتجسسوا»

قرآن کریم در سوره حجرات می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ»؛ (الحجرات، ۱۲) ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمان‌ها اجتناب کنید؛ زیرا برخی از گمان‌ها، گناه هستند و تفحص و پی‌جویی (در امور دیگران) نکنید و غیبت یکدیگر را نکنید. آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت بردار مرده‌اش بخورد؟ همه شما از این کار کراهت دارید. تقوای الهی پیشه سازید که خداوند توبه‌پذیر و مهربان است.



۴-۱-۱. وجه استدلال

دلالت آیه بر منع و حرمت تجسس و به تبع شنود که از مصادیق تام آن است، واضح و روشن بوده و در آن خدشه‌ای نیست؛ زیرا قرینه‌ای بر کراهت وجود ندارد. همچنین که سابق بر حکم تجسس مسئله اثم بودن بعضی از ظن و اجتناب از کثیر ظنون بیان شده است. مرحوم علامه طباطبایی برای استحکام استدلال در تفسیر خود بیان می‌دارد که تعلیل انتهای آیه «أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» اختصاصی به غیبت نداشته و به نهی «لاتجسسوا» نیز تعلق دارد؛ زیرا تنها تفاوت غیبت و تجسس در این است که در غیبت اظهار عیب غیر برای دیگران است؛ اما در تجسس و شنود اطلاع از عیب دیگران برای نفس است. در نتیجه در هر دو عیب‌جویی نهفته است. (علامه طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۲۴) به دلیل حذف متعلق آن آیه اطلاق دارد و دیگر درباره هیچ چیزی نمی‌توان تجسس نمود؛ مگر دلیل شرعی دیگری برای موارد خاص وارد شود. (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۸۴)

۴-۱-۲. اشکال به استدلال

این آیه محکم‌ترین دلیل بر مدعا است؛ اما باید توجه نمود که گاه با رویکرد فردی و از جهت شنود فردی بحث می‌شود که قطعاً حرمت تجسس ثابت شده است؛ اما اگر با رویکرد حکومتی و در مرحله دوم یعنی مرحله استنباط وارد شود، دیگر درباره حکم و وظیفه نهاد حاکمیت که در ذیل آن نهاد اطلاعات و امنیت قرار دارد، سخن رانده می‌شود که کارویژه و تمام هم‌وغم آن حفظ امن عمومی است که طریقی جز اختفا عمل در بررسی و تجسس از امور دیگران نمی‌تواند این مهم را رقم بزند. فقیه اصولی زبده محقق عراقی در همین مسئله در جواب سؤالی که مستند به آیه لاتجسسوا است، می‌فرماید:

«يجب ان يلاحظ الفرق الكلي بين وظائف الدولة بالذات و وظائف الافراد بذواتهم. أن وظائف كل من الفريقين تختلف عن الآخر اختلافاً كبيراً لا يجعل إحداهما شبيهة بالأخرى». (عراقی، بی‌تا، ص ۳۵۶) یعنی واجب است بر هر مجتهد و فقیهی که بداند تفاوت اساسی میان وظایف دولت و حاکمیت و وظایف افراد جامعه وجود دارد که



هر کدام وظیفه مختص به خود را دارند؛ لذا این آیه به هیچ عنوان ناظر به بیان وظیفه نهاد حاکمیت نیست.

۲-۴. روایات

در این بخش باید تمامی روایاتی را که در بخش بررسی حکم شنود فردی مطرح شدند، به نقد و بررسی بگذاریم. فقهای که با نگاه فردی به مسئله پرداختند، توجهی به توسعه در مکلف نداشتند و در نتیجه نسبت به روایات باب، ادعای تواتر کردند (صاحب جواهر، ج ۱۳، ص ۲۹۸) که البته تواتر نسبت به آحاد است. در خصوص روایات دال بر حرمت استراق سمع به روایت‌های مختلفی اشاره کردند که از جمله مهم‌ترین روایت‌هایی که به آن‌ها استناد می‌کنند در کافی و در باب «بَابُ مَنْ طَلَبَ عَشْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَ عَوْرَاتِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۵۴) بیان شده است:

۱-۲-۴. روایت ابوبصیر

در این روایت ابی بصیر از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: يَا مَعْشَرَ مَنْ أَسْلَمَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُسَلِّمْ بِقَلْبِهِ لَا تَتَّبِعُوا عَشْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَشْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَشْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَشْرَتَهُ يَفْضَحْهُ»؛ (همان، ص ۳۵۵) ای کسانی که به زبان، اسلام آورده‌اید و با قلب خود اسلام را نپذیرفته‌اید! لغزش‌های مسلمانان را جست‌وجو نکنید؛ زیرا هر که در جست‌وجوی لغزش‌های مسلمانان باشد، خداوند لغزش‌های او را دنبال خواهد کرد و هر که را خداوند لغزش‌های او را دنبال نماید، رسوایش می‌سازد.

الف. وجه استدلال

در آغاز باید گفت با سند دیگری نیز اسحاق بن عمار بیان داشته است (همان، ص ۳۵۴) که از حیث سند مورد قبول است. استدلال به دو روایت اخیر به فقره «لا تَتَّبِعُوا وَ لا تَطْلُبُوا» است که به طور صریح عباد را نهی کرده است که هرگز در پی عیوب و لغزش‌های مؤمنین نباشند؛ به هر طریقی که یکی از طرق آن شنود است. در بحث از دلالت باید گفت که اخذ این روایت در کنار آیه شریفه «لا تجسسوا» اطلاق را در آیه اثبات می‌کند.



ب. خدشه در استدلال

در باب مخاطب روایت، دو تحلیل وجود دارد:

تحلیل نخست: مخاطب افرادی هستند که ایمان ایشان ضعیف بوده و مؤمن حقیقی محسوب نمی‌شوند. در نتیجه تجسس و شنود از سوی مؤمنین حقیقی با نیات دینی مورد نهی نمی‌باشد.

تحلیل دوم: تجسس چنان امر مبعوض و زشتی است که مخصوص این افراد سست‌ایمان است و به عبارتی هیچ شخصی به سراغ تجسس نمی‌رود؛ مگر آن‌که سست‌ایمان باشد. در نتیجه هر کسی که به دنبال تجسس برود، در سلک این اشخاص است.

براساس تحلیل دوم از مخاطب روایت اطلاق در حرمت تجسس را اثبات می‌کند؛ اما چون در روایت هر دو احتمال وجود دارد و یک احتمال متعارف است، لذا استدلال به روایت برای اثبات اطلاق ممکن نیست.

ج. پاسخ از خدشه

آنچه در ظاهر عبارت مسلم است و به دست می‌آید، این است که قدرمقیّن حرمت تجسس افراد از یکدیگر است و همین مقدار برای حکم شنود فردی کفایت می‌کند.

د. اشکال به استدلال

اشکال کلی به تمامی روایات باب این است که موضوع استراق سمع و تجسس را مؤمنین اخذ کردند همان‌طور که عنوان باب را تعیین کردند؛ در حالی که نهادهای امنیتی معمولاً از افراد در معرض اتهام به اخلال در امنیت عمومی تجسس و شنود می‌کنند. با دقت در روایات باب این مطلب بیشتر برداشت می‌شود که روایات در مقام بیان حرمت و زشتی تجسس و شنود در زندگی شخصی و فردی یکدیگر توسط آحاد افراد جامعه بدون این‌که هیچ‌گونه ارتباطی با امنیت عمومی داشته باشند، دارند و آنچه این برداشت را نسبت به تمامی روایات باب تقویت می‌کند، عنوان‌گذاری شیخ حرّ در کتاب «وسائل» است که عنوان باب را «بابُ تَحْرِیمِ إِخْصَاءِ عَشْرَاتِ الْمُؤْمِنِ وَ عَوْرَاتِهِ لِأَجْلِ تَغْیِیرِ بَیْهَا». (حرّ عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۲۷۴)



تعلیلی که ایشان از روایات برداشت نمودند خود گواه بر این احتمال موجود در روایات باب می‌رود که ناظر به نهی در مواردی است که سرکشی و تجسس در امور یکدیگر برای تعبیر و امورات دیگری غیر از بحث از امنیت عمومی است؛ اما در خصوص این روایت نکته‌ای نهفته دارد که صدر روایت اشاره به کسانی دارد که به زبان و نه قلب وارد اسلام شده‌اند و غرض آن‌ها از شنود و تجسس چیزی نیست جز تخریب چهره مسلمان و تشویش اذهان که مسلماً با این برداشت دیگر نمی‌توان حکم به اطلاق داد و گفت حتی تجسس و شنود توسط نهاد حاکمیت را شامل است؛ بلکه صرفاً اصل حرمت نسبت به افراد را ثابت می‌کند.

۴-۲-۲ روایت حلبی

در این روایت حلبی از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَا تَطْلُبُوا عَثْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّ مَنْ تَبَعَ عَثْرَاتِ أَخِيهِ تَبَعَ اللَّهُ عَثْرَاتِهِ وَ مَنْ تَبَعَ اللَّهُ عَثْرَاتِهِ يَفْضَحْهُ وَ لَوْ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ». (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج ۲، ص ۳۵۵)

الف. وجه استدلال

سند روایت صحیح است و استدلال به دو روایت اخیر به دلیل «لا تتبعوا» و «لا تطلبوا» است که به‌طور صریح عباد را نهی کرده‌است که هرگز در پی عیوب و لغزش‌های مؤمنین نباشند؛ به هر طریقی که یکی از طرق آن شنود است. اشکال فوق دیگر نسبت به این روایت وجود ندارد و همان جواب اخیر ثابت است؛ یعنی دلالت روایت مبتنی بر رویکرد حکومتی حرمت شنود فردی است.

ب. اشکال به استدلال

اشکال به این روایت همان اشکال عامی است که در روایت قبل بیان شد و در این دسته روایات پیغمبر اسلام ناظر به بیان وظیفه نهاد حاکمیت و ولایت نبوده‌است و این را از سیاق و نوع بیان روایات می‌توان دریافت نمود. به‌خصوص این روایت و روایت قبل به احتمال زیاد یکی هستند که در روایت قبل نکته‌ای نسبت به فقره نخست آن که فرمودند: «ای کسانی که به زبان فقط اسلام آورده‌اید» حذف شده‌است، بیان شد.



۴-۲-۳. روایت نبوی

این روایت را مرحوم صدوق از ابن عباس نقل می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «مَنْ صَوَّرَ صُورَةَ عَذَابٍ وَ كُفَّفَ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا وَ لَيْسَ بِفَاعِلٍ وَ مَنْ كَذَّبَ فِي حُلْمِهِ عَذَابٌ وَ كُفَّفَ أَنْ يَعْقِدَ بَيْنَ شَعِيرَتَيْنِ وَ لَيْسَ بِفَاعِلٍ وَ مَنْ اسْتَمَعَ إِلَى حَدِيثِ قَوْمٍ وَ هُمْ لَهُ كَارِهُونَ يُصَبُّ فِي أُذُنَيْهِ الْأَنْكُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ سَفِيَانُ الْأَنْكُ هُوَ الرَّصَاصُ»؛ (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۰۹)

هر که صورتی را تصویر کند (مجسمه‌سازی کند و نقاشی نماید) عذاب می‌شود و تکلیف می‌شود که در آن بدمد (روح بدمد) و نمی‌تواند و کسی که خواب و رؤیای دروغ بسازد، عذاب می‌شود و تکلیف می‌شود که میان دو دانه جو گره بزند و نمی‌تواند و کسی که به سخنان قومی گوش دهد در شرایطی که آن‌ها راضی نباشند، در روز قیامت در گوش وی سرب گداخته ریخته می‌شود.

الف. وجه استدلال

با توجه به ذکر عذاب شدید از حین عمل تا قیامت برای شنود و استراق سمع چیزی جز حرمت به دست نمی‌آید.

ب. اشکال به استدلال

سند روایت شریفه مخدوش است؛ زیرا که اکثر راویان آن مهمل و دو تن از آن‌ها از جمله عکرمه تضعیف مصرح دارند. اشکال به استدلال به این روایت شریفه برای اثبات حرمت شنود و تجسس حتی توسط نهادهای اطلاعات و امنیت به جهت حفظ امنیت عمومی کاری بس دشوار است؛ زیرا که به مناسبت حکم و موضوع اشاره به مواردی دارد که اشخاص و آحاد جامعه یا به عبارتی شهروندان در پی یافتن عیوب و نقائص شخصی افراد دیگر هستند.

اشکال دیگر روایت در این است که سیاق روایت برای موردی است که اشخاصی مشغول تجسس و شنود از زندگی شخصی افراد دیگر می‌شوند تا به امر طلسم و از این قبیل امور بپردازند و مقدمات کار را فراهم کنند.



۵. روایات دال بر وقوع تجسس توسط ائمه اطهار (ع)

در این رابطه دو روایت وجود دارد که در یک روایت امام سجاد (ع) و در روایت دیگر امام موسی بن جعفر (ع) در رابطه با استراق سمع سخن گفته‌اند. حال می‌بایست این دو روایت را بررسی نماییم که اساساً این دو روایت پذیرفتنی هستند یا خیر؟!

۵-۱. روایت اول

روایت صحیح‌های در مورد عمل امام است و در کافی ذکر شده‌است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ امْرَأَتَكَ الشَّيْبَانِيَّةَ خَارِجِيَّةٌ تَشْتِمُ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنْ سَرَّكَ أَنْ أَسْمِعَكَ مِنْهَا ذَلِكَ أَسْمِعْتُكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِذَا كَانَ غَدًا حِينَ تُرِيدُ أَنْ تَخْرُجَ كَمَا كُنْتَ تَخْرُجُ فَعُدْ فَأَكْمُنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ قَالَ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ كَمَنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ فَجَاءَ الرَّجُلُ فَكَلَّمَهَا فَتَبَيَّنَ مِنْهَا ذَلِكَ فَحَلَّى سَبِيلَهَا وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ»؛ (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج ۵، ص ۳۵۱) امام باقر (ع) فرمود: مردی نزد امام سجاد رفت و بیان داشت: همسر شیبانی شما خارجی است و به حضرت علی (ع) ناسزا می‌گوید. اگر تمایل داشته باشید که آن را بشنوید، من کاری خواهم کرد که این مطلب را از زبان وی بشنوید؟! امام فرمود: بله. آن مرد گفت: فردا در زمانی که همیشه از منزل خارج می‌شوید، بیرون بروید؛ اما مخفیانه بازگردید و در گوشه‌ای از خانه پنهان شوید. فردای آن روز امام در خانه پنهان شد و آن مرد آمد و با آن زن صحبت کرد. زن هم همان مطالب را بیان داشت. با روشن شدن این مسئله، با این‌که امام از وی خوشش می‌آمد اما طلاقش داد.

۵-۱-۱. وجه استدلال

سند روایت موثقه است. در این روایت ادعا این است که حضرت، استراق سمع کرده و به پیشنهاد آن فرد برای استراق سمع جواب داده و به نوعی تجسس را تأیید کرده‌اند. نمی‌توان گفت از این باب که زوج بر زوجه ولایت دارد پس خارج از اصل عدم ولایت بوده و به‌صورت تخصصی خارج است؛ زیرا زوجه نیز دارای حریم



شخصی است؛ بلکه فرض مذکور تأیید تجسس در موارد عامه برای جلوگیری از مفاسد عظیمه است.

۵-۲. روایت دوم

روایت بعدی در «قرب الاسناد» عبدالله بن جعفر حمیری نقل شده است که از عالمان و محدثان شیعی معاصر امام هادی و امام حسن عسگری (ع) بوده است متن روایت چنین است:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (ع)، عَنْ أُمِّهِ قَالَتْ: كُنْتُ أَغْمِزُ قَدَمَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ نَائِمٌ مُسْتَقْبِلًا فِي السَّطْحِ، فَقَامَ مُبَادِرًا يُجْرُ إِزَارَهُ مُسْرِعًا فَتَبِعْتُهُ فَإِذَا غُلَامَانِ جَارِيَتَيْنِ لَهُ وَبَيْنَهُمَا حَائِطٌ لَا يَصِلَانِ إِلَيْهِمَا، فَتَسَمَّعَ عَلَيْهِمَا ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ فَقَالَ: «مَتَى جِئْتِ هَاهُنَا؟» فَقُلْتُ: حَيْثُ قُمْتَ مِنْ نَوْمِكَ مُسْرِعًا فَرِعْتُ فَتَبِعْتُكَ. قَالَ: «أَلَمْ تَسْمَعِي الْكَلَامَ؟» قُلْتُ: بَلَى. فَلَمَّا أَصْبَحَ بَعَثَ الْغُلَامَيْنِ إِلَى بَلَدِي، وَبَعَثَ بِالْجَارِيَتَيْنِ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ، فَبَاعَهُمْ»؛ (الحمیری، ۱۳، ج ۱، ص ۳۳۱) موسی بن جعفر بر روی بام و به سمت قبله خوابیده بود و من پایش را می مالیدم (ماساژ می دادم). امام به یکباره از جای برخاست به نحوی که ازار (لباس) ایشان جلو پایشان آمد و با سرعت حرکت کردند و من هم دنبال ایشان رفتم. دیدم دو غلام و دو کنیز ایشان در حال صحبت هستند و بین آنها دیواری فاصله شده و امام هم سخنان ایشان را گوش دادند. امام گفت: از چه زمانی اینجا آمده‌ای؟ گفتم: از وقتی با عجله از خواب بلند شدید. فرمود: مکالمه را نشنیدی؟ گفتم: چرا شنیدم. فردا صبح آن دو غلام را به یک شهر و دو کنیز را به شهر دیگر فرستاد و فروخت.

۵-۲-۱. وجه استدلال

امام در این فرض اقدام به شنود و تجسس از امر عده‌ای کرده است. فعل امام مانند قول ایشان حجت است؛ اما معمولاً در جایی به فعل امام می‌توان استناد کرد که عمل ایشان دارای وجوه مختلفی نباشد که بتوان احتمال یا جهت دیگری در آن داد.



۵-۲-۲. مناقشه در روایت دوم

در مورد روایت دوم هم باید گفت که امام مالک مملوک خود بوده و خارج از اصل عدم ولایت احد علی احد است و استراق سمع در این زمینه حرمت نداشته است.

۵-۳. روایت سوم

حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) در نامه‌ای خطاب به کعب بن مالک می‌فرماید: «أما بعد، فاستخلف علی عملک، و اخرج فی طائفة من أصحابک حتی تمر بأرض کورة السواد فتسأل عن عمالی و تنظر فی سیرتهم فیما بین دجلة و العذیب، ثم ارجع إلی البهقبادات فتول معونتها، و اعمل بطاعة الله فیما ولاک منها، و اعلم أن کل عمل ابن آدم محفوظ علیه مجزی به، فاصنع خیرا صنع الله بنا و بک خیرا، و أعلمنی الصدق فیما صنعت، و السلام»؛ (مهریزی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰) بر محل عمل و وظیفه‌ات، جانشینی بگذار و با جمعی از افراد از شهر خارج شو تا به روستاهای سرزمین سواد برسی و از رفتار و روش عمال و کارگزاران من در منطقه دجله و عذیب جو یا شو. سپس به بهقبادات بازگرد و به همراهی با آنها پرداز و به طاعت خداوند در آنچه از این مناطق برعهده تو نهاده شده، عمل کن. بدان که هر عمل فرزند آدم نزد خداوند محفوظ است و جزا داده خواهد شد به آن. هر کاری که انجام دادی به درستی به من اطلاع بده.

الف. وجه استدلال

به هر روی این دستور حضرت، فرمان به تجسس از عمال‌شان است؛ زیرا تصریح دارند که «فتسأل عن عمالی و تنظر فی سیرتهم».

۵-۴. روایت چهارم

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در عهدنامه مالک اشتر چنین فرمودند: «ثُمَّ انظُرْ فِي أُمُورِ عَمَلِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِيَارًا، وَلَا تُولِّهِمْ مُحَابَاةً وَأَثَرَةً... ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ، وَأَبْعَثِ الْعِيُونَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّ تَعَاهِدَكَ فِي السِّرِّ لِأُمُورِهِمْ خَدْوَةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ، وَالرَّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ. وَتَحَفَظْ مِنَ الْأَعْوَانِ، فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةِ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَحْبَابُ عِيُونِكَ، اِكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا، فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ



الْعُقُوبَةُ فِي بَدَنِهِ»؛ (نهج البلاغه صبحی صالح، ترجمه و شرح نامه ۵۳ نهج البلاغه، بخش پانزدهم: گزینش کارگزاران)

۵-۴-۱. وجه استدلال

همان‌گونه که مشاهده می‌کنید تصریح به امر تجسس در مورد حکومت دارند بدون هیچ‌گونه تخصیصی از آن.

۵-۵. روایت پنجم

حَدَّثَنِي الزَّيَّانُ بْنُ الصَّلْتِ قَالَ: سَمِعْتُ الرَّضَا (ع) يَقُولُ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِذَا وَجَّهَ جَيْشًا فَأَمَّهُمْ أَمِيرًا، بَعَثَ مَعَهُ مِنْ ثِقَاتِهِ مَنْ يَتَجَسَّسُ لَهُ خَبْرَهُ»؛ (الحمیری، ۱۳۴۱ق، ج ۱، ص ۳۴۲) امام رضا (ع) می‌فرمود: پیامبر خدا هرگاه سپاهی را گسیل می‌کرد فرماندهی از برای آن سپاه قرار می‌داد و شخصی مطمئن را برای تجسس از اخبار او به همراه فرمانده ارسال می‌کرد.

۵-۵-۱. وجه استدلال

این روایت به این معنا است که حضرت رسول به گزارش فرمانده اکتفا نمی‌کردند و لذا این روایات تأیید می‌کند که از لوازم حکومت، تجسس و بازرسی کامل نسبت به جریان‌های عملیاتی حکومت است.

این خدشه در این دسته روایاتی که اشاره به بازرسی از عمال حکومتی در سیره رسول اکرم و حضرت امیر (ع) دارند، وارد نشده است که این عمل بازرسی است و ربطی به تجسس ندارد؛ زیرا که اگر دو رکن تجسس و شنود را اختفا و عدم رضایت اخذ کنید، در هر دو مورد یکسان است و عنوان تجسس بر آن بار می‌شود؛ اما آنچه که سبب گشته است این مهم را اهل بیت تأیید کنند و نیز هیچ خدشه‌ای به آن وارد نباشد، توجه به همین نکته است که باید میان تجسس فردی و حکومتی تفاوت قائل شد و هر کدام وظیفه مختص به خود را دارند. با این تفسیر دیگر آیات و روایات ناهیه به هیچ وجه من الوجوه شامل این دسته موارد نمی‌شود.



۶. عقل

مسئله شنود و استراق سمع از جمله فعالیت‌های لازم و ضروری برای حفظ امنیت نظام اجتماعی تلقی می‌شود. علت آن است که یکی از لوازم قطعی حکومت‌داری از نظر عقلا بحث از تجسس است و نیز اگر قائل شویم تشکیل حکومت در عصر غیبت ضرورت دارد پس این حکومت اسلامی دارای اقتضانات و لوازمی است که اقتضانات عقلایی آن نیز واجب می‌باشد و التزام به شیء التزام به لوازم آن نیز می‌باشد؛ مثل «نصب سلم» از برای «کون علی السطح». یکی از اقتضانات عقلایی آن است که حکومت نسبت به واحدهای حکومتی اعم از نهاد مردم و امت و دستگاه‌هایی که در اجرای حکومت نقش دارند، تفحص نمایند؛ چراکه اگر چنین نکنند قدرت حاکمیتش از میان خواهد رفت.

زیرا یک حکومت باید اطلاع دقیقی از تمامی امور در جریان میان آحاد جامعه داشته باشد؛ چون دولت کفیل و قیم امت است و شایسته نیست که از احوال آن‌ها نیز غفلت کند. به حسب فطرت و آیه ۶۰ سوره انفال «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» بر دولت اسلامی واجب است که تشکیل نهاد تجسس دهد تا هیچ کس جرأت ارتکاب گناه را به‌راحتی نداشته باشد و این در گرو داشتن یک هیبت و همینه تمام عیار از سوی دولت حاکمه در انظار عمومی است. (عراقی، بی‌تا، ص ۳۵۶) از همین رو، در مواردی برای اشخاص شاغل در سمت‌های امنیتی و اطلاعاتی حکم به وجوب استراق سمع و شنود صادر می‌شود. (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۵۹) هرچند که این مسئله از دید عقلا قبیح شمرده شده و حکم اولیّه (همان، ص ۳۵۷) آن در دین مبین اسلام حرمت است.

۷. اجماع

فعل شنود و استراق سمع به شکل سازمان‌یافته و در بستر نهادهای امنیتی و اطلاعاتی در دوره اخیر و در میان فقهای معاصر بعد از تشکیل حکومت اسلامی در ایران اسلامی مطرح و مورد تحلیل و بررسی فقهی قرار گرفته است و در قرون گذشته ردپایی از این مباحث به‌صورت سازمانی یافت نمی‌شود؛ لذا تتبع اقوال ممکن نیست. در مسئله هیچ اجماعی یافت نمی‌شود؛ زیرا از مسائل نوپدید محسوب می‌گردد. از



این حیث که نوع نگاه و رویکرد تغییر کرده است. بلکه در ضمن برخی از کلمات عدّه‌ای می‌توان درباره آن مطلبی یافت.

نتیجه‌گیری

هریک از مسائل و موضوعات را می‌توان با دو نگاه و رویکرد مورد مذاقّه قرار داد: یک نگاه فردی و رایج و دیگری نگاه حکومتی است. بررسی‌های ما نشان داد که رویکرد حکومتی بر فقه مبتنی بر اجتهاد جواهری ریشه در آثار و پژوهش‌های فقها و اصولیان زبده‌ای چون آغا ضیاء‌الدین عراقی دارد. رویکرد حکومتی به فقه این مهم را نیز نمایان کرد که مبتنی بر اندیشه امنیّت، تعاملی متفاوت و پیامدگرا در نسبت با ادلّه و استنباط آنها نتیجه داد. همچنین در مقام اجرا این مهم را نتیجه داد که هر یک از انواع مکلفان، حکم مختص و ذاتی خود را دارند که سبب بازخوانی متفاوت ادلّه و قواعد می‌شود.

درواقع نهاد حاکمیّت حکم مختص به خود را در مسئله «پایش‌های سمعی» که همان جواز است، به سبب حفظ مصلحت امن عمومی اجتماع دارد و نهاد امت و آحاد مکلفان حکم مختص به خود یعنی حرمت «شنود» را دارا هستند. همان‌طور که ملاحظه شد نوع نگاه و بستر تفکر فقه و فقیه به آیات و روایات ناظر به تجسّس و شنود با حفظ تمامی ضوابط اجتهاد روشمند اما حکومتی چه تأثیر شگرفی در حکم مسئله‌ای از مسائل عامّه دارد. به این بیان که ادلّه ما را به سمت و سوی جواز شنود و مراقبت مستمر نهاد حاکمیّت برای حفظ امنیّت عمومی دعوت کردند. حال آیا این نتیجه متفاوت به‌دست آمده در حکم فقهی شنود فردی و حکومتی نسبت به تمامی پژوهش‌های گذشته در همین مسئله ما را بیش از پیش به این سمت و سوی سوق نمی‌دهد که مسائل مختلف در حوزه فقه اطلاعات و امنیّت و بلکه تمامی فقه را باید با نگاه و رویکرد حکومتی مورد مذاقّه قرار دهیم؟! شاید که نتایج تغییر کرده و حکم راقی در مسائل را بتوان استنباط کرد؛ زیرا که جنس این گزاره‌ها متفاوت از گزاره‌های مسائل عبادی و فردی هستند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمدپور، مجتبی (۱۳۸۹)، استراق سمع در حقوق کیفری ایران، قم: دانشگاه قم، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۳. ابن منظور، محمّد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. ابن اثیر، عزّ الدّین ابوالحسن (۱۳۹۹ق)، النّهاية فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت: المكتبة العلميّة.
۵. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۱۶ق)، الخصال، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. افراهم بستانی، فؤاد (بی تا)، فرهنگ ابجدی الفبائی عربی: کلمة التجسس، بی جا: بی تا.
۷. بروجردی، حسین (۱۴۱۶ق)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، (محرر حسینعلی منتظری)، قم: مکتب آية الله العظمی المنتظری.
۸. جزایری، سیّد عباس و شهرانی، محمود (۱۴۰۱)، «شنود مکالمات از منظر حقوق کیفری ایران فقه امامیه، اسناد و کنواسیون های بین الملل»، فصلنامه فقه و حقوق نوین، سال ۳، شماره ۹.
۹. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق)، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۱۰. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۱. حرّ عاملی، محمّد بن حسن (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشّیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، (محقق: محمّد رضا حسینی جلالی)، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (بی تا)، شرح تبصرة المتعلّمین (القضاء)، (مصحّح: محمّدهادی معرفت)، قم: مطبعة مهر.
۱۳. خمینی، روح الله (۱۳۹۲)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۴. درزی نژاد رمی، میثم (۱۳۹۹)، «بررسی فقهی حقوقی استراق سمع»، دوفصلنامه مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال ۱۳، شماره ۲۵.
۱۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۵)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمّد (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۷. رزمجو دوکشکانی، غزل (۱۳۹۸)، بررسی مبانی فقهی جرم انگاری جرایم دسترسی و شنود غیرمجاز مخابراتی و افشای غیرمجاز مراسلات و ماهیّت این جرایم در حقوق کیفری ایران، بروجرد: دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی (ره).
۱۸. ساریخانی، عادل (۱۳۹۵)، «جایگاه شنود در نقض حریم خصوصی از منظر فقه و حقوق: تأملی بر کتاب «بررسی احکام فقهی و حقوقی استراق سمع»»، فصلنامه نقد کتاب فقه و حقوق، شماره ۳.
۱۹. شهید ثانی، زین الدّین (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: مکتبه الداوری.
۲۰. طوسی، محمّد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، رجال، ج ۱، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ اول.



۲۱. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۲. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی (مسئله فی العمل مع السلطان)، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۳. علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۲)، روش شناسی استنباط گزاره های فقه امنیّت، تهران: مرکز مطالعات راهبردی، دانشگاه عالی دفاع ملی.
۲۴. علی محمد جعفر (۲۰۱۱م)، التنصت بین المشروعیّة و حقوق الإنسان، لبنان: مجله صوت الجامعة، شماره ۲.
۲۵. علی قلی زاده، محمدرضا و قلی زاده، علی (۱۳۹۴)، بررسی احکام فقهی و حقوقی استراق سمع، کرج: مدیر فلاح.
۲۶. فاضل جواد، جوادین سعید (۱۳۶۵)، مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام، (مصحح: محمدتقی کشفی و محمدباقر بهبودی)، تهران: مرتضوی.
۲۷. الفیومی، أحمد بن محمد بن علی المقرئ (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، القاهرة: المطبعة الأمیریة.
۲۸. کشی، محمد بن عمر و حسینی، احمد (۱۴۳۰ق)، رجال الکشی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، (مصحح: محمد آخوندی و علی اکبر غفاری)، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۰. محسنی، فرید (۱۳۸۹)، حریم خصوصی اطلاعات (مطالعه کیفی در حقوق ایران و ایالات متّحده و فقه امامیّه)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۳۱. مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۶)، جستارهایی در فقه حکومتی، قم: نشر کتاب فردا.
۳۲. منتظری، حسین علی (۱۳۶۷)، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة)، (مترجم: محمود صلواتی)، قم: کیهان.
۳۳. _____ (۱۳۸۵)، نظام الحکم فی الاسلام، قم: سرایی.
۳۴. مهریزی، مهدی (۱۳۸۱)، سیاست نامه امام علی (ع)، قم: دارالحديث للطباعة و النشر، ج ۸.
۳۵. نصرتی، علی اکبر (۱۴۰۰)، جایگاه شنود و حقوق افراد در احکام حقوقی ایران، سمنان: انتشارات نیلون.
۳۶. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (بی تا)، جواهر الکلام، (محقق: محمود قوچانی و دیگران)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. وزارة الاوقاف و شؤون الاسلامیة (۱۴۰۷ق)، الموسوعة الفقهیة الكويتیة: التجسس، الكويت: ذات سلاسل، الطبعة الثانية.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوم؛ شماره نهم؛ بهار ۱۴۰۳

شفافیت در حکمرانی، ضرورتی شرعی

سید غلامرضا موسوی^۱

چکیده

شفافیت یکی از اصول بنیادین حکمرانی مطلوب به‌شمار می‌رود که نقش مؤثری در ارتقاء اعتماد عمومی، تقویت عدالت اجتماعی، پاسخ‌گویی حاکمان و پیشگیری از فساد ایفا می‌کند. با وجود آن‌که این اصل در نظام‌های حکمرانی مدرن مورد توجه قرار گرفته‌است، در آموزه‌های اسلامی نیز شواهد گسترده‌ای از تأکید بر شفافیت در آیات قرآن، روایات معصومان (ع) و مبانی فقهی دیده می‌شود. مسئله اصلی پژوهش حاضر، چگونگی جمع میان ادله فقهی و روایی مؤید شفافیت با مواردی است که در آن‌ها اسلام به ضرورت عدم شفافیت حکم داده‌است. از این‌رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که چگونه می‌توان براساس مبانی اسلامی، میان اصل شفافیت در حکمرانی و مواردی که دال بر لزوم کتمان است، جمع نمود؟

فرضیه پژوهش آن است که در حکمرانی اسلامی، شفافیت اصل است و موارد عدم شفافیت نقش محصص یا مقید دارند که باید با توجه به اصولی نظیر قاعده اهم و مهم، مصالح عمومی و شرایط زمانی و مکانی تنظیم شوند. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از منابع قرآنی، روایی و فقهی تلاش دارد تا ساختاری نظری برای تبیین نظام‌مند این تحلیل ارائه دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که حکمرانی اسلامی، بر پایه اصل شفافیت بنا شده‌است؛ اما در شرایط خاص، به دلایلی چون حفظ امانت، پیشگیری از فتنه، تأمین امنیت یا رعایت مصلحت عامه، می‌توان از شفاف‌سازی اطلاعات خودداری کرد. در این موارد، وظیفه تشخیص و اعمال این استثنائات برعهده حاکم اسلامی است که باید با رعایت اصول حکمت، عدالت و اخلاق تصمیم‌گیری نماید. این الگوی اجتهادی می‌تواند مبنایی برای مدیریت اطلاعات در نظام‌های حکمرانی اسلامی و حتی الهام‌بخش طراحی مدل‌های مدیریتی در دیگر نظام‌ها باشد.

واژگان کلیدی: لزوم شفافیت، لزوم عدم شفافیت، حکمرانی اسلامی، مبانی فقهی، سیاست‌های کلان.

۱. استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۳۰



۱. مقدمه

شفافیت مفهومی بنیادین در نظریه‌های معاصر حکمرانی است که نقشی محوری در تحقق حکمرانی مطلوب، تقویت پاسخ‌گویی، ارتقای اعتماد عمومی، پیشگیری از فساد و تحقق عدالت اجتماعی ایفا می‌کند. این مفهوم، ریشه در معنای روشن و قابل رؤیت بودن دارد. در سطح لغوی، «شفاف» در زبان عربی به اشیا یا چون شیشه و آب اطلاق می‌شود که نور را از خود عبور می‌دهند و مانعی برای نفوذ شعاع نیستند. در زبان فارسی نیز به هر چیز لطیف و نازکی که بتوان اشیا یا پشت آن را دید، شفاف گفته می‌شود. (لغت‌نامه دهخدا) این ویژگی‌ها، مفاهیمی چون روشنی، آشکار بودن و عدم مانع در برابر دید و شناخت را تداعی می‌کنند.

در اصطلاح، به‌خصوص در گفتمان حکمرانی، شفافیت به معنای آشکارسازی اهداف، دلایل تصمیمات، فرآیندها، داده‌ها و نتایج به گونه‌ای است که برای عموم مردم قابل درک، قابل دسترسی و قابل ارزیابی باشد. این شفافیت تنها به اطلاع‌رسانی محدود نمی‌شود؛ بلکه فراهم‌کننده امکان نظارت همگانی، مشارکت شهروندان، مطالبه‌گری عمومی و تقویت مشروعیت سیاسی است. حکومت شفاف حکومتی است که چیزی برای پنهان کردن ندارد و با ارائه صادقانه و دقیق اطلاعات، بستر گفت‌وگوی اجتماعی، نقد سازنده و تصمیم‌گیری‌های مبتنی بر واقعیت را فراهم می‌سازد.

در فضای غیرشفاف معمولاً فساد، تبعیض و سوءاستفاده‌های اخلاقی و مالی شکل می‌گیرد؛ چراکه اطلاعات در انحصار حلقه‌های محدود قدرت قرار دارد و امکان نظارت عمومی از بین می‌رود. در مقابل، شفافیت موجب می‌شود مسئولان در تصمیم‌گیری‌های خود دقت بیشتری داشته باشند؛ در قبال نتایج اقدامات خود پاسخگو باشند و شهروندان بتوانند سیاست‌ها را تحلیل، نقد و اصلاح کنند. همچنین، شفافیت حس مشارکت سیاسی را در مردم تقویت کرده، مشروعیت نظام سیاسی را افزایش می‌دهد و در شرایط بحرانی مانند بحران‌های اقتصادی یا بلایای طبیعی اعتماد عمومی و همراهی اجتماعی را تضمین می‌کند.



با وجود این کارکردهای حیاتی، شفافیت در منظومه فکری و اخلاقی اسلام، مفهومی مطلق و تک‌ساحتی تلقی نمی‌شود. آموزه‌های اسلامی از یک‌سو بر شفاف‌سازی در حوزه‌هایی چون امانت‌داری، ابلاغ پیام الهی، مشورت با مردم و رعایت حقوق عمومی تأکید دارند؛ و از سوی دیگر، در مواردی خاص، عدم‌شفافیت را برای حفظ امنیت، جلوگیری از فتنه، رعایت مصالح عالیّه یا صیانت از اسرار نظامی و اخلاقی، جایز یا حتی لازم می‌دانند. برای نمونه، قرآن کریم در مواردی مؤمنان را به گفتار صریح، روشن‌گری و صداقت در اطلاع‌رسانی فرمان داده‌است؛ مانند آیه «وَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ» (بقره، ۴۲) و در عین حال، برخی اسرار نبوت را - مانند آیه شریفه «بِأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ»؛ (مانده، ۶۷) ای پیامبر! آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده ابلاغ کن، و اگر چنین نکنی، رسالت او را نرسانده‌ای؛ - پنهان داشته‌است.

براساس شأن نزول این آیه، برخی مفسران مانند علامه طباطبایی در «المیزان» اشاره می‌کنند که پیامبر (ص) در برخی موارد از بیم مخالفت یا آسیب به اصل دعوت، زمان ابلاغ برخی پیام‌ها را به تأخیر می‌انداخت یا در انتظار فرمان الهی برای اعلام آن بود. این امر نشان می‌دهد که حتی در امر رسالت، گاه ملاحظات زمانی و شرایط اجتماعی در میزان و زمان شفاف‌سازی نقش دارد و آن را پنهان می‌سازد. روایات معصومین (ع) نیز بر لزوم حفظ اسرار، صیانت از آبرو و رعایت حدود آگاهی عمومی در شرایط خاص تأکید دارند. در فقه اسلامی، این دوگانه به‌ظاهر متعارض، با قاعده‌هایی چون «تقدیم اهم بر مهم»، «لزوم دفع فساد محتمل» و «مصلحت‌سنجی در تدبیر عمومی» قابل تبیین است.

ازاین‌رو، شفافیت در حکمرانی اسلامی، نه صرفاً یک فضیلت اخلاقی، بلکه مقوله‌ای فقهی و مدیریتی است که باید با ملاحظه شرایط، موضوعات و مصالح عامّه، به‌صورت اجتهادی تحلیل و تنظیم شود. اصل اولیّه در این نظام، شفافیت در حوزه‌های مرتبط با حقوق مردم، عدالت عمومی و نظارت اجتماعی است؛ و عدم شفافیت تنها در صورتی مجاز خواهد بود که با دلیل معتبر شرعی و فقهی، در مقام



استثنا و با رعایت مصالح برتر اثبات شود. در نتیجه، تبیین حدود و ثغور شفافیت در چهارچوب حکمرانی اسلامی، نیازمند تبیین اجتهادی است.

در همین خصوص، سایر کشورها در حوزه‌های مختلف تقنینی، اجرایی، قضایی، اقتصادی و سیاسی مسئله شفافیت را نهادینه کردند. تجربه این کشورها نشان می‌دهد که شفافیت نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه ابزاری کارآمد برای حکمرانی مطلوب است. (عبدالحسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۹) در جمهوری اسلامی ایران نیز شفافیت به عنوان یکی از سیاست‌های کلی نظام اداری ابلاغی مقام معظم رهبری مورد تأکید قرار گرفته است. تصویب طرح شفافیت قوای سه‌گانه در مجلس شورای اسلامی در سال ۱۴۰۳ یکی از اقدامات عملی در این زمینه به‌شمار می‌رود.

این پژوهش با بررسی مبانی قرآنی، روایی و فقهی شفافیت و عدم شفافیت، به دنبال ارائه راهکاری برای جمع این دو دیدگاه و تعیین حدود و ثغور شفافیت در حکمرانی اسلامی است.

۲. ادله قرآنی و روایی شفافیت

مستندات لزوم شفافیت عبارتند از:

۲-۱. ادله قرآنی

در قرآن به آیات متعددی در خصوص لزوم شفافیت امور می‌توان استناد کرد.

آیه اول: «وَلَا تَلْسُؤُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعَاوَنُونَ»؛ (بقره، ۴۲) و حق را با باطل نیامیزید و حقیقت را پنهان نکنید، در حالی که خود می‌دانید (که حق چیست).

در این آیه، دو رفتار ناپسند مورد نهی الهی قرار گرفته است: نخست، «خلط حق با باطل» (تلبیس الحق بالباطل) که به معنای تحریف آگاهانه حقیقت یا ارائه اطلاعات ناقص و گمراه‌کننده است؛ دوم، «کتمان حق» که به معنای پنهان‌کاری در ارائه دانسته‌هایی است که باید آشکارا بیان شوند. این دو عمل، مصادیق بارز عدم شفافیت هستند و قرآن به شدت از آن‌ها نهی می‌کند؛ به خصوص وقتی که از سر آگاهی و با علم به حقیقت انجام شوند. در فضای حکمرانی، تحریف و کتمان



حقیقت موجب می‌شود که مردم از دسترسی به اطلاعات صحیح محروم شوند و امکان ارزیابی عملکرد حاکمان را از دست بدهند.

این وضعیت بستر مساعدی برای شکل‌گیری فساد، تبعیض، سوءاستفاده از قدرت و بی‌اعتمادی عمومی فراهم می‌آورد. به همین دلیل، می‌توان از سیاق و مضمون این آیه استفاده کرد تا نشان داد که تحریف و کتمان آگاهانه حقیقت، در سطح اجتماعی، زمینه‌ساز فساد است. در مقابل، شفافیت که در اینجا به معنای عدم ترکیب حق با باطل و آشکارسازی حقیقت است به مسئولیت‌پذیری حاکمان، نظارت‌پذیری نهادها و افزایش اعتماد عمومی می‌انجامد.

در نظام حکمرانی اسلامی، آیه فوق می‌تواند مبنایی قرآنی برای ضرورت شفافیت به‌عنوان یک اصل دینی و اجتماعی باشد. در این چهارچوب، شفافیت نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه یک الزام دینی برای مقابله با فساد و تحقق عدالت در مدیریت عمومی محسوب می‌شود. بدین ترتیب، این آیه یکی از مستندات قرآنی مهم برای اثبات ضرورت شفافیت در نظام اسلامی به‌شمار می‌رود.

آیه دوم: «انَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»؛ (نساء، ۵۸) بی‌گمان، خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان‌شان بسپارید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. این آیه شامل دو فرمان الهی است که از ارکان بنیادین نظم اجتماعی در اسلام محسوب می‌شوند: اول، ادای امانت به اهل آن، و دوم، حکم به عدالت در میان مردم. آنچه در این آیه به صورت صریح بیان نشده اما به‌طور ضمنی در بطن هر دو فرمان نهفته است، ضرورت شفافیت برای تحقق این دو اصل است. در واقع، شفافیت نه تنها مکمل، بلکه پیش‌شرط تحقق واقعی امانت‌داری و عدالت در حکمرانی است. نخست، در مورد امانت‌داری باید توجه داشت که امانت در فرهنگ قرآنی صرفاً به اشیاء مادی محدود نمی‌شود؛ بلکه هرگونه مسئولیت اجتماعی، منصب عمومی و اطلاعات مرتبط با منافع مردم نیز در شمار امانات قرار می‌گیرند. بر این اساس، اطلاعات و آگاهی‌هایی که در اختیار مسئولان و مدیران قرار دارد و به سرنوشت



مردم مربوط است، نوعی امانت است که باید به اهل آن بازگردانده شود؛ یعنی به صاحبان اصلی آن که مردم هستند. اگر این اطلاعات تحریف‌شده، ناقص یا پنهان باقی بمانند، به معنای خیانت به امانت است. در مقابل، شفافیت، ابزار ادای امانت در فضای اجتماعی و مدیریتی است؛ زیرا بازگرداندن اطلاعات دقیق، کامل و قابل فهم به مردم، مستلزم شفاف‌سازی ساختارها، تصمیمات و گزارش‌های حکمرانی است.

دوم، در باب عدالت نیز شفافیت نقش بنیادینی ایفا می‌کند. عدالت در این آیه، نه فقط عدالت قضایی، بلکه عدالت در تصمیم‌گیری‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و توزیع منابع و فرصت‌ها را نیز دربرمی‌گیرد؛ اما عدالت بدون دسترسی به اطلاعات صحیح، مستند و قابل ارزیابی ممکن نیست. اگر فرآیند داوری یا تصمیم‌گیری مبهم، پنهانی و غیرقابل پیگیری باشد، امکان وقوع تبعیض، فساد و ظلم فراهم می‌شود. شفافیت شرط عقلانی و اخلاقی تحقق عدالت است؛ چراکه تنها در فضای شفاف است که می‌توان تصمیمات را تحلیل، نقد، اصلاح و پاسخ‌خواهی کرد.

بر این اساس، آیه ۵۸ سوره نساء به صورت ضمنی به یک اصل بنیادین حکمرانی اسلامی اشاره دارد؛ شفافیت، پیش‌نیاز تحقق دو اصل الهی امانت‌داری و عدالت است؛ و بدون آن، این دو اصل در سطح شعار باقی می‌مانند. این تفسیر اجتماعی و حکمرانی محور از آیه، بر اهمیت نهادینه‌سازی شفافیت در ساختارهای حکومتی دینی تأکید می‌کند. در دنیای معاصر که اطلاعات و داده‌ها به یکی از ابزارهای قدرت تبدیل شده‌اند، بی‌تردید ادای امانت و رعایت عدالت مستلزم آن است که حاکمان و مدیران، اطلاعات عمومی را شفاف، صادقانه و در دسترس مردم قرار دهند. تنها در چنین فضایی است که می‌توان از تحقق عدالت و رعایت امانت در عرصه عمومی سخن گفت.

آیه سوم: «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»؛ (هود ۸۵) و از اموال و حقوق مردم نگاهید (و کم ندهید) و در زمین به فساد و تباهی نپردازید. این آیه دو اصل بنیادین برای حکمرانی عادلانه و نظام مدیریتی اخلاق‌مدار را



مطرح می‌کند: نخست، رعایت کامل حقوق مردم؛ دوم، جلوگیری از گسترش فساد در زمین. بخش نخست آیه، یعنی نهی از «بخس»، به معنای کم‌گذاشتن از حقوق دیگران است؛ این مفهوم در بستر حکمرانی، دلالت روشنی بر ضرورت شفافیت دارد. اگر اطلاعات مربوط به منابع عمومی، نحوه تخصیص بودجه، تصمیمات کلان و دلایل اتخاذ سیاست‌ها در دسترس عموم قرار نگیرد، این ابهام و پنهان‌کاری خود نوعی «بخس» نسبت به حقوق مردم است؛ زیرا بخشی از حق مردم در یک جامعه اسلامی، آگاهی و نظارت بر عملکرد حاکمان است.

از این رو، نبود شفافیت می‌تواند ابزار پنهانی برای نادیده گرفتن منافع عمومی و سوءاستفاده از قدرت شود. بنابراین، شفافیت نه تنها یک ویژگی فنی در مدیریت مدرن، بلکه تجلی یکی از آموزه‌های اساسی قرآن در زمینه عدالت اقتصادی و اجتماعی است. واژه «أشياءهم» در آیه، با دلالت عام خود، شامل همه چیزهایی می‌شود که مردم به حق مالک آن هستند: چه اموال مادی، چه اطلاعات مربوط به حقوق خود و چه فرصت‌های برابر در عرصه عمومی.

بخش دوم آیه، نهی صریح از فساد در زمین است. در نظام‌های اجتماعی، فساد اغلب در فضای تاریک و غیرشفاف رشد می‌کند؛ جایی که پاسخ‌گویی نیست؛ قدرت متمرکز و غیرپاسخ‌گو است و اطلاعات در انحصار نهادهای خاص قرار دارد. شفافیت، با فراهم کردن امکان نظارت عمومی، دسترسی به اطلاعات و ثبت و انتشار عملکردها، یکی از قوی‌ترین ابزارهای پیشگیری از فساد است.

درواقع، هرگاه شفافیت به درستی اجرا شود، راه‌های فساد اقتصادی، اداری و اخلاقی محدود می‌گردد و سلامت نهادهای حاکم تضمین می‌شود. به علاوه، واژه «فساد» در قرآن، تنها به تخریب مادی یا اقتصادی محدود نمی‌شود؛ بلکه معنایی فراگیر دارد که ناسامانی اخلاقی، تبعیض ساختاری، بی‌عدالتی اجتماعی و تخریب اعتماد عمومی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین، شفافیت در تصمیمات سیاسی، عدالت‌محور بودن مقررات و دسترسی عمومی به اطلاعات، نه تنها الزامی اجرایی بلکه ضرورتی دینی برای جلوگیری از فساد و تحقق عدالت است.



آیه چهارم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَفُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا»؛ (احزاب، ۷۰) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا پروا کنید و سخن راست و درست بگویید.

خداوند در این آیه شریفه، مؤمنان را به دو دستور مهم اخلاقی و اجتماعی فرا می‌خواند: نخست، تقوای الهی؛ و دوم، التزام به گفتاری سدید. واژه «قول سدید» در زبان قرآن، به معنای سخن راست، محکم، دقیق و سنجیده است. بسیاری از مفسران از جمله علامه طباطبایی در «المیزان» (طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۲) می‌فرمایند: «قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد و هم لغو نباشد، و یا اگر فایده دارد، فایده‌اش چون سخن چینی و امثال آن غیر مشروع نباشد. پس بر مؤمن لازم است که به راستی آنچه می‌گوید، مطمئن باشد و نیز گفتار خود را بیازماید که لغو و یا مایه افساد نباشد.

از این منظر، قول سدید نه تنها ناظر به سخن گفتن فردی، بلکه به شیوه گفتار و تصمیم‌گیری در عرصه‌های اجتماعی، اداری و حکومتی تسری می‌یابد. در حوزه حکمرانی، یکی از ابزارهای تحقق این گفتار استوار و صحیح، شفافیت است. شفافیت، مسئولان را موظف می‌سازد تا سخنان و تصمیمات خود را در معرض نقد عمومی قرار دهند؛ و همین الزام، آن‌ها را وادار می‌کند که از هرگونه دروغ، اغراق، ابهام یا گفتار نسنجیده پرهیز کرده و گفتار خود را با واقعیت، دلیل و مصالح عمومی منطبق سازند. به تعبیر دیگر، شفافیت زمینه‌ساز تحقق «قول سدید» در ساختار حکمرانی است؛ زیرا وقتی زمامداران می‌دانند که در مقابل مردم پاسخ‌گو هستند، سخنان‌شان دقیق‌تر، تصمیمات‌شان محکم‌تر و رفتارشان سالم‌تر می‌شود.

در چنین وضعیتی، حاکمان به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی در «اتاقی شیشه‌ای» قرار دارند؛ یعنی سخن و عمل‌شان در معرض دید و ارزیابی عمومی است. این فضا از منظر اخلاقی، سیاسی و دینی، مسئولیت‌پذیری و پاک‌دستی را افزایش می‌دهد. نتیجه آن‌که آیه، با تأکید بر «قول سدید»، افق گسترده‌تری از صرف راست‌گویی را مطرح می‌کند. از همین رو، شفافیت را باید مقدمه و بستر تحقق این سخن محکم و صحیح در ساحت حکمرانی دانست؛ چراکه بدون شفافیت، امکان سنجش صحت، استحکام و خلوص گفتار و رفتار مسئولان فراهم نیست.



آیه پنجم: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»؛ (شوری، ۳۸) و آنان که امر خدایشان را اجابت کردند و نماز به پا داشتند و کارشان را به مشورت یکدیگر انجام می دهند و از آنچه روزی آنها کردیم (به فقیران) انفاق می کنند.

این آیه یکی از اصول بنیادین در نظام اجتماعی و حکومتی اسلام، یعنی شورا و مشورت را بیان می کند. «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» به این معنا است که تصمیمات جامعه اسلامی باید از طریق تبادل نظر و مشورت جمعی اتخاذ شود؛ اما مشورت مؤثر، مستلزم فراهم بودن اطلاعات شفاف و دقیق است. در غیر این صورت، مشورت به یک اقدام بی اثر یا حتی زیان آور تبدیل می شود. به بیانی مشورت زمانی مؤثر است که افراد بتوانند براساس حقایق روشن و اطلاعات کامل نظرات خود را ارائه دهند. اطلاعات ناقص یا تحریف شده باعث تصمیم گیری اشتباه می شود. لذا شفافیت اطلاعات، این امکان را فراهم می کند که افراد در جریان مسائل قرار گیرند و مشورت بر پایه واقعیت ها انجام شود.

در حکومت اسلامی، شفافیت یکی از الزامات تحقق اصل شورا است. وقتی حکومت اطلاعات دقیق و شفاف را در اختیار مردم قرار دهد، اعتماد عمومی تقویت می شود. این اعتماد، مردم را ترغیب می کند که در فرآیندهای مشورتی شرکت کنند و نظرات خود را ارائه دهند. شفافیت اطلاعات به مردم نشان می دهد که حکومت چیزی برای پنهان کردن ندارد و نظرات آنها در تصمیم گیری ها مورد توجه قرار می گیرد. ضمن آن که مردم زمانی در فرآیندهای مشورتی شرکت می کنند که احساس کنند مشارکت آنها براساس اطلاعات دقیق و حقایق روشن است. اطلاعات ناقص یا مبهم، انگیزه مشارکت را از بین می برد.

نتیجه آن که آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» یکی از اصول بنیادین نظام اجتماعی و حکومتی اسلام را بیان می کند. شفافیت، پیش نیاز اساسی تحقق این اصل است.

۲-۲. ادله روایی

در روایت های مختلفی به ضرورت شفافیت اشاراتی شده است که به برخی از آنها اشاره می شود.



روایت اول: «مَنْ وَصَعَ نَفْسَهُ مَوَاضِعَ التُّهْمِ فَلَا يُلُومَنَّ مَنْ أَسَاءَ بِهِ الظَّنَّ»؛ (نهج البلاغه، حکمت ۱۵۹) هرکس خود را در جایگاه‌های تهمت قرار دهد، نباید کسی را که به او گمان بد برد، سرزنش کند.

این روایت از امیرالمؤمنین علی (ع) بر یک اصل بنیادین در حکمرانی و مدیریت عمومی تأکید دارد؛ پرهیز از ایجاد زمینه برای سوءظن که یکی از طرق رفع آن شفافیت کامل در رفتار و تصمیمات است. این حدیث نه تنها به یک قاعده اخلاقی اشاره دارد، بلکه حکمی مدیریتی و راهبردی در حوزه اعتماد عمومی است. رابطه سوءظن و شفافیت، رابطه‌ای دوسویه و علی است. سوءظن در خلأ اطلاعات یا در فضای ابهام و تناقض رشد می‌کند.

هنگامی که مدیر یا مسئولی اطلاعات روشنی درباره عملکرد خود ارائه نمی‌دهد یا در رفتار و گفتار او نشانه‌هایی از تناقض، پنهان‌کاری یا دوگانگی مشاهده می‌شود، ذهن جامعه به‌طور طبیعی دچار تردید و قضاوت منفی می‌شود. حتی در مواردی که نیت مدیر سالم و تصمیم او به‌درستی اتخاذ شده است، اما شیوه نامناسب اطلاع‌رسانی، سکوت یا ابهام، به شکل‌گیری سوءظن دامن می‌زند. شفافیت، در این میان نقش پیشگیرانه دارد. یعنی شفاف بودن عملکردها، تصمیمات و اهداف، از اساس بستر تولید و انتشار سوءظن را از بین می‌برد. به بیان دیگر، شفافیت همان دیواری است که میان رفتار مدیران و امواج تهمت، گمان بد و بی‌اعتمادی عمومی فاصله می‌اندازد.

این حدیث همچنین به نکته‌ای ظریف اشاره دارد؛ اگر مدیری با بی‌توجهی به لزوم شفاف‌سازی، خود را در «مواضع تهمت» قرار دهد، دیگر نمی‌تواند از مردم توقع حسن ظن داشته باشد. در حکمرانی دینی، مسئول نه تنها باید اهل سلامت در نیت باشد، بلکه باید این سلامت را برای جامعه قابل رؤیت و قابل راستی‌آزمایی سازد. در غیر این صورت، صرف ادعای پاک‌دستی کافی نیست.

در نهایت، این روایت نشان می‌دهد که شفافیت، تنها یک ارزش اخلاقی یا توصیه اخلاقی نیست؛ بلکه ضرورتی ساختاری و عملی در مدیریت جامعه است.



عدم شفافیت، به تدریج اعتماد عمومی را فرسوده و جامعه را گرفتار فضای شایعه، بی‌اعتمادی و گسست اجتماعی می‌کند. بنابراین، مدیران و حاکمان در نظام اسلامی باید بدانند که پیشگیری از سوءظن مسئولیتی است که تنها با شفافیت، اطلاع‌رسانی دقیق و رفتار روشن و پاسخ‌گو قابل تحقق است.

روایت دوم: «فَإِنَّ هَذَا الدِّينَ قَدْ كَانَ أَسِيرًا فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ، يُعْمَلُ فِيهِ بِالْهَوَىٰ وَتُطَلَّبُ بِهِ الدُّنْيَا»؛ (نهج البلاغه، نامه ۵۳) همانا این دین (اسلام) مدتی در دست افراد نادرست اسیر بوده و در آن براساس هواهای نفسانی عمل می‌شد و دنیا با آن طلب می‌شد.

این فراز از عهدنامه مالک اشتر که از مهم‌ترین اسناد اندیشه سیاسی در اسلام به‌شمار می‌آید، تصویری از انحراف دین در دوره‌های پیشین ارائه می‌دهد. در این توصیف، سه نشانه از فساد حکمرانی دیده می‌شود:

۱. اسارت دین در دست اشرا؛

۲. عمل براساس هواهای نفسانی؛

۳. استفاده ابزاری از دین برای کسب دنیا.

هر سه مؤلفه، در شرایطی مجال بروز می‌یابند که ساختار حکمرانی از شفافیت، نظارت و پاسخ‌گویی تهی شده باشد.

اولاً، تعبیر «أَسِيرًا فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ» نشان می‌دهد که دین به‌دست کسانی افتاده بود که صلاحیت اخلاقی و شایستگی مدیریتی نداشتند. شفافیت، راهی است برای جلوگیری از چنین اسارتی؛ چراکه با روشن‌سازی فرایندهای تصمیم‌گیری و بازنمایی نیت‌ها و سیاست‌ها، زمینه برای افشای سلطه اشرا فراهم می‌شود.

ثانیاً، «يُعْمَلُ فِيهِ بِالْهَوَىٰ» به حاکمیتی اشاره دارد که به جای عقلانیت، قانون، مشورت و مصالح عمومی، تابع تمایلات شخصی صاحبان قدرت است. در چنین فضایی، نبود شفافیت به صاحبان قدرت امکان می‌دهد تا در پوشش دین، امیال خود را به جامعه تحمیل کنند؛ اما اگر حاکم ناگزیر باشد هر تصمیم خود را همراه با دلیل و مستند علنی کند، خود رفتار او از مسیر هواپرستی به سمت عقلانیت و عدالت سوق داده می‌شود.



ثالثاً، «تَطَلَّبُ بِهِ الدُّنْيَا» نشانه بهره‌کشی ابزاری از دین برای رسیدن به مطامع دنیوی است. این بهره‌کشی معمولاً در شرایطی رخ می‌دهد که مردم از پشت‌پرده مناسبات قدرت آگاه نیستند. شفافیت به‌صورت دقیق در اینجا نقش افشاگر دارد. فراهم کردن امکان مشاهده، تحلیل و نقد عملکرد مسئولان، مانع از آن می‌شود که دین به ابزاری برای توجیه منافع شخصی و سیاسی بدل گردد.

در نتیجه این فراز از عهدنامه مالک اشتر، اگرچه در ظاهر واژه‌ای از «شفافیت» در آن موجود نمی‌باشد؛ اما در عمق معنایی خود به یکی از ضروری‌ترین اصول حکمرانی اسلامی اشاره دارد: مقابله با فساد از طریق افشا و نظارت، و این بدون شفافیت ساختاری و اخلاقی در حکمرانی ممکن نیست.

درواقع، امام علی (ع) با هشدار درباره انحراف دین در اثر هواپرستی و دنیاطلبی، ضرورت ایجاد نظام‌های شفاف، پاسخ‌گو و قابل نظارت را یادآوری می‌کند تا دین از اسارت فاسدان رهایی یابد و مسیر عدالت، معنویت و حقیقت را بیماید.

روایت سوم: «وَاللَّهِ مَا كَتَمْتُ وَشُمَّةً، وَلَا كَذَبْتُ كِذْبَةً»؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱۶) به

خدا سوگند، من هرگز چیزی را پنهان نکردم و دروغی نگفتم.

این سخن امیرالمؤمنین علی (ع) تصویری روشن از صداقت بی‌پیرایه و شفافیت کامل در سیره حکمرانی ایشان ارائه می‌دهد. سوگند بر نفی هرگونه پنهان‌کاری و دروغ، نه تنها بیانی اخلاقی، بلکه اعلام یک سیاست بنیادین در رفتار سیاسی و مدیریتی امام علی (ع) است. در این فراز، دو اصل اساسی شفافیت به‌صراحت بیان شده است.

نفی کتمان: یعنی امتناع از پنهان‌کاری در تصمیمات، انگیزه‌ها و اطلاعات.

نفی کذب: یعنی پابندی به صداقت در گفتار و وعده‌ها.

این دو اصل در کنار هم، شالوده شفافیت را می‌سازند. درواقع، شفافیت بدون صداقت، صرفاً یک نمایش ظاهری و فریبنده است. ممکن است مسئول یا حاکمی اطلاعاتی منتشر کند؛ اما اگر این اطلاعات صادقانه نباشد یا آگاهانه گزینشی، ناقص



و گمراه‌کننده ارائه شود، نه تنها اعتماد عمومی را تقویت نمی‌کند، بلکه به سلب مشروعیت منجر می‌شود. از سوی دیگر، صداقت بدون شفافیت نیز ناقص است. یعنی اگر مسئول صادق باشد، اما حقایق را در دل نگاه دارد و اطلاعات مربوط به امور عمومی را با مردم در میان نگذارد، جامعه از آثار صداقت او بی‌بهره خواهد ماند. بنابراین، صداقت و شفافیت در حکمرانی، لازم و ملزوم یکدیگرند. صداقت، محتوای درونی و اخلاقی شفافیت است؛ و شفافیت، صورت بیرونی و ساختاری صداقت است.

امام علی (ع) در مقام حاکم جامعه اسلامی، با این جمله نه تنها خود را از دروغ و پنهان‌کاری مبرا می‌داند، بلکه به صورت غیرمستقیم الگویی از حکمرانی مطلوب ارائه می‌دهد. همچنین این جمله نشان‌دهنده سطح بالای پاسخ‌گویی امام (ع) است. وقتی امام اعلام می‌کند که دروغ نگفته و چیزی را پنهان نکرده‌اند، درحقیقت خود را در معرض قضاوت و ارزیابی عمومی قرار می‌دهند. این یعنی حاکم مسئول است که به مردم راست بگوید، چیزی را از آنان پنهان نکند و اجازه دهد که جامعه با آگاهی، نسبت به امور جاری و تصمیمات حکومت نظر دهد و مشارکت کند.

در نتیجه این فراز از خطبه ۱۶ نهج‌البلاغه، یک مدل کامل از حکمرانی شفاف، اخلاقی و پاسخ‌گو را ترسیم می‌کند؛ حکمرانی‌ای که برپایه تلازم صداقت و شفافیت بنا شده است. در چنین مدلی، مردم به واسطه اعتماد به صداقت حاکم، با آرامش و اطمینان در کنار او زندگی می‌کنند و از رهگذر شفافیت ساختاری، امکان نظارت، مشارکت و نقد مسئولانه برای آنان فراهم می‌شود. الگویی که امام علی (ع) با این سخن ارائه می‌دهند، فراتر از توصیه‌ای فردی است. این بنیانی برای سیاست‌گذاری عمومی و نظام‌های حکمرانی اسلامی است که نیازمند طراحی سازوکارهایی برای تضمین صداقت و شفافیت در همه سطوح قدرت است.

روایت چهارم: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ عَشَّ مُسْلِمًا أَوْ ضَرَّه أَوْ مَأْكْرَه»؛ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴،

ج ۱، ص ۴۲) پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: کسی که در حق مسلمانان فریبکاری نماید یا زبانی رساند و یا حيله‌ای به کار برد، از ما نیست.



این حدیث نبوی از جمله بیانات روشن و هشداردهنده‌ای است که پیامبر اکرم (ص) در برابر هرگونه رفتار فریبکارانه صادر کرده‌اند. نکته اساسی در این روایت، عمومیت واژه «غش» است که شامل هر نوع خدشه به صداقت و امانت در تعامل با دیگران می‌شود. این «غش» صرفاً دروغ‌گویی یا فریب صریح نیست؛ بلکه ارائه اطلاعات نادرست، ناقص یا مبهم به فرد یا جامعه نیز مصداق بارز آن است. به‌ویژه زمانی که چنین اطلاعاتی منجر به تصمیم‌گیری غلط یا تشخیص نادرست واقعیت‌ها شود.

در حکمرانی، مسئولان و کارگزاران حکومتی در جایگاهی قرار دارند که دسترسی گسترده‌تری به اطلاعات و منابع قدرت دارند و جامعه، براساس همین اطلاعات تصمیم می‌گیرد، واکنش نشان می‌دهد و اعتماد می‌کند. اگر مسئولان به جای اطلاع‌رسانی دقیق و صادقانه، اطلاعات تحریف‌شده، غیرشفاف یا ناقص در اختیار مردم قرار دهند، مرتکب «غش» به جامعه شده‌اند؛ زیرا دانسته مردم را به خطا انداخته‌اند. به‌عنوان مثال، کتمان بخشی از حقیقت در سیاست‌گذاری‌ها یا ارائه آمارهایی که واقعیت را نادرست یا ناقص بازتاب می‌دهند، ولو با ظاهر آراسته و رسمی، مصداق آشکار غش هستند. چراکه مخاطب یا جامعه براساس این اطلاعات، به نتایج نادرست می‌رسد، تصمیمات زیان‌بار اتخاذ می‌کند، یا دچار بی‌اعتمادی و تزلزل در فهم واقعیت‌ها می‌شود.

در اینجا رابطه‌ای تنگاتنگ میان غش و شفافیت پدید می‌آید. شفافیت، در حکم تعهد حاکمان به ارائه تصویر واقعی، دقیق و کامل از وضعیت‌ها است؛ در حالی که غش، دقیقاً نقطه مقابل آن است: وارونه‌سازی حقیقت، گمراه‌سازی مخاطب و خیانت به اعتماد عمومی. بنابراین، هرگونه اطلاع‌رسانی ناقص، گمراه‌کننده یا مبهم که موجب برداشت غلط مردم یا اشتباه در تصمیم‌گیری آن‌ها شود، نه‌فقط یک ضعف اجرایی، بلکه مصداق غش و خیانت به امانت الهی و مردمی است.

در نتیجه، شفافیت نه‌تنها یک فضیلت اداری یا ابزار مدیریتی، بلکه واجبی دینی برای حفظ سلامت جامعه و امانت‌داری نسبت به امت اسلامی است. از منظر پیامبر اکرم (ص)، هر حاکم یا مسئولی که در ارائه اطلاعات به مردم دچار غش شود، از



مسیر نبوی خارج شده و مشروعیت معنوی خود را از دست داده است.

۲-۳. نتیجه گیری

بنابراین، براساس نصوص دینی، اصول عدالت و اهمیت جلوگیری از فساد می توان نتیجه گرفت که شفافیت در امور واجب است. شفافیت هم چنین به اعتمادسازی میان مردم و حکومت کمک می کند و زمینه ساز گسترش فضائل اخلاقی در جامعه می شود و این که شفافیت در اسلام نه تنها توصیه شده، بلکه از امور ضروری شمرده شده است؛ زیرا موجب تحقق عدالت، جلوگیری از فساد، و افزایش اعتماد عمومی در جامعه می شود. این موارد نشان می دهد که شفافیت به عنوان یکی از اصول اساسی در مدیریت اسلامی و رفتار اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته است.

۳. ادله لزوم عدم شفافیت

مستندات لزوم عدم شفافیت یا همان لزوم کتمان سر عبارتند از:

۳-۱. ادله قرآنی

آیه اول: «ان الله يأمُرُكَ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»؛ (نساء، ۵۸) بی گمان خداوند به شما فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبان شان بازگردانید.

این آیه شریف، از مهم ترین نصوص قرآنی در باب اصل «امانت داری» است و دستور عامی در رابطه با حفظ و ادای هر نوع امانت - مالی، اخلاقی، اجتماعی و حتی اطلاعاتی - صادر می کند. در تفسیر و کاربست این آیه هم می توان لزوم شفافیت را (در جایی که اطلاعات متعلق به مردم است و باید به آنان بازگردانده شود) و هم لزوم کتمان سر را (در جایی که اطلاعاتی به عنوان امانت به فرد یا نهاد سپرده شده است و افشای آن نوعی خیانت محسوب می شود) استنباط کرد.

در چهارچوب امانت داری یکی از بارزترین مصادیق، حفظ اسرار و اطلاعات محرمانه ای است که به فرد یا مسئول سپرده شده است. گاه این اسرار مربوط به حوزه های امنیتی، اقتصادی، قضایی یا حتی شخصی است و افشای آن بدون رضایت



و یا بی‌توجهی به مصلحت عمومی، نقض آشکار این فرمان الهی است. آیه تأکید می‌کند که امانت باید به صاحب آن بازگردانده شود، نه به عموم مردم یا رسانه‌ها. در نتیجه، اگر مسئول یا فردی که حامل اطلاعات است، بدون مجوز اخلاقی یا قانونی، این اطلاعات را فاش کند، دچار خیانت در امانت اطلاعاتی شده‌است. چنین رفتاری اگرچه ممکن است به‌ظاهر به‌نام شفافیت صورت گیرد، درحقیقت افشای ناروای امانت است و برخلاف دستور قرآنی محسوب می‌شود. از این آیه می‌توان این نتیجه مهم را گرفت که شفافیت، امری مطلق نیست. در مواردی که اطلاعات به‌عنوان امانت شخصی یا جمعی تلقی می‌شود، شفافیت باید با احتیاط، حکمت و رعایت حقوق دیگران اعمال شود. اگر اطلاعاتی متعلق به جمع نیست یا افشای آن منجر به ضرر، بی‌ثباتی، سلب اعتماد یا آسیب به افراد بی‌گناه می‌شود، لزوم عدم شفافیت در چهارچوب این آیه کاملاً قابل توجیه و ضروری است.

در نتیجه آیه ۵۸ سوره نساء به ما می‌آموزد که در حکمرانی و روابط اجتماعی، مرز میان شفافیت و کتمان، مرز امانت‌داری است. شفافیتی که به افشای امانت دیگران بینجامد، مصداق خیانت است نه فضیلت. در مقابل، کتمان خردمندانه و مسئولانه‌ای که برای صیانت از حقوق مشروع و اسرار مردم صورت می‌گیرد، نه تنها مجاز، بلکه مأمور به در منطق قرآن است.

آیه دوم: «لَا يَجِبُ لِلَّهِ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»؛ (نساء، ۱۴۸) خداوند آشکار کردن سخن بد را دوست ندارد، مگر از کسی که به او ظلم شده باشد. این آیه با محوریت اخلاق در گفتار و رعایت حریم دیگران می‌تواند ارتباط معناداری با عدم شفافیت و لزوم کتمان سر داشته باشد. این آیه تأکید می‌کند که خداوند سخن آشکار درباره مسائل سوء (بدگویی، افشای عیب‌ها، یا بیان اسرار) را دوست ندارد؛ مگر در شرایط خاصی که فرد مورد ظلم واقع شده باشد. این موضوع بیانگر آن است که حفظ اسرار و اجتناب از گفتن سخنانی که به زیان دیگران تمام می‌شود، یک اصل ضروری است. به عبارت دیگر، اگر اطلاعاتی به شما سپرده شده‌است یا مسئله‌ای را می‌دانید که افشای آن ضرر می‌رساند، باید آن را کتمان کنید.



تنها در صورتی که فرد مورد ظلم واقع شده باشد، می‌تواند سخن به میان آورد و مسئله را آشکار کند، آن هم نه برای بدگویی؛ بلکه برای دادخواهی و بازگرداندن حق. این نشان می‌دهد که هرگونه شفافیت یا افشاگری باید با هدفی مثبت و در راستای عدالت و نه برای تضعیف دیگران باشد. در شرایطی که سخن گفتن می‌تواند به سوءتفاهم، دشمنی یا تخریب روابط بینجامد، این آیه توصیه به عدم اظهار آشکار می‌کند. به همین دلیل، اصل «عدم شفافیت» در چنین مواردی قابل استنباط است؛ زیرا افشای اطلاعات نابه‌جا می‌تواند به مصادیق سوءالقول نزدیک شود. نتیجه آن‌که این آیه مانند آیه قبل، بر حفظ اسرار و خودداری از شفافیت مضر تأکید دارد؛ مگر در مواردی که ظلم رخ داده و بیان آن برای عدالت ضروری باشد. از این رو، آموزه‌ای عملی دربارهٔ کتمان سرّ و مدیریت سخن گفتن ارائه می‌دهد و به افراد هشدار می‌دهد که شفافیت در گفتار نیز باید با حکمت و اخلاق همراه باشد.

آیه سوم: «وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا»؛ (حجرات، ۱۲) و تجسس نکنید و برخی از شما غیبت برخی دیگر را نکند.

این آیه به دو رفتار ناپسند اجتماعی اشاره می‌کند: تجسس و غیبت. هر دو مورد به معنای دخالت در حریم خصوصی دیگران است. تجسس یعنی کنجکاوی برای کشف اسرار و مسائل شخصی دیگران. تجسس به معنای تلاش برای کشف اسرار یا اطلاعاتی است که فرد دیگری نخواسته است آشکار شوند. این رفتار برخلاف اصل امانت‌داری است و مقدمه‌ای بر افشای اسرار به‌شمار می‌رود. خداوند در این آیه از تجسس منع می‌کند تا اساساً فرصت افشای مسائل غیرضروری یا ضربه به حریم خصوصی دیگران پیش نیاید.

پس از تجسس، گاهی اطلاعات به‌دست آمده از طریق غیبت (بیان بدگویی‌ها یا افشای مسائل شخصی) منتشر می‌شود. این رفتار نه تنها به آبروی افراد لطمه می‌زند؛ بلکه در سطح اجتماعی نیز باعث بی‌اعتمادی و تفرقه می‌شود. بنابراین این آیه تأکید می‌کند که حریم خصوصی افراد باید کاملاً محترم شمرده شود. افشای اطلاعات دیگران بدون رضایت آن‌ها، چه از طریق تجسس و چه از طریق غیبت، مصداق نقض این حریم است.



آیه چهارم: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً»؛ (انفال، ۲۵) و بهره‌یزید از فتنه‌ای که تنها دامن‌گیر ستمگران شما نمی‌شود (بلکه همه را دربرمی‌گیرد).

فتنه به معنای ایجاد آشوب، اختلاف یا فساد در جامعه است. افشای رازهای حساس، چه فردی و چه اجتماعی، می‌تواند باعث ایجاد شکاف و فتنه در جامعه شود. این آیه هشدار می‌دهد که فتنه محدود به افرادی که عامل آن هستند، نمی‌شود؛ بلکه کلّ جامعه را درگیر می‌کند. بنابراین، حفظ رازها در مواردی که آشکار کردن آن‌ها می‌تواند به فتنه دامن‌بزند، واجب است. این مفهوم به ویژه در حوزه سیاست، خانواده و روابط اجتماعی اهمیت بیشتری دارد. این آیه می‌تواند به طور مستقیم به اهمیت عدم شفافیت مضر و لزوم کتمان سرّ در جلوگیری از بروز فتنه و آشوب مرتبط باشد. به بیان دیگر، افشای اسرار یا اطلاعات حساس (چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی) می‌تواند سوء تفاهم و اختلافات را تشدید کند؛ افراد یا گروه‌ها را علیه یکدیگر تحریک کند و به بی‌اعتمادی عمومی و آشفتگی اجتماعی منجر شود. از این رو، آیه یادآور می‌شود که آشکار کردن چنین اطلاعاتی بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن می‌تواند فتنه‌ای فراگیر ایجاد کند. بر این اساس، در مواردی که شفافیت باعث ایجاد شکاف، نزاع یا فساد می‌شود، کتمان سرّ و محافظت از اطلاعات حساس، یک وظیفه اخلاقی و اجتماعی است. نتیجه آن‌که این آیه تأکید می‌کند که عدم شفافیت در مواردی که افشای اطلاعات می‌تواند فتنه‌انگیز باشد، یک مسئولیت شرعی و اخلاقی است. فتنه می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای برای کلّ جامعه داشته باشد و پیشگیری از آن با رعایت اصولی همچون کتمان اسرار، پرهیز از گفتار نابه‌جا و شفافیت هدف‌مند و حکیمانه امکان‌پذیر است.

آیه پنجم: «وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ»؛ (نور، ۱۶) و چرا هنگامی که آن را شنیدید نگفتید: «شایسته نیست که ما درباره این سخن بگوییم. پاک و منزّهی (ای خدا) این تهمتی بزرگ است.

این آیه به داستان افک (تهمت به یکی از همسران پیامبر) اشاره دارد. در این داستان، برخی افراد به جای سکوت یا ردّ شایعات، آن‌ها را پخش کردند و باعث



شدند که آسیب زیادی به جامعه وارد شود. این آیه تأکید می‌کند که در مواجهه با اطلاعات حسّاس، انسان باید بسیار محتاط باشد و تا از حقیقت مطمئن نشده است، از سخن گفتن پرهیزد. افشای سخنان نادرست یا شایعات به عنوان یک راز می‌تواند به حیثیت و آبروی دیگران لطمه بزند و جامعه را از نظر اخلاقی آلوده کند. این آیه اصولی را بیان می‌کند که می‌تواند به طور مستقیم با عدم شفافیت و لزوم کتمان سرّ مرتبط باشد.

اولاً، وقتی شایعات یا اطلاعات حسّاس به گوش می‌رسد، نباید به سرعت آن‌ها را بازگو یا پخش کرد؛ بلکه باید با احتیاط و دقت، عمل کرد. ثانیاً، افشای اطلاعاتی که صحت آن‌ها مشخص نیست، مصداق بیان نابه‌جای سخن است که می‌تواند باعث بی‌اعتمادی، آسیب به آبروی افراد و تفرقه در جامعه شود. ثالثاً، در شرایطی که اطلاعات حسّاس یا شایعاتی به دست می‌آید، کتمان و سکوت تا زمانی که حقیقت مشخص شود، یک اصل اخلاقی و اجتماعی است و بالاخره بازگو کردن شایعات یا افشای رازهایی که مبنای درستی ندارند، می‌تواند به تهمت و بی‌احترامی به دیگران منجر شود.

نتیجه آن‌که این آیه به ما می‌آموزد که عدم شفافیت در مواجهه با اطلاعات نامعتبر یا حسّاس و لزوم کتمان اطلاعاتی که حقیقت آن‌ها مشخص نیست، یک اصل اخلاقی و اجتماعی ضروری است. گفتار نابه‌جا می‌تواند به بحران و نابودی آبروی افراد منجر شود و تنها زمانی شفافیت جایز است که حقیقت آن اطلاعات با اطمینان کامل روشن شده باشد.

۳-۲. ادله روایی

در خصوص لزوم عدم شفافیت و کتمان سرّ در معارف دینی مطالبی بیان شده است که قابل توجه است.

روایت اول: «الظَّفْرُ بِالْحَزْمِ، وَ الْحَزْمُ يَجَالَةُ الرَّأْيِ، وَ الرَّأْيُ بِتَخْصِينِ الْأَسْرَارِ»؛ (نهج البلاغه، حکمت ۴۸) پیروزی به دوراندیشی است و دوراندیشی به جولان اندیشه و اندیشه به نگاه داشتن اسرار است.



در این روایت، امام رازداری را مقدمه ظفر و پیروزی می‌دانند. معنای ظفر عام است و شامل پیروزی در مسائل مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و زمینه‌های دیگر می‌شود. لذا اگر در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی به بهانه شفافیت برخی مسائل آشکار شوند، عملاً زمینه شکست سیاسی و اجتماعی برای جامعه فراهم شده است. این روایت ارتباطی عمیق با عدم شفافیت در موارد غیر ضروری و لزوم کتمان سر دارد. این روایت به زنجیره‌ای از مفاهیم اشاره می‌کند که در نهایت به موفقیت و پیروزی ختم می‌شود. یعنی امام علی (ع) پیروزی را نتیجه دوراندیشی می‌دانند؛ به این معنا که موفقیت نیازمند پیش‌بینی دقیق شرایط، برنامه‌ریزی و اتخاذ تدابیر حکیمانه است. افشای بی‌موقع اطلاعات یا عدم رعایت حریم خصوصی در سطح فردی یا اجتماعی می‌تواند مانعی جدی برای تحقق این دوراندیشی باشد و به شکست منجر شود. این دوراندیشی زمانی مؤثر است که انسان فرصت کافی برای تفکر، بررسی شرایط و تصمیم‌گیری داشته باشد. اگر اطلاعات حساس یا تصمیمات محرمانه زودتر از موعد فاش شوند، فرصت تفکر و امکان برنامه‌ریزی حکیمانه از دست می‌رود. حفظ اسرار به معنای ایجاد فضایی امن برای تفکر و برنامه‌ریزی است. اگر اسرار شخصی یا جمعی به راحتی افشا شوند، نه تنها حریم خصوصی افراد شکسته می‌شود؛ بلکه در سطح کلان، جامعه یا سازمان از مسیر پیروزی دور می‌شود. نتیجه آن‌که این روایت نشان می‌دهد که کتمان سر و مدیریت اطلاعات از اصول ضروری برای موفقیت در تمامی زمینه‌ها است. شفافیت باید هدفمند و محدود به موارد ضروری باشد؛ در غیر این صورت، افشای بی‌مورد اطلاعات می‌تواند به شکست‌های اجتماعی و سیاسی منجر شود.

روایت دوم: «إِظْهَارُ الشَّيْءِ قَبْلَ أَنْ يُسْتَحْكَمَ مُفْسَدَةٌ لَهُ»؛ (برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۳) امام جواد (ع) می‌فرماید: اظهار چیزی قبل از آن‌که محکم و قطعی گردد، باعث تباهی آن است.

مضمون این حدیث شریف در بسیاری از مسائل نظامی و زمینه‌های علمی و فناوری‌های نوین قابل استفاده است. زمانی که نخبگان جامعه احساس نیاز به علم و



فناوری جدید می‌کنند و اهمیت آن را به مسئولین گوشزد می‌کنند، اگر مدیران تصمیم به عملیاتی کردن آن علم بنمایند و بنا بر اصل شفافیت خبر آن را سریع در جامعه مطرح کنند، به علت این که سطح عوام جامعه شاید پی به اهمیت آن نبرند، شاهد مخالفت‌ها و یا سرخوردگی‌هایی در سطح جامعه شویم؛ در حالی که اگر بعد از به ثمر رسیدن علم پی ببرد که چه فواید اقتصادی برای جامعه‌اش داشته، نه تنها صبرش را مثمر دانسته بلکه به این داشته حکومتش می‌بالد و بر غرور ملی‌اش افزوده می‌شود. این روایت تأکید بر این دارد که افشای زود هنگام مسائل پیش از تثبیت و استحکام آن‌ها می‌تواند به شکست، نابودی یا سوءتفاهم منجر شود. این آموزه نه تنها در مسائل فردی، بلکه در زمینه‌های اجتماعی، علمی، فناوری، سیاسی و مدیریتی نیز کاربرد دارد. ارتباط این روایت با عدم شفافیت و لزوم کتمان سر بسیار قوی و آموزنده است. در بسیاری از موارد، عدم شفافیت در مراحل اولیه، به معنای ایجاد زمان و فرصت برای تثبیت، برنامه‌ریزی دقیق و مدیریت بهتر آن موضوع است. همان‌طور که در مثال علوم بنیادی و فناوری‌های نوین ذکر شد، افراد یا اقشاری از جامعه ممکن است به دلیل عدم آگاهی یا اولویت‌بندی‌های متفاوت، اهمیت برخی از پروژه‌ها یا اقدامات را درک نکنند.

شفافیت ناهجا در این موارد می‌تواند به مخالفت‌های عمومی، سوءبرداشت یا حتی بحران‌های اجتماعی منجر شود. در حالی که کتمان و ارائه اطلاعات در زمان مناسب، از این مشکلات جلوگیری می‌کند. همچنان که افشای زود هنگام اطلاعات حساس، در زمینه‌های نظامی، فناوری یا سیاست می‌تواند دشمنان یا رقبای را در موقعیت برتری قرار دهد. کتمان سر و حفظ اطلاعات تا زمان استحکام پروژه، به‌ویژه در امور استراتژیک از فساد و شکست جلوگیری می‌کند. ضمن آن‌که این روایت به‌طور ضمنی به اهمیت مدیریت افکار عمومی اشاره دارد. اگر یک پروژه علمی یا فناوری در مرحله ابتدایی افشا شود، ممکن است انتظارات غیرواقعی در جامعه ایجاد کند یا نارضایتی‌هایی در بین اقشار مختلف پدید آورد. ارائه اطلاعات پس از به ثمر رسیدن پروژه، هم اعتماد عمومی را جلب می‌کند و هم مانع از سوءتفاهم‌ها می‌شود.



نتیجه آن که شفافیت یک اصل مهم مدیریتی است؛ اما این روایت نشان می‌دهد که شفافیت باید حکیمانه و زمان‌بندی شده باشد. افشای اطلاعات زمانی مطلوب است که نتایج یا ابعاد پروژه به حد کافی روشن و استحکام یافته باشند. این روایت بر لزوم کتمان سر و عدم شفافیت در مراحل اولیه تصمیم‌گیری یا اجرای پروژه‌ها تأکید دارد. شفافیت نابه‌جا پیش از استحکام یا تثبیت موضوع، می‌تواند به تباهی آن منجر شود. بنابراین، مدیران و سیاست‌گذاران باید با دقت زمان‌بندی و شرایط مناسب برای افشای اطلاعات را انتخاب کنند تا هم از مفسده جلوگیری شود و هم نتایج نهایی به بهترین نحو به جامعه عرضه گردد.

روایت سوم: «مَنْ أَدَّاعَ عَلَيْنَا شَيْئًا مِنْ أَمْرِنَا فَهُوَ كَمَنْ قَتَلَنَا عَمْدًا وَ لَمْ يَقْتُلْنَا خَطَأً»؛ (حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، ۱۴۲۱ق، ص ۲۸۹) امام صادق (ع) می‌فرماید: هرکس چیزی از اسرار ما را بر علیه ما فاش کند مانند کسی است که ما را عمداً کشته باشد نه از روی خطا.

این روایت تأکید ویژه‌ای بر خطرات افشای اسرار و اطلاعات حساس دارد. این بیان هشدارآمیز نشان می‌دهد که فاش کردن مسائل محرمانه اهل بیت (ع) می‌تواند پیامدهای فاجعه‌باری داشته باشد که در شدت، به اندازه قتل عمد مقایسه شده است. این روایت ارتباط مستقیم با عدم شفافیت و لزوم کتمان سر دارد. این روایت افشای مسائل محرمانه را به قتل عمد تشبیه می‌کند؛ زیرا ممکن است فاش کردن این اطلاعات به از بین رفتن امنیت و حیات افراد منجر شود و یا به تضعیف جریان حق یا جامعه اسلامی بینجامد. به همین دلیل، افشای زود هنگام یا نابه‌جای اطلاعات، عملی غیرمسئولانه و زیان‌بار محسوب می‌شود.

بنابراین، در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، افشای اطلاعات محرمانه می‌تواند دشمنان را تقویت کرده یا جامعه را در معرض آسیب قرار دهد. این روایت تأکید می‌کند که کتمان اسرار، یک وظیفه اخلاقی و شرعی است و عدم شفافیت در موارد حساس، ابزار محافظتی مهمی برای حفظ منافع جامعه و جلوگیری از سوءاستفاده دشمنان است. روایت نشان می‌دهد که هر فرد مسئول است که اطلاعاتی که به



او سپرده شده است، به خصوص اگر به اهل بیت (ع) یا مسائل مهم مربوط باشد، باید حفظ کند. افشای این اطلاعات بدون مجوز، نقض امانت و خیانت محسوب می شود. تشبیه به قتل عمد نشان دهنده شدت تأثیر افشای اسرار و آسیب جدی و غیرقابل جبران به جان یا حیثیت افراد است.

نتیجه آن که این روایت بر لزوم کتمان سرّ و پرهیز از شفافیت نابه جا تأکید می کند؛ زیرا افشای اسرار می تواند به پیامدهایی مشابه قتل عمد منجر شود.

۴. قواعد فقهی مسئله شفافیت در نظام حکمرانی

در این بخش به بیان قواعد فقهی (شریعی، روح الله، ۱۳۸۷) پرداخته می شود که می توان از آنها هم برای لزوم شفافیت و هم برای لزوم عدم شفافیت استنباط کرد.

۴-۱. قواعد فقهی دال بر لزوم شفافیت

برخی از قواعد فقهی شیعی که بر شفافیت دلالت دارند عبارتند از:

۴-۱-۱. قاعده امانت

یکی از قواعد مهم و معتبر در فقه شیعه، قاعده امانت است که ریشه در قرآن و سنت دارد. این قاعده برگرفته از آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸) می باشد که به صراحت مسلمانان را به رعایت امانت داری در همه شئون زندگی فرامی خواند. فقیهان با استناد به این آیه و روایات متعدّد بر این باور هستند که ادای امانت نه تنها در اموال، بلکه در موقعیت ها، مسئولیت ها و مناصب اجتماعی و سیاسی نیز واجب است و مدیران و حاکمان در جایگاه امانت داران منابع عمومی و حقوق مردم قرار دارند. این امانت داری در عصر جدید، ابعادی فراتر از شکل سنتی خود یافته و «امانت اطلاعاتی» به ویژه در حوزه حکمرانی اهمیت ویژه ای پیدا کرده است.

در فضای حکمرانی اطلاعات دقیق، به موقع و قابل فهم درباره اقدامات دولت، تصمیمات کلان، منابع عمومی، روندهای اجرایی و پیامدهای سیاست ها، امانتی



است که نزد حاکمان قرار دارد. مردم براساس این اطلاعات قضاوت می‌کنند، تصمیم می‌گیرند، مشارکت می‌کنند و اعتماد یا اعتراض می‌ورزند. در چنین زمینه‌ای شفافیت به معنای ادای درست امانت اطلاعاتی است. اگر مسئولی با پنهان‌کاری، ارائه اطلاعات ناقص، تحریف‌شده یا مبهم باعث شود که مردم در درک واقعیت‌ها دچار خطا شوند، به‌واقع امانت اطلاعاتی را ادا نکرده و به مردم خیانت کرده‌است. در نتیجه قاعده فقهی امانت، در افق گسترده خود، دلالت روشنی بر لزوم شفافیت در حکمرانی اسلامی دارد. همان‌گونه که مسئولان موظف هستند امانت‌های مالی را حفظ کنند، به همان میزان موظف هستند امانت اطلاعاتی را نیز به‌درستی ادا کنند. در این معنا، شفافیت نه تنها یک توصیه مدیریتی، بلکه تکلیف شرعی و اخلاقی مسئولان در نظام اسلامی است. هرگونه پنهان‌کاری یا اطلاع‌رسانی گمراه‌کننده مصداق خیانت به امانت و خلاف قاعده مسلم فقهی خواهد بود.

۴-۱-۲. قاعده لاضرر و لاضرار

از جمله قواعد قطعی و معتبر در فقه اسلامی، قاعده «لاضرر و لاضرار» است که از حدیث مشهور پیامبر اکرم (ص) «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» گرفته شده‌است. این قاعده به‌عنوان یکی از اصول بنیادین در فقه امامیه، ناظر به نفی هرگونه حکمی است که باعث ضرر فردی یا جمعی شود. فقهای شیعه این قاعده را در ابواب مختلف فقه همچون معاملات، عبادات، حقوق عمومی و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی به‌کار گرفته‌اند.

در چهارچوب حکمرانی اسلامی یکی از مصادیق مهم ضرر اجتماعی، پنهان‌کاری و عدم شفافیت در اطلاع‌رسانی عمومی است. هنگامی که مسئولان نسبت به تصمیمات کلان، وضعیت منابع، سیاست‌های اقتصادی یا روندهای اجتماعی اطلاعات صحیح، کامل و به‌موقع در اختیار مردم قرار ندهند، زمینه‌ساز گمراهی، تصمیم‌گیری نادرست، بی‌اعتمادی عمومی و در نهایت، ضرر به آحاد جامعه می‌شوند. برای نمونه، اگر دولت در برابر بحران اقتصادی یا شیوع بیماری، اطلاعات نادرست یا ناقص به جامعه منتقل کند و این امر سبب تصمیم‌های اشتباه



مردم و خسارت‌های گسترده شود، این عدم‌شفافیت مصداق ضرر بوده و از منظر قاعده لاضرر، نامشروع و ناپذیرفتنی خواهد بود.

در نتیجه قاعده فقهی «لاضرر و لاضرار» به طور مستقیم بر مسئولیت دولت و حاکمان در جلوگیری از وارد آمدن زیان به مردم دلالت دارد. بر این اساس، شفافیت در امور عمومی یک تکلیف فقهی است؛ زیرا در بسیاری از موارد، تنها راه پیشگیری از ضرر به مردم، ارائه اطلاعات دقیق، کامل و روشن در زمان مناسب است. بنابراین، حکمرانی اسلامی باید بر پایه شفافیت، پاسخ‌گویی و اطلاع‌رسانی صادقانه استوار باشد تا از پیامدهای خسارت‌بار پنهان‌کاری مصون بماند.

۳-۱-۴. قاعده تعاون بر برّ و تقوا

قرآن کریم می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»؛ (مانده، ۲) این آیه شریفه، مبنای یکی از قواعد اخلاقی - فقهی مهم در اسلام است که مؤمنان را به همکاری در کارهای نیک و تقوا و پرهیز از همراهی در ظلم و گناه فرامی‌خواند. این قاعده در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و حتی حکمرانی کاربردهای وسیعی دارد. در حوزه حکمرانی اسلامی، یکی از زمینه‌های تحقق این تعاون مشروع و سازنده، اطلاع‌رسانی دقیق، صادقانه و شفاف از سوی حاکمیت است؛ زیرا تحقق همکاری مردم با حاکم، منوط به آگاهی آنان از اهداف، تصمیمات، برنامه‌ها و پیامدهای اقدامات حکومتی است. شفافیت، پیش‌شرط تحقق تعاون برّ و تقوا است.

اگر اطلاعات لازم درباره سیاست‌ها، برنامه‌ها یا مسائل عمومی جامعه از مردم پنهان شود یا ناقص و مبهم در اختیارشان قرار گیرد، مردم نمی‌توانند به درستی تشخیص دهند که آیا مشارکت آنان در یک برنامه یا تصمیم، مصداق «برّ و تقوا» است یا خدای‌ناکرده موجب «اثم و عدوان» است. در چنین وضعیتی، نه تنها زمینه تعاون واقعی از بین می‌رود؛ بلکه بی‌اعتمادی، سوءظن و اختلاف در جامعه شکل می‌گیرد. از این رو، شفافیت از منظر این قاعده، وظیفه‌ای مقدماتی برای دعوت به مشارکت و همکاری مشروع است. حاکمان و مسئولان، اگر خواهان همراهی مردم در اجرای



برنامه‌های دینی، عدالت‌محور و مردمی هستند، باید ابتدا زمینه این همکاری را از طریق شفاف‌سازی فراهم آورند. پنهان‌کاری، گزارش‌های ناقص یا عدم‌صداقت در اطلاع‌رسانی، مانع تحقق تعاون بر برّ و تقوا و چه‌بسا زمینه‌ساز مشارکت ناآگاهانه در ظلم خواهد شد.

در نتیجه قاعده «تعاون بر برّ و تقوا» در بستر حکمرانی، به‌طور غیرمستقیم دلالت بر لزوم شفافیت اطلاعاتی، ساختاری و رفتاری دارد؛ زیرا شفافیت، تنها راه اطمینان‌بخش برای تشخیص خیر از شر و تقوا از عدوان در سطح حکمرانی و مشارکت عمومی است.

۴-۱-۴. قاعده حفظ نظام

در فقه شیعه، قاعده «حفظ نظام» از قواعد مسلّم و پرکاربرد است که از عقل، سیره معصومان (ع) و بنای عقلای عالم استنباط شده و مورد پذیرش فقهای بزرگ از جمله شیخ انصاری، محقق نائینی، امام خمینی، شهید صدر، آیت‌الله خویی و دیگران قرار گرفته است. این قاعده بیان می‌دارد که حفظ نظام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی جامعه اسلامی واجب شرعی است و هر عملی که به تزلزل آن منجر شود، حرام است؛ هرچند اگر ظاهر مشروعی داشته باشد.

در جامعه‌ای که اطلاعات حکومتی در معرض دید و داوری مردم قرار دارد، تصمیمات روشن و قابل ارزیابی هستند، اعتماد اجتماعی تقویت می‌شود، سوءظن کاهش می‌یابد و زمینه برای فتنه، شایعه، تفرقه و بی‌ثباتی از بین می‌رود. در مقابل، عدم شفافیت، خود عامل مهم اختلال در نظم عمومی است. پنهان‌کاری و بی‌اطلاعی مردم از فرآیندها و اهداف تصمیم‌سازان منجر به بروز گمانه‌زنی، شکاف میان مردم و حاکمیت، کاهش سرمایه اجتماعی، گسترش نارضایتی و در نهایت، فروپاشی تدریجی نظام می‌شود هرچند حاکمان نیت خیر داشته باشند.

از منظر قاعده حفظ نظام، اگر شفافیت نداشتن یک تصمیم یا سیاست منجر به بی‌ثباتی سیاسی، اجتماعی یا حتی اقتصادی شود، آن تصمیم نامشروع است؛ زیرا برخلاف حفظ نظام اسلامی عمل شده است. بر این اساس، شفافیت حکم فقهی



الزام آور برای تأمین ثبات و اقتدار مشروع نظام اسلامی است.

۴-۲. قواعد فقهی دال بر لزوم عدم شفافیت

برخی از قواعدی که می‌توانند به‌عنوان مبانی لزوم عدم شفافیت مطرح شوند عبارتند از:

۴-۲-۱. قاعده تقیه

یکی از قواعد مهم و پذیرفته‌شده در فقه امامیه، قاعده تقیه است. این قاعده مبتنی بر قرآن و روایات متعدّد بیانگر آن است که در شرایط تهدید اگر اظهار حقیقت به ضرر جدی برای فرد یا جامعه منجر شود، پنهان‌کاری نه‌تنها مجاز، بلکه در مواردی واجب است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «إِلَّا أَنْ تَقُولُوا مَنَهُمْ نِقَاةٌ»؛ (آل عمران، ۲۸) مگر آن‌که از آنان به گونه‌ای تقیه کنید. همچنین در کلام امامان معصوم آمده است: «التَّقِيَّةُ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي»؛ تقیه دین من و دین پدران من است. (شعیری، تاج‌الدین محمد، بی تا، ج ۱، ص ۹۵)

تقیه به معنای پنهان کردن باور، موضع یا اطلاعات در زمانی است که اظهار آن موجب ضرر به جان، مال، آبرو یا مصالح اجتماعی مهم شود. در این چهارچوب، شفافیت به‌عنوان یک اصل اسلامی، مطلق و همیشگی نیست. هنگامی که اظهار حقیقت منجر به سوءاستفاده دشمن، آسیب به مصالح عالی جامعه، فتنه‌انگیزی یا تهدید مستقیم مؤمنان شود، عدم شفافیت، مشروع و بلکه در مواردی واجب است. در نظام حکمرانی اسلامی تقیه می‌تواند مبنای مشروع برای مدیریت بحران اطلاعاتی و حفظ مصالح عمومی باشد. از جمله مواردی که عدم شفافیت موقتی و کنترل‌شده براساس تقیه مجاز است؛ در شرایط جنگی یا تنش امنیتی که افشای برخی اطلاعات، منجر به بهره‌برداری دشمن می‌شود یا در مواجهه با فتنه‌های رسانه‌ای یا شبکه‌های جاسوسی که به‌دنبال بهره‌برداری از اطلاعات عمومی هستند و نیز در مواردی که شفاف‌سازی کامل، موج اجتماعی خطرناکی ایجاد می‌کند و باید با مدیریت تدریجی پیش رفت. همچنین در سطوح فردی، برای مسئولانی که در معرض تهدید مستقیم



جانی یا حیثیتی هستند، کتمان حقیقت یا تعلیق موقت شفافیت، برای جلوگیری از ضرر بزرگ‌تر، واجد مشروعیت فقهی است.

در نتیجه، قاعده تقیه نشان می‌دهد که شفافیت در فقه اسلامی اصل مهمی است؛ اما مطلق نیست. در مواردی که بیان آشکار اطلاعات یا مواضع، ضرر جدی یا تهدید واقعی به دنبال داشته باشد، پنهان‌کاری مجاز و حتی واجب است. بنابراین، حکمرانی اسلامی باید هم به اصل شفافیت وفادار باشد و هم در موارد خاص، با استناد به قاعده تقیه، از افشای زود هنگام، بی‌ملاحظه یا آسیب‌زننده اطلاعات خودداری کند. این توازن، ضامن سلامت جامعه و پیشگیری از نفوذ دشمنان و آسیب‌های پیش‌بینی نشده است.

۴-۲-۲. قاعده حفظ نظام

قاعده «حفظ نظام» از قواعد مهم و پرکاربرد در فقه امامیه است که براساس آن، حفظ انسجام، ثبات، امنیت و مشروعیت جامعه اسلامی واجب شرعی است و هر رفتاری که منجر به اختلال در نظم عمومی یا تضعیف ساختارهای مشروع جامعه شود، ممنوع تلقی می‌گردد. این قاعده، از سوی فقهای بزرگ شیعه همچون شیخ انصاری، محقق نائینی، امام خمینی و دیگران مورد پذیرش قرار گرفته و در حوزه‌های مختلفی همچون سیاست، امنیت، اقتصاد و مدیریت اجتماعی کاربرد دارد.

دلالت این قاعده بر لزوم شفافیت پیش‌تر بیان شد. در اینجا تمرکز بر وجه دیگر این قاعده، یعنی مشروعیت عدم شفافیت در شرایط خاص است؛ اما در مواردی که بیان آشکار اطلاعات یا مواضع، موجب اخلال در امنیت، فتنه‌انگیزی، اختلاف افکنی یا تضعیف اعتماد عمومی گردد، براساس قاعده حفظ نظام، پنهان‌کاری موضعی و محدود نه تنها جایز، بلکه گاه واجب است. از جمله موارد قابل تطبیق:

- افشای اطلاعات نظامی یا امنیتی که منجر به بهره‌برداری دشمن می‌شود؛

- انتشار ناهماهنگ اطلاعات دیپلماتیک یا سیاسی حساس؛

- اطلاع‌رسانی‌هایی که در شرایط بحرانی موجب تضعیف روحیه جامعه یا آشوب

روانی می‌شود؛



- تصمیماتی که بیان زودهنگام یا ناپخته آنها سبب بروز نارضایتی و بی‌ثباتی گردد؛

در نتیجه قاعده حفظ نظام، قابلیت کاربرد دوگانه دارد: از یک سو، در شرایط عادی ابزار تقویت مشروعیت و ثبات از طریق سیاست‌گذاری‌های شفاف و پاسخ‌گو است؛ و از سوی دیگر، در شرایط بحرانی، مبنای فقهی مشروعیت پنهان‌کاری محدود برای جلوگیری از فروپاشی نظم و ممانعت از سوءاستفاده دشمنان داخلی و خارجی است. بر این اساس، حاکم اسلامی موظف است با رعایت مصلحت عمومی، به گونه‌ای تدبیر کند که هم از افراط در افشاکاری بی‌ضابطه بپرهیزد و هم با پنهان‌کاری‌های بی‌دلیل، اعتماد عمومی را مخدوش نسازد.

۴-۲-۳. قاعده اهم و مهم

یکی از قواعد مهم در فقه اسلامی که کاربرد گسترده‌ای در حوزه تعارض و تراحم احکام دارد، قاعده اهم و مهم است. این قاعده بیان می‌کند که هرگاه دو تکلیف یا دو مصلحت با یکدیگر در تراحم قرار گیرند و جمع میان آن دو ممکن نباشد، واجب است مصلحت یا تکلیف مهم‌تر (اهم) بر مصلحت کم‌اهمیت‌تر (مهم) مقدم شود. این قاعده ریشه در عقل، سیره عقلا و تأییدهای روایی دارد و فقها در موارد متعددی همچون فدا کردن برخی واجبات برای نجات جان یا تأخیر در برخی اعمال دینی به سبب ضرورت‌های اجتماعی و امنیتی از آن بهره گرفته‌اند.

در حکمرانی اسلامی، شفافیت در اطلاع‌رسانی، تصمیم‌گیری و مدیریت منابع، یکی از مصالح عمومی و مهم تلقی می‌شود؛ اما گاه این مصلحت، با مصالحی مهم‌تر مانند حفظ امنیت ملی، ثبات اقتصادی، آرامش روانی جامعه یا دفع تهدید دشمن در تعارض قرار می‌گیرد. در چنین مواردی، قاعده اهم و مهم حکم می‌کند که اگر عدم شفافیت موقت، منجر به حفظ مصلحت بزرگ‌تری شود (مانند جلوگیری از آشوب عمومی یا فروپاشی اقتصادی)، یا اگر شفافیت در شرایط خاص، زمینه‌ساز مفسده‌ای بزرگ‌تر گردد (مانند بهره‌برداری دشمن از اطلاعات)، در این صورت، پنهان‌کاری موقت و هدفمند نه تنها مجاز، بلکه لازم است. به‌عنوان



نمونه، در وضعیت بحرانی اقتصاد، اگر اطلاع‌رسانی شتابزده درباره کسری بودجه یا نرخ تورم موجب هراس عمومی و نوسانات خطرناک در بازار شود، کتمان موقت اطلاعات تا زمان آرام‌سازی شرایط، مطابق با قاعده اهم و مهم قابل توجیه است یا اگر در مسائل امنیتی و مذاکرات دیپلماتیک، افشای اطلاعات راهبردی موضع کشور اسلامی را تضعیف کرده یا امتیازگیری طرف مقابل را تقویت کند، حفظ اطلاعات بر شفاف‌سازی عمومی مقدم خواهد بود. نیز در زمان تهدید داخلی یا اغتشاش احتمالی اگر بیان آشکار برخی حقایق سیاسی یا اجتماعی موجب تحریک افکار عمومی و درگیری‌های گسترده شود، مصلحت نظم و امنیت اجتماعی بر مصلحت اطلاع‌رسانی اولویت دارد.

در نتیجه براساس قاعده اهم و مهم، شفافیت به‌رغم اهمیت ذاتی خود، در برابر مصالح بالاتری که با امنیت، جان، مال، آبرو و ثبات اجتماعی مرتبط هستند، قابل تعلیق است. در این چهارچوب، عدم شفافیت اقدامی مسئولانه و عقلانی است. از این‌رو، قاعده اهم و مهم یکی از مبانی فقهی مشروعیت عدم شفافیت در شرایط خاص است که نشان می‌دهد فقه اسلامی توانایی تنظیم دقیق روابط میان صداقت، تدبیر و مصلحت عمومی را دارد.

۴-۲-۴. قاعده دفع ضرر

قاعده «دفع ضرر» یکی از قواعد مسلم در فقه اسلامی است که براساس آن، هر عملی که به ضرر جدی و قابل توجه به جان، مال، امنیت یا حیثیت فرد یا جامعه منتهی شود، باید ترک شود. این قاعده، پشتوانه‌ای استوار در عقل، قرآن و روایات دارد و در فقه امامیه به‌صورت گسترده در حوزه‌های عبادی، معاملاتی، اجتماعی و حکومتی مورد استفاده قرار گرفته است.

در حوزه حکمرانی، این قاعده می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای محدودسازی شفافیت در شرایط خاص به‌کار گرفته شود. شفافیت در حالت عادی یک ارزش اسلامی است که از جهت افزایش اعتماد عمومی، مبارزه با فساد و تقویت پاسخ‌گویی توصیه شده است؛ اما در شرایطی که شفاف‌سازی منجر به بروز ضررهای بزرگ و



غیرقابل جبران برای جامعه شود، طبق قاعده دفع ضرر، باید از آن پرهیز کرد. در مواردی که اطلاع‌رسانی یا افشای اطلاعات به صورت مستقیم یا غیرمستقیم منجر به ضرر اجتماعی، اقتصادی، امنیتی یا سیاسی شود، عدم شفافیت نه تنها مجاز، بلکه در بسیاری از موارد واجب است. از جمله در فضای اجتماعی حسّاس، اطلاع‌رسانی درباره اختلافات یا بحران‌های سیاسی داخلی ممکن است به دوقطبی شدن جامعه یا تحریک فتنه‌گران بینجامد؛ در این موارد، مصلحت در سکوت موقتی یا مدیریت شده است.

در مقابل، همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، قاعده دفع ضرر می‌تواند در شرایطی به‌عنوان مبنایی برای الزام به شفافیت نیز مطرح شود. زمانی که پنهان‌کاری مسئولان موجب تضعیف اعتماد عمومی، گسترش شایعات یا آسیب به مشروعیت نظام اسلامی شود، خود منشأ ضرر خواهد بود و شفاف‌سازی به‌عنوان راه دفع ضرر، واجب خواهد بود.

در نتیجه قاعده دفع ضرر، از جمله قواعد فقهی‌ای است که بسته به شرایط، قابلیت دو کارکرد متضاد را دارد:

در شرایط عادی که پنهان‌کاری منجر به ضرر اجتماعی می‌شود، این قاعده مبنایی الزام به شفافیت خواهد بود؛ اما در شرایط خاص که شفافیت باعث ضرر بزرگ‌تر و فوری به جامعه شود، عدم شفافیت موقت و هدفمند مشروع و گاه واجب است. بر این اساس، حاکم اسلامی باید با تحلیل دقیق شرایط و مشورت با خبرگان، میان این دو حالت تمایز قائل شده و مصالح جامعه را با درایت و تعهد اسلامی مدیریت کند.

۴-۲-۵. قاعده مصلحت

قاعده فقهی مصلحت از مبانی اصلی در فقه حکومتی شیعه است که به ولی فقیه یا حاکم اسلامی اجازه می‌دهد در مواردی که حکم اولیه با مصالح کلان جامعه تراحم دارد، تصمیمی متفاوت اتخاذ کند. این قاعده بر پایه عقل، سیره عقلا و سیره معصومان (ع) بنا شده است و در نظریات فقیهانی چون امام خمینی، محقق نائینی و شهید صدر مورد تأکید قرار گرفته است. در رابطه با شفافیت، هرچند اصل بر



اطلاع‌رسانی و پاسخ‌گویی است، اما اگر افشای اطلاعات موجب ضرر به امنیت، اقتصاد، وحدت اجتماعی یا منافع راهبردی جامعه شود، حاکم اسلامی می‌تواند براساس قاعده مصلحت، دستور به پنهان‌کاری محدود، هدفمند و موقت دهد. البته چنین تصمیمی باید توسط ولیّ فقیه یا نهاد مأذون او صادر شود و مبتنی بر تحلیل کارشناسی و مشورت باشد؛ همچنین باید دارای زمان‌بندی و نظارت مشخص باشد تا به ساختار دائمی پنهان‌کاری منجر نشود.

در نتیجه براساس قاعده مصلحت، عدم‌شفافیت در شرایط خاص و با رعایت مصالح عمومی، مشروع و در برخی موارد واجب است. این قاعده، انعطاف فقه شیعه را در مواجهه با اقتضائات واقعی حکمرانی نشان می‌دهد.

۵. نظر برگزیده

جمع بین آیات و روایت و نیز قواعد فقهی در مقام شفافیت و عدم‌شفافیت، نیازمند روش اجتهادی است. در فرآیند روش اجتهادی و در مقام رفع تعارض‌های احتمالی بین ادله اجتهادی گفته می‌شود که گاهی ادله دچار تعارض بدوی و غیرمستقر هستند. در اینجا راهکار اصولی، جمع عرفی بین ادله است. جمع عرفی هنگامی حاصل می‌شود که در نظر عرف یک طرف تعارض بدوی به‌خاطر اظهارت یا ... قرینه برای فهم مجموع هر دو ادله تلقی شود. تحقیق در کلمات علما و تأمل ذهن عرفی سلیم، روش عملی دستیابی به جمع عرفی هستند. تخصیص، تقیید، حکومت و ... از مصادیق کلی برای جمع عرفی شمرده شده‌اند که هر کدام در نظر عرف قواعد و شرایط خود را داشته و برای کشف صحّت جمع عرفی، باید وجود آن قواعد و شرایط احراز شود.

ولی اگر تعارض مستقر شد اولین اقدام، ترجیح یک طرف تعارض است. یعنی اگر امکان جمع عرفی بین ادله وجود نداشت، نوبت به مرحله ترجیح یک طرف تعارض بر طرف دیگر می‌رسد. موافقت با کتاب و مخالفت با عامّه از جمله مرجحاتی است که در علم اصول مورد تأیید علما واقع شده‌است؛ ولی در صورتی که راه ترجیح نیز بسته بود، براساس مبنای اصولی نوبت به تساقط، توقّف یا تخییر



می‌رسد که در صورت تساقط، نوبت به ادله فوقانی یا اصول عملیه خواهد رسید.
(موسوی، سید غلامرضا، ۱۴۰۴)

به نظر می‌رسد که تعارض بین آیات و روایات و حتی قواعد فقهی پیش‌گفته از سنخ تعارض غیرمستقر باشد و بتوان بین دو گروه ادله بدین ترتیب که برخی را از باب حکومت و برخی را از باب تخصیص و تقیید جمع عرفی کرد. لذا در مقام تأسیس اصل می‌توان گفت که براساس مبانی قرآنی و روایی، اصل در تمام موضوعات و مسائل «شفافیت» است. لذا ادله لزوم عدم شفافیت به مثابه حاکم یا مخصّص روایات لزوم شفافیت عمل می‌کنند. بر این اساس، هیچ‌گونه تعارضی بین ادله با توضیحات ذیل نخواهد بود.

۵-۱. ولایت فقیه و اختیارات حاکم شرع

در فقه شیعه، به ولایت فقیه به‌عنوان حاکم اسلامی این اختیار داده می‌شود که در برخی موارد خاص به تشخیص خود عمل کند؛ حتی اگر برخی از اطلاعات را برای حفظ مصالح عمومی پنهان نگاه دارد. این دیدگاه به اختیارات گسترده حاکم اسلامی در مدیریت امور حکومتی و اجتماعی اشاره دارد و حاکم می‌تواند برای مصلحت جامعه از افشای برخی اطلاعات خودداری کند. حاکم اسلامی در نظام اسلامی، اختیاراتی گسترده در حوزه مصلحت‌سنجی دارد. او می‌تواند برای حفظ مصالح جامعه، تصمیماتی اتخاذ کند که در نگاه اول، با برخی احکام شرعی در تضاد باشد. این اختیارات، به حاکم اسلامی اجازه می‌دهد تا در شرایط مختلف، بهترین تصمیم را برای جامعه اتخاذ کند.

از نظر امام خمینی، مصلحت جامعه، بالاترین قانون است و حاکم اسلامی موظف است از آن دفاع کند. به‌طور کلی در اندیشه امام خمینی حکومت اسلامی دارای جایگاهی والا و برآمده از ولایت مطلق رسول خدا (ص) است. ایشان معتقدند که مصالح جامعه اسلامی بر احکام فرعی مانند نماز، روزه و حج مقدم است. به‌عنوان مثال، اگر انجام مناسک حج در شرایط خاص، به ضرر مسلمانان باشد، حکومت اسلامی می‌تواند آن را به‌طور موقت تعطیل کند. (امام‌خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰،



ص ۴۵۲) همچنین در مواردی که فروش سلاح به دشمنان به نفع مسلمانان باشد، جایز است. (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۲۷)

براساس این دیدگاه، اختیارات حاکم اسلامی از باب حکومت بر تمامی احکام اسلامی مقدم است. از این رو، اصل لزوم شفافیت نیز تابع ولایت فقیه خواهد بود.

۵-۲. استفاده از سایر ادله دال بر ضرورت عدم شفافیت با استفاده از روش تحلیل مضمون

در قرآن کریم در موارد مختلف لزوم کتمان و عدم افشای اطلاعات را براساس اصولی چون حفظ امانت، رعایت اخلاق، حفظ حریم، پیشگیری از فتنه و محافظت از آبرو تبیین کرده است و در روایات لزوم کتمان را براساس اصولی مانند دورانداشی (حزم)، اظهار امور پیش از تثبیت (استحکام) و خطر امنیتی (افشای اسرار اهل بیت را به قتل عمد تشبیه کرده) توجیه شده است و براساس قواعد فقهیه، تقیه براساس دفع خطر، حفظ نظام به سبب ضرورت ثبات اجتماعی، اهم و مهم به دلیل تقدیم مصلحت بالاتر، دفع ضرر از جهت پرهیز از زیان جدی و مصلحت برپایه تشخیص حاکمیتی، همگی مجوزهایی برای عدم شفافیت در شرایط خاص فراهم می‌کنند.

پس در اسلام، اصل بر شفافیت است؛ زیرا شفافیت باعث تقویت اعتماد، برقراری عدالت و مشارکت صحیح در جامعه می‌شود. این جمله از امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج البلاغه است: «أَلَا وَ إِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَلَّا أَحْتَجِرَ دُونَكُمْ سِرًّا إِلَّا فِي حَرْبٍ»؛ (نهج البلاغه، نامه ۵۰) آگاه باشید! برعهده من است که هیچ رازی را از شما پنهان ندارم، مگر در امور مربوط به جنگ.

این جمله از حضرت علی (ع) یکی از روشن‌ترین نمونه‌های شفافیت در حکمرانی اسلامی است. امام به عنوان حاکم جامعه اسلامی تأکید می‌کند که اصل، شفافیت در تصمیمات و اطلاعات حکومتی است، مگر در شرایط خاص مانند جنگ. پس شفافیت، اصل است؛ و عدم شفافیت فقط در موارد ضروری و عقلانی مثل جنگ مجاز است.



۶. نتیجه‌گیری

در نظام فکری اسلام، شفافیت اصل است و عدم شفافیت استثنا؛ مگر در مواردی که به دلایل عقلانی، فقهی یا مصالح عالیه، پنهان‌کاری ضروری باشد. بررسی آیات قرآن، روایات معصومان (ع) و قواعد فقهی نظیر تقیّه، حفظ نظام، اهمّ و مهم، دفع ضرر و مصلحت نشان می‌دهد که شفافیت امری مطلوب، سازنده و معیار عدالت در حکمرانی اسلامی است؛ ولی در شرایط خاص و براساس ضوابط مشخص می‌تواند با کتمان موقت و هدفمند جایگزین شود. در نگاه اجتهادی، تعارض میان ادله ناظر به شفافیت و عدم شفافیت، تعارض بدوی و غیرمستقر است که با جمع عرفی قابل رفع می‌باشد. بر این اساس، ادله عدم شفافیت به مثابه مخصص یا حاکم بر ادله شفافیت عمل می‌کنند و دامنه آن را به موارد ضروری محدود می‌سازند. این جمع دقیق، زمینه توازن میان «حکمرانی شفاف» و «مصلحت‌گرایی عقلانی» را فراهم می‌کند.

از نظر نهایی، ولایت فقیه در فقه امامیه محور تنظیم این توازن و تعادل (موسوی، ۱۴۰۳) است؛ به گونه‌ای که تشخیص مصادیق استثنا به‌ویژه در شرایط حساس اجتماعی و سیاسی، برعهده حاکم اسلامی نهاده شده است. بر همین مبنا، می‌توان گفت که شفافیت، اصل مدیریتی در اسلام است، مشروط به آن‌که مفسده بزرگ‌تری بر آن مترتب نباشد. در نتیجه، نظام حکمرانی اسلامی با تکیه بر اجتهاد فقهی و عقلانیت مدیریتی، الگوی توازنی از شفافیت مسئولانه و کتمان حکیمانه ارائه می‌دهد که هم امنیت و هم اعتماد عمومی را تضمین می‌کند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن شعبه حرانی (۱۴۰۴)، تحف العقول عن آل الرسول (ع)، ج ۱، تهران: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۵. حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، ج ۱، تهران: مؤسسه النشر الإسلامی.
۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، مکاسب، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۷. _____ (۱۳۸۹)، صحیفه امام، ج ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۲)، تفسیر المیزان، (مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی)، ج ۱۶، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۷)، قواعد فقه سیاسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۱. شعیری، تاج‌الدین محمد (بی تا)، جامع الأخبار، ج ۱، ص ۹۵ به نقل از پایگاه <https://inoor.hadith.ir/translate/۳۱۲۵۲۳/hadith/fa/ir>.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. مجلسی، محمد باقر (بی تا)، بحار الانوار، (مترجم: محمد باقر کوه کمره ای به نشانی پایگاه <https://www.noorlib.ir/volumeNumber?۲۵۶۴/view/book/ir>).
۱۴. موسوی، سید غلامرضا (۱۴۰۴)، روش تحقیق؛ رویکردها و روش‌های پژوهش دینی، در حال انتشار.
۱۵. _____ (۱۴۰۳)، «سازمان برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی نهاد ولایت، چستی و چرایی آن»، مجله فقه نظام‌ساز، شماره ششم.
۱۶. عبدالحسین زاده، محمد (۱۳۹۹)، «تبیین شفافیت و کاربرد آن در عرصه حکمرانی و مدیریت دولتی»، فصلنامه سیاست راهبردی و کلان، شماره ۲.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوم؛ شماره نهم؛ بهار ۱۴۰۳

ابرفقه و نسبت آن با فقه الهی و ولایی

ابوالفضل امامی میبیدی^۱
مجتبی شیخی ده آبادی^۲

چکیده

فقه کنونی دستاورد بزرگی است که باید آن را در «ساختار پیشرفته» سامان داد تا شتاب خوبی برای پاسخ به نیازهای پیشرفته کنونی بگیرد؛ از این رو، در دستگاه ابرفقه بازساختارپردازی شده تا امتداد پیشرفته سخن امام خمینی (ره) در جداسازی آشکار میان فقه الهی و ولایی با روش استنباط فقهی بازشناسی شود. ابرفقه در راستای تبیین نقشه جامع پیشرفت فقه، پنج لایه شناخت را نشان می‌دهد که در این نوشته به فقه عقلی (فقه ولایی) و فقه فکری (فقه الهی: فتوایی) پرداخته شده است. حاصل این نوشته که بر پایه روش فقهی نگاشته شده چنین نتایج نوآورانه‌ای است که فقه ولایی قضایای خارجی و پیگیر انجام کارها است و فقه الهی قضایای حقیقی و چارچوب بخش به تصمیم انسان است. فقیه فقه ولایی در امور حکومتی در هر زمان تنها ولی امر آن زمان است و فقیهان فقه الهی تنها می‌توانند مرجع تقلید باشند، نه ولی امر؛ چون فقه ولایی از ده‌ها موضوع درهم تنیده درست شده است که برآیند مصالح و مفاسد این موضوعات، نشانگر حکم ولایی است. حکم ولایی نیازمند حقیقت‌شناسی، واقعیت‌شناسی، تحقق‌شناسی و... است و فقیه مصطلح پیشینه در حقیقت‌شناسی دست دارد و در دیگر نیازهای صدور حکم ولایی، اجتهاد ندارد. حکم ولایی نیز به سبب نزدیک‌تر بودن ولی، به مصالح و مفاسد پیرو، حکم اولی است؛ نه این که تصرف کسی که اولی به تصرف است، حکم ثانوی پنداشته شود!

واژگان کلیدی: فقه پیشرفته، فقه عقلی، فقه فکری، حکم اولی، حکم ثانوی، حکم حکومتی، مصلحت.

۱. دانش آموخته حوزه علمیه و دکترای علوم سیاسی جامعه المصطفی (ص)، (نویسنده مسئول)

۲. دانش آموخته حوزه علمیه و دکترای علوم اقتصادی مؤسسه امام خمینی (ره)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۸



۱. مقدمه

جهان تا پیش از ظهور به بهار و شکوفایی نرسیده‌است و در آستانه ظهور، جمهوری اسلامی ایران بسان دولت انتقالی سر بر آورده‌است. فقه اسلام نیز در دوران غیبت، دچار استضعاف بوده‌است که در هنگام ظهور، نرم‌افزار امامت بر جهان خواهد شد. از این رو، فقهی که در وضعیت پیشانظام و استضعاف بوده‌است، باید در یک فرایند انتقالی (همپای دولت انتقالی به ظهور؛ یعنی انقلاب اسلامی ایران) یک شتاب انقلابی به خود ببیند و از وضعیت پیشانظام^۱ (مکتب نجف و قم) به وضعیت پیش‌نظام (مکتب فقهی امام خمینی) و سپس نظام پیشرفته (مکتب فقهی امام خامنه‌ای) برسد.

در این راستا، هیچ راهی جز بازخوانی فقه در یک دستگاه پیشرفته نداریم تا نقشه جامع فقه را به ما بنمایاند. امام خمینی (ره) با آوردن بخش اصلی فقه، یعنی فقه ولایی «أطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم» که بر فقه الهی (أطیعوا الله: فتوا) مقدم است، دنیای فقه را وارد دوره پیش‌نظام کرد و اینک که امام خامنه‌ای فرموده‌اند حکومت اسلامی مانند سخت‌افزار است که به نرم‌افزار درخور خود نیاز دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۹)، باید وضعیت پیشرفته و تقابلات پیشرفته و شتابان جهان را با نرم‌افزار پیشرفته فقه اسلامی نیرو بخشید.

این مقاله می‌کوشد نگاه امام خمینی (ره) در فقه الهی و فقه ولایی را به صورت پیشرفته‌تر از آنچه تاکنون بوده، در دستگاه ابرفقه بازخوانی کند. این دستگاه در این مقاله اثبات نمی‌شود و در اینجا به عنوان اصول موضوعه این نوشته، مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ هر چند که تبیین کمینه بسان پل ارتباط معرفتی انجام گرفته‌است.

نظام پیشرفته، مجموعه‌ای از اجزای مرتبط، انگیزه‌مند، برنامه‌مند و دارای رشد یکپارچه است که دارای سه بخش تکوین (هستی چیزها)، تشریح (برجستگی و برآمدگی چیزها برای پیوند با دیگر چیزها) و سپس تعقیب (یعنی انجام این پیوندها)

۱. دوره‌های مرتبط با نظام را می‌توان در دو رده «پیش از نظام» (پیشانظام) و «نظام» بررسی کرد و دوره‌ی «نظام» را نیز می‌توان در دو دوره «پیش‌نظام» و «نظام پیشرفته» سامان داد. برای آگاهی بیشتر با دوره‌های مرتبط با نظام و نمونه‌های تاریخی و قرآنی آن، ر.ک: امامی، ۱۴۰۰، ص ۸-۱۷.



است؛ (امامی، ۱۴۰۰، ص ۲۴-۳۰) اما نظام پیشرفته دارای چه لایه‌هایی است؟ تفصیل لایه‌های نظام در ابرفقه روشن می‌شود. ابرفقه یعنی فقه آبری؛ یعنی مربوط به چیزهای «برتر» و «اولی» که همان امور حیاتی هر چیزی است با روش فقه جواهری و نقش تعیین‌کنندگی زمان و مکان، برای سامان‌دهی پیشرفته به حوزه‌های تحت تکلیف انسان در هر سه بُعد تکوین، تشریح و تعقیل (کاربست).

به سخن دیگر، ابرفقه یعنی کار فقهی‌ای که بر پایه سخنی از امیرالمؤمنین (ع) بر روی مسائل حیاتی انجام می‌شود. (امامی، ۱۴۰۰، ص ۶-۷) امیرالمؤمنین (ع) نظام پیشرفته را دارای پنج لایه با رابطه امام - مأمومی لایه بالا با لایه زیرین می‌دانند:

الْعُقُولُ أَيْمَةٌ الْأَفْكَارِ وَالْأَفْكَارُ أَيْمَةٌ الْقُلُوبِ وَالْقُلُوبُ أَيْمَةٌ الْحَوَاسِّ وَالْحَوَاسُّ أَيْمَةٌ الْأَعْضَاءِ؛ خردها پیشوایان فکرها هستند، فکرها، پیشوایان دل‌ها هستند، دل‌ها پیشوایان حس‌ها هستند و حس‌ها پیشوایان عضوها هستند. (کراچی، محمّد، کنزالفوائد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰۰)

امیرالمؤمنین حقیقتی را بازنمایی می‌کنند که نشانگر «نظام پیشرفته» با محوریت «رکن حیاتی» است (ابرفقه). برای آشنایی با دستگاه «ابرفقه» و نظام برآمده از آن که در جایگاه اصول موضوعه‌ی این مقاله است، با تبیین فشرده‌ی فکری (بداهت تصدیقی) و فقهی و تبیین عناصر و اجزای نظام به (امامی و شیخی، ۱۴۰۱، ص ۴۱۳-۴۱۴)؛ و نیز: (امامی، ۱۴۰۰، درس سوم، هشتم و نهم) بنگرید. دو مقاله دیگر نیز بر پایه‌ی همین اصول موضوعه، به شاخص‌گذاری اقتصاد مقاومتی (شیخی، رجایی و امامی، ۱۴۰۰) و کشف نظام سایبری اسلام (شیخی و امامی، ۱۴۰۱) پرداخته‌است. هرچند این امیرپدازه، فطری‌ترین، روشن‌ترین و پذیرفته‌ترین پدازه (فرمول)، از انسان و هویت‌های مشابه انسان است و نیازی به اثبات ندارد؛ ولی این فرمایش، برآیند آیات و روایات بسیاری است که با مبنای بررسی دلالتی به روش فکر غیرمستقل و نیز به روش تواتر معنوی، وثوق به صدور آن می‌شود و مبانی تفصیلی آن بررسی می‌گردد. (امامی، ۱۳۹۷، ص ۹ و ۵۵-۶۳ و امامی، ۱۳۹۸، ص ۱۰ تا ۲۶).

بنابراین، نظام پیشرفته یعنی اجزا (الأعضاء) با امکان پیوند میان آنها (الحواس) با نیروی فراهم‌شده (القلوب) در راستای برنامه تفصیلی (الأفکار) برآمده از راهبرد



کلان کمال‌بخش و مدیریت رهبر (العقول) که رابطه هریک از این لایه‌های پنج‌گانه امامی - مأمومی می‌باشد.

عقل، عنصر حیاتی و تعیین‌کننده نظام و امام مستقیم فکر است و به آن حیات می‌بخشد. فکر در چهارچوب رهنمودهای کلان عقل، به تفکر می‌پردازد و آنچه را که عقل فرمان داده‌است به برنامه درمی‌آورد و با امامت بر لایه زیرین، آن را به قلب می‌رساند. قلب برای این برنامه، انگیزه فراهم می‌کند و با امامت بر لایه زیرین، آن را به حس می‌رساند. حس شبکه ارتباطی - انتقالی این انگیزه است که با امامت بر لایه زیرین، آن را به عضو انجام کار می‌رساند تا کار انجام شود.

هریک از لایه‌ها نیز پنج زیرلایه دارد؛ برای نمونه، زیرلایه‌های لایه فکر چنین هستند: زیرلایه عقلی، فکری، قلبی، حسی و عضوی. گاهی عقل توان تشخیص وظیفه‌ای را دارد که به انجام آن فرمان می‌دهد. سپس زیرلایه عقلی لایه فکر، این فرمان را در چهارچوبی که عقل نشان می‌دهد، به برنامه اجرایی (قضیه خارجی) می‌رساند. ولی گاه عقل ما توان شناخت وظیفه را ندارد؛ در اینجا از عقل برین (امام جامعه) برای شناخت وظیفه یاری می‌گیرد و سپس زیرلایه عقلی لایه فکر، آن را به برنامه اجرایی (قضیه خارجی) می‌رساند.

گاهی هم عقل، به‌اجمال می‌داند که چه باید انجام دهد؛ ولی نیازمندی‌های کلی برای شناخت تفصیلی وظیفه را ندارد؛ یعنی نمی‌داند که چگونه باید این شناخت وظیفه را به گونه پیشرفته به یک برنامه اجرایی برساند. در اینجا زیرلایه فکری لایه فکر، باید آن شناخت‌های کلی راهنمای برنامه پیشرفته تفصیلی را از عقل بگیرد و سپس آن را به یک شناخت تفصیلی پیشرفته و کلی برای برنامه‌ریزی (قضیه حقیقیه) درآورد. این شناخت‌های فکری را «حقیقت‌شناسی، واقعیت‌شناسی مفروض و تحقق‌شناسی» می‌نامیم که در پرتو آنها عقل می‌تواند وظیفه تفصیلی اکنونش را بشناسد و به دیگران نیز بشناساند تا وظیفه‌شناسی پیشرفته تفصیلی و کاربست آن فراهم شود. (امامی، ۱۴۰۰، درس ۱۴)

شناخت‌های کلی نیز گاهی در توان زیرلایه فکری لایه فکر هستند؛ مانند برخی شناخت‌های ریاضی، منطقی و فلسفی و گاه باید آن را از جای دیگری دریافت کرد؛



مانند بسیاری از شناخت‌های کلی (فتوایی) برای شناخت وظایف عملی در زندگی، که فقه الهی نامیده می‌شود. به فراخور پنج لایه عقل، فکر، قلب، حس و عضو، ما پنج‌گونه شناخت داریم. برای نمونه، گاهی خود طبع تن ما از برخی چیزها گریزان است؛ مانند بوی بد یا سوزندگی. گاهی شبکه ارتباطی و انتقالی ما یا جامعه به گونه‌ای است که ما را به این می‌رساند که چنین کاری به سبب «تعمیر سبیل طبعی» و «عسر و حرج» نادرست است.

گاهی وضعیت قلب ما و حبّ و بُغض و سازگاری و ناسازگاری‌ای که در برابر برخی کارها دارد، ما را به شناخت می‌رساند. گاهی فکر ما شناخت تازه‌ای به ما می‌دهد و گاه عقل، ما را به شناخت می‌رساند. (امامی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۹-۱۴۰) شناخت‌های طبعی و بنیادین هر لایه را شناخت فطری و فشرده می‌نامیم؛ ولی شناخت‌های برآمده از شکوفایی هر لایه را شناخت‌های اجتهادی می‌نامیم. اینک به دو شناخت «عقلی» و «فکری» می‌پردازیم. شناخت عقلی شناختی برای انجام وظیفه، با نگاه به پدیده‌های بیرونی (قضیه واقعیّه، خارجیّه و جزئیّه) است که آن را «حکم» حاکم (عقل درون یا برون) می‌نامیم و شناخت فکری، شناخت‌های کلی و فراگیر، در نگاه به طبع و حقیقت چیزها (قضیه حقیقیّه و طبعیه) است که آن را «فتوا» و کار لایه فکر می‌دانیم؛ که گاه فکر درون (فرد) و گاه فکر برین آن را به ما می‌رساند. فتوا گاه به مسائل فقه فردی و گاه به مسائل فقه جمعی همانند «فقه سیاسی» می‌پردازد.

افزون بر شناخت‌های عقلی و فکری که از راهنماهای برین دریافت می‌کنیم، آن‌دسته از شناخت‌های عقلی و فکری عقل درون و فکر درون را نیز بخشی از «شرع» می‌دانیم و شرع را یکی از سه بخش نظام (تکوین، تشریح و تعقیل) می‌دانیم. آن‌دسته از شناخت‌ها که عقل و فکر برون به ما می‌دهند نیز بر دو بخش است: گاهی شناختی را به ما می‌دهند که نام آن تعلیم است و گاهی ما باید با تلاش علمی، چیزی را از سخنان آنان دریابیم و به آن پی ببریم که این را «فقه» می‌نامیم.

اکنون سخن بر سر «فقه» است؛ یعنی چیزی که عقل برون یا فکر برون گفته‌اند و برای شناخت آن به بررسی و تفقه نیاز داریم. اهمیت شناخت دو دسته برجسته فقه، یعنی فقه الهی و فقه ولایی به اندازه برپابودن یا شکست نظام است و تلاش روشنگرانه



و بزرگ امام خمینی (ره) برای شناساندن این مسئله و اهمیت آن، برای جامعه علمی ما هنوز روشن نشده‌است و گاه برخی علمای فقه فکری (الهی) با سخن یا سکوت خود، درباره فقه عقلی (ولایی) داوری می‌کنند؛ کاری که آسیب‌های بسیاری برای نظام اسلامی دارد.

پیشینه مسئله فقه الهی - ولایی را می‌توان در بحث‌های فقهی گسترده درباره تفاوت «حکم» و «فتوا» بازبایی کرد که امام خمینی آن را به اوج رسانید و ما تلاش می‌کنیم که امتداد آن را به گونه گسترده و روشن نشان دهیم. کارهای خوبی در زمینه فقه نظام از سوی علما و فضلا انجام شده‌است که طبعاً جای ستودن دارد؛ ولی مبنای این مقاله نبوده‌است. این نوشته، در آغاز به دسته‌بندی‌های فقه (عقلی و فکری) برپایه دستگاه ابرفقه پرداخته، سپس خاستگاه (منبع) هر یک از دو فقه را برشمرده، آن‌گاه به تبیین امام خمینی از فقه عقلی (ولایی) و فقه فکری (الهی) پرداخته‌است و پس از تبیین معنای مصلحت، به گونه‌شناسی گزاره‌های فقهی پرداخته تا پیچیدگی‌های فقه ولایی و فرق آن با فقه الهی و ناتوانی‌های ما در داوری درباره فقه ولایی - حکومتی روشن شود. در پایان نیز با تبیین نسبت مصلحت و شرع، تلاش شده‌است تا ذهنیت منفی درباره «مصلحت‌سنجی» زدوده شود.

۲. دسته‌بندی‌های فقه

برپایه ابرفقه، پنج لایه فقه داریم که اینک به دو لایه فقه عقلی و فقه فکری می‌پردازیم.

۲-۱. فقه عقلی (حکم ولایی)

حکم عقل، قضیه جزئی خارجی برای انجام یک کار مشخص در یک زمان و شرایط ویژه است؛ مانند این‌که اینک و در این زمان و مکان و در برابر این چیزها، این کار خاص را انجام بده! این حکم را که «عقل» می‌دهد و نه فکر، حکم ولایی می‌نامیم.

گستره حکم ولایی نیز دو چیز است: حکم ولایی برای برآوردن نیازهای جمع



و حکم ولایی برای برآوردن نیازهای فرد. حکم ولایی برای برآوردن نیازهای جمع نیز بر دوگونه است: حکم امام (عقل جامعه) بر جامعه و حکم تعادل افراد غیرامام (نهاد) بر دیگران.

حکم ولایی برای نیازهای فرد نیز بر دوگونه است: حکم عقل درون امام برای مصالح شخصی فرد دیگری که دچار کاستی در تعقل است و حکم فرد بر مصالح خویش (وزن و فرزند) یا دیگری در گستره ولایت ایمانی (امر به معروف و نهی از منکر).

بنیاد حکم تعاقلی بر دیگران، توالی و هم‌ولایتی بر انجام معروف و جلوگیری از منکر ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض یا مرون بالمعروف وینهون عن المنکر﴾؛ (توبه، ۷۱) و اطلاق تعاون بر نیکی ﴿تعاونوا علی البر و التقوی﴾؛ (مانده، ۲) است که نمونه روشن آن پیمان جوانمردی (حلف الفضول) است. (امامی، ۱۳۹۹، ص ۵۲۳-۶۷۶)

در نگاهی دیگر و بر پایه دسته‌بندی ولایت‌داران، دوگونه حاکم ولایی داریم: عقل امام و عقل غیرامام. هر یک از این دو نیز بر دو گستره ولایت دارند: ولایت عقل امام بر جامعه و ولایت عقل امام بر فرد دچار کاستی تعقل. ولایت عقل غیرامام نیز بر دو گستره است: یکی ولایت عقل غیرامام بر خویش (وزن و فرزند) و دیگری ولایت عقل غیرامام بر دیگران.

ولایت غیرامام بر دیگران نیز بر دو بخش است: ولایت یک فرد بر یک فرد دیگر و ولایت چند فرد بر فرد یا افراد دیگر. هنگامی که چند فرد حکم عقلی ولایی بر دیگری بدهند شرط آن گویا تنها «عقل» سالم است، نه «اعتقاد اسلامی»؛ چنان‌که در پیمان جوانمردی (حلف الفضول) بوده است.

۲-۲. فقه فکری (فتوا)

«فتوا» قضیه حقیقیه و حکم کلی است که خبره و متخصص لایه فکر، پیوند میان طبع «موضوع» و طبع «محمول» را بیان می‌کند. این شناخت‌ها برای برآوردن نیازهای کلی انجام می‌گیرد تا در پرتو آن بتوانیم حکم درستی (عقلی و ولایی) برای رویارویی با پدیده‌های بیرونی صادر کنیم. اگر این نیازهای کلی درباره مسائل حکومتی باشد،



آن را فقه سیاسی می‌نامیم و اگر درباره مسائل غیرحکومتی باشد، آن را فقه فردی می‌نامیم. ولی هر دو، فقه فکری (فتوا) و الهی هستند؛ نه فقه عقلی و ولایی.

در تبیین رابطه بین فقهای غیرحاکم با ولی فقیه نیز بایسته یادآوری است که کارویژه فقهای غیرحاکم، دادن فتوا و حکم کلی برای موضوعات فقه الهی (در نیازهای کلی) است؛ ولی کارویژه ولی فقیه دادن حکم در موضوعات فقه ولایی (در نیازهای جزئی خارجی) است. نظرات فقهی مراجع در دادن حکم کلی در موضوعات حکومتی نیز تأثیر دارد؛ ولی حکم جزئی خارجی را در نهایت ولی فقیه با برآیندگیری از مصالح و مفاسد مجموع موضوعات و احکام گوناگون صادر می‌کند.

فقه فکری نیز در اصل برآمده از راهنمایی‌های خدا درباره طبع مسائل است؛ چون او اصالتاً طبع موضوعات و طبع احکام مناسب با آن برای فراهم‌ساختن مصالح و مفاسد را می‌شناسد. گاهی نیز پیامبر برخی احکام کلی برای رسیدن به مصالح و مفاسد را نشان می‌دهد و در برخی چیزها نیز قوه فکر خود انسان می‌تواند به این شناخت‌ها برسد؛ مانند شناخت بایستگی خودداری از سوختن تن.

چون سخن گفتن خدا با ما طبعاً با میان‌داری پیغمبر خدا و وحی است و پس از پیامبر (ص)، این پیوند بریده می‌شود، خدا برای بهره مردم از شارع، بیشتر رهنمودهایش را به گونه قضایای حقیقیه و کلی گفته است؛ نه به گونه حکم درباره مسائل جزئی خارجی؛ چون حکم ولایی، تعمیم‌پذیری چندانی ندارد. از این رو می‌توان گفت که احکام بر دو بخش هستند: بخش ولایی که بیشتر از سوی ولی امر هر زمان - مکانی حکم می‌شود و بخش الهی که بیشتر از سوی خدا به آن حکم می‌شود؛ هرچند که برخی احکام ولایی؛ مانند «حکم به جانسینی امیرالمؤمنین» (ع) نیز از سوی خدا است و برخی احکام الهی مانند «یاور ستم‌دیده باشید» از سوی ولی امر بشری است.

۳. منابع دسته‌های فقه

در فقه مصطلح گفته می‌شود که منابع فقه «نقل و عقل» هستند؛ ولی در فقه پیشرفته، نخست باید دانست که از کدام لایه فقه سخن می‌گوییم تا بتوان از منابع آن به‌درستی سخن گفت.

**۳-۱. منبع فقه ولایی (عقلی)**

حکم ولایی در اصل، برآمده از مقام ولایت خدا بر بندگان و آگاهی به مصالح و مفاسد جزئی خارجی است که به طور مشخص باید انجام شود. این دستورها بیشتر به پیامبری گفته می‌شد که امام مردم بوده‌است؛ مانند حکم ولایی (قضیه خارجیّه جزئیّه) فرمانروایی طالوت و جانشینی امیرالمؤمنین از پیغمبر خاتم (ع) یا حکم خدا به پیامبر برای انجام برخی کارها در جنگ؛ مانند «فَشَرَّ دَبْهَم»؛ (انفال، ۵۷) چون پیامبر (ص) و ولیّ امر نیز جانشین خدا در ولایت بر جهان هستند و مصالح و مفاسد رویارویی با پدیده‌ها را می‌شناسند. آنان نیز می‌توانند حکم ولایی دهند. پس از آنان نیز عقل هر مؤمنی، امام و ولیّ امر درون وی و جانشین خدا برای فرمانروایی بر قوای درون و یا بر قوای دیگری است که گاهی حتی به حکم حکومتی نیز کشیده می‌شود؛ چنان‌که امام خمینی در بند «م» وصیت خویش، آن را آورده‌است. (امامی، ۱۳۹۹، ص ۶۶۲ - ۶۷۲)

ولی اکنون، قرآن و روایات معصوم، طبعاً منبع فقه ولایی نیستند و حتی در آنجایی که درباره مسائل سیاسی و یا حکومتی سخن می‌گویند فقه سیاسی و قضایای حقیقیّه یا قضایای خارجیّه پیشین هستند که طبعاً اکنون فقه سیاسی به‌شمار می‌روند و بخشی از فقه فکری (فتوایی) هستند؛ مگر در جایی که سنت قطعی دگرگون‌ناپذیر باشند، که جای بررسی بیشتر دارد.

۳-۲. منبع فقه الهی (فتوایی، فکری)

فقه الهی یعنی طبع موضوع و طبع محمول، چه دادوستد و پیوند نیک یا بدی را در پی دارند. از این‌رو هرکس بتواند آن موضوع و محمول و تبادل مصالح و مفاسد آن دو را درست دریابد، می‌تواند به آن حکم کند و چنین حکم‌کردنی ویژه خدا نیست؛ هرچند اصل علم و حکم در اینجا نیز از آن خدا است. پس خدا تنها حاکم و شارع در احکام فتوایی نیست؛ افزون بر این‌که خدا «جاعل» حکم نیست؛ بلکه خدا آشکارگر حکمی است که در تکوین است و تشریح که به شهادت اهل لغت همان آشکارسازی است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۷۱، زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰، زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص



۱۹۵، فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۱۰، مطرزی، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۴۳۹، فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۸، طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۵۲، حسینی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۱، افرام، ۱۳۷۵، ص ۵۲۴، و لازمه آشکارسازی، گشودگی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۸) است؛ بنابراین در اینجا تشریح به معنای آشکارسازی پیوندهای میان تکوین است.

منبع فقه الهی (فتوا) افزون بر خدا، رسول خدا، امام و هر فرد دانا به مصالح و مفاسد واقعی در هر حوزه‌ای است؛ زیرا احکام اسلام برآمده از مصالح واقعی هستند و این مسئله افزون بر فلسفه فقه، در فلسفه اخلاق هم به‌گسترگی بررسی شده است؛ هرچند برداشت سطحی اشاعره این است که خدا جاعل حکم است و نه شارع (آشکارساز) آن؛ از این رو هر چیزی آن‌گاه خوب است که خدا آن را خوب بداند؛ نه این‌که چون خوب است، خدا آن را بگوید.

اما این‌که گستره دانایی ما برای فتوا و حکم الهی چه اندازه است، چیزی است که باید با کمک دستگاه پیشرفته خوانش‌گر (استنتاج) بازخوانی شود. (امامی ۱۳۹۸، ص ۵۵-۶۱)

۴. دسته‌بندی اولی و ثانوی حکم

حکم یعنی پیوند دادن میان «نهاد» (موضوع) و گزاره (محمول). گاهی پیوند طبیعی میان نهاد و گزاره وجود دارد که به آن حکم اولی می‌گوییم و گاهی نیز پیوند طبیعی میان نهاد و گزاره یک چیز است؛ ولی آنچه باید انجام گیرد به سبب کارکرد یک مؤلفه بیرون از این دو، حکم (پیوند) دیگری است. به چنین پیوندی، حکم ثانوی می‌گوییم.

حکم اولی در فقه الهی مانند پیوند «مکلف» با «روزه‌گرفتن» یا «بیمار با روزه‌نگرفتن» است. در اینجا کشش سرشت «مکلف» این است که روزه بگیرد و کشش سرشت «بیمار» این است که روزه نگیرد. پس وضعیّت طبیعی و اولی هر کدام، در این پیوند و حکم دیده شده است.

حکم اولی در حکم ولایی این است که «عقل» بگوید برآیند مصلحت چیزهایی که با این کار در پیوند هستند، چنین است؛ پس چنین کاری باید انجام بگیرد.



ولی گاه نسبت میان نهاد (موضوع) و گزاره (محمول) دچار دگرگونی نمی‌شود؛ ولی کسی که باید این پیوند را در بیرون به انجام برساند، در جایگاه انجام‌دهنده کار دچار تنگنا می‌شود. برای نمونه نوشیدن آب در هنگام نیاز به آب، کار درستی است. اینک در نظر بگیرید که کسی تشنه است و می‌خواهد آب بنوشد. روشن است که آب نوشیدن برای برآوردن نیاز وی کار درستی است. ولی اگر در این هنگام کسی بگوید که اگر آب بنوشی تو را می‌کشم، در اینجا نوشیدن آب برای این فرد نادرست می‌شود، نه از آن‌رو که حکم میان «تشنگی و نوشیدن آب» دگرگون شده باشد؛ بلکه از آن‌رو که نوشیدن آب در این شرایط به کشته‌شدن از سوی یک تهدیدکننده می‌انجامد. در اینجا حکم «نوشیدن آب» حرمت است؛ نه این‌که نسبت میان «تشنگی و آب» دگرگون شده باشد. به چنین حکمی که در هنگام انجام کار در بیرون رخ می‌دهد و شرایطی بیرون از پیوند «طبع نهاد» (موضوع) و طبع گزاره (محمول) رخ می‌دهد، حکم ثانوی گوئیم؛ چه در هنگام کاربست فقه الهی باشد و چه در هنگام کاربست فقه ولایی.

برای روشن شدن حکم ثانوی در فقه ولایی، باید دانست که حکم ولایی گاه درباره «کار: مسئله» است و گاه درباره «کار + کارگزار» است؛ یعنی گاه افزون بر جزئی و شخصی (مشخص) بودن خود کاری که به آن حکم می‌شود، شخص انجام‌دهنده (فرد/ افراد/ نهاد) مشخص و جزئی است و این کارگزاران (نه غیر این‌ها) نیز در دادن یا ندادن حکم، اثر ویژه دارند. در اینجا هر فرمان عقل باید افزون بر مصالح آن کار، مصالح انجام‌دهنده آن کار (مجری) را نیز نگریسته باشد. از این‌رو در اینجا نمی‌توان حکم ثانوی را تصوّر کرد؛ چون هم کار به گونه جزئی نگریسته شده است و هم انجام‌دهنده کار به گونه مشخص (فرد/ افراد حقیقی یا حقوقی) نگریسته شده است و سپس با نگاه به همه شرایط، حکمی مانند حکم خدا به تبلیغ جانشینی علی (ع) به پیامبر (ص) داده شده است.

ولی در هنگامی که حکم ولایی (جزئی) دارای گستره افرادی یا ازمانی باشد، در برخی زمان‌ها شاید تنگنایی بیرون از نهاد و گزاره‌ای تصوّر شده برای صدور حکم ولایی، برای کارگزاری پیش آید؛ مانند این‌که قانون بگوید از چراغ قرمز نگذرید و



بزهکاری به کسی بگوید که «اینک یا از چراغ قرمز بگذر یا از جانت». در اینجا مصلحت نگذشتن از چراغ قرمز (حکم حکومتی) از میان نرفته است و عنصر تازه‌ای نیز در موضوعات و حکم حکومتی پیدا نشده است که حکم «نگذشتن از چراغ قرمز» را دگرگون کند؛ بلکه برای یک فرد در یک زمان و مکان ویژه، شرایطی بیرون از مؤلفه‌های مؤثر در مصلحت «کار» رخ داده است. در اینجا حکم حکومتی اولی که متوجه این شخص است، از آن رو که متوجه این شخص است، برای او حکم ثانوی می‌شود؛ نه این که حکم حکومتی حکم ثانوی شود؛ بلکه تکلیف آن شخص در آن کار حکومتی، تکلیف ثانوی می‌شود.

۴-۱. نگاهی به احکام الهی و ولایی در سخن امام خمینی (ره)

آنچه تاکنون باب شده است، این است که فقه یعنی «رسالة احکام» و این تنها نیمی از فقه است! نیمی از فقه که ارزش کمتری نیز دارد. امام خمینی در «کتاب البیع» و «جوب اطاعت رسول و اولی الامر را همانا دستور پذیری از دستورهای مربوط به والی می‌داند و به صراحت می‌فرماید: «لیس المراد بها إطاعتها فی الأحکام الإلهیة» (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۳۹ - ۶۴۰) و در کتاب «بدائع الدرر»، مقام ریاست و سیاست را غیر از مقام رسالت و تبلیغ دانسته و اوامر و نواهی او در احکام الهی را ارشاد به اوامر و نواهی الهی می‌داند اما اوامر و نواهی او به عنوان سلطان را به عنوان امر و نهی مستقل (نه ارشاد به حکم خدا) می‌داند. (خمینی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵ - ۱۰۶) به روشنی میان فقه الهی و فقه ولایی جداسازی می‌کند و این دو را مستقل از یکدیگر می‌داند.

امام خمینی در کتاب «القواعد الفقهیة» نیز با تعبیر از این مقام ولایی به مقام سلطنت، آن را غیر از مقام رسالت و تبلیغ می‌داند و به همان جداسازی قبلی بین اوامر مستقل و اوامر ارشادی می‌پردازد. (خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۵۰). ایشان اصل اسلام را «حکومت و شئون آن» می‌داند «الإسلام هو الحکومة بشؤونها». (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۳۳) و می‌گوید که گاهی پیغمبر، پیام خدا درباره نماز را به ما می‌گوید. این حکم، حکم خدا است؛ نه پیغمبر! و اگر نماز را برای اطاعت از پیغمبر بخوانیم، باطل



است. (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۳۹ - ۶۴۰) ولی گاهی ولیّ امر، خودش بر پایه مصالح دستوری می‌دهد؛ مانند این‌که ولیّ امر بگوید که امسال حج نگزارید! همچنان‌که در زیارت حضرت عباس (ع) می‌خوانیم: «السَّلَامُ عَلَیْكَ أَيُّهَا الْعَبْدُ الصَّالِحُ؛ الْمَطِیْعُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ». (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۷۱) یعنی ما دوگونه امر و دوگونه اطاعت داریم. این یک جداسازی ذهنی نیست. در قیامت هم برخی می‌گویند: «يَا لَيْتَنَا اطَّعْنَا اللَّهَ وَأَطَّعْنَا الرَّسُولَ». (احزاب، ۶۶)

۴-۲. حکم اولی بودن احکام حکومتی

امام خمینی (ره) دیدگاه بسیار دقیقی درباره حکم حکومتی و حکم ثانوی دارد. ایشان حکم حکومتی را حکم اولی می‌داند؛ ولی برخی میان سخنان امام خمینی (ره) در این باره، تشّت پنداشته‌اند؛ چون حکم حکومتی را حکم ثانوی پنداشته‌اند. امام خمینی در ۲۲ بهمن ۱۳۶۱: «احکام ثانویّه ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد» (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۳۲۱) و نیز ایشان در ۲۳ دی ۱۳۶۶: «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیّه است». (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۴۵۸)

۴-۲-۱. دیدگاه امام خمینی (ره) درباره حکم حکومتی

گاهی پنداشته می‌شود که امام خمینی (ره) درباره حکم اولی بودن احکام حکومتی و حکم ثانوی نبودن آن، دچار لغزش سخن شده‌است و بهتر است که سخن امام خمینی را با «دلالت اقتضا» بازسازی کرد؛ یعنی همان‌گونه که وقتی خدا می‌فرماید: «وَجَاءَ رَبُّكَ»، گفته می‌شود که باید واژه «امر» را پیش از «رب» در نظر گرفت تا معنا درست شود، در سخن امام خمینی نیز، باید گفت که «احکام ثانویّه ربطی به [مبنای] اعمال [صدر حکم] ولایت فقیه ندارد» و در بیان دیگر هم باید گفت که «ولایت فقیه و [مبنای صدور] حکم حکومتی از احکام اولیّه است» تا به گمان خودشان بتوانند نشان دهند که حکم حکومتی، حکم اولیّه نیست!

در نقد این پندار می‌توان چنین گفت:

الف. سخن امام نصّ است و چنان‌که خواهیم دید سخن کاملاً درستی است و



اصل نظریه ولایت فقیه امام همین سخن است و اگر حکم فقیه را حکم ثانوی بدانیم، نظریه امام (ره) در ولایت فقیه را به هیچ عنوان نفهمیده‌ایم؛ چنان‌که ایشان در پاسخ به نامه آیت‌الله خامنه‌ای به آن تصریح می‌کنند.

ب. سخن امام (ره) در این باره، در جمعی تخصصی و «قول جازم» است؛ یعنی ادعایی را ثابت می‌دانند و نقیض آن را نیز باطل می‌دانند: حکم حکومتی حکم اولی است و حکم ثانوی نیست. بنابراین به جای تخطئه این قول جازم، باید تکاپوی پی‌بردن به آن را بر خود هموار کنیم.

ج. امام خمینی (ره) در برابر بیان آیت‌الله خامنه‌ای که می‌توانست شائبه «حکم ثانوی» دانستن اوامر ولایت فقیه را داشته باشد، به روشنی و تأکید بیان کردند که حکم ولی‌امر در «عرض» حکم الهی خدا است (خمینی، بدائع الدرر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶) و محدود به فتاوی خود ولی فقیه درباره نظامات مالی یا اجتماعی یا عبادی نیست! حتی به فرض این‌که این حکم حاکم سبب از میان رفتن نظامات فقه فتوایی درباره مزارعه، مضاربه، اجاره و دیگر نمونه‌ها شود، آسیبی پیش نمی‌آید. (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۴۵۱ - ۴۵۲).

در پی پرسش وزیر کار، نگرانی دبیر شورای نگهبان و خطبه امام جمعه تهران (آیت‌الله خامنه‌ای) و سپس نامه وزیر کار برای دریافت مشروح دیدگاه ولی‌امر،^۱ امام

خمینی در نامه‌ای که در تاریخ ۱۶ دی ۱۳۶۶ در واکنش و تعریض به سخنان آیت‌الله
 ۱. وزیر کار در ۱۶ آذر ۱۳۶۶ درباره حکم «نافذ بودن شروط الزامی» دولت برای واحدهایی که از خدمات دولت استفاده می‌کنند از امام کسب تکلیف می‌کند. (خمینی، صحیفه امام، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۴۳۰) امام خمینی در ۲۴ آذر ۱۳۶۶ آن را مطابق موازین اسلام می‌داند. (همان، ص ۴۳۰) آیت‌الله صافی دبیر شورای نگهبان در ۲۶ آذر ۱۳۶۶، نگرانی خود از برخی برداشت‌ها از کلام امام را بیان می‌کند: «از فتوای صادره ... به‌طور وسیع بعض اشخاص استظهار نموده‌اند که دولت می‌تواند هرگونه نظام اجتماعی، اقتصادی و ... را با استفاده از این اختیار جایگزین نظامات اصلی و مستقیم اسلام قرار دهد و خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده است و مردم در استفاده از آنها مضطر یا شبه‌مضطرب می‌باشند وسیله‌ی اعمال سیاست‌های عام و کلی بنمایند و افعال و تروک مباحه شرعی را تحریم یا الزام نمایند. ... نظامات اسلام از مزارعه، اجاره، تجارت عائله و سایر روابط به‌تدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد ...». (همان، ص ۴۳۴) امام خمینی در ۱۱ دی ۱۳۶۶ پاسخ می‌دهند: «... دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند با شروط اسلامی و حتی بدون شرط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد». (همان، ص ۴۳۵) آیت‌الله خامنه‌ای در ۱۱ دی ۱۳۶۶ برای توضیح پاسخ امام به آقای صافی در خطبه‌های نماز جمعه می‌گویند: «... امام که فرمودند دولت می‌تواند شرطی را بر دوش کارفرما بگذارد - شرط الزامی - این هر شرطی نیست؛ آن شرطی است که در چهارچوب احکام پذیرفته‌شده‌ی اسلام است و نه فراتر از آن ... در جامعه‌ی اسلامی البته احکام پذیرفته‌شده‌ی هم که می‌گوییم، یعنی فتوای ولی فقیه ...» (پایگاه دفتر نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای) سپس سخنانی گفته می‌شود و امام جمعه‌ی تهران در نامه‌ای خواهان مشروح دیدگاه امام خمینی می‌شوند.



خامنه‌ای نوشتند، حکومت را شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول خدا و یکی از احکام اولیة اسلام و آن را مقدم بر تمام احکام فرعیّه حتی نماز، روزه و حج دانستند و حاکم دارای چنین اختیاری دانستند که هر امری را، چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند و حتی قراردادهای شرعی که خود با مردم بسته را در موقعیت مخالفت با مصالح کشور و اسلام، یک‌جانبه لغو کند. (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۴۵۱ - ۴۵۲).

آن‌گاه آیت‌الله خامنه‌ای در ۲۱ دی ۱۳۶۶ ضمن نامه‌ای به امام خمینی (ره) بیان می‌کند که نظرات و مبانی امام خمینی (ره) را قبول دارد و منظورش از «حدود شرعیّه» در خطبه نماز جمعه، مسئله دیگری بوده است؛ نه امری مغایر با فرمایش امام خمینی (ره). (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۵)

بنابراین نمی‌توان گفت که امام خمینی (ره) احکام حکومتی را حکم ثانوی می‌داند؛ به‌طور قطع چنین ادعایی باطل است و مخالف تمام گفت‌وگوهای مفصل و مکتوب و بسیار ریزبینانه میان امام، دبیر شورای نگهبان و آیت‌الله خامنه‌ای است. د. استفنای آقای شبستری (کمیسیون امور بازرگانی مجلس) و پاسخ امام خمینی (ره) به آن در اردیبهشت ۱۳۶۲، نشانگر جداسازی میان حکم حکومتی اولی با حکم فتوایی ثانوی است:

با توجه به فتوای امام در تحریر الوسیله که «امام و والی مسلمین می‌تواند با توجه به صلاح نظام و جامعه اسلامی، قیمت یا صنعتی را تثبیت نماید یا تجارتی را حصر نماید و...»، دو سوال شده آیا این فتوا، مستقیم شامل دولت می‌شود یا مجلس مجاز و مأمور است این اختیار را به دولت دهد و فتوای بالا حکم اولی و حکومتی است یا حکم ثانوی؟ امام در پاسخ سوال اول می‌فرماید: «وکلاهی مجلس مجازند با احراز موضوع به دولت اجازه دهند». و در پاسخ به سوال دوم، آن را (فتوای موجود در تحریر الوسیله را) حکم ثانوی می‌داند. (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۴۲۳)

این سخن امام خمینی نیاز به کمی واشکافی دارد تا پنداشته نشود که حکم حکومتی همان احکام ثانویّه است و چرا در اینجا برخی کارهای حکومتی، حکم ثانویّه به‌شمار رفته‌اند:



نخست باید بدانیم که کتاب «تحریرالوسیله» امام خمینی، کتاب فقه الهی (فتوا) است؛ نه کتاب فقه ولایی (حکم حکومتی). پس هرچه در آن است، چه درباره فقه فردی و چه درباره فقه حکومتی، همگی قضایای حقیقیه و طبعیه و فتوا هستند؛ نه حکم. از این رو امام خمینی گفته‌اند که این سخن‌شان در «تحریرالوسیله»، حکم حکومتی نیست.

دوم این‌که وقتی این سخن حکم حکومتی نیست، یعنی حکم فتوایی است. از این رو امام خمینی در اینجا نمی‌گویند که «حکم حکومتی، حکم ثانوی است»؛ بلکه هم پرسشگر و هم پاسخ‌گو، حکم اولی (حکومتی) و حکم ثانوی (فتوایی) را از هم جدا می‌دانند و در پرسش، بر این آموزه پافشاری شده است که «حکم حکومتی، حکم اولی است» و امام خمینی نیز آن را درست دانسته‌اند.

آموزه دیگر این است که اینک باید دید آنچه که فتوا به‌شمار می‌رود، بیان حکم طبع مسئله در قیمت‌گذاری و محدودسازی بازرگانی است یا بیان دگرگونی طبع مسئله است؟ در اینجا امام خمینی می‌گویند که چنین قیمت‌گذاری و محدودسازی بازرگانی، دگرگونی در شرایط کاربست است که به دگرگونی حکمی می‌انجامد که برای شرایط دیگری است؛ یعنی با پیشامد دیگری برای «مجری»، نه «کار»، حکم نیز درباره وی، وضعیّت ثانویه به خود گرفته است.

از سویی، خود پاسخ امام خمینی به آقای شبستری (کمیسیون امور بازرگانی مجلس؛ نه آنچه در کتاب تحریر آمده)، فتوا نیست؛ بلکه حکم است و از این رو، اعلام می‌کند که نمایندگان مجلس معجز هستند که چنین کنند و روشن است که چنین اجازه‌ای، اجازه ولیّ امر است؛ نه مُفتی.

از سویی دیگر، موضوع مسئله نمایندگان مجلس در اینجا، یک چیز است و «چند موضوعی» نیست؛ یعنی نمایندگان مجلس که در این سخن، کارشان شناخت موضوع و یافتن حکم مناسب با آن است، توان موضوع‌شناسی را دارند و روشن است که نمایندگان مجلس شأن شناخت موضوعات فقه حکومتی (چند موضوعی و شناخت مصالح و مفاسد هر یک و دست‌یابی به برآیند مصالح و مفاسد) را ندارند. فرق «حکم ثانوی» و «حکم حکومتی» در چیست؟ گاه مسئله ما یک موضوع



دارد و طبع موضوع هم کانون بررسی است؛ ولی به سبب این شرایط (مانند اضطرار)، طبع موضوع دیگر حکم ساز نیست؛ بلکه شرایط ثانوی برآمده بر طبع موضوع، حکم ساز است. این حکم، در مقام عمل و خارج نیست؛ بلکه حکمی کلی برای آن شرایط کلی (مانند اضطرار) است و به آن حکم ثانوی الهی گویند و اگر حکم ما ناظر به یک وضعیّت ویژه خارجی باشد، در اینجا هر حکمی که باشد، حکم ثانوی عقلی (ولایی) است؛ نه حکم فکری (فتوایی).

ولی گاهی مسئله ما «تک موضوعی» نیست؛ بلکه «چند موضوعی» است و از سویی، «چند موضوع حقیقیّه و کلی» نیست؛ بلکه «یک مسئله خارجیّه جزئی» است. در اینجا حکم ما، حکم اولی عقلی (ولایی یا حکم حکومتی) است و این حکم، برآیندی از مصالح و مفاسد احکام الهی چند موضوعی برپایه وضعیّت اولی یا ثانوی آنها است.

پس هر فرد یا نهادی باید برپایه فقه الهی و فقه ولایی کار کند و اگر در جایی، مسئولی دچار تنگنایی مانند اضطرار شد و حکم آن موضوع طبعی، به این سبب، از وضعیّت طبعی و اولی خارج شد، باید حکم ثانوی را پی بگیرد و این حکم ثانوی غیر از حکم ولایی است. از دیگر سو، نمی توان با استناد به فتوای صریح ولیّ امر، حکم ثانوی یادشده را در جایگاه حکم ولایی نشانده؛ چنان که امام خمینی در جای دیگری از مجلس شورای اسلامی خواسته اند از کارشناسان متعهد در تشخیص موضوعات نظرخواهی کند و رد کردن احکام ثانویّه پس از تشخیص موضوع به وسیله عرف کارشناس را غیر متفاوت با رد احکام اولیّه دانسته و از سویی حکم ثانویّه را ربطی به اعمال ولایت فقیه ندانسته اند. (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۳۲۰ - ۳۲۱)

پس مجلس دو کار باید انجام دهد: کارهایی برای انجام فقه الهی در هنگامی که مسئله ما تطبیق فتوا بر یک موضوع بیرونی است و کارهای دیگری که برای پیگیری حکم ولیّ امر است. کارهای انجام فقه الهی گاهی برپایه تحقّق طبع موضوع و حکم طبعی (اولیّه) است و گاهی برپایه شرایط دگرگون کننده وضعیّت مکلف (کارگزار) است که در اینجا، حکم الهی ثانوی پیگیری می شود. گویا همین مسئله در انجام حکم ولایی نیز وجود دارد؛ یعنی گاهی برآیند چند موضوعی مصالح و مفاسد مسئله



نگریسته می‌شود و گاهی شرایط حاکم بر کارگزار سبب تغییراتی می‌شود؛ نه این‌که موضوعات مسئله دگرگون‌شده باشد؛ مانند هنگامی که افسر راهنمایی بگوید که خودرو شما باید در اینجا بایستد، ولی شما به سبب شرایط ثانوی مانند همراه داشتن بیمار، ناگزیر شوید در جای دیگری بایستید.

در اینجا نیز امام خمینی آشکارا حکم ولایی (حکومتی) را چیزی جز احکام ثانویّه دانسته‌اند و دست‌کم برخی از مصوّبات مجلس که شورای نگهبان آن را تأیید می‌کند، احکام ثانویّه دانسته‌اند. باید بررسی شود که نسبت این احکام با احکامی که مجمع تشخیص مصلحت صادر می‌کند، چیست و باید این پیچیدگی‌ها واگشایی شود.

۳-۴. تبیین دیدگاه امام خمینی (ره) در حکم اولی بودن حکم حکومتی

بی‌گمان «حکم کردن» فقیه، همانند اصل ولایت فقیه، از احکام اولیّه اسلام است؛ اما این‌که حکمی که از فقیه صادر می‌شود نیز از احکام اولیّه باشد، چیزی است که اینک آن را موشکافانه اثبات می‌کنیم:

این مسئله از شدت آشکاری، دچار پنهانی شده‌است. وقتی می‌گوییم که ولیّ امر، اولی به تصرّف است، معنایش این است که اگر من حقّ تصرّف در امور خودم را دارم و تصرّفات من در امور خودم، حکم اولیّه است، بی‌تردید تصرّفات ولیّ امر در امور من، بیش از تصرّفات خود من، حکم اولی است. یعنی اگر منزل من در مسیر خیابان بود، همان‌گونه که خودم می‌توانم آن را ببخشم یا آن را به حکومت بفروشم، ولیّ امر نیز می‌تواند آن را خراب کند و هزینه آن را به من بدهد. این‌که گفته می‌شود که مردم بر اموال خود مسلط هستند، حرف درستی است؛ اما ولیّ امر از خود من بر اموال من مسلط‌تر است. بنابراین، معنا ندارد که حکم ولیّ امر، حکم ثانوی باشد؛ زیرا اصل و طبع کار آن نیست که ولیّ امر از تصرّف در امور یادشده، بازداشته باشد تا بخواهد به سبب عروض حالتی، این ممنوعیت به‌طور موقت برداشته شود.

در باره واقعیّت‌های بیرونی چند موضوعی، نمی‌توان فتوا را به کار بست. از این‌رو، در فقه نمی‌توان از چیزی به نام «فتوای جنگ» یا «فتوای تحریم تنباکو» سخن به



میان آورد؛ زیرا این‌ها مسائل چندموضوعی حاکمیتی هستند. جنگیدن یا نجنگیدن در یک شرایط، مربوط به حوزه حکم ولایی است؛ همان‌گونه که در عبارت آقای علی کاشف‌الغطاء نیز فتوا و حکم، دو چیز ذاتاً گوناگون هستند و فتوا، خبرهایی است مربوط به حکم خدا در چیزی؛ ولی حکم، الزامی است از سوی مُفتی (نه چیزی از جانب خدا)، در راستای اجرای قوانین شرعی و فتاوی دینی در حوزه‌ی خاص و ورود به مسئله برای اثبات حق یا تحقق حق، یا در مصالح عموم مانند رؤیت هلال و حکم به جهاد و دفاع و دیگر مواردی که به نظم سرزمین یا رفع فساد برگردد. (نجفی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۰)

برپایه بیان مشهور، فتوا یک قضیه حقیقیه است (به عنوان نمونه: عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۸) و حکم حکومتی یک قضیه جزئی و خاص خارجی است و قیود بسیاری که مختص هر وضعیتی خاصی است، نمی‌گذارد که آن را تحت ضابطه و قضیه‌ای حقیقیه درآورد.

اساساً ویژگی حکومت این است که هرگاه مصلحت انجام کاری برای حاکم روشن شد، او این یافته خود را در قواره یک حکم حکومتی بیان می‌کند؛ نه این‌که آن چیز، با چشم‌پوشی از آن شرایط، حکمی داشته باشد. (ر. ک: امامی، ۱۳۹۹، ص ۵۹-۷۷)

۵. تبیین معنای مصلحت

هر مسئله در فقه الهی نیازمند دو شناخت است: شناخت موضوع و شناخت حکم؛ که هر دو پس از پذیرش مردم و جافتادن، می‌توانند شناخت عرفی به‌شمار آیند؛ مانند دانستن حکم خوردن گندم که دیگر کسی آن را فقهی نمی‌داند؛ ولی خاستگاه فقهی دارد.

هر مسئله فقه ولایی نیز دو بخش «موضوع‌شناسی» و «حکم‌شناسی» دارد؛ ولی چون در فقه ولایی در پی انجام یک چیز در جامعه هستیم، هر پدیده‌ای با ده‌ها پدیده دیگر در پیوند است و بر آنها اثر دارد؛ برای نمونه، ساخت خیابان در جایی با ده‌ها مسئله اقتصادی، اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، امنیتی، سلامت و ... پیوند دارد که هر کدام از این‌ها بخشی از موضوع را می‌سازند و میزان خوبی یا بدی‌ای که



ساخت خیابان بر هر موضوعی دارد نیز باید برآورد شود تا آن‌گاه بتوان برآیند خوبی یا بدی ساخت خیابان را شناخت و دستور ولایی به انجام آن داد. پس موضوع‌شناسی خیابان‌کشی، چندموضوعی است و حکم‌شناسی آن نیز، چندحکمی است و باید برآیند مصالح و مفاسد هر حکم را سنجید.

۱-۵. گونه‌شناسی گزاره‌های فقه ولایی

برای پرداختن و به نتیجه رساندن یک مسئله ولایی، نیازمند شش‌گونه گزاره هستیم:

۱. پرداختن به حقیقت‌شناسی کلان حق و باطل (وضع مطلوب)؛ مانند: «نیاز به نظام تراز برای اداره جهان».

۲. پرداختن به واقعیت‌شناسی مفروض نظام حق و نظام‌واره باطل، برای داشتن الگوی خوانش وضع موجود؛ مانند: «چیستی مراتب غیر تراز نظام برای رسیدن به نظام تراز».

۳. پرداختن به تحقق‌شناسی (شیوه و فرایند کلی) حرکت از واقعیت به حقیقت؛
۴. پرداختن به حقیقت، واقعیت و تحقق یک مسئله خاص در یک وضعیت خاص و موانع جبهه باطل در آن کار خاص (تحقیق‌شناسی)؛ مانند این‌که رهبر بگوید اینک باید «اقتصاد مقاومتی» را پی گرفت.

۵. نشان‌دادن چهارچوب انجام آن کار خاص (تحقیق‌شناسی)؛ مانند این‌که رهبر «چهارچوب و شاخص‌های اقتصاد مقاومتی» را بازنماید.

۶. شناخت برنامه گسترده برای انجام آن کار خاص (تحقیق‌بخشی)؛ مانند برنامه گسترده اجرای اقتصاد مقاومتی.

برای داوری «مستقل از فرمایش ولیّ امر» درباره یک کار مشخص که در کشور انجام می‌شود، باید این شش‌گونه گزاره را بشناسیم تا بدانیم که چنین چیزی در توان داوری ما نیست، یا این‌که به داوری «غیرمستقل» رویآوریم؛ یعنی برپایه فرمایش ولیّ امر و برخی قوانین، کاری را داوری کنیم؛ از این‌رو است که «جهاد تبیین» و کار «آتش‌به‌اختیار» باید هماهنگ با قانون باشد.



۵-۲. تنگنای درهم‌تنیدگی موضوعات و احکام فقه ولایی

اجتهاد کردن و دیدگاه مستقل از ولیّ امر و نهادهای دارای مجوز از ایشان زمانی که در چهارچوب رهنمودهای ایشان کاری انجام دهند، در مسائل فقه ولایی و حکومتی، صددرصد برخلاف هنجارهای فقهی بوده است، کاری استحسانی است؛ چون:

۱. هر موضوع فقه ولایی دارای چندین وجهه است؛ مانند: امنیتی، نظامی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، مردم‌شناختی و ...؛
۲. هر کدام از این‌ها دست‌کم در سه سطح داخلی، منطقه‌ای و جهانی رده‌بندی می‌شوند؛

۳. هر موضوعی با چندین موضوع دیگر درهم‌تنیده است؛
۴. پس از کشف هر یک از موضوعات و بر و بُعد آن، باید حکم هر یک را نیز یافت و ارزش هر حکم را برای برآیندشناسی مصالح و مفسدات مجموع موضوعات و احکام به‌دست آورد.

۵. باید هر مسئله را در شش ردهٔ حکمی (حقیقت‌شناسی، واقعیت‌شناسی، تحقیق‌شناسی، تحقیق‌شناسی، تحقیق‌شناسانی و تحقیق‌بخشی) بررسی کرد. (امامی ۱۴۰۰، درس ۷ و ۱۴)

۶. کمابیش نیاز است که همهٔ این موارد را در توان دشمن و موانع پیش‌رو بررسی کرد؛ درست مانند شطرنج‌بازی که باید هم توان خود و هم توان دشمن را بررسی کند؛ هم نقشهٔ خود را پیش ببرد و هم نقشهٔ دشمن را بخواند و بداند هر مهره‌ای که جابه‌جا کند چه اثری بر نقشهٔ خودش دارد و چه اثری بر نقشهٔ دشمن دارد.

پس اگر ولیّ امر دربارهٔ فقه ولایی و به عنوان نمونه دربارهٔ فضای مجازی سخنی گفتند، نمی‌توان با استحسان‌های خود که هیچ ارزش شرعی ندارد، به جنگ حجّت خدا رفت. این کار حتّی از «اجتهاد در برابر نص» هم نادرست‌تر است؛ چون حتّی اگر در حوزهٔ فقه الهی (فتوایی) مرجع تقلید باشیم، در حوزهٔ فقه ولایی که هر مسئلهٔ آن چندموضوعی و چندحکمی است و باید برآیند مصالح و مفسدات همهٔ احکام را سنجد؛ جدا از رهنمود ولیّ امر، نمی‌توانیم حتّی مجتهد باشیم که بخواهیم اجتهاد



کنیم. بسیاری از داوری‌های نادرست و شبهه‌ها درباره مدیریت فضای مجازی، با دیدن پیچیدگی‌های فقه ولایی بازگشایی می‌شود و دست‌کم این شبهات نمی‌توانند برای ما «باور»ی برخلاف فرمایش رهبر برسانند.

۳-۵. تنگنای محرمانگی، پدافند غیرعامل و اعمالی - اعلامی

از ده‌ها شناخت تخصصی و حجت‌مندی که برای داوری درباره یک مسئله فقه ولایی نیاز است، بخش زیادی از مسائل مورد نیاز، همگی محرمانه هستند و تنها گاهی بخشی از مسائل، به‌گونه «اعمالی» یا «اعلامی» آشکار می‌شود. افزون بر این‌که آن بخش از مسائل هم که به گونه اعمالی آشکار می‌شود، با عبور از پدافند غیرعامل (پراکنش، نهفتگی و فریب) ناخوانا شده‌است. ولی امر، افزون بر شناخت مسائل گوناگون کشور، منطقه و جهان، می‌تواند با دستگاه‌های شناختی گوناگون و با دسترسی‌های پنهان‌پژوهانه به بخشی از برنامه‌های دشمن، نشانه‌های اعمالی و عبور داده‌شده از پدافند غیرعامل را در تراز بالایی بازخوانی کند.

۴-۵. تنگنای داده - دانشی در فقه ولایی

بسیاری از آنچه را که ما درباره مسائل فقه ولایی می‌دانیم، «داده» هستند و اگر به داده‌های بسیاری دست یابیم و این داده‌ها به گونه هماهنگ در کنار هم بنشینند و «اطلاعات» برای ما بسازند، باز هم توان داوری با آنها را نداریم؛ زیرا ما تنها به یک خوشه از شناخت دسترسی داریم که توان ساخت دانش مورد نیاز را نیز ندارد. از آن بالاتر، حتی اگر به برخی دانش‌های مرتبط با یک مسئله فقه ولایی و حکومتی برسیم، باز هم این دانش‌ها در برابر نقشه کلان کار و گروه دانش‌های مورد نیاز، مانند تکه‌ای از جورچین هستند که می‌توانند معنای خوب یا بدی به ذهن برسانند؛ ولی باز هم باید آن برش و دانش را در بستر کلان کار ارزیابی کرد؛ نه این‌که بخواهیم با بخشی‌نگری، کلان‌داوری کنیم.

بنابراین ما به جای داوری استحسانی درباره مسائل ولایی حاکمیتی، باید آن را



در چهارچوب فقه ولایی (فرمایش ولیّ امر یا قانون مورد تأیید) مطالبه کنیم. (امامی، ۱۴۰۱، ص ۶۰-۶۸)

۶. نسبت مصلحت و شرع

«مصلحت» یعنی نیکی که هر جا باشد، حکم پیوند با آن، مستحب یا واجب است و «مفسده» یعنی بدی که هر جا باشد، حکم پیوند با آن کراهت یا حرمت است.

ولی گاهی به مصلحت یا مفسده میان دو یا چند حکم، می‌نگریم؛ همانند حکم نجات غریق و حکم گذر از زمین غصبی. در اینجا یک مصلحت داریم و یک مفسده و ما پیگیری عمل به یکی از احکام می‌شویم که مصلحتش بیشتر است.

گاه ما با چند حکم روبه‌رو می‌شویم که در یک عمل گرد آمده‌اند. در اینجا باید هر حکم را جداگانه ارزشیابی کنیم و میزان مصلحت و مفسده آن را بشناسیم. سپس برآیند مصالح و مفاسد احکام یادشده که در یک عمل خارجی جمع می‌شوند را بیابیم و معدّل یادشده را مبنای حرمت، کراهت، استحباب و یا وجوب قرار دهیم.

پس در اینجا نیز مصلحت مبنای آشکارسازی (تشریح) است. مانند یک مسئله ریاضی که هم عملیات جمع در آن وجود دارد، هم تفریق، هم ضرب و هم تقسیم و باید برآیند همگی را به‌دست آوریم و آن را مبنای کار قرار دهیم. اما مصلحت‌سنجی چه زمانی بد است؟ وقتی که حکم ولایی (قانون) صادر شده باشد و مصلحت‌ها سنجیده شده باشند و بعد کسی به گمانش برسد که باید به‌سبب این چیزی که در ذهن من است، حکم را نادیده بگیریم؛ با این‌که چنین کسی از پایه صلاحیت برشماری همه مؤلفه‌های حکم و همه مصالح را ندارد و متخصص فقه ولایی با شرایط برشمرده‌شده، نیست. یا این‌که کسی با این‌که صلاحیت برشماری مصالح و مفاسد را دارد، ولی به‌سبب ناپرهیزی، خواسته‌های دلخواه را پیش بیندازد؛ و‌گرنه اصل مصلحت‌سنجی که کاری در زمینه‌ی دادن حکم الهی کلی در تراحم‌ها و نیز دادن حکم ولایی حکومتی و فردی است، کار درستی است.



نتیجه‌گیری

اصل هویت انسان، عقل است و اصل فقه نیز فقه عقلی (ولایی) است؛ که به کار بست شناخت و رسیدن به دستاوردها می‌انجامد. از این رو در گام دوم انقلاب باید اصل فقه یعنی فقه ولایی را به گونه پیشرفته تفقه کرد؛ نه این که همه فقه را در احکام شرعی فرعی کلی و فتوی بپنداریم و نیم برتر و حیاتی فقه را فقه بپنداریم یا در پانویشت مسائل دیگر بنگریم و از این بدتر آن که کسی با تخصص در فقه الهی بپندارد که می‌تواند در فقه ولایی سخن بگوید.

هریک از دو دسته فقه الهی و ولایی به دو بخش اولی و ثانوی تقسیم می‌گردد. پیوند طبیعی میان نهاد (موضوع) و گزاره (محمول) برای انجام را حکم اولی گوئیم. ولی اگر در زمان انجام، فرد در جایگاه انجام‌دهنده کار، دچار تنگنا شود و به سبب کارکرد یک چیز بیرون از نهاد و گزاره، پیوند و حکم دیگری تولید شود، به چنین پیوندی، حکم ثانوی گوئیم. امام خمینی (ره) به روشنی میان فقه الهی و فقه ولایی جداسازی می‌کند و این دو را مستقل از یکدیگر دانسته و از سویی دیگر، حکم حکومتی را حکم اولی می‌داند.

هر مسئله فقه ولایی، چند موضوعی و چند حکمی است و باید برآیند مصالح و مفاسد همه احکام را سنجید و برای انجام هر حکم با تنگناهای گوناگونی مواجه هستیم. اصل مصلحت‌سنجی کار درستی است؛ ولی زمانی نادرست است که حکم ولایی صادر شده و فرد به دلیل استحسان، حکم را از روی مصلحت‌پنداری نادیده بگیرد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. افرامستانی، فؤاد (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: نشر اسلامی، چاپ دوم.
۵. امامی میبدی، ابوالفضل (۱۳۹۷)، زیر بردازی فقه استراتژیک، طبس: فراونگ.
۶. _____ (۱۳۹۸)، معرفت دینی یا دین معرفتی، طبس: فراونگ.
۷. _____ (۱۳۹۹)، فقه سیاست خارجی و نظم سازی آن، میبد: میبد.
۸. _____ (۱۴۰۰)، زیر تفقه نظام اسلام، میبد: میبد.
۹. _____ (۱۴۰۱)، فقه جهاد تبیین درباره فضای مجازی، میبد: میبد.
۱۰. _____ و شیخی دهآبادی، مجتبی (۱۴۰۱)، «بنیاد و چهارچوب دانش سایبری اسلام»، مجموعه مقالات نخستین کنفرانس ملی فضای سایبر، دانشگاه تهران: ص ۴۰۹ تا ۴۱۸.
۱۱. حسینی، سید محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۲. خامنه‌ای، سید علی، بیانات رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۹/۱۲/۴.
۱۳. زمخشری، محمود (۱۳۸۶)، مقدمه الأدب، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۴۱۷ق)، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۵. شیخی دهآبادی، مجتبی و امامی میبدی، ابوالفضل (۱۴۰۱)، «بررسی گلوگاه سایبری در ورود به گام دوم انقلاب»، مجموعه مقالات نخستین کنفرانس ملی فضای سایبر، دانشگاه تهران: ص ۵۶۳ تا ۵۷۲.
۱۶. شیخی دهآبادی، مجتبی، رجایی رامشه، سید محمد کاظم و امامی میبدی، ابوالفضل (۱۴۰۰)، «معیارها و شاخص های تولید در اقتصاد مقاومتی جهت سنجش تولید»، مجله مطالعات اقتصاد اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۲۷، تهران: ص ۳۰۹ تا ۳۴۰.
۱۷. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، (تحقیق: حسینی اشکوری، احمد)، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۱۸. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۱۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۰. قیومی، احمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
۲۱. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم: دارالذخائر.
۲۲. مطرزی، ناصر (۱۹۷۹م)، المغرب فی ترتیب المعرب، حلب: مکتبه اسامه بن زید.
۲۳. موسوی خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۸۷)، بدائع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
۲۴. _____ (۱۳۸۸ش)، _____، صحیفه امام، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.



۲۵. _____ (۱۴۲۱ق)، كتاب البيع، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
۲۶. _____ (بى تا)، القواعد الفقهية والاجتهاد و التقليد (الرسائل للإمام الخمينى)، قم: اسماعيليان.
۲۷. مفيد، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد.
۲۸. نجفى (كاشف الغطاء)، على بن محمد رضا (۱۳۸۱ق)، النور الساطع فى الفقه النافع، نجف: مطبعة الآداب

تحلیل روش اجتهادی شیخ انصاری در مسئله نزع بئر و کاربرد آن در فقه موسیقی

مسعود داوودی پورا^۱

چکیده

هدف اصلی مقاله، تحلیل رویکرد شیخ انصاری در استنباط احکام فقهی و کاربرد این روش در مسائل جدید فقهی، به ویژه فقه موسیقی است و نشان می‌دهد چگونه روش اجتهادی ایشان می‌تواند به‌عنوان الگویی برای حل مسائل پیچیده فقهی در حوزه‌های نوین مانند فقه موسیقی مورد استفاده قرار گیرد. این مطالعه از نوع تحلیلی - تطبیقی است و با استفاده از روش کتابخانه‌ای، به بررسی منابع فقهی، روایی و اصولی مرتبط با مسئله نزع بئر و فقه موسیقی پرداخته است. داده‌های تحقیق از طریق تحلیل محتوای متون فقهی، روایات و آراء فقها جمع‌آوری شده‌اند.

روش تحلیل داده‌ها مبتنی بر بررسی تطبیقی روش‌شناسی شیخ انصاری در مسئله نزع بئر و تطبیق آن بر مسئله استماع موسیقی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که شیخ انصاری با بررسی دقیق احتمال‌ها و قرائن موجود در ادله فقهی، به جای تکیه بر اجماع و سیره متشرعه، به استنباط احکام براساس ظهور ادله و تحلیل عمیق احتمال‌ها می‌پردازد. در مسئله نزع بئر، ایشان با رویکردی دقیق و نواندیشانه، دلایل مشهور فقها مبنی بر نجاست آب چاه را مورد نقد قرار داده و به این نتیجه رسیدند که ظهور ادله، دلالت بر نجاست ندارد. در تطبیق این روش بر فقه موسیقی، مشخص شد که ادله موجود تنها در مواردی بر حرمت موسیقی دلالت دارند که با اعمال حرام یا مفاسد اخلاقی و اجتماعی ملازم باشند. بنابراین، براساس مبانی ایشان استماع موسیقی به خودی خود حرام نیست؛ بلکه حرمت آن در مواردی است که با اعمال حرام همراه باشد. این مطالعه نشان می‌دهد که روش اجتهادی شیخ انصاری، با تأکید بر تحلیل احتمال‌ها و ظهور ادله می‌تواند به‌عنوان الگویی کارآمد در استنباط احکام فقهی در حوزه‌های نوین مانند فقه موسیقی مورد استفاده قرار گیرد. این رویکرد می‌تواند به توسعه فقه نظام‌ساز و پاسخ‌گویی به مسائل جدید در جوامع اسلامی کمک کند.

واژگان کلیدی: نزع بئر، اجماع فقها، سیره متشرعه، شهرت فتوایی، روش اجتهاد، فقه موسیقی.



۱. مقدمه

فقه نظام‌ساز به‌عنوان یکی از رهیافت‌های نوین در مطالعات فقهی، به‌دنبال ارائه چارچوب‌هایی جامع و کاربردی برای استنباط احکام در سطح نظام‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است. این رویکرد، فراتر از پاسخ‌گویی به مسائل جزئی تلاش می‌کند تا با نگاهی کلان، بنیان‌های نظری و عملی نظام‌های مطلوب را از دل منابع دینی استخراج کند. یکی از مهم‌ترین نیازها در این مسیر، بازخوانی و تطبیق روش‌های اجتهادی متفکران برجسته فقه شیعه با رویکرد نظام‌سازی است. در این میان، روش اجتهادی شیخ انصاری به‌دلیل جامعیت و عمق تحلیلی، الگوی ارزشمندی برای بررسی مسائل فقهی با این رویکرد به‌شمار می‌آید.

روش اجتهاد، فرآیندی است که در آن، با ایجاد یک چهارچوب منظم و عملی برای استنباط، یک دیدگاه جامع شکل می‌گیرد. این روش بر پایه انتخاب یک رویکرد مشخص، استفاده از دانش موجود شامل نظرات و متون دینی و به‌کارگیری تکنیک‌های تخصصی برای استخراج معانی از منابع دینی استوار است. شیخ انصاری، به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین فقهای شیعه، با ارائه روش‌های بدیع در استنباط، نقشی بی‌بدیل در توسعه دانش فقه ایفا کرده‌است. روش اجتهادی ایشان، مبتنی بر بررسی دقیق و عمیق تمامی احتمالات، به‌ویژه در موضوعات پیچیده و مناقشه‌برانگیز می‌تواند الگویی برای حل مسائل فقهی با رویکرد نظام‌ساز باشد.

در مسئله نزع بئر، شیخ انصاری با نگاهی تازه به روایات و فتاوی گذشته، به بررسی و تحلیل عمیق این موضوع پرداخته‌اند. در دوران قبل از علامه حلی، نجاست ماء البئر که با نجاست بدون تغییر رنگ، بو و مزه ملاقات کرده، به‌عنوان یک مسئله مسلم در نظر گرفته می‌شد و فقها براساس روایات، به نزع آب چاه برای حفظ طهارت آن فتوا می‌دادند. شیخ انصاری با تحلیلی نوین، به این مسئله نزدیک شد و با بررسی همه جوانب، به نتایجی دست یافتند که می‌تواند به‌عنوان یک الگوی تحلیلی در مسائل فقهی و نظم اجتهادی دیگر نیز به کار رود.

رهبر معظم انقلاب در دیداری درباره فقه هنر، به این مسئله اشاره داشتند که نسبت به شعب گوناگون - در مورد غنا و مجسمه‌سازی - باید حدومرز مشخص



کرد. بعضی از این فتاوی معروف هم که در بین فقها معروف است، وقتی انسان عمق یابی می کند - مثل همان قضیه‌ی منزوجات بثر که تا زمانی به گونه‌ای می گفتند و بعد به کلی عوض شد - واقعاً همان جور است؛ یعنی روی احتیاط [بوده است]. همین مسئله‌ی مجسمه سازی یا همین مسئله‌ی غنا از این قبیل است. (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=31931>)

براساس این سخن می توان با تطبیق روش اجتهادی شیخ انصاری در مسئله نوح بثر بر فقه موسیقی، به شناخت حد و مرز و چگونگی عمق یابی در مسائل فقهی دست پیدا کرد. در این مقاله، تلاش شده است تا روش استنباطی شیخ انصاری با تأکید بر تحلیل مسئله نوح بثر بازخوانی شود و ظرفیت های آن برای پرداختن به موضوعات جدید در فقه مضاف، همچون فقه موسیقی، مورد ارزیابی قرار گیرد.

۱-۱. پیشینه تحقیق

عبادی، حسین (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مقایسه‌ای حکم غنا و موسیقی از دیدگاه فیض کاشانی، شیخ انصاری و مقام معظم رهبری»، به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های سه فقیه برجسته در خصوص حکم غنا و موسیقی پرداخته است. نویسنده با بررسی آیات و روایات مرتبط، نظرات این فقها را مقایسه کرده و به تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود در فتاوی آنان اشاره نموده است.

قاسمی، ابراهیم و جوادی صدر، محسن (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نسبت فقهی حلیت غنا به فیض کاشانی و تطبیق آن با فقه حنفی» با توجه به شخصیت علمی و اخلاقی فیض کاشانی، کاوشی در مورد معنای لغوی و اصطلاحی پدیده غنا، آرا و ادله قائلان به حرمت و حلیت موضوع غنا از منابع تشریح، به خصوص در بین فقهای امامیه و فقه حنفی داشته است. در ادامه، انتساب فتوای حلیت غنا به فیض کاشانی، ادله ایشان و بازخورد فتوای ایشان در بین فقها بررسی و نقد شده است.

ایمان دار، حمید و علی اکبری بابوکانی، احسان (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «سوء برداشتی تاریخی در مسئله غنا با نگاهی به نظریه شیخ انصاری» با بررسی مفاهیم لهو، صوت لهوی و غنا، به تحلیل دیدگاه شیخ انصاری در خصوص حرمت غنا پرداخته است.



امیری، مرجان (۱۳۹۳) در تحقیق خود با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم و احکام غنا از دیدگاه شیخ انصاری، محقق سبزواری و فیض کاشانی» به مقایسه دیدگاه‌های سه فقیه در خصوص غنا و احکام آن پرداخته است.

مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیلی - تطبیقی، برای نخستین بار به تطبیق روش اجتهادی شیخ انصاری در مسئله نزع بئر با مسئله فقه موسیقی پرداخته است. در حالی که پژوهش‌های پیشین به صورت عمده به تحلیل دیدگاه‌های شیخ انصاری در خصوص غنا و موسیقی محدود بوده‌اند.

این مقاله با بررسی ساختار استدلالی و روش‌شناسی اجتهادی ایشان نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از این روش در مواجهه با مسائل نوپدید فقهی بهره‌برداری کرد. این رویکرد، افق‌های جدیدی را در فقه مضاف، به ویژه فقه هنر و رسانه می‌گشاید و بر ضرورت بازخوانی روش‌های اجتهادی سنتی با رویکرد پاسخ‌گویی به مسائل معاصر تأکید می‌ورزد.

۱-۲. تعریف مفاهیم پژوهش

نزع بئر: نزع بئر که در کتاب‌های فقهی بخش طهارت مورد بحث قرار می‌گیرد، به معنای برداشتن آب از چاه با استفاده از سطل است. فقهای گذشته این عمل را به عنوان یکی از روش‌های تطهیر شناخته و به کار برده‌اند. این روش، به ویژه در مواقعی که آب چاه با نجاست ملاقات کرده ولی بدون تغییر در رنگ، بو و مزه باقی مانده، به عنوان یکی از راه‌های حفظ طهارت آب مورد استفاده قرار می‌گرفته است. (عاملی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۷)

موسیقی: در فقه، در مسئله آلات موسیقی مطرح می‌شود. در تعریف آلات موسیقی گفته‌اند: «ابزاری که برای نواختن موسیقی ساخته شده و در این جهت کاربرد دارد». (شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۳۹)

لهو: در معنای لهو گفته‌اند: «سرگرمی و خوشگذرانی است که غالباً انسان را از یاد خدا و آخرت غافل می‌سازد». (تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۵)



۲. توضیح اجمالی مسئله نوح بثر

موضوع مسئله به آب چاهی^۱ بازمی‌گردد که با نجاستی ملاقات می‌کند بی‌آن‌که رنگ، بو و یا مزه آن تغییر کند. در این حالت جمعی از فقها فتوای به نجاست آب چاه داده‌اند. حکم مسئله در رابطه با شیوه طهارت آب چاه از نجاست است. آن‌گونه که در کتب فقهی بیان شده است طهارت به وسیله نوح و کشیدن مقداری از آب میسر خواهد بود؛ اما فتوای با توجه به نوع نجاست در مقدار آبی که باید برای طهارت از چاه بیرون کشیده شود، تفاوت می‌کند.

به‌طور مثال، شهید اول مقادیر نوح را این‌گونه بیان کرده است: «۱- وجوب نوح تمام آب چاه در مردار شتر، مردار گاو نر، خمر، مسکر مایع، دماء ثلاثه و فقاغ؛ ۲- وجوب نوح آب چاه به مقدار کُر در مردار اسب، مردار الاغ و مردار گاو ماده؛ ۳- وجوب نوح هفتاد سطلی که به‌طور معمول از آن چاه برای بیرون کشیدن آب استفاده می‌کنند، در مردار انسان؛ ۴- وجوب نوح پنجاه سطل متعارف در خون کثیر و فضله تر انسان؛ ۵- وجوب نوح چهل سطل متعارف در مردار روباه، مردار خرگوش، مردار گوسفند، مردار خوک، مردار سگ، مردار گربه و بول مرد؛ ۶- وجوب نوح سی سطل متعارف در آب بارانی که با بول یا فضله انسان مخلوط شده؛ ۷- وجوب نوح ده سطل متعارف در فضله خشک انسان و خون کم؛ ۸- وجوب نوح هفت سطل متعارف در مردار پرنده، مردار موش بادکرده، بول صبی، غسل جنب در چاه و سگ زنده؛ ۹- وجوب نوح پنج سطل متعارف در فضله مرغ جلال؛ ۱۰- وجوب نوح سه سطل متعارف در مردار موش، مردار قورباغه و مردار عقرب؛ ۱۱- وجوب نوح یک سطل متعارف در گنجشک» (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳)

۳. تاریخچه مسئله نوح بثر

با نگاه تاریخی به کتب حدیثی شیعه این مسئله در روایات راویانی چون: ابو بصیر، حلبی، علی بن جعفر، علی بن ابی حمزه، عمّار ساباطی، سعید بن هلال، ۱. مجمع ماء نابع من الأرض لا يتعداها غالباً ولا يخرج عن مستأها عرفاً... فالأولى وكوله إلى العرف. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۳)



سماعه یزیدبن معاویه، ابی اسامه، ابی العباس فضل، علی بن یقطين، معاویه بن عمّار و اصحاب دیگر از امام صادق (ع) وجود داشتند؛ این روایان در باب میاه، تطهیر المیاء، البُئْرِ وَ مَا یَقَعُ فِیْهَا و در عنوان حکم آبار توسط مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی نقل کردند.

با وجود این روایت‌ها، فتاوی فقهای قرن چهارم از جمله صدوق اول در مسئله تطهیر چاهی که با نجاست تماس داشته ولی تغییری در رنگ، بو و مزه آن اتفاق نیفتاده، به سمت وجوب نزع به مقدار مشخص از آن چاه رفته و بعد از آن در کتب «مقنعه» شیخ صدوق، «المبسوط» شیخ طوسی، «السرائر» ابن ادريس و «شرائع الاسلام» محقق حلی این فتوا رایج بوده است؛ اما در کتاب «نهایة» علامه حلی در ذیل مسئله این عبارت دیده می‌شود: «و عندی أنّ ذلک کله مستحب». (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰) این عبارت در حالی در کلمات علامه دیده می‌شود که فقهای قبل از او همه فتوای به وجوب نزع داده بودند و حتی فقهای هم عصر و بعد از ایشان با استناد به این که حکم وجوب نزع بین فقهای بزرگ شیعه، امری مسلم است، گرایش به فتوای وجوب نزع پیدا کرده‌اند.

با بررسی آثار فقهی پس از دوران علامه حلی، به ویژه در زمان شهید اول و شهید ثانی مشاهده می‌شود که فقهای آن دوران همچنان بر فتوای وجوب نزع بئر پافشاری داشته‌اند؛ اما در قرن یازدهم مرحوم محمدتقی مجلسی در رابطه با حکم چاه ملاقی با نجاست این چنین می‌نویسد: «پاک است و پاک‌کننده؛ و چون نجاستی در آن افتد، اگر متغیّر نشود یعنی رنگ و طعم و بوی او تغییر نگردد، پلید نشود». (مجلسی اول، ۱۴۰۰ق، ص ۴)

بعد از ایشان محقق سبزواری و در دوران بعدی شیخ حرّ عاملی با ارائه عنوان روایات باب نزع بئر به «بَابُ عَدَمِ نَجَاسَةِ مَاءِ الْبُئْرِ بِمَجْرَدِ الْمَلَأَةِ مِنْ غَیْرِ تَغْیِیرٍ وَ حُكْمِ التَّنْزِیحِ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۷۰) فتوای به عدم وجوب نزع در مورد مسئله داده‌اند. بعد از این دوران می‌توان گفت که دیدگاه فقها در فتوی به استحباب نزع مورد تأکید قرار گرفت.



۴. ادله وجوب نزع بثر

مرحوم شیخ انصاری در توضیح نجاست آب چاه به صرف ملاقات با نجاست دلایلی را به این شیوه مطرح می‌کنند: «۱- فتاوای اکثر علما به نجاست از جمله صدوقی اول و دوم، سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی، سائر، ابن‌ادریس، ابن‌سعید، محقق حلّی، فاضل‌نراقی، شهید اول و شهید ثانی؛ ۲- اجماع منقول از طرف علمایی چون شیخ صدوق - تا جایی که گفته‌است «إِنَّهُ مِنْ دِينِ الْإِمَامِيَّةِ» - شریف مرتضی، ابن‌زهرة، ابن‌ادریس و کاشف‌الرموز؛ ظاهر کلام شیخ طوسی در «تهذیب» و «استبصار» و کلام محقق حلّی در کتاب «الرسائل التسع» نیز بر وجود اجماع در مسئله دلالت می‌کند که محقق این نقل‌ها را مستفیض می‌داند. ۳- اخبار متواتری که در کتاب «وسائل» در باب‌های ۱۵ تا ۲۲ از ابواب ماء مطلق ذکر شده‌است». (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۷)

۵. ادله استحباب نزع بثر

از کلمات علامه حلّی این‌گونه می‌توان دریافت که ایشان آب چاه ملاقی با نجس بدون تغییر اوصاف ثلاثه آن را متنجّس نمی‌داند. ادله ایشان از این قرار است: «۱- روایت نقل‌شده از امام رضا (ع): «ماء البثر واسع لا یفسده شیء، إلا أن یتغیّر ریحه أو طعمه». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۰) ۲- اگر این آب نجس شود دیگر امکان ندارد که پاک گردد؛ چون راه طهارت آب چاه، نزع است و منزوح متنجّس همواره ملاقی با آب چاه است و آب چاه همیشه نجس می‌ماند. (علامه حلّی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵) در نتیجه آب چاه اساساً به طهارت نیازی ندارد و بحث از شیوه طهارت آن بی‌فایده است.

۱-۵. نظم اجتهادی شیخ انصاری در مسئله نزع بثر

شیخ انصاری در ردّ دلایل نجاست و وجوب نزع بثر، دو نکته مهم را مطرح می‌کند:

نکته اول: روایت‌ها به‌طور مستقیم بر نجاست دلالت ندارند؛ بلکه به‌عنوان



دستورالعمل‌هایی برای نزع بئر آمده‌اند. این روایات‌ها بیشتر در جهت بیان استحباب‌های مرتبط با نزع بئر هستند. شیخ انصاری این روایات‌ها را در کتاب «الطهارة» خود آورده و نشان داده‌است که ظهور آن‌ها در نجاست نیست.

نکته دوم: در صورتی که روایات به نجاست ماء البئر دلالت داشته باشند و این شیوه‌های طهارت به‌عنوان وظیفه شرعی مطرح شده باشند، با توجه به شواهد و قرائن موجود، این روایات باید به گونه‌ای تفسیر شوند که حکم به استحباب نزع داده شود، نه وجوب آن؛ شواهد این ادعا عبارتند از:

۱. روایات مصرّح طهارت ماء البئر به هنگام عدم تغییر اوصاف مانند روایت صحیحة محمد بن اسماعیل بن بزیع که می‌فرماید: «ماء البئر واسع لا یفسده شیء إلا أن یتغیّر ریحه أو طعمه، فینزع منه حتّی یدهب الریح و یطیب طعمه». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۱)

۲. روایات طهارت ماء البئر در حالت مفروض، مخالف فتوای عامه است.

۳. موافقت طهارت ماء البئر با عمومات طهارت ماء.

۴. اگر نجاست ثابت باشد موجب حرج شدید می‌شود.

۵. روایات‌های نجاست واحده و نجاست‌های متعدده را در مقدار دلاء منزوحه، متفاوت در نظر گرفته‌اند.

۶. تعارض اخبار در مقدار نزع با استحباب تناسب بیشتری دارد تا با وجوب که موجب طرح بعض روایات‌ها است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۰۷)

۲-۵. روش اجتهادی و ادله شیخ انصاری در برخورد با مسئله نزع بئر

مطالعه آثار فقهی و اصولی شیخ انصاری نشان می‌دهد که ایشان در تلاش برای رسیدن به نتیجه‌گیری در هر مسئله، به بیان حداکثری دلایل ممکن می‌پردازند. برای نشان دادن این ادعا می‌توان به این بخش از متن کتاب «فرانداالاصول» که مربوط به بحث «اثبات عدم وجوب اجتناب در شبهات غیر محصوره» است، اشاره کرد: «إنّ اکثرهم لا یخلو من منع او قصور، لكن المجموع منها لعلّه یفید القطع او الظن بعدم وجوب الاحتیاط فی الجملة و المسئلة الفرعیة یکتفی فیہ بالظن». (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۳۵)



شیخ انصاری، فقیه اصولی صاحب نظر در عرصه اجتهاد، پس از آن که شش وجه در جهت اثبات عدم وجوب اجتناب از شبهات غیر محصوره را بیان می کند، (همان، ج ۲، ص ۴۳۰-۴۳۵) متن مذکور را به عنوان حاصل پژوهش خود ارائه می دهد. وی به استثنای وجه اول، یعنی اجماع منقول، سایر وجوه را به تنهایی ناتوان از اثبات مطلوب می داند؛ اما با کنار هم قرار دادن آن ها و ایجاد نوعی تعاضد حلقوی میان وجوه مختلف، مجموع آن ها را برای اثبات مدعا کافی می انگارد؛ به این استناد که این مجموعه یا موجب قطع است یا دست کم ظنی معتبر فراهم می سازد که در هر دو صورت قابلیت استناد دارد. (علیدوست، ۱۴۰۳، ص ۱۳۵)

هر چند مسئله عدم وجوب اجتناب از شبهات محصوره، چه به طور مطلق و چه در برخی موارد، در متون اصولی مطرح شده است، اما به لحاظ ماهیت، از مسائل فرعی فقهی محسوب می شود و در این گونه مسائل می توان به ظن اعتماد کرد و براساس آن فتوا صادر نمود. با این حال، شیخ انصاری در مرحله ای دیگر از بحث نیز، به وجه اول به تنهایی برای اثبات مدعا بسنده نمی کند و آن را در کنار سایر وجوه قرار می دهد؛ چراکه مبنای اصولی وی اقتضای عدم اعتماد مستقل بر اجماع منقول را دارد. (همان) این رویکرد که به دنبال ارتباط مستقیم با واقعیت است، در پی یافتن تطابق کامل با حقیقت مطلق است. شیخ انصاری با این نگرش، در هر مسئله به دقت و با احتیاط عمل می کنند تا به اطمینان و یقین برسند. این نوع نظریه پردازی نشان دهنده تعهد ایشان به دستیابی به دانش دقیق و معتبر است و تلاش برای فهم عمیق تر واقعیت های فقهی را منعکس می کند؛ اما با توجه به عدم دسترسی قطعی به منابع یقین آور، راه رسیدن به تطابق صددرصدی با موانع ذیل مواجه است:

۱. جهل به مناطات احکام در بیشتر مسائل؛ (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۶۲)
۲. ماهیت نقلی ادله که خود مانعی در استنباط احکام فقهی ایجاد می کند: الف - تبدیل معانی به الفاظ می تواند به خطا منجر شود؛ زیرا فرآیند جایگزینی معنا در لفظ، پیچیده و خطاپذیر است. ب - موانع داخلی کلام، یعنی وجود قرآنی که ممکن است با متن اصلی در تضاد باشند. ج - موانع خارجی کلام، مانند تحریف که می تواند معنای اصلی را تغییر دهد. (همان، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۶) د - از بین رفتن منابع روایی که



نشان می‌دهد بخشی از ادله ممکن است در طول زمان از دست رفته باشند و این امر بر استنباط احکام تأثیر می‌گذارد. (همان، ج ۱، ص ۱۶۲) ه - مشکلات مربوط به نسخه‌های روایت مانند تقطیع و نقل به معنا که می‌تواند بر فهم و تفسیر متون دینی تأثیر بگذارد. و - فهم شخصی فقیه که در تفسیر ادله و استنباط احکام نقش مهمی دارد.

قابل توجه است که مراد شیخ انصاری از «ظنّ»، «ظنّ خاص» نیست؛ زیرا در غیر این صورت، این اشکال وارد می‌شد که ظنّ حاصل از مجموعه‌ای از وجوه نامعتبر، ظنّ خاص به‌شمار نمی‌آید. افزون بر این، اگر منظور ایشان ظنّ خاص بود، تعبیر «و المسئلة فرعية يكتفي فيها بالظنّ» توجیه‌پذیر نبود؛ در حالی که می‌دانیم در سیره علمی شیخ انصاری، ظنّ خاص به‌راحتی در مسائل اصولی و فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

بنابراین، تردیدی نیست که مقصود ایشان از این ظن، ظنی است که از چند وجه مستقل و در ظاهر نامعتبر به‌دست آمده است؛ اما فاقد مانع شرعی برای اعتماد فقیه به آن است و در عمل، بهترین راه قابل حصول برای صدور فتوا به‌شمار می‌رود. البته پیروان این مکتب فقهی، زمانی به چنین ظن‌هایی استناد می‌کنند که راه دست‌یابی به علم یا حجّت علمی - به‌معنای رایج آن - مسدود باشد و به نوعی به انسداد برسند؛ چنان‌که روشن است این سطح از انسداد در آثار و مبانی فکری شیخ انصاری مورد پذیرش قرار گرفته است. (علیدوست، ۱۴۰۳ش، ص ۱۴۰-۱۴۱)

۳-۵. عبارت‌های «الظاهر» و «التحقیق» در ابتدای دیدگاه‌های شیخ انصاری

مطالعه روش اجتهادی شیخ انصاری را با بیان مطالبی که گذشت، به این صورت می‌توان بیان کرد: تعبیری که ایشان در ابتدای تمامی فتاوی استدلالی و نظریه‌پردازی‌ها به‌کار می‌برند، استفاده از جملاتی چون «الظاهر» و «التحقیق» است. کلمه «الظاهر» دارای معنایی در مباحث الفاظ علم اصول‌فقه است که در فهم مراد از ادله لفظی کارایی دارد و در علم اصول‌فقه از آن به‌عنوان صغرای حجّیت ظهور یاد می‌کنند. ظهور یعنی «معنای مرجّح - از میان چند معنا - برای لفظ در



مواردی که لفظ دست کم دارای دو معنا است که احتمال اراده یکی بیش از دیگری است». (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۵۵۷) در واقع به آن معنایی که احتمال بیشتری دارد، ظهور لفظی می‌گویند؛ اما تعبیر به لفظ ظهور، در ابتدای جمله‌هایی که شیخ انصاری به هنگام بیان دیدگاه خود استفاده می‌کند، به معنای دیگری استفاده شده است که بی‌ربط به معنای ظهور لفظی نیست؛ چراکه در این جملات نیز لفظ «الظاهر» به جهت بیان فهمی از مراد شارع با توجه به ادله‌ای است که تنها منحصر در ادله لفظی نیست.

در واقع «الظاهر» بیانگر این است که دیدگاه مطرح شده از طرف شیخ انصاری از مجموع ادله، به این صورت استفاده شده که در فهم مراد شارع یک سری احتمال‌هایی وجود داشته که یک احتمال نسبت به احتمال‌های دیگر دارای ارجحیت بوده است و در عین حال احتمال‌های دیگر از مراد شارع وجود دارد که در نزد عقلا قابل اعتنا نیستند. در این نوشتار از این معنای ظهور تعبیر به ظهور در میدان تحقیق می‌شود.

مرور چند نمونه از تعبیر شیخ به «والظاهر» این توجه را می‌دهد که منظور ایشان از ظهور، ظهور لفظی نیست؛ بلکه ظهور مانند عبارتی که در مسئله تجزی آورده‌اند به معنای ظهور در میدان تحقیق است: «فالظاهر: أنَّ العقل إنما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل و خبث سريره مع المولى، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية». (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۱) شیخ انصاری در این عبارت برای اثبات قبح فاعلی تجزی، به بیان یک دلیل عقلی پرداخته است بدون آن‌که از ادله لفظی استفاده کرده باشد؛ اما در عین حال، در ابتدای کلام از لفظ «الظاهر» استفاده کرده است که این نشان می‌دهد مراد از الظاهر، ظهور در میدان تحقیق است.

عبارت دیگر شیخ انصاری در تحقیق کلام خود در مسئله جواز یا عدم جواز احتیاط در عبادت‌هایی که احتیاط در آن‌ها مستلزم تکرار است، به این صورت آمده است: «لكن الظاهر - كما هو المحكى عن بعض - ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة». (همان، ج ۱، ص ۷۱) این عبارت بیان می‌کند که احتیاط در عبادت‌هایی که احتیاط مستلزم بر تکرار فعل عبادی است،



کافی از امثال امر محوّل نیست. شیخ انصاری برای اثبات دیدگاه خود به اجماع تمسک کرده؛ اما تعبیر به «الظاهر ثبوت الاتفاق» کرده است که در حقیقت حکم به اثبات عدم کفایت امثال احتیاطی در عبادت‌هایی که لازمه احتیاط در آن‌ها تکرار است، کرده است؛ به این صورت که ابتدا از مجموع ادله، تمامی احتمال‌هایی که در مسئله وجود دارد را در نظر گرفته سپس به واسطه اجماع، احتمال عدم کفایت امثال احتیاطی در عبادت‌های مذکوره را نسبت به سایر احتمال‌های موجود در مسئله، پررنگ کرده است. در مرحله بعد در میدان ادله عقلی مانعی پیدا نکرده است تا از حکم به این احتمال که در ظاهر به‌واقع نزدیک‌تر است، جلوگیری کند. در عین حال، هم احتمال وجود مانع با توجه به ظنی بودن احتمال ترجیح داده شده وجود دارد؛ اما این نوع احتمال‌ها توسط عقلا قابل اعتنا نبوده است و در نتیجه حکم به احتمال ارجح داده می‌شود.

درواقع وجود عبارت‌هایی مانند «والظاهر» و «والتحقیق» در کلام شیخ انصاری به مراحل مختلف فرآیند استنباط و تحلیل فقهی اشاره دارند: مرحله اول، بررسی و در نظر گرفتن تمامی احتمالات ممکن در مسئله با توجه به شواهد و ادله موجود. مرحله دوم، «والتحقیق»: ترجیح دادن یکی از احتمالات براساس دلیلی که ظن قوی‌تری ایجاد می‌کند. مرحله سوم: ارزیابی و در نظر گرفتن موانعی که ممکن است مانع از اطمینان به احتمال ظنی شوند. مرحله چهارم: رد موانع احتمالی با استناد به حکم عقلا؛ به این معنا که احتمالاتی که عقلا به آنها اعتنا نمی‌کنند، کنار گذاشته می‌شوند. نتیجه این فرآیند چهار مرحله‌ای، اثبات یک حکم اطمینانی است که براساس دلیل ظنی ترجیح داده شده است. این روش نشان‌دهنده تلاش شیخ انصاری برای رسیدن به دقت و اطمینان در استنباط احکام فقهی است.

در فرآیند استنباط فقهی شیخ انصاری، مرحله چهارم می‌تواند به‌نحوی پیش رود که مانع احتمالی، توجه عقلا را به خود جلب کند. اگر این مانع از احتمال اصلی که در ابتدا ترجیح داده شده بود، قوی‌تر باشد، مراحل سوم و چهارم باید مجدداً بررسی شوند. در نهایت، ممکن است مجتهد به این مانع احتمالی اطمینان پیدا کند و براساس آن حکم صادر کند. این روند نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری و دقت در روش استنباطی شیخ است.



در توصیف روش شیخ انصاری در ارائه نظریه، ایشان ابتدا تمامی جوانب مسئله را بررسی می‌کنند و یک فرضیه احتمالی را مطرح می‌نمایند. سپس به احتمالات مخالف که ممکن است از نظر عقلا قابل توجه باشند، توجه می‌دهند. اگرچه اغلب این احتمالات را قابل اعتنا نمی‌دانند؛ اما در صورتی که احتمالات مخالف قابل توجه باشند، مانند مورد نوح بثر، شیخ انصاری حتی خبر صحیح را کنار می‌گذارند. این به آن معنا است که شیخ انصاری ظنون معتبره‌ای مانند خبر واحد را تنها زمانی حجّت می‌دانند که احتمال مخالف قابل اعتنا نباشد. به عبارت دیگر، شیخ ظنون خاصه را نه به دلیل خصوصیت ظن بودن، بلکه با ردّ احتمالات مخالف می‌پذیرند. اطمینان نقطه پایانی برای ارائه نظریه است؛ هر چند اطمینان قطع نیست؛ ولی از منظر مرحوم شیخ، عقلا به همین حد، حکم به لزوم اتباع می‌دهند.

۵-۴. حجّت روش استنباط شیخ انصاری بر اساس اطمینان

تحلیل روش اجتهادی شیخ انصاری نشان می‌دهد که ایشان به دنبال رسیدن به یک فهم عمیق و اطمینانی از احکام شرعی هستند. با توجه به محدودیت‌های ذهنی و دسترسی به ادله، شیخ انصاری بر این باورند که رسیدن به علم قطعی از طریق اجتهاد طبیعی نیست. به همین دلیل، شارع به اجتهاد تشویق کرده و روش خاصی برای آن ارائه نداده است که این خود نشان‌دهنده پذیرش روش عقلانی در استنباط احکام است. روایات متعددی نیز وجود دارند که این نگرش را تأیید می‌کنند و نشان می‌دهند که معصومین (ع) نیز این روش را مدنظر داشته‌اند. اگرچه گاهی اوقات نتایج اجتهادی به واقعیت نمی‌رسیدند؛ اما به دلیل این که اکثر اوقات تفکرات مجتهدان در مسیر متعارف و قابل قبول بوده، شیخ انصاری این روش را مورد قبول قرار داده‌اند. در نهایت، افزایش مسائل اصولی را می‌توان به عنوان واکنشی عقلانی به منابع از دست‌رفته تلقی کرد که این رویکرد حتی در زمان معصومین به صورت خفیف وجود داشته و مورد تأیید قرار گرفته است. این تحلیل بر حجّت اطمینانی تأکید دارد که از روش عقلانی در استنباط احکام حاصل می‌شود.

البته در مقابل این روش، مکتب اصولی دیگر بیشتر بر «حجّت ظنّ خاص» و



«اصول عملی» تأکید دارند. در این دیدگاه، روشی مانند تجمیع قرائن یا ظهور در میدان تحقیق، جایگاه برجسته‌ای ندارد و فقیه باید به قواعد ثابت اصولی مانند اصالة البراءة و احتیاط پایبند بماند. براساس این مبنا در مسئله حجّیت ظنون، شارع مقدّس طریق خاصی همچون خبر واحد را به صورت تعبّدی معتبر دانسته و آن را حجّت قرار داده‌است. به تعبیر دیگر، از نگاه ایشان، حجّیت خبر واحد برخاسته از امضای شارع نسبت به این نوع از ظنّ خاص نیست؛ بلکه اعتبار آن مبتنی بر جعل تعبّدی و تشریحی است که از سوی شارع به‌عنوان یک طریق خاص برای کشف واقع تعیین شده‌است، نه به دلیل کاشفیّت نوعی یا وثوق عقلایی آن. (خوبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۷۰ و ص ۲۳۴-۲۳۷)

۵-۵. احتمال‌های مورد اعتنای عقلا از دید شیخ انصاری

اکنون به دو قرینه اطمینان‌بخش در نزد شیخ اشاره می‌شود که در مسئله نزع بئر قابلیت استفاده دارد:

موقعیت مسئله در تاریخ فقه: در نگاه رجالی و نقلی، تاریخچه مسئله می‌تواند تأثیر قابل توجهی بر استنباط فقهی داشته باشد. این تأثیر ممکن است به قدری باشد که حتّی مسائل اصولی را تغییر دهد. این تأثیرگذاری بستگی به مبانی رجالی، اعتبار راویان (ثقه یا غیرثقه بودن) و میزان دسترسی به واقع دارد. شیخ انصاری که دسترسی مستقیم به واقع نداشت؛ به شدّت تحت تأثیر این شرایط قرار گرفته‌است و در استنباط‌های خود به‌طور گسترده‌ای از اجماع منقول استفاده می‌کند. ایشان حتّی گاهی به اجماع مدرکی نیز تمسّک می‌جویند تا سند و دلالت را تقویت کنند و به واقعیت نزدیک‌تر شوند.

نظم و تعامل عوامل در میدان تحقیق: تقدّم و تأخّر رتبی عوامل، وزن افراد هر رتبه و تأثیرگذاری هر کدام از عوامل در آن نقطه، وزن اطمینان در نگاه شیخ انصاری را تشکیل می‌دهد. به‌طور مثال، در فرض تعارض شهرت و اجماع این‌گونه سخن می‌گوید: «و ما ربّما یظهر من العلماء: من التّوقّف فی العمل بالخبر الصّحیح المخالف لفتوی المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجّیة الشّهرة، فلیس من جهة مزاحمة الشّهرة



لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور؛ بناء على أن ما دلّ من الدليل على حجّية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور؛ ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب و السنة المتواترة إذا عارضها الشهرة». (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۶۹-۱۷۰) در این حالت اجماع و شهرت هیچ تأثیری در دلالت نمی‌کند؛ بلکه تأثیر در ناحیه صدور است.

۶. تبیین روش ظهور در میدان تحقیق در مسئله نوح بثر

قسمتی از کتاب «الطهارة» شیخ انصاری، شرح مزجی کتاب «الطهارة شرایع الاسلام» است و قسمتی دیگر شرح مزجی «ارشاد الاذهان» است. مسئله نوح بثر در قسمت شرح شرایع واقع شده است. به همین جهت کلام در مسئله از سؤال «شرائع الاسلام» شروع می‌شود: «و هل ینجس بالملاقاة؟» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵) آیا آب چاه با صرف ملاقات نجس می‌شود؟ شیخ انصاری در ابتدای امر با بیان اسامی موافقان با نجاست به صرف ملاقات، ادعای شهرت محصّله برای خود می‌کند، سپس اجماعات منقول در مورد نجاست ماء البئر را نقل می‌کند. در ادامه به ادله قائلین به نجاست اشاره می‌کند که عبارتند از: نقل مستفیض از صحابه، اخبار متواتره و اجماعات منقول معتضد به شهرت عظیمه؛ سپس ادله نقلی را بیان می‌کند و تا جایی که می‌تواند در ظهور آن‌ها خدشه وارد می‌کند که شیوه او برای خدشه، بیان ظهور در نجاست و احتمال‌های خلاف عقلایی است. شیخ انصاری بعد از ثبات ادله دال بر نجاست، احتمال‌های خلاف در مسئله را به این ترتیب بیان می‌کنند:

- ۱- مخالفت جمهور «أمّا الإجماع و الشهرة فموهونان بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء». (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۸) ۲- اختلاف روایات در مقدار نوح؛ ۳- جمله خبریه بودن برخی روایات مورد ادعا؛ ۴- اختلاف روایات در مقدار نوح برخی عناوین نجسه، اگر برای وجوب باشد، جمع عرفی آن باید منتج به تخییر شود که خلاف اجماع است. ۵- بیان مقدار سطلی که نوح با آن صورت می‌گیرد، اظهر در استحباب است و معنای تطهیر در روایات حمل بر ازاله نفرت می‌شود.
- ۶- وجوب نوح جمیع، در برخی عناوین نجسه وارد شده در روایات خلاف اجماع



است. ۷- تعارض با صحاح مستفیضه که در دلالت قوی‌تر هستند؛ از جمله: صحیحۀ محمدبن اسماعیل بن بزیع، صحیحۀ علی بن جعفر، صحیحۀ معاویة بن عمّار و اخبار دیگر به این مضامین؛ ۸- فساد مستند قائلین به نجاست معلوم است. ۱۰- وجود قرائن کثیره بر استحباب؛ ۱۱- عمومات و اصل طهارت؛ ۱۲- بناء و عمل بر طبق نجاست آب چاه حرج شدید دارد.

در روش فقاهتی شیخ انصاری نتیجه‌گیری براساس احتمالات و قرائن به عدم نجاست آب چاه می‌انجامد؛ اما برای رسیدن به اعتبار اطمینانی، لازم است که تمامی احتمالات ممکن بر نجاست آب چاه نفی شوند. شیخ انصاری با مطرح کردن احتمالات مختلف و ارائه راه‌حل‌هایی برای رفع آن‌ها، به دنبال تقویت اعتبار و اطمینان نظریه خود است. لذا احتمال دارد ادله وجوب نزع آب چاه، آن را به عنوان یک امر تعبّدی واجب کرده باشد؛ چه نجاست برای لب چاه ثابت شود و چه این‌گونه نباشد و آب پاک باشد؛ اما این احتمال قابل اعتنا نیست؛ چراکه لازمه این تعبّد، تعبّدی بودن مقادیر نزع در موارد تغییر رنگ، بو و مزه است که نمی‌توان به آن ملتزم شد. چراکه ممکن است بعد از نزع این مقادیر، باز هم تغییر در رنگ، بو و مزه آب از بین نرود و هیچ‌کس قائل به پاک بودن چنین آبی نیست. بنابراین با توجه به این گزارش مطرح شده، شیخ انصاری عدم نجاست و عدم وجوب تعبّدی نزع را نتیجه گرفته‌اند.

۷. روش‌شناسی شیخ انصاری در برخورد با دیدگاه‌های علمادر مسئله نزع بئر

با نگاه به شیوه فقاهتی شیخ انصاری دریافت می‌شود که ایشان نظر ویژه‌ای نسبت به اقوال فقها دارند؛ به خصوص هنگامی که به حدّ اجماع و یا شهرت برسند، نشانه‌های این ادعا در بحث نوع چهارم از مکاسب محرّمه بسیار مشهود است. ایشان در ابتدای تک‌تک عناوین «ما یحرم الاکتساب به لکونه عملاً محرّماً فی نفسه» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۳) سخن از انظار علما، اجماع و یا شهرت به میان آوردند. در روش اجتهادی شیخ انصاری، دیدگاه‌های فقها نقش مهمی در رسیدن به اطمینان دارند و اغلب به عنوان قرائن اولیّه در نظر گرفته می‌شوند. با این حال، این تأثیرگذاری تا زمانی است که احتمال مخالف معتبری وجود نداشته باشد که



به اطمینان آسیب بزند. در نتیجه، همواره امکان دارد که یک مسئله مورد اجماع قرار گیرد؛ اما نظر فقیه برخلاف آن باشد. این رویکرد در مسائلی که با تغییرات زمانی روبه‌رو هستند، بسیار مؤثر است. به‌عنوان مثال، شیخ انصاری در مسئله مجسمه‌سازی، حرمت کسب را محدود به مجسمه‌های عبادتی کرده که به قصد حرام ساخته شده و مورد مبادله قرار گرفته‌است. (همان، ج ۱، ص ۱۱۲)

۸. تطبیق روش اجتهادی شیخ انصاری در نظام فقه موسیقی

همان‌گونه که در توضیح روش اجتهادی شیخ انصاری و تطبیق آن بر مسئله نوح بثر آمد، عمق‌یابی در میدان تحقیق می‌تواند قیوداتی که حکم‌ساز است را در دستان فقیه قرار دهد. بنابراین، در این قسمت به‌صورت کلی، مباحثی که ممکن است به‌عنوان احتمال‌های مؤثر در فتاوی‌ای مربوط به فقه موسیقی مطرح باشد، به‌صورت روش‌مند بر طبق روش ظهور در میدان تحقیق بیان گردد.

در قسمتی از کتاب «مکاسب محرّمه» شیخ انصاری، عناوین عامی وجود دارد به نام «حرمت کسب‌وکار به‌وسیله اعمالی که این اعمال فی‌نفسه و به‌خودی‌خود حرام هستند» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۵) و «حرمت کسب‌وکار به ابزاری که استفاده از آن‌ها در اعمال حرام است» (همان، ج ۱، ص ۱۱۷) که دو مسئله از این عناوین به‌طور خاص از جهاتی به فقه موسیقی مربوط می‌شود. آن دو مسئله، مسئله غنا و آلات لهوی هستند. شیخ انصاری در این دو مسئله، به بیان ادله اثبات حرمت غنا و حرمت استفاده از ابزار لهوی می‌پردازد؛ اما سخن از احکام موسیقی به میان نمی‌آورد؛ بلکه تنها از جهت وجود مفهوم لهو با دو مسئله مذکور می‌تواند دارای اشتراک‌هایی از جهت شکل‌گیری دیدگاه در مسائل مربوط به فقه موسیقی باشد. هرچند ممکن است گفته شود که اگر آلات موسیقی حرام باشد، هرگونه استفاده از آن حرام است؛ اما امروزه ممکن است موسیقی محصول ابزار باشد، ولی انتفاع از آن مثل استماع از طریق استفاده از آن ابزار صورت نگیرد. بنابراین، احکام فقه موسیقی به‌صورت مجزاً قابل بررسی خواهد بود.

آنچه این نوشتار به‌دنبال آن است، تطبیق روش اجتهادی شیخ انصاری به‌صورت



میز آزمایشگاهی در مسئله نوح بئر بر مسائل مربوط به فقه موسیقی است. بنابراین، با توجه به نظمی که از روش اجتهادی شیخ انصاری تبیین شد، می‌توان نظام فقه موسیقی را از مجموع ادله و دیدگاه‌های فقها، در چهار مرحله به صورت روش ظهور در میدان تحقیق به دست آورد. در نتیجه ابتدا، احتمال‌های موجود در مسئله و با توجه به ادله، ظهور در میدان تحقیق به دست آورده می‌شود و بعد از آن با بررسی موانع احتمالی موجود در برابر دلیل ترجیح داده شده به تحقیق در مسئله، دست‌یابی می‌شود. در این مقاله مسئله استماع موسیقی به عنوان یکی از مسائل نظام فقه موسیقی به عنوان مثال مطرح می‌شود.

۸-۱. احتمال‌های موجود در حکم مسئله استماع موسیقی

برای استنباط حکم استماع موسیقی، به عنوان حجیت اطمینانی به روش ظهور در میدان تحقیق، باید در مرحله اول با توجه به مجموع ادله، احتمال‌های موجود در حکم مسئله را تبیین کرد. برای فهم بهتر احتمال‌های دریافتی از ادله بهتر است طبق این روش، تمامی احتمال‌هایی که ممکن است بیانگر حکم استماع موسیقی باشد، تبیین شود و سپس با رجوع به ادله، احتمال‌های خاص و احتمالی که از بقیه به واقع نزدیک‌تر و قابل رجحان است و موانع احتمالی را به دست آورد و سپس با سازوکارهای اجتهادی به ارائه دیدگاه در حکم مسئله مبادرت نمود.

سخن بر سر بررسی حکم استماع موسیقی است. احتمال‌هایی که در این مسئله به نظر می‌رسد این است که آیا استماع موسیقی به صورت مطلق حرام است؟ آیا دلیلی وجود دارد که دلالت بر این کند که استماع موسیقی به صورت مطلق حرام است؟ یا این که دلیلی بر حرمت استماع موسیقی وجود ندارد و یا حداقل این که به طور مطلق حرام نیست؟ اگر هم دلیلی بر حرمت استماع موسیقی وجود دارد، آیا نوع خاصی از موسیقی منظور است؟ اگر تفاوت در نوع موسیقی منجر به تفاوت در حکم استماع موسیقی باشد، آن نوع حرام چه ضابطه‌ای دارد؟ استماع حلال موسیقی چه نوع و استماع حرام آن چه نوع است؟ ادله هر یک از احتمال‌های مطرح شده چیست؟



۸-۲. ارزیابی احتمال‌ها در میدان ادله

با مراجعه به ادله کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌توان به‌طور اجمالی این مطلب را دریافت کرد که در قرآن کریم، آیه‌ای حتی به‌صورت تفسیر شده در روایات، مربوط به مسئله استماع موسیقی یافت نمی‌شود. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۴۳) برخی فقها نیز خواستند از طریق دلیل عقلی حکم هرگونه استفاده از آلات موسیقی از جمله استماع موسیقی را به‌دست آورند. (عاملی نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۱۷۹) در حالی که احتمال وجود دلیل عقلی و اتفاق عقلا بر مسئله موسیقی و استماع آن کار بسیار مشکلی است؛ چراکه دیده می‌شود بسیاری از عقلا موسیقی را یک امر مطلوب می‌شمارند. دلیل اجماع را نیز می‌توان به‌صورت محصل در میان دیدگاه فقها بر حرمت استماع موسیقی از آلات و هم به‌صورت منقول از کتب فقهی به‌دست آورد. البته احتمال مدرکی بودن یا نبودن این اجماع با توجه به روایاتی که به‌عنوان دلیل چهارم از ادله شرعی در مسئله است، وجود دارد.

بنابراین ادله‌ای که در طریق استنباط حکم استماع موسیقی وجود دارد، عبارت از اجماع و روایات خواهد بود که این ادله با احتمال‌های خلاف و موانع سنجیده می‌شوند. طبق روش اطمینان‌آور ظهور در میدان تحقیق، به‌واسطه سنجش عقلا بر قابل اعتنا بودن یا نبودن موانع ممکن، به حکم نهایی مسئله دست‌یابی می‌شود.

۸-۳. بیان اجمالی ادله روایی در مسئله استماع موسیقی با روش شیخ انصاری

آنچه از ادله روایی مربوط به مسئله موسیقی و استماع آن است و در این نوشتار به آن استناد می‌شود، روایات باب صدم از ابواب «مایکتسب به» کتاب «وسائل الشیعه» است. (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۳۱۲-۳۱۶) با بررسی روایات این باب، می‌توان فهمید که اکثر آن‌ها دلالت و سند معتبر و قابل اعتنایی ندارند؛ در عین حال، دو روایت معتبر در بین روایات این باب از کتاب «وسائل الشیعه»، قابل اعتنا است؛ اما با توجه به روش اجتهادی شیخ انصاری، تنها به روایت معتبر مراجعه نمی‌شود؛ بلکه مجموع روایت‌های باب به‌عنوان احتمال‌های هرچند ضعیف مورد استفاده قرار می‌گیرد. چراکه اطمینانی که از ادله برای حکم در مسئله حاصل می‌شود، ممکن است از



فضای عمومی روایت‌های منقول از ائمه، هرچند به‌طور ضعیف دست‌یافتنی شود. به‌خصوص آن‌که میان روایت ضعیف و روایتی که مجعول و کذب است، تفاوت وجود دارد و ضعف روایت مساوی با کاذب بودن آن نیست؛ بلکه زیاد بودن روایت‌های ضعیف از جهت سندی، نشانگر پیدایش استفاضه‌ای است که به‌طور اجمالی تأییدکننده حکم مسئله خواهد بود. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۴۵)

روایت اول باب مذکور دارای سند قابل استناد است: «إِنَّ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ الْقَفْنَدَرُ إِذَا ضُرِبَ فِي مَنْزِلِ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا بِالْبُرْبُطِ وَ دَخَلَ عَلَيْهِ الرَّجَالُ وَصَعَّ ذَلِكَ الشَّيْطَانُ كُلَّ عَضْوٍ مِنْهُ عَلَى مِثْلِهِمْ صَاحِبِ الْبَيْتِ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ نَفْحَةً فَلَا يَغَارُ بَعْدَهَا حَتَّى تُؤْتَى نِسَاؤُهُ فَلَا يَغَارُ». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۳۱۲) مفاد این روایت بیانگر این مسئله است که در خانه‌ای که میهمانی مردانه برقرار می‌شود و در آن مجلس موسیقی نواخته می‌شود، مرد آن خانه غیرت خود را از دست می‌دهد و حتی نسبت به تجاوز دیگران به نوامیس خود غیرتی از خود نشان نمی‌دهد.

روایت بعدی، روایت ششم از باب «تحریم ملاحی» است که از جهت سند مورد اعتماد قرار می‌گیرد. (همان، ص ۵۴۶) در روایت آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنَّهَاكُمْ عَنِ الرَّفْنِ وَ الْمِزْمَارِ وَ عَنِ الْكُوبَاتِ وَ الْكِبْرَاتِ». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۳۱۳-۳۱۴) آنچه ممکن است از این روایت مربوط به مسئله استماع از موسیقی شود، نهی از مزمار، کوبات و کبرات است که از آلات موسیقی هستند. نهی در اینجا صریح در حرمت است و ممکن است شامل صورت لهوی بودن صوت برآمده از این آلات شود و هم صورت غیرلهوی آن.

از مجموع سایر روایات مستفیضة موجود در این باب از کتاب «وسائل الشیعه» که دارای سند ضعیف هستند، به‌صورت متقن به‌دست می‌آید که عمل و استعمال موسیقی یک امر مذموم و مبعوض در نزد شارع است. به این معنا که اگر در حد حرمت نباشد، حتماً در حد کراهت است. بنابراین، استناد به این روایات براساس همان معیار موجود در روش اجتهادی شیخ انصاری و استفاضه‌ای که احتمال نزدیک به واقع بودن دلالت مجموع روایات ضعیف را می‌رساند، در همین حد اصل مبعوض بودن مولا است.



۹. دیدگاه اعلام فقها و اجماع در مسئله استماع موسیقی

شیخ انصاری، بحث از آلات موسیقی را مربوط به بحث لهُو می‌داند و برای بیان حکم آن از ادله حرمت لهُو استفاده می‌کند. ایشان حرمت استفاده از آلات لهُو مانند آلات موسیقی را به خاطر خصوصیت لهُو در آن‌ها می‌داند، نه نفس آلات لهُو. یعنی حرمت از این جهت است که این آلات موجب لهُو هستند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶)

مجموع برداشت و تلقی امام خمینی از ادله این است که سازها و استفاده از آن‌ها اگر به صورت مطرب باشد، حرام است. در واقع ایشان حرمت استماع موسیقی را به طور مطلق و در تمام حالاتی که از موسیقی استفاده می‌شود، قبول ندارند. (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۶۷)

محقق خوبی اطلاق قول به حرمت انواع و اقسام موسیقی و استماع آن را قبول ندارند؛ به این دلیل که ادله حرمت به صورت اطلاق را یا از جهت سندی مخدوش می‌دانند و یا این که نسبت به شکل‌گیری اطلاق آن‌ها نظر منفی دارند. (خوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸۰)

آیت‌الله اراکی نیز به هنگام جواب به سؤالی که از استفاده طبل و سنج که از آلات موسیقی هستند، پرسیده شده بود، گفته‌اند: «استعمال آلات مشترکه در جهت محلله مانعی ندارد». (مختاری و صادقی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۵۷) و این به این معنا خواهد بود که استماع موسیقی از آلات آن می‌تواند جهت محلله داشته باشد و از این جهت استماع آن نیز حلال باشد.

آیت‌الله خامنه‌ای نیز در رابطه با حرمت استفاده از آلات موسیقی چنین گفته‌اند: «اگر با آلات موسیقی، صوت لهُوی مضلّ عن سبیل‌الله نواخته شود که موجب انحراف فکری و عقیدتی یا افتادن در گناه شود که به اصطلاح ضلالت عملی است، مثل صدایی که تحریک شهوت کند، یا انسان را از عمل واجب غافل کند، این موسیقی حرام است». (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۲۱)

در رابطه با اجماع، به عنوان اجماع منقول، حتی در مورد حکم آلات موسیقی در کتاب‌های فقهی یافت نمی‌شود؛ اما چون ادعای اجماع در مسئله غنا وجود



دارد و برخی از فقها میان مسئله غنا و آلات موسیقی تفاوتی ندیدند، (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۵۱) می‌توان گفت که ادعای اجماع بر حرمت در مسئله غنا شامل حرمت استفاده از آلات موسیقی نیز هست؛ بلکه چه بسا بتوان با توجه به سیره متشرعه در ادوار مختلف تاریخی از تمامی مذاهب اسلامی چنین نتیجه گرفت که نه تنها در این مسئله آلات موسیقی اجماع فقها وجود داشته‌است، بلکه از نظر عامه متشرعه جوز مسلمات و واضحات شرع دیده می‌شده‌است. بنابراین، بالاتر از اجماع در مسئله موجود است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۴۴۵-۴۴۶)

۹-۱. ظهور در میدان تحقیق در مسئله استماع موسیقی

جوایی که می‌تواند حکم به تحریم استماع موسیقی را تقویت کند: در روایت اول، میان زوال غیرت از کسی که در خانه‌اش موسیقی نواخته می‌شود و اثبات حرمت استفاده از موسیقی و استماع آن ملازمه وجود دارد. بنابراین حکم به حرمت استماع موسیقی ثابت می‌شود.

دلالت روایت ششم از باب صدم، ابواب مایکتسب به در کتاب «وسائل الشیعه» است که از جهت سندی قابل اعتنا بود. این روایت دارای نهی صریح از استفاده از آلات موسیقی است؛ از طرفی دیگر قابل تأویل و توجیه در خلاف ظاهر خود که حرمت باشد، نیست. بنابراین ظهور در حرمت داشتن آن با توجه به استعمال ماده نهی، ثابت می‌شود. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۴۰۰)

اطلاق نهی روایت مذکور از هر نوع موسیقی و هر استفاده‌ای از آن، بنا بر نهی به نفس موسیقی خورده و نسبت به این که این صوت دارای اوصافی چون لهوی بودن، مضلّ عن سبیل الله بودن و یا دارای مفسده بودن، باشد، بی تفاوت است.

از مجموع روایات مستفیضه در مسئله آلات موسیقی و استفاده از آن، مبعوض بودن مولا نسبت به این امور به دست می‌آید.

ثبوت اجماع در بین فقهای شیعه به این که استفاده از آلات موسیقی حرام است. سیره متشرعه در ادوار تاریخی بر عدم جواز استفاده و نگهداری آلات موسیقی بوده‌است.



بنابراین موارد ذکر شده، طبق روش ظهور در میدان تحقیق، از مجموع احتمال‌های بالا، حکم استماع موسیقی به‌عنوان یکی از استفاده‌های از آلات موسیقی، ظهور در حرمت پیدا می‌کند.

۹-۲. موانع احتمالی موجود ظهور در میدان تحقیق مسئله استماع موسیقی

اما امور شش‌گانه که تقویت‌کننده حکم حرمت بودند، با توجه به احتمال‌های دیگر ممکن است قابل نقد باشند. این احتمال‌ها از این قرار هستند:

در روایت مطرح‌شده و اجماع و سیره متشرعه ممکن است گفته شود که بحث استفاده از آلات موسیقی با مسئله استماع موسیقی تفاوت وجود دارد؛ چراکه همان‌گونه که در قبل نیز بیان شد، مسئله استماع موسیقی امری است که امروزه قابلیت بررسی به‌صورت مجزا از استفاده از آلات آن دارد. ممکن است این روایت که آورده است: «نواختن تار بر بط در منزل، موجب زوال غیرت مرد می‌شود» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۳۴۸) در رابطه با استماع موسیقی از آلت موسیقی باشد؛ اما باز هم دلالت بر حرمت این حالت از استماع موسیقی نمی‌کند؛ چراکه احتمال دلالت روایت بر حرمت با موانع قابل اعتنای جدی مواجه است:

روایت، تهدید به یک امر واقعی مانند زوال غیرت کرده است. غیرت نداشتن یک امر مذموم است؛ ولی دلیلی وجود ندارد که کاری که منجر به زوال غیرت می‌شود، حرام باشد.

ذکر نتایج عمل در لسان روایات به‌صورت تهدید، به‌طور معمول به‌معنای بیان حکم کراهت است و در روایت‌هایی که درصدد بیان حرمت عملی هستند، به‌طور غالبی بیانی از تعلیل یا تهدید و عاقبت عمل وجود ندارد.

احتمال دارد روایت از باب ارشاد به واقع بیان شده باشد؛ به این معنا که به‌طور معمول منزلی که در میهمانی‌های آن موسیقی نواخته می‌شود، نوامیس صاحب‌خانه در معرض نگاه حرام و حشر با نامحرمان قرار گیرد. بنابراین، روایت به این ارشاد می‌کند که این عمل نواختن موسیقی در میهمانی منزل، ملازم با عمل بی‌غیرتی و در معرض قرار دادن نوامیس است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۳۵۱-۳۵۰)

مجموع روایات دیگر این باب «وسائل الشیعه» نیز که دارای سند ضعیف هستند و یا مانند روایت اول باب هستند و امکان ارشادی بودن نهی در آن‌ها زیاد است؛ بنابراین، علاوه بر ضعف سند با توجه به احتمال‌های قابل اعتنای ذکر شده دارای ضعف دلالتی هم هستند. در نهایت، دسته‌ای از این روایات‌ها مانند روایت ششم که از جهت سندی بی‌اشکال است، نهی از آلات موسیقی و استفاده از آن کرده‌اند؛ اما در رابطه با این دسته از روایات‌ها نیز احتمال‌هایی وجود دارد که ممکن است حکم حرمت استفاده از موسیقی و استماع آن را مورد نقض قرار دهد:

احتمال دارد حرمت استفاده از آلات موسیقی به دلیل لهوی بودن آن باشد.

حرمت استفاده از آلات موسیقی به نحو استماع آن، اخص از این است که استماع موسیقی حرام باشد؛ چراکه ممکن است موسیقی ضبط شده باشد یا توسط دستگاه‌های رایانه‌ای ساخته شده باشد؛ بی‌آن‌که از آلات موسیقی استفاده‌ای شده باشد.

احتمال مقید بودن موسیقی حرام به نوعی خاص از موسیقی در روایات به دلیل وجود قرائنی چون:

الف: قرینه استعمال متعارف و فضای موجود؛ آلات موسیقی در دورهٔ صدور این روایت و روایت‌های مشابه، در زمان پیامبر و ائمه‌ای که در این رابطه از ایشان روایتی وارد شده است، منحصر در استفادهٔ حرام و فاسد بوده است؛ یعنی همواره یک ملازمه میان موسیقی و اعمال حرام وجود داشته است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۴۰۳) این ادعا دارای شواهد بسیار اطمینان‌آوری است.^۱

ب: عنوان لهو؛ حیث تقییدی در روایات تحریم استفاده از آلات موسیقی دارد. (همان، ص ۴۰۷) در روایاتی که در کتب حدیثی در رابطه با آلات موسیقی وجود دارد، تعبیری از آلات موسیقی به عنوان «ملاهی» بوده است. همان‌گونه که در عنوان باب صدم از ابواب «مایکتسب به» کتاب «وسائل الشیعه» از عبارت «بَابُ تَحْرِیمِ اسْتِعْمَالِ الْمَلَاهِی» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۱۲) استفاده شده است که استظهار شیخ حرّ عاملی از مجموع روایات باب به حساب می‌آید.

۱. ر.ک: کتاب «اغانی» ابوالفرج اصفهانی.



ج: فقره مربوط به صناعات در روایت «تحف العقول»؛^۱ (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ص ۳۲۲) در این فقره حضرت می‌فرماید: خداوند صناعتی را که همه منافع آن حرام باشد و ممحّض در فساد باشد را حرام کرده است. وقتی این سخن به عنوان یک ضابطه با روایت «وسائل الشّیعه» که نهی از آلات و مصنوعات موسیقی است، سنجیده می‌شود، بیانگر آن است که بنا بر ضابطه نهی پیامبر به آلات موسیقی، از این جهت است که استفاده از آن‌ها منحصر در عمل حرام است. پس در صورت پیدایش یک استفاده حلال، حکم حرمت از آن قابل رفع خواهد بود.

بنابراین، طبق این احتمال‌ها و قرائنی که مطرح شد، می‌توان گفت که روایت صریح در حرمت هرگونه استفاده از موسیقی نیست؛ بلکه احتمال دارد مقصود حرمت نوع خاصی از موسیقی و یا حتی حرمت ملازم‌هایی که همواره در آن زمان با موسیقی همراه بوده است، باشد.

نسبت به مبعوض بودن مستفاد از مجموع روایات مسئله موسیقی و استماع آن، می‌توان این احتمال را داد که در عین ثبوت قطعی مبعوض بودن استفاده از موسیقی در نزد شارع، این مبعوض بودن در حد حرمت در فقه کارایی نداشته باشد؛ حتی اگر این مبعوض بودن نسبت به نفس آلات موسیقی و استفاده از آن باشد.

در رابطه با اجماع نیز با توجه به روایات زیادی که در این مسئله وجود دارد، احتمال مدرکی بودن آن وجود دارد؛ چراکه مقدار کثرت روایات بر حکم یک مسئله‌ای، اجماع در آن مسئله را حداقل به صورت یک احتمال، محکوم به مدرکی بودن آن اجماع می‌کند. علاوه بر احتمال مدرکی بودن اجماع، احتمال دیگری که در دلیل اجماع در مسئله وجود دارد، این است که اجماع یک دلیل لُبی است و اطلاقی که شامل همه انواع و حالات استفاده از موسیقی و آلات آن شود، نمی‌توان فهمید. بنابراین، اطلاق حرمت از این اجماع فهمیده نمی‌شود؛ بلکه تنها ممکن است از آن همان استفاده‌ای را داشته باشیم که در استفاده از موسیقی گفته شد که یک مبعوض

۱. شیخ انصاری در ابتدای بحث مکاسب محرّمه‌ی خود، این روایت را آورده و در اکثر مسائلی که در مکاسب محرّمه مطرح کرده است، برای شناخت معنای موضوع و حکم کسب و کارها، به این روایت استناد می‌کند. درحقیقت، این روایت حکم یک قاعده‌ی عام و ضابطه‌ی کلی برای بحث‌های فقهی در مکاسب در روش اجتهاد شیخ انصاری است.

بودن از طرف مولا وجود دارد؛ ولی حد و حدود آن معلوم نیست و قدر متیقن از آن کراهت است.

سیره متشرّعه نیز مانند احتمالی که در قرائن حالیّه موجود در روایت ششم باب مطرح شد، ممکن است به جهت وجود انحصار استفاده از موسیقی در حرام باشد. بنابراین، اگر ملازمه میان عمل حرام و موسیقی برطرف شود، ممکن است سیره متشرّعه بر حرام دانستن موسیقی تغییر کند؛ همان‌گونه که دیده می‌شود در عصر حاضر از آلات موسیقی مانند طبل و سنج در عزاداری‌ها استفاده می‌شود و یا امور دیگری مانند تشویق به جهاد، متشرّعه از موسیقی استفاده می‌کنند.

۳-۹. بررسی احتمال‌ها و تحقیق در مسئله براساس نظام اجتهادی شیخ انصاری

برای تعیین ظهور در میدان تحقیق بر مبنای روشی که در مسئله نزع بئر از شیخ انصاری به خوبی به نمایش گذاشته شد، تمامی احتمال‌ها را با توجه به شکل‌گیری نزدیک‌ترین حکم به واقع و لوح محفوظ، می‌توان در مسئله استماع موسیقی چنین نظریه‌پردازی کرد که با توجه به تمامی احتمال‌های موجود در مسئله، در روایات چیزی که بتوان با آن اطلاق قول به حرمت جمیع حالت‌های استفاده از آلات موسیقی را به دست آورد، یافت نشد؛ بلکه ظهور در اطلاق روایات معتبره و روایات مستفیضه در مسئله، با قرائن مطرح شده به علاوه فتاوی‌ای اعلام فقها مردود خواهد بود. در این حالت، حکم نسبت به مسئله، لزوم اکتفا به قدر متیقن است. بنابراین، تنها مبغوض بودن مولا به اصل استفاده از موسیقی در حد کراهت و حرمت موسیقی در حالت‌هایی که با اعمال حرام ملازم است، ثابت می‌شود.

دلیل این نتیجه‌گیری از مجموع احتمال‌های موجود در مسئله این است که در هیچ‌یک از ادلّه موجود برای اثبات حرمت، استماع موسیقی به‌عنوان یک فعل جداگانه دیده نشده است؛ بلکه همواره یا به قرائن کلامی و یا قرائن حالیّه موجود در زمان صدور ادلّه، موسیقی ملازم با اعمال حرام دیده شده است. بنابراین، ادلّه روایی اجماع و سیره متشرّعه بر حرمت موسیقی دلالت کرده‌اند. این قرائن با توجه به تراکم و کثرتی که دارند، در نزد عقلا قابل اعتنا هستند. بنابراین، حتّی ظهور اطلاق حکم



حرمت تصریح شده در روایت ششم باب را از بین می برد و باعث می شود که در مسئله استماع موسیقی، حکم به حرمت در قدر متیقن از حرمت که موسیقی همراه با ملازم های حرام است، اکتفا شود.

۱۰. نتیجه گیری

این مطالعه با بررسی روش اجتهادی شیخ انصاری در مسئله نوح بثر و تطبیق آن بر فقه موسیقی نشان داد که رویکرد ایشان مبتنی بر تحلیل عمیق احتمال ها و ظهور ادله می تواند به عنوان الگویی مؤثر در استنباط احکام فقهی در حوزه های نوین مورد استفاده قرار گیرد. نتایج تحقیق حاکی از آن است که شیخ انصاری با تکیه بر قرائن و تحلیل دقیق روایت ها، به جای اتکای صرف بر اجماع و سیره متشرعه، به احکامی دست یافت که با واقعیت های اجتماعی و فرهنگی هماهنگ تر است.

در مسئله نوح بثر، ایشان با رد دلایل مرسوم بر نجاست آب چاه، به استحباب نوح فتوا دادند. در تطبیق این روش بر فقه موسیقی مشخص شد که استماع موسیقی به خودی خود حرام نیست؛ بلکه حرمت آن در مواردی است که با اعمال حرام همراه باشد. این یافته ها تأکید می کنند که احکام فقهی باید با توجه به قرائن و تغییرات اجتماعی استنباط شوند.

کاربرد عملی این تحقیق در ارائه روشی نظام مند برای استنباط احکام فقهی در حوزه های جدید مانند فقه هنر و موسیقی است. این رویکرد می تواند به توسعه فقه نظام ساز و پاسخ گویی به مسائل پیچیده در جوامع اسلامی کمک کند. برای تحقیقات آینده پیشنهاد می شود این روش در سایر حوزه های فقه مضاف مانند فقه رسانه نیز مورد بررسی قرار گیرد تا ظرفیت های آن برای حل مسائل نوپدید ارزیابی شود. این مطالعه گامی مهم در جهت تقویت روش شناسی فقهی و تطبیق آن با نیازهای معاصر است.



فهرست منابع

۱. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۶۳)، تحف العقول عن آل الرسول، قم: جامعه مدرسین.
۲. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب الطهارة، ج ۱، قم: کنگره جهانی شیخ انصاری.
۳. _____ (۱۴۱۵ق)، کتاب مکاسب، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. _____ (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، ج ۱ و ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۵. تبریزی، جواد بن علی (۱۳۸۵)، ج ۲، استفتاءات جدید (تبریزی)، قم: سرور.
۶. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، ج ۳، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۷. حلّی، ابن ادریس (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. حلّی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، نهاية الأحكام فی معرفة الأحكام، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۰. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۹)، غناء و موسیقی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۹۸)، رساله آموزشی، ج ۲، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۹۲)، مکاسب المحرمة، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
۱۳. خویی، ابوالقاسم و توحیدی، محمد علی (بی تا)، مصباح الفقاهة، ج ۱، قم: انصاریان.
۱۴. سبزواری، محمد باقر (۱۴۲۳ق)، کفایة الأحكام، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. صدوق اول، علی بن بابویه (۱۴۰۶ق)، مجموعه فتاوی ابن بابویه، قم: اخلاص.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۱، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۱۸. _____ (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۹. _____ (۱۴۰۷ق)، الخلاف، ج ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحكام، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۱. عاملی نجفی، سید جواد بن محمد حسینی (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۲۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. عاملی، حرّ (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۳. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۰ق)، اللّعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، بیروت: دارالتراث - الدار الإسلامیة.
۲۴. عاملی، یاسین عیسی (۱۴۱۳ق)، الاصطلاحات الفقھیة فی الرسائل العملیة، بیروت: دارالبلاغة للطباعة



و النشر و التوزیع.

۲۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۳)، روش‌شناسی اجتهاد (مطالعه مکاتب اجتهادی معاصر)، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، ج ۱، قم: دارالحدیث.

۲۷. مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۰ق)، یک دوره فقه کامل فارسی، تهران: مؤسسه و انتشارات فراهانی.

۲۸. مختاری، رضا و صادقی، محسن (۱۴۱۹ق)، غناء، موسیقی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹)، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۳۰. مفید، محمدبن محمدبن نعمان عکبری (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

۳۱. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن بن باقر (بی‌تا)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۲. <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۱۹۳۱>



وظیفه‌مندی والدین در تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان

جواد ابراهیمی^۱

مهدی عزیزی^۲

چکیده

تعلیم و تربیت به دنبال رفع نیازهای متنوع متریبان در ساحت‌های گوناگون از جمله ساحت اجتماع و سیاست است. تربیت اجتماعی و سیاسی به افزایش آگاهی، ایجاد حس دلبستگی اجتماعی و حمایت از نظام سیاسی و مهارت‌های انجام وظایف سیاسی و اجتماعی مربوط است. رشد شخصیت اجتماعی و سیاسی کودکان از ابعاد مهم تربیت است که به اندازه ساحت‌های دیگر مورد توجه قرار نگرفته است؛ در حالی که مشارکت سیاسی شهروندان و مسئولیت‌پذیری آنها و رعایت عدالت و انصاف اجتماعی و نیز ثبات و دوام و استحکام قدرت و حاکمیت سیاسی، مبتنی بر تربیت سیاسی و اجتماعی و اقتضای دستیابی به اهداف کلان سیاسی و اجتماعی است.

پرورش کودکان در این ساحت، رسالت نهادهای تربیتی از جمله خانواده است. در این پژوهش، بررسی وظیفه والدین درباره تربیت سیاسی و اجتماعی فرزندان از منظر فقهی مدنظر است. آیا از منظر فقهی والدین علاوه بر پرورش اعتقادی، عبادی و اخلاقی فرزندان درباره ایفای نقش مؤثر سیاسی و اجتماعی آنها نیز مسئول هستند؟ اگر والدین در این زمینه مسئولیت داشته باشند، حدود مسئولیت آنها چیست؟ روش پژوهش، مراجعه به ادله مستند فقهی و کاوش در مفاد ادله برای استنباط حکم فقهی است.

ادله عامه فقهی از جمله اصل جامعیت، لزوم حفظ نظام و آمادگی در مقابل دشمن و ادله مربوط به وظیفه‌مندی والدین از جمله باری‌رسانی به فرزندان و نامه‌ی امام علی (ع) به امام حسن (ع) در این ارتباط بررسی شد. نتایج به دست آمده نشان داد که تکلیف والدین درباره تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان، استحباب و در مواردی وجوب است.

واژگان کلیدی: تربیت اجتماعی، تربیت سیاسی، تربیت فرزند، فقه تربیت، قواعد تربیتی، وظیفه‌مندی والدین.

۱. استادیار گروه فقه تربیتی دانشگاه فرهنگیان (نویسنده مسئول)

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و عضو گروه فقه تربیت مؤسسه آموزش عالی امام رضا «علیه السلام»

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳



۱. مقدمه

تعلیم و تربیت، کارکردهای مختلفی دارد که از جمله آن کارکردها «تربیت سیاسی و اجتماعی» است. تربیت سیاسی و اجتماعی فرایندی است که طی آن آگاهی و احساسات و کنش سیاسی و اجتماعی افراد در قبال سایر افراد در جامعه و نیز کارگزاران حکومتی شکل می‌گیرد و افراد درباره جایگاه، مسئولیت، حساسیت نقش و تأثیرگذاری خویش و شیوه عمل به رسالت سیاسی و اجتماعی خویش آشنا می‌شوند. امروزه اهمیت مشارکت سیاسی و همکاری مردم با حاکمیت جهت تحقق اهداف حاکمیت برای نظام‌های سیاسی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ به‌نحوی که مقبولیت نظام سیاسی و گاهی نیز مشروعیت برخی تصمیمات حکومتی و نیز قدرت و جایگاه بین‌المللی نظام‌های سیاسی به میزان مشارکت سیاسی مردم بستگی زیادی دارد؛ بر همین اساس، رهبران جوامع، مردم را به حضور در فرآیندهای ملی از جمله انتخابات دعوت می‌کنند. اهتمام به تربیت سیاسی و اجتماعی یکی از اولویتهای تربیتی در ایران است که مرحوم امام خمینی (ره) بر آن تأکید داشتند و در مواقع متعدد آن را یادآور شده و مسئولین و متصدیان را از تربیت افراد ناآگاه به مسائل سیاسی و اجتماعی برحذر می‌داشتند.

پرورش سیاسی و اجتماعی برای افزایش آگاهی درباره اوضاع و مصالح جامعه، تقویت حس همگرایی و اتحاد و انسجام اجتماعی و نیز وفاداری به آرمانهای اجتماعی در سطح خرد و کلان است و شامل پرورش گرایش به زندگی جمعی و تعهد به وظایف اجتماعی در قبال دیگران است که مستلزم آشنایی افراد با حقوق یکدیگر، درک شایستگی‌های دیگران و احترام به همدیگر و ایجاد روحیه همدردی، همبستگی و برابری است؛ زیرا مشی براساس اخوت و برادری، تعاون و همکاری ریشه بسیاری از تعصبات را از بین می‌برد. (نوازی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸) این امر با شناخت و تکیه بر برخی وجوه و ارزش‌های مشترک محقق می‌شود.

بدون تردید ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی مبتنی بر اصول و فروع اسلام و آموزه‌های دینی است که البته جنبه غالب آن، به خود فرد در اعتقادات، عبادات و اخلاقیات فردی مربوط است؛ اما تربیت سیاسی و اجتماعی به مصالح



عموم مردم و جامعه ارتباط دارد که گاهی آثار آن فراتر از زمان و مکان وقوع حوادث و رخدادهای سیاسی و اجتماعی است. تربیت سیاسی و اجتماعی منجر به حضور مسئولانه و مؤثر مردم برای ایفای مسئولیت در قبال جامعه و حکومت در انجام رسالت‌های اجتماعی، دفاعی، پشتیبانی و حمایت از حاکمیت، پایبندی به حقوق و قوانین و نوامیس اجتماعی، تلاش برای استیفای حقوق خویش است.

اهمیت تربیت سیاسی و اجتماعی به اندازه‌امواجی است که می‌تواند ایجاد نماید؛ بر همین اساس چه بسا سرنوشت اقوام و مردمان نسل‌های آینده به انتخاب حضرات بستگی دارد؛ شعاع تأثیر اندیشه و تصمیم‌گیری و اقدام برخی از افراد در جامعه اسلامی و بشری، آثاری به بلندای تاریخ اسلام و بشریت دارد. در این خصوص، نقش نهادهای مختلف از جمله نهاد خانواده در شکل‌گیری شخصیت اجتماعی و تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان نقش به‌سزایی است که در این پژوهش به‌طور خاص به بررسی وظایف والدین به‌عنوان ارکان خانواده و مهم‌ترین عوامل تربیت در خانواده نسبت به تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان پرداخته شده است.

سؤال اساسی این پژوهش این است که براساس ادله موجود در کتاب و سنت، آیا والدین علاوه بر وظیفه‌ای که در تربیت عبادی و اعتقادی فرزندان دارند نسبت به تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان هم وظیفه‌ای دارند یا خیر و اگر پاسخ مثبت است، این وظیفه در چه سطحی از رجحان یا الزام قرار دارد؟

هرچند در خصوص موضوع تربیت اجتماعی و سیاسی پژوهش‌های متعددی در قالب مقاله یا کتاب انجام گرفته و برخی از آنان نیز این ساحت از تربیت را با نگاه به آموزه‌های دینی مورد واکاوی قرار داده‌اند، لکن هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به مقوله وظیفه مندی والدین از نگاه فقه تربیت نپرداخته است و همین نکته وجه ضرورت و نوآوری این پژوهش را روشن می‌سازد.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تربیت

برای تعریف اصطلاحی تربیت صرف نظر از معنای لغوی آن که از ریشه «رَبَبَّ»



یا «رَبَوَ» گرفته شده باشد (ر.ک: اعرافی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹) تعاریف متعددی ذکر شده که استاد اعرافی به تفصیل در جلد اول از موسوعه «فقه تربیتی» به بیان آنها پرداخته است؛ لکن یکی از بهترین تعاریف اصطلاحی تربیت که تعریف پیش فرض این نوشتار است تربیت به معنای فرایند یاری‌رسانی به مربی برای ایجاد تغییر به منظور دستیابی وی به کمال انسانی و شکوفا کردن استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهایش است. (اعرافی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۴۰)

۲-۲. تربیت اجتماعی و سیاسی

مقصود از تربیت اجتماعی و سیاسی، فرایند تربیت در ساحتی از ساحات تربیت است در مقابل تربیت عبادی، اعتقادی، جنسی، اخلاقی و ... بنابراین، آنچه در تعریف تربیت گفته شد که تربیت فرایند یاری‌رسانی به مربی به منظور شکوفاسازی استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح رفتارهایش است، اگر در ساحت اجتماع و سیاست تبلور یابد، به این معنا که مربی درصدد یاری‌رسانی به شکوفاسازی استعدادهای اجتماعی و پرورش روابط اجتماعی و سیاسی او باشد یا رفتارهای نابهنجار اجتماعی و سیاسی مربی را اصلاح کند، در این حالت تربیت اجتماعی و سیاسی حاصل شده است. (ر.ک: اعرافی، ۱۳۹۹، ج ۳۰، ص ۴۵۰)

۳. عوامل و نهاد های مؤثر در تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان

در شکل‌گیری شخصیت فرزندان آن‌گونه که در تربیت سیاسی و اجتماعی مدنظر است، عوامل مختلفی تأثیرگذار هستند و هر نظام سیاسی که به دنبال استفاده از تمام ظرفیت‌های اجتماعی برای دستیابی به اهداف خود باشد، نباید از نقش عوامل مختلف غفلت کرده و آنها را نادیده بگیرد؛ بلکه با استفاده از قابلیت‌های متنوع می‌تواند زمینه رشد و اعتلا و بلوغ سیاسی جامعه را با توجه به نیازهای جامعه و نیز در چارچوب آرمان‌های سیاسی مطلوب خویش فراهم کند.

عوامل مؤثر در شکل‌گیری رشد سیاسی و اجتماعی شامل خانواده، گروه دوستان و هم‌سالان و نیز مدرسه و جامعه و ... است. نخستین عوامل که تأثیرات آن در



قلمروهای مختلف حائز اهمیت است، کانون خانواده است. خانواده که نخستین اجتماعی است که وجود آن ضرورت دارد، در پرورش روحیه سیاسی و اجتماعی اعضای خویش اثرگذار است. پس به عنوان نخستین عامل، لازم است نقش خانواده در جامعه‌پذیری سیاسی کودکان مدنظر قرار گیرد.

البته کارکردهای نهاد خانواده از زوایای مختلف همواره مدنظر قرار گرفته و تأثیر آن در رشد اخلاقی، معنوی و عبادی و ... بیان شده است؛ اما تأثیرگذاری خانواده بر رشد سیاسی و اجتماعی و همچنین چگونگی تأثیرگذاری خانواده بر رشد مطلوب سیاسی و اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای این منظور، فضای تعاملات و تصمیم‌گیری و نقد و نظر و تحمل آرای مخالف در خانواده با هدایت والدین می‌تواند به گونه‌ای شکل بگیرد که به درک و فهم سیاسی و اجتماعی کودک کمک نماید و قدرت کنترل احساسات و مهارت‌های پذیرش آرای مخالف را در کودک ایجاد نماید که در آینده موجب مشارکت سیاسی فعال کودک در جامعه شود. البته لازم است اعضای خانواده در این زمینه از توان مندی کافی برای ایفای این نقش برخوردار شوند و تمهیدات لازم برای این منظور در نظر گرفته شود.

در این زمینه به خصوص نقش مادران حائز اهمیت است؛ مادران کانون مهرورزی و عاطفه و صمیمیت در خانواده هستند که از این جهت در تربیت عاطفی و اخلاقی کودکان مؤثر هستند؛ اما نقش مادران منحصر به آن نیست؛ بلکه روحیات دیگر مادران از جمله شجاعت، درایت و درک مناسب آنها از مقتضیات زمانه نیز می‌تواند در مردها این روحیه را ایجاد کند. علاوه بر آن نقش تربیتی مادران در پرورش شخصیت سیاسی و اجتماعی فرزندان‌شان قابل توجه است. مادران آگاه، مشوق فرزندان، حامی و مشاور مطمئن و یاور فرزندان خود در طی مسیر رشد سیاسی و اجتماعی هستند.

خانواده مدل کوچکی از جامعه است که ارتباط اعضا و عناصر آن، قوی و مستحکم است و افراد در خانواده نمونه‌ای از مدل ارتباطات در ساختار اجتماعی را می‌توانند تجربه کنند. ارتباطات اجتماعی و عاطفی افراد و نیز روحیه تبعیت و التزام به قوانین و ساختارهای سیاسی و اجتماعی تا حدود زیادی مبتنی بر تجارب اجتماعی افراد درون خانواده و نوع تربیت آنها است. بر این اساس، زیربنای تقویت



حس احترام به حقوق دیگران، رعایت حقوق آنها و مسئولیت‌پذیری اجتماعی، پرهیز از بی‌تفاوتی، تعاون اجتماعی و شراکت افراد در امور اجتماعی و سیاسی حاصل برخورداری از تربیت مناسب به هنگام شکل‌گیری اولین پایه‌های ارتباطات اجتماعی با دیگران است و والدین به‌عنوان همراه، راهنما و معلم و مدیر خانواده به ایفای نقش تربیتی می‌پردازند.

عوامل دسته‌ی دوم مؤثر در تربیت سیاسی و اجتماعی نیز جامعه و رسانه، مساجد و هیئات مذهبی، احزاب و سازمانها و مؤسسات اجتماعی و فرهنگی در سطوح مختلف محلی، ملی و بین‌المللی هستند که برای ایجاد و ارتقای رشد سیاسی شهروندان محلی یا ملی یا جهانی فعالیت می‌کنند و بررسی نقش آنها در تربیت سیاسی و اجتماعی لازم است. در ادامه ادله فقهی وظیفه‌مندی والدین در تربیت سیاسی و اجتماعی بررسی می‌شود.

۴. ادله فقهی وظیفه‌مندی والدین در تربیت اجتماعی و سیاسی

بررسی نقش خانواده در تربیت سیاسی و اجتماعی فرزندان در علوم و رشته‌های مختلف نظیر جامعه‌شناسی تعلیم و تربیت یا از نگاه تفسیری و اخلاقی ممکن است. فقیهان نیز از آنجا که طبق رسالت خویش به عموم مسائل و احکام فقهی مکلفان می‌پردازند، می‌توانند برای یافتن پاسخ و کشف حکم شرعی درباره تکلیف خانواده در تربیت سیاسی و اجتماعی، به ادله معتبر فقهی مراجعه کنند. در ادامه به بیان و بررسی برخی از این ادله پرداخته خواهد شد.

۴-۱. دو تقریر درباره ادله عامه و خاصه

ادله فقهی قابل استناد در مسئله پژوهش شامل ادله عامه مربوط به عموم مکلفین در تربیت اجتماعی و سیاسی و نیز ادله ویژه مربوط به خصوص برخی از عوامل تربیت اجتماعی و سیاسی است. هم‌اکنون تنها ادله ویژه مربوط به برخی عوامل تربیت (والدین) مدنظر است. در اینجا لازم است به دو تقریر درباره مقصود از ادله عامه و خاصه و تقریر مورد نظر در این تحقیق اشاره شود:

**۴-۱-۱. تقریر نخست: عامل محور**

مقصود از ادله عامه، ادله فقهی دال بر تکلیف مطلق مکلفین در تربیت است که به نحو وجوب کفایی شامل همه مکلفین است. مقصود از ادله خاصه نیز ادله فقهی دال بر وظیفه مندی والدین به طور خاص در تربیت است.

۴-۱-۲. تقریر دوم: محتوا محور

مقصود از ادله عامه آن ادله‌ای است که درباره‌ی مطلق تربیت، فارغ از این که عامل تربیت چه کسی باشد قابل استناد است و مقصود از ادله‌ی خاصه دلایل قابل تمسک در خصوص تربیت اجتماعی و سیاسی است. به عبارت دیگر در این تقریر، مخاطب حکم تربیتی ملاک بررسی نیست بلکه استدلال کننده به دنبال خاص یا عام بودن موضوع است که مطلق تربیت یا تربیت خاص باشد.

در بحث حاضر با اولویت ملاک نخست، مقصود از ادله‌ی عامه، ادله‌ای است که وظایف عموم مکلفین در تربیت اجتماعی و سیاسی را بیان می‌کند و در ادله‌ی خاصه، ادله‌ای که وظیفه‌ی خصوص والدین در تربیت اجتماعی را بیان می‌کند. بنابراین، تکالیفی که از ادله‌ی عامه استفاده می‌شود، عمدتاً در خصوص هریک از عوامل تربیت از جمله والدین فرزندان، وجوب کفایی است.

۴-۲. ادله عامه**۴-۲-۱. اصل جامعیت و توازن در تربیت**

اثبات اصل یا قاعده جامعیت در تربیت، مبتنی بر ادله عامه نظیر قاعده اعانه بر برّ، اتقان عمل، دفع ضرر محتمل و ادله دیگری است که براساس آن تربیت جامع در مراتبی که ترک آن موجب اضرار باشد، واجب است. فراتر از آن وقتی تربیت جامع تنها موجب رشد و بالندگی بیشتر باشد، امری مستحب است. (طرقی، شکوری و

شهامت، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ج ۱۶، ص ۱۹۳-۲۲۰)

استدلال طبق این قاعده بر مسئله پژوهش حاضر چنین است:



کمال انسان در توازن و تعادل در رشد همه‌جانبه شخصیت ذو جهات او است. از سوی دیگر، تحقق توازن و تعادل در شخصیت ذو جهات انسان، مبتنی بر تربیت جامع راجح است. نتیجه این‌که تلاش برای تحقق کمال انسان، مبتنی بر تربیت جامع، فعلی راجح است.

توضیح صغری: این دلیل مبتنی بر توجه به نیازها و استعدادهای متنوع انسان است. انسان با وجود چنین استعدادهایی، وقتی می‌تواند به کمال لازم برسد که تنها به یک یا برخی از استعدادهای خود توجه نکند؛ به نحوی که بقیه را مهمل و رها سازد؛ بلکه کمال در وضع متعادل و متوازن است. (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۱)

توضیح کبری: انسان کامل و متوازن آن است که همه استعدادهای او به صورت هماهنگ مورد توجه قرار گرفته و تربیت شده باشد. پس انسان کامل حاصل تربیت جامع است. تربیت جامع ناظر به پرورش ساحت‌های مختلف تربیت است. در مقابل، تربیت کاریکاتوری منحصر به برخی ابعاد و ساحت‌ها است. در تربیت جامع بعد اعتقادی و عبادی، بعد اخلاقی و عاطفی، بعد فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی همگی به‌طور هماهنگ پرورش می‌یابند. بنابراین، تدبیر جامع تربیتی به تمام شئون مذکور توجه دارد.

۴-۲-۲. قاعده توسعه قدرت و افزایش آمادگی

این قاعده برگرفته از آیه ۶۰ سوره انفال^۱ و همچنین روایات مربوط به آن مبنی بر لزوم افزایش آمادگی و توسعه قدرت نظامی است. طبق مفاد این قاعده مسلمانان ملزم بر آمادگی دائم و توسعه توان و قدرت دفاعی در برابر یورش دشمنان هستند. واژه «اعداد» در آیه شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» بر وزن افعال در لغت از ریشه «عدد» است و «أعددت الشيء: هيأته» و به معنای آماده کردن بیان شده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۹ و ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۹) حمیری نیز اعداد در آیه شریفه را به معنای ذخیره کردن و آماده‌سازی شمرده است. (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۴۳۱) راوندی در «فقه القرآن» معتقد است که کسب آمادگی تنها با تعلّم محقق می‌شود.

۱. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُّوا لِلَّهِ وَعَدُّوْكُمْ وَأَخْرِبُونَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَنْفِقْ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تظَلَمُونَ».



(راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۸) اعداد و استعداد به معنای واحد است. «مِنْ قُوَّةٍ» یعنی آنچه سبب قدرت و پیروزی است؛ آیا صراحت در امر برای حفظ مرزها از هجوم دشمن و ترساندن دشمن دلالت دارد؟ گویا ترساندن دشمن در پاسخ به سؤال مقدّری است که چرا آماده شویم در حالی که دشمن حاضر نیست؟ آمادگی برای ایجاد ترس در دشمن است نه جنگ با دشمن حاضر؛ این آیه بیان‌گر اصل کلی است که در برابر هر دشمنی آماده باشید. (سیوری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۸۸)

دشمن منافع تمام افراد را تهدید می‌کند؛ پس بر هر فردی لازم است برای دفاع از منافع خویش قیام کند و آنچه از قدرت برای حفظ منافع خویش در توان دارد، اعداد است. البته بخشی از اعداد تنها برعهده حکومت است؛ به خاطر قدرت و امکاناتی که در اختیار دارد؛ اما بخشی از اعداد نیز قائم به فردیت افراد است. پس تکلیف، تکلیف همه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۶)

آیا قوی شدن براساس آیه شریفه تنها در توسعه آمادگی برای جنگ و جهاد است یا اعم از آن است؟ در پاسخ به این سؤال ممکن است با توجه به قدرت و ابزار آن چنین گفته شود که هر چه ابزار قدرت را فراهم می‌کند، لازم است فراهم شود.

قدرت به قدرت نرم و سخت تقسیم می‌شود. قدرت سخت به میدان جنگ و ادوات جنگی و اسلحه مربوط می‌شود و قدرت نرم، به توانمندی روحی و استحکام باور و یقین درونی و اعتماد به داشته‌های خویش در برابر دشمن مربوط می‌شود. بر همین اساس، در فرمایش رهبر معظم انقلاب آمده است اگرچه در نگاه اول درباره قوت، ممکن است قوت نظامی به نظر برسد، اما مانعی از شمول قوت به فراتر از دامنه قوت نظامی نیست. بر این اساس، ابعاد قوت وسیع است و شامل ابعاد قوت اقتصادی، قوت علمی، قوت فرهنگی، قوت سیاسی - که زمینه‌ساز قوت سیاسی، استقلال سیاسی است - و قوت تبلیغی نیز می‌شود. (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۹/۱/۳)

بنابراین، «قوة» در آیه شریفه به معنای قدرت همان توان و نیرو است که ابعاد و جنبه‌های مختلف دارد. قدرت هم بعد فردی و هم بعد سیاسی و اجتماعی دارد. قدرت در بعد اجتماعی مؤثرتر و فراگیرتر از قدرت فردی است. قدرت اجتماعی در جامعه منسجم و مستحکم محقق می‌شود. در جامعه مستحکم افراد در حوزه



شناختی انواع علوم و تخصص‌های مختلف مورد نیاز جامعه برخوردار می‌شوند. بدون تردید حرکتِ موفقِ مجموعه‌های گوناگونِ بشری ابتدا در سایه‌ی توسعه‌ی علمی بوده‌است که در پرتو علم، قدرت و ثروت تولید شده و با اقتدار بین‌المللی به عزت دست پیدا میکنند. در حوزه انگیزش، عناصر جامعه مستحکم از اعتماد به نفس بالایی برخوردار هستند. این یکی دیگر از مظاهر قوت یعنی عزم راسخ و پولادین، ایمان قوی و خالص و انگیزه روزافزون است که محرک قوی برای ایستادگی و پایداری است.

در حوزه کنش و رفتار، عناصر جامعه مستحکم به‌صورت هدف‌مند همگام و همسو با همدیگر، به‌صورت مستمر، در برابر دشمن بیدار و هوشیاری خود را حفظ نموده و بدون غفلت از دشمن، برای موفقیت خویش تلاش و حرکت می‌کنند. بر این اساس، مصداق قوت متعدّد است. به بیان دیگر، تربیت افراد در تمام ابعاد مذکور در بعد معرفتی، عالم و حکیم؛ در بعد انگیزشی، پرانگیزه و بلندهمت و در بعد اقدام و عمل، توانمند و متعهد است. (ر.ک. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۸/۷/۲۱)

در تقریب استدلال به این قاعده بر لزوم تربیت اجتماعی و سیاسی می‌توان گفت: توسعه آمادگی مداوم در برابر دشمن یکی از تکالیف الزامی است. از سوی دیگر، یکی از مصادیق توسعه آمادگی، هدایت و تربیت سیاسی و اجتماعی جامعه است. نتیجه این‌که هدایت و تربیت سیاسی و اجتماعی جامعه تکلیف الزامی مریبان است.

۳-۲-۴. قاعده لزوم فریادرسی و دفاع از مسلمین

براساس این قاعده که مبتنی بر ادله روایی معتبر دال بر لزوم اهتمام به امور مسلمین است، هر مسلمانی که روز خود را آغاز کند در حالی که به امور مسلمین بی‌اعتنا باشد، خارج از اسلام، شمرده شده‌است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۵) بنابراین، اهتمام به امور مسلمین و فریادرسی از مظلوم در برابر ظالم مستکبر یکی از تکالیف الزامی است. از سوی دیگر، مقدمه یا مصداق اهتمام به امور مسلمین و فریادرسی مظلومان، تربیت سیاسی و اجتماعی متربّیان است. نتیجه این استدلال این است که هدایت و تربیت سیاسی و اجتماعی تکلیف



الزامی مربیان نسبت به مترّیان است که والدین از مصادیق بارز این وظیفه مندی هستند.

از منظر تعلیم و تربیت، یکی از اسباب بی عملی و بی اعتنائی برخی افراد به مصالح سیاسی کشور و نظام و مردم، ضعف تدابیر تربیتی است؛ یکی از مسئولیت‌های نهاد خانواده توجّه به نیازهای متنوّع فرزندان و پاسخ مناسب به آن از جمله در زمینه درک و بصیرت سیاسی و اجتماعی برای بارور ساختن توانمندی و ایفای نقش مؤثر و فعال اجتماعی است. بر این اساس، تکلیف خانواده در پرورش روحیه حسّاس و مسئول فرزندان در قبال آلام و مصائب سایر مسلمانان روشن است.

۴-۲-۴. قاعده لزوم حفظ نظام و منع از اختلال در آن

بر اساس حکم عقل و شرع، اقدام برای حفظ اسلام و نیز نظام اعتقادات و کشور اسلامی از مسئولیت‌های الزامی و ایجابی هر مؤمن و مسلمان است. (سعادت‌نژاد، ۱۴۰۲، ش ۷۶، ص ۱؛ جمال‌زاده، ۱۳۹۶، ش ۲۵، ص ۵) حفظ نظام اسلام در مرزهای مختلف و متنوّع عقیدتی، عبادی، جغرافیایی، سیاسی و اجتماعی لازم است. تربیت سیاسی و اجتماعی فرزندان یکی از ابزارها یا مصادیق ایجاد قابلیت‌های لازم در ایفای نقش سیاسی و اجتماعی است که بدون آن شهروندان آینده جامعه نمی‌توانند نقش لازم را برعهده گرفته به تعهدات خود عمل نمایند. از سوی دیگر، مقدمه یا مصداق حفظ نظام مسلمین یا منع از اختلال در آن، رشد سیاسی و اجتماعی فرزندان است. بنابراین، به اقتضای قاعده حفظ نظام و منع از اختلال در آن پرورش سیاسی و اجتماعی کودکان از تکالیف الزامی والدین است و بی‌توجهی به تربیت سیاسی و اجتماعی وقتی منجر به اختلال در نظام شود، حرام است.

۴-۳. ادله خاصه

۴-۳-۱. نامه امیرالمؤمنین (ع) به امام مجتبی (ع)

امیرالمؤمنین (ع) در نامه‌ای خطاب به امام مجتبی (ع) به ایشان توصیه فرمودند که خودت را بین خودت و دیگران میزان قرار ده و آنچه را برای خودت دوست داری،



برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه را برای خودت نمی‌پسندی، برای دیگران نیز مپسند. ستم‌کار مباش، چنان‌که دوست نداری کسی به تو ستم کند و به دیگران نیکی کن، همچنان که دوست داری دیگران به تو نیکی کنند. زشت بشمار برای خودت آنچه را برای دیگران زشت می‌شماری و بپذیر از مردم همان را که خودت نسبت به دیگران روا می‌شماری و آنچه را می‌دانی بیان نکن؛ اگرچه آنچه می‌دانی کم باشد. (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

امیرالمؤمنین (ع) در این توصیه‌ها به نوعی به تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندشان پرداخته و قواعد و اصول صحیح تعاملات اجتماعی را به ایشان آموزش می‌دهند.

بررسی سندی:

خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت امیرالمؤمنین (ع) به صورت مرسل بدون ذکر روایان سلسله اسناد آن نقل شده‌است. درباره تصحیح سندهای روایات نهج البلاغه راه‌های مختلفی وجود دارد:

الف) سلسله اسناد مرتبط در سایر کتب روایی

یکی از راه‌های تصحیح سند روایت، مراجعه به سایر کتب روایی است که روایات نهج البلاغه را با سند نقل کرده‌اند که با بررسی وثاقت روایان سلسله سند، اعتبار یا عدم اعتبار سند حدیث روشن می‌شود. حرّ عاملی در «وسائل الشیعة» بخشی از نامه ۳۱ امام (ع) را نقل کرده و سلسله سند آن را چنین بیان کرده‌است:

«عَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ طَاوُوسٍ فِي كِتَابِ كَشْفِ الْمَحَجَّةِ لِثَمَرَةِ الْمُهَجَّةِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ الرَّسَائِلِ لِمُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ بِإِسْنَادِهِ إِلَى جَعْفَرِ بْنِ عَنبَسَةَ عَنْ عَبَّادِ بْنِ زِيَادِ الْأَسَدِيِّ عَنْ عَمْرُو بْنِ أَبِي الْمُقْدَامِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي وَصِيَّةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) لَوْلَدِهِ الْحَسَنِ (ع) وَهِيَ طَوِيلَةٌ». (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۷۸)

بررسی وثاقت روایان موجود در این سلسله سند، حاکی از آن است که جعفر بن عنبسه و عبّاد بن زیاد اسدی ناشناخته‌اند و توثیق ندارند؛ لذا روایت از این لحاظ، سند قابل اعتمادی ندارد.



ب) نقل کلام امام در نهج البلاغه توسط سایر ائمه (ع)

راه دیگر برای بررسی وثاقت روایات نهج البلاغه بررسی نقل آن توسط سایر ائمه (ع) و استناد به آن در سایر روایات است. طبق این روش اعتبار بخش مورد استناد در روایات معتبر، موجب اعتبار روایت نهج البلاغه است. با توجه به این که بخش مورد استناد از نامه از ائمه نقل نشده است، از این راه اعتبار نامه ۳۱ به دست نمی آید.

ج) شهرت روایی

مؤلف «بهج الصباغة» به نقل از مصادر نهج البلاغه نوشته است این «وصیت»، از وصایای مشهور امیر مؤمنان است. عده‌ای از بزرگان علما که پیش از «شریف رضی» زندگی می‌کردند آن را نقل کردند؛ از جمله: ۱. محمد بن یعقوب کلینی در کتاب «الرسائل»؛ ۲. ابواحمد حسن بن عبدالله بن سعید عسکری از اساتید مرحوم صدوق در کتاب «الزواجر و المواعظ»؛ ۳. احمد بن عبد ربه مالکی در کتاب «عقد الفرید» نیز قسمتی از آن را در دو مورد تحت دو عنوان در باب مواعظ الالباء للابناء آورده است؛ ۴. شیخ صدوق قسمتی از آن را در دو مورد «من لایحضره الفقیه» آورده است؛ ۵. ابن شعبه حرّانی در کتاب «تحف العقول» در اسناد این وصیت مرحوم سید بن طاووس در کتاب «کشف المحجّة لثمره المهجّة» بتفصیل از آن بحث کرده است. (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۴۲۴)

مرحوم سید بن طاووس در آخر کتاب «کشف المحجّة» ضمن بیان این وصیت نامه با اسناد متعدّدی آن را نقل می‌کند. در مجموع شش سند از بزرگان برای این نامه ذکر کرده است که به طرق متعدّد آن را نقل کرده اند. (الحسینی الخطیب، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۹۸-۳۰۱) از مجموع این اسناد به خوبی روشن می‌شود که در انتساب این نامه به امیر مؤمنان علی (ع) جای هیچ‌گونه تأملی نیست. اضافه بر این که محتوای آن نیز به قدری عالی است که صدور آن از غیر امام معصوم (ع) بسیار بعید است.

بنابراین، به طور خلاصه طبق قاعده اولیّه مقبول در استدلال‌های فقهی، سند خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار «نهج البلاغه» به بررسی نیاز داشته و اعتبار مطلق



ندارد؛ یعنی شرط استناد فقهی به احادیث منقول از امام علی (ع) در «نهج البلاغه» تصحیح سند آن است و در غیر این صورت، برای استدلال فقهی معتبر نیست. در بحث گذشته طرق مختلف تصحیح سند و ارزیابی آن در خصوص نامه‌ی ۳۱ ارائه شد. با توجه به قرائن موجود اطمینان به صحت سند آن ممکن است.

بررسی دلالتی:

امام (ع) در بخشی از این روایت که پیش از این بیان شد، تأکید می‌کند که قبل از ابتلای فرزندشان به گناه و قساوت قلب و انحراف برای تأدیب و تربیت او اقدام کرده‌است. امام ضمن توصیه به فرزند خویش اصول و وظایف عامی که حاکم بر رابطه با دیگران در جامعه است، بیان می‌فرماید. این اصل کلی که «هرکس خودش را میزان قرار دهد، خودش را جای دیگران قرار دهد یا دیگران را به جای خود قرار دهد»؛ اگر مردم در جامعه اسلامی با این آموزه آشنا شده و در تعامل خویش با دیگران به آن پایبند باشند، هنگام تأیید یا تقبیح رفتار دیگران، موقع تقسیم منافع و در هنگام سختی‌ها و گرفتاری‌ها دچار خودگرایی، استکبار و استثمار دیگران نمی‌شوند. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ص ۵۳۸)

دست‌آورد این آموزه حاکمیت معیارهای قابل قبول مشترک برای داوری درباره تحسین و تقبیح رفتار دیگران است. امام در فرمایش خویش درباره موانع برقراری ارتباط اجتماعی، از ارتکاب ظلم و ستم - که موجب دوری و جدایی انسان‌ها از هم‌دیگر است - نهی می‌فرماید. از سوی دیگر، به نیکی به دیگران - که قلبها را به هم نزدیک می‌کند - دستور می‌دهد. پس با اصلاح بینش اجتماعی افراد درباره حسن و قبح رفتار و گفتار چارچوب منافی با واگرایی و تفرقه و موجب وحدت و همگرایی را فراهم می‌آورد که می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد فضای عدالت و برادری، نزدیکی و صمیمیت و نیز رابطه دوستانه میان عناصر و اعضای جامعه اسلامی شود. بعد از بیان برخی نکات مقدماتی ارتباط و دلالت آیات مذکور با وظایف والدین در تعلیم و تربیت و به خصوص تربیت اجتماعی لازم است.

**حکم مستفاد از دلیل:**

توصیه‌های امام (ع) در این روایت به فرزند خویش و نیز سیره عملی امام (ع) درباره تأدیب و تربیت فرزند بیان شده است. اهتمام و تأکید بر تربیت فرزند از امور راجح و مورد تحسین شارع است. البته سیره به خودی خود، بر بیش از جواز به معنای اعم دلالت ندارد؛ علاوه بر این که لازم است میان مسئولیت امامت و مسئولیت پدری امام تفکیک شود.

در مجموع با توجه به تأکید امام بر اهتمام نسبت به امور فرزندشان این روایت حداقل بر استحباب تأدیب و تربیت دلالت دارد و با توجه به مجموعه قرائن از جمله خطر هلاکت و تباهی فرزند که در کلام امام بیان شده است استفاده تکلیف وجوبی برای والدین نیز ممکن است.

۴-۳-۲. قاعده احسان به فرزندان

یکی از عناوین و اصول حاکم بر ارتباط والدین با فرزندان که شامل اقدامات تربیتی نیز می‌باشد، احسان به فرزندان است. خدای متعال در قرآن به شکل مطلق به «احسان» دستور داده است^۱ و در منابع روایی نیز روایات متعدّد درباره توصیه به احسان به شکل عام بیان شده است. لکن در برخی روایات، به طور خاص احسان به فرزندان توصیه شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

الف) مرسله فقه الرضا (ع)

در این روایت از امام رضا (ع) نقل شده است که می‌فرمایند: «يُرَوُّ أَوْلَادَكُمْ وَ أَحْسِنُوا إِلَيْهِمْ فَإِنَّهُمْ يَطَّوْنُ أَنْكُمْ تَرزُقُونَهُمْ»؛ به فرزندان خویش نیکی نموده به آنها احسان نمایید؛ چراکه به گمان آنها، شما آنها را روزی می‌دهید. (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۳۳۶)

ب) روایت نبوی

در این روایت از رسول خدا (ص) نقل شده است که می‌فرمایند: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا

۱. سوره نحل، آیه ۹۰: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يُعِظْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».



أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَ التَّأَلَّفِ لَهُ وَ تَعْلِيمِهِ وَ تَأْدِيبِهِ». (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۶۹)

طبق این روایت پیامبر خدا (ص) می فرمایند: خداوند بندهای را که - با احسان به فرزند و دوستی با او و تعلیم و تأدیب او - فرزندش را برای نیکی به او یاری کند، بیمارزد. در این روایت، برخی روشها و شیوه‌های تربیتی که والدین باید براساس آن رفتار کنند، بیان شده است. این روایت و روایت پیشین با توجه به این که از ضعف سند رنج می‌برند، نمی‌توانند به‌تنهایی مستند حکم شرعی قرار گیرند؛ اما با توجه به آیات قرآن و روایات دیگری که به مطلق احسان دستور داده شده است و همچنین بنای عقلا بر رجحان احسان که مؤید به عقل و شرع نیز می‌باشد، استحباب احسان قاعده پذیرفته شده‌ای است که مراتب مختلف و استحباب مؤکد دارد.

احسان و معروف، از لحاظ مفهومی نزدیک به یک‌دیگر هستند. معروف اسم جامع همگی امور شناخته شده از طاعت خداوند و اسباب تقرب به او است؛ عمومیت مفهوم احسان نیز همه افعال خیر را دربرمی‌گیرد و هر دوی این مفاهیم، گاهی به اعمالی اختصاص می‌یابد که فایده آن به دیگران می‌رسد.

اگرچه عمده عناوینی همچون انعام و اطعام یتیم که به‌طور معمول ذیل مفهوم احسان قرار می‌گیرند، عناوینی هستند که حکم آنها استحباب بوده و عموماً به کمک‌های مادی مربوط است، اما خیری که انسان به دیگران می‌رساند، محدود به دستگیری و رفع نیاز مادی و به سخن دیگر خیر مادی نیست؛ بلکه بدون تردید از نگاه دینی مهمترین عمل خیر که در حق دیگران می‌تواند انجام شود، رساندن خیرات معنوی از جمله هدایت و تربیت آنها است. از این رو، اقدامات تربیتی که زمینه‌گزینش و انتخاب راه درست و طی مسیر هدایت را فراهم می‌کند، احسان به متربی است.

عنوان احسان علاوه بر شمول بر خیرات مادی و معنوی، درباره مصادیق مختلف مشمول آن عمومیت است؛ البته روشن است که احسان به خویشان و به‌خصوص خانواده و فرزندان به‌واسطه ارتباط ویژه والدین با فرزندان، بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است. احسان شامل تدابیر مربوط به هدایت و تربیت می‌شود و با توجه به حسن عرفی و عقلی



حداقل مفید استحباب است؛ بنابراین، به عنوان یک قاعده عام غیرالزامی در ساحت‌های مختلف از جمله تربیت اجتماعی و سیاسی قابل استناد است.

۴-۳-۲. قاعده یاری فرزندان

در برخی از ادلّه روایی اعانه و یاری‌رسانی والدین به فرزندان برای نیکی به ایشان، مطرح شده است. این دسته از روایات به رابطه والدین با کودکان مربوط است و برای بررسی وظایف والدین در تربیت فرزندان قابل توجه است. در ذیل به برخی از این روایات اشاره می‌شود.

الف) صحیحۀ یونس بن رباط

در این روایت امام صادق (ع) به نقل از پیامبر خدا (ص) می‌فرماید: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ قَالَ قُلْتُ كَيْفَ يُعِينُهُ عَلَى بَرِّهِ قَالَ يَقْبَلُ مَبْسُورَهُ وَيَتَجَاوَزُ عَنْ مَعْسُورِهِ وَلَا يُرْهِقُهُ وَلَا يَحْتَرِقُ بِهِ وَلَا يَسَّ بَيْتَهُ وَبَيْنَ أَنْ يَدْخُلَ فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ الْكُفْرِ إِلَّا أَنْ يَدْخُلَ فِي عُقُوقٍ أَوْ قَطِيعَةٍ رَحِمَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ الْجَنَّةُ طَيِّبَةٌ طَيِّبَهَا اللَّهُ وَطَيِّبَ رِيحَهَا يُوجَدُ رِيحَهَا مِنْ مَسِيرَةِ أَلْفِي عَامٍ وَلَا يَجِدُ رِيحَ الْجَنَّةِ عَاقٍ وَلَا قَاطِعُ رَحِمَ». (کلینی،

۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۸۱)

این روایت در منابع اصیل روایی شیعه نظیر کتاب شریف «کافی» از شیخ کلینی و «تهذیب» مرحوم شیخ طوسی نقل شده است و با توجه به این که تمام راویان روایت، ثقة امامی هستند، این حدیث به لحاظ موازین رجالی صحیح به شمار می‌آید. (اعرافی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶)

در این روایت وجود نازنین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای کسی که به فرزندش کمک کند که به او نیکی کند دعا فرموده و رحمت الهی را از خداوند برای چنین شخصی درخواست کرده است.

این روایت همچنین درباره شیوه یاری فرزند برای آماده ساختن او برای نیکی فرزندان (نسبت به والدین) توصیه می‌کند که آنچه در حدّ توان اوست از او قبول کرده و آنچه بر او سخت است، از آن درگذرد؛ به او ظلم نکند و با او مدارا کند. شخصی که مبتلا به عقوق والدین و قطع رحم شود، از ایمان دور شده و به کفر نزدیک است.



ب) روایت نبوی

در این روایت از وجود نازنین رسول خدا (ص) نقل شده است که فرمودند: (رَجِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَ التَّأَلَّفِ لَهُ وَ تَعْلِيمِهِ وَ تَأْدِيبِهِ). (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۶۹)

طبق این روایت پیامبر خدا می فرمایند: خداوند بنده ای را که - با احسان به فرزند و دوستی با او و تعلیم و تأدیب او - فرزندش را برای نیکی به او یاری کند، بیامرزد. این روایت، سند نداشته و به لحاظ موازین رجالی به تنهایی قابل اعتماد نیست؛ ولی در این روایت برخی روشها و شیوه های تربیتی که والدین باید براساس آن رفتار کنند، بیان شده است.

عنوان و مضمون «اعانه فرزند برای نیکی فرزندان» جایگاه مهمی در آموزه های روایی دارد. این مضمون منحصر به نقلی محدود نیست؛ بلکه در مجموعه ای از روایات وارد شده و از کثرت قابل توجهی برخوردار است. به خصوص که این موضوع در روایت معتبر در «کافی» آمده است.

ج) نکات دلالتی روایات

۱. درباره تکلیف پدر در این زمینه تردیدی وجود ندارد؛ اما آیا عبارت «مَنْ أَعَانَ» در روایت شامل هر دوی پدر و مادر است؟ به نظر می رسد با توجه به برخی قرائن، بیان روایت اطلاق دارد و شامل هر دوی پدر و مادر است؛ چون در روایت سکونی عبارت «رَجِمَ اللَّهُ وَالِدَيْنِ» نیز وارد شده است. بنابراین، تکلیف مذکور برعهده هر دوی آنها است.

۲. فرزند «ولد» که در روایت آمده است نیز، شمول دارد؛ به نحوی که هم شامل فرزند پسر و هم فرزند دختر می شود.

۳. قلمرو اعانه؛ آیا یاری رسانی به فرزندان محدود به موارد مصرّح در روایت است؟ در برخی از ادله امام مصادیق مختلف برای یاری فرزندان بیان می فرمایند؛ بیان مصادیق مذکور به گونه ای نیست که عنوان اعانه تنها مقید به موارد مذکور شود و موجب حصر نیست؛ بلکه مواردی که بیان شده است از قسم تطبیق و بیان مصداق است.



افاده حصر مطلق مبتنی بر استفاده از ادات حصر یا ساختار مفید آن است؛ روشن است که در روایت، ادات حصر استفاده نشده، بلکه تنها مصادیق شیوه‌های صحیح بیان شده است و از آنجا که لسان روایات نیز مثبت است، اطلاق مصادیق یاری‌رسانی به فرزند برای نیکی و عدم وجود مقید برای آن ثابت است. مؤید و قرینه‌ی بر عدم حصر، گستره توصیه‌های مذکور در روایت «مستدرک» است: «رَجِمَ اللهُ عَبْدًا أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَ التَّأَلُّفِ لَهُ وَ تَعْلِيمِهِ وَ تَأْدِيبِهِ»؛ این روایت هر چند به لحاظ سندی ضعیف است؛ اما محتوای آن، می‌تواند در تحلیل مفاد روایات معتبر مدنظر قرار گیرد.

۴. از لحاظ حکم فقهی، بیان اخباری در روایات درباره اعانه به نیکی فرزندان، مفید الزام نیست؛ بلکه مفید رجحان و استحباب است. مگر این‌که فعل والدین در عدم احسان به فرزندان مشمول و مصداق دلیل دیگری قرار گیرد که در این صورت حکم الزامی نیز می‌توان کرد؛ به‌عنوان مثال، چنانچه بدرفتاری والدین با فرزندان موجب گناه فرزند و عصیان او در برابر پدر و مادر شده و به عاق فرزند منجر شود، این رفتار والدین تحت عنوان اعانه بر اثم قرار گرفته و حرام است.

پس با وجود علم یا اطمینان به ترتب گناه، والدین مؤظف هستند اقدامات زمینه‌ساز و تسهیل‌کننده لازم که نقش پیش‌گیرانه دارد را انجام دهند. بنابراین، اعانه بر فرزندان برای نیکی به والدین عملی مستحب است؛ اما می‌تواند به‌عنوان یکی از مصادیق عنوان عام وقایه واجب گردد و همچنین ممکن است ترک کمک به ایشان در انجام کار خیر، وقتی منجر به گناه فرزندان می‌شود، ذیل عنوان اعانه بر اثم قرار گرفته و حرام شود. به‌طور خلاصه، حکم مستفاد از ادله روایی در برخی حدود آن مستحب است؛ ولی در برخی حدود دیگر - از جمله وقتی بی‌توجهی به آن موجب گناه و معصیت فرزندان شود - مفید الزام و وجوب بر والدین است.

۵. آیا قلمرو اعانه بر «برّ» ساحت یا ساحت‌های خاص تربیت است؟ به نظر می‌رسد دلیلی بر تقیید ادله به ساحت خاص وجود ندارد. متعلق اعانه ولد عموم ساحت‌های تربیتی است. بر این اساس، هدایت و تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان رجحان اعمّ از استحباب و وجوب دارد.



۴-۳-۴. آیه وقایه

خداوند متعال در ششمین آیه سوره تحریم خطاب به مؤمنان دستور می‌دهد که خود و خانواده خویش را از آتش جهنم حفظ کنند.^۱ استفاده از واژه «قوا» که صیغه امر از مصدر «وقایه» است در این آیه موجب شده است که این آیه در ادبیات فقه تربیت به آیه وقایه مشهور شود.

وقایه عبارت است از حفظ کردن شیء از آنچه به آن آزار می‌رساند و برایش مضر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۳۴) البتّه چنانچه در برخی ادلّه روایی و تفاسیر بیان شده وقایه درباره مفاهیم آموزش و تأدیب (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۲۲۵) و امر و نهی، (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۲ و شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۸) و ... به کار رفته است که این کاربردها بنا بر ملاحظه معنای مصدری وقایه مصادیق آن هستند و بنا بر ملاحظه معنای اسم مصدری، این مفاهیم مقدمه وقایه هستند.

الف) نکاتی درباره آیه شریفه

۱. از نظر عقلی و شرعی انسان درباره علت قریبه ورود خانواده به جهنم که انجام معاصی و ترک واجبات است، مسئول نیست؛ بلکه هر مکلفی خودش موظف است تکلیف خویش را انجام دهد و حفظ اهل تنها از طریق زمینه‌سازی و تدابیر تربیتی برای انجام تکالیف توسط خودشان است.

۲. طبق قاعده کلی هرگاه امر به ذی‌المقدمه‌ای تعلق بگیرد که مقدور مکلف و در اختیار او نباشد، امر به مقدمه منصرف می‌شود. در عرف نیز وقتی کسی را از سقوط و هلاکت باز می‌دارند، در واقع از مقدماتی که منجر به سقوط و هلاکت است، بازداشته‌اند نه خود ذی‌المقدمه.

۳. اطلاق آیه شریفه شامل انواع اسباب و روش‌های تربیتی مجاز و نیز انواع روش‌های ایجابی و سلبی می‌شود. در روش‌های ایجابی، زمینه انجام واجبات مهیا می‌شود و در روش‌های سلبی دفع و رفع موقعیت‌های ارتکاب معصیت مدنظر است.

۴. در حکم فقهی مستفاد از آیه وقایه، احتمال‌های مختلف شامل وجوب،

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ».



استحباب، مشترک لفظی بین وجوب و استحباب و جمع بین وجوب و ندب متصوّر است. از میان انواع احتمال‌های مذکور احتمال اول ترجیح دارد؛ علت آن نیز در تعبیری نظیر «ناراً»، «وقوده الناس والحجارة»، «علیها ملائكة غلاظ شداد»، «لا یعصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون» با ترک تکلیف الزامی تناسب دارد که موجب آتش جهنّم است.

۵. ظهور صیغه امر در فقره «قوا انفسکم» در آیه شریفه در وجوب است. علاوه بر این، برخی قرائن داخلی آیه شریفه مؤید آن است. والدین نسبت به آموزش و تربیت فرزندان تنها در محدوده تکالیف الزامی که آن‌ها را از ارتکاب معصیت باز می‌دارد، تکلیف واجب دارند.

۶. صیانت از فرزندان، بر هر دوی پدر و مادر و به‌نحو عینی واجب است و با توجه به این‌که تکلیف مذکور، بدلی ندارد و مشروط به قصد قربت نیز نشده است، تعیینی و توصیلی است.

ب) تقریب استدلال

تربیت اجتماعی و سیاسی مبتنی بر رشد و تعالی شخصیت متربّیان برای ایفای نقش و ادای حقوق اجتماعی و سیاسی در جامعه است. آیه وقایه به‌صورت مطلق مسئولیت والدین در ساحت‌های مختلف تربیت را دربر می‌گیرد؛ یعنی الزام در آیه شریفه مشتمل بر پرورش اعتقادی، اخلاقی، جنسی، اجتماعی و سیاسی است. بی‌توجهی والدین به ایفای وظیفه خویش درباره تربیت سیاسی و اجتماعی فرزندان، موجب عدم برخورداری کودکان از رشد اجتماعی و سیاسی آنان می‌شود. به نظر می‌رسد که از نظر عرفی این امر می‌تواند موجب بی‌توجهی فرزندان به مراعات حقوق اجتماعی دیگران و عدم ایفای مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی و نیز تضییع حقوق دیگران و تجاوز به حریم دیگران شود که با این وصف، حفظ فرزندان از ارتکاب محرّمات اجتماعی و سیاسی از طریق تربیت اجتماعی و سیاسی آنان واجب است. بنابراین، فی‌الجمله این دلیل مفید حکم الزامی تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان برای والدین است.



۴-۳-۵. سیره عقلا

استدلال به سیره عقلا به‌عنوان دلیل شرعی منوط به اثبات حجّیت آن بوده و حجّیت آن نیز منوط به کشف امضا و موافقت شارع با سیره است. در این صورت، ملاک همان امضا و تقریر شارع است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۳۶-۲۳۷) و وقتی استمرار و اتصال سیره مستقرّه و ثابت عقلا تا زمان معصوم روشن شود و ردعی متوجّه آن نباشد، معتبر است. در همین راستا امضا یا عدم ردع شارع درباره اعتبارهایی که عقلا برای تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی دارند، موجب حجّیت شرعی آن اعتبارها است. (اعرافی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۳)

انسان بنا بر فطرت خویش گرایش‌های اجتماعی دارد و انسان‌ها برای رفع بسیاری از نیازهایشان به همدیگر نیاز دارند. عقلای عالم اذعان دارند که تأمین حداکثر مصالح اجتماعی و سیاسی برای عموم افراد اهمّیت به‌سزایی دارد. این امر، از بعد نظری مستلزم جعل و تشریح قوانین و مقرّرات مربوط به حقوق و مسؤولیت‌های اجتماعی و سیاسی و از بعد عملی مبتنی بر تعهد افراد جامعه برای رعایت حقوق سیاسی و اجتماعی و مانعیت از وقوع مفساد اجتماعی و سیاسی است. علاوه بر این واضح است که بی‌اعتنایی به حدود و حریم اجتماعی سبب بی‌نظمی و هرج‌ومرج و تفرقه و ازهم‌گسیختگی امور جامعه می‌شود. هرگاه کوتاهی در اقدامات مستقیم و باواسطه در این زمینه منجر به هرج‌ومرج شود، مورد مذمت عقلا است.

تقریب استدلال

برای بیان تقریب استدلال به سیره عقلا ذکر چند نکته لازم است:

۱. انسان موجودی بالفطره اجتماعی است. کیفیّت زندگی اجتماعی انسان قابلیت بهبودی و تحوّل و تکامل دارد که این امر نیز به‌خاطر آن است که از میان موجودات تنها او واجد عقل و اختیار است. از این‌رو، یکی از دغدغه‌های عقلای عالم در طول تاریخ اصلاح و پیشرفت امور اجتماعی و دفع مفساد اجتماعی از راه ایفای نقشها و مسؤولیت‌های اجتماعی بوده است. برای این منظور، تربیت اجتماعی نسل‌های نو توسط والدین فرزندان را، مدنظر قرار داده‌اند.



۲. روشن است که سیره تربیتی مذکور درباره پرورش فرزندان که خود را در برابر حقوق دیگران مسئول بشمارند، متصل به زمان معصومین است و مورد ردع و منع واقع نشده و به نوعی تأیید هم شده است؛ لذا می‌تواند بر وظیفه مندی والدین در تربیت اجتماعی فرزندان دلالت داشته باشد. البته استدلال به سیره عقلا در ابتدا تنها مفید اباحه است و بر اثبات رجحان و الزام دلالت ندارد.

۳. سیره عقلا در این موضوع با توجه به برخی قرائن می‌تواند بر رجحان و الزام دلالت داشته باشد. از جمله اقتضای ارتکازات عقلایی - با توجه به تأثیر فقدان تربیت اجتماعی بر بی‌نظمی و اختلال امور زندگی اجتماعی مردم - در بحث حاضر این است که وقتی والدین فرزندان به گونه‌ای در انجام وظایف تربیتی - اجتماعی خویش کوتاهی نمایند که موجب اختلال در امور زندگی مردم شود و مذمت عقلا را به دنبال داشته باشد.

۴. به این ترتیب، از نظر عقلا برعهده گرفتن تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان توسط والدین کار شایسته‌ای است؛ مگر این‌که با ملاحظه‌ی مذمت عقلا ممکن است ملزم و متعهد به تربیت شمرده شوند. البته بر فرض در الزام به آن تردید شود، در مطلوبیت اصل آن تردیدی وجود ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

برای بیان تکلیف شرعی والدین درباره تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان پیش از این به برخی ادله و قواعد عامه فقهی مربوط به عموم مکلفین و در اینجا نیز به ادله ویژه مربوط به وظیفه والدین تمسک شد. قواعد عامه فقهی و تربیتی، غالباً مفید الزام و وجوب تربیت اجتماعی فرزندان برعهده والدین به نحو وجوب کفایی بود. حکم فقهی مستفاد از قاعده‌های لزوم حفظ نظام، لزوم دفاع و اهتمام به امور مسلمین و لزوم کسب آمادگی در قبال دشمن، وجوب کفایی تربیت فرزندان است که یکی از مصادیق یا مقدمات آن تربیت اجتماعی و سیاسی است. بنابراین ادله عامه به دلالت مطابقی یا التزامی دلالت بر وجوب کفایی تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان دارد. علاوه بر ادله عامه درباره وظیفه مندی خصوص والدین در تربیت اجتماعی و سیاسی،



آیه وقایه، سیره عقلا، نامه امیرالمؤمنین (ع) به فرزندشان در تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان بیان شد که مفید رجحان اعمّ از وجوب عینی تعیینی تربیت اجتماعی (در آیه وقایه) و استحباب بود.

به این ترتیب، در مجموع تربیت اجتماعی و سیاسی فرزندان امری راجح است که مطابق برخی ادلّه حکم آن الزامی کفایی و مطابق برخی ادلّه نیز واجب عینی تعیینی است و از برخی ادلّه دیگر نیز حداقل استحباب آن قابل استفاده است.



فهرست منابع

۱. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۵)، فقه تربیتی، ج ۱، (تحقیق و نگارش: سید تقی موسوی)، قم: مؤسسه اشراق و عرفان، چ سوم.
۲. (۱۳۹۳)، قواعد فقهی: تسبیب اعانه بر اثم و اعانه بر یرّ، (تقریر: احمد عابدین زاده؛ سید محمدحسین جلال زاده و جواد ابراهیمی)، قم: مؤسسه اشراق و عرفان، چ اول.
۳. (۱۳۹۹)، فقه تربیتی، ج ۳۰، (تحقیق و نگارش: سید عنایت الله کاظمی)، قم: مؤسسه اشراق و عرفان، چ اول.
۴. ابن بابویه قمی، علی (۱۴۰۶ق)، فقه الرضا (ع)، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۵. جمال زاده، ناصر؛ باباخانی، مجتبی (۱۳۹۶)، «کاربرد قاعده حفظ نظام در اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی (ره)»، نشریه‌ی دانش سیاسی، شماره ۲۵.
۶. جاوید موسوی، سید حمید (۱۳۸۶)، اتحاد اسلامی در آثار شهید مطهری، تهران: صدرا.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰)، درآمدی بر نظامنامه تربیتی المصطفی (ص)، قم: انتشارات جامعه المصطفی، چ چهارم.
۸. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، بیروت: دارالفکر المعاصر، چ اول.
۹. الحسینی الخطیب، السید عبدالزهر (۱۳۶۷)، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بیروت: بی نا، چ چهارم.
۱۰. حلّی، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی، چ اول.
۱۱. راوندی (قطب الدین)، سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم: انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، چ دوم.
۱۲. سعادت نژاد، سعید (۱۴۰۲)، «قاعده حفظ نظام: مدرک، دامنه و موارد استناد فقها به آن»، نشریه‌ی آفاق علوم انسانی، شماره ۷۶.
۱۳. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری و تهران: میقات، چ چهاردهم.
۱۴. شوشتری، محمدتقی (۱۳۷۹)، بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغة، تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر، چ اول.
۱۵. صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، (تقریر: سید محمود حسینی شاهرودی)، قم: بی نا، چ سوم.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چ پنجم.
۱۷. طرقی، مجید؛ حسن شکوری و احمد شهامت (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، «تربیت جامع از منظر فقه اسلامی»، مطالعات فقه تربیتی، سال هشتم، ش ۱۶، صص ۱۹۳-۲۲۰.
۱۸. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ چهارم.



۱۹. عاملی (حر)، محمّد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصيل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۰. قمی مشهدی، محمّد رضا (۱۳۸۱)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قم: دارالغدیر.
۲۱. کلینی (ابوجعفر)، محمّد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ چهارم.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، انسان کامل، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، جاذبه و دافعه علی (ع)، تهران: صدرا، چ هفتاد و پنجم.
۲۴. نوازنی، بهرام (پاییز ۱۳۸۸)، آرا و اندیشه‌های سیّد جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۵. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

خلاصة المقالات



تأثير أهداف الشارع على منع تنفيذ العقوبات الحديثة مع التأكيد على الإتجاه الاجتماعي في الشريعة والفقہ

ابوالقاسم عليدوست^۱

محمد صابر قدرتي^۲

سيد باقر محمدي^۳

الخلاصة

المعاقبات الحديثة في النظام الجنائي الإسلامي هي من بين الأحكام التي تواجه تحديات ملحوظة تتعلق بحقوق الإنسان، والتحول الاجتماعي، والتحديات الفقهيّة. في هذه المقالة، تم تناول فلسفة الردع كأحد الأهداف الرئيسية لتشريع الحدود من خلال الإتجاه التحليلي والمقارن، وتم تحليل مكائنتها في كلام الفقهاء القدماء والمعاصرين.

تحليل وجهات النظر الفقهيّة يُظهر أن العديد من الفقهاء يعتبرون الردع هدفاً عقلاً، مستمداً من مناسبة الحكم والموضوع ومستنداً إلى الروايات. كما تم إظهار أن العدالة كغاية أساسية للشريعة تلعب دوراً مهماً في مشروع إقامة الحدود في عصر الغيبة؛ بحيث في حالة فقدان أو شك في الردع والعدالة في تنفيذ الحدود، ستصبح مشروعية وجود هذه الحدود موضع شك جدي. في القسم الأخير من المقال، من خلال دراسة وجهات النظر المختلفة حول فعالية العقوبات الحديثة في العصر الحاضر، تم التوصل إلى أن أيّاً من الادعاءين حول كفاءة أو عدم كفاءة هذه العقوبات لا يستند إلى أبحاث شاملة، وأن الاستناد إلى أدلة جزئية لا يمكن أن يكون أساساً مناسباً لاتخاذ القرار الفقهي. وبالتالي، يجب أن يتم تحليل مشروعية وضرة تنفيذ الحدود مع مراعاة التصوص الشرعية والأهداف الاجتماعية للشريعة والاعتبارات العدالة.

الكلمات المفتاحية: حدود شرعية، ردع، عدالة جنائية، فقه جزائي، عصر الغيبة، إقامة الحدود، الإتجاه الاجتماعي نحو الفقہ.

۱. أستاذ في دروس خارج الفقہ والأصول في الحوزة العلمية بقم وعضو في الهيئة العلمية لمركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي.

۲. طالب الدكتوراه في جامعة العلوم الإسلامية الرضوي (الكاتب المسئول)

۳. أستاذ مساعد في قسم الحقوق، جامعة المصطفى العالمية (ص)، مشهد.



تحليل فقهي للمراقبات السّمعية المستندة إلى الفقه الحكومي

محمد حسن لنگري^١

الخلاصة

المسألة الرئيسية في المقالة الحالية هي «ماهية الحكم الفقهي في المراقبات السّمعية من قبل الأفراد المكلفين والهيئات الحكومية». يتم تناول هذا النقاش في سياق الدين كمنظومة مُنظمة ومعالجة؛ ذلك الدين الذي بالإضافة إلى تأسيس الأنظمة الاجتماعية، يهتم بمعالجة التّماذج العينية المتناسبة مع تلك الأنظمة من خلال الفقه المنهجي. بسبب عوامل من بينها بُعد تيار الفقه الشيعي عن عملية الحكومة الدينية، فإن الاتجاه السائد في دراسة الموضوعات، وبالتالي الأدلة المتعلقة بها، هو بشكل فردي؛ لكن ما يقتضيه الدين الإسلامي بطبيعته هو دراسة المسائل والموضوعات المختلفة، بما في ذلك مسألة «المراقبات السّمعية»، في إطار منهج حكومي. على هذا الأساس، قرّر الكاتب أن يتناول، خلافاً للأبحاث الشائعة المبنيّة على النظرة الفرديّة، حكم التنصّت من قبل الهيئات الاستخباراتية والأفراد المواطنين في إطار نظام الأمة والإمامة، مع توسيع في أفعال المكلفين وأخذ الفروق بين القضايا السياسيّة والأمنية من جهة، والقضايا العبادة والفرديّة من جهة أخرى، مع مراعاة المصالح العامّة والإتجاه الاستنباط في المرحلة الثانية المبني على فكرة الأمن في مجال فقه الأمن، ليقوم بإعادة قراءة الأدلة مستلهماً من كلمات الفقهاء العظام لتعزيز النظرة الحكوميّة إلى الفقه.

تستفيد هذه الدراسة من منهج الاجتهاد الجواهري مع الإتجاه الحكومي، حيث يتمثّل الناتج في الفرق بين التنصّت الفردي والحكومي من قبل الهيئات الحكوميّة. بعبارة أخرى، في المقالة الحالية، يؤدي اختلاف نوع التفاعل مع الأدلة، خصوصاً في المطلقات، إلى أن حكم التنصّت الفردي الذي يحدث بين أفراد المجتمع أو من قبل هيئات غير حكومية، لأيّ سبب أو نيّة كانت، يختلف عن حكم التنصّت المؤسسي الذي يحدث من قبل الحكومة وهيئات المعلومات والأمن، من حيث الحكم الشرعي. نتيجةً لذلك، بعد دراسة الأدلة المختلفة، نتوصل إلى أن الأصل الأول في التنصّت الفردي هو الحرمة، بينما في التنصّت الحكومي والمؤسسي هو الجواز.

الكلمات المفتاحية: استراق السّمع، التجسس، التنصّت الفردي، التنصّت الحكومي

١. باحث في مركز بحوث الحضارة الإسلامية التابع لمؤسسة الدراسات الاستراتيجية للعلوم والمعارف الإسلامية في مشهد المقدسة



الشفافية في الحكم، ضرورة شرعية

سيد غلامرضا موسوي^١

الخلاصة

الشفافية تُعدُّ واحدة من المبادئ الأساسية للحكم الرشيد، حيث تلعب دورًا مؤثرًا في تعزيز الثقة العامة، وتقوية العدالة الاجتماعية، ومساءلة الحكام، والوقاية من الفساد. على الرغم من أن هذا المبدأ قد حظي باهتمام في نظم الحكم الحديثة، إلا أن هناك أدلة واسعة في التعاليم الإسلامية تؤكد على الشفافية، وذلك في آيات القرآن، وروايات المعصومين (ع)، والأسس الفقهية. المسألة الرئيسية في هذا البحث هي كيفية الجمع بين الأدلة الفقهية والرواية التي تؤكد الشفافية وبين الحالات التي حكم فيها الإسلام بضرورة عدم الشفافية. لذلك، فإن السؤال الرئيسي لهذا البحث هو: كيف يمكن وفقًا للأسس الإسلامية، الجمع بين مبدأ الشفافية في الحكم والحالات التي تدل على ضرورة الكتمان؟

فرضية البحث هي أن الشفافية هي الأصل في الحكم الإسلامي، وأن حالات عدم الشفافية لها دور مخصص أو مقيد يجب أن يتم تنظيمها مع مراعاة مبادئ مثل قاعدة الأهم والمهم، والمصالح العامة، والظروف الزمنية والمكانية. تسعى هذه الدراسة، من خلال الإتيان الوصفي التحليلي، إلى تقديم إطار نظري لتوضيح هذا التحليل بشكل منهجي، مستفيدة من المصادر القرآنية والروايات والفقه. تُظهر نتائج الدراسة أن الحكم الإسلامي قائم على مبدأ الشفافية؛ ومع ذلك، في ظروف خاصة، لأسباب مثل الحفاظ على الأمانة، والوقاية من الفتنة، وضمان الأمن، أو مراعاة المصلحة العامة، يمكن الامتناع عن شفافية المعلومات. في هذه الحالات، فإن مسؤولية تشخيص وتطبيق هذه الاستثناءات تقع على عاتق الحاكم الإسلامي، الذي يجب أن يتخذ قراراته مع مراعاة مبادئ الحكمة والعدالة والأخلاق. يمكن أن يكون هذا النموذج الاجتهادي أساسًا لإدارة المعلومات في الأنظمة الحكم الإسلامي، وحتى مصدر إلهام لتصميم نماذج إدارية في أنظمة أخرى.

الكلمات المفتاحية: لزوم الشفافية، لزوم عدم الشفافية، الحكم الإسلامي، المبادئ الفقهية، السياسات

الكبرى

١. عضو في الهيئة العلمية لجامعة باقر العلوم عليه السلام بقم.



الفقه الأكبر وعلاقته مع الفقه الإلهي والولائي

ابوالفضل امامي ميبدي^١

مجتبى شىخي ده آبادي^٢

الخلاصة

الفقه الحالي هو إنجاز كبير يجب تنظيمه في «هيكل متقدم» ليأخذ زخمًا جيدًا للتلبية احتياجات العصر المتقدمة؛ ومن هنا، تم إعادة هيكلة الجهاز الفقه الأكبر ليتمكن من استيعاب الامتداد المتقدم لكلام الإمام الخميني (قدس سره) في التمييز الواضح بين الفقه الإلهي والولائي بأسلوب استنباط فقهي. الفقه الأكبر في سياق توضيح خريطة شاملة لتقدم الفقه، يظهر خمس طبقات من المعرفة، حيث تم تناول الفقه العقلي (الفقه الولائي) والفقه الفكري (الفقه الإلهي: الفتوى) في هذا الكتاب. حاصل هذه الكتابة التي كُتبت بناءً على المنهج الفقهي هو النتائج الابتكارية التالية: الفقه الولائي يتعامل مع القضايا الخارجية ويتابع تنفيذ الأعمال، بينما الفقه الإلهي يركز على القضايا الحقيقية ويشكل الإطار الذي يوجه قرارات الإنسان.

الفتوى في الفقه الولائي في الأمور الحكومية في كل زمان هو ولي الأمر في ذلك الزمان فقط، بينما فقهاء الفقه الإلهي يمكنهم أن يكونوا مراجع تقليد فقط، وليسوا ولاية أمر؛ لأن الفقه الولائي يتكون من عشرات المواضيع المتداخلة، والتي تُظهر نتائج مصالح ومفاسد هذه المواضيع، مما يدل على الحكم الولائي. الحكم الولائي يحتاج إلى معرفة الحقيقة، وفهم الواقع، وتحقيق الأمور، وغيرها. والفتوى المعروف لديه القدرة على معرفة الحقيقة في أعلى فرض، وفي الاحتياجات الأخرى لإصدار الحكم الولائي، لا يوجد له اجتهاد. كما أنّ الحكم الولائي، بسبب قرب ولي الأمر من مصالح ومفاسد التابعين، يُعتبر حكمًا أوليًا؛ وليس من الصحيح أن يُعتبر تصرف من هو أولى بالتصرف حكمًا ثانويًا! الكلمات المفتاحية: الفقه المتقدم، الفقه العقلي، الفقه الفكري، الحكم الأولي، الحكم الثانوي، الحكم الحكومي، المصلحة.

١. خريج الحوزة العلمية ودكتوراه في العلوم السياسية من جامعة المصطفى (ص)، (الكاتب المسنول)

٢. خريج الحوزة العلمية والدكتوراه في العلوم الاقتصادية من معهد الامام الخميني (ره)



تحليل المنهج الاجتهادي للشيخ الأنصاري في مسألة نزح البئر وتطبيقه في فقه الموسيقى

مسعود داوودي پورا^۱

الخلاصة

الهدف الرئيسي من المقالة هو تحليل منهج الشيخ أنصاري في استنباط الأحكام الفقهية وتطبيق هذا المنهج في المسائل الفقهية الحديثة، وبخاصة فقه الموسيقى، ويبيّن كيف أن طريقته الاجتهادية يمكن أن تُستخدم كنموذج لحلّ المسائل الفقهية المعقّدة في مجالات جديدة مثل فقه الموسيقى. هذه الدراسة تحليلية مقارنة، تستخدم المنهج المكتبي، لدراسة المصادر الفقهية والزوائية والأصولية المتعلقة بمسألة نزح البئر وفقه الموسيقى. تمّ جمع بيانات البحث من خلال تحليل محتوى النصوص الفقهية والروايات وآراء الفقهاء. تعتمد طريقة تحليل البيانات على دراسة مقارنة لمنهجية الشيخ الأنصاري في مسألة نزح البئر وتطبيقها على مسألة الاستماع إلى الموسيقى. وتظهر نتائج البحث أن الشيخ الأنصاري، من خلال الدراسة الدقيقة للاحتتمالات والقرائن الموجودة في الأدلة الفقهية، يعتمد على استنباط الأحكام بناءً على ظهور الأدلة والتحليل العميق للاحتتمالات، بدلاً من الاعتماد على الإجماع والسيرّة المتشرعية.

في مسألة نزح البئر، قام سماحته بنقد دقيق وتجديدي للأسباب المشهورة للفقهاء القائلين بنجاسة ماء البئر، وخلص إلى أن ظهور الأدلة لا يدلّ على التجاسة. وفي تطبيق هذه الطريقة على فقه الموسيقى، اتّضح أن الأدلة الموجودة تدل فقط في حالات على حرمة الموسيقى التي تتلازم مع الأفعال المحرّمة أو المفسد الأخلاقية والاجتماعية. لذلك، وبناءً على مبانيه، فإن الاستماع إلى الموسيقى في حدّ ذاته ليس حرماً؛ بل إن حرمتها في الحالات التي تصاحبها أفعال محرّمة. تُظهر هذه الدراسة أن المنهج الاجتهادي للشيخ الأنصاري، مع التركيز على تحليل الاحتمالات وظهور الأدلة، يمكن أن يكون بمثابة نموذج فعال في استنباط الأحكام الفقهية في المجالات الحديثة مثل فقه الموسيقى. يمكن لهذا النهج أن يساعد في تطوير فقه النظام والاستجابة للقضايا الجديدة في المجتمعات الإسلامية. الكلمات المفتاحية: نزح بئر، إجماع الفقهاء، سيرّة المتشرعة، الشهرة الفتوائية، منهج الاجتهاد، فقه الموسيقى.

۱. خريج الحوزة العلمية و طالب الدكتوراه في علوم الإقتصادية في معهد العلوم للحوزة و الجامعة



مسؤولية الوالدين في التربية الاجتماعية والسياسية للأبناء

جواد ابراهيمي^١
مهدي عزيزي^٢

الخلاصة

التعليم و التربية تسعى إلى تلبية احتياجات المتعلمين المتنوعة في مختلف المجالات، بما في ذلك المجال الاجتماعي والسياسي. فالتربية الاجتماعية والسياسية تهتم بزيادة الوعي، وخلق الشعور بالانتماء الاجتماعي، ودعم النظام السياسي، ومهارات أداء الواجبات السياسية والاجتماعية. إن تنمية الشخصية الاجتماعية والسياسية للأطفال هي عدمهم من أبعاد التربية لم يحظ بالاهتمام الكافي مقارنة بالمجالات الأخرى؛ في حين أن المشاركة السياسية للمواطنين وتحملهم المسؤولية، ومراعاة العدالة والإنصاف الاجتماعي، وكذلك استقرار وديمومة وتماسك السلطة والحكم السياسي، يعتمد على التربية السياسية والاجتماعية ويقتضي تحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية الكبرى.

إن تربية الأطفال في هذا المجال هي مهمة المؤسسات التربوية بما في ذلك الأسرة. في هذا البحث، يتم النظر في مهمة الوالدين فيما يتعلق بالتربية السياسية والاجتماعية للأطفال من وجهة نظر فقهية. هل الوالدان مسؤولان من وجهة النظر الفقهية، بالإضافة إلى التربية العقائدية والعبادية والأخلاقية للأطفال، عن أداء دورهم السياسي والاجتماعي الفعال؟ وإذا كانت للوالدين مسؤولية في هذا المجال، فما هي حدود مسؤوليتهم؟ منهج البحث هو الرجوع إلى الأدلة الفقهية الموثقة والبحث في مضمون الأدلة لاستنباط الحكم الفقهي.

تم استعراض الأدلة الفقهية العامة، بما في ذلك قاعدة الشمولية، ولزوم حفظ النظام، والاستعداد لمواجهة العدو، والأدلة المتعلقة بواجبات الوالدين، بما في ذلك مساعدة الأبناء ورسالة الإمام علي (ع) إلى الإمام الحسن (ع) في هذا الشأن. وأظهرت النتائج أن تكليف الوالدين بتربية الأبناء اجتماعياً وسياسياً هو على سبيل الاستحباب، وفي بعض الحالات على سبيل الوجوب.

الكلمات المفتاحية: التربية الاجتماعية، التربية السياسية، تربية الأبناء، فقه التربية، القواعد التربوية، واجبات الوالدين.

١. أستاذ مساعد في قسم فقه التربية بجامعة فرهنكيان (الكاتب المسئول)

٢. مدرس في المستويات العليا للحوزة العلمية وعضو في قسم فقه التربية بمؤسسة الإمام الرضا (عليه السلام) للتعليم العالي.

