

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

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

کمیل قنبر زاده (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

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 آموزش عالی حوزوی 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 ترجمه شود.
۶. کلیدواژه‌ها بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفاکننده نقش نمایه و فهرست به منظور تسهیل در جستجوی الکترونیکی است و بعد از چکیده در صفحه اول آورده می‌شود.
۷. مقدمه بیان‌کننده مسئله تحقیق، روش، ضرورت و هدف آن می‌باشد.
۸. در متن اصلی مقاله، عناوین و تیترها با شماره مشخص شود.
۹. نتیجه بایستی منطقی، مفید و بیان‌کننده بحث و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.
۱۰. حجم مقاله با احتساب تمام بخش‌های مقاله از صفحه اول تا پایان منابع باید حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه (۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه) باشد.

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

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

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

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

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

۱۸. نقل و اقتباس با ذکر مأخذ آزاد است.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی- پژوهشی
سال سوم؛ شماره دهم؛ تابستان ۱۴۰۳

یادداشت سردبیر: درآمدی بر «فقه پژوهی مسئله‌محور» / ۷

دبیح الله نعیمیان

درآمدی بر مفهوم شناسی واژه «نظام» / ۳۷

علی اکبر رشاد، حسین ایزدی

ضرورت سنجی وجود «روش معیار» در دانش‌های دینی / ۷۹

مصطفی شریفی پور

بررسی فقهی حقوق زنان و پاسخ به نگرانی‌های حقوق بشری از منظر فقه اسلامی / ۱۰۷

زهرا رضوانی، ناصر مریوانی، محمد امین ملکی

تمایزات و تشابهات فقه فردی و اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه / ۱۴۱

جمال نبوی، علی رحمانی

تبیین جایگاه و مصادیق قاعده فقهی ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی / ۱۷۹

اصغر مولایی

بررسی فقهی نظام وظایف حکمرانی فرهنگی کارگزاران جامعه اسلامی نسبت به جهاد تبیین / ۲۰۳

هادی عجمی، سید نقی موسوی



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوم؛ شماره دهم؛ تابستان ۱۴۰۳

یادداشت سردبیر:

درآمدی بر «فقه پژوهی مسئله محور»

ذبیح الله نعیمیان

پژوهش‌های علمی برآمده از نیازهای متنوعی‌اند و از این‌رو، به تناسب هدف، نیاز، ضرورت صبغه‌های مختلفی می‌یابند. در این میان، اتخاذ رویکردهای مختلفی چون رویکرد تجربی، عقلی، نقلی و ... جهت‌گیری پژوهش‌ها را مشخص می‌کنند. این رویکردها و جهت‌گیری خروجی‌های مختلفی در عالم پژوهش را تولید خواهند کرد.

بر این اساس، پژوهش‌های فلسفی، کلامی، فقهی، اصولی، تفسیری و ... باید از شاخص‌های مناسبی برخوردار باشند تا بتوانند از چنین اوصافی برخوردار شوند. بخشی از پژوهش‌های حوزوی معطوف به پژوهش‌های فقهی‌اند. در این میان، هدف‌گذاری پژوهشی به عنوان پژوهش فقهی و ضرورت فقهی بودن آن بدان معنا نیست که محقق خواهد توانست بدون رعایت شاخص‌های مناسب پژوهشی فقهی را سامان دهد.

به‌طور نمونه، محقق‌هایی که می‌خواهند در عرصه فقه سیاست به تأمل و پژوهش بپردازند، ممکن است رویکرد خود را به‌گونه‌ای وسیع تعریف کنند که به‌خاطر برخی از مشابهت‌ها نوشته‌ای با صبغه شکل را می‌توان در دوران معاصر به صورت فراوان



سراغ گرفت. به تعبیر دیگر، همین‌که بخشی از مسائل معاصر به مسائل فقهی قرابت دارند یا حتی از زمره‌ی آنهایند، برخی پژوهش‌گران بدون رعایت شاخص‌های فقهی تأملات خود را از سنخ تأملات می‌انگارند. این مشکل پژوهشی، تبیین شاخص‌هایی را ضروری می‌کند که برای فقهی شدن یک پژوهش ضرورت دارند.

فعالیت‌های پژوهشی ناظر به هر یک از دانش‌های دینی از ویژگی‌های خاص خود برخوردار است. اما در این میان، شکل‌دهی فعالیت‌های پژوهشی در قالب رویکردی مسأله‌محور جایگاه خاصی دارد. چنان‌که، مسأله‌محوری در فقه پژوهی می‌تواند به حاکمیت الگوی مسئله‌محوری در فرایند اجتهاد و استنباط احکام جذابیت خاصی به این دسته از پژوهش‌های دینی بدهد. تلاش برای ارتقای پژوهش‌های فقهی می‌تواند با برجسته‌سازی ابعاد مختلف مربوط به «فقه پژوهی مسئله‌محور» به تقویت روش‌شناسی اجتهاد و استنباط بینجامد.

توجه به اموری مانند معانی فقه پژوهی، هدف‌گذاری فقه پژوهی، محورها و مراحل فقه پژوهی و مشکلات و دشواری‌های فقه پژوهی، می‌تواند زمینه‌ساز ورود به مباحث مهم در این زمینه باشد. در ادامه به مباحث زیر خواهیم پرداخت:

الف. مقصود از فقه پژوهی؛

ب. هدف‌گذاری «فقه پژوهی»؛

ج. فرآیند «فقه پژوهی مسأله‌محور»؛

د: دشواری‌ها و مشکلات «فقه پژوهی»؛

الف. مقصود از فقه پژوهی

مفهوم «پژوهش فقهی» را می‌توان مفهومی روشن دانست. این تعبیر با هر گونه پژوهش فقهی تناسب دارد. اما واژه «فقه پژوهی» می‌تواند دست‌کم در دو معنا دنبال شود:

۱. فقه پژوهی به معنای خاص: این معنا می‌تواند ناظر به پژوهش‌هایی از سنخ فلسفه فقه و با تکیه بر تأمل‌های درجه دو نسبت به مقوله‌های مربوط به فقه باشد.
۲. فقه پژوهی به معنای عام: این معنا را می‌توان شامل پژوهش‌هایی فقهی



دانست که ناظر به مسائل مربوط به حیطه‌های مختلف فقه باشند. بر این اساس، هر منظومه مسائلی از مسائل فقهی مانند «مسائل فقه سیاست و حکومت»، «مسائل فقه جامعه و مناسبات اجتماعی»، «مسائل فقه تأمین اجتماعی»، «مسائل فقه خانواده»، «مسائل فقه مشاوره»، «مسائل فقه محیط زیست»، «مسائل فقه سلامت و پزشکی»، «مسائل فقه فضای مجازی»، «مسائل فقه ارتباطات و رسانه»، «مسائل فقه فناوری»، «مسائل فقه تقنین»، «مسائل فقه فرهنگ»، «مسائل فقه محیط زیست»، «مسائل فقه استاندارد» و ... می‌توانند مورد تأملات فقه پژوهی قرار گیرند.

در این میان، فقه پژوهی «مسائل فقه سیاست و حکومت» معطوف به پژوهش فقهی نسبت به مسائل مزبور با دغدغه شناخت نظام مسائل فقه سیاست و حکومت، فهم و درک یکایک آنها و نیز فهم و درک منظومه نظام حاکم بر آنها و در نهایت با دغدغه حل مسائل مزبور است. در نتیجه، این قلمرو از فقه پژوهی از جایگاه خاصی برخوردار است و دارای اولویت خاصی در قلمرو مسائل فقهی و پژوهش‌های فقهی است.

ب. هدف‌گذاری «فقه پژوهی»

خاستگاه فقهی بودن یک پژوهش را باید در هدف‌گذاری دانش فقه و میزان نزدیکی پژوهش به آن هدف دانست. در این زمینه، می‌توان گفت شناخت شریعت الهی را عالی‌ترین و نهایی‌ترین هدف در تأملات فقهی دانست. از این رو، هر گونه پژوهش فقهی در حیطه فقه و از جمله در عرصه فقه سیاست می‌بایست چنین هدفی را دنبال کند.

موضوع‌شناسی اهمیتی کلیدی در بررسی‌های فقهی دارد. این امر مقتضی آن است که بخش مهمی از بررسی‌های فقهی را باید از سنخ موضوع‌شناسی دانست. به‌ویژه آن‌که، موضوع‌شناسی مقدمه‌ای اساسی برای حکم‌شناسی است و تنوع احکام برآمده از تعلق احکام به موضوعات متنوع‌اند.

دانش فقه معطوف به استنباط احکام الهی است. از این رو، صبغه اصلی آن را



می‌توان حکم‌شناسی دانست. حکم‌شناسی ناظر به انواع مختلفی است که احکام الهی دارند. آنها را می‌توان شامل احکام تکلیفی، وضعی و حقوق شرعی دانست. اما حکم‌شناسی نمی‌تواند بدون تکیه بر موضوع‌شناسی باشد. چنان‌که، حکم‌شناسی را نمی‌توان صرفاً در استنباط احکام مربوط به مسائل جزئی محدود دانست. بلکه، همه احکام شرعی می‌توانند در قالب قواعد فقهی نیز استنباط شوند.

اما کلان‌نگری محدود به استنباط قواعد فقهی نیست. بلکه، بخش مهمی از کلان‌نگری را می‌توان در نظریه‌پردازی‌های کلان فقهی سراغ گرفت. از این رو، تأملات فقهی می‌توانند اهداف جزئی‌تری در زمینه استنباط احکام شرعی داشته باشند. اهداف پژوهش‌های فقهی را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

۱. بررسی‌های موضوع‌شناسانه؛

۲. بررسی‌های استنباطی؛

۳. تمهید «نظریه‌پردازی کلان فقهی».

۱. بررسی‌های موضوع‌شناسانه

موضوع‌شناسی یکی از ضروریات شناخت شریعت الهی و تطبیق آن است. چنان‌که، استنباط احکام متنوع شرعی بدون تعیین موضوع آنها ناممکن است. از این رو، شناخت موضوعات متنوع شرعی یا موضوعات عرفی‌ای که حکم شرعی به آنها تعلق گرفته، ضرورتی اساسی در فقه است.

موضوع‌شناسی می‌تواند در دو قالب انجام گیرد:

۱. شناخت موضوعات به صورت تک موضوعی؛

۲. شناخت نظام موضوعات.

در مجموع، تلاش موضوع‌شناسانه را نباید امری کم‌اهمیت یا خارج از فقه دانست. بلکه، باید آن را یکی از شاخص‌های مهم در شکل‌گیری پژوهش‌های فقهی تلقی کرد.

البته روشن است که با توجه به شکل‌های مختلف موضوع‌شناسی نمی‌توان انتظار داشت که همه آنها به یک شکل انجام گیرند. چه آن‌که، موضوع‌شناسی در عرصه



پژوهش‌های فقهی می‌تواند ناظر به سه گونه موضوع‌شناسی باشد و مطالعات فقهی کمابیش به یکی از آنها و در مواردی همه آنها نیازمند است:

۱. شناخت موضوعات موجود در نصوص دینی؛

۲. شناخت موضوعات نوپیدا - غیر منصوص؛

۳. مصداق‌شناسی یا موضوع‌شناسی تطبیقی.

تفاوت این سه گونه از آن روست که: گونه نخست عمدتاً نیازمند تأمل در منابع فقهی و تاریخی مختلف است و خروجی آن در اختیار فقیه و در خدمت موضوع‌شناسی تطبیقی قرار خواهد گرفت. اما موضوع‌شناسی موضوعات نوپدید باید از مطالعات عینی آغاز شود و با استنباط از نصوص دینی آغاز نمی‌شود. هرچند، برای استنباط حکم شرعی در نهایت باید تلاشی اجتهادی برای نسبت‌سنجی آنها با موضوعات منصوص صورت گیرد. چنان‌که، مصداق‌شناسی یا موضوع‌شناسی تطبیقی در راستای تطبیق احکام الهی مورد نیاز است و ناظر به تطبیق آنها توسط مکلف از طریق شناخت مصادیق خارجی آنها انجام می‌گیرد.

در هر سه حیطه‌ی موضوع‌شناسی، بررسی «تغییرات موضوعی» و نیز بررسی «مناسبات میان موضوعات» و «کشف نظام موضوعات» از اهمیت کلیدی برخوردارند و تأملات ناظر به آنها می‌تواند به پرباری پژوهش‌های فقهی کمک کند. در این میان، طراحی و سامان دادن به پژوهش فقهی در عرصه فقه سیاست در دنیای معاصر بدون تکیه بر شناخت موضوعات مربوطه، تلاش ناقص و نافرجامی بیش نخواهد بود. چنان‌که، سامان دادن و راه انداختن تلاش موضوع‌شناسانه در عملیات استنباط فقهی را می‌بایست تحقق‌بخش یکی از شاخص‌های جزئی برای فقهی بودن پژوهش دانست.

۲. بررسی‌های استنباطی

استنباط احکام شرعی اصلی‌ترین وظیفه دانش فقه است. از این رو، فقه‌پژوهی می‌بایست اصلی‌اهتمام خود را به بررسی این امر بپردازد. چنان‌که، احکام شرعی در سه چهره خود را نشان می‌دهند و استنباط آنها نیز در سه مورد خواهد بود:



۱. استنباط «احکام تکلیفی»؛

۲. استنباط «احکام وضعی»؛

۳. استنباط «حقوق شرعی».

۱-۲. استنباط «احکام تکلیفی»

بخشی از عملیات استنباط ناظر به به کشف احکام تکلیفی است. از این رو، گونه‌ای از فقهی بودن یک پژوهش بدان معناست که تلاش محقق معطوف به کشف چنین احکامی باشد.

احکام تکلیفی تنوع خاص خود را دارند و کشف این احکام متنوع نیز وظیفه‌ای بر عهده‌ی چنین پژوهش‌هایی است.

یافته‌های استنباطی فقه می‌توانند در دو قالب ارائه شوند. برخی از فتاوی استنباطی می‌توانند صرفاً ناظر به حکم تکلیفی یک مسأله باشند. اما برخی از آنها نیز می‌توانند ناظر به مجموعه مسائلی باشند و در یک صیغه تعبیری جامعه احکام تکلیفی مربوط به آنها را بیان کنند. قواعد فقهی را می‌بایست ناظر به دسته‌ی دوم دانست. در هر دو صورت، تلاش برای استنباط آنها را باید فقهی دانست و پژوهش مربوط به آنها فقهی خواهد بود.

فقه سیاست به عنوان بخشی از دانش سترگ و عمیق فقه می‌بایست بخشی از اهداف این دانش را دنبال کند. چنان‌که، بخشی از هدف فقه سیاست ناظر به کشف و استنباط احکام تکلیفی مربوط به افعال سیاسی خواهد بود.

در این میان، تفاوتی نمی‌کند که مکلف احکام تکلیفی در عرصه امور سیاسی چه کسی باشد. مکلف این احکام می‌تواند فرد حقیقی مانند یک‌ایک مکلفان یا فرد حقوقی مانند شخصیت حقوقی حاکم یا دولت اسلامی باشد. کشف احکام تکلیفی هر دو مکلف بر عهده فقه است و یکی از کارویژه‌های پژوهش در عرصه‌ی فقه سیاست کشف احکام تکلیفی مربوط به آنهاست.

در مجموع، تلاش علمی برای کشف احکام تکلیفی می‌تواند به عنوان یکی از شاخص‌های جزئی برای فقهی بودن یک پژوهش باشد.



۲-۲. استنباط «احکام وضعی»

بخش مهمی از احکام فقهی از سنخ احکام وضعی است. چنان‌که، استنباط چنین احکامی در حیطة فقه سیاست بر عهده پژوهش‌های فقهی در عرصه فقه سیاست است.

این سنخ از احکام نیز تنوع چشم‌گیری دارند و یافته‌های استنباطی در حیطة احکام وضعی نیز می‌توانند در قالب مسأله‌محور یا قاعده‌ای استنباط و به مکلفان ارائه شوند. چنان‌که، احکام وضعی در عرصه فقه سیاست نیز می‌توانند مصادیق متنوعی داشته باشند.

در مجموع، تلاش برای کشف و استنباط احکام وضعی می‌تواند به عنوان یکی دیگر از شاخص‌های جزئی برای فقهی بودن یک پژوهش باشد.

۲-۳. استنباط «حقوق شرعی»

شریعت اسلامی حاوی حقوق مختلفی برای انسان‌هاست. درباره‌ی حقوق می‌توان دو فرض مطرح کرد. یکی آن‌که، از سنخ احکام وضعی باشند. دیگر آن‌که، احکام مستقلی در عرض احکام تکلیفی و وضعی تلقی شوند. در هر حال، استنباط حقوق شرعی یکی از اهداف و کارکردهای جزئی فقه است. از این‌رو، تلاش نظری برای چنین مواردی در عرصه فقه را می‌توان از به عنوان یکی از شاخص‌های جزئی برای فقهی بودن یک پژوهش تلقی کرد. چنان‌که، بخشی از پژوهش‌های فقه سیاست می‌تواند عهده‌دار بررسی و استنباط چنین احکامی باشد.

۳. تمهید «نظریه‌پردازی کلان فقهی»

بخش عمده‌ای از تلاش‌های فقهی را می‌بایست متکی بر نگاه‌ها و تحلیل‌های جزئی دانست. اما بخشی از تلاش‌های فقهی را می‌توان از سنخ کلان‌نگری و تحلیل‌های غیر جزئی دانست. این امر معمولاً در قالب سامان دادن به نظریه‌های فقهی تحقق می‌یابد. گویا، مستقیماً نظریه‌پردازی فقهی معطوف به استنباط احکام شرعی نباشد.



یک نظریه‌پردازی فقهی می‌تواند ناظر به مباحث مهمی از فقه انجام گیرد که تأثیرات عمیقی در استنباط بخشی از احکام داشته باشد. این سنخ از تأملات فقهی می‌توانند ناظر به باب خاصی از فقه باشند یا ابواب متعددی را پوشش دهند. به طور نمونه، نظریه‌پردازی درباره‌ی عبادات، قراردادهای اقتصادی، حقوق فردی یا حقوق اجتماعی و ... از سنخ تأملات کلانی‌اند که صبغه‌ی فقهی دارند. گویا، این پژوهش‌ها ناظر به مسائل جزئی و خرد فقهی نباشند یا به صورت غیر مستقیم در استنباط احکام و موضوعات شرعی نقش‌آفرین باشند.

در مجموع، بخشی از تلاش‌های فقه‌پژوهانه می‌توانند به‌مثابه‌ی تمهیدی بر نظریه‌پردازی‌های کلان فقهی نقش‌آفرینی کنند. این امر بدان معناست که باید سبک و سیاق خاصی از پژوهش‌های فقهی را در خدمت چنین امری به‌کار گرفت.

ج. فرآیند «فقه‌پژوهی مسأله‌محور»

تأملات و پژوهش‌های فقهی مانند هر تأمل و پژوهش در دانش‌های دیگر، فرایندی دارد که در میان فقها و پژوهش‌گران فقهی رواج دارد. از این رو، رعایت این فرایند بر همه‌ی کسانی ضرورت دارد که می‌خواهند دغدغه‌های فقهی خود را در قالب پژوهش قابل قبولی دنبال کرده و به جامعه‌ی علمی ارائه دهند.

بسیاری از طلاب و فضلا به‌درستی خود را دارای ذوق سرشار و توانمندی برای خلق ابتکارات نوین می‌دانند. این موارد نعمت‌هایی‌اند که شکر الهی را نیاز دارند و ادای بخشی از این شکر از طریق به‌کارگیری این استعدادهاى خدادادى است. اما این امر مانع از آن نیست که فرایندهای رایج در تأملات و پژوهش‌های فقهی مدّ نظر این بزرگواران قرار نگیرد. چه‌آن‌که، ابتکارهای راه‌گشا می‌توانند با تکیه بر رویه‌های علمی و متکی بر سده‌ها تلاش فقهی، به میدان پژوهش راه یابند و نقش‌آفرینی کنند. به تعبیر دیگر، سنت‌ها و رویه‌های فقهی ظرفیت‌هایی را در خود دارد که تکیه بر آنها می‌تواند به تقویت این ابتکارها و جوشش‌ها بینجامد. گویا، برخی از ابتکارات و خلاقیت‌ها نیز بوده‌اند که در تمامی دانش‌ها فراتر از رویه‌ها و فرایندهای رایج شکل گرفته‌اند.



اما در مجموع، این امر را نیز نمی‌توان انتظار داشت که فرایند رایج به‌کلی نادیده گرفته شود و سخن از به میدان آمدن ابتکارات فقهی زد. دست‌کم، هم‌سخنی با اهل علم مقتضی رعایت آدابی است که پژوهش‌های فقهی را تا به حال سامان داده‌اند. فقه‌پژوهی در هر یک از منظومه مسائل فقهی می‌تواند از مراحل و ابعاد مختلفی داشته باشد که هر یک اهمیت خاص خود را دارد. در مجموع، می‌توان محورهای زیر را در این راستا بازشمرد:

۱. مسأله‌شناسی؛

۲. فهم و درک مسأله؛

۳. حلّ مسأله.

روشن است که هر یک از این موارد می‌توانند ابعاد و الزامات خاص خود را داشته باشند. در ادامه، نگاهی اجمالی به این موارد خواهیم داشت:

۱. مسأله‌شناسی

پی‌جویی مسائل از جانب فقه‌پژوهان امری ضروری است. هر باب از دانش فقه متضمن مسائلی است که حول و حوش محور واحد یا پیرامون محورهای متعدد دارای غرض واحد انسجام یافته‌اند. مسأله‌شناسی را می‌توان آغازی گام برای فقه‌پژوهی مسأله‌محور دانست. این امر می‌تواند حاوی گام‌های مختلفی باشد. مهم‌ترین گام‌های مسأله‌شناسی را می‌توان بدین صورت برشمرد:

یک. مسأله‌یابی: مسأله‌یابی را می‌توان به‌مثابه رصد مسائلی دانست که می‌توانند بر مدار مقوله‌ای خاص یا عام در دانش فقه جمع شوند.

دو. نظام‌دهی و صورت‌بندی مسائل: شناسایی مسائل متعدد مقتضی نظام‌دهی و صورت‌بندی آنهاست.

سه. مسأله‌گزینی: فقه‌پژوهی نمی‌تواند محققان را در قلمرو مسائل متنوع سرگردان رها کند. بلکه، می‌بایست آنان را به سمت گزینش مسأله یا مسائلی سوق دهد که با هدف پژوهش و تأمل او سازگاری دارند.



۲. فهم و درک مسأله

شناسایی مسائل و حتی برخی از تفکیک‌ها و گونه‌شناسی‌های مسائل می‌توانند بدون فهم و درک مسأله شکل گیرند. به تعبیر دیگر، شناسایی و مسأله‌یابی یا حتی مسأله‌گزینی لزوماً با فهم و درک مسأله تلازم ندارند. از این رو، باید فهم و درک مسأله را به عنوان امر مستقلی در نظر گرفت. این امر می‌تواند از طریق اموری چون انجام گیرد:

- یک. ماهیت‌شناسی «مسأله فقهی»؛
- دو. شناسایی «عناصر دخیل در مسأله فقهی»؛
- سه. وضعیت‌شناسی «مسأله فقهی»؛
- چهار. زمینه‌شناسی «تکوین مسأله فقهی»؛
- پنج. چرایی‌شناسی «تکوین مسأله فقهی در ذهن فقیه»؛
- شش. انگیزه‌شناسی «طرح مسائل و فروع فقهی».

۳. حلّ مسأله

حلّ مسأله به تناسب هر مسأله‌ای صورت می‌گیرد. اما حلّ مسائل مقتضی بهره‌گیری از دو فرایند مستقل است. یک فرایند می‌تواند ابعاد پژوهشی را تمهید کند و فرایند دیگر می‌تواند به ابعاد اجتهادی نظر داشته باشد:

۱. فرایند پژوهشی مسأله‌محور؛
۲. فرایند استنباطی مسأله‌محور.

۳-۱. فرایند پژوهشی مسأله‌محور

سنت رایج در تأملات فقهی فرایندهایی پژوهشی را طراحی کرده است که می‌بایست به آنها پرداخت و از آنها بهره‌گیری کرد. برخی از آنها را می‌توان بدین صورت مورد توجه قرار داد:

۱. هدف‌گذاری «فقه پژوهی»؛
۲. رویکردگزینی فقه‌پژوهی؛



۳. شناسایی و کاربرست الزامات رویکرد فقه پژوهی؛

۴. شناسایی الگوی «داده یابی جامعیت گرا».

۲-۳. فرایند استنباطی مسأله محور

بر این اساس، هم باید به تنوع دستاوردهای حلّ مسأله توجه کرد و هم باید به کیفیت بهره گیری از آنها توجه نشان داد. تمهید سازوکارهای «حلّ مسأله» می تواند دست کم حاوی تلاش برای موارد زیر باشد:

یک. ماهیت شناسی موضوعات؛

دو. استنباط تک مسأله ای احکام تکلیفی و وضعی؛

سه. استنباط نظام مفاهیم و احکام شرعی؛

چهار. نظریه پردازی فقهی.

در بحث های آتی تلاش خواهد شد به محورهای مهمی پرداخته شود که در مباحث فوق به آنها اشاره شد.

د. دشواری ها و مشکلات «فقه پژوهی»

برای دستیابی به روش و الگوی پژوهشی مناسب در مسائل فقهی باید دشواری ها و مشکلات مربوط به فقه پژوهی را در نظر گرفت. این موارد را می توان در چند دسته مدّ نظر قرار داد:

۱. دشواری ها و مشکلات مربوط به «مسأله شناسی و مسأله گزینی»؛

۲. دشواری ها و مشکلات مربوط به «جمع آوری اطلاعات و داده یابی»؛

۳. دشواری ها و مشکلات مربوط به «فهم و درک مسأله یا مسائل»؛

۴. دشواری ها و مشکلات مربوط به «حلّ مسائل یا مسائل».

در ادامه مروری بر دو مورد نخست از این موارد می کنیم. بی تردید، این مرور می بایست در راستای تبیین بهتر راهبردها و راه حلّ های مرتبط باشد:

۱. دشواری ها و مشکلات مربوط به «مسأله شناسی و مسأله گزینی»

مسأله شناسی و مسأله گزینی محور فقه پژوهی مسأله محور است. از این رو، بدون



توجه به دشواری‌ها و مشکلات مربوط به آنها نمی‌توان مبادرت به فقه‌پژوهی کرد. در این زمینه، موارد زیر شایان توجهند:

یک. عدم شناسایی مسائل نیازمند بررسی: بسیاری از مسائل فقهی پیش‌تر مورد تأمل قرار گرفته‌اند. اما برخی از مسائل و به‌ویژه مسائل نوظهور یا مورد توجه قرار نگرفته‌اند یا به قدر لازم مورد اهتمام نظری قرار نگرفته‌اند.

دو. عدم تفکیک مسائل محوری و تبعی (مسائل تابع و متبوع): یکی از مشکلات مهم در فقه‌پژوهی مربوط به مسائل این است که مسائل محوری و تبعی از یکدیگر تفکیک نشوند. این امر گاهی منجر به تقدیم مسائل تبعی بر مسائل محوری خواهد بود. در نتیجه، سیر مباحث از نظم منطقی برخوردار نخواهد بود و به ابهام در بررسی‌های فقهی خواهد افزود. چنان‌که، در برخی از موارد، مقدمات مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و فقه‌پژوه مستقیماً به بررسی مسائل ذی‌المقدمه خواهد پرداخت. از این‌رو، شناسایی و تفکیک مسائل اصلی و تبعی اهمیت خواهد داشت.

سه. عدم تفکیک مسائل سببی و مسببی: برخی از مسائل فقه سیاست و حکومت می‌توانند به مثابه‌ی سبب برای شکل‌گیری دیگر مسائل تلقی شوند. در مقابل این مسائل، مسائل دیگری وجود خواهند داشت که می‌توانند به عنوان مسائل مسببی تلقی شوند. بنابراین، چاره‌ای نیست که بین مسائل سببی و مسائل مسببی تفکیک شود. در غیر این صورت، نمی‌توان به نظام‌بخشی میان مسائل فقه حکومت و سیاست پرداخت.

چهار. عدم تفکیک مسائل اصلی و فرعی: شناسایی و تفکیک مسائل اصلی و فرعی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. چرا که هر مسأله‌ای جایگاه خاص را دارد و اهمیت مسائل اصلی مقتضی آن است که فقه‌پژوهی بر اساس این امر مسیر و کیفیت پژوهش را ترسیم کند.

پنج. عدم صورت‌بندی نظام مسائل: مشکل دیگر در تأملات فقهی این است که گاهی نظام مسائل برای فقه‌پژوهان و به‌طور نمونه، برای پژوهش‌گران حکومت‌اندیش مشخص نیست. این امر نمی‌تواند قابل قبول باشد که نظام مسائل و ارتباط مسائل متنوع در عرصه مسائل حکومتی برای فقه‌پژوه حکومت‌اندیش معلوم نباشند.



این امر نیز مقتضی آن است که نظام مسائل مربوط به موضوعات سیاست و حکومت شناسایی شوند. از این رو، چه بسا برای او معلوم نباشد که چه اموری را باید مورد تأمل قرار دهد و مسائل عرصه مورد نظر او از چه مناسبات و ارتباطاتی برخوردارند؟ چنان که، برای او معلوم نخواهد بود که تقدیم و تأخیر میان مسائل برای بررسی و حل مسائل اجتماعی - سیاسی چگونه باید صورت بندی شود؟ از این رو، دستیابی به نظام مسائل می تواند راهگشایی فقه پژوهان عرصه ی فقه سیاست و حکومت در تنظیم برنامه پژوهشی خود باشد.

بخشی از این مشکل به این نکته برمی گردد که بی توجهی به ارتباطات و مناسبات درون نظام مسائل سیاست و حکومت می تواند مسیر بررسی و تحلیل را به صورت نادرست ترسیم کند.

در این میان، برخی از مسائل فقه سیاست و حکومت می توانند به مثابه سبب برای دیگر مسائل تلقی شوند. چنان که، برخی از مسائل دیگر می توانند به عنوان مسائل تبعی و مسببی تلقی شوند. بنابراین، اگر کسی نتواند بین مسائل سببی و مسائل مسببی تفکیک کند، طبیعتاً نمی تواند به نظام بخشی میان مسائل فقه سیاست و حکومت پردازد. چنان که، چاره ای نیست که در نظام بخشی به مسائل فقه سیاست و حکومت تشابه ها و تفاوت های مسائل نیز در نظر گرفته شود و در خلال نظام بخشی تأثیر تشابه ها و تفاوت های مزبور مورد شناسایی و تحلیل قرار گیرند.

۲. دشواری ها و مشکلات مربوط به «جمع آوری اطلاعات و داده یابی»

رشد فزاینده دانش فقه به تولید انبوهی از پژوهش ها و اطلاعات فقهی ختم شده است که مانع از امکان شکل گیری فقاقت مطلق برای بسیاری از فقهای کنونی است. باید به درستی به فقه پژوهی فراگیر و جامع مبادرت جست. در این میان، بسیاری از اندیشمندان مسلمان نیز به این دشواری ها توجه نشان داده اند. اما سلطه فراگیر و عمیق استعمار از طریق علوم انسانی روزبه روز جدی تر می شود.

بخشی از این مشکلات به دشواری جمع آوری اطلاعات و داده یابی بسیار ناچیز بازمی گردد که در عین حال، دارای صبغه ای طولانی مدت است. در این راستا، امور



زیر شایان توجهند:

یک. مانعیت «برف‌انبار تولیدات فقهی» از «داده‌یابی مؤثر»: یکی از مشکلات فقه‌پژوه شناسایی و یافتن اطلاعات مناسب از میان انبوه اطلاعاتی است که در منابع دینی، رسائل و کتب فقهی پیشینیان تولید شده است. اگر محقق نتواند به مسأله‌سازی مناسب پردازد، نخواهد توانست پاسخ‌ها و مضامین مناسب را برای تأمل و پژوهش خود تأمین کند و در میان انبوه اطلاعات مترکم سردرگم باقی خواهد ماند. به تعبیر دیگر، رویکرد مسأله‌محوری است که می‌تواند در امر شناسایی، گزینش دسته‌بندی و طبقه‌بندی دقیق اطلاعات فقهی به فقه‌پژوه کمک کند و او را از برف‌انبار اطلاعات عبور دهد.

مسأله مهم این است که حلّ مسأله صرفاً با تکیه بر مسأله‌محوری است قابل تحقق است. چرا که اگر مسأله‌محوری مبنای فعالیت و اقدام فقه‌پژوه قرار نگیرد، او در دام انبوهی از اطلاعات فراوان خواهد افتاد و فقه‌پژوهی برای او تبدیل به امری بفرنج و لاینحل خواهد شد.

دو. خطر «عدم دستیابی به یافته‌های مفید و ضروری»: مواجهه فقه‌پژوه با انبوه اطلاعات و یافته‌های کم‌ارتباط و فراوان می‌تواند مانع از دستیابی به یافته‌های مفید و ضروری نیز بشود. از این رو، شناسایی، گزینش دسته‌بندی و طبقه‌بندی دقیق اطلاعات فقهی است که می‌تواند زمینه‌ساز دستیابی به اطلاعات ضروری و مفید باشد.

سه. خطر «تغییر مسیر فقه‌پژوهی» در «عدم مدیریت داده‌ها و یافته‌ها»: بخشی از فقه‌پژوهی می‌تواند مربوط به شناسایی و جمع‌آوری داده‌های اطلاعاتی مرتبط با پژوهش مورد نظر باشد. این امر می‌بایست به صورت ضابطه‌مند انجام گیرد. بلکه، صرفاً شناسایی و جمع‌آوری اطلاعات و مضامین مرتبط است که می‌تواند در راستای پژوهش کمک کند. چرا که انبوه اطلاعات بی‌ارتباط می‌تواند مسیر پژوهش را به صورت ناکارآمد ترسیم کند.

چهار. مشکل «کم‌یابی و سخت‌یابی مطالب مرتبط»: یکی از دشواری‌های رایج در پژوهش‌های فقهی این است که محقق به‌رغم پیدایش نرم‌افزارها و برنامه‌های



متنوع در مسائل نوین، به خاطر پیچیدگی‌های محتوایی و نیز به خاطر محدودیت مسائل، محدود تولیدات فقهی و نیز اقتضائات تبویب‌های گذشته نمی‌تواند به راحتی در منابع دینی و نگاشته‌های فقهی پیشین اطلاعات مورد نیاز و مرتبط با مسأله‌ی خود را پیدا کند. در حالی که تنوع مسائل فقهی جدید، ارتباط‌گیری مناسب با موضوعات و مضامین تولید شده پیشین را طلب می‌کند.

این امر بدان معناست که بخشی از این دشواری به این مقوله برمی‌گردد که مسائل نوین و نوظهور می‌بایست پاسخی مناسبی پیدا کنند. اما هم آن مسائل و هم پاسخ آنها لزوماً در پژوهش‌های پیشین وجود ندارند.

بخشی از این مشکل نیز به این مسأله بازمی‌گردد که شناسایی پاسخ و حلّ مسائل نوظهور می‌بایست با تکیه بر شناسایی آیات و روایات مناسب انجام گیرد. چنان‌که، هر پاسخ و حلّ مسأله ناظر به هر یک از موضوعات و مسائل نوظهور، می‌بایست از طریق استظهارها و استدلال‌های فقهی مناسب با آن مسائل جدید به ظهور برسد.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوم، شماره دهم، تابستان ۱۴۰۳

درآمدی بر مفهوم‌شناسی واژه «نظام»*

علی اکبر رشاد^۱
حسین ایزدی^۲

چکیده

رویکرد تکامل روش فقه در راستای نظام‌سازی منجر به تولید ایده‌هایی نواز جمله ایده فقه نظام‌ساز شده است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی درصدد تبیین مفهوم «نظام» در این تراکیب بوده و مفهوم نظام از زوایای مختلفی از جمله نحوه ارتباط اجزا با یکدیگر، غایت نظام، نقش کاربرد و اثر جدید و سنخ‌شناسی رابطه مورد بررسی قرار می‌گیرد. ره‌آورد این تحقیق نشان می‌دهد نظام به مجموعه‌ای تشکل یافته از اجزای مختلف و منسجم به‌نحوی که بین آنها علاقه و همبستگی اساسی وجود دارد - این علاقه یا رابطه مبتنی بر بنیادهای زیرساختی است که این علاقات موضوعی و اساسی بنیادین بین اجزا جمع کرده و به یکدیگر متصل می‌کند؛ - و با دیگر نظام‌ها دارای تمییز بوده و ایجاد هدف معینی را دنبال می‌کند؛ اطلاق می‌شود. بنابراین تعریف شش عنصر محوری و ضروری «ترکب، اختلاف، انجسام، تقال، تمایز و غایت مندی» عناصر اصلی تشکیل نظام به‌شمار می‌آیند

واژگان کلیدی: نظام، فقه، فقه نظام، نظام‌سازی، سیستم.

* این مقاله از سلسله بحث‌گفتارهای فقه نظام‌ساز حضرت آیت‌الله علی اکبر رشاد توسط نویسنده مسئول اقتباس شده است.

۱. استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و ریاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۴



۱. مقدمه

با وقوع انقلاب اسلامی و استقرار حکومت دینی، نهاد دین با پرسش‌های جدید و بنیادینی روبرو شد که تا پیش از آن به لحاظ موقف تاریخی امکان طرح آن پرسش‌ها فراهم نبود. پرسش از اینکه اسلام چگونه حیات بشر را در حوزه‌های مختلف راهبری و مدیریت می‌کند یکی از مهمترین پرسش‌ها بود. برخی با رویکرد پاسخ به مسائل مستحدثه و رویکرد جزءنگرانه می‌کوشند این پرسش‌های جدید را به صورت موردی و بر اساس سامانه استفتاء و افتا پاسخ دهند. اما مجموعه مسائل جدیدی که نظام اسلامی با آن مواجه است را نمی‌توان به صورت موردی و منفک از یکدیگر پاسخ داد. بلکه باید سامانه علمی پرداختن به این نیازها را طراحی کرد که یکی از ارکان آن طراحی و تولید نظامات علمی متناسب با مبانی معرفتی انقلاب اسلامی است. از این رو رویکرد دیگری مطرح می‌شود که از آن به رویکرد نظامات یا فقه نظام‌ساز یاد می‌شود و پرداختن به مسائلی چون نظام‌سازی و نظام‌پردازی در ده‌های اخیر رو به فزونی گذاشته است و سخن از «فقه نظام»، «فقه نظام‌ساز» و امثال این تعابیر و تراکیب در مجامع علمی بیش از گذشته مطرح است. بر اساس این دیدگاه‌ها به صورت کلی، اسلام مشتمل بر نظامات متعددی است که ذیل یک ابر نظام تعریف شده و از این طریق همه نیازهای اساسی بشر را پاسخ می‌دهد. البته از تعابیر فقه نظام خوانش‌های متعددی وجود دارد که باید در جای خود از آن‌ها سخن گفته و به تفکیک درباره تفاوت‌های آن بحث و گفتگو کرد.

در این میان باید گام‌هایی منطقی تعریف کرد تا بر اساس حرکتی علمی و متقن، مقدمات لازم برای پیدایی یک دانش یا فضای دانشی جدید فراهم آید. یکی از این مقدمات تبیین دقیق مبادی تصویری و تصدیقیه مباحث است. گاهی برخی دانشوران با پیش فرض گرفتن بداهت مفاهیم پایه و مقدماتی، وارد صلب موضوع شده و هنگام نتیجه‌گیری دچار خلط‌های جدی می‌شوند که ناشی از همان عدم توجه به تنقیح مبادی بوده است.

فقه نظام‌ساز ایده‌ای است که می‌کوشد با انتظام بخشیدن به روش و سامانه تفقه و با اتکا به مبانی اصیل شیعی به صورتی سامان‌مند و سیستمی به مسائل پیش روی



حکومت دینی پاسخ دهد. طبیعتاً این ایده دارای قطعات مختلفی است. یکی از این قطعات در لایه مبادی تصویری، مفهوم «نظام» است. ابتدا باید دید مقصود از «نظام» چیست و چه تلقی‌هایی از آن وجود دارد؟ آیا می‌توان ضابطه‌ای برای نظام به شمار آوردن یک مجموعه از گزاره‌ها در نظر گرفت؟ این مقاله می‌کوشد با نظر به برخی تعاریف موجود در باب «نظام» تعریف مختار را بر اساس چند شاخصه بیان کرده و نقش مفاهیم و عناوین مرتبط دیگری چون «غایت»، «وحدت»، «کاربرد» و... در تعریف نظام را بررسی نماید.

۲. تعاریف نظام

۲-۱. تعریف لغوی

کلمه «نظام» از مشتقات «نظم» است. در کتب لغت از لفظ «نظام» ذیل بررسی معنای واژه «نظم» بحث می‌شود. در ابتدا نگاهی به مهمترین کلمات لغت‌شناسان برجسته در این زمینه داریم.

فراهیدی در کتاب العین می‌نویسد: نظم، چیدن مهره‌ها در کنار هم در یک ساختار یکدست و این نظم در همه امور قابل تصور است.^۱ (کتاب العین؛ ج ۸، ص: ۱۶۵) ابن منظور در لسان العرب می‌نویسد: نظام به معنی تالیف، تجمیع و قرین کردن چیزی به چیز دیگر و نخ‌کی که با آن لؤلؤ یا هر چیزی دیگری (مثل مهره) به نظم کشیده می‌شود، است. (لسان العرب، ۵۷۹/۱۲) فیومی در مصباح المنیر می‌نویسد: نظمت خرزا یعنی قراردادن و چیدن مهره‌ها در شکلی خاص و آن نظام است.^۲ (المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ ج ۲، ص: ۶۱۲) جوهری در صحاح در تعریف نظم و نظام می‌نویسد: نَطَّمْتُ اللُّؤْلُؤَ یعنی مروارید را در شکل خاصی چیدم. همچنین وی نظام

۱. النظم نظمتك خرزا بعضه إلى بعض في نظام واحد، وهو في كل شيء حتى قيل: ليس لأمره نظام، أي لا تستقيم طريقته

۲. النَّظْمُ: التَّأْلِيفُ، وَ النَّظَامُ: مَا نَطَّمْتَ فِيهِ الشَّيْءَ مِنْ خَيْطٍ وَ غَيْرِهِ، وَ كُلُّ شَعْبَةٍ مِنْهُ وَ أَصْلُ نِظَامٍ. وَ نِظَامٌ كُلُّ أَمْرٍ مَلَكَهُ، وَ الْجَمْعُ أَنْظَمَةٌ وَ أَنْظِيمٌ وَ نِظْمٌ. وَ النَّظَامُ: الْخَيْطُ الَّذِي يُنْظَمُ بِهِ اللُّؤْلُؤُ، وَ كُلُّ خَيْطٍ يُنْظَمُ بِهِ لَوْلُؤُ أَوْ غَيْرَهُ فَهُوَ نِظَامٌ، وَ جَمْعُهُ نِظْمٌ، النَّظَامُ: الْعَقْدُ مِنَ الْجَوْهَرِ وَ الْخَرَزِ وَ نَحْوِهِمَا، وَ سَبَّأَهُ خَيْطُطُهُ. (لسان العرب؛ ج ۱۲، ص: ۵۷۸)

۳. «نَطَّمْتُ: الْخَرَزَ نِظْمًا مِنْ بَابِ صَرَبٍ جَعَلْتُهُ فِي سَبَلِكِ وَ هُوَ النَّظَامُ بِالْكَسْرِ وَ نَطَّمْتُ) الْأَمْرَ فَاتَّظَمَ) أَي أَقَمْتُهُ فَاسْتَقَامَ وَ هُوَ عَلَى (نِظَامٍ وَ أَحَدٌ أَي نَهَجٌ غَيْرٌ مُخْتَلِفٍ وَ نَطَّمْتُ) الشَّعْرَ (نِظْمًا)،»



را آن نحی می داند که مرواریدها را به هم متصل می کند.^۱ (الصّحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ۵، ص: ۲۰۴۱)

طریحی در مجمع البحرین می نویسد: نحی که مرواریدها را به طور منظم در کنار هم قرار می دهد.^۲ (مجمع البحرین؛ ج ۶، ص: ۱۷۶) صاحب تاج العروس می نویسد: نظم، چینش و در کنارهم قراردادن اجزای پراکنده در کنار یکدیگر و چسباندن چیزی به چیز دیگر است. و هر آنچه را در کنار دیگری قرار دادی، آن را نظم بخشیدی.^۳ (تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج ۱۷، ص: ۶۸۹) صاحب معجم المقاییس اللغه می نویسد: نظم دلالت بر تألیف و قرین کردن شیء می کند.^۴ (معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، ص: ۴۴۳) همانطور که در کلمات لغویین دیده می شود نکته مورد وفاق همه در تعریف نظام این است که نظام به نوعی وحدت بین اجزا و انسجام بخشی بین اجزای متفرق اطلاق می شود به نحوی که این اجزا در کنار هم جلوه ای جدید و برخوردار از نظم و مناسبت پیدا می کنند. تعبیر پرتکرار «النّظام: الخیط یجمع الحَرَز» در کلمات لغویین نشان می دهد نظام آن عنصر وحدت بخش به اجزای متفرق است.

۲-۲. تعریف اصطلاحی

الف) اصطلاح عرفی

اول: استعمال در معنای لغوی و عام آن؛ نظام اجتماعی عام به معنای وجود نظم و وجود قوانین و مقررات در جامعه. همین اصطلاح در السنه فقها و اصولیون رایج

۱. «نَطَّمْتُ الْوَلُوْدَ، أی جَمَعْتُهُ فِی السِّلْکِ وَ التَّنْظِیْمِ مِثْلَهُ. وَ مِنْهُ نَطَّمْتُ الشَّعْرَ وَ نَطَّمْتُهُ. وَ النَّظَامُ: الْخِیْطُ الَّذِی یُنْظَمُ بِهِ الْوَلُوْدُ. وَ نَطَّمٌ مِنْ لَوْلُوْ، وَ هُوَ فِی الْأَصْلِ مَصْدَرٌ.»

۲. «النّظام بالكسر: الخیط الذي ينظم به الولوء. و يقال نظمت الخرز من باب ضرب: جمعته في سلك و هو النظام، و منه "أنت أساس الشيء و نظامه". و نظمت الأمر فانظمت أي أقمته فاستقام. و هو على نظام واحد أي على نهج واحد غير مختلف. و نظم القرآن: تأليف كلماته مترتبة المعاني متناسقة الدلالات، بحسب ما يقتضيه العقل.»

۳. «النّظْمُ: التّألیفُ، وَ صَمَّ شِیْءٌ إِلَى شِیْءٍ آخَرَ. وَ كُلُّ شِیْءٍ قَرِیْبُهُ بِآخَرٍ فَفَعِدَ نَظْمَتُهُ... وَ النَّظَامُ، بِالْكَسْرِ: كَلُّ خَیْطٍ یُنْظَمُ بِهِ الْوَلُوْدُ وَ نَحْوَهُ، ح نَظَّمْ، مِنْ الْمَجَازِ: النَّظَامُ: مِیْلَاكُ الْأَمْرِ. تَقُولُ: لَیْسَ لِهَذَا الْأَمْرِ مِنْ نِظَامٍ إِذَا لَمْ تَسْتَقِمْ طَرِیْقَتُهُ، ح أَنْظَمْتُهُ وَ أَنْظِیْمُ وَ نَظَّمْتُ بَضْمَتَیْنِ. وَ أَيْضًا: السَّیْرَةُ وَ الْهَدْيُ وَ الْعَادَةُ. یَقَالُ: مَا زَالَ عَلَى نِظَامٍ وَاحِدٍ، أَوْ عَادَةً. وَ لَیْسَ لِأَمْرِهِمْ نِظَامٌ: أَوْ لَیْسَ لَهُ هَدْيٌ وَ لَا مُتَعَلِّقٌ وَ لَا اسْتِیْقَامَةٌ.»

۴. «النون و الظاء و المیم: أصل یدلّ على تألیف شیء و تألیفه و نَطَّمْتُ الْخَرَزَ نَظْمًا، وَ نَطَّمْتُ الشَّعْرَ وَ غِیْرَهُ. وَ النَّظَامُ: الْخِیْطُ یَجْمَعُ الْخَرَزَ.» همچنین صاحب کتاب المحیط می نویسد: النَّظْمُ: نَظْمُ الْخَرَزِ فِی نِظَامٍ وَاحِدٍ. وَ جَمْعُ النَّظَامِ: نَظْمٌ. وَ لَیْسَ لِأَمْرِهِ نِظَامٌ: أَوْ اتَّسَقَ. (المحیط فی اللغة؛ ج ۱۰، ص: ۳۵)



است و وقتی سخن از «حفظ نظام» به میان می آید، این معنا قصد می شود. دوم: اطلاق آن بر مجموعه ای از قوانین ناظر به حوزه ای خاص مانند نظام جنایی، نظام حقوقی، نظام عبادی و... (خالد الغفوری، ۱۴۰۱، ص ۲۰۲)

ب) اصطلاح سیاسی-اجتماعی

گاه «نظام» در فضای سیاسی و اجتماعی به کار برده می شود. در این کاربرد معانی گوناگونی از آن اراده می شود. چون این معنی خارج از بحث ما است، تنها به عناوین کلی آن‌ها اشاره شده و از بسط و تفصیل هر یک خودداری خواهد شد.

۱. نظام به معنای «سامان داشتن زندگی و معیشت مردم»

۲. نظام به معنای «کیان کشور اسلامی و مسلمانان»

۳. نظام به معنای «حکومت یا رژیم سیاسی موجود» [این تعبیر امروز در علوم

سیاسی رایج است.]

۴. نظام به معنای «نظام اسلام» (ملک افضلی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵)

ج) اصطلاح علمی

در اصطلاح علمی دو تعریف عام و خاص می توان بیان کرد:

۱. تعریف عام

واژه نظام در سال‌های ۱۹۵۶-۱۹۵۰ میلادی با طرح شدن تئوری عمومی نظام‌ها به وسیله برتالانفی، زیست شناس آلمانی، مفهوم خاص خود را یافت و بعدها با کاربرد این تئوری در رشته‌های مختلف علوم، واژه‌هایی مانند نظام اقتصادی، نظام ارتباطات و نظام اطلاعات متداول شد. نظام در تئوری عمومی نظام‌ها به مجموعه ای از اجزای به هم وابسته گفته می شود که در راه نیل به هدف هایی معین با یکدیگر هم آهنگی دارند. بر این اساس مفهوم نظام، سه رکن: اجزا، هدف‌ها و رابطه اجزا با یکدیگر در راستای هدف‌ها را در بردارد. (میرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۳۳)

۲. تعریف خاص

نظام در اصطلاح خاص و علمی عهده دار بحث از برخی مباحث علوم انسانی و اجتماعی است.



تعریف اول: مجموعه ای تشکیل شده از عناصر مرتبط با یکدیگر که دارای ارتباط متقابل بوده و در راستای هدف معینی عمل می‌کنند. معادل آن در انگلیسی «سیستم» است.

تعریف دوم: نظام در مجال نظریات عامه مجموعه ای شکل یافته از عناصر مترابط است که برای رسیدن به هدف معین عمل می‌کنند.

تعریف سوم: مجموعه ای از عناصر مترابط که بین آن‌ها علاقاتی یا بالفعل یا بالقوه وجود داشته و هدف محدودی دارند.

بنابر تعریف خاص، نظام علمی به تعاریفی گفته می‌شود که ناظر به «نظام فقهی» است. نظام فقهی که دارای شاخه‌های گوناگونی از جمله «نظام سیاسی، نظام اقتصادی، نظام فرهنگی، نظام تربیتی، نظام اخلاقی» است از منظری کلی به نظام فقهی تعبیر می‌شود. نظام فقهی از این منظر زیر مجموعه نظام علمی و شاخه‌ای از آن به شمار می‌آید. اما در همین زمینه نیز تعاریف گوناگونی مطرح شده است و رویکردهای گوناگونی وجود دارد.

از سوی دیگر یکی از پرکاربردترین استعمالات لفظ «نظام» در حوزه اقتصاد است. زومبارت و فراسنوا پرو همچون لاژوژی سه مجموعه از عناصر را برای نظام اقتصادی نام می‌برند: (همان، ص ۳۵)

۱. روح، یعنی انگیزه‌های مسلط در فعالیت اقتصادی
۲. شکل، یعنی مجموعه عناصر اجتماعی و حقوقی و نهادی (نظام مالکیت ها، مقررات کار، نقش دولت) که محدوده فعالیت اقتصادی و روابط میان اشخاص اقتصادی را تعیین می‌کند
۳. محتوا، یعنی فن، مجموعه روش‌های مادی که بوسیله آن کالاها را به دست می‌آوریم و یا تغییر شکل می‌دهیم.

۳. نقد و بررسی تعریف یکی از محققین

دکتر خالد الغفوری در نوشتاری به مفهوم‌شناسی عنوان «نظام» می‌پردازد. (ایزدی، ۱۴۰۱، ص ۲۰۲) وی ابتدا به بررسی معنای عرفی و پس از آن معنای اصطلاحی نظام



پرداخته و در نهایت نظام را بر اساس پنج مولفه معرفی می‌کند:

۱. کون النظام مرکباً من عدة أجزاء فالموجود الواحد بما هو واحد لا يصدق عليه النظام
۲. وجود ارتباط و علاقات بين أجزائه، فإن مجرد ضمّ شيء الى شيء آخر لا يحقق لهما وحده
۳. وجود وحدة موضوعية تجمع بين الأجزاء
۴. وجود تناسق و توازن و تقابل و تبادل بين دور و عمل تلك الأجزاء
۵. وجود هدف واحد يظل هذه المجموعه و تسعى للوصول إليه و تحقيقه
۶. نريد بالنظام مجموعة تضم عدداً من الأجزاء المترابطه فيما بينها بعلاقات موضوعية مبتنية على اسس تحتيه تجمع بينها تعمل بتناسق و تعادل لتحقيق اهداف معينه.

ملاحظات بر تعريف مذکور:

از نظر وی نظام دارای پنج عنصر و ویژگی است:

- ۱- نظام باید مرکب از اجزا باشد و یک موجود واحد را نمی‌توان نظام دانست.
 - ۲- اجزا باید با هم روابطی داشته باشند و صرف انباشت اجزا نظام نامیده نمی‌شود.
 - ۳- وجود «وحدت موضوعی» هم لازم است؛ این اجزا باید حول یک محوری باشند. رابطه باید رابطه اساسی و واقعی باشد، نه رابطه اعتباری. حتی اگر اجزا اعتباری باشند، رابطه نمی‌تواند اعتباری باشد، رابطه باید حقیقی باشد. برای حقیقی بودن نیازمند موضوع و محور هستیم.
 - ۴- تبادل بین اجزا و نقسآفرینی متقابل، عنصر دیگر در قوام بخشی به مفهوم نظام است.
 - ۵- اجزا باید در راستای یک هدفی باشند؛ به طوری که آن هدف را پوشش بدهد و سایه مجموعه بشود و این مجموعه برای دستیابی به آن هدف حرکت کنند.
- ناظر به تعريف ایشان پرسش‌هایی مطرح است:



آیا فقط همین پنج عنصر ملاک هستند؟ آیا عناصر را نمی‌توان تقلیل داد؟ یعنی اگر در مجموعه‌ای بین آنها علاقات و وحدت موضوعی و وحدت غایی وجود داشته باشد، آیا لازم هست تناسب هم گفته شود؟ اگر گفته نشود نظام تمام نمی‌شود؟ آیا بین این پنج مؤلفه با پنج مؤلفه دیگر که نظام دیگر را پدید می‌آورند، لازم است تمایز باشد؟

ممکن است در این بحث هم‌چنان که در پی معیار وحدت هستیم، از سوی دیگر نیازمند تمایز و تفکیک باشیم. ممکن است با یک معیار هم انسجام و وحدت درونی به وجود بیاید و هم اینکه آن معیار با دیگر علوم تمایز داشته باشد. اگر دیدیم اجزای یک نظام با اجزای نظامی دیگر با هم روابط و نسبت‌هایی دارند، آیا این یک نظام است یا چند نظام؟ اگر چند نظام است، چرا باز اینها با هم ارتباط و تناسب و علاقه دارند؟ آیا اینها وحدت موضوعی دارند؟ مرز نظام کجا تمام می‌شود؟ و نظام دیگر از کجا شروع می‌شود؟ بحث «تمایز» که بحث بسیار مهمی است و این سؤال باید جواب داده شود که اگر با وجود علاقات و وحدت موضوعی و وحدت غایی که یک هدفی را تأمین می‌کنند، آیا نمی‌توانند با هم به اصطلاح یکسان باشند؟ یعنی یک مؤلفه به حساب بیایند؟ از سوی دیگر آیا فراتر از این پنج مؤلفه، چه مؤلفه‌ای را تغییر بدهیم و چه موردی را تکثیر دهیم، آیا ما به عنصر ممیز نیاز نداریم؟ آیا نباید بین هر نظام با نظامی دیگر مرزی وجود داشته باشد؟ این‌ها پرسش‌های مهمی است که باید تکلیف آن‌ها را روشن کنیم.

وقتی از تعبیر ابر نظام استفاده می‌کنیم [یعنی نظام کلان یا کلان نظام] و گاه از تعبیر خرده نظام استفاده می‌کنیم [یعنی نظامات]؛ ممکن است به صورت حلقات تو در تو شامل همدیگر شوند؛ یعنی یک ابر نظام داشته باشیم و ذیل آن خرده نظام‌هایی چیده شوند، اینجا هم محل بحث است. یعنی ما کل اسلام را یک نظام کلان بدانیم که مشتمل بر نظامات فرعی و خرده نظام‌هایی باشد. این هم باید تکلیفش روشن شود؛ یعنی ضمن اینکه بحث تمایز را مطرح می‌کنیم، باید نظام النظام الاکبر و کبیر و خرده نظام‌ها و خود نظام باید مشخص شوند.

همچنین باید پرسید علل مادی و صوری یا علل اربعه نظام چیست؟ فرمودند



علت غایی هم لازم داریم و باید اینها غایت مشترک تأمین کنند. آیا از منظر وی از سویی علت فاعلی را خارج از ذات نظام بدانیم و از بیرون نظام بر نظام تأثیر می‌گذارد و علت غایی را هم بیرون نظام بدانیم و علت مادی و صوری را هم لازم داریم؟ از سوی دیگر عناصری که در این تعریف بیان شدند، امور اعتباریه هستند؛ در حالی که رابطه‌های علقاتی که در نظام متصور است باید رابطه حقیقی باشد. همینطور اینکه در تعریف نظام گفته شود نظام مساوی با مجموعه است، تسامح در تعریف است؛ در حالی که نظام مجموعه نیست، بلکه نظام آن رابطه و علاقه در رابطه است. تعبیر «هو المجموعة» یک تسامح در تعریف نهایی است.

۴. تعریف برگزیده

بنابر آنچه گذشت نظام در موضوعات مختلف و کاربردهای گوناگون اطلاعات و معانی مختلفی دارد. گاه «نظام» در حوزه سیاسی - اجتماعی استعمال می‌شود و گاه در حوزه علم، در حوزه علم نیز اعم از علوم اسلامی یا علوم انسانی دارای کاربرد است. آنچه مدنظر ما است، کاربرد «نظام» در حوزه علم و به صورت مشخص در زمینه دین شناسی و حوزه تفقه است. از این رو نظام علمی را که امکان تطبیق بر حوزه‌های علوم انسانی و اسلامی داشته باشد را مدنظر قرار خواهد گرفت. بنابراین مقدمه نظام را این‌طور تعریف می‌شود: «هو ما يتألف من مؤلفات مختلفة منسجمة و متفاعلة، يملك تميزاً بالنسبة إلى الأنظمة الأخرى، و يستهدف تحقيق غاية معينة». نظام مجموعه‌ای تشکل یافته از اجزای مختلف و منسجم به نحوی که بین آنها علاقه و همبستگی اساسی وجود دارد - این علاقه یا رابطه مبتنی بر بنیادهای زیرساختی است که این علقات موضوعی و اساسی بنیادین بین اجزا جمع کرده و به همدیگر متصل می‌کند؛ - و با دیگر نظام‌ها دارای تمییز بوده و ایجاد هدف معینی را دنبال می‌کند.»

برای وضوح یافتن تعریف یادشده به شرح و بسط برخی عناصر این تعریف اشاره می‌شود:

یک. مؤلفه ترکیب



[ما يتألف من مؤلفات مختلفة]: نظام مرکب از اجزا مختلف بوده و بسیط نیست. چه آنکه امور بسیط را نمی توان نظام به شمار آورد.

دو. مؤلفه اختلاف

این مرکب باید از مؤلفه‌های مختلف ترکیب یافته باشد؛ یعنی مرکبی که ظاهراً مرکب است اما اجزای آن همه یکسان هستند را نمی توان نظام نامید؛ نظام باید از اجزایی پدید بیاید که هرکدام کارکرد خاصی داشته و تکرار همدیگر نباشند.

سه. مؤلفه انسجام

[مؤلفات مختلفة منسجمة]: نظام علی‌رغم تكثر و تنوع اجزا دارای یک انسجام داخلی است؛ اجزا نظام در عین حال که مختلف هستند، باید متناسب باشند. در عین اختلاف باید سازگار باشند؛ پس هر نوع انضمام امور مختلف به یکدیگر را نمی توان نظام نامید. در نظام باید عنصر انسجام درونی و علاقات به نحو مانعة‌الخلو وجود داشته باشد. پس التزام به داشتن موضوع واحد و غایت واحد در تمام الگوهای نظام محل تأمل است؛ مهم انسجام داخلی است. تناسب بین اجزا موجب این انسجام می شود و لازم نیست حتماً موضوع و غایت واحد داشته باشیم؛ بلکه باید انسجام به‌نحو مانعة‌الخلو را شرط کنیم که از طریق یکی از این عناصر حاصل می‌شود. انسجام بین اجزاء از سه جهت حاصل می‌گردد:

انسجام از ناحیه وحدت غایتی که مجموعه اجزای نظام در پی تحقق آن هستند. انسجام از ناحیه تناسب و تناسخی که بین اجزاء با همدیگر وجود دارد؛ مانند سنخیتی که بین مسائل یک نظام معرفتی معین وجود دارد.

انسجام از ناحیه عناصر وحدت بخش دیگر (مانند اشتراک مسائل علم معین از حیث مبادی و مبانی یا از حیث موضوع و محور)

آنچه لازم داریم، یک عنصر جمع‌بند است؛ ممکن است آن عنصر یک‌جا غایت و یک‌جا موضوع و یک‌جا امر دیگری باشد که با مورد تناسب داشته باشد. این تناسب به‌نحو مانعة‌الخلو از طریق یکی از این عناصر تأمین شود. پس نمی توانیم همه الگوهای نظام را ملتزم کنیم که حتماً موضوع داشته باشد. آنچه اساسی است وجود یک عنصر محوری است که از آن به عنوان عنصر جمع‌بند یاد می‌کنیم.



چهار. مؤلفه تفاعل

[متفاعله]: در نظام همه اجزا با همدیگر دارای تفاعل، تعامل و ترابط هستند. این تفاعل که گاه به نحو مباشری و گاه غیر مباشری است در راستای دستیابی به غایت و هدف نظام صورت می پذیرد. تعبیر «متفاعله» نشان می دهد رابطه و علاقه موجود بین اجزا، ارتباط و علاقه ای حقیقی در وعاء خارج است و نه اعتباری محض و در ظرف اعتبار. مهم این است که اجزا با هم علاقه (به کسر) یعنی وابستگی داشته باشند و علاقه (به فتح) یعنی تعلق و به اصطلاح ترابط داشته باشند و روابط حقیقی باشند. جهت اینکه لفظ «تفاعل» به کار رفته و متفاعله در تعریف آورده شده به خاطر این است که رابطه واقعی است نه خیالی. در واقع این اجزای مختلف متناسب باید با هم داد و ستد هم بکنند؛ اما اگر با هم سازگار باشند اما در عمل مشارکت نکنند و متفاعل نباشند نظام به وجود نمی آید

پنج. مؤلفه تمایز

[یمتلک تمیزاً بالنسبة إلى الأنظمة الأخرى]: نظام دارای وجه تمایز روشن با دیگر نظام‌های طولی و عرضی است. باید در مجموع این نظام با دیگر نظام‌ها متفاوت بشود؛ یعنی نظام آن‌گاه نظام است که حدودش با سایر نظام‌ها مشخص شود؛ هر نظامی با سایر نظام‌ها مرز داشته باشد؛ و معلوم شود یک نظام تا کجاست؛ کجا تمام می شود و نظام دیگر کجا آغاز می شود تا بشود نظام؛ پس در نظام مرز هم لازم دارد. باید نسبت به سایر نظام‌ها تمایزی داشته باشد؛ یک نظام می تواند کلان نظام باشد مشتمل بر خردتر از خودش باشد؛ یک نظام می تواند میان نظام باشد و ابرنظام‌ها و کلان نظام‌هایی بالاتر از آن قرار بگیرد؛ یک نظام می تواند میان نظام باشد و در عرضش نظام‌ها دیگر هم باشد؛ به هر حال باید با نظام‌های دیگر تمایز داشته باشد. بدون عنصر تمایز نظام مستقل محقق نخواهد شد. شرط تمایز بیرونی در چندین نظام هم لازم است. چون بعضی نظام‌ها لایه لایه و ذیل هم هستند. نظام‌ها داریم که محیط بر مجموعه‌ای از نظام‌ها و خرده نظام‌های دیگر هستند که فقهاء یک نظام است و اخلاقیات یک نظام است و عقایدش یک نظام است، اگر علم تولید کند، یک نظام است و اینها همه یک نظام کلان هستند که باید مرز اینها مشخص شود که



با هم یک سنخیت و تفاوت دارند. همچنین هر نظامی با نظام مجاور و موازی‌اش نیز باید تفاوت و تمایز داشته باشد.^۱ یک سری نظام‌های طولی داریم؛ مثلاً نظامات کوچک‌تر درون نظامات بزرگ‌تر، مثل فقه، شریعت، اخلاق، دین؛ همه اینها نظام هستند؛ ولی نظاماتی درون نظامات کل نظام هستند و اینها تفاوتی با نظام کلان باید داشته باشند و معلوم شود که هرکدام یک نظام مستقلی است، کما اینکه اینها طولی هستند. در صورت عرضی هم همین‌طور، مثلاً نظام عقایدی با نظام علمی باید عرضاً تمایز داشته باشند.

شش: مؤلفه غایت‌مندی

[یستهدف تحقیق غایه معینة]: نظام آن مجموعه مشکل از اجزائی است که همه در راستای تحقق هدفی معین حرکت می‌کنند. البته غایت از منظر ما به عنوان مقوم نظام در نظر گرفته نمی‌شود؛ در ادامه توضیحی درباره نسبت غایت و تحقق نظام بیان خواهد شد.

۵. نحوه ارتباط اجزاء باهم در نظام

یکی از قیودی که در تعریف نظام به کار رفت، قید «تفاعل» بود. آیا مقصود از تفاعل، تعامل اجزاء با همدیگر است یا بعضی با بعضی دیگر؟ آیا هر جزء با تمام اجزا و متقابلاً هر جزء با تمام اجزای دیگر باید تعامل کنند؟

تعامل همه اجزا با هم نمی‌تواند مباشرة باشد. ترابط می‌تواند مستقیم و بلاواسطه باشد یا با واسطه؛ اما در مجموع همه با هم تعامل می‌کنند که نظام را پدید می‌آورند. ولی یکی با واسطه با دیگری و یکی بیواسطه با دیگری است. در واقع ما نمی‌توانیم ترابط و تعامل را در نقش آفرینی نادیده بگیریم؛ ولی اینکه همه با سایر اجزا تعامل و ترابط دارند، ممکن نیست.

یک نکته بسیار مهم که ذیل بحث از تناسب و تعامل باید به آن توجه داشت، این است که باید دید نظام و سیستم‌ها چگونه کار می‌کنند. ما بین اجزای مختلف، روابط

۱. اینجا سه عنصر و قید کافی است، دو قید که یکی ذات الاجزا و دیگری ذات الصله باشند و علاقات حقیقی هم مباشرة و غیر مباشرة داشته باشند و به علاوه بین هر مجموعه نظام با نظام دیگر را می‌سازد تفاوت داشته باشند اگر این سه عنصر را داشته باشیم به عنصر دیگر نیاز نداریم.



متعددی را می‌توانیم تصور کنیم. مثلاً می‌خواهیم مسیری را از مبدأ به مقصد طی کنیم. مسیرهای محتمل را باید محاسبه کنیم، از بین مسیرهای محتمل مسیری که برای شرایط ما سازگارتر است، مسیر بهینه است و باید آن را انتخاب کرد. کلمه بهینه در اینجا کلمه حیاتی است؛ یعنی ما تعاملات متصور زیادی بین مؤلفات می‌توانیم داشته باشیم. از بین اینها همه تعاملات و تنازعات منجر به هدف اصلی نمی‌شوند یا منجر به حالت بهینه در آن هدف اصلی نمی‌شوند. یک نظام وقتی عنوان نظام می‌گیرد که ما آن تعاملات و تناسخات را به کیفیتی تعریف کنیم که منجر به وصول به هدف خاص شود. بنابراین در اصل فقه تخصصی نظام‌ساز و بحث استراتژی که به نظام‌سازی مرتبط می‌شود دقیقاً مشخص می‌شود که کدام ترکیب از بین ترکیبات محتمله، ترکیب بهینه برای اصول هدف است. در فقه نظام هم همین اتفاق می‌افتد؛ یعنی ما برای حصول هدف مورد نظر کدام باید‌ها و نبایدها که جهت این تعاملات و تناسخات را روشن می‌کند، باید دنبال کنیم و به هدف مورد نظر در آن حوزه مربوطه رسید.

۶. سنخ‌شناسی «رابطه» در نظام

در مواردی که موضوع و مسئله را تحریر می‌کنیم باید ابتدا صور مختلف و محتمل را محاسبه کرده و صورت نهایی را انتخاب کنیم. در طراحی نظام، محاسبه تمام احتمالات ممکن بین اجزاء مابشرتاً باید انجام شود، ولو نتیجه به این برسد که بین جزء الف و جزء ب رابطه مابشری برقرار نیست. در طراحی مدل‌ها و نظام‌ها یکی از قوت‌های اصلی، تشخیص این احتمالات روابط است و نباید این محاسبه اجزا و ارتباط مستقیم از دایره دید تعریف خارج باشد..

توجه به انواع ارتباطات محتمل در جای خود صحیح است اما اگر بنا باشد اجزا با هم ارتباط نداشته باشند و یک مجموعه اجزای مشتت انباشته شده باشند، نظام پدید نمی‌آید. باید همه با هم امر واحد را تدارک کنند. اینکه اجزا همگی به‌نحو مباشر همه با هم مرتبط باشند محال است؛ ولی به‌نحو مباشر و غیر مباشر مشکلی ندارد و در غیر این صورت نظام درست نمی‌شود و یک چیز پراکنده و انباشته روی هم است.



۷. عنصر «کاربرد و اثر جدید» در تحقق نظام

نظام‌سازی برای ایجاد ثمرات و کاربردها است؛ اجزاء وقتی به نظام تبدیل می‌شوند، باید اثر خاص را به دنبال داشته باشند و از این مؤلفه‌ها هر چقدر ممکن است ترکیب درست شود و هر ترکیب اثر خاص خودش را داشته باشد. از این رو حتماً باید خروجی در نظر گرفته شود. اثر جدید بدون ترکیب اجزاء حاصل نمی‌شود. لذا صرف تناسب و تعامل کفایت نمی‌کند. باید در نظام اثر جدید حاصل شود. در غیر این صورت ما یک مجموعه متشکل از اجزاء داریم که با هم ترکیبی دارند و در درون خودشان هم تعامل می‌کنند و هیچ‌گونه ثمره و کاربردی هم ندارند. بحث نظام‌سازی برای ایجاد ثمرات و کاربردها بود؛ لذا حتماً باید خروجی در نظر گرفته شود. شبکه هستی یک شبیه‌سازی خیلی بسیط است که تمام اجزاء و روابط، همه با هم مرتبط باشند و این ارتباطات باید دارای جهتی باشند و این جهت خود می‌تواند جهت‌های متعدد بگیرد. آن جهت معادلات ما را مشخص می‌کند؛ یعنی ما چه کم و کیفی به رابطه‌ها بدهیم تا به سمت تعریف برود. اینجا است که نظام‌سازی خودش را نشان می‌دهد. این معادلات حرکت در یک شبکه برای رسیدن به تعریف است.

۷. عنصر «غایت» در نظام

می‌توان نظامی فرض کرد که بیرون از خود غایت نداشته باشد. هدف ما از نظام‌سازی این است که بگوییم فقه فعلی ما نظام ندارد؛ یا نظام دارد اما آنچه را ما نیاز داریم تأمین نمی‌کند. بدون غایت و هدف نظام‌سازی معنایی ندارد؛ اما التزام به اینکه لزوماً هر نظامی باید بیرون از خودش غایتی داشته باشد، قابل التزام نیست. مثلاً اینکه در نظام‌سازی فقهی بگوییم دنبال غایت هستیم و باید پیش از طراحی نظام، غایتی را تعریف کنیم اینطور نیست؛ اما همه نظام‌ها شامل این تعریف می‌شوند که اجزا و انسجام درونی داشته باشند و باید این نظام‌ها از بیرون وجود خودشان غایتی نداشته باشند؛ همان‌طور که عالم هستی غایتی بیرون از خویش ندارد.

این که نظام حتماً باید هدف داشته باشد یک ادعاست و حتماً باید استدلال برایش آورد. اگر نظام هدف نداشت، به چه دلیل نظام نیست؟ نظام ممکن است



همین قدر که اجزای منسجم و تمایزات و غیره دارد، نظام باشد. بحث در تعریف نظام مطلق است. اینکه اگر هدف نبود پس اصلاً نظام نیست، باید برایش استدلال آورد. ممکن است گفته شود اگر هدف نباشد انسجام به وجود نمی‌آید، در حالی که به نظر می‌رسد با موضوع، انسجام به وجود می‌آید و اجزاء خود به خود منسجم می‌شوند و به لحاظ وحدت سنخیتی با هم دارند. اگر بپذیریم بعضی یا اکثر نظام‌ها وجودشان با غایت است، می‌توانیم بگوییم که نظام اسلامی هم همین طور است؛ اما اینکه مقید باشیم هر چه نظام است، باید هدف داشته باشد قابل تشکیک است.

حکما در مورد علت غایی می‌گویند علت غایی تصوراً مقدّم و تحقّقاً مؤخّر است. در حالی که به نظر می‌رسد آنکه تحقّقاً تصوّر می‌شود، نمی‌تواند علت باشد؛ برای اینکه نتیجه معلول است، پس نمی‌تواند علت باشد. همان صورت علت است و همان صورت علت غایی یک نقشی را ایفا می‌کند و مقصود حاصل می‌شود. در اینجا است که باید ببینیم کدامیک حقیقتاً علت غایی است؟ تصور است یا تحقق؟ تحقق که متأخر از معلول است، علت که نمی‌تواند متأخر از معلول باشد و اگر هم بگوییم علت غایی جزء نظام است، باید بگوییم تصور علت غایی یا تحقق علت غایی؟ اگر تصور علت غایی را بگوییم و یک آرمان‌هایی را که دین و فقه می‌دهد که انسان در پی دستیابی به آن آرمان‌ها است، مثلاً قرب الی الله، کمال نفس و یا شئون حیات این تنظیم غایت است، تنظیم دیگر خارج از نظام است. این نظام سبب می‌شود آن تنظیم اتفاق بیافتد. تنظیم اگر غایت است، بیرون است؛ اما تصور این تنظیم جزء نظام است و انگیزی است که حاصل می‌شود تا نظام پدید بیاید، و بحث قابل تأمل است.

بحث ما در نظام النظمات است، یعنی کل هستی. آیا کل هستی غایتی خارج از خودش دارد؟ ما وحدت ترکیبی را می‌پذیریم اما این گونه نیست که وحدت ترکیبی با وحدت غایت تحقق پیدا کند؛ چنان که در معنای لغوی نظام نهفته است. یک نخ تسبیح لازم است، این نخ تسبیح هر چه می‌خواهد باشد، موضوع یا غایت یا سنخیت خود مؤلفه‌ها باشد. بین وحدت ترکیبی و اجزا نباید خلط کرد. هدف بیرون از اجزا جزء وحدت ترکیبی نیست، بلکه گاهی عامل وحدت است.



۸. نتیجه‌گیری

از آنجایی که مسئله تکامل روش فقاہت و توسعه عقلانیت روشی در حوزه فقه گام‌های آغازین خود را طی می‌کند، بحث از مفهوم «نظام» به عنوان یکی از گام‌ها و مقدمات ضروری تبیین موضوع بحث در ادبیات رایج فقه نظام و فقه نظام ساز به شمار می‌آید. این تحقیق از این منظر گامی رو به جلو و نو به شمار می‌آید. ره آورد این تحقیق نشان می‌دهد نظام دارای تعاریف لغوی و اصطلاحی متعددی است. در تعریف لغوی نکته مورد وفاق همه لغویون این است که نظام به نوعی وحدت بین اجزاء و انسجام بخشی بین اجزای متفرق اطلاق می‌شود به نحوی که این اجزاء در کنار هم جلوه‌ای جدید و برخوردار از نظم و مناسبت پیدا می‌کنند. از سوی دیگر تعاریف اصطلاحی شامل تعریف عرفی، سیاسی و علمی بود.

با نگاهی به آنچه به عنوان اصطلاحات و اطلاق‌ات گوناگون نظام شد، آنچه به عنوان تعریف مختار از نظام که در فقه و در ترکیب فقه نظام ساز معنابخش خواهد بود، به این ترتیب بیان شد که: نظام مجموعه‌ای تشکّل یافته از اجزای مختلف و منسجم به نحوی که بین آنها علاقه و همبستگی اساسی وجود دارد - این علاقه یا رابطه مبتنی بر بنیادهای زیرساختی است که این علاقات موضوعی و اساسی بنیادین بین اجزا جمع کرده و به همدیگر متصل می‌کند؛ - و با دیگر نظام‌ها دارای تمییز بوده و ایجاد هدف معینی را دنبال می‌کند.»

در این تعریف شش عنصر اساسی و محوری به چشم می‌خورد که عبارتند از: عنصر ترکیب، اختلاف، تفاعل، انسجام، تمایز و غایت‌مندی. بنابر تعریف مختار زمانی می‌توان فقه را دارای نظام قلمداد کرد که به صورت مجموعی همه عناصر شش گانه پیش گفته را داشته باشد.

این تعریف از یک سو موجب انضباط مفهومی در به‌کارگیری و اطلاق اصطلاحات می‌شود و از سوی دیگر معیاری برای بازشناسی نظام از لایحه‌ها به دست می‌دهد که می‌تواند در تحقیقات و استنباط نظامات فقهی به نحو موثری دارای اثر و کارآمدی و الهام بخشی باشد.



۹. منابع

۱. ایزدی، حسین، بحث‌گفتارهای فقه نظام ساز، قم: موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام.
۲. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع .
۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۸ جلد، قم: نشر هجرت.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ۶ جلد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: منشورات دار الرضی.
۷. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ۶ جلد، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۸. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۹. میرمعزی، سید حسین، نظام اقتصادی اسلام، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. ملک افضلی اردکانی، محسن، (۱۳۹۱)، مفهوم نظام و کاربرد آن در فقه و اصول، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۸۸/۱، ص ۱۲۵.



ضرورت‌سنجی وجود «روش معیار» در دانش‌های دینی

مصطفی شریفی پور^۱

چکیده

ناهماهنگی در روش تولید دانش در دانش‌های دینی، علاوه بر مشکل استناد به دین در برخی گزاره‌های علوم دینی، تبعات علمی و اجتماعی زیادی را در طول تاریخ به وجود آورده و حتی امکان تولید همسان دانش تمدنی در جامعه علمی دینی را زیر سؤال برده است. این مقاله، با ادراک چالش‌های کلان معرفتی، روشی و مدیریتی دانش‌های دینی، «فقدان یک روش جامع معیار در میان علوم دینی» را به عنوان مسأله تحقیق شناسایی کرد. هدف از این مقاله مدیریت نظریه‌پردازی دینی و تحول و ارتقاء علوم دینی و انسانی از طریق «مدیریت تحول در روش علوم دینی»، با استفاده از روش‌های تاریخی، تحلیلی و نظریه‌پردازی بوده است. با انجام این تحقیق روشن شد: همسان‌سازی روش تولید دانش بر مبنای یک روش جامع، تأمین‌کننده فواید و ضرورت‌هایی مانند: «دستیابی به منطق علمی مشترک»، «متمایزسازی پارادایم اسلامی»، «ارائه هماهنگ الگوهای اجتماعی»، «مقابله با آسیب‌های نگاه جزیره‌ای به تولید دانش» و «امکان مدیریت کلان و دقیق دانش دینی» است. از سویی، «درهم‌تیدگی دانش‌های دینی»، «لزوم توجه توأم به گزاره‌های توصیفی و تجویزی در دانش‌های مختلف» و «روش یکپارچه تولید دانش از منظر امامان معصوم» نیز اثبات‌کننده ضرورت توجه به یک «روش معیار در دانش‌های دینی» است.

واژگان کلیدی: مدیریت دانش، مدیریت روش، روش معیار، روش اجتهادی، علوم دینی.

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ فقه و اصول حوزه علمیه قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۷ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۶



۱. مقدمه

مسأله روش تولید علم، نقشی اساسی در جهت‌گیری دانش ایفا می‌کند. تفاوت دانش‌های دینی در روش خود چالش‌های متعددی را ایجاد نموده است؛ دلایل متعددی «اختلاف در «روش» تحقیق و تولید دانش میان علوم مختلف دینی» را به عنوان یک مسأله در علوم دینی اثبات می‌نماید:

الف. از منظر فرقه‌گرایی کلامی: شکل‌گیری تمدن اسلامی، به دلیل محوریت قرآن و سنت در آن، وابستگی زیادی به روش فهم دین داشت و در عین حال، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، روش‌های متفاوتی در فهم و استناد دیدگاه‌ها و رفتارها به سنت مطرح گردید. تفاوت در پیش‌فرض‌ها و نحوه استناد به سنت، مکاتب متعدد کلامی، اخلاقی، فلسفی، عرفانی و فقهی را به وجود آورد. تعدد نگرش‌های دینی و به تبع آن، رفتارها، منجر به اختلاف و چنددستگی و آسیب‌های کلانی در تمدن اسلامی شد (سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۷) و البته این آسیب، از سوی پیامبر اسلام پیش‌بینی شده بود و صراحت در عدم اعتبار و مشروعیت بسیاری از گفتمان‌های کلامی و حتی فقهی داشت. (حرّ عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۵۰)

ب. از منظر اختلافات میان‌دانشی: اختلاف در فهم سنت در قرون اولیه، که شاید در ابتدا انگیزه سیاسی داشت، در دهه‌ها و حتی سده‌های بعد به تعارض‌های مستقر و ماندگار میان‌دانشی، میان‌مذهبی و حتی درون‌مذهبی تبدیل شد. در این میان، به‌عنوان مثال، می‌توان به تقابل علوم مختلف اسلامی با «فقه و شریعت» توجه نمود: تقابل فقیهان شیعه و سنی با متکلمان (ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۸۸، ص ۵۹-۶۴)، تقابل فقیهان با فلاسفه (غزالی، محمد، ۱۹۹۶م، ص ۸۸) و تقابل فقیهان و عارفان (نبریزی، جواد، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۰۹) نمونه‌هایی از این جریان در تاریخ اندیشه اسلامی است. برخی عالمان دانش‌های غیر فقه، تلاش‌هایی برای اثبات همگرایی دانش خود (جریان عقل‌گرا یا شهودگرا) با کتاب و سنت (و در واقع، فقه) انجام دادند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳) و تاکنون نیز ادامه داشته (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱ش) اما اصل چنین تفاوت روشی قابل انکار نیست.

تقابل برخی دانشمندان مسلمان با سنت به معنای عام آن، هم‌اکنون نیز از سوی



جریان‌های روشنفکری متأثر از مدرنیته دنبال می‌شود و چالش‌هایی نسبت به اعتبار فهم سنت (به معنای عام) و اجتهاد فقهی مرسوم وارد دانسته (ابوزید، ۱۹۹۴، ص ۲۲۰) و با واکنش اندیشمندان دینی مواجه شده است. (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۱)

برخی داعیه‌داران اصلاح دینی، با نص‌گرایی یا عقل‌گرایی افراطی یا التقاطی، ضمن انتساب گزاره‌های تولیدی خود به دین، در حوزه‌های مختلف دانشی و اجتماعی، چالش‌هایی را ایجاد نموده‌اند. همچنین گستره وسیع مفاهیم موجود در «سنت» (اعم از کتاب، روایت، اجماع و عقل) و امکان کاربست ناصحیح آن از سوی پژوهشگران و عالمان منتسب به دین، در یک آسیب دیگر، منجر به امکان طرح تفاسیر مغرضانه و سودجویانه از سوی انواع مغرضان - چه مسلمان و چه غیر مسلمان را فراهم آورده است. (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۸)

مسئله به همین مقدار ختم نشده، بلکه برخی از رشته‌ها یا عالمان پیش‌گفته، سایر آموزه‌های مخالف با دیدگاه خود را تخطئه و حتی تکفیر نمودند (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۲۰۰۵، ج ۲، ص ۳۷) که این انحراف علمی، آسیب‌های متعددی را در تاریخ علم اسلامی و همچنین در تمدن اسلامی ایجاد نمود.

ج. از منظر تفاوت در موضوع علم: بنابر قاعده اختلاف علوم بر اساس تفاوت در موضوع آن‌ها، تفاوت میان دانش‌های دینی، باید صرفاً در موضوع آن‌ها بوده و گزاره‌های دانش‌های مختلف دینی، همسو و مکمل یکدیگر باشد؛ حال آن‌که اختلاف برجسته فعلی در روش استناد به دین موجب اختلافات دامنه‌دار متعددی در گزاره‌های علمی میان اندیشمندان دینی شده است. با آن‌که، علوم اسلامی طی سده‌های متمادی در تکاپوی انطباق هرچه بیشتر با نصّ بوده‌اند اما این نقد از سوی برخی اندیشمندان به برخی علوم دینی دیگر مطرح بوده که به دلایل مختلف، نسبت به انطباق روش مند گزاره‌های خود با سنت به معنای عام، التزام کافی نداشته و بر مبنای معرفت‌شناسی و یا روشی مبتلا به چالش و سؤال، به تولید معرفت دینی پرداخته‌اند (ابن طاووس، ۱۳۸۸، ص ۵۹-۶۴) و (غزالی، محمد، ۱۹۹۶م، ص ۸۸). این فضای نقد، دوطرفه بوده و هریک از دانش‌ها، روش خود را نزدیک‌تر به واقع یا همان مدلول سنت معرفی نموده‌اند. به عنوان نمونه دانش فلسفه اسلامی - که خود را متکفل ترسیم جهان‌بینی انسانی



می‌داند - خود را ملتزم به منبع معرفتی «عقل» دانسته و روش استنباطی خاصی را نیز برای این دانش خلق کرده که «منطق» نامیده می‌شود. دانش فلسفه، داده‌های ورودی را با ابزار منطق و در محدوده فهم عقل، کسب و ارزیابی می‌کند و به دلیل انحصار منبع معرفتی و جهت‌گیری روشی منطبق بر آن و در نتیجه، تعارض ظاهری داده‌های فلسفی با متن دینی، محل اعتراض برخی اندیشمندان قرار گرفته است. (غزالی، ۱۹۹۶، ص ۸۸)

حتی «عرفان نظری» نیز که در فضای دانش‌های دینی رشد نموده، مبتلا به تعابیری شده که عکس‌العمل برخی فقیهان را موجب شده است. (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۷۴) در دانش‌های اجتماعی مدرن که اساساً با تکیه بر تجربه یا عقل ابزاری به مثابه منبع و روش تولید شده‌اند نیز تفاوت نگاه معرفت‌شناختی و نادیده‌انگاشتن منبع وحیانی و سنت و تفاوت‌های روشی، به صورت روشن قابل ردیابی است (پارسانیا، ۱۴۰۱ش، ص ۱۷۱-۱۷۲).

د. از منظر مدیریت علم: با نگاهی به وضعیت موجود مطالعات دینی و در عرصه میدانی، به دلیل ممکن نبودن یک نقشه کلی هماهنگ (به علت ناهماهنگی محتوایی ناشی از تفاوت روشی) میان تولیدکنندگان علم دینی، بسیاری از تلاش‌های انجام شده مکمل و متناظر نسبت به یکدیگر نیست و می‌توان تاحدی پراکندگی و ناهماهنگی فعالیت‌های تولیدی علمی را مشاهده نمود. روشن است که بدون وجود نرم‌افزار مدیریت روش، نباید انتظاری برای مدیریت کلان دانش داشت؛ زیرا ابعاد سخت‌افزاری مدیریت علم، کارایی محدودی در این زمینه دارند. ناکارآمدی سیاست‌گذاری و مدیریت دانش دینی - در سطوح حوزوی و سپس در علوم انسانی اسلامی - در یکی از محوری‌ترین عوامل خود، ناشی از فقدان «روش معیار» در دانش‌های دینی است.

ه. خلاصاً پارادایم اسلامی دانش: فقدان یک گفتمان و پارادایم اسلامی قابل معرفی و استناد در جهان علم و در برابر پارادایم‌ها یا گفتمان‌های مختلف علمی، یکی دیگر از ابعاد و نتایج مشکل پیش‌گفته است؛ به عنوان مقدمه پارادایم تولید علم دینی، روش مشخصی و مورد توافقی ارائه نشده تا پس از آن، بتوان گفتمان یا پارادایم



اسلامی را در شمار یکی از گفتمان‌های تولید دانش، تولید و معرفی کرد (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۴۹).

جمع‌بندی ابعاد مسأله: بنابراین، می‌توان این استنباط را ادعا نمود که هر یک از دانش‌های دینی، به روشی خاص در کسب معرفت و استنباط متکی است و همین تفاوت روشی و منطقی، اشکالات متکثری را ایجاد نموده تا حدی که از منظر روش‌شناسی معرفت دینی، شاید بتوان بسیاری از تحولات مهم تاریخ اسلامی را از منظر فقدان یک «روش» مورد اتفاق برای فهم سنت (به معنای عام) تفسیر نمود و آن را «چالش تاریخی در فهم سنت» نامید. خلأ عدم توافق در معرفی یک «روش معیار»، دانش‌های دینی را با مشکل تضاد درون‌دینی، ناتوانی از پاسخ‌گویی به‌روز و ناهماهنگی فعالیت‌های دانشی و غیره مواجه ساخته و در عرصه اجتماع و سیاست نیز آسیب‌های خود را بروز داده؛ چنان‌که انگاره مدیریت دانش‌های دینی را از سوی سیاست‌گذاران علم دینی، و ارائه پارادایم اسلامی مورد توافق را به چالش کشیده است.

با توجه به نکات یادشده، مسأله این تحقیق «فقدان یک روش معیار در دانش‌های دینی» و هدف از اجرای این تحقیق، بررسی ضرورت و فواید وجود یک «روش معیار» در میان دانش‌های دینی با رویکرد تقویت و مدیریت نظریه‌پردازی دینی قرار گرفته است.

مقاله حاضر طی یک تحقیق کتابخانه‌ای، ضمن تحلیل وضعیت روش در دانش‌های دینی و آسیب‌شناسی تاریخی اختلاف در دانش‌های دینی، به نظریه‌پردازی بر مبنای ایده مدیریت روش دانش‌های دینی پرداخت. پژوهش حاضر را باید یک تحقیق میان‌رشته‌ای در حوزه‌های «روش‌شناسی مطالعات دینی» (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵) و «مدیریت دانش» (پیروزمند وابدی مرزونی، ۱۴۰۲) به‌شمار آورد.

این تحقیق به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌های زیر است:

۱. مقصود از روش معیار چیست؟
۲. چه دلایلی برای توافق بر یک روش علمی به عنوان «روش معیار» وجود دارد؟



۲. پیشینه:

اصطلاح «روش معیار» در مقاله‌ای با هدف ارائه یک روش معیار برای پژوهش‌های هستی‌شناسی واقع‌گرا و با استفاده از برخی ابزارها در روش حکمت متعالیه پیشنهاد شده است. (واسطی، روش تحقیق شبکه‌ای، روش معیار در تولید علم، ۱۳۹۸، ص ۵)

این تحقیق به صورت ویژه بر موضوع هستی‌شناسی تمرکز نموده و در میان روش‌های متعدد، یک روش خاص را مورد تأکید قرار داده است؛ بنابراین مقصود از روش معیار در آن، ناظر به تمامی دانش‌های دینی نیست.

در میان سایر نگاه‌ها، عنوان «روش معیار در دانش‌های دینی» از سابقه‌ای برخوردار نیست اما با تحلیل مضمون پژوهش‌های معاصر، می‌توان به مواردی اشاره نمود که بر تطبیق یک روش عام بر همه دانش‌های دینی تأکید شده است:

در میان فقها و اندیشمندان معاصر، مقام معظم رهبری مدظله به صراحت سخن از کاربری روش اجتهادی در تمام دانش‌های دینی به میان آورده (خامنه‌ای، ۱۳۸۹) و آیت‌الله جوادی آملی حفظه‌الله نیز چنین دیدگاهی را ارائه نموده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۷۹).

برخی از پژوهشگران معاصر نیز با تقسیم علم اصول به دو علم «اصول اجتهاد» و «اصول فقه»، از امکان کاربری بخشی از دانش اصول فعلی به مثابه یک روش استنتاجی قابل تسری در سایر علوم دینی همانند فلسفه و اخلاق سخن به میان آورده و دانش اصول فقه را قابل تقسیم به دو علم جداگانه دانسته‌اند: «نخست: اصول اجتهاد» است که همه دانش‌های منطقه دین را دربرمی‌گیرد؛ ... دوم: «اصول فقه» است. در حقیقت وی به امکان تعمیم اصول فقه به «اصول اجتهاد عام» اشاره نموده تا همه دانش‌های استنباطی دینی را فراگیرد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۵۷ و ۱۵۶).

این پژوهشگر با تقسیم «علم دینی» به «علم دینی خاص» (آن که دین، مستقیماً عهده‌دار تعلیم تا تطبیق آن می‌باشد) و «علم دینی عام» (علمی که گرچه دین عهده‌دار فرایند تعلیم تا تطبیق آن نیست اما استخراج آن از متون دینی امکان‌پذیر بوده و دین



به طور عام آن را تعلیم می‌دهد تا نظام بشری با نظام کلّ جهانی هماهنگ گردد)، فرضیه خود مبتنی بر «اصول عام اجتهاد» را امتداد بخشیده است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۲).

در میان فقیهان معاصر نیز برخی دیگر، همزمان با مبنای توسعه فقه به تمامی رفتارهای اختیاری انسان - اعم از جوارحی و جوانحی - (اعرافی، فقه تربیتی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۴)، سخن از امکان کاربست اصول فقه در امور توصیفی به میان آورده‌اند؛ با این وصف که باید با لحاظ مشترکات اصول فقه موجود که مربوط به امور تجویزی است، اصول فقه مستقلی برای مسائل توصیفی دین، همانند اعتقادات، تدوین و نگاشته گردد (اعرافی، درآمدی بر تفسیر تربیتی، ۱۳۹۷، ص ۵۰).

بنابر این دیدگاه، باید روش فقهی موجود، علاوه بر بایدها و نبایدهای لازم در علوم مختلف، آماده بهره‌گیری در علوم توصیفی گردد؛ نگاه اجتهادی به تمامی رفتارهای اختیاری - اعم از جوارحی و جوانحی - و توسعه آن به علوم توصیفی، می‌تواند مستلزم پیشنهاد محور قرار گرفتن فهم اجتهادی در علوم مختلف دینی اشاره داشته باشد.

برخی دیگر از اندیشمندان دینی نیز ادعا نموده دانش «اصول فقه»، همواره از سوی اندیشمندان شیعه و سنی در علوم مختلف به عنوان منهج ارائه علوم مختلف دینی مانند اخلاق و کلام و عرفان، مورد استفاده بوده و شواهدی بر این امر نیز ارائه کرده؛ وی معتقد است بر همین منوال، دانش اصول باید در سایر علوم به عنوان منهج و روش تولید علم دینی مورد استناد و استفاده قرار گیرد. (سند، ۲۰۲۲)

با نگاه توسعه‌ای به معنای دانش دینی و شمول آن بر علوم انسانی اسلامی، می‌توان در پیشینه مبحث به تلاش‌هایی که در زمینه روش و الگوی تولید علوم انسانی اسلامی ارائه شده اشاره نمود و الگوهای اجتهادی علم دینی را در همین راستا تفسیر نمود. (عبدلی منسیان، ۱۳۹۹ش) (حسنی، ۱۳۹۹)

در نتیجه، ایده کلی استفاده از یک روش مشترک را می‌توان در میان کلمات اندیشمندان و پژوهش‌گران جست؛ این پژوهش با تأکید و برجسته‌سازی پیشنهادهای یادشده، درصدد تبدیل آن به سطح عملیاتی در زمینه تحول و مدیریت دانش دینی برآمده است.



۳. چارچوب نظری

واژگان مطرح شده، نقاط تمرکز در مقاله را مشخص و تبیین خواهند نمود:

۳-۱. از روش تا پارادایم دانش دینی

روش به سه چیز اطلاق می‌شود: یکم: مجموعه طرّقی که انسان را به کشف مجهولات و حل مشکلات هدایت می‌کند؛ دو: مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش واقعیات باید به کار روند؛ سه: مجموعه ابزار یا فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌نمایند». (ساروخانی، ۱۳۸۷ش)

«روش» در معانی دیگری نیز به کار رفته است همانند: روش معرفت؛ تجربی، شهودی یا نقلی بودن؛ نوع استدلال (به معنای قیاسی، استقرایی، لمّی یا اِتی و غیره بودن)؛ فن گردآوری اطلاعات؛ روش تحلیل داده‌ها؛ سطح تحلیل (از توصیفی تا تحلیلی یا توصیفی و هنجاری)؛ روش سامان‌دهی پژوهش؛ نوع نگاه به موضوع (پدیدارشناسانه، ساختارگرایانه یا هرمنوتیکی و ...)؛ و روش‌شناسی به عنوان دانش درجه دوم. (شیرودی، ۱۳۹۶، ص ۴۶)

برخی نیز در جمع‌بندی تعاریف ارائه شده، تصریح دارند تعریف مطلوب روش، «کیفیت انتقال از وضعیت نامطلوب به وضعیت مطلوب» خواهد بود. (علی‌پور، ۱۳۹۸ش، ص ۱۰۹) این تعریف نیز مؤید کاربست روش در طرق، مجموعه قواعد و ابزارهای حل مسأله است.

با توجه به وضوح میزان تأثیر «روش» در جهت‌دهی علم، مناقشات فراوانی نسبت به آن مطرح گردیده که یکی از مهم‌ترین عرصه‌های آن را باید در علوم اجتماعی جستجو کرد. (محمدپور، ۱۳۹۰)

در علوم دینی نیز مناقشات مربوط به دانش «منطق» (ابن تیمیه، نقض المنطق، ۱۹۹۹) و «فلسفه» (غزالی، محمد، ۱۹۹۶) بر مسأله روش فهم حقیقت متمرکز گردیده. در عرصه «فقه» نیز دانش «اصول فقه» اساساً برای تدوین شیوه‌های قابل اطمینان استنباط شریعت تدوین شده (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۱) و اکثر نقض‌وابرام‌های دانش «اصول فقه»، ناظر به «روش» تولید دانش است.



اصولاً باید منشأ اختلاف دیدگاه‌ها میان دانش‌های مختلف دینی یا رویکردهای درون‌دانشی را نیز باید در مسأله «روش» تولید دانش در هریک از این علوم جستجو نمود؛ زیرا عمده مباحثات مطرح طرفین متمرکز بر گفتگوهای روشی بوده است. (گرجی، ۱۳۸۵، ص ۲۲) لذا گفتگوهای روشی میان دانش‌های دینی، نه تنها امری جدید نیست، بلکه از سابقه تاریخی قابل توجهی برخوردار بوده و فرضیه «روش معیار» را نیز باید ایده‌ای در گفتگو و هماهنگی روشی میان دانش‌های دینی تفسیر کرد.

پارادایم، به‌عنوان «التزام جمعی یک اجتماع علمی به نوع خاصی از رویه علمی» (پین، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴) یا «چارچوب فکری» (بابایی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۷) جهت‌گیری اساسی دانش را مشخص می‌کند. در قبال پارادایم‌های عمده معاصر، مانند «اثبات‌گرایی»، «پسااثبات‌گرایی»، «انتقادی»، «برساخت‌گرایی»، «فمنیسم»، «پست مدرنیسم» و «پراگماتیسم» (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۱)، می‌توان «پارادایم اسلامی» را مطرح نمود: «در پارادایم دینی برای تبیین واقعیات از جمله واقعیت اجتماعی، منابع شناخت توسعه می‌یابد و شامل طبیعت، جامعه، تاریخ، عقل، دل (قلب) و غیب می‌شود و ابزار شناخت نیز بسط یافته و شامل ابزارهای حسی، عقلی، شهودی، وحی و الهام می‌شود و ملاک صحت همه معارف، انطباق با واقع آن‌ها است» (خیری، ۱۳۸۹، ص ۲۶)؛ توصیف یادشده از پارادایم اسلامی بر معرفت‌شناسی آن متمرکز شده و به نظر می‌رسد استفاده این حد از تعریف، به‌تهایی متمایزکننده آن از سایر گفتمان‌های علمی نیست، بلکه «روش» چینی و تفسیر منابع یادشده معرفت نیز می‌تواند جهت‌دهی و تمایزبخشی این گفتمان را سامان بخشد. «روش»، درکنار «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی»، اجزا و ارکان «پارادایم» را تشکیل می‌دهند، لذا تحقق «پارادایم دینی» مستلزم گفتگو درباره «روش» در علوم دینی است.

۲-۳. مدیریت روش دانش

مدیریت راهبردی دانش به معنای مدیریت تحول دانش و تبیین سازوکارهای جنبش نرم‌افزاری و تحول علمی است (پیروزمند و ابدی مرزونی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۹) و توجه به آن در جهان رو به فزونی دارد (جعفری و فهیمی‌فر، ۱۴۰۰ش). فراگیر شدن «مدیریت



دانش» به عنوان یک علم کاربردی در مجامع علمی، نشان‌دهنده امکان مدیریت فرایند تولید اندیشه و اندیشه‌ورزی است تا با تدوین راهبردهای مشخص، داده‌های علمی مورد نیاز از منابع معرفت و پژوهش‌گر، مطالبه شود.

مبانی نظری و اصول دینی از مجرای «روش» در یک علم جریان می‌یابد؛ لذا رویکردهای تحول‌خواهانه علم به «تحول در روش تحقیق» توجه دارند و مدیریت تحول در روش علم - در عرصه‌های تولید، توسعه و کاربری دانش - را از ارکان مدیریت تحول دانش معرفی نموده‌اند (پیروزمند و ابدی، بازسازی مدیریت دانش؛ الگوی تحول رشته مدیریت دانش در راستای پشتیبانی از مدیریت تحول علوم انسانی، ۱۴۰۲، ص ۲۷۵ و ۲۸۱)؛ به عنوان نمونه عینی، برخی پژوهش‌گران تصریح دارند تحقق علم اسلامی در موضوعاتی مانند هستی‌شناسی دینی، مستلزم تحول در روش پژوهش این دانش‌ها است (خاکی قراملکی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷)؛ دلایل متعدد پیش‌گفته در تبیین مسأله نیز ضرورت مدیریت در روش دانش را مورد تأکید قرار داده است.

۳-۳. روش معیار

«روش اسلامی معیار» دیدگاهی نشأت‌گرفته از تجمیع و فراتحلیل نظریات اندیشمندان دینی درباره قابلیت فراگیر یک روش اجتهادی نسبت به سایر روش‌ها در علوم مختلف دینی است؛ دیدگاه‌هایی که همه علوم دینی را به بهره‌گیری از سبک اجتهادی ترغیب می‌نمودند؛ این نظریات، با تحلیل عمقی دانش‌های دینی، سخن از امکان کاربری روش اجتهادی در مطلق علوم دینی به میان آورده بودند. زمینه‌های دیگری نیز برای این نظریه قابل شمارش است؛ مانند: آسیب‌شناسی تاریخی روش در علوم دینی (که در بیان مسأله طرح گردید) و یا مطالعه روش اجتهادی توصیه‌شده از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام.

این پژوهش، با توجه به یافته‌های خود، تحول در روش تولید دانش از طریق توجه به یک روش مشترک عام را به عنوان یکی از بایسته‌های گریزناپذیر مدیریت دانش‌های دینی پیشنهاد می‌کند و آن را در میان سرفصل‌های مدیریت دانش دینی، حائز اهمیت و لابدیت برمی‌شمارد.



- چنین روشی برای حل و فصل مشکلات پیش گفته در تبیین مسأله باید ویژگی‌های لازم را برخوردار باشد؛ مانند:
۱. واقع‌گرایی در منابع معرفت و شمول نسبت به نقل و عقل: شرط مهم برای اتفاق بر یک روش علمی به عنوان «روش معیار»، جامعیت آن از حیث معرفت‌شناسی است تا به تمامی منابع معرفتی علم دینی اعتنای لازم را داشته باشد و در یک نگاه واقع‌گرا، منبع وحی را درکنار عقل، به‌عنوان یک منبع معرفتی پذیرفته و آن را به صورت حقیقی وارد عرصه تولید دانش دینی نماید؛
 ۲. توانایی منطقی استنباط عمیق و صحیح با نصّ: یعنی از منطقی و نرم‌افزار کاربست داده‌های معرفتی و استنتاج معنا از آن‌ها به نحوی جامع‌تر از دیگر دانش‌ها برخوردار باشد؛
 ۳. عقل‌محور: گزاره‌های برآمده از آن که منتسب به دین خواهند بود عقل‌ستیز نباشند؛ عقل‌محوری هم در استفاده از عقل به عنوان منبع معرفت و هم در بهره‌گیری از آن به عنوان ابزار فهم قابل‌تصویر است؛
 ۴. قادر به برقراری تعادل میان عقل‌گرایی و نص‌گرایی: ابزارهای علمی پرهیز از عقل‌گرایی افراطی، نص‌گرایی افراطی یا تأویل‌گرایی افراطی را فراهم آورده باشد؛
 ۵. توانایی استنباط متناسب با زمان و مکان: از قابلیت تشخیص ثوابت و متغیرات دینی برخوردار باشد تا بتواند متناسب با زمان و مکان، اصالت دینی و انعطاف لازم در مکان و زمان را تأمین نماید؛
 ۷. قابل‌انتساب به دین: فرایند منطقی تولید گزاره دینی به نحوی تعریف شده باشد که بتوان آن را با اطمینان به «دین» و متن دینی نسبت داد و عقلاً چنین انتسابی را بپذیرند. قابلیت انتساب به دین و اعتبار شرعی، نتیجه فحص کامل و معنایابی دقیق متن دینی درباره یک گزاره است؛
 ۸. دارای اعتبار شرعی و عقلایی: روش معیار باید ملتمز به فحص کامل نصّ دینی و قادر به معنایابی متقن آن باشد تا ادلّه حجیت شرعی، آن را دربرگیرد؛
 ۹. شمول نسبت به توصیف و تجویز: در برخی دانش‌های دینی که رویکرد توصیفی داشته‌اند، از توجه به گزاره‌های تجویزی مرتبط، غفلت شده است؛ مثلاً در



قرآن کریم و سنت اهل بیت علیهم السلام، تکالیف و وظایف متعددی در عرصه‌های مختلف (مانند اعتقادات و اخلاق و حتی تفسیر قرآن) قابل شمارش است؛ مانند عرصه اعتقادی که ایمان به خداوند و رسولان و پذیرش ولایت امامان معصوم علیهم السلام، - فارغ از وجوب عقلی - دارای وجوب تعبدی و شرعی و یا بسیاری از مسائل اخلاقی، دارای احکام الزامی (مانند وجوب یا حرمت) معرفی شده یا برخی رفتارهای تفسیری، منتهی به عقاب الهی معرفی شده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۷) یا در دانشی مانند «اخلاق» تلقی مشهور این است که تمام گزاره‌های آن غیرالزام‌آور هستند در حالی که برخی گزاره‌های الزام‌آور (مانند حرمت ظلم به دیگران) نیز در کنار گزاره‌های غیرالزامی در این دانش وجود دارد که نیازمند توضیح و تفسیر است؛ با تعریف روش متناسب، ضمن بررسی گزاره‌های توصیفی، می‌توان آموزه‌های تجویزی و توصیه‌ای هر دانش را نیز استنباط نمود. ضمن آن‌که رویکردهای توصیفی موجود نیز از جهاتی که گفته شد - همانند جامعیت معرفت‌شناختی، اتقان روشی و اعتبار شرعی - نیازمند روشی غنی‌تر و جامع‌تر هستند.

به صورت ویژه، دو روش «حکمت متعالیه» (واسطی، روش تحقیق شبکه‌ای، روش معیار در تولید علم، ۱۳۹۸، ص ۵) برای مطالعات هستی‌شناختی و «روش اجتهادی فقهی» در تمام علوم دینی (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۵۷ و ۱۵۶) (سند، ۲۰۲۲) پیشنهاد شده و تشخیص و تعیین «روش معیار»، نیازمند پژوهش مستقلی است.

۴. یافته‌ها

دلایل ذیل، ضرورت وجود روش معیار و فایده آن در حل مسائل علوم دینی و حرکت به سوی وضعیت مطلوب را تبیین و اثبات می‌کند:

۴-۱. زبان مشترک فهم سنت

«زبان علمی» - شامل اصطلاحات و پیش‌فرض‌های منطقی پذیرفته شده - سرمایه گفت‌وگو و تفاهم میان اندیشمندان یک علم و علوم مختلف با یکدیگر است؛ فقدان منطق مشترک برای هم‌اندیشی و تضارب مثبت آراء، منجر به عدم درک متقابل



از کلمات طرفین یا اطراف و بروز تضادها و تعارض‌های مستقر و لاینحل خواهد شد؛ چنان‌که به نمونه‌هایی از آن در تاریخ اسلام اشاره گردید. علت این مسأله را باید در تعهد هر یک از اطراف به مبانی هستی‌شناسی، معرفتی یا منطقی مستقل از دیگری جستجو کرد که موجب می‌شود نتوانند سخن دیگری را درک یا قبول نمایند. تفاوت روشی دانش‌های مختلف سبب شده برخی دانش‌های دینی برای مدت‌های طولانی فاقد تفاهم یا هم‌افزایی مشترک در سطح تمدنی یا حتی درون‌مذهبی باشند.

با فرض تعریف و پذیرش یک روش معیار از سوی اندیشمندان رشته‌های مختلف دینی و علوم اجتماعی، می‌توان برای حل مسائل جدید و یا قدیمی حل‌نشده امید بست؛ یک «روش معیار» می‌تواند به‌عنوان یک منطق مشترک میان علوم مختلف دینی عمل نماید و اختلافات درون‌مذهبی و حتی میان‌مذهبی را کاهش دهد.

۴-۲. مقابله با نگاه جزیره‌ای به روش علوم

بهره‌گیری جزیره‌ای و ناهمگون دانش‌های دینی از روش‌های صرفاً تجربی، عقلی، نقلی یا شهودی، به ناهمگونی و حتی تعارض‌های جزئی و کلان میان این علوم انجامیده است. علت این پدیده آن است که پژوهشگران و نویسندگان هر رشته دینی، بی‌توجه به متن واحد دینی و یافته‌های سایر علوم دینی، تنها به تعریف روش‌های مناسب برای حوزه تخصصی خود پرداخته و در نتیجه، هماهنگی معرفتی و منطقی با متون اصیل دین و منظومه علوم دینی را از دست داده‌اند. به دلیل روش ناقص برخی دانش‌های دینی، رفع این آسیب، مستلزم تحول روشی در آن‌ها است و روش معیار به عنوان یک روش جامع با ویژگی‌های یادشده، می‌تواند با این آسیب مقابله نماید.^۱

۱. به صورت عینی، در روش برخی علوم دینی - مانند روش اجتهادی - می‌توان نقطه مقابل نگاه جزیره‌ای به روش دانش را مشاهده کرد؛ زیرا اولاً: منابع معرفت خود را محدود نکرده و هرآنچه می‌تواند در خدمت کشف معنای متن دینی قرارگیرد را فراخوانده و ثانیاً ابزارهای منطقی تحلیل منابع مختلف و ترجیح قوی برضعیف را فراهم نموده و علاوه بر ترسیم ابزارهای متکثر کشف و استنتاج عمیق معنا، به دلیل تمرکز مناسب بر جرح و تعدیل گزاره‌های مختلف معرفتی، از توانایی فوق‌العاده‌ای برای حل تعارضات علمی برخوردار است.



۳-۴. به هم پیوستگی دانش‌های دینی

درهم‌تنیدگی دانش‌های مختلف دینی از جهات مختلف، یکی از ابعاد اثبات‌کننده امکان و ضرورت توجه به یک روش معیار است. بنابر این استدلال، علوم دینی در جهات مختلفی باهم اشتراک دارند؛ همانند:

۱. اعتراف به منابع اصلی معرفت: که باید مهم‌ترین بخش آن را اشتراک در اعتراف به منبع الهام‌بخش وحی (قرآن و سنت به معنای عام) دانست؛ این بدان معنا است که عموم مسلمانان، آموزه‌های کتاب و سنت را از سنخ علم و معرفت و بیان‌گر واقعیات هستی - و نه صرفاً گزاره‌های مذهبی و معنوی - می‌دانند؛

۲. اشتراک در مبانی کلامی و هستی‌شناسی: همه مسلمانان به اصولی چون «توحید»، «نبوت» و «معاد» باور جازم دارند و بر مبنای آن کنش‌های فردی و اجتماعی را تنظیم می‌نمایند؛

۳. اشتراک در انگیزه عام تقرب الهی و برپایی جامعه اسلامی: دین‌داران، انگیزه و هدف اساسی زندگی خود را عبودیت و بندگی الهی در عرصه فردی، و اقامه جامعه دینی در عرصه اجتماعی می‌دانند؛

۴. اشتراک عام رفتاری در هنجارها و سبک زندگی بر پایه اخلاق و فقه اسلامی: هریک از مسلمانان از یک مذهب فقهی در زندگی خود تبعیت می‌کند؛ مذاهب مختلف فقهی اشتراکات بی‌شماری دارند که می‌توان از آن‌ها تحت عنوان هنجارهای اجتماعی مسلمانان نام برد؛ ارزش‌های اخلاقی مشترک بسیاری نیز میان جوامع اسلامی قابل شمارش است که ارتباط وثیقی با هنجارهای برآمده از فقه اسلامی دارد.

هریک از وجوه یادشده، به عناصر مهمی از ارکان علم، اشاره دارد: «منبع معرفت دانستن وحی»، «هستی‌شناسی»، «انگیزه و داعی» و «هنجارهای اجتماعی». هم‌گرایی و درهم‌تنیدگی دانش‌های دینی به صورت پیش‌گفته، شالوده تصور یک روش مشترک یا روش معیار در میان علوم دینی را سهل و در دسترس و حتی ضروری معرفی می‌کند.



۴-۴. تمایز پارادایم اسلامی در برابر سایر پارادایم‌ها

پارادایم‌های اندیشه‌ای متعددی در جهان علمی امروز قابل شمارش هستند (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۰) که معرفت‌شناسی و روش خود را به سایر حوزه‌های شناختی و علمی از علوم پایه و تجربی تا علوم انسانی سرریز می‌کنند. در وضعیت کنونی، شیوه شناخته‌شده‌ای برای استناد به اسلام وجود ندارد و پژوهش‌گران غیرمسلمان و حتی مسلمان در علوم مختلف برای استناد به دین اسلام، گاه مستقیماً به قرآن کریم و یا برخی روایات و گاهی به دیدگاه‌های مختلف تفسیری و یا به سایر علوم حوزه تمدن اسلامی مانند فلسفه یا تصوف و عرفان استناد می‌کنند؛ همه این برداشت‌ها، از سویی، به‌ظاهر مستند به دین یا عالمان دین بوده و ازسوی دیگر، به دلیل عدم لحاظ تمامی جوانب استنباط دینی، قابل ملاحظه و گاهی اختلاف‌برانگیز و حتی غیرقابل دفاع بوده است. هرچند تاکنون تلاش‌های قابل‌تقدیری در معرفی پارادایم اسلامی دانش انجام شده (خیری، ۱۳۸۹) (حسنی، ۱۳۹۹)، اما هنوز به نقطه مطلوب نرسیده و پارادایم اسلامی دانش در میان گفتمان‌های رایج جهانی مطرح نمی‌شود.

پس از اثبات ارزش و کارایی «روش اجتهادی فقه» به‌عنوان منطق معیار اسلامی در فهم متن و فرامتن، می‌توان بر مبنای آن، «پارادایم اسلامی مرجع» را به اندیشمندان غیرمسلمان معرفی و آن را در عرض سایر پارادایم‌های علمی برشمرد؛ با مرجع قرار گرفتن یک روش معیار در پژوهش‌های مختلف دینی، روش و منطق فهم اسلامی در برابر سایر روش‌های موجود در حوزه درون و برون اسلامی متمایز و قابل دفاع شده و از هویت قابل استنادی بهره خواهد برد.

۴-۵. ارائه الگوهای همسان حکمرانی

ارائه الگوی عملیاتی قابل ارائه به دستگاه‌های مختلف حاکمیتی، نتیجه نهایی و نقطه تجمیع تلاش‌ها و کاوش‌های علمی پژوهشی در یک عرصه است. شاید بتوان ده‌ها الگوی سیاستی با لحاظ تراث دینی مورد نیاز سیاست‌گذاران و مجریان را نام برد که مراکز علمی کشور - اعم از حوزه و دانشگاه - باید به تدوین آن اهتمام ورزند؛



مواردی چون «الگوی بانکداری اسلامی»، «الگوی امنیت اسلامی» در عرصه‌های فردی و اجتماعی و بین‌المللی، «الگوی حفظ محیط زیست»، «الگوی روابط بین الملل اسلامی»، «الگوی کشاورزی و تغذیه»، «الگوی سلامت اسلامی» و غیره. روشن است تلاش‌های ناهماهنگ از منظر روشی، منجر به تولید الگوهای یکپارچه حکمرانی اجتماعی دینی نخواهد شد و وحدت‌رویه برگرفته از وحدت روش، یک گام غیرقابل‌اغماض در این زمینه است.

۴-۶. مدیریت کلان دانش

مدیریت دانش، نیازمند ورود به سطوح مختلف سخت‌افزاری و نرم‌افزاری علم است (حاجی اسماعیلی و حاجی ملامیرزایی، ۱۳۹۹، ص ۹۱)؛ آسیب‌شناسی جریان علوم دینی - مطرح در بیان مسأله - بیان‌گر ضرورت ورود به مدیریت روش دانش‌های دینی و ترسیم روش مشترک برای آن بود؛ زیرا مراتب مهمی از اشکالات مربوط به مدیریت و تولید علوم دینی و انسانی، مانند: «ناهماهنگی میان اندیشمندان و مراکز علمی»، «عدم ترسیم مرزهای دانش» و «انجام پژوهش‌های ناهمگون با مسائل جامعه و تمدن»، با عدم ترسیم روش مشترک، مرتبط است. همزمان، ترسیم نقطه مطلوب و راهبردهای وصول به آن در مجموعه علوم دینی نیز به دلیل نقش پیش‌فرض‌های معرفتی و منطقی، تحت تأثیر روش تولید علم قرار دارد.

تغییر در روش دانش، به معنای یک مداخله عمیق در تولید علم دینی است تا بر مبنای آن، همسان‌سازی ادبیات و روش علوم دینی میسر گردد؛ در غیراین‌صورت، هریک از پژوهش‌گران در علوم مختلف، از الگوی نامشخصی تبعیت خواهد کرد که از هم‌خوانی با اندیشه سایر عالمان و دانشمندان برخوردار نیست و حتی متضاد در نتایج و داده‌ها خواهد بود.

در رتبه عملیاتی نیز ساماندهی کلان تولید دانش و واسپاری نقش ویژه به هریک از دانش‌ها و مراکز علمی، با فرض اتفاق بر «روش معیار» میسر می‌گردد؛ لذا ضروری است به لحاظ روش تحلیل و تولید علم، وحدت‌رویه وجود داشته باشد.



۴-۷. روش یکپارچه امامان معصوم

می‌توان ادعا نمود امامان معصوم علیهم‌السلام روش خاص و یکسانی را برای استنباط حوزه‌های مختلف دینی توصیه کرده‌اند؛ در سیره امامان معصوم علیهم‌السلام نسبت به روش تولید دانش دینی، دو کنش اساسی قابل توجه است:

۱. تبیین چارچوب روش: در گام نخست، ایشان قلمرو و خطوط اصلی روش اجتهادی از منظر خود را ترسیم نموده‌اند. از مهم‌ترین خطوط ترسیم‌شده در مکتب ایشان، می‌توان به اصول ذیل اشاره کرد:

الف. در روش معرفت دینی اهل‌بیت علیهم‌السلام، قرآن کریم، محور اصلی استدلال به دین و یکی از «ثقلین» معرفی شده است: «عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَ إِنِّيهِمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۳۳) امام علی علیه‌السلام نیز قرآن کریم را «ثقل اکبر» معرفی نموده (شریف رضی، ۱۳۷۲ش، ص ۸۵) تا همه استنباط‌های دینی باید با قرآن کریم موافق باشد (کلینی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۷۲) با توجه به همین اصل، در میان منابع استنباط نیز کتاب خدا، به عنوان مهم‌ترین منبع مورد توجه قرار گرفته است (بهایی، ۱۴۲۳، ص ۸۳).

ب. یکی از استفاده‌های معنایی از حدیث «ثقلین» و عدم افتراق قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام از هم (حرّ عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۳۳)، مفسّر بودن اهل‌بیت برای قرآن کریم است؛ بنابراین، اهل‌بیت علیهم‌السلام به صورت رسمی مفسّر قرآن کریم معرفی شده‌اند (موسوی بهبهانی، ۱۴۴۵، ص ۱۳۱). در عمل نیز برخی امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام کسانی که بدون توجه به دیدگاه ایشان، به تفسیر قرآن می‌پرداختند را مورد تخطئه مستقیم قرار داده‌اند. (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۸)

ج. حجّیت و اعتبار سنت نبوی، ناشی از مقام نبوت ایشان است؛ قرآن کریم تصریح می‌نماید که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌سختی از روی هوای نفس نمی‌گوید و صرفاً واسطه پیامی است که به او رسیده (سوره نجم، آیات ۳ و ۴).

د. لازمه عدم افتراق کتاب و عترت از هم در حدیث ثقلین، عصمت امامان، علم



ایشان به کتاب خدا و عصمت و تفوق علمی ایشان است (موسوی بهبهانی، ۱۴۴۵، ص ۱۳۱-۱۳۲)؛ چنان‌که روایات متعددی تصریح دارند امامان اهل بیت علیهم السلام تمامی علم خود را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به ارث برده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۷۸)

۵. ممنوعیت «قیاس مبتنی بر تشبیه»، یکی از اصول بنیادین فهم دین در روش اجتهادی و فقهی اهل بیت علیهم السلام بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۹).

۲. **تطبیق بر دانش‌های مختلف دینی:** ایشان روش ویژه خود را بر دانش‌های مختلف دینی، اعم از فقه، اعتقادات، اخلاق و تفسیر قرآن کریم تعمیم داده‌اند (حجتی، غفاری و افتخاری، ۱۳۸۱ش و طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۴۱-۴۸). شاهد این مدعا، موارد بسیاری است که ائمه علیهم السلام در موضوعات یا دانش‌های مختلف، نسبت به عدم مراعات چارچوب‌ها و خطوط اصلی روش اجتهادی مطلوب توسط ایشان، اعتراض نموده و برخی افراد یا جریان‌ها را تخطئه نموده‌اند (صدوق، علل الشرایع، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۶ و کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۸).

از مجموع دو رفتار اساسی فوق، می‌توان این مدعا را مطرح کرد که روش مدنظر امامان معصوم اولاً شیوهٔ مخصوصی بوده و ثانیاً منحصر به یک دانش خاص - مانند فقه و شریعت - نیست.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در شمار مطالعات «مدیریت راهبردی دانش» است که با استفاده از تحلیل تاریخی روش و مقایسه روش‌شناسانه در دانش‌های دینی و با فنون بررسی معنایی و اصطلاحی و تبیین مزیت‌های توجه به روش معیار در مدیریت دانش، درصدد تبیین ضرورت پذیرش و تعریف یک «روش معیار» برای تولید دانش‌های دینی بود. در تبیین مسأله عنوان شد، هرچه از زمان صدور وحی و صدر تاریخ اسلام گذشت، نیاز به یک روش فهم مشترک از متن دینی فزونی‌یافت؛ چه، تاریخ پرفرازونشیب امت، مملوّ از کژفهمی‌ها و قرآناتی بود که نسبت روشنی با نصّ الهی نداشته و چه بسا متعارض با آن بوده‌اند و بازتاب این کژاندیشی فهم در اجتماع و



سیاست، مصائب فراوانی را بر امت اسلامی تحمیل نمود.

برخی پژوهشگران و فقیهان، از اصول عام اجتهاد و برخی از امکان بهره‌گیری از اصول فقه در گزاره‌های توصیفی سخن به میان آورده و یا ادعای محوربودن اصول اجتهادی در تمامی علوم دینی سابق را مطرح نموده‌اند.

پس از بررسی‌های مفهومی مرتبط - مانند «مدیریت روش دانش»، «تعریف روش معیار» و «تعریف روش اجتهادی»، به علل توجیه‌کننده و ضرورت‌بخش توجه به «روش معیار» به عنوان یافته‌های تحقیق اشاره شد؛ همانند آن‌که:

اندیشمندان دینی می‌توانند در بستر «روش معیار»، زبان و منطق مشترکی برای مفاهیم و گفتگوی طرفینی بیابند و الگوی واحدی برای ارائه اندیشه دینی با موضوعات مختلف تعیین نمایند، تا ظنن یکسانی از حنجره اندیشمندان دینی به سایر مجامع علمی درون و برون تمدنی منعکس گردد؛ زیرا تفاوت میان علوم اسلامی صرفاً باید در مغایرت در موضوع آن‌ها باشد و نه در حوزه معرفت‌شناختی و روش. سپس ادعا شد دانش‌های دینی دارای پیوستگی‌های وثیقی بایکدیگر هستند و عواملی مانند: اشتراک در «اعتراف به منبع معرفتی وحی»، «جهان‌بینی عام»، «انگیزه‌های مشترک الهی و تمدنی» و «اشتراک در هنجارهای مورد قبول»، زمینه‌ای برای اتحاد روشی میان آن‌ها و ازسویی، عاملی برای تقویت هریک از عناصر چهارگانه فوق خواهد بود.

در میان پارادایم‌های متعدد تولید دانش، خلاً «پارادایم اسلامی» قابل احساس می‌شود و باید سرگشتگی پژوهشگران مختلف در ارائه مفاهیم مرتبط با سنت، به وحدت رویه در تولید دانش تمدنی تبدیل گردد.

امکان مدیریت راهبردی دانش، دیگر عامل ضرورت‌بخش برای تحول هدفمند به سوی اتحاد روشی در برخی دانش‌های دینی بود.

ارائه و تدوین الگوهای اجتماعی دین‌پایه، مهم‌ترین وظیفه حوزه‌های علمیه و نقطه نهایی تلاش‌های علمی آن است و ارائه الگوهای همسان و متوازن، مستلزم اتحاد در روش علمی تولید الگو است؛ همان‌گونه که نگاه جزیره‌ای در روش به معنای اتخاذ روش‌های مختلف تولید دانش با معرفت‌شناسی ناقص از سوی برخی دانش‌های دینی بوده و همین آسیب، منجر به تولیدات علمی ناهمگون و گاه متعارض



شده است.

بنابراین، هرچند از منظر اسلام، دانش دارای ارزش ذاتی و واقع‌گرایی است و استفاده ابزاری صرف از دانش، بدون توجه به حقایق بنیادین دینی مجاز نیست اما چنین دانشی نیز نیازمند مدیریت در بازخوانی اهداف، منابع معرفت و به صورت کلی روش تولید و حتی روش امتداد آن در جامعه است؛ لذا دانش، به مثابه یک ابزار تولید الگوی زندگی و یا سیاست عام حکمرانی نیازمند مدیریت جزئی و کلان است تا حقانیت و کارایی دین در محقق‌ساختن اهداف الهی و تمدنی اثبات گردد.

روش یکسان تولید دانش دینی از منظر امامان اهل بیت علیه السلام، یافته مهم دیگر این پژوهش بود؛ ایشان، ضمن توصیه به روش مدنظر خود، این روش را برای دانش‌های مختلف دینی را توصیه و تأکید نموده‌اند.

در تبیین عینی روش معیار، دو روش حکمت متعالیه و روش اجتهادی به عنوان روش معیار پیشنهاد شده و در یک نگاه اجمالی به نظر می‌رسد حکمت متعالیه و ابزارهای فلسفه به لحاظ منابع معرفت شناختی و روشی از مزیت‌های کمتری نسبت به روش اجتهادی فقهی برخوردار باشد؛ درحالی‌که روش اجتهادی فقهی ضمن پذیرش و بررسی داده‌های علوم مختلف، از قابلیت هضم و نسبت‌سنجی آن با نص دینی نیز برخوردار است و در این روش علمی، هر دانش دینی یا اجتماعی می‌تواند در ضمن تعلق به منابع معرفتی و روش سابق خود، تمامی گزاره‌ها - اعم از پیش فرضها و غیره - را - با توجه به ارزش معرفتی و حجیت نصّ دینی - به کتاب و سنت عرضه نموده و در سیستم تحلیلی خود، نسبت هر گزاره با را «تراث» تبیین نماید تا سخنان ناگفته و راه‌گشای خود را که تاکنون مورد غفلت قرار گرفته به علوم مختلف عرضه نماید؛ نکته‌ای که سایر روش‌ها در دیگر دانش‌های دینی، فاقد آن هستند.

تحقق نظریه «روش اسلامی معیار» بر مبنای روش اجتهادی، می‌تواند «فقه» به معنای عام خود را به صورت ملموس‌تر «تئوری واقعی و کامل اداره انسان» (خمینی، ۱۳۸۹ ش، ج ۲۱، ص ۲۸۹) قرار دهد و با ایجاد یک تحول بنیادین در معنا و روش دانش دینی، زمینه بهره‌برداری حداکثری از متون مورد غفلت قرآنی و روایی را فراهم آورد.



ایده «روش معیار»، نیازمند پی‌جویی و پژوهش‌های متعدد دیگری است که همگی، یک طرح کلان را تشکیل خواهند داد؛ از جمله: «بررسی ظرفیت روش‌های موجود - مانند روش اجتهادی فقهی - جهت توسعه به روش سایر دانش‌های دینی» - به‌مثابه چستی روش معیار - و «امکان‌سنجی کاربست روش معیار در دانش‌های متنوع مانند فلسفه، تفسیر و اخلاق و غیره» که می‌تواند در راستای تبیین چگونگی این نظریه قرار گیرد.



۵. منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد. (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتاب فروشی داوری.
۳. ابن بابویه، محمد. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. (تحقیق: علی اکبر غفاری) تهران: اسلامیه.
۴. ابن تیمیه، احمد. (۱۹۹۹م). نقض المنطق. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن تیمیه، احمد. (۲۰۰۵م). مجموع الفتاوی. (تحقیق: انور الباز، و عامر الجزار) اسکندریه: دارالوفاء.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۸۸). کشف المحجبة لثمره المحجبة. قم: بوستان کتاب.
۷. ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۴م). نقد الخطاب الدینی. قاهره: سینا.
۸. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۱). فقه تربیتی. (تحقیق: سیدنقی موسوی) قم: اشراق و عرفان.
۹. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۷). درآمدی بر تفسیر تربیتی. قم: اشراق و عرفان.
۱۰. ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۱). آسیب شناسی روش توسعه علوم انسانی در ایران. راهبرد فرهنگ، ۲۷-۵۱.
۱۱. بابایی، قاسم، (۱۳۹۶)، معنا و ساختار علم دینی، تهران، کانون اندیشه جوان.
۱۲. برقی، احمد. (۱۳۷۱ش). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. بهایی، محمد. (۱۴۲۳ق). زبدة الاصول. قم: مرصاد.
۱۴. پارسانی، حمید. (۱۴۰۱ش). فلسفه و روش علوم اجتماعی. قم: بوستان کتاب.
۱۵. پیروزمند، علیرضا؛ و ابدی مرزونی، حمید. (۱۴۰۲). مدیریت راهبردی دانش به مثابه علم پشتیبان مدیریت تحول علوم انسانی (چرایی، چیستی، چگونگی). فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱۴۵-۱۶۲.
۱۶. پیروزمند، علیرضا؛ و ابدی، حمید. (۱۴۰۲). بازسازی مدیریت دانش؛ الگوی تحول رشته مدیریت دانش در راستای پشتیبانی از مدیریت تحول علوم انسانی. مطالعات دین، معنویت و مدیریت، ۲۶۱-۲۹۱.
۱۷. پین، مایکل. (۱۳۸۲ش). فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته. تهران: نشر مرکز.
۱۸. تبریزی، جواد. (۱۴۲۹ق). تنقیح مبانی العروة. قم: دارالصدیقة الشهیده.
۱۹. جعفری، سمیه؛ و فهیمی فر، سپیده. (۱۴۰۰ش). مقایسه علم سنجی مفاهیم راهبرد دانش و راهبرد مدیریت دانش. فصلنامه سیاست نامه علم و فناوری، ۲۳-۵.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه. قم: اسراء.
۲۱. حاجی اسماعیلی، مجید؛ و حاجی ملامیرزایی، حمید. (۱۳۹۹ش). ارائه الگوی مدیریت دانش در نظام ارزشی اسلام و مقایسه تطبیقی آن با سایر الگوهای رایج. مدیریت راهبردی دانش سازمانی، ۷۱-۱۰۰.



۲۲. حجتی، سید محمدباقر، غفاری، علی اکبر؛ و افتخاری، لاله. (۱۳۸۱ش). روش تفسیری صادقین. فصلنامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ۱۷-۳۸.
۲۳. حرّ عاملی، محمد. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
۲۴. حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۸۱ش). قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. قم: قیام.
۲۵. حسنی، سیدحمیدرضا. (۱۳۹۹). درآمدی بر پارادایم اجتهادی دانش عملی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۶. خاکی قراملکی، محمدرضا، بررسی و تحلیل نظریه فلسفه‌های مضاف به مثابه رویکردی روش‌شناختی در تحول علوم انسانی، فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱۳۹۵؛ ۲(۴)، ۱۳۵-۱۵۸.
۲۷. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۹، ۲۹۷). بیانات در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم.
۲۸. الخشن، حسین. (۱۴۳۶ق). اصول الاجتهاد الکلامی. بیروت: مجمع الامامین الحسنین علیهما السلام.
۲۹. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹ش). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۳۰. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخویی ره. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۳۱. خیری، حسن. (۱۳۸۹ش، بهار). مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۷-۳۱. بهار ۱۳۸۹ش.
۳۲. رضانیان، علی؛ احمدوند، علی‌محمد؛ و تولایی، روح‌الله. (۱۳۸۸ش). بررسی الگوهای راهبرد مدیریت دانش و راهبرد دانش در سازمان‌ها. دوماهنامه توسعه انسانی پلیس، ۳۳-۶۴.
۳۳. ساروخانی، باقر. (۱۳۸۷ش). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۴. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵ش). بحوث فی الملل و النحل. قم، ج: ۱. مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۱ش). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. (تحقیق: محمدعسی جعفری) قم.
۳۶. سند، محمد. (۲۰۲۲). مناہج صناعة الاستنباط الدینی. دارالمحجة البيضاء للنشر.
۳۷. شیرودی، مرتضی. (۱۳۹۶ش). بومی‌سازی، جستاری از روش تا مفهوم. قم: عیار پژوهش.
۳۸. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. (تقریر: حسن عبدالساتر) بیروت: الدار الاسلامیه.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۲ش). شیعه: مذاکرات و مکاتبات هانزی کربن با علامه طباطبایی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۰. عابدی شاهرودی، علی. (۱۳۹۴). سنجش و اکتشاف. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. عبدلی منسیان، مرضیه. (۱۳۹۹ش). مدل‌های روش‌شناختی تولید علوم انسانی اسلامی در پرتو حکمت و اجتهاد. تهران: معارف.
۴۲. علی‌پور، محمدصادق. (۱۳۹۸ش). تحلیلی بر مفهوم روش و بازتعریف آن. معرفت فلسفی، ۹۹-۱۱۰.
۴۳. غزالی، محمد. (۱۹۹۶م). تهافت الفلاسفة. (تحقیق: سلیمان دنیا) قاهره: دارالمعارف.



۴۴. فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۵). روش شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴۵. کلینی، محمد. (۱۳۸۷ش). کافی. قم: دارالحدیث.
۴۶. گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵ش). ادوار اصول فقه. تهران: نشر میزان.
۴۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۸. محمدپور، احمد. (۱۳۹۰ش). روش تحقیق کیفی، ضد روش. تهران، ج ۱: جامعه شناسان.
۴۹. مفید، محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
۵۰. ملاصدرا، محمد. (۱۳۶۸ش). الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
۵۱. موسوی بهبهانی، سید علی. (۱۴۴۵ق). مصباح الهدایة فی اثبات الولاية. قم: دارالعلم آیت الله العظمی بهبهانی ره.
۵۲. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۸، زمستان). روش تحقیق شبکه‌ای، روش معیار در تولید علم. ذهن، ۳۸-۵.
۵۳. واعظی، احمد. (۱۳۸۹). نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن. قرآن‌شناخت، ۴۱-۶۵.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی
سال سوم؛ شماره‌ی دوازدهم؛ پاییز ۱۴۰۳

بررسی فقهی حقوق زنان و پاسخ به نگرانی‌های حقوق بشری از منظر فقه اسلامی

زهرا رضوانی^۱

ناصر مریوانی^۲

محمد امین ملکی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی و تحلیلی حقوق زنان در فقه امامیه و حقوق بشر معاصر، به این سؤال بنیادین پاسخ می‌دهد که آیا احکام فقهی مرتبط با زنان با کرامت انسانی و معیارهای بین‌المللی حقوق بشر همخوانی دارد و توانایی مقابله با چالش‌های روز را دارد یا خیر. فرضیه تحقیق بر این است که احکام فقهی اسلام، برخلاف برداشت‌های رایج، نه تنها با کرامت انسانی منافات ندارد، بلکه بر پایه عدالت و صیانت از حقوق زنان استوار شده است و با استفاده از اجتهاد پویا و رویکرد مقاصدی، قابلیت تطابق با نیازهای معاصر و اصول حقوق بشری را داراست.

روش تحقیق به صورت توصیفی- تحلیلی و تطبیقی انجام یافته و بر تحلیل محتوای منابع فقهی امامیه (کتاب، سنت، اجماع، عقل) و اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW) مبتنی است.

نتایج نشان می‌دهد برخی قواعد مانند لزوم اذن ولی در نکاح یا ضوابط خروج زن از منزل، اهداف حمایتی دارند و در چارچوب فقه پویا و مقاصد الشریعه امکان تفسیر معاصر دارند. همچنین، مفاهیم کرامت، عدالت و انصاف در فقه اسلامی و حقوق بشر دارای قرابت‌های معنایی عمیق‌اند و انتقادات غالباً ناشی از سوء برداشت یا عدم توجه کافی به مبانی و کارکردهای حمایتی فقه است. بر این اساس، فقه اسلامی با رویکرد اجتهادی پویا ظرفیت بالایی برای ارائه راهکارهای عادلانه و مبتنی بر کرامت زنان در عصر حاضر دارد.

واژگان کلیدی: حقوق زنان، فقه اسلامی، کرامت انسانی، حقوق بشر، اجتهاد پویا

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
۳. استادیار گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۹ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۹



۱. مقدمه

در فضای فکری و حقوقی امروز، حقوق زنان هم‌زمان مسئله‌ای اجتماعی و چالشی بنیادین در تعامل یا تعارض میان دین، نظام‌های ملی و نهادهای بین‌المللی است. (United Nations, ۱۹۷۹, p ۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۵) گفتمان حقوق بشر با تأکید بر برابری مطلق و کرامت انسانی (اسراء: ۷۰؛ Barlas, ۲۰۰۲, p ۱۲۰) بارها احکام فقهی مربوط به خانواده را نقد کرده است؛ (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۵۷۰) هرچند این نقدها به‌طور عمده مبتنی بر خوانش‌های سطحی یا در چهارچوب مبانی لیبرالی است. (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۴۵)

اسلام، نظامی الهی است که زن را برخوردار از کرامت ذاتی می‌داند و معیار برتری را تقوا می‌شمارد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ». (حجرات: ۱۳) فقه اسلامی با پذیرش تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۲) نظامی حقوقی بر پایه عدالت متناسب (نساء: ۳۲) و حفظ کیان خانواده بنا کرده است. (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۲۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۰)

با این همه، احکامی چون لزوم اذن ولی در نکاح دوشیزه، (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۹۵؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۷) تفاوت در ارث (نساء: ۱۱؛ ابن‌قدامة، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۱) و قوام مرد (نساء: ۳۴) همچنان محل مناقشه هستند. (عاملی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۶) فقه این تفاوت‌ها را براساس تکلیف متناسب (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۷۰) و حکمت تشریح (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ص ۱۸۰) تبیین می‌سازد؛ برای نمونه، شرط اذن ولی، سیاستی در جهت پیشگیری از تصمیم‌های شتاب‌زده و حمایت اجتماعی دختر است و محدودیت خروج زن متأهل بدون رضایت شوهر در راستای حفظ ثبات خانواده معنا می‌یابد. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۸۰)

تفاوت بنیادین فقه و حقوق غربی در محوریت حق فردی در مقابل تکلیف همراه با حق نهفته است (صدر، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰؛ Council of Europe, ۲۰۰۷, p ۸۰) که به نتایج قانون‌گذاری اجتماعی متفاوت می‌انجامد. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که فقه اسلامی با اتکای به اجتهاد پویا (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۵)، تحلیل زمینه‌ای (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۰) و مقاصد الشریعة (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵، ص ۲۰۰)، توان



پاسخ‌گویی به نیازهای زنان در جهان معاصر را دارد؛ فرضیه آن است که این ظرفیت وجود دارد و می‌توان با ابزارهای فقهی، راهکارهای نوینی برای ارتقای جایگاه زن استخراج کرد (Mashhour، ۲۰۰۵، p ۵۶۵).

۲. مبانی نظری، پیشینه و روش پژوهش

بررسی فقهی حقوق زنان در اسلام بر پایه‌ی منابع اصلی شریعت و ادله‌ی اربعه استوار است؛ جایی که زن همچون مرد دارای کرامت ذاتی و مسئولیت اخلاقی مساوی معرفی شده است. این اصل، در قرآن کریم فراتر از جنسیت دلالت دارد. خداوند در آغاز خلقت می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا؛ ای مردم، از پروردگار خود پروا کنید که شما را از نفس واحدی آفرید و جفت او را نیز از آن پدید آورد و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده ساخت و از خدایی که به نام او از هم درخواست می‌کنید، پروا نمایید و زنهار از بریدن پیوندهای خویشاوندی، که خدا همواره مراقب شماست» (نساء، ۱).

و در بیان کرامت انسان فرمود:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبُرُوجِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از آفریدگان خود برتری آشکار دادیم» (اسراء، ۷۰).

مفهوم بنیادین کرامت انسانی از مباحث اصیل فقه امامیه است و در روایات معتبر نیز تأیید شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۰). در این پژوهش، مفاهیم کلیدی چون کرامت انسانی و قوامه بر مبنای تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۵-۶۰) تحلیل و آراء فقهای متقدم و معاصر - از صدر تا خمینی - بر شاخص فلسفه فقه مقایسه شده‌اند (صدر، ۱۴۲۳، ص ۵۴۶؛ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۸-۴۲).

در حوزه پیشینه، پژوهش‌های بسیاری به بررسی حقوق زن و عدالت جنسیتی



پرداخته‌اند؛ از جمله غفورخویننی و ملک‌شاه (۱۳۹۷، ص ۷۵) که بر کرامت زن در اسلام و اسناد بین‌المللی تمرکز دارند، اما تحلیل‌شان در سطح توصیف متون دینی باقی مانده و فاقد چارچوب اجتهادی است. محسنی و احمدی بیغش (۱۳۹۸، ص ۷۰) نیز با مقایسه اسلام و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، نقدی بر مفاهیم کنوانسیون ا ارائه کرده‌اند، ولی به دلیل غفلت از مبانی فلسفه‌فقه، به انسجام نظری نرسیده‌اند. مقاله شجریان (۱۴۰۱، ص ۱۲۰) هرچند از اجتهاد پویا سخن می‌گوید، تمرکز آن بیشتر نظریه‌پردازی کلان است تا تحلیل کاربردی احکام فقهی زنان همچون قوامه و اذن ولی.

در میان منابع کلاسیک، اختلاف برداشت‌ها از احکام مالی و نقش قیمومیت مرد در خانواده (نساء، ۱۱ و ۳۴) در آثار اهل سنت مانند المغنی ابن‌قدامة (۱۴۱۷ ق، ج ۶، ص ۲۱) و الفقه الإسلامی و أدلته زحیلی (۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۷۵) با دیدگاه امامیه در جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۰، ص ۲۵۰-۲۵۴) و تحریر الوسیله (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۴۳۳) تفاوت‌های مبنایی دارد؛ تحلیل‌های آنان غالباً حکم‌محور و غیر مقاصدی است. در دهه‌های اخیر، گرایش به فقه مقاصدی و عدالت جنسیتی کلامی به‌ویژه در آثار جدیدی چون عدالت جنسیتی در اسلام (سوزنجی، ۱۴۰۱ ش، ص ۶۰-۶۵) و نظریه مقاصد الشریعة الإسلامیة ابن‌عاشور (۲۰۰۶ م، ص ۱۵۰-۱۵۴) تقویت شده است. این آثار با وجود ارزش تحلیلی، هنوز در پیوند میان مبانی مقاصدی و نظام اجتهاد امامیه، انسجام کافی ندارند.

پژوهش حاضر با تلفیق مبانی قرآنی، روایی و فلسفه فقه امامیه می‌کوشد با درهم‌تیدن مفاهیم «کرامت انسانی»، «عدالت متناسب» و «اجتهاد پویا»، چارچوبی نو برای مقایسه میان فقه امامیه و دیدگاه‌های معاصر عدالت جنسیتی ارائه کند. وجه تمایز این تحقیق در آن است که:

۱. تحلیل تطبیقی را بر پایه مقاصد فقهی و عدالت اجتماعی سامان داده؛
۲. از منابع فقهای متقدم تا برداشت‌های عقلانی فقهای معاصر بهره برده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸ ش، ص ۱۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۵)؛



۳. با نقد روش‌شناسی پژوهش‌های پیشین، رابطه میان نص، فتوا و مسئله اجتماعی زن در فقه امامیه را بازآفرینی کرده است.

این تحقیق از نوع تحلیلی - توصیفی و مبتنی بر گردآوری کتابخانه‌ای و اسنادی است. مفاهیم و احکام فقه اسلامی استخراج و با مبانی حقوق بین‌الملل مقایسه شده‌اند. منابع اصلی شامل متون معتبر فقهی امامیه و اهل سنت مانند جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۰، ص ۲۵۰-۲۵۴)، تحریر الوسیله (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۸-۴۲)، المبسوط (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۸۰-۸۳) و المغنی (ابن‌قده، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۳۵-۴۰) در کنار آثار نوین فقهی معاصر بررسی شده‌اند. در بخش تطبیقی، این احکام با قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران و اسناد بین‌المللی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر (United Nations ۱۹۴۸، مواد ۱ و ۲) و کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (United Nations ۱۹۷۹، ماده ۱۶) تطبیق داده شده است.

۳. بازخوانی احکام فقهی زنان در پرتو کرامت انسانی و تحولات معاصر

مطالعه دقیق منابع اصیل فقه امامیه نشان می‌دهد احکام ناظر بر زنان، بر مبنای اصول کرامت انسانی، در ذات خود دارای ظرفیت انطباق با شرایط متغیر زمان هستند. این ظرفیت، به‌ویژه در مواجهه با تحولات اجتماعی و حقوقی معاصر، امکان بازتفسیر گزاره‌های فقهی را در چارچوب نصوص و مقاصد شریعت فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که ضمن صیانت از ثوابت شریعت، می‌توان برداشت‌های محدودکننده عرفی را کنار گذاشت و به توازن میان عدالت اجتماعی و احکام الهی دست یافت. این رویکرد، با تأکید بر حفظ منزلت زن، از مبانی فقهی مانند قاعده نفی عسر و حرج (حلی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۵۸) و اصل عدالت (بهشتی، ۱۳۹۲ ش، ص ۳۳-۳۵) الهام می‌گیرد و با آیات قرآنی فوق هماهنگ است.

کانون بنیادین فهم حقوق زنان، کرامت ذاتی است که در کلام وحی به صراحت آمده است. (اسرا، ۷۰) این اصل محوری در تفسیر فقها، نظیر مرحوم طوسی، تأکید شده است (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۴۰۹)، و جایگاه محترمانه زن در ساختار شرعی را تثبیت می‌کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶ ش، ص ۹۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۷).



بسیاری از مقررات فقهی که ممکن است در نگاه اول مقیدکننده به نظر آیند، در حقیقت تدابیر صیانتی و سازوکارهای حمایتی هستند که هدفشان پاسداری از کرامت فردی و امنیت اجتماعی زن در چارچوب شریعت است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۱، ص ۴۲۵؛ صدر، ۱۳۹۵ ش، ص ۷۲؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵). این ساختار حمایتی، خانواده را به‌عنوان نهاد محوری جامعه تقویت می‌نماید (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۷۶) و با اصول کلی مقاصد الشریعة الإسلامية همسو است (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶ م، ص ۱۴۵). حتی اسناد بین‌المللی نیز بر لزوم حمایت همه‌جانبه از زنان تأکید دارند. (۱۵ United Nations, Article; Ahmad; ۱۹۹۲, ۱۰۴۰ p; Barlas; ۲۰۰۲, ۱۲۲ p) این رویکرد فقهی، بر محوریت عدالت متناسب و حفظ کیان زن در برابر نوسانات اجتماعی بنا شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۵؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۴)

۳-۱. تحلیل حکم اذن ولی در ازدواج: از صیانت تا استقلال

در محور حکم اذن ولی در ازدواج دختر باکره، تحلیل فقهی نشان می‌دهد که این تدبیر، نه محدودیت، بلکه سازوکاری صیانتی است که هدفش حمایت از حقوق بنیادین زن در برابر تصمیمات غیر آگاهانه یا ناشی از کم‌تجربگی است. فقهای متقدم این اذن را در راستای «مصلحت» و دوری از «عَرَر» تفسیر کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱۲۱) از منظر فقه امامیه، ولیّ عهده‌دار یک ولایت حمایتی است که مانع از آسیب‌های احتمالی می‌شود. (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۷۹) این کارکرد صیانتی در نظام‌های حقوقی توسعه‌یافته نیز به‌طور ضمنی برای افراد کم‌تجربه اعمال می‌شود. (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۹۹)

ریشه این رویکرد را می‌توان در آموزه‌های قرآنی درباره‌ی هدایت و مسئولیت تربیتی اولیای امر جست‌وجو کرد. قرآن کریم در آیه «يَا بَنِي آدَمِ اصْلُوا لِحَدِيثِ آدَمَ إِذْ قَالَ لِلَّهِ سُكُوتًا فَكَلَّمُوا بَرَاءَةً عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرُوا عَلَىٰ مَا أَصَابَكُمْ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»؛ (لقمان: ۱۷) به پیوند میان هدایت اخلاقی و تربیتی و مسئولیت هدایت‌گرانه ولیّ نسبت به زیردستان اشاره دارد؛ بدین معنا که محور اصلی ولایت، تربیت و راهبری در مسیر خیر و صلاح است، نه سلطه یا اجبار. نصّ قرآنی مذکور، فلسفه هدایتی اذن ولیّ را روشن می‌سازد؛ (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶ م،



ص ۱۵۰) اهمیت این حکم نه در سلب اختیار، بلکه در تضمین ثبات خانواده و امنیت روانی و عاطفی زن است. از برجسته‌ترین ظرایف فقه امامیه، پیش‌بینی سازوکار اسقاط ولایت در موارد عَضَل - یعنی امتناع غیرموجه ولی شرعی از اجازه ازدواج زن تحت ولایتش با مرد هم‌کفو خود است؛ کاری که براساس آیه «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاصَوْنَ بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ؛ پس آنان را از ازدواج با همسران‌شان - زمانی که میان‌شان به شایستگی رضایت باشد - بازمدارید» (بقره: ۲۳۲) - ممنوع و موجب انتقال اختیار به زن یا حاکم شرع می‌شود. (ابن‌منظور، بی‌تا، ذیل «عضل»)

در مواردی که ولی بدون دلیل شرعی و عقلی مانع ازدواج دختر باکره اهلیت‌دار شود، حاکم شرع یا دادگاه با احراز مصلحت زن، اذن ولی را ساقط کرده و به‌صورت مستقیم اجازه ازدواج صادر می‌کند. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۳۵۴؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰۵) این تدبیر نشان می‌دهد ولایت صرفاً جنبه‌هدایتی و مصلحت‌اندیشانه دارد و در تعارض با اراده عاقلانه زن، به استقلال او از طریق مرجع قضایی رسمیت می‌بخشد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸)

۳-۲. حقوق مالی زنان: توازن در مسئولیت‌ها و عدالت توزیعی

در حقوق مالی زنان (ارث و دیه)، تفاوت در سهم، جنبه ارزشی ندارد؛ بلکه بر تقسیم متوازن مسئولیت‌های اقتصادی میان زن و مرد در نظام فقهی اسلام استوار است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۳۵۰) قرآن کریم مالکیت و ارث زنان را تصریح کرده است: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا؛ برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند، سهمی است و برای زنان [نیز] از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند، سهمی [خواهد بود] - خواه آن [مال] کم باشد یا زیاد - نصیب هرکس مفروض شده است. (نساء: ۷) این نص، اساس حق مالکیت زن است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۸؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۱۱)

با توجه به این‌که در فقه اسلامی تکلیف تأمین مالی خانواده برعهده مرد قرار گرفته است (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۲۵۴) تفاوت در ارث ناظر به نقش اقتصادی



و مسئولیت مالی مرد است، نه برتری ارزشی. زن از پرداخت نفقه، مهریه و سایر تعهدات مالی معاف است؛ از این رو، کاهش سهم ارث او نوعی تعادل در عدالت توزیعی محسوب می‌شود.

همین مبنا در حکم دیه نیز جاری است؛ چراکه با فقدان مرد اغلب خانواده دچار خلأ اقتصادی می‌شود و فقه به تناسب، دیه او را بیشتر قرار داده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۲۵۰) بنابراین، تفاوت در ارث و دیه، تجلی تناسب حق و تکلیف و حفظ تعادل اقتصادی در خانواده است، نه کاستی در شأن یا منزلت زن.

فقه اسلامی از صدر اسلام، مالکیت و تصرف کامل زن بر اموال خود را پذیرفته و او را در کسب و معامله مستقل دانسته است؛ (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۰؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵) مزیتی که در قیاس با نظام‌های قدیم، مترقی به‌شمار می‌آید. بنابراین، یکی از دلایل تفاوت‌های ارث و دیه، بر مبنای تفکیک مسئولیت‌ها در ساختار کفالت اقتصادی تبیین می‌شود.

۳-۳. شهادت زنان: رویکرد زمینه‌مند و کارکردی

قاعده شهادت زنان - یعنی معادل بودن شهادت دو زن با یک مرد در برخی دعوی - حکمی تأسیسی است که باید در چهارچوب فلسفه کارکردی فقه و اقتضانات اجتماعی عصر تشریح تحلیل شود. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۵۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۱۲۳) این قاعده ریشه در منابع متقدم دارد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۹۴) و مبنای قرآنی آن به معاملات مالی محدود است: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ؛ و دو شاهد از مردان خود بیاورید، و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن از کسانی که به عدالت‌شان رضایت دارید».

(بقره: ۲۸۲)

برخی از مفسران تصریح کرده‌اند که قید «فَإِنْ لَمْ يَكُونَا...» ناظر به مسائل مالی است و قابلیت تعمیم مطلق به حدود و قصاص ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۳۲) توجیه این حکم، نه نقصان عقل یا حافظه زنان، بلکه واکنش به محدودیت حضور اجتماعی و تفاوت تجربیات آنان در معامله‌های کلان بوده است. (طوسی،



۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۹۵۰)

گروهی از فقهای معاصر، اعتبار این حکم را مشروط به مقتضیات هر عصر دانسته و بر دوام و ثبات آن، فارغ از تغییر شرایط تأکید نورزیده‌اند. آنان همچنان هرگونه پیوند این قاعده با نقصان ذاتی یا عقلانی زنان را نفی کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۰؛ بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵)

با تحول نهادهای اجتماعی و افزایش مشارکت و تخصص زنان، ظرفیت اجتهاد پویا به‌سوی پذیرش شهادت یک زن در موضوعات غیرمالی که تخصص دارند، گرایش یافته است؛ رویکردی برخاسته از مقاصد شریعت برای اقامه عدالت. (قرضای، ۱۹۹۶م، ص ۱۰۰) در فقه معاصر، معیار اعتبار شهادت، باید «زمینه‌مندی» و «تخصص» باشد نه جنسیت؛ تا با اصول کرامت انسانی و تحولات حقوقی هماهنگ شود. (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۳۵۰)

۴. تبیین انتقادات بین‌المللی: تفاوت مبانی و ضرورت گفت‌وگو

بخش بسیاری از نقدهای نهادهای بین‌المللی حقوق بشر بر احکام زنان در فقه اسلامی - به‌ویژه در موضوعاتی چون اذن ولی، ریاست مرد و ارث - نتیجه سوءبرداشت، ناآگاهی از فلسفه حقوقی - فقهی این احکام و تفاوت‌های مبانی انسان‌شناختی و اجتماعی است. قضاوت‌ها باید بر پایه انصاف و درک متقابل باشد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ اَلَّا تَعْدِلُوْا عَدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ»؛ دشمنی با گروهی شما را بر آن ندارد که عدالت نورزید؛ عدالت کنید که آن به پرهیزگاری نزدیک‌تر است و از خدا پروا دارید که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است». (مانده: ۸) یادآور ضرورت عدالت در هر نقد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰۰ - ۲۰۴) مقایسه سطحی آموزه‌های اسلامی با اسنادی چون کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW)، بدون لحاظ تفاوت‌های مبانی، بافت تاریخی و سیاق تقنین، به برداشت‌های نادرست و اتهام «تبعیض» می‌انجامد. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۱۲ - ۴۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۴۰۰ - ۴۰۴)

احکام فقهی زنان از منظر مقاصد کلان شریعت، اصول حمایتی - صیانتی و



تضمین‌کننده کرامت انسانی هستند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۸ - ۹۱؛ بحرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۳۵۰ - ۳۵۴) و مبنای آنها با رویکرد لیبرالی متفاوت است. کارکرد بنیادین این احکام، صیانت امنیت، کرامت و سعادت جامعه است. ایجاد گفت‌وگوی بینافرهنگی سازنده، مبتنی بر احترام متقابل به مبنای هستی‌شناختی و پرهیز از پیش‌داوری، راهکار کاهش تنش‌ها و رفع سوءتفاهم‌های جهانی است. (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۳۰۰ - ۳۰۵؛ نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۴۸، ص ۱۲۵ - ۱۲۸)

۵. ظرفیت اجتهادی فقه شیعه: پاسخ‌گویی به تحولات و چالش‌ها

فقه شیعه با ظرفیت بی‌بدیل اجتهادی خود، توان انطباق با شرایط نوین و پاسخ‌گویی به نیازهای زنان در عصر حاضر را دارد. اجتهاد به‌عنوان روشی منطقی و پویا در استنباط احکام شرعی، امکان بازخوانی و بازتولید مقررات متناسب با تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را فراهم می‌سازد. این قابلیت، ریشه در اصولی چون «توحید در تشریح»، «عقل به‌عنوان حجت باطنی» و «نصوص دینی» دارد که تعامل میان ثوابت و متغیرها را میسر می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۰ - ۳۱۵؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲ - ۵۵)

قرآن کریم می‌فرماید: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ؛ پس عبرت‌گیرید ای صاحبان دیدگان» (حشر: ۲) که لزوم بهره‌گیری از تجربه و عقلانیت در تصمیم‌گیری‌های دینی را گوشزد می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۴۴۲ - ۴۴۴)

در جهان امروز و در مواجهه با سرعت تحولات و چالش‌های نوین حقوق زنان، اجتهاد ابزار کارآمدی برای ارائه راهکارهای فقهی - حقوقی است؛ راهکارهایی که ضمن پایبندی به اصول ثابت، پاسخ‌گوی شرایط متغیر زمان و مکان می‌باشند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۷ - ۱۵۰؛ بحرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۲۸۵ - ۲۸۸) این رویکرد با تأکید بر مقاصد شریعت، سیره عقلا و مصلحت جامعه، فقه شیعه را به نظامی روزآمد و پاسخ‌گو در مسائل زنان بدل کرده است. (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ج ۴، ص ۵۸۸ - ۵۹۲؛ نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۵۳، ص ۲۷۰ - ۲۷۳)

نمونه‌های تاریخی نشان می‌دهد که فقهای شیعه با تکیه بر مبانی اجتهادی، در



برابر مسائل نوپیدا مانند تغییر ساختار خانواده، مشارکت اجتماعی زنان و تحولات اقتصادی و انکس هوشمندانه و مبتنی بر نص و عقل داشته‌اند. اصولی چون «لاضرر» و «تغییر احکام به حسب زمان و مکان» از مهم‌ترین مؤیدات قابلیت پاسخ‌گویی این نظام فقهی به‌شمار می‌آید. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۵-۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۰۰-۲۰۵)

۶. تطبیق با حقوق بشر بین‌الملل: هم‌سویی در غایت‌ها، تفاوت در رویکرد

حقوق زنان در فقه اسلامی و چهارچوب‌های بین‌المللی حقوق بشر، در غایات اصلی چون عدالت و کرامت هم‌سو هستند؛ اما در مبانی تقنینی تفاوت دارند. اصل «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى؛ در نیکی و پرهیزگاری یاری کنید»، (مانده: ۲) با روح همیاری در اسناد بین‌المللی سازگار است. (United Nations, ۱۹۷۹, p۷)

کرامت ذاتی انسان، در تعالیم الهی ریشه دارد و با اهداف حقوق بشر هم‌راستا است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۸؛ Mashhour, ۲۰۰۵, p ۴۲) و عدالت جنسیتی نیز از مبانی اجتهادی فقها است. (سوزنجی، ۱۴۰۱، ص ۲۸) فقه کلاسیک، حقوق اساسی زن را برپایه ثوابت شریعت تثبیت کرده و با اصول «لاضرر» و «مصلحت» انعطاف لازم را ایجاد نموده است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ابن‌قدامة، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۷۱؛ زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۲۱)

فقه معاصر با اجتهادی پویا و بهره از تفسیرهای نوین، احکامی سازگار با شرایط جدید را برای رفع نگرانی‌های حقوق بشری عرضه کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۳۷؛ قرضاوی، ۲۰۰۱م، ج ۱، ص ۲۸۹؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷) از جمله می‌توان به تحول در حکم ارث زن که با حفظ اصل کفالت مالی مرد، رویکردی تعدیلی و متناسب با عدالت توزیعی یافته است، اشاره کرد. این گرایش درنهایت با اهداف حقوق بین‌الملل، یعنی حفظ کرامت و عدالت، هم‌سو می‌ماند. (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ Keddie, ۲۰۰۶, p ۲۳) تفاوت در ساختار حقوقی، الهی در برابر وضعی، مانع گفت‌وگوی بین‌فرهنگی نیست؛ بلکه



فرستی برای تحکیم اصول مشترک عدالت جنسیتی فراهم می‌آورد. (Barlas, ۲۰۰۲, p. ۵; Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p. ۱۶۹؛ سوزنجی، ۱۳۹۳، ص ۸۷)

۷. تفاوت‌های اساسی در رویکردهای حقوقی: تقابل پارادایمی و

هم‌افزایی محتمل

تحلیل تطبیقی فقه اسلامی و نظام‌های حقوقی غربی، به‌ویژه در حوزه حقوق زنان نشان می‌دهد که تفاوت‌های بنیادین فلسفی و مبنایی در تلقی از حقوق فردی وجود دارد. این اختلافات، چارچوب تعریف حقوق و تکالیف و روش محدودسازی یا تضمین آنها را شکل می‌دهند؛ اما در عین حال، ظرفیت‌هایی برای هم‌افزایی و تکمیل اصول مشترک پدید می‌آورند.

۷-۱. فردگرایی مطلق در برابر مسئولیت اجتماعی: دوگانه‌ای پارادایمی

در گفتمان حقوقی غرب، متأثر از سنت لیبرالیسم، حقوق فردی اغلب مطلق و مقدم بر نهادهای اجتماعی دانسته می‌شود (United Nations, ۱۹۷۹, p. ۷) و تصمیم‌گیری شخصی برترین اولویت تلقی می‌گردد. (Mashhour, ۲۰۰۵, p. ۸۹; Keddie, ۲۰۰۶, p. ۲۳) این نگرش، سنگ‌بنای جامعه مدرن تلقی شده است. در مقابل، فقه اسلامی با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، هماهنگی حقوق فردی با مسئولیت‌های اجتماعی، اخلاقی و خانوادگی را ضروری می‌داند. (اسرا: ۷۰) این کرامت در چهارچوب مسئولیت‌های شرعی معنا می‌یابد. فرد در بستر جامعه و خانواده تعریف شده و حقوق و تکالیف او در جهت سعادت دنیوی و اخروی تنظیم می‌گردد. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۵) خانواده به‌عنوان هسته اصلی جامعه اسلامی، بر بسیاری از اختیارات صرفاً فردی تقدم دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۳۰۱) این تقدم، نفی حقوق فردی نیست؛ بلکه تعیین چارچوبی برای جلوگیری از تعارض با مصالح عالیه است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۸؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۳) فقهای کلاسیک و معاصر با قواعدی چون «المصلحة» و «لاضرر» این نگاه را تأیید کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۸؛ انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۲۴)



در موضوع ازدواج، اسلام حق انتخاب و رضایت طرفین را به رسمیت می‌شناسد؛ (ابن‌قدامة، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۰۵؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۲۷) اما اذن ولی را به‌عنوان تدبیری حفاظتی و ضمانتی برای کرامت و آینده زن مقرر کرده است. (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۶۹۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲) این امر، تجلی نگاه مسئولیت‌محور فقه در بستر خانواده و تفاوت پارادایمی آن با مفاهیم غربی است. (Barlas, ۲۰۰۲, p ۵; Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۱۶۹)

۷-۲. تقابل یا هم‌راستایی: جست‌وجوی نقاط مشترک و تفاوت‌های ماهوی

با وجود تفاوت‌های پارادایمی در مبانی حقوقی میان فقه اسلامی و نظام‌های غربی (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۴۷) مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که در زمینه‌هایی چون حمایت از حقوق خانواده، صیانت از مالکیت شخصی و منع تبعیض جنسیتی، احکام اسلامی - برپایه «مقاصد الشریعة» و اصل «المصلحة» - هم‌سوئی قابل توجهی با اصول بنیادین حقوق بشر دارند. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵؛ United Nations, ۱۹۷۹, p ۷)

اجتهد پویا در فقه شیعه، با بازخوانی نصوص و ملاحظه مقتضیات زمان، امکان تطابق در حوزه‌هایی مانند حق آموزش زنان، حق انتخاب همسر و تأمین امنیت اجتماعی را تقویت کرده است. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۲۴؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۳) چنین رویکردی، ضمن حفظ تفاوت‌های مبنایی، بستر گفت‌وگو و همکاری بین دو نظام حقوقی را فراهم می‌آورد.

۷-۲-۱. حقوق مالکیت و استقلال اقتصادی

حق مالکیت مستقل و کامل زنان، از برجسته‌ترین نقاط هم‌گرایی فقه اسلامی با حقوق مدرن است. برپایه اصل «ذمه مالی» در فقه امامیه، زن مالک مطلق دارایی‌های خویش است و در کسب درآمد، انجام معاملات و تصرف در اموال، آزادی کامل دارد. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۲، ص ۳۰۱؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۸) این استقلال که در نصوص معتبر امامیه به‌صراحت آمده است، (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۸؛ طباطبایی،



۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲) علاوه بر مالکیت سنتی، شامل حقوق روز مانند حق تأسیس و اداره کسب‌وکار شخصی، حق سرمایه‌گذاری مستقل و تصرف آزادانه در دارایی‌های دیجیتال و بانکی نیز می‌شود. چنین رویکردی، ضمن حفظ مبانی شرعی، استقلال اقتصادی زن را در برابر هرگونه قیمومت یا محدودیت قانونی تحکیم می‌کند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۰۵)

۲-۲-۷. حق طلاق و حق حضانت

در فقه امامیه حق طلاق زن - هرچند مطلق همانند مرد نیست - اما از مسیرهایی چون شروط ضمن عقد، طلاق خلع و وکالت بلاعزل در طلاق، قابل تحقق است. (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۶۹۶۸؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۵) این مکانیزم‌ها با حفظ بنیان خانواده، امکان پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماعی زن را فراهم می‌آورد و حتی می‌تواند با هنجارهای اسناد بین‌المللی چون CEDAW که بر برابری فرصت‌ها و رفع تبعیض جنسیتی تأکید دارد، هم‌راستا باشد.

در زمینه حضانت، با وجود اختلافاتی در سن و اولویت‌بندی میان نظام‌های حقوقی، فقه اسلامی و مقررات حقوق بشر هر دو بر اصل حضانت و صیانت از «مصلحت طفل» تمرکز دارند. (Barlas, 2002, p. 5). این اشتراک، ظرفیت هم‌گرایی و تدوین مقررات مدرن را ایجاد می‌کند.

فقه امامیه بر مبنای قاعده «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ؛ مؤمنان پایبند به شروط خویش‌اند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۰۵) شروط مشروع را لازم‌الوفا می‌دانند و با تفسیر موسع از مقتضای عقد، درج شروط حمایتی چون تعیین محل سکونت یا اعطای کامل حق طلاق به زن را می‌پذیرند. (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۳۲، ص ۱۷۵) در مقابل، اهل سنت با استناد به احادیث مشابه (ابوداود، ۳۵۹۴؛ بخاری، ۲۷۲۱) رویکرد محدودکننده‌تر دارند؛ اغلب اعطای مطلق حق طلاق را مردود دانسته و جز مالکان، در برابر شروط اثرگذار بر جایگاه زوج سخت‌گیرند (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۶۵۱۱) برآیند تطبیقی نشان می‌دهد که ظرفیت فقه امامیه در انطباق با اصول حقوق بشر و حتی قوانین غیراسلامی، به‌ویژه در حمایت از حقوق زنان، برتر و انعطاف‌پذیرتر از



اغلب قرائت‌های اهل سنت و نظام‌های عرفی غربی است.

۷-۲-۳. حق تحصیل و آموزش

حق تحصیل زنان از منظر فقه امامیه، حقی شرعی و واجب کفایی یا عینی است که براساس نصوص معتبر، بر دو جنس به‌طور برابر تکلیف می‌شود. حدیث نبوی: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ؛ فراگیری دانش بر هر مرد و زن مسلمان واجب است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰) دلالت بر وجوب مطلق کسب علم - اعم از علوم دینی و غیردینی - دارد.

فقهها با استناد به قاعده «ما لا یتم الواجبُ إِلَّا بِه فهُوَ واجبٌ؛ آنچه انجام واجب بدون آن ممکن نیست، خود نیز واجب است» تحصیل را مقدمه‌ای ضروری برای اجرای بسیاری از تکالیف شرعی و اجتماعی می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۸۴؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۰، ص ۹۴)

در فقه اهل سنت، اصل بر جواز و استحباب تحصیل زنان نهاده شده؛ اما در برخی مذاهب - به‌ویژه مذهب حنبلی - اولویت به علوم شرعی داده شده و اختلاط یا آموزش در محیط‌های مختلط محدود می‌گردد. (ابن‌قدامة، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۴۵) این محدودیت‌ها در امامیه کمتر مشاهده می‌شود؛ زیرا اصل عدالت و تساوی تکلیف میان زن و مرد یکسان است.

در نظام‌های حقوق بشر بین‌الملل، آموزش به‌عنوان حق بنیادین و ابزار تحقق برابری جنسیتی معرفی شده و در اسناد الزام‌آور مانند ماده ۱۰ کنوانسیون CEDAW (۱۹۷۹) به‌صراحت تضمین گردیده است. در قوانین غیراسلامی، به‌ویژه در کشورهایی چون فرانسه و کانادا، آموزش زنان، الزام‌آور و همراه با سیاست‌هایی برای رفع شکاف جنسیتی اجرا می‌شود. با این حال، فقه امامیه از حیث مبنی بودن بر نص شرعی واجب و انعطاف در گسترش حوزه علوم بر سایر رویکردها غلبه دارد و این حق را نه صرفاً امتیاز مدنی، بلکه تکلیف الهی برای شکوفایی استعداد زنان در همه عرصه‌ها می‌داند.

۷-۲-۴. حق اشتغال و مشارکت اقتصادی



در فقه امامیه، اشتغال زنان مباح است و محدود به نوع خاصی از مشاغل نیست؛ مادامی که با شئون اسلامی و مسئولیت‌های شرعی - خانوادگی منافات نداشته باشد. براساس قواعد «الْأَصْرَر» و «نَفْيُ الْحَرَج» و عمومات آیات کرامت انسانی، حضور زنان در عرصه‌های تخصصی، مدیریتی و کارآفرینی جایز و گاه واجب عینی یا کفایی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق؛ سبحانی، ۱۳۹۰) این انعطاف و شمول نسبت به اغلب مذاهب اهل سنت گسترده‌تر است؛ زیرا در برخی مکاتب سنی مانند حنبلی، اشتغال زنان در محیط‌های مختلط یا مشاغل غیرشرعی محدود شده و اولویت به نقش خانگی داده می‌شود. (ابن‌قدمه، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۵۸)

از منظر حقوق بشر بین‌الملل نیز حق کار و مشارکت اقتصادی جزو حقوق بنیادین بوده و در اسناد الزام‌آور بین‌المللی (ماده ۱۱ کنوانسیون CEDAW، ۱۹۷۹) تصریح شده است. در قوانین غیراسلامی، همچون فرانسه و کانادا، اشتغال برابر تضمین و با سیاست‌های رفع تبعیض جنسیتی تقویت شده است. اگرچه در برخی موارد عدم تبعیض خود نوعی ظلم به زنان است. با این حال، فقه امامیه با تکیه بر نصوص شرعی و مکانیزم‌های فقهی، زمینه مشروعیت و پایداری بلندمدت این حق را فراهم کرده و آن را نه صرفاً یک امتیاز قانونی، بلکه تکلیفی سازگار با عدالت جنسیتی الهی می‌داند.

۷-۳. ظرفیت‌های فقه اسلامی برای انطباق با نیازهای معاصر: اجتهاد پویا و «مقاصد الشریعة»

یکی از ارکان پاسخ‌گویی فقه اسلامی به نیازهای جامعه معاصر، قابلیت انطباق احکام با تحولات اجتماعی و مقتضیات زمان و مکان است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷؛ صدر، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۱) ویژگی ممتاز فقه امامیه در بهره‌گیری از ابزار ارزشمند «اجتهاد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۶) امکان بازنگری و فهم مجدد احکام و تطبیق آنها با شرایط نوین را فراهم می‌آورد. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۲۸) بی‌آن‌که اصول ثابت شریعت نقض شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۵۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۸۴)



این ظرفیت، به‌ویژه در حوزه حقوق زنان، زمینه صدور احکام ثانویه و بازتعریف حقوق فردی را در بستر متغیرهای اجتماعی مهیا می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۴۵۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱) فقیهان معاصر شیعه با تکیه بر «اجتهاد پویا» (صدر، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۱) و «مقاصد الشریعة» - اهداف عالیة شریعت چون حفظ عقل، دین، نسل، جان و مال - امکان ابتکار در پاسخ‌گویی به مسائل روز را می‌یابند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ص ۱۱۲؛ زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۸)

نمونه‌های عملی این رویکرد شامل: بازنگری در بحث اذن ولی در ازدواج با در نظر گرفتن بلوغ اجتماعی دختران، (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲؛ ابوزهره، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۷) تبیین نوآورانه احکام ارث با توجه به نقش فعال زنان در تأمین معاش (مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۳) و تقویت مشارکت اجتماعی از رهگذر بسترسازی قانونی و فرهنگی. (اسپوزیتو و مگاهد، ۱۳۸۶، ص ۹۹) در پرتو این روش، قانون‌گذار اسلامی می‌تواند میان حفظ هویت دینی و تضمین حقوق زنان (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵) توازنی خردمندانه برقرار کرده و به همگرایی سنجیده با معیارهای جهانی حقوق بشر دست یابد. (سازمان ملل، ۱۳۵۸، ماده ۱؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷)

۸. محدودیت‌ها و فرصت‌های پیش‌روی فقه اسلامی در عصر معاصر

فقه اسلامی، در مواجهه با شتاب تحولات جهانی و گسترش گفتمان حقوق بشر (سازمان ملل، ۱۳۵۸، ماده ۱) در عین برخورداری از ظرفیت‌های تحول‌آفرین، با چالش‌های درونی و برونی روبه‌رو است. چالش‌های درونی به ماهیت احکام نص‌محور بازمی‌گردد که به‌دلیل وابستگی مستقیم به منابع اولیه، انعطاف ظاهری محدودی دارند و تفسیر نوین آنها مستلزم اجتهاد پویا و اصول‌مدار است. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ صدر، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۱)

چالش‌های برونی نیز از تعارض‌های صوری برخی احکام با گفتمان حقوق بشر بین‌المللی (United Nations, ۱۹۷۹) و از تأثیر فضای سیاسی و فرهنگی بر اجرای احکام فقهی - به‌ویژه در حوزه حقوق زنان - ناشی می‌شود. (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵؛ مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۳) با این حال، فقه اسلامی سرشار از فرصت‌های بازتولید و



کارآمدسازی است. اجتهاد عقل‌مدار و زمان‌آگاه (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷) امکان تطبیق احکام با واقعیت‌های نو را فراهم می‌سازد و همسویی اصول فقهی با مبانی حقوق بشر - همچون کرامت ذاتی و عدالت اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۴۵۳) - زمینه تعامل مؤثر میان فقه امامیه و نظام حقوقی بین‌الملل را فراهم می‌آورد. در همین راستا، بازنگری در احکام خانواده مانند ارث و ازدواج (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱) از نمونه‌های ظرفیت‌های اصلاحی فقه معاصر است که می‌تواند در جهت تقویت عدالت توزیعی و ارتقای کارآمدی حقوقی نقش‌آفرین باشد.

۹. عدم انعطاف‌پذیری ظاهری برخی احکام ثابت و نص‌محور

یکی از مهم‌ترین چالش‌ها در فقه اسلامی، اجرای احکام نص‌محور مبتنی بر قرآن و سنت است که به نظر می‌رسد انعطاف‌پذیری محدودی داشته باشند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱) این احکام، به‌ویژه در موضوعات زنان مانند تقسیم ارث، (النساء، صص ۱۱ - ۱۲) میزان دیه (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۲) و قوامیت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) بر قواعد ثابت و از پیش تعریف‌شده استوارند و تغییر ماهوی آنها دشوار است.

تحولات اجتماعی و اقتصادی معاصر، نقش زنان را از الگوهای سنتی فراتر برده و به سطحی از استقلال اقتصادی و حضور گسترده در عرصه‌های تخصصی رسانده است. (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷؛ مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۶) در این شرایط، برخی مقررات - مانند شرط اذن شوهر برای اشتغال یا سفر - از سوی منتقدان به‌عنوان محدودیت در مسیر استقلال تلقی می‌شود و گاه تحت تأثیر مداخلات سیاسی در فرایند قانون‌گذاری، کارکرد حمایتی اولیه خود را از دست می‌دهد. (مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۳) این وضعیت، ضرورت تفسیر و بازتعبیر اجتهادی مبتنی بر مصلحت و مقاصد الشریعه را دوچندان می‌کند (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱) و بهترین راهکار آن، استفاده از ظرفیت اجتهاد پویا و داده‌های میدانی مستند است تا ضمن حفظ نص، پاسخ به نیازهای نوین فراهم گردد.



۱۰. تقابل با گفتمان غالب حقوق بشر بین الملل

تفاوت‌های حقوقی در حوزه ارث و دیه، از مهم‌ترین موارد انتقاد مجامع بین‌المللی و اسناد حقوق بشری همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان هستند؛ این موارد از دید بسیاری، ناقض اصل برابری جنسیتی و مصداق تبعیض شمرده می‌شوند. (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹؛ مشهور، ۱۳۸۴، ص ۸۲) سهم کمتر ارث زنان در موارد خاص و تفاوت میزان دیه، نقطه تمرکز نقد حقوقی در این گفتمان است.

فقه‌های امامیه این تفاوت‌ها را براساس نقش‌های اقتصادی متفاوت زن و مرد و به‌عنوان تدبیری برای عدالت توزیعی و حفاظت از ساختار خانواده تفسیر کرده‌اند؛ (ابوزه‌ره، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۵۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸) اما در جوامع معاصر که زنان در تأمین معاش خانوار نقش فعال و گاه برابر دارند، این توجیحات با انتقادات افزون‌تری روبه‌رو شده و مطالبه برای اصلاح یا بازنگری فزونی یافته است. (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۱)

این تقابل، فقه اسلامی را در معرض ضرورت ارائه تبیین‌های نوین یا بازنگری اجتهادی - با بهره‌گیری از ظرفیت عقل و اجماع - قرار می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) تا ضمن حفظ مبانی نصوص، با مقتضیات جدید سازگار گردد.

۱۱. فرصت‌های فقه اسلامی در جهان معاصر: ظرفیت‌های درونی برای

انطباق و تعالی

در کنار محدودیت‌ها و چالش‌های پیش‌گفته، (United Nations, ۱۹۷۹, p. ۴) فقه اسلامی از ظرفیت‌های درونی و بی‌بدیل برای انطباق با نیازهای نوین، پاسخ‌گویی به مطالبه‌های جهانی و ارائه الگویی جامع در حوزه حقوق زنان برخوردار است. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳؛ زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) این ظرفیت‌ها ریشه در مبانی اجتهاد پویا، مقاصد الشریعه و اصولی چون عدالت و کرامت انسانی دارند که امکان بازتفسیر و به‌کارگیری نوآورانه نصوص را فراهم می‌سازند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱)



تجربه تاریخی فقه امامیه نشان داده است که با تکیه بر عقل، اجماع و قیاس به‌عنوان ابزارهای تکمیلی و در موارد مقتضی می‌توان احکام را با شرایط متغیر اجتماعی و اقتصادی هماهنگ ساخت؛ این رویکرد نه تنها در رفع تناقض‌های ظاهری با گفتمان حقوق بشر کارآمد است، بلکه الگویی بومی و منطبق بر ارزش‌های الهی ارائه می‌دهد. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵)

۱۲. اجتهاد پویا و عقل‌مدار: موتور محرکه تحول

یکی از مهم‌ترین فرصت‌های فقه اسلامی، بهره‌گیری کامل از ظرفیت اجتهاد برای تطبیق احکام با شرایط متغیر زمان و مکان است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳) اجتهاد با حفظ اصول بنیادین شریعت (ثابت) می‌تواند پاسخ‌های نو و کارآمد به مسائل نوپدید، به‌ویژه در حوزه حقوق زنان ارائه کند. (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۴)

عقل‌مداری در فقه امامیه که از منابع اصلی استنباط احکام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۶۲) امکان می‌دهد استنباط‌ها بر پایه مقاصد الشریعة (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) و مصالح عمومی انجام شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) نمونه عملی این رویکرد، بازنگری معاصر فقیهان در احکام زنان با توجه به ارتقای سطح تحصیلات عالی، نقش مدیریتی و مسئولیت اقتصادی آنان است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵؛ Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p. ۵۵; Barlas, ۲۰۰۲, p. ۵) چنین اجتهادی نه تنها می‌تواند تنگناهای فقهی را کاهش دهد، (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱) بلکه بستر بهره‌مندی واقعی زنان از حقوق فردی و اجتماعی در جامعه دینی را فراهم ساخته و به الگویی برای همگرایی با معیارهای حقوق بشر تبدیل می‌شود. (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸؛ Mashhour, ۲۰۰۵, p. ۹۷; Council of Europe, ۲۰۱۴, p. ۴۲)

۱۳. هم‌راستایی اصول فقهی با مبانی حقوق بشر: کرامت انسانی و عدالت

فقه اسلامی، در اصول بنیادینی چون کرامت ذاتی انسان، (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱،



ص ۲۷۵) عدالت، (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱) حرمت ظلم (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳) و قاعده نفی عسرو حرج (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱) با بسیاری از مفاد حقوق بشر بین‌الملل همسو و حتی پیشرو است. (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷; Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲) آیات و روایات در مصادیقی مانند حق مالکیت، (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) حق تحصیل، (طه، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۵) مشارکت اجتماعی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) و حق تعیین سرنوشت (Barlas, ۲۰۰۲, p ۵) به‌روشنی بر حمایت از حقوق زنان دلالت دارند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۶۲) قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَلنَّسَاءُ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ؛ و برای زنان بهره‌ای است از آنچه به‌دست آورده‌اند». (نساء: ۳۲) کلام شریف بر بهره‌مندی مستقل زنان از اموال تأکید دارد.

این هم‌راستایی، بستر بازتعریف، (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) بازتفسیر (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) و اجرای احکام منطبق با عدالت معاصر و کرامت انسانی جهانی را فراهم می‌آورد. (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸) چنین تطبیقی، هم عدالت جنسیتی را در جامعه اسلامی تقویت کرده و هم الگویی کارآمد برای تعامل سازنده با نظام‌های حقوق جهانی ارائه می‌کند. (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳)

۱۴. بازنگری در قوانین خانوادگی و مدنی: اصلاحات هوشمندانه

قوانین خانواده و احوال شخصیه که بخش مهمی از حقوق زنان را تشکیل می‌دهد، در اغلب کشورهای اسلامی بر پایه فقه کلاسیک تدوین شده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) رشد مطالعات حقوق تطبیقی (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵) و ضرورت انطباق مقررات با شرایط اجتماعی روز (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) بستر اصلاح هوشمندانه در حوزه‌هایی چون ازدواج، (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) طلاق، (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲) حضانت (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵) و ارث (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) را فراهم ساخته است.



نمونه‌هایی از این اصلاحات با بهره‌گیری از قواعد ثانویه نظیر قاعده لاضرر، (جواد آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱) قاعده نفی حرج، (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳) ولایت حاکم شرع (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵) و مصلحت عمومی (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) اجرا شده‌اند؛ مانند: اعطای حق طلاق مشروط یا حضانت بر پایه مصلحت طفل که در برخی نظام‌های اسلامی به‌کار گرفته شده و قابلیت الگوسازی برای دیگر کشورها را نیز دارد. (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷) این رویکرد، بیانگر پویایی فقه و توان آن در پاسخ‌گویی به نیازهای حقوقی معاصر است. (Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸)

۱۵. بهره‌گیری از ظرفیت نهادهای دینی و قضائی: گفتمان میان‌رشته‌ای

نهادهای فقهی و قضائی، (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳) حوزه‌های علمیه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۶۲) و مراکز دانشگاهی، با توجه به تحولات فرهنگی، (Barlas, ۲۰۰۲, p ۵) اجتماعی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) و نیازهای نسل جدید می‌توانند زمینه‌ساز تفسیرهای نوآورانه و اجتهادی شوند. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۱۲) این امر مستلزم گفتمان مستمر و میان‌رشته‌ای میان فقیهان، حقوق‌دانان، (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲) جامعه‌شناسان و روان‌شناسان است.

هدف چنین نشست‌هایی، تدوین راهکارهای عملی و نظری مبتنی بر مبانی شرعی (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) و هم‌راستا با الزامات جامعه معاصر و مطالبات حقوق بشر (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) است. این تعامل، به بازتولید دانش فقهی و حقوقی انجامیده (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) و فقه را به منبع الهام‌بخش برای توسعه پایدار حقوق زنان بدل می‌سازد. (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵؛ Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷)

۱۶. نتیجه‌گیری

بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فقه اسلامی در حوزه حقوق زنان، بنیان خود را بر کرامت ذاتی انسان، (اسراء: ۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) عدالت



متناسب با جنسیت (نساء: ۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۲) و حمایت پایدار از ایشان استوار ساخته است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۴) بسیاری از احکام که در نگاه نخست ممکن است محدودکننده جلوه کنند، در حقیقت ابزارهایی برای پاسداری از جایگاه زنان، استحکام نهاد خانواده (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۴۷) و پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی هستند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۴۹) پاسخ به چالش‌ها و انتقادات معاصر، نیازمند تبیین این احکام و آشکارکردن پیوند آنها با عدالت اجتماعی و حمایت خانواده است؛ رویکردی که تنها با اجتهاد پویا (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷۵؛ انصاری، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۱۲) و توجه به مقاصد شریعت (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۲۱۱) قابل تحقق است. مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که با وجود اختلافات - مانند تقابل فردمحوری در نظام‌های غربی و مسئولیت‌محوری در فقه اسلامی - اشتراکات قابل توجهی در زمینه کرامت انسانی (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) و حقوق زنان وجود دارد. (Barlas, ۲۰۰۲, p ۵۵; Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵)

اجرای انعطاف‌پذیر احکام فقهی در برخی کشورها، با توجه به شرایط اجتماعی (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳) و اجتهاد مبتنی بر مصالح زمان و مکان (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۴۱) توانسته جایگاه و مشارکت زنان را در عرصه‌های مختلف ارتقا دهد؛ (Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲) هرچند تفاوت‌هایی همچون سهم الارث (نساء: ۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۵) یا لزوم اذن ولی در نکاح (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۴۷) همچنان چالش برانگیز است؛ اما ظرفیت‌های گسترده اجتهادی (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۴۹) امکان بازتفسیر و روزآمدسازی نظام حقوقی را دارد. (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷). در این چارچوب، فقه اسلامی با نگاهی تدبیری و حکیمانه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۵) در پی ارتقای جایگاه زنان در بستر اجتماعی - فرهنگی خود است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵)

فقه امروز در نقطه‌ای حساس و فرصت‌زا قرار دارد. از یک‌سو با گفتمان جهانی حقوق بشر (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) و تغییر نقش‌های اجتماعی زنان مواجه است (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵) و از سوی دیگر، پشتوانه‌هایی چون



اجتهاد پویا، (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱) اصول عدالت‌محور قرآن (نساء: ۳۲) و نگرش مسئولیت‌مدار به انسان (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) را در اختیار دارد. بهره‌گیری عالمانه از این سرمایه‌ها می‌تواند زمینه‌ساز اصلاحات حقوقی، (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) تقویت جایگاه واقعی زنان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) و حفظ اصول ثابت شریعت باشد؛ الگویی که هم هویت دینی (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸) را پاس می‌دارد و هم با ارزش‌های جهانی کرامت انسانی همسو می‌شود. (Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲)



۱۷. منابع

۱. ابوداود، سلیمان بن اشعث (بی‌تا)، سنن أبی داود، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۹۸۵م)، أصول النظام الاجتماعی فی الإسلام، تونس: دار سحنون.
۳. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۲۰۰۶م)، مقاصد الشریعة الإسلامیة، تونس: دار سحنون.
۴. ابن‌قدامة، موفق‌الدین عبدالله بن احمد (۱۴۱۷ق)، المغنی، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان‌العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابوزهره، محمد (بی‌تا)، الأحوال الشخصیة، قاهره: دارالفکر العربی.
۷. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۱۲ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا)، صحیح البخاری، بیروت: دار ابن‌کتیر.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البت (ع) لإحياء التراث.
۱۰. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۵)، حقوق خانواده، تهران: گنج دانش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، زن در آئینه جمال و جلال، قم: نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۹۸)، زن از دیدگاه اسلام، قم: نشر اسراء.
۱۳. حسینی، سید محمد (۱۳۹۴)، رساله‌ای در حقوق بین‌الملل اسلام، تهران: مجد.
۱۴. خشوعی سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۵. خمینی، روح‌الله (۱۴۱۵ق)، تحریر الوسیله، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. زحیلی، وهبه (۱۴۰۹ق)، الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۷، دمشق: دارالفکر.
۱۷. سبحانی تریزی، جعفر (۱۳۷۴)، نظام النکاح فی الشریعة الغراء، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۸. سوزنجی، مسعود (۱۳۹۳)، فلسفه حقوق بشر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. _____ (۱۴۰۱)، نظریه عدالت جنسیتی در اسلام، قم: مؤسسه امام خمینی.
۲۰. صدر، سید حسن (۱۳۹۵)، حقوق زن در اسلام و اروپا، تهران: بدرقه جاویدان.
۲۱. صدر، سید جعفر (۱۳۹۵)، فقه نظام اجتماعی اسلام، قم: بوستان کتاب.
۲۲. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۳ق)، الفتاوی‌الواضحة، بیروت: دارالکتب الاسلامیة.
۲۳. _____ (۱۳۹۵)، مدخل فی علم الفقه المقارن، قم: دارالاندلس.
۲۴. صفایی، سید حسین؛ قاسم‌زاده، سید محمد (۱۳۸۴)، حقوق خانواده، تهران: سمت.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. عاملی، علی (۱۴۰۰)، ولایت و قوامه در حقوق خانواده، تهران: نشر میزان.
۲۷. عالمان طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. عظیم‌زاده اردبیلی، محمد (۱۳۸۸)، حقوق خانواده در اسلام، تهران: سمت.
۲۹. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه (۱۳۸۸)، مطالعه تطبیقی حقوق زنان در ایران و غرب، تهران: مرکز امور زنان.
۳۰. عجمی مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: جماعة المدرسین.



۳۱. فاضل حلی، جعفرین حسن (۱۴۱۰ق)، المختصر النافع، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. مشهور، امیره (۱۳۸۴)، حقوق زن در اسلام و اسناد بین المللی، تهران: پژوهشکده خانواده و زن.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸)، حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۳۵. _____ (۱۳۸۹)، مسئله حجاب، تهران: صدرا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۰۰)، نظام حقوق زن در اسلام، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۷. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۹۶)، فقه الأسرة، تهران: دایرةالمعارف فقه اسلامی.
۳۸. _____ (۱۴۰۰)، فقه الأسرة، تهران: دایرةالمعارف فقه اسلامی.
۳۹. محقق حلی، جعفرین حسن (۱۴۰۹ق)، الشرايع، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸)، احکام خانواده در پرتو فقه اسلامی مطابق با فتاوی آیت الله العظمی مکارم شیرازی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
۴۱. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

منابع انگلیسی:

- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale University Press.
- Barlas, Asma (2002), "Believing Women" in Islam, Austin, TX: University of Texas Press.
- Council of Europe (2014), *Gender Equality Strategy*, Strasbourg: Council of Europe.
- Esposito, John L.; Mogahed, Dalia (2007), *Who Speaks for Islam?*, New York: Gallup Press.
- Keddie, Nikki R. (2006), *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton: Princeton University Press.
- Mashhour, Amira (2005), *Islamic Law and Gender Equality — Could There Be a Compatibility?*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Qaradawi, Yusuf (1996), *Fiqh al-Awlawiyat*, Cairo: Maktabat Wahba.
- Qaradawi, Yusuf (2001), *Fiqh al-Awlawiyat*, Cairo: Maktabat Wahba.
- United Nations (1948), *Universal Declaration of Human Rights*, New York: United Nations.
- United Nations (1979), *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)*, New York: United Nations.



مقالات:

۱. خویینی، غفور؛ ملک‌شاه، آرزو (۱۳۹۷)، «کرامت زن در اسلام و حقوق بشر بین‌الملل»، فصلنامه علمی - پژوهشی فقه و حقوق اسلامی، سال ۴، شماره ۸.
۲. محسنی، طاهره؛ احمدی‌بی‌غش، خدیجه (۱۳۹۸)، «مقایسه جایگاه حقوقی زن در اسلام و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان»، مجله مطالعات فقه تطبیقی، سال ۵، شماره ۲.
۳. شجریان، مهدی (۱۴۰۱)، «عدالت جنسیتی و گفتمان تحولات فقهی زنان»، فصلنامه مطالعات زنان، دوره ۱۸، شماره ۷۱.



تمایزات و تشابهات فقه فردی و اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه

جمال نبوی^۱
علی رحمانی^۲

چکیده

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

براساس تعریف فوق و پس از نقد و بررسی نظرات مختلف، خروجی پژوهش در قالب تشابهات و تمایزات فقه فردی و اجتماعی در ساحت ارتباط با منابع فقه این‌گونه ترسیم شد: فقه فردی و فقه اجتماعی در اصل استفاده از کتاب (قرآن)، سنت و عقل و عدم استفاده از اجماع به‌عنوان دلیل مستقل، شباهت دارند. تمایز این دو در نحوه ارتباط با قرآن بدین جهت است که گزاره‌های قرآنی از مقوله خطابات شارع هستند و نظریه خطابات قانونیه به جهت رابطه قوی با فقه اجتماعی می‌تواند نقطه عطفی در رشد فقه اجتماعی باشد. تمایز این دو در نحوه ارتباط با سنت از جهت دشواری استفاده از سنت فعلی در فقه اجتماعی است. تمایزشان در نحوه ارتباط با عقل از جهت تأثیر ویژه بُعد مصباحی عقل در ایجاد فهم اجتماعی از نصوص و نیز از جهت حکم عقل به تقدیم مصالح جامعه بر مصالح افراد در صورت تراحم است.

واژگان کلیدی: فقه فردی، فقه اجتماعی، منابع فقه فردی، منابع فقه اجتماعی، رویکرد اجتماعی به فقه.

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و پژوهشگر مدرسه عالی فقهت عالم آل محمد (ص)، (نویسنده مسئول)

۲. استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی (ره) - مشهد مقدس.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۴ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۲۴

**۱. مقدمه**

فقه فردی رویکرد رایج میان فقیهان اسلامی بوده است. در سال‌های اخیر بحث فقه اجتماعی در میان فقه‌پژوهان مورد توجه قرار گرفته است. این رویکرد جدید فقهی باعث ایجاد تغییراتی در فرآیند استنباط و خروجی دستگاه فقهت می‌شود. مقایسه فقه فردی و اجتماعی و یافتن تشابهات و تمایزات آن دو در نحوه ارتباط با منابع فقه (کتاب، سنت، عقل و اجماع)، به فقیه کمک می‌کند تا به افق‌های جدیدی در مواجهه با منابع فقه توجه کند که براساس نگاه فقه اجتماعی پدید می‌آید و از این راه استنباط خویش را از نواقصی که براساس نگاه فردی به فقه در مواجهه با منابع وجود داشت، دور سازد.

با توجه به این‌که فقه اجتماعی از مباحثی است که به‌تازگی در عرصه فقه‌پژوهی معاصر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، مقایسه فقه فردی و فقه اجتماعی از جهت ارتباط با منابع فقه و بررسی تشابهات و تمایزات آنها از این جهت، تاکنون در پژوهشی مستقل بررسی نشده است. در پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیل فقهی و اصول فقهی و با شیوه توصیفی و تحلیلی و رویکرد انتقادی تلاش شده است شباهت‌ها و تفاوت‌های فقه فردی و اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه تبیین گردد. در این مقاله، در گام نخست مفهوم فقه، فقه فردی و فقه اجتماعی تبیین می‌گردد و در گام بعد با ارائه تحلیل معناشناختی، تشابهات و تمایزات فقه فردی و اجتماعی در بُعد مواجهه با منابع فقه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) تشریح می‌شود.

پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از:

تشابهات و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه چیست؟

پیشینه پژوهش

مباحث مربوط به فقه اجتماعی در دو دهه اخیر مورد توجه قرار گرفته است. هرچند این ایده و دغدغه در گذشته تحت عنوان‌های دیگری در کلام برخی از اندیشمندان مطرح بوده است؛ مقام معظم رهبری در درس خارج فقه در سال ۱۳۷۰ تأکید می‌کنند که منظومه فقه، از مباحث طهارت تا دیات، باید با رویکردی ناظر



به اداره جامعه و نظام اسلامی فهم و استنباط شود. حتی احکام به ظاهر فردی نظیر مباحث مربوط به آب مطلق یا آب حمام نیز در بخشی از سامان‌دهی زندگی اجتماعی تأثیرگذار هستند. بنابراین، همه ابواب فقه - اعم از معاملات، احکام عمومی و احوال شخصی - باید به مثابه اجزای یک نظام واحد برای اداره کشور مورد اجتهاد قرار گیرند. به طور طبیعی چنین نگرشی بر فرآیند استنباط اثر می‌گذارد. (خامنه‌ای، ۱۳۷۰)

این‌گونه توصیه‌ها به وسیله ایشان باعث شد که در سال‌های اخیر سخن از نگاه اجتماعی و حکومتی به فقه، در مجامع فقهی گسترش پیدا کند و آثار مختلفی در این زمینه تألیف گردد. لکن پژوهشی که به صورت مستقل به بیان موارد تشابه و تمایز فقه فردی و اجتماعی در رجوع به منابع فقه پردازد، یافت نشد. در برخی پژوهش‌ها به پاره‌ای از تمایزهای فقه فردی و فقه اجتماعی (یا مفاهیم قریب به آن؛ نظیر فقه حکومتی) اشاره شده است که در ذیل مهم‌ترین آنها مطرح می‌شود.

۱. تشابهات و تمایزات فقه فردی و حکومتی؛ نویسنده: عندلیب، حسین؛ مجله *International Multidisciplinary Journal of Pure Life Science*، بهار ۱۳۹۶، شماره ۹، (۱۶ صفحه - از ۱۱۱ تا ۱۲۶)

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

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



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

۳. فقه حکومتی از منظر شهید صدر (ره) با مروری بر ویژگی‌های «فقه نظامات»؛ نویسنده: میرباقری، سید محمد مهدی؛ عبداللهی، یحیی و نوروزی، حسن؛ مجله راهبرد فرهنگ، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۳۶ (۲۶ صفحه - از ۶۱ تا ۸۶).

شهید سید محمدباقر صدر را می‌توان از پیشگامان رویکرد نوین در تفقه دانست که هدف آن، استنباط «نظامات اجتماعی» از منابع دینی است. در این رویکرد، برخلاف فقه رایج که مسائل فقهی را به صورت مجموعه‌ای از موضوعات منفصل بررسی می‌کند، «نظام» به مثابه یک کل یکپارچه مدنظر قرار می‌گیرد که عناصر آن در قالب شبکه‌ای به هم پیوسته معنا می‌یابند. استنباط «نظام» به عنوان یک مجموعه منسجم، فرآیندی متمایز از استنباط حکم تک تک عناصر براساس موضوعات کلی بوده و مستلزم گشودن بابی جدید در فقاهت است. در این نوشتار، بخش نخست به تقریر دیدگاه شهید صدر در باب «فقه نظامات» و تبیین ابعاد اصلی آن اختصاص یافته و بخش دوم با تمرکز بر ویژگی‌های فقه نظامات، به بررسی تمایزات آن با فقه موجود پرداخته است. براساس این مبنا، گونه‌ای خاص از تکالیف شکل می‌گیرد که از جهات متعددی - از حیث موضوع، مکلف، نوع تکلیف، آثار اخروی و روش استنباط - با احکام رایج در فقه فردی تفاوت دارد.

نوشتار حاضر با نقد و بررسی برخی از تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی که



در مقالات مطرح شده بیان شده است، به بیان تشابهات و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی در بُعد ارتباط با منابع فقه می‌پردازد.

۲. مفهوم‌شناسی

برای روشن شدن مفاهیم اصلی پژوهش حاضر، در قدم نخست لازم است آن واژگان مورد بررسی مفهومی قرار گیرند.

۲-۱. مفهوم واژه فقه

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

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

برخی از اهل لغت «فقه» را به معنای «فهم» دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۲۴۳) و بدین جهت بسیاری از فقیهان در کتب فقهی یا اصولی معنای لغوی «فقه» را «فهم» دانسته‌اند. (عاملی (شهید اول)، بی تا، ج ۱، ص ۳۰؛ حلی (علامه)، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۰؛ عاملی (ابن شهید ثانی)، بی تا، ص ۲۶؛ قمی (میرزای قمی)، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۵۳۹)

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

دسته چهارم اهل لغت، فقه را منحصر در علم نظری دانسته‌اند و آن را «رسیدن به علم غایب از علم شاهد (حاضر)» دانسته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۲) این معنا به معنای سابق نزدیک است؛ چراکه حصول این معنا بدون تأمل و دقت میسر نمی‌شود. برخی دیگر از فقها در مقام تفسیر لغوی واژه «فقه» سخن دسته چهارم



اهل لغت را مبنای خود قرار داده‌اند. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۹۹؛ عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۹۸)

معروف‌ترین تعریف اصطلاحی مطرح شده برای «فقه» عبارت است از: «علم به احکام شرعی فرعی که از ادله تفصیلی به دست آمده باشد.» (حلی (فخرالمحققین)، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ عاملی (شهید اول)، بی تا، ج ۱، ص ۳۰؛ سیوری (فاضل مقداد)، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵؛ سیوری (فاضل مقداد)، ۱۳۶۱، ص ۵؛ میرداماد، بی تا، ص ۳؛ بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۶۰۵؛ طباطبایی حائری، بی تا، ص ۴۱۴)

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

۲-۲. مفهوم فقه فردی

تعریف اول: فقه فردی فقهی است که به بیان احکام تکلیفی و وضعی مترابط با انسان‌ها از آن جهت که فردی هستند، می‌پردازد.^۱ (ذوقی و صادقان، ۱۴۰۱، ص ۱۲۸)

تعریف دوم: فقه فردی یا نگاه فردگرایانه به فقه عبارت است از نگاهی ویژه به دانش فقه که براساس آن، این دانش تنها به تنظیم ارتباط انسان با خدا می‌پردازد و حلال و حرام را منحصر به حوزه فردی اعمال انسان می‌داند. براساس این نگاه، فقیه می‌تواند در قسمتی از فقه یا تمام آن به استنباط بپردازد بدون این که نظام‌واره‌ای میان بخش‌های آن وجود داشته باشد؛ زیرا در این نگاه فقیه به دنبال ایجاد یک نظام‌واره برای جامعه و حکومت اسلامی نیست. بر این اساس، مسائل مدیریتی و نظامات

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



اجتماعی از فقه فاصله گرفته و به تدریج غیرفقهها در این عرصه وارد شده و اداره نظام اسلامی را با توجه به اقتضائات زمان و مکان در دست خواهند گرفت؛ زیرا براساس این نگاه فقه متصدی اداره نظام اسلامی نیست. (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳)

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

۲-۳. مفهوم‌شناسی فقه اجتماعی

تعاریف مختلفی برای فقه اجتماعی ذکر شده است که در این بخش به برخی از آنها اشاره می‌شود.

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

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

تعریف دوم: براساس برداشت رایج در میان فقها، علم فقه، مکلف را تنها شخص حقیقی می‌داند و درصدد است تا تکالیف و حقوق وی را از منابع چهارگانه اجتماع استنباط کند؛ در حالی که می‌توان در فقه از مکلفان دیگری نیز مانند «دولت اسلامی»، «شهروند دولت اسلامی» و «جامعه اسلامی» سخن گفت.

مقصود ما از «فقه اجتماعی» قسمتی از مباحث فقهی است که درخصوص مکلفان سه‌گانه ذکر شده و تکالیف و حقوق احتمالی آنها بحث می‌کند. بر این اساس، فقه اجتماعی هرگز جایگزین فقه فردی نیست؛ بلکه آن را تکمیل می‌کند.



در این تعریف، توجه به مکلفین سه‌گانه «دولت اسلامی»، «شهروند دولت اسلامی» و «جامعه اسلامی» نقطه ثقل و مرکزی تعریف محسوب می‌شود. در نگاه نگارنده فقه اجتماعی عبارت است از رویکردی ویژه به تمام ابواب فقه که به آثار اجتماعی فتوا توجه دارد و استنباط فقیه براساس این رویکرد صورت می‌گیرد؛ لکن این رویکرد ویژه دارای اقتضائاتی است که یکی از آنها توجه برخی تکالیف به مکلفین خاصی نظیر شخصیت‌های حقوقی، دولت، نهادها و امثال آن می‌باشد.

۳. تمایز مفهوم فقه اجتماعی از مفاهیم مشابه

فقه اجتماعی از جهت مفهومی به فقه الاجتماع، فقه حکومتی، فقه نظام و فقه تمدنی شباهت دارد و از این جهت نیازمند مرزبندی با این مفاهیم است. در وجه تفاوت فقه اجتماعی با فقه الاجتماع باید گفت که فقه اجتماعی نوعی رویکرد و جهت‌گیری اجتماعی در حیطة فهم ادله و فتوا است که در تقابل با رویکرد فردی قرار دارد. ولی فقه الاجتماع دانشی است که موضوع مطالعه و پژوهش در آن، اجتماع و امور اجتماعی به معنای خاص (نه به معنایی که شامل سیاست، تربیت، اقتصاد و... شود) است. فرق فقه اجتماعی با فقه الاجتماع همانند تفاوت جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی است؛ «جامعه‌شناسی دین» بخشی از رشته جامعه‌شناسی است که به موضوع دین به مثابه یک نهاد اجتماعی می‌پردازد. ولی «جامعه‌شناسی دینی» بررسی‌های جامعه‌شناختی و جامعه‌شناسانه براساس رویکرد دینی است. (ملک‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۵۳)

برخی از معاصرین در مقام مقایسه مفهومی فقه حکومتی، فقه سیاسی، فقه نظام و فقه تمدنی این‌گونه نوشته‌اند:

«پیشنهاد این قلم در مورد کاربرد اصطلاح «فقه حکومتی» و «فقه نظام» به جهت افزایش کارایی این اصطلاح که با رعایت تناسب حداکثری میان «معنای لغوی و تبادر عرفی» و «معنای اصطلاحی» ایجاد می‌شود، این است که فقه حکومتی به معنای فقه سیاسی و استنباط نظریه اسلام در مورد حکومت به معنای نظام سیاسی و ساختار و فرآیندهای قدرت به کار رود و معنای وسیع‌تر و اعم‌تر آن، که تمام ساختارها



و فرآیندهای لازم برای تحقق یک جامعه را در برمی گیرد، به اصطلاحی مانند «فقه اجتماعی یا فقه تمدنی یا فقه نظام‌ساز» واگذار شود که در این صورت، اجتهاد تمدنی ابزاری برای استنباط برای آن خواهد بود.» (واسطی، ۱۴۰۲، ص ۹۰)

مختار این نوشتار آن است که فقه اجتماعی، فقه حکومتی و فقه تمدنی هر سه نوعی رویکرد، به تمام ابواب فقه هستند؛ لکن در فقه اجتماعی بیشتر به ابعاد و آثار اجتماعی فقه و فتوا توجه می‌شود؛ ولی در فقه حکومتی به فقه با رویکرد حکمرانی و ناظر به اداره حکومت نگاه می‌شود و در فقه تمدنی، به ابعاد مختلف تمدن مطلوب و زمینه‌سازی برای ایجاد آن با تکیه بر فقه تأکید می‌شود.

۴. تشابهات فقه فردی و اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه

هر معرفت و علمی همواره دارای منبعی است و آغاز علوم بدون منبع ممکن نیست؛ زیرا مستلزم آغاز از مجهول است که امری ناممکن است. در واقع گستره‌ای که در آن، داده‌های اولی و دانسته‌های آغازین قابل ردیابی هستند، منبع و سرچشمه دانش نامیده می‌شوند. به‌عنوان مثال، از جمله منابع علوم تجربی داده‌های حواس است؛ یعنی طبیعت از آن جهت که به‌وسیله حواس بر ما عرضه می‌شود، منبع دانش تجربی است.

با توجه به آنچه بیان شد، باید دانست که گزاره‌های علمی و نظریات در فقه فردی و فقه اجتماعی مبتنی بر منابع چهارگانه‌ای است که در اصول فقه شیعه به‌عنوان منابع فقه معرفی شده‌اند. این منابع عبارت از کتاب (قرآن)، سنت، عقل و اجماع هستند. (سیدی آقاملکی، ۱۳۹۸، صص ۳۵-۳۶)

در این بخش تشابهات فقه فردی و فقه اجتماعی در نحوه ارتباط با این منابع چهارگانه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۴-۱. تشابهات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع کتاب

برخی از معاصرین معتقد هستند که در باب نقش کتاب (قرآن) در فقه، از جمع‌بندی رویکردها، عملکردها و اظهارنظرهای اندیشمندان و جریان‌های مختلف



می‌توان چهار نوع برخورد رفتاری - علمی را در زمینه مواجهه با قرآن به دست آورد. سه نوع مواجهه اول دارای اشکال هستند و نوع چهارم تبیین‌کننده روش مواجهه صحیح با قرآن در عرصه فقه‌پژوهی است. نگارنده بر این باور است که هر چهار نوع مواجهه مورد اشاره، هم در فقه فردی جریان دارد و هم در فقه اجتماعی؛ لذا فقه فردی و اجتماعی از این جهت با یکدیگر شباهت دارند و باید فقیه در هر دو رویکرد دقت نماید تا گرفتار آسیب‌های موجود در سه نحوه مواجهه نخست نشود و استفاده‌اش از منبع قرآن به گونه‌ای باشد که در نوع چهارم توضیحش خواهد آمد.

نوع اول: رویکرد افراطی در عدم رجوع به قرآن در استنباط: اخباریان (حدائق برخی از آنها) تصریح کرده‌اند که در استنباط نباید سراغ قرآن رفت و عمل آنها نیز به تبع این فرضیه بر دخالت‌ندادن قرآن در استنباطات فقهی استوار است. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۶۹ - ۲۷۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۴؛ جزایری، ۱۴۰۱ق، صص ۴۸-۵۱)

نوع دوم: رویکرد حداقلی و کم‌رنگ در استفاده از قرآن در استنباط: بسیاری از فقیهان غیراخباری در فقه خود بسیار از رجوع به قرآن دور مانده‌اند. اگرچه فقهایی غیراخباری با صراحت نقش قرآن را در فقه منتفی نمی‌دانند و چه بسا از اهمیت قرآن نیز سخن بگویند، لکن در عمل و در استنباط فقهی خود کمتر به سراغ قرآن می‌روند. به نظر می‌رسد یکی از عوامل رشددهنده این رویکرد در رویه استنباط فقهی، میراثی باشد که از عالمان اخباری به اصولی‌ها رسیده است.

نوع سوم: تمسک بی‌حدومرز به قرآن در استنباط: این رویکرد بیش از آن که به وسیله فقیهان متبحر مورد استفاده قرار گیرد، محصول ساده‌انگاری و فرصت‌طلبی افرادی سودجو در طول تاریخ بوده است که از قرآن برای منافع خویش بهره‌برداری می‌کردند. هرچند آنان قصد نزدیک شدن به قرآن را داشتند؛ ولی روش آنان خالی از منطقی و روش صحیح متکی به ابزارهای اعتمادساز نظیر سیره‌های عرفی و عقلایی بود. استفاده بی‌حساب این گروه از قرآن ناشی از توجه به اهمیت این کتاب آسمانی نبود؛ بلکه محصول خودخواهی و علاقه‌مندی به سوءاستفاده از قرآن و تفسیر قرآن به گونه دلخواه بود.

نمونه روشن بهره‌گیری جاهلانه و به‌دوراز منطقی از قرآن استدلال‌های قرآنی



خوارج است. آنها با تکرار آیه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (انعام: ۵۷) ادعا داشتند که حکومت به طور منحصر برای خداوند است و امیرالمؤمنین علی (ع) نباید بر مسند حکومت بنشیند یا بر این مسند شخصی را قرار دهد. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱؛ تیمی مغربی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۸) این تفسیر غیرعقلایی و خشک و بی روح خوارج معارض با یکی از اصول مهم پذیرفته شده به وسیله عقل و خرد بشر بود. آنها تنها به آیه استدلال می کردند و چشم خود را از دیدن واقعیت بسته بودند. آنها به این نکته توجه نداشتند که بر فرض، آیه بر عدم جواز حکومت برای غیر خدا دلالت داشته باشد، چگونه جامعه انسانی بدون حاکم به زندگی خود ادامه خواهد داد؟!

این رویکرد هر چند داعیه دار دخالت قرآن در فقه است و سنگ قرآن محوری را به سینه می زند، ولی به خاطر برداشت های خشک و غیر منطقی و غیر عقلایی از قرآن، موجب بیرون رانده شدن قرآن از متن جامعه خواهد شد.

نوع چهارم: گسترش به کارگیری قرآن در فقه بر پایه منطق صحیح: این رویکرد به گسترش استفاده از قرآن در فقه توصیه می کند؛ لکن استفاده ای که از یک جهت مبتنی بر قیدهای مشخص است و بی محابا قرآن را بازیچه میل ها و هوس های سیاست زدگان نمی کند و از جهت دیگر چهارچوب ها و ساختارهای منطقی و عقلانی را شکل می دهد و برداشت هایی عاقلانه و منطقی از قرآن را پیش روی ما قرار می دهد. (مبلغی، ۱۳۸۹ الف، صص ۳-۷)

ترجیح رویکرد چهارم بر سه رویکرد دیگر هم در عرصه فقه فردی و هم در عرصه فقه اجتماعی روشن است. رجوع به قرآن باید در فقه فردی و اجتماعی مبتنی بر منطق و روش صحیح باشد و نباید قرآن بازیچه امیال اشخاص و جریان های مختلف قرار گیرد.

نگارنده بر این باور است که هر چند نکته ای که در کلام برخی از معاصرین مورد اشاره قرار گرفت صحیح است، لکن تقسیم بندی ایشان دارای اشکال است؛ زیرا جهت قسمت در این تقسیم واحد نیست. گاه انگیزه شخص در استفاده از قرآن مورد نظر قرار گرفته، گاهی روش استفاده از قرآن (با رعایت ضوابط یا بدون آن) و گاهی مقدار مراجعه به قرآن مورد نظر قرار گرفته است.



۴-۲. تشابهات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع سنت

سنت، مصدر دوم از مصدرهای تشریح و مهم‌ترین مصدر تشریح می‌باشد؛ زیرا شناخت کامل از اکثر جزئیات احکام شرعی فرعی به واسطه سنت محقق می‌شود. مقصود از «سنت» مطلق قول معصوم، فعل او و تقریر اوست. این‌که تعبیر به «مطلق قول...» شد، بدین جهت است که امامیه معتقد هستند هر قول یا فعل یا تقریری که از معصوم صادر شود، حجت است و حجیت آن به زمانی که معصوم در مقام تبلیغ باشد، اختصاص ندارد؛ زیرا هر آنچه از معصوم صادر می‌شود باید مناسب با شریعت باشد؛ زیرا او دارای عصمت مطلق است. در نقطه مقابل برخی از اهل تسنن معتقدند که تنها در صورتی که معصوم در صدد تبلیغ باشد، قول، فعل و تقریر او حجت است.

بر اساس مبانی فقه امامیه، دایره سنت به گفتار و رفتار پیامبر اکرم (ص) محدود نشده و شامل هر معصومی می‌شود که عصمت او با دلیل قطعی ثابت شده باشد. بر این اساس، هر آنچه از امامان معصوم (ع) صادر شود، به دلیل برخوردار بودن ایشان از درجه عصمت، حجت است. البته این دیدگاه به معنای هم‌تراز دانستن ایشان با پیامبر (ص) در تمام مراتب نیست؛ بلکه به این معنا است که ملاک حجیت، عصمت است و این ویژگی در اهل بیت (ع) نیز ثابت شده است. (بحرانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۷۸)

همان‌گونه که در استنباط احکام در فقه فردی، فقیه به منبع سنت رجوع می‌کند، در عرصه فقه اجتماعی نیز به منبع سنت مراجعه می‌کند. شباهت فقه فردی و اجتماعی در ضرورت رجوع به سنت قابل تردید نیست؛ لکن رجوع به سنت در فقه اجتماعی باید همراه با رعایت ضوابط خاصی باشد که در بخش تمایزات فقه فردی و اجتماعی به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تذکر این نکته شایسته است که واژه سنت دارای معانی اصطلاحی دیگری نیز می‌باشد که در کتب اصولی شرح و تفصیل آنها ذکر شده است. (بحرانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲،



۴-۳. تشابهات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع عقل

از منابعی که در عمل مورد مخالفت هیچ فقیهی قرار نمی‌گیرد «عقل» است. منبع بودن عقل را (حداقل برای استنباط برخی احکام؛ نظیر وجوب تعلم احکام) شیعه و سنی، اخباری و اصولی، اشعری و غیراشعری پذیرفته‌اند.^۱ از این بالاتر این که عقل نه تنها خود منبعی مستقل در استنباط احکام است؛ بلکه در تفسیر صحیح سایر منابع و برداشت منطقی از آنها و همچنین در تبیین بسیاری از موضوعات وابسته به مصلحت و مفسده مانند تشخیص مصادیق عدل و ظلم، و در سنجش رابطه منابع با یکدیگر - نظیر تعارض دو خبر صحیح - کارایی دارد.

البته استفاده از عقل برای استنباط در کشاکش افراط و تفریط قرار گرفته است و بدین جهت تبیین جایگاه عقل در استنباط دارای اهمیت فراوانی است.

می‌توان به قطع ادعا کرد که فقها و اصولیون، اصطلاح مخصوصی در مورد واژه عقل ندارند و هرگاه از عقل سخن می‌گویند منظورشان همان گوهر قدسی که قوه‌ای از قوای نفس است، (عقل فلسفی) می‌باشد. از روایات نیز اصطلاح خاصی در مورد عقل استنباط نمی‌شود؛ بلکه در برخی روایات به عقل آثاری استناد شده است که به‌طور دقیق در فلسفه از عقل خواسته شده است. (علی‌دوست، ۱۳۷۹، ص ۳۱-۳۲)

عقل در فرآیند استنباط دارای دو نوع کارکرد است: گاه منبعی مستقل برای استنباط حکم شرعی است که از آن در علم اصول به «مستقلات عقلیه» تعبیر می‌شود و گاه از آن استفاده ابزاری می‌شود که از آن به «غیرمستقلات عقلیه» تعبیر می‌شود.

استفاده ابزاری از عقل را هیچ عاقلی انکار نکرده است؛ زیرا هر انسانی با اندکی تأمل به این نتیجه می‌رسد که هیچ استدلالی بدون استمداد از قوه عاقله به سرانجام نمی‌رسد. حتی زمانی که شخص با شدت و حدت در صدد باطل کردن عقل است، خود عقل را به خدمت گرفته است و به تعبیری «عقل را با عقل رد می‌کند».

۱. برخی در این‌باره گفته‌اند: «اشاعره هرچند به زبان منکر حسن و قبح عقلی هستند؛ اما در عمل آن را انکار نمی‌کنند. مگر نه این است که غزالی اشعری است؛ با این حال، کتاب «احیاء علوم‌الدین» و «کیمیای سعادت» را در اخلاق نوشته است و حال این که اساس علم اخلاق، تکیه‌زدن بر حسن و قبح عقلی است. همین‌گونه است ملای روم و محیی‌الدین عربی که از اشاعره هستند؛ اما در آثار خود حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند.» (جعفری لنگرودی، ۱۳۵۳، ص ۱۱۹)



آنچه گاهی در میان دانشمندان مورد نزاع قرار گرفته است، استفاده استقلالی از عقل است؛ بدین معنا که اگر عقل محض، حسن یا قبح کاری را دریافت و حکم کرد که فاعل اولی مستحق مدح و ثواب است و فاعل دومی مستحق مذمت و عقاب است، آیا شارع مقدس نیز چنین حکمی دارد یا خیر؟ این مطلب از زمان‌های گذشته با عنوان «ملازمه یا عدم ملازمه میان حکم عقل و شرع» مطرح بوده است. کسانی که معتقدند عقل منبعی مستقل برای استنباط حکم شرعی است، قائل به ملازمه میان حکم عقل و شرع هستند و کسانی که آن را منبع مستقل نمی‌دانند، اعتقادی به ملازمه ندارند.

قانون ملازمه میان حکم عقل و شرع مورد قبول اکثر علمای امامیه و جمعی از اهل تسنن قرار گرفته است و به همین جهت این دسته عقل را منبع مستقل برای استنباط احکام می‌دانند؛ در نقطه مقابل اخباریون شیعه و گروهی از اهل تسنن منکر ملازمه هستند و اعتقادی به منبع مستقل بودن عقل ندارند. (علی‌دوست، ۱۳۷۹، صص ۳۳-۳۴) ادله دو گروه در کتب مفصل اصولی مذکور است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۰؛ خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۴؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، الف، ج ۱، صص ۲۲۷-۲۲۸؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۱۲۰-۱۲۱)

همان‌گونه که نقل معتبر «ما أنزلہ اللہ» است، عقل برهانی نیز «ما ألهمہ اللہ» است و هر دو منبع معرفت دینی شناخته می‌شوند و ابزار رسیدن بشر به شناخت حقایق دین هستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۳)

با توضیحی که بیان شد عقل در فقه فردی و فقه اجتماعی کارایی دارد؛ اما با ارتقا و تنقیح مجدد بحث عقل در علم اصول، تأثیر و کارایی آن در فقه اجتماعی مضاعف می‌شود. در بحث تمایزات فقه فردی و اجتماعی در منابع، به نقش ویژه عقل در فقه اجتماعی اشاره خواهد شد.

۴-۴. تشابهات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع اجماع

اجماع به معنای توافق گروهی است که توافق آنها تأثیری در ثبوت حکم شرعی دارد؛ به همین جهت اجماع عوام را از اجماع مسلمین استثنا کرده‌اند؛ زیرا نظرهای



عوام مسلمانان تأثیری در کشف حکم شرعی ندارد؛ بلکه آنها تابع علما و اهل حل و عقد هستند. (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۴۵۱) در هر صورت، اصولی‌های اهل تسنن اجماع با چنین معنایی را یکی از ادله چهارگانه یا سه‌گانه بر حکم شرعی در مقابل کتاب و سنت دانسته‌اند.

علمای امامیه نیز اجماع را یکی از ادله برای اثبات حکم شرعی دانسته‌اند؛ ولی تنها از جهت شکل و اسم آن را دلیل دانسته‌اند؛ آن‌هم به‌خاطر این‌که با روش آموزشی اصول فقه در نزد اهل تسنن، همراهی نموده باشند. یعنی علمای امامیه اجماع را دلیل مستقل در کنار کتاب و سنت نمی‌دانند؛ بلکه آن را تنها در صورتی که کاشف از سنت (قول معصوم) باشد، معتبر می‌دانند. بنابراین، حجیت و عصمت از آن اجماع نیست؛ بلکه آنچه در حقیقت حجت است، قول معصوم است که اجماع، کاشف آن است؛ آن‌هم در صورتی که اجماع صلاحیت کشف از قول معصوم را داشته باشد.

به همین جهت است که علمای امامیه واژه اجماع را بر توافق گروه کمی که توافق آنها در اصطلاح علم اصول اجماع نامیده نمی‌شود، نیز اطلاق کردند؛ زیرا توافق این گروه کاشف قطعی از قول معصوم است. به همین جهت در حکم اجماع می‌باشد. این در حالی است که ایشان اجماعی را که کاشف از قول معصوم نباشد، معتبر نمی‌دانند؛ هرچند در اصطلاح اجماع نامیده شود. این مطلب نقطه اصلی اختلاف در بحث اجماع است. (مظفر، ۱۳۸۷، صص ۴۵۱ - ۴۵۲)

براساس آنچه بیان شد، برخی از معاصرین معتقد هستند که لازم است تبویب جدیدی برای علم اصول ارائه شود. ایشان در این باره می‌گویند: «اگر در بحث منابع معرفت‌شناختی دین از مجرای اصلی آن وارد شویم و عقل را در کنار نقل منبع معرفتی دین به حساب آوریم، نظم منطقی اقتضا می‌کند که بگوییم: دین (حکم خدا درباره عقاید، اخلاق و احکام) را باید یا با عقل شناخت و یا با نقل. نقل یا قرآن است و یا سنت. سنت یا با خبر کشف می‌شود یا با شهرت و یا با اجماع. براساس این نظم منطقی، هرگز اجماع در ردیف عقل، کتاب و سنت، منبع معرفت دین شناخته نمی‌شود؛ بلکه در کنار شهرت و خبر یکی از اسباب کشف سنت قلمداد می‌گردد».



براساس آنچه گذشت، اجماع را نمی‌توان منبعی غیر از سنت به حساب آورد و می‌توان چنین ادعا نمود که فقه فردی و فقه اجتماعی در عدم استفاده از اجماع به‌عنوان دلیل مستقل شباهت دارند.

۵. تمایزات فقه فردی و اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه

در این بخش تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی از جهت نحوه ارتباط با منابع فقه مورد بحث قرار می‌گیرد. براساس آنچه معروف است که منابع فقه چهار منبع کتاب، سنت، عقل و اجماع است، سزاوار بود که در این بخش نیز مطالب در چهار باب ارائه می‌شود. لکن با توجه به آنچه ذکر شد که اجماع، منبع مستقلی نیست و به سنت بازگشت می‌کند، مباحث این فصل در سه باب تنظیم گشت و بابتی به ذکر تفصیلی تمایزات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع اجماع اختصاص نیافت.

۵-۱. تمایزات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع کتاب

تمایزات فقه فردی و اجتماعی از جهت ارتباط با منبع کتاب، در دو محور مورد بررسی قرار می‌گیرد: محور اول، توجه به سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم است و محور دوم، بررسی ارتباط نظریه خطابات قانونیه با فقه اجتماعی است؛ با توجه به این‌که جنس گزاره‌های قرآن کریم از جنس خطابات شارع است، در محور دوم نظریه خطابات قانونیه و ظرفیت بالای آن در رشد فقه اجتماعی تبیین شده است.

۵-۱-۱. اهمیت بررسی سنت‌های اجتماعی قرآن کریم در فقه اجتماعی

نکته دیگری که فقیه فقه اجتماعی باید در مطالعات قرآنی خود بدان توجه کند و در شکل‌گیری فهم اجتماعی جهت تحصیل رویکرد اجتماعی در فقه اهمیت به‌سزایی دارد، بحث سنن اجتماعی - تاریخی در قرآن کریم است. شهید صدر نسبت به این مسئله توجه و تأکید دارند. ایشان به چهار جنبه اهمیت بیان سنت‌های اجتماعی در تاریخ اشاره می‌کنند.

ایشان در این باره می‌فرمایند: ما در قرآن کریم مشاهده می‌کنیم که این کتاب آسمانی مسائل تاریخی و سنت‌ها و قوانین آن را با قاطعیتی نظیر قاطعیت نسبت به



قوانین تکوینی دیگر ارائه کرده است. قرآن با اسالیب گوناگون در بسیاری از آیات در این زمینه سخن گفته است.

۱. گاهی این مطلب را به نحو کلی بیان کرده است که تاریخ دارای ضوابط و قوانینی است.

۲. این حقیقت را در برخی آیات دیگر با عرضه این قوانین و تبیین مصادیق و مثال‌های آن از قوانینی که در بستر تاریخ برای انسان رخ داده است، بیان می‌کند.

۳. در سیاقی دیگر این حقیقت به گونه‌ای بیان شده است که نظریه‌ها و تطبیق‌ها با هم درآمیخته است؛ یعنی مفهوم کلی تبیین شده و در قالب دیگر مصداق آن نیز بیان شده است.

۴. در آیات دیگر تشویق و ترغیب اُکید بر استفاده از حوادث گذشته می‌کند و همت‌ها را برای عملیات استقرای تاریخی به کار می‌گیرد. همان‌طور که می‌دانید استقرای حوادث یک عملیات علمی است که با آن به‌طور طبیعی می‌خواهند سنت و قانونی را بیابند.

بنابراین، قرآن با لحن‌های مختلف، این حقیقت (سنت‌های اجتماعی تاریخ) را توضیح داده و آن را متبلور و شکوفا ساخته است.^۱ (صدر، بی تا، صص ۵۳-۵۴)

برخی از شاگردان ایشان در کتابی که با انگیزه بررسی علمی یکی از دغدغه‌های اصلی شهید صدر (بررسی اجتماع و مسائل مرتبط با آن) نگاشته شده است، به صورت مبسوط به بحث سنت‌های اجتماعی در قرآن پرداخته‌اند. (حکیم، ۱۴۳۲، صص ۲۳۳-۳۰۷)

۵-۱-۲. ارتباط نظریه خطابات قانونیه با فقه اجتماعی

عموم تفاسیری که از متون و منابع استنباط احکام صورت گرفته است، متأثر از فضای اجتماعی خاص عصر صدور نصوص بوده است. مصداق بارز تأثیر مناسبت‌های اجتماعی بر تفسیر متون، رعایت فضای ارباب و رعیتی و به تعبیر دیگر «نظام اجتماعی عبد و مولا» است. به همین خاطر نصوص شرعی در همین دستگاه تفسیر می‌شده است. در مقابل نظام سابق، در قرون اخیر نظام مبتنی بر دوگانه مردم

۱. هرچند عبارات ایشان در این قسمت بیشتر ناظر به تاریخ است ولی با توجه به عبارات سابق ایشان در ص ۴۸ سخن ایشان حول مسائل اجتماعی در تاریخ است.



و دولت شکل گرفته است که محور آن «قانون» است. این نگاه جدید باعث تولید نگاهی نو به جایگاه شارع و تبیین نظریه «خطابات قانونی» به وسیله حضرت امام (ره) شد.

در عصر حاضر با توجه به محوریت قانون و برجیده شدن نظام ارباب و رعیتی، آیا متون دینی باید به همان شیوه سنتی تفسیر شوند؟ آیا همان تفسیر فردی مبتنی بر پارادایم شخصیت‌گرایی در فقه اجتماعی نیز کارآمد است؟ پاسخ به این سؤالات برای تولید و تبیین فقه اجتماعی مطلوب ضروری به نظر می‌رسد.

آثار فقهی فقهای گذشته با تأثیرپذیری از همان دستگاه فکری سابق، در راستای نگاه فردگرایانه گردآمده است؛ به عنوان مثال، در بسیاری از کتب فقهی بحث جهاد در ذیل عنوان امر به معروف و نهی از منکر بحث شده است و تکلیف فرد به حساب آمده و مانند نظایر آن از واجبات کفایی شمرده شده است. این نکته نشان‌دهنده این است که تفسیر آنها متأثر از نگاه نظام عبد و مولا به خطابات شرعی شکل گرفته است نه نگاه قانونی و اجتماعی. این واجبات و تکالیف وظیفه افراد محسوب می‌شوند و در صورت امتثال برخی از مکلفین از عهده دیگران ساقط می‌شود.

اما با پیگیری نظریه خطابات قانونیه حضرت امام (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶) و با رویکرد شهید صدر در نظریه فهم اجتماعی نص (صدر، ۱۳۵۹) و با نگاه مرحوم شیخ محمد مهدی شمس‌الدین در نظریه خطابات اجتماعی، نتیجه متفاوتی به دست خواهد آمد؛ زیرا براساس این دیدگاه‌ها از تأثیر قانون و دولت غفلت نمی‌شود؛ به عنوان مثال، مرحوم شمس‌الدین در مورد تعارض ابتدایی که ممکن است میان وجوب جهاد از سویی و نفی عسرو حرج از سوی دیگر به ذهن تبادر کند، می‌فرماید: «دیدگاه فردگرایانه و جزءنگر باعث ایجاد اختلال و فقدان نگاه شمولی و کل‌نگر به احکام شده است. همین امر نیز موجب گشته است تا فقه به فقه افراد تبدیل شود. همین رویکرد جزءنگر و عدم توجه به مخاطب قرارگرفتن جامعه، موجب شده است به اشتباه برای برخی مطلقات و عمومات همچون نفی عسرو حرج و وجوب جهاد و زکات و احکام جزایی که از مقاصد شارع نیز هستند، بدون دلیل خاصی، قید و منحصص در نظر بگیریم تا با یکدیگر تعارض نکنند». (رفاعی، ۱۴۲۲ق، صص ۱۹-۲۰)



در نگاه ایشان، ممکن است در فقه شخصیت‌گرا این امور با یکدیگر تعارض داشته باشند؛ اما کسانی که چنین تعارضی را مطرح کردند به این نکته توجه نکردند که این تکالیف متوجه افراد نیست تا گفته شود این تکالیف نسبت به افراد حرجی و ضرری است؛ بلکه همه این تکالیف، تکالیف امت و جامعه است. با این تفسیر دیگر جهاد حکم فرد نیست؛ بلکه تکلیفی بر امت است و در این صورت حرجی نخواهد بود. (تمدن، ۱۳۹۶، صص ۲۴۹-۲۵۱)

نظریه خطابات قانونیه نقش مهمی در فقه اجتماعی دارد. برخی از اصولی‌ها درباره این نظریه معتقد هستند که کسی که عناد را کنار بگذارد و منصفانه در آن تدبیر کند، نمی‌تواند این بارقه ملکوتی را رد کند. ایشان معتقد هستند که با این نظریه بسیاری از معضلات حل می‌شود. (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۵۵)

بررسی ادله این نظریه و بررسی اقوال مختلف پیرامون آن از موضوع این نوشتار خارج است؛ ولی توصیف این نظریه و چگونگی ارتباط وثیق این نظریه با فقه اجتماعی در این نوشتار بررسی خواهد شد.

علمای اصول قضایای شرعی را به دو نوع تقسیم کرده‌اند: گاهی موضوع، خطاب جزئی است و در نتیجه، خود خطاب نیز جزئی خواهد بود. این نوع خطاب، «خطابات شخصی» نامیده می‌شود. گاهی موضوع، خطاب کلی است؛ در این صورت خطاب یا بر روی کلی طبیعی از آن جهت که کلی است، رفته و یا بر روی افراد کلی رفته است. در هر دو صورت، اگر خطاب به افراد موجود محدود باشد، قضیه خارجی است و اگر محدود به موجودها نباشد و مفروض‌الوجودها را نیز دربرگیرد، قضیه حقیقیه است. فقهای معاصر معتقدند که قضایای شرعی از نوع قضایای حقیقیه هستند. (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۸۰)

لکن در این‌که خطابات شرعی به نحو قضیه طبیعی حقیقیه هستند یا به نحو محصوره حقیقیه، اختلاف وجود دارد. خطابات محصوره حقیقیه «خطابات انحلالی» نامیده می‌شوند که در نظر اکثر اصولیان خطابات شرعی از این سنخ هستند و خطابات طبیعی حقیقیه «خطابات قانونی» نامیده می‌شوند.

خطاب انحلالی، خطابی است که متکفل بیان حکم برای فرد یا افراد معین است.



بر این اساس، مخاطب در این نوع خطاب واضح و روشن است و عنصر قدرت و علم دخالت در فعل یا ترک دارد. براساس نگاه انحلالی به خطابات شرعی، طبیعت منتزعه‌آینه افراد است و حکم بر طبیعت حکم بر افراد خواهد بود. در این صورت، حکم به خطاب‌های شخصی و تکلیف به تعداد مکلفان منحل می‌شود.

براساس نظریه خطابات قانونی حکم به طبیعت تعلق گرفته است، و طبیعت بما هی طبیعت نه از جهت ذات و نه از جهت وضع و نه از جهت حکایت و کشف، بر افراد دلالت ندارد. موضوع خطاب، ذات طبیعت است و دلالت بر افراد از الفاظ دیگر نظیر لفظ «کل» استفاده می‌شود. (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۲۲) براساس این نگاه، تکالیف در ابتدا مانند تکالیف عرفی به جامعه ابلاغ می‌شود بدون این‌که خصوصیات و حالت‌های مکلفان در آن لحاظ شود. اراده تشریحی شارع در این مرحله به بعث و زجر تعلق نگرفته است؛ بلکه می‌خواهد قانون را به صورت عام وضع کند تا در گذر زمان هر شخصی خود را مخاطب آن دانست به آن عمل کند. (خلف‌خانی و راغبی و علوی و سوقی، ۱۳۹۹، صص ۴۲-۴۴)

با بررسی کلمات بنیان‌گذار کبیر انقلاب حضرت امام (ره) می‌توان چهار ویژگی ذیل را برای نظریه خطابات قانونیه بیان کرد:

۱. براساس این نگاه خطاب متوجه تک‌تک مکلفان نمی‌شود؛ بلکه متوجه کل مجموعه می‌گردد؛ ولی در نگاه خطابات انحلالی باید مخاطب مشخص باشد و اهمال مخاطب جایز نیست.

۲. براساس نگاه خطابات قانونی، در خطابات شرعی مصلحت عامه در نظر گرفته می‌شود، نه مصلحت شخصی افراد؛ ولی در نگاه خطابات انحلالی حکم باید برای هر مکلف دارای مصلحت باشد.

۳. براساس نظریه خطابات قانونی، برخی شرایطی که برای تکلیف در فقه مطرح شده است (نظیر علم و التفات و قدرت مکلف) وجهی نخواهد داشت و لازم نیست تمام مکلفان نسبت به تکلیف، علم و قدرت داشته باشند؛ زیرا جعل تکلیف برای فرد خاصی نیست؛ لکن براساس نظریه انحلال (نظریه مشهور) علم و قدرت هریک از مکلفین شرط تکلیف است.



۴. براساس مبنای خطابات قانونی لازم نیست که تکلیف برای تمام افراد انبعاث ایجاد کند؛ بلکه انبعاث به صورت موجبه جزئیه کافی است و تکلیف را از لغویت خارج می‌کند؛ ولی در خطاب انحلالی باید تکلیف نسبت به تک تک افراد انبعاث داشته باشد. بنابراین، مواردی که مورد ابتلای مکلف نیست یا مواردی که مکلف انگیزه کامل برای ترک عمل دارد یا مخاطب، آمر را در شأن و مقام امر نمی‌داند (مانند یهودیانی که پیامبر (ص) را به عنوان رسول قبول نداشتند)، خطاب انحلالی وجهی ندارد؛ زیرا انبعاث حاصل نمی‌شود و تکلیف لغو خواهد بود. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۲۶-۲۷؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸۳؛ یعقوبی، ۱۳۷۸؛ درایتی و شاکری، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۱۴)

اما ارتباط نظریه خطابات قانونیه با فقه اجتماعی از چند جهت قابل طرح است: یکم. براساس نظریه خطابات قانونیه، در حدیث رفع، قاعده لاضرر و قاعده لاحرج لازم نیست امتنان در تک تک افراد و مصادیق وجود داشته باشد؛ بلکه همین مقدار که این قوانین به صورت کلی دارای امتنان باشند کافی است. روشن است قانون در صورتی به نحو کلی دارای امتنان خواهد بود که مصلحت جمع و اجتماع را مدنظر قرار دهد.

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

سوم. احکام سیاسی و احکام جنایی هر چند نسبت به مجرمین و متخلفین امتنانی نیستند؛ ولی نسبت به مجموع امت، امتنانی می‌باشند. (ربانی، ۱۴۰۰، صص ۵۴-۵۵)

چهارم. فرآیندهای اصولی رایج استنباط احکام، متکی و مبتنی بر «منطق تجزیه‌نگر» در حوزه موضوع‌شناسی هستند. در این مقیاس در کل شناخت موضوعات پیچیده و نظام‌مند ممکن نیست؛ لکن براساس نظریه خطابات قانونی، فرآیندهای اصولی توانایی نظارت بر موضوعات تازه و نوپیدا را دارند. این موضوعات



جدید دارای ماهیت کل‌گونه هستند و در روابط با یکدیگر تعریف شده‌اند. بنابراین، نظریه خطابات قانونی از ناحیه موضوع‌شناختی نیز به مسائل اجتماعی و جدید نظر دارند و این ناشی از حقیقت کل‌نگر آن است. این نظریه حکم را بار شده بر طبیعت می‌داند و طبیعت از آن جهت که طبیعت است، بر افراد دلالت ندارد. موضوع خطاب، ذات طبیعت بدون لحاظ وحدت و کثرت است؛ بنابراین، موضوع مورد خطاب وجه کل‌گونه دارد. (خلف‌خانی، راغبی و علوی وسوقی، ۱۳۹۹، ص ۵۴)

پنجم. براساس خطابات انحلالی اگر تکلیفی در حیطة قدرت مکلف نباشد مجرای اصل برائت شرعی و عقلی خواهد بود و فعلیت تکلیف در چنین فرضی قبیح است. در صورتی خطاب صحیح است که ایجاد انگیزه برای انجام یا ترک فعل صحیح باشد. هدف از تکلیف، رسیدن به مصالح و دوری از مفاسد است. اگر مکلف توان انجام یا ترک نداشته باشد، نه مصلحتی به‌دست می‌آید و نه از مفسده‌ای دوری می‌شود؛ لکن براساس نظریه خطابات قانونی، تکلیف متوجه عموم مکلفین است و توجه خطاب به مکلفینی که حالات گوناگون دارند، استهجانی ندارد.

در خطابات قانونیه برخلاف خطابات شخصی، مکلفین در صورت عدم‌امکان انجام یا ترک تکلیف، معذور هستند نه بری‌الذمه، و آنچه شرط برداشته‌شدن تکلیف است، احراز عدم‌قدرت است نه این‌که احراز قدرت شرط تکلیف باشد؛ ولی در خطابات شخصی، احراز قدرت شرط تکلیف است. با طرح نظریه خطابات قانونی باب گفت‌وگویی دخالت مردم در امور اجتماعی و سیاسی موجه می‌شود و مشارکت اجتماعی و سیاسی به‌عنوان یکی از عناصر اصلی در حیطة قانون‌گذاری، نظارت و حمایت سیاسی مورد تأکید قرار می‌گیرد و در عین حفظ هویت دینی حکومت، متکی بر آرای ملت خواهد بود. (فتحی، ۱۳۹۸، صص ۸۶-۸۷)

برخی همین نکته را زمینه‌ساز حرکت حضرت امام (ره) برای سرنگونی حکومت طاغوت می‌دانند. مبنای فقهی ایشان در فرض علم به عدم‌قدرت فعلی جهت سرنگونی حکومت طاغوت با وجود علم به توان تحصیل قدرت، اقتضای چنین حرکت عظیمی از سوی ایشان می‌باشد؛ زیرا براساس نظریه خطابات قانونی، تکلیف بر مکلفان فعلی بوده است و قدرت، شرط واجب آن می‌باشد نه شرط وجوب. بنابراین، اگر



مکلفین در حال حاضر قدرت انجام واجب را نداشته باشند، ولی رسیدن به این قدرت ممکن باشد، باید این قدرت را تحصیل کنند و واجب را انجام دهند. تذکر این نکته لازم است که این ثمره نظریه خطابات قانونیه تنها در تشکیل حکومت اسلامی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در عصر حاضر در کارهای اجرائی و اجتماعی هرگاه قدرت تحقق بخشیدن تکلیفی وجود نداشت، باید مقدمات و زمینه‌های امثال آن تکلیف را فراهم ساخت و آن تکلیف را انجام داد. این نگاه کانون‌های برنامه‌ریزی را از برنامه‌ریزی برای انجام واجبات مقدور، به برنامه‌ریزی برای توانمندکردن حکومت اسلامی برای تحقق همه احکام الزامی در حیطه‌های مختلف به خصوص عرصه اجتماعی و سیاسی معطوف می‌کند. (لکزایی و جلالی اصل، ۱۳۹۸، صص ۱۳۲ - ۱۳۳)

۲-۵. تمایزات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع سنت

در مورد منبع سنت و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی در این جهت، باید میان سنت قولی و سنت فعلی تفکیک قائل شد و حکم و نقطه تمایز هرکدام از آنها را در فقه فردی و اجتماعی به صورت مجزا مورد بررسی قرار داد. با توجه به این که سنت قولی نیز از مقوله خطابات شارع است و نکات مربوط به ارتباط نظریه خطابات قانونی با فقه اجتماعی در بالا مطرح شد، از بررسی دوباره آن صرف نظر می‌کنیم. از سوی دیگر، با لحاظ این که سنت تقریری مصادیق زیادی برای استشهاد ندارد، در این نوشتار مورد بررسی قرار نمی‌گیرد.

سنت فعلی نیز همانند سنت قولی، هم در عرصه فقه فردی مورد استناد است و هم در عرصه فقه اجتماعی؛ لکن در عرصه فقه اجتماعی با دو چالش مواجه است که در رویکرد فقه فردی کمتر با آنها روبه‌رو است:

چالش اول، دشواری‌های نهفته در دست‌یابی به شناخت موضوع در سنت فعلی است. منشأ این دشواری حداقل دو امر است:

امر اول، احتمال اضطراری بودن شرایط وقوع فعل اجتماعی است. هر چند مبادرت معصوم (ع) به انجام فعلی دلالت بر جواز می‌کند، ولی با توجه به این که محتمل



است آن فعل ناشی از اضطرار باشد، نمی‌توان جواز مستفاد از آن را برای همه شرایط دانست؛ بلکه تنها در صورت بروز آن اضطرار، جایز خواهد بود. این امر هرچند در رویکرد فردی به فقه نیز محتمل است، لکن در فقه اجتماعی گستره بیشتری دارد؛ زیرا در فضای اجتماعی شرایط بروز اضطرار بیشتر است. بنابراین اگر در شرایط اجتماعی خاص، فعلی از معصوم (ع) صادر شود که احتمال اضطراری بودن آن احتمال متناهی در نزد عقلا باشد، طبیعی است که از آن فعل تنها جواز در آن نحوه شرایط اضطرار استفاده می‌شود.

امر دوم، پیچیدگی تحولات اجتماعی است. این تحولات پیچیده ما را در شناخت موضوع حکم دچار مشکل می‌کند. در سنت فعلی (به‌خلاف سنت قولی) با عناصر زیاد ناپیدا مواجه هستیم که در شکل‌دهی موضوع حکم دخیل هستند. روایات حاکی از سنت قولی به‌صورت صریح بیان می‌کنند که به‌عنوان مثال، «الخمر حرام» و بدون دغدغه موضوع و حکم به‌دست می‌آید؛ ولی روایات حاکی از سیره معصومین (ع) شرایط زمانی و مکانی اتفاق افتادن آن سیره را به ما منتقل نمی‌کند؛ حتی اگر با انجام مطالعات دقیق تاریخی، اجتماعی، فقهی و حدیثی به عناصر تشکیل‌دهنده وضعیتی که معصوم (ع) در قبال آن موضع گرفته است پی ببریم، باز هم تضمینی نداریم که آن وضعیت تنها در قالب عناصری که به‌وسیله ما رصد شده، شکل گرفته و عنصر یا متغیر دیگری در تشکیل آن دخیل نبوده است.

چالش دوم، دشواری رسیدن به حکم از سنت فعلی است. رفتارهای انسانی به گونه‌های مختلف قابل تفسیر و تحلیل هستند. وقتی معصوم (ع) برای بیان حکم به‌جای استفاده از کلمات دقیق از رفتاری استفاده می‌کند که قابل تفسیرهای مختلفی است، استنباط حکم از این قالب به‌سختی ممکن خواهد بود. این تفسیرها در رفتارهای اجتماعی به‌مراتب بیشتر از رفتارهای فردی وجود دارد. به‌دست آوردن نمایی صادقانه و قابل اعتماد از نوع عملکرد معصوم (ع) کار آسانی نیست. عبارت شناخته‌شده در کتب فقیهان «هذه قضیة فی واقعة» بیانگر همین دغدغه است.

برای رهایی از این چالش‌ها راه‌هایی وجود دارد که می‌تواند به کمک سنت فعلی بیاید و آن را برای تبیین موضوع و حکم یاری دهد. طبیعی است که با توجه به این‌که



دو چالش مذکور در فقه اجتماعی پررنگ‌تر هستند، راه‌های رهایی‌بخش از این چالش‌ها، در فقه اجتماعی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. برای تقویت سنت فعلی حداقل سه راه وجود دارد:

راه اول، تکرار سنت فعلی است. به هر مقدار که تکرار سنت فعلی بیشتر باشد، راه برای فقیه جهت کنارگذاشتن عناصر نامربوط و اکتفا به عناصر دخیل در حکم از جهت موضوع بازتر خواهد بود.

راه دوم، همراه شدن سنت قولی با سنت فعلی است. معصومین (ع) در مواقع بسیاری برای تبیین وجه رفتارهای خود از سنت قولی استفاده کرده‌اند. این وضعیت به ما کمک می‌کند تا از ظرفیت هر دو سنت در این مسئله استفاده کنیم و از آسیب‌های مورد انتظار در ارتباط با هریک تا حد قابل توجهی دور بمانیم. جملاتی که معصومین (ع) در مورد حوادث عصر خود فرموده‌اند مسیری است که ما را با ابعاد گوناگون آن حوادث آشنا می‌کند و راه را برای تشخیص دقیق‌تر موضوع و حکم در قالب سیره ایشان (سنت فعلی) هموار می‌کند.

راه سوم، تنقیح مناط است. انجام تنقیح مناط منوط به گردآوری اطلاعات باارزش ولی دیرپای پیرامون حوادث و عناصر تشکیل‌دهنده آن است. برای تنقیح مناط باید با معارف کلی اسلام و ویژگی‌های عصر زندگی معصومین (ع) آشنا بود و از همه مهم‌تر این‌که باید با نگاهی عمیق به حادثه و سیره معصوم (ع) نسبت به آن، عناصر اصلی را کشف نمود. اصلی‌ترین دستورالعمل تنقیح مناط تشخیص و جداسازی عناصر غیردخیل در حکم و عناصر دخیل در آن است. باید پس از این جداسازی عناصر غیردخیل کنار گذاشته شود. به این عمل در اصطلاح «الغای خصوصیت» می‌گویند.

ناگفته نماند که آنچه در تراث فقهی ما بیشتر به چشم می‌خورد، تطبیق و اجرای قاعده تنقیح مناط در سنت قولی است؛ لکن آن چیزی که در اینجا در پی آن هستیم تطبیق و اجرای آن در سنت فعلی است. هدف از آن نیز استنباط حکم فقهی از آن است نه صرف اسوه‌گیری اخلاقی و به‌دست‌آوردن پیام‌های کلی و کلان از سیره معصومین (ع) که به‌طور عمده امور ارزشی اخلاقی محسوب می‌شوند. (مبلغی، ۱۳۸۹ ب)



۳-۵. تمایزات فقه فردی و اجتماعی از جهت منبع عقل

عقل دارای سه نوع کارکرد است: در برخی از این کارکردها عقل نسبت به امور اجتماعی ایفای نقش می‌کند. عقل نسبت به برخی معارف نقش معیار و میزان؛ نسبت به بخش دیگری، نقش مصباح و نسبت به بخش سوم نقش مفتاح را دارا است. توضیح مطلب این‌که عقل نسبت به برخی از اصول و مبادی عقلی و احکام مترتب بر آن نقش میزان و معیار را دارد. وحی هیچ‌گاه با عقل در این حوزه تنافی ندارد تا سخن از سنجش آن دو به میان آید؛ زیرا انسان با این اصول عقلی است که شریعت را اثبات می‌کند و شریعت و وحی نمی‌توانند با این اصول تعارض و تنافی داشته باشند. به‌عنوان مثال، وحی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند بت‌پرستی را ترویج کند و اگر کسی که ادعای نبوت دارد به ترویج شرک پردازد، همین امر بهترین دلیل برای کذب ادعای او و شاهد عدم رسالت او است.

مصباح‌بودن عقل نسبت به حقایق درون‌دینی است. عقل در دامن شریعت همانند مصباح و چراغی است که انسان را به چشمه جوشان شریعت وصل می‌کند و با تمسک به این چراغ، احکام شریعت مشخص و متمایز می‌گردد. جایگاه عقل در استنباط احکام شریعت موجب شده است تا در نگاه فقیهان امامیه در کنار کتاب، سنت و اجماع، به‌عنوان چهارمین منبع فقهی قرار گیرد.

مفتاح‌بودن عقل نسبت به شریعت از این جهت است که عقل اصل شریعت را اثبات می‌کند. هرچند عقل از جهت مصباح‌بودن توان دخالت در استنباط احکام را دارد؛ ولی توان دریافت اسرار احکام موجود در کتاب و سنت را ندارد؛ زیرا اسرار آن احکام مربوط به عالم غیب است و از دسترس استنباط عقل خارج است.

با روشن شدن رابطه عقل و وحی در سه حوزه، می‌توان به قطع ادعا نمود که عقل در مقطع مصباحی خود که مبتنی بر مقطع میزانی (از حیث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) است، ظرفیت حداکثری برای تأثیرگذاری بر امور اجتماعی را دارد. بنابراین، علاوه بر این‌که از گزاره‌های معرفتی بنیادین تأثیر می‌پذیرد، از وضعیت زمان و مکان حاضر نیز استفاده کرده و ظهورگیری و فهم از نصوص،



متناظر با آن وضعیت خواهد بود. (ر.ک. سیدی آقاملکی، سید روح‌الله، ۱۳۹۸، صص ۳۸-۴۱) هرچند بررسی امور اجتماعی در رویکرد فردی به فقه هم وجود دارد، لکن پیدایش فهم نصوص، متناسب با اجتماع و زمان و مکان حاضر، کاربرد ویژه عقل در مقطع مصباحی خود برای فقه اجتماعی است.

کار بست عقل در فهم اجتماعی نصوص، در کلام شهید صدر نیز مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان در این باره می‌نویسد:

«به گمان قوی، این نخستین بار باشد که از یک فقیه اسلامی در مدرسه امام صادق (ع) نظریه‌ای گسترده‌تر درباره عنصر فهم اجتماعی نصوص دینی می‌خوانم که در آن با ژرف‌نگری و باریک‌بینی میان مفهوم لغوی و لفظی نص با مدلول اجتماعی آن تفاوت نهاده و حدود قانونی مدلول اجتماعی را روشن کرده است. با این‌که فقیهان در پرداختن به بررسی‌های فقهی و صحنه‌های استنباط از نصوص دینی، عنصر فهم اجتماعی را دخالت می‌دهند و در فهم دلیل در کنار عنصر دیگری که جنبه لفظی دلالت را مجسم می‌نمایند، بر این نیز اعتماد می‌کنند.

با این همه، ایشان در بیشتر جاها در کوشش خود برای فهم دلیل جنبه لفظی را در کنار جنبه اجتماعی، مشخص و متمایز نمی‌نمودند که دو جنبه متمایز جلوه‌گر شود و هر یک از آن دو، ملاک خود و مرزهای خود را داشته باشند؛ بلکه این هر دو جنبه در صحنه تطبیقات ایشان، به صورتی مرکب و در زیر یک نام که «ظهور» باشد، جلوه‌گر می‌شد. اکنون برای نخستین بار ملاحظه می‌کنیم که عنصر فهم اجتماعی نصوص، به صورتی مستقل مطرح می‌شود». (صدر، ۱۳۵۹)

ایشان در ادامه همین نوشتار به روش تفسیر اجتماعی نیز می‌پردازند و آن را در قالبی روشمند مبتنی بر علم اصول توضیح می‌دهند.

جهت دیگر نقش ویژه عقل در فقه اجتماعی این است که در زمانی که میان مصالح افراد و مصالح جامعه تزاخم اتفاق می‌افتد، مصالح جامعه باید مقدم شود. حاکم به تقدم مصالح جامعه بر مصالح فرد، عقل است. یکی از شواهد فقهی

۱. توضیحات این مقاله پیرامون جایگاه عقل برگرفته از کلمات آیت‌الله جوادی آملی بود؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۶) لکن برخی دیگر از نویسندگان دیدگاه ایشان را در جایگاه عقل مورد نقد قرار داده‌اند. (میرباقری، ۱۳۹۳؛ کرمی و دانش‌شهرکی، ۱۳۹۵) به جهت این‌که این بحث مبسوط است و خود نیازمند پژوهشی مستقل می‌باشد، از بیان مفصل آن صرف‌نظر می‌شود.



مقدم‌شدن مصالح جامعه بر مصالح فرد، قاعده «اختلال نظام» است؛ زیرا تقدم مصالح فرد بر مصالح جمع موجب هرج و مرج می‌شود که این امر به لحاظ عقلی قبیح و از نظر شرعی حرام است.

برخی مصادیق دیگر تقدم مصلحت جامعه بر مصلحت فرد عبارت است از: راهنمایی در مقام مشاوره در امور اجتماعی که در کتب فقهی از آن به «نصح المستشير» تعبیر می‌شود؛ در اموری نظیر ازدواج، تعلیم و تعلم و امثال آن برای کسی که در مقام مشاور است، جایز است که عیوب افرادی که در مورد آنها مشورت صورت می‌گیرد را بیان کند و شاید وجه این جواز، رعایت مصالح اجتماعی باشد. (ربانی، ۱۳۹۴، ص ۹۰)

همان‌طور که اشاره شد فقها در بیان دلیل قاعده اختلال نظام، حکم عقل را مطرح می‌کنند. برخی فقیهان معاصر در این زمینه می‌فرمایند: مخفی نماند که مبتنی بودن این قاعده (عدم جواز اختلال نظام) بر حکم عقل منافاتی با این که مفاد این قاعده امر شرعی باشد، ندارد؛ زیرا ملازمه میان حکم عقل عملی بدیهی و حکم شرع وجود دارد و حکم عقل مدرک حکم شرعی مفاد این قاعده است؛ زیرا عقل یکی از چهار دلیل اصلی در کنار کتاب، سنت و اجماع است و حجیت آن متوقف بر هیچ‌یک از آن سه دلیل دیگر نیست. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۱۱-۱۲)

نگارنده بر این باور است که ضرورت طرح بحث فقه اجتماعی (توجه به آثار اجتماعی فتوا) نیز از احکام عقل است؛ زیرا اگر فقه به پیامدهای اجتماعی خود بی‌توجه باشد، با کاستی زیادی مواجه است و عقل برای جلوگیری از این نقص بزرگ به لزوم توجه به آثار اجتماعی فقه و برجسته‌شدن فقه اجتماعی حکم می‌کند.

بر این اساس، علاوه بر این که ضرورت طرح بحث فقه اجتماعی خود از احکام عقل است، بُعد مصباحی عقل نیز در ایجاد فهم اجتماعی نصوص تأثیرگذار است. از سوی دیگر، در باب تراحم میان مصلحت افراد و جامعه، عقل به تقدم مصلحت جامعه بر فرد حکم می‌کند؛ نمونه بارز این امر در قاعده اختلال نظام قابل پیگیری است.



۶. نتیجه‌گیری

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

تشابهات فقه فردی و اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه، بدین صورت است که استفاده از کتاب (قرآن) براساس منطق صحیح و به صورت روشمند و نیز سنت و عقل در فقه فردی و فقه اجتماعی جریان دارد. از سوی دیگر، اجماع به عنوان دلیل مستقل برای اثبات حکم شرعی، در هیچ‌یک از فقه فردی و فقه اجتماعی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد.

تمایزات فقه فردی و اجتماعی در نحوه ارتباط با منابع فقه، در سه محور است: از جهت منبع کتاب (قرآن) نخست، توجه به سنن اجتماعی - تاریخی قرآن نقطه مهمی برای شکل‌گیری رویکرد اجتماعی در فقه است، و دوم این که ارتباط وثیق نظریه خطابات قانونی (با توجه به این که گزاره‌های قرآنی از جنس خطابات شارع هستند) با فقه اجتماعی قابل پیگیری است.

از جهت منبع سنت، فقه اجتماعی دارای دو چالش در استفاده از سنت فعلی است که فقه فردی کمتر با این چالش‌ها مواجه است: نخست، سختی شناخت موضوع حکم در سنت فعلی، و دوم، مشکل بودن رسیدن به حکم از سنت فعلی. از جهت منبع عقل، نخست، جهت مصباحی عقل در شکل‌گیری فهم اجتماعی از نصوص و رشد فقه اجتماعی مؤثر است، و دوم، عقل در باب تراحم میان مصالح افراد و مصالح جامعه حکم به تقدم مصالح جامعه می‌کند.



٧. منابع

١. قرآن کریم
٢. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (١٤٠٤ق)، شرح نهج البلاغة، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی (ره).
٣. ابن فارس، احمد (١٤٠٤ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مكتب الإعلام الإسلامی.
٤. ارسطو، محمدجواد (١٣٩٩)، فقه اجتماعی، قم: مكث اندیشه.
٥. استرآبادی، محمدامین (١٤٢٦ق)، الفوائد المدنیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٦. بحر العلوم، سید محمد مهدی (١٤٢٧ق)، مصابیح الأحكام، قم: منشورات میثم التمار.
٧. بحرانی، محمد صنقور (١٤٢٨ق)، المعجم الأصولی، قم: منشورات الطیار.
٨. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (١٤٠٩ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم (مؤسسة النشر الإسلامی).
٩. جزایری، سید نعمت الله (١٤٠١ق)، منبع الحیاة و حجة قول المجتهد من الأموات، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
١٠. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (١٣٥٣)، مكتب های حقوقی در حقوق اسلام، تهران: انتشارات ابن سینا.
١١. جمعی از پژوهشگران (١٤٢٣ق)، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)، قم: مؤسسة دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
١٢. جوادى آملی، عبدالله (١٣٩٥)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مركز نشر اسراء.
١٣. جوهری، اسماعیل بن حماد (١٣٧٦ق)، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دارالعلم للملأین.
١٤. حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٣ق)، الفوائد الطوسیة، قم: چاپخانه علمیه.
١٥. حسینی زبیدی، سید محمد (١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
١٦. حسینی عاملی، سید محمدجواد (١٤١٩ق)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة.
١٧. حکیم، سید منذر (١٤٣٢ق)، مجتمعا فی تراث الشهد السید محمد باقر الصدر، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
١٨. حلی، حسن بن یوسف (علامه) (١٤٢٠ق)، تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
١٩. حلی، محمد بن حسن (فخر المحققین) (١٣٧٨ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسة اسماعیلیان.
٢٠. خمینی، سید روح الله (١٣٨١)، الاستصحاب، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
٢١. _____ (١٤١٥ق الف)، أنوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار



- امام خمینی (ره).
۲۲. _____ (۱۴۱۵ق. ب)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۳. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الأصول، قم: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۲۵. رفاعی، عبدالجبار (۱۴۲۲ق)، مقاصد الشریعة، بیروت: دارالفکر.
۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۳ق)، تهذیب الأصول، (تقریرات درس سید روح الله خمینی)، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۲۸. سیوری، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد) (۱۳۶۱)، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۲۹. _____ (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳۰. صدر، سید محمدباقر (بی تا)، المدرسة القرآنية، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۱. _____ (۱۳۵۹)، همراه با تحول اجتهاد، (گردآورنده: علی اکبر ثبوت)، تهران: روزبه.
۳۲. طباطبایی حائری، سید محمدبن علی (بی تا)، کتاب المناهل، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۳۳. عاملی، حسن بن زین الدین (ابن شهید ثانی) (بی تا)، معالم الدین و ملاذالمجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. عاملی، محمدبن مکی (شهید اول) (بی تا)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربية، قم: کتابفروشی مفید.
۳۵. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجديدة.
۳۶. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق)، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۷. قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (میرزای قمی) (۱۴۳۰ق)، القوانين المحكمة فی الأصول، قم: احیاء الكتب الإسلامية.
۳۸. کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۳۷۶)، فوائداصول، (تقریرات درس میرزا محمدحسین نائینی)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۳۹. مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) (۱۳۸۶)، خطابات قانونية، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) و مؤسسة چاپ و نشر عروج.
۴۰. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن (۱۳۷۶)، جواهرالأصول، (تقریرات درس سید روح الله خمینی)، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۱. مشکینی اردیلبی، علی (۱۴۱۶ق)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادی.



۴۲. مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۴۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷)، أصول الفقه فی مباحث الألفاظ و الملازمات العقلية و مباحث الحججة و الأصول العملية، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۴۴. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۴۰۱)، قواعد فقهیه، تهران: مؤسسه عروج.
۴۵. میرداماد، محمدباقرین محمد (بی‌تا)، السبع الشداد، تهران: نشر سید جمال‌الدین میردامادی.
۴۶. واسطی، عبدالحمید (۱۴۰۲)، اجتهاد تمدنی؛ چیستی، چرایی و چگونگی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، (تقریرات درس سید محمدباقر صدر)، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت (ع).

مقالات

۴۸. تمدن، حمیدرضا (پاییز ۱۳۹۶)، «بازخوانی فضای صدور خطابات شرعی؛ گامی به‌سوی فقه اجتماعی نظام‌مند»، علوم انسانی اسلامی صدر، (۲۳)، صص ۲۴۹-۲۵۱.
۴۹. خلف‌خانی، علی؛ راغبی، محمدعلی و علوی وسوقی، سید یوسف (پاییز ۱۳۹۹)، «نظریه خطابات قانونی و نقش آن در فقه اجتماعی»، جستارهای فقهی و اصولی، (۲۰)، صص ۳۳-۵۶.
۵۰. درایتی، حمید و شاکری، بلال (تابستان ۱۳۹۸)، «نظریه خطابات قانونی؛ افقی تازه در تحلیل ماهیت حکم شرعی»، فقه و اصول (دانشگاه فردوسی مشهد)، (۱۱۷)، صص ۹-۲۴.
۵۱. ذوقی، محمدصادق و قاضیان، مهدی (تابستان ۱۴۰۱)، «بازشناسی گفتمان‌ها و رویکردهای تحقق علم اسلامی و تحول در اندیشه دینی با تأکید بر گفتمان فقه نظام»، فقه نظام‌ساز، (۲)، صص ۱۲۳-۱۴۲.
۵۲. ربانی، محمدباقر (پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، «فقه اجتماعی و بایسته‌های روش‌شناسانه آن (با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی)»، فقه و اجتهاد، (۴)، صص ۷۹-۱۰۱.
۵۳. _____ (بهار ۱۴۰۰)، «ظرفیت‌های مکتب فقهی امام خمینی در تولید فقه اجتماعی»، فقه و اجتهاد، (۱۵)، صص ۱۵۸-۱۳۳.
۵۴. سیدی آقاملکی، سید روح‌الله (تابستان ۱۳۹۸)، «اجتهاد شیعی و روش‌شناسی فقه اجتماعی»، فرهنگ پژوهش، (۳۸)، صص ۲۷-۴۴.
۵۵. علی‌دوست، ابوالقاسم (بهار و تابستان ۱۳۷۹)، «فقه و عقل»، قیسات، (۱۵-۱۶)، صص ۳۰-۴۱.
۵۶. عندلیب، حسین (بهار ۱۳۹۶)، «تشابهات و تمایزات فقه فردی و حکومتی»، International Multidisciplinary Journal of Pure Life، (۹)، صص ۱۱۱-۱۲۶.
۵۷. فتحی، یوسف (تابستان ۱۳۹۸)، «نقش مردم در سیاست، مبانی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی امام خمینی»، پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی، (۳۱)، صص ۷۹-۹۵.
۵۸. کرمی، محمد و دانش‌شهرکی، حبیب‌الله (زمستان ۱۳۹۵)، «بررسی و نقد نظریه علم دینی عبدالله جوادی آملی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، (۷۰)، صص ۹۷-۱۱۶.



۵۹. لک‌زایی، نجف و جلالی اصل، هادی (تابستان ۱۳۹۸)، «تأثیرات نظریه خطابات قانونی امام خمینی (قدس سره) بر انقلاب اسلامی»، حکومت اسلامی، (۹۲)، صص ۱۱۵-۱۳۴.
۶۰. مبلغی، احمد (پاییز ۱۳۸۹ الف)، «منابع فقه سیاسی؛ سنت فعلی»، فقه، (۶۵)، صص ۳-۲۲.
۶۱. _____ (بهار ۱۳۸۹ ب)، «منابع فقه سیاسی؛ قرآن»، فقه، (۶۳)، صص ۳-۱۱.
۶۲. ملک‌زاده، محمدحسین (تابستان ۱۳۹۶)، «کنکاشی در چیستی فقه الاجتماع»، علوم انسانی اسلامی صدا، (۲۲)، صص ۱۴۷-۱۵۴.
۶۳. میرباقری، سید محمد مهدی (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، «علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی در ترازوی نقدی بنیادین»، کتاب نقد، (۷۰ و ۷۱)، صص ۲۸۵-۳۴۰.
۶۴. میرباقری، سید محمد مهدی؛ عبدلهی، یحیی و نوروزی، حسن (زمستان ۱۳۹۵)، «فقه حکومتی از منظر شهید صدر(ره)؛ با مروری بر ویژگی‌های فقه نظامات»، راهبرد فرهنگ، (۳۶)، صص ۶۱-۸۶.
۶۵. یاورى سرتختی، محمدجواد و شهبازی، محمد (تابستان ۱۴۰۲)، «آثار فقه اجتماعی در زندگی اجتماعی شیعیان امامیه عصر حضور اهل بیت (ع)»، اسلام و مطالعات اجتماعی، (۴۱)، صص ۶۸-۹۸.
۶۶. یعقوبی، ابوالقاسم (پاییز و زمستان ۱۳۷۸)، «خطاب‌های قانونی در اندیشه اصولی امام خمینی»، فقه، (۲۱-۲۲)، صص ۲۰۹-۲۳۲.



تبیین جایگاه و مصادیق قاعده فقهی ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی

اصغر مولایی^۱

چکیده

قاعده فقهی ضمان یکی از قواعد فقهی مهم در فقه شیعه و نظام حقوقی کشورهای اسلامی از جمله ایران است که مصادیق مختلفی در حوزه معماری و شهرسازی دارد. عدم توجه به ابعاد فقهی، حقوقی و اخلاقی در رعایت این قاعده فقهی موجب تضییع حقوق مهمی از دیگران و منافع عامه می‌شود. این پژوهش با هدف تبیین جایگاه قاعده فقهی ضمان در حوزه معماری و شهرسازی اسلامی و تحلیل مصادیق تاریخی و معاصر آن انجام شده است. قاعده ضمان به‌عنوان یکی از اصول حقوقی اسلام، مسئولیت ناشی از تعدی یا تفریط در مال یا حقوق دیگران را مشخص می‌کند. در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع فقهی، متون تاریخی و نمونه‌های عینی، کاربرد این قاعده در تنظیم روابط حقوقی و اخلاقی میان سازندگان، معماران و شهروندان بررسی شده است.

یافته‌ها نشان می‌دهد که قاعده ضمان در معماری اسلامی نه تنها ضامن حفظ حقوق مالکیت و حریم خصوصی است؛ بلکه با تأکید بر اصل «لاضرر»، مانع از ایجاد خسارت‌های کالبدی، اجتماعی و محیط زیستی در فرآیند شهرسازی می‌شود. مصادیقی مانند: رعایت حریم همسایگی، جلوگیری از تخریب بناهای عمومی و خصوصی و التزام به استانداردهای ایمنی در ساخت و ساز، تجلی این قاعده در شهرهای تاریخی اسلامی نظیر قاهره و اصفهان بوده است. همچنین، تطبیق این قاعده با چالش‌های معاصر مانند توسعه پایدار و عدالت قضایی، ضرورت بازخوانی اصول فقهی در سیاستگذاری‌های شهری امروز را آشکار می‌سازد. این مطالعه بر ضرورت تلفیق دانش فقه با علوم شهرسازی برای تحقق شهرهای اسلامی عادلانه و انسانی تأکید دارد.

واژگان کلیدی: قاعده فقهی ضمان، معماری و شهرسازی اسلامی، ضمان فقهی و حقوقی، قوانین معماری و شهرسازی.

۱. دانشیار دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۲۵



۱. مقدمه

قاعده‌ضمان یکی از قواعد فقهی مهم در اسلام است که در احادیث شیعه به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. این قاعده به مسئولیت و تعهد افراد در قبال اعمال و رفتارشان اشاره دارد و در حوزه‌های مختلفی از جمله معماری و شهرسازی اسلامی کاربرد دارد. در حوزه‌های مدیریت شهری، برنامه‌ریزی و طراحی شهری، طراحی و احداث ساختمان‌های مصادیق مختلفی وجود دارد که برخی از آنها در قالب مقررات و قوانین قابل ارزیابی است؛ اما مصادیق متعددی نیز وجود دارند که در قوانین نیامده و بازنگری قوانین و مقررات حوزه‌های مربوطه ضروری است. علاوه بر قوانین، جنبه اعتقادی و اخلاقی فرد مسئول نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

ضمان دارای انواع فقهی و حقوقی است. ضمان در عرف حقوقی به معنای تعهد و مسئولیت است. اصطلاح ضمان قهری ناظر به مسئولیت‌هایی است که در فصل دوم جلد اول قانون مدنی پیش‌بینی شده و شامل غصب، اتلاف، تسبیب و استیفاء می‌باشد. ضمان عقدی از قراردادهای ویژه است که در فصل چهاردهم جلد اول قانون مدنی تعریف شده است. ماده ۶۸۴ در تعریف ضمان می‌گوید: «عقد ضمان، عبارت است از اینکه شخصی مالی را که بر ذمه دیگری است به‌عهده بگیرد». (تقی‌زاده و شفیق اسکی، ۱۳۹۸، ص ۱۴)

معماری و شهرسازی اسلامی به‌عنوان دو رکن اساسی تمدن اسلامی، همواره تحت تأثیر آموزه‌ها و قواعد فقهی بوده‌اند. این قواعد که ریشه در قرآن، سنت، اجماع و عقل دارند، نه تنها چهارچوبی برای طراحی و ساخت فضاهای فیزیکی فراهم می‌کنند، بلکه مبنایی برای تعاملات اجتماعی و حقوقی در این فضاها نیز به‌شمار می‌روند.

یکی از قواعد مهم فقهی که می‌تواند تأثیر قابل توجهی بر معماری و شهرسازی اسلامی داشته باشد، قاعده «ضمان» است. قاعده ضمان به‌طور خلاصه بیان می‌دارد که هرگاه کسی سبب ورود ضرر به دیگری شود، مسئول جبران آن ضرر است. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸) این قاعده، با وجود سابقه طولانی در فقه اسلامی، کمتر به‌صورت تخصصی در حوزه معماری و شهرسازی مورد بررسی قرار گرفته است.



با این حال، با توجه به پیچیدگی‌های روزافزون پروژه‌های ساختمانی و شهرسازی و افزایش احتمال ورود خسارت به افراد و اموال، بررسی و تبیین ابعاد مختلف قاعده ضمان در این حوزه ضروری به نظر می‌رسد.

با وجود اهمیت موضوع، بررسی جامع و مستقلی در خصوص تبیین قاعده ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی صورت نگرفته است. با این حال، برخی از پژوهش‌ها به صورت غیرمستقیم به این موضوع پرداخته‌اند. به عنوان مثال، در برخی از کتب فقهی به مسئولیت مهندسان و معماران در صورت بروز خسارت اشاره شده است. (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۴۲) همچنین در برخی از مقالات حقوقی، به جنبه‌های حقوقی مسئولیت مدنی ناشی از حوادث ساختمانی پرداخته شده است. (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵) با این حال، هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به صورت متمرکز و جامع به تبیین قاعده ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی نپرداخته‌اند.

فقه تمدنی شامل تمامی ابعاد زندگی فردی - اجتماعی جامعه اسلامی از جمله شهر، محله، فضاها، شهری، ساختمان‌ها و امورات آنها است. فقه معماری و شهرسازی اسلامی دارای الزاماتی مبنی بر تضمین حقوق عامه و خاص سایرین و طبیعت و جلوگیری از تضییع حقوق آنها است. معماری و شهرسازی اسلامی نیازمند الگوها و ضوابط ملاک عمل عملیاتی دقیقی است که ضمن تحقق سبک زندگی اسلامی، از تضییع حقوق افراد و طبیعت و نسل‌های آینده و همسایگان و عابران جلوگیری می‌نماید. این امر در قوانین و مقررات موجود دارای خلأها و ضعف‌هایی است که موجب وارد آمدن خسارت‌ها و ضعف‌هایی به سایرین میشود.

از جمله الگوها و رویه‌های موجود میتوان به الگوهای وارداتی طرح تفصیلی، الگوی بساز و بفروشی، رویه‌های کمیسیون ماده صد شهرداری‌ها، کمیسیون ماده پنج شورای عالی که تخلفات ساختمانی را به‌ازای اخذ جریمه، تغییر کاربری و برجسازی و پاساژسازی به نفع سرمایه‌گذاران و به ضرر سایرین، قانونی می‌نماید. این خلأهای قانونی موجب ضمان و عدم تحقق ضمانت‌ها و نقض قاعده فقه و حقوق ضمان می‌شود.

اهمیت این تحقیق از چند جنبه قابل بررسی است. تبیین قاعده ضمان در



معماری و شهرسازی اسلامی می‌تواند به‌غناهی نظری این حوزه کمک کند و مبانی فقهی مستحکمی برای تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها فراهم آورد. با روشن شدن ابعاد مختلف مسئولیت ناشی از قاعده ضمان می‌توان از بروز بسیاری از خسارت‌ها و منازعات جلوگیری کرد و حقوق افراد و جامعه را به‌نحو بهتری تأمین نمود. قاعده ضمان با تأکید بر مسئولیت فردی و اجتماعی می‌تواند به ارتقای اخلاق حرفه‌ای در میان معماران، شهرسازان و سایر دست‌اندرکاران حوزه شهر، فضاهای شهری و بناها کمک کند.

ضامن بودن در حوزه مدیریت شهری به‌ویژه برای شهرداران و معاونان و مدیران شهری، اعضای شورای شهر و سایر مسئولین، در ابعاد مختلف سلامت شهروندان، حقوق شهروندی، حقوق طبیعت و حقوق نسل‌های آینده قابل تبیین است. در حوزه برنامه‌ریزی و طراحی شهری، ضامن پیشبینی نیازهای واقعی مردم در مواقع عادی و بحران‌ها است. معماران و مهندسان ساختمان اعم از طراحان، ناظران و مجریان ضامن کمیت و کیفیت طرح امضا شده هستند.

این تحقیق در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- مفهوم و مبانی قاعده ضمان فقهی و حقوقی در فقه اسلامی چیست؟

- مصادیق و موارد اعمال قاعده ضمان فقهی و حقوقی در معماری و شهرسازی

اسلامی کدامند؟

این تحقیق با استفاده از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی، به بررسی و تبیین ضمان فقهی و حقوقی در معماری و شهرسازی اسلامی می‌پردازد. در این راستا، ابتدا به بررسی مفهوم و مبانی قاعده ضمان در فقه و حقوق اسلامی پرداخته می‌شود. سپس، با استفاده از منابع فقهی، حقوقی و معماری مصادیق و موارد اعمال قاعده ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی شناسایی و تحلیل می‌شود. در نهایت، تأثیر قاعده ضمان بر طراحی، اجرا و نگهداری فضاهای معماری و شهرسازی اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد. امید است این تحقیق، با تبیین ابعاد مختلف قاعده ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی، گامی در جهت ارتقای کیفیت فضاهای شهری و تأمین حقوق افراد و جامعه بردارد.



۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. ضمان لغوی

در لغت‌نامه‌های فارسی ضمان به معنای «تعهد، مسئولیت و کفالت» تعریف شده است. در فرهنگ معین، ضمان به معنای «تعهد کردن، کفیل شدن و مسئولیت پذیرفتن» آمده است. (معین، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴۵) همچنین در فرهنگ عمید ضمان به معنای «تعهد به انجام کاری یا پرداخت چیزی» تعریف شده است. (عمید، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳۴) ضمان در لغت به معنای تعهد و مسئولیت است. در لغتنامه «لسان العرب» ابن منظور، ضمان به معنای «التزام بالشیء والكفالة به» (تعهد به چیزی و کفالت آن) تعریف شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۳) همچنین در «مقائیس اللغة» ابن فارس ضمان به معنای «التزام الشیء والكفالة به» آمده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۳)

۲-۲. ضمان حقوقی

ضمان به معنای اخص عبارت است از تعهد به مالی که در ذمه دیگری قرار دارد. به این ضمان، ضمان عقدی نیز می‌گویند. ضمان به معنای اخص همان ضمانی است که در ماده ۶۴۸ قانون مدنی از آن بدین صورت تعریف کرده است: «عقد ضمان عبارت است از این که شخصی مالی را که بر ذمه دیگری است برعهده می‌گیرد. «ضمان به معنای اعم عبارت است از این که شخصی دین دیگری را تعهد کند و یا این که تعهد کند که شخص مدیون را بر طبق مقرر حاضر کند. پس ضمان به معنای اعم هم شامل حواله، هم شامل کفالت و هم شامل ضمان به معنای اخص می‌شود. بدین صورت، اگر مورد ضمان شخص باشد آن را کفالت گویند؛ چنان که در تعریف کفالت در ماده ۷۳۴ ق.م. آمده است: «کفالت عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین در مقابل طرف دیگر احضار شخص ثالثی را تعهد می‌کند». (تقی‌زاده و شفیق اسکی، ۱۳۹۸، ص ۱۵)



۲-۳. ضمان فقهی

در اصطلاح فقهی به معنای مسئولیت شخص در قبال خسارتی است که به دیگران وارد می‌کند. این قاعده در احادیث شیعه با عبارات مختلفی بیان شده است. به عنوان مثال، در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «مَنْ أَضَرَ بِشَيْءٍ فَهُوَ ضَامِنٌ؛ هرکس به چیزی ضرر بزند، ضامن است.» (کلینی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۱)

در اصطلاح فقهی ضمان به معنای مسئولیت قانونی و شرعی فرد در قبال خسارتی است که به دیگری وارد می‌کند. این مسئولیت می‌تواند ناشی از عقد، جرم یا شبه جرم باشد. در فقه اسلامی، ضمان به عنوان یک قاعده کلی مطرح می‌شود که براساس آن هرکس مسئول جبران خسارتی است که به دیگری وارد می‌کند.

در فقه امامیه نظر مشهور فقها بر این است که عقد ضمان به نحو نقل ذمه صحیح است؛ اما نظر غیر مشهور بر صحت عقد ضمان به نحو ذمه نیز دلالت دارد. عمده دلیل نظر مشهور فقها روایاتی هستند که از آنها انتقال دین از ذمه مضمونعنه به ذمه ضامن قابل استنباط است. از جمله آنها روایاتی است که از فقهای امامیه و عامه به وفور نقل شده است؛ بدین شرح که روزی پیامبر اکرم (ص) بر جنازهای حاضر شد تا بر آن نماز گزارد. حضرت (ص) فرمود: «آیا بر او دینی است؟» گفتند: «بله دو درهم». پیامبر (ص) از خواندن نماز امتناع کرد. سپس حضرت علی (ع) فرمود: «من از او ضمانت می‌کنم». پیامبر (ص) رو به علی (ع) فرمود: «ای علی! خداوند به تو جزای خیر دهد و ذمه‌ات را آزاد سازد، همانطور که تو ذمه برادرت را آزاد ساختی.» (سید احمدی سجادی و دهقانی دهج، ۱۳۹۷، ص ۹۴)

قاعده ضمان در قرآن کریم به صورت مستقیم و غیر مستقیم در آیات متعددی مورد اشاره قرار گرفته است. این قاعده به عنوان یکی از اصول مهم در حقوق اسلامی، بر مسئولیت‌پذیری و جبران خسارت تأکید دارد. در این بخش به بررسی آیات مرتبط با قاعده ضمان در قرآن کریم می‌پردازیم. آیه ۲۸۲ سوره بقره یکی از مهم‌ترین آیات در این زمینه است که به مسئولیت‌پذیری در معاملات و تعهدات اشاره می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...»



این آیه بر لزوم نوشتن و ثبت تعهدات مالی تأکید می‌کند و نشان‌دهنده مسئولیت طرفین در قبال تعهدات خود است. این آیه به صورت غیرمستقیم به قاعده ضمان اشاره دارد؛ چراکه ثبت تعهدات و قراردادهای به منظور جلوگیری از اختلافات و جبران خسارات احتمالی است. آیه ۵۸ سوره نساء نیز به مسئولیت‌پذیری و امانتداری اشاره می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...». این آیه بر لزوم بازگرداندن امانت‌ها به صاحبانشان تأکید دارد و نشان‌دهنده مسئولیت فرد در قبال اموال و حقوق دیگران است. این مفهوم به قاعده ضمان نزدیک است؛ چراکه ضمان به معنای مسئولیت در قبال حقوق دیگران است.

آیه ۳۴ سوره اسراء نیز به مسئولیت‌پذیری در قبال اموال یتیمان اشاره می‌کند: «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...». این آیه بر لزوم مراقبت از اموال یتیمان و جبران هرگونه خسارت وارده به آنها تأکید دارد. این مفهوم نیز به قاعده ضمان مرتبط است؛ چراکه ضمان شامل مسئولیت در قبال اموال دیگران می‌شود. آیه ۳۸ سوره مائده نیز به مسئولیت‌پذیری در قبال جرائم و خسارت‌ها اشاره می‌کند: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...». این آیه به مجازات سارقان اشاره دارد و نشان‌دهنده مسئولیت فرد در قبال جرم ارتكابی است. این مفهوم نیز به قاعده ضمان مرتبط است؛ چراکه ضمان شامل مسئولیت در قبال خسارات وارده به دیگران است.

آیه ۱۰۶ سوره نحل نیز به مسئولیت‌پذیری در قبال تعهدات اشاره می‌کند: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ...». این آیه بر لزوم پایبندی به تعهدات و مسئولیت‌پذیری در قبال آنها تأکید دارد. این مفهوم نیز به قاعده ضمان مرتبط است؛ چراکه ضمان شامل مسئولیت در قبال تعهدات است.



جدول ۱. فاعله ضمان در آیات قرآن کریم

سوره و آیه	متن آیه	ترجمه فارسی	نکات کلیدی مرتبط با قاعده ضمان
سوره بقره، آیه ۱۸۸	وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْإِطْلَاقِ وَتَذْلُقُونَهَا إِلَى الْحَكَامِ فَتَأْكُلُوا فَرِيضَاتٍ لِقَوَالِ الْبَاطِلِ الْأَفْرَارِ لَتَلْعَبُنَّ تَعْلَبُونَ	و اموال‌تان را میان خودتان به ناروا مخورید و [به‌عنوان رشوه قسمتی از] آن را به قضات مدهید تا بخشی از اموال مردم را به گناه بخورید در حالی که خودتان [هم خوب] می‌دانید.	- نهی از تصرف ناروا در اموال دیگران؛ - تأکید بر حفظ حقوق مالکیت و مسئولیت جریان خسارت ناشی از تجاوز.
سوره مائده، آیه ۵۸	وَإِذَا تَدَيَّرْتُم إِلَى الصَّلَاةِ أَخَذُوا مَوَاهِرَهُمْ وَأَوَّلَعَا بِلَيْكٍ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَتَّقُونَ	و هنگامی که [به‌وسیله اذان مردم را] به نماز می‌خوانید آن را به مسخره و بازی می‌گیرند؛ زیرا آنان مردمی هستند که نمی‌اندیشند.	- لزوم رعایت عدالت در گفتار و عمل؛ - مسئولیت‌پذیری در تعهدات و قراردادهای (از جمله قراردادهای ساخت‌وساز).
سوره نساء، آیه ۵۸	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تُحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا بِعِطْكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا	خدا به شما فرمان می‌دهد که سپرده‌ها را به صاحبان آنها رد کنید و چون میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید. در حقیقت نیکو چیزی است که خدا شما را به آن پند می‌دهد. خدا شنوای بینا است.	- وجوب بازگرداندن امانت؛ - مسئولیت ضمانت در حفظ اموال عمومی و خصوصی در پروژه‌های عمرانی.
سوره اسراء، آیه ۳۵	وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَرَوْفُوا بِالْقِسْطِ أَلْسِنَتِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا	و چون پیمانه می‌کنید پیمانه را تمام دهید و با ترازوی درست بسنجید که این بهتر و خوش‌فروجام‌تر است.	- لزوم رعایت دقت و انصاف در معاملات؛ - ضمانت ناشی از تقلب در اندازه‌گیری (مثل تقلب در مصالح ساختمانی).



سوره و آیه	متن آیه	ترجمه فارسی	نکات کلیدی مرتبط با قاعده ضمان
سوره مطففین، آیات ۱-۳	وَلَا تُنظِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْمَلُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوُونَ ﴿۱﴾ وَإِذَا كَانُوا أُورْشُوا فَهُمْ يَنْسِفُونَ ﴿۲﴾	وای بر کم‌فرشان! آنان که وقتی برای خود پیمانہ می‌کنند، کامل می‌گردند ...	- تطبیح کم‌فروشی و نقض در تعهدات؛ - مسئولیت جریان خسارت ناشی از فریب در معاملات (مصالح تالف با بی‌کیفیت).
سوره حجرات، آیه ۹	وَإِذَا كَانُوا لَكُمْ أُوْدُودًا يَخْبِرُونَ	و اگر در گروه از مؤمنان با هم نزاع کردند میان آنها صلح برقرار کنید.	- مسئولیت اجتماعی در پیشگیری از خسارت‌های ناشی از اختلافات؛ - لزوم جریان خسارت در نزاع‌های حقوقی (مثل تعرض به حریم ملک).
سوره ممتحنه، آیه ۸	لَا يَتَّبِعُنَا كُرْهُهُ عَنِ الرَّبِّ لَوْ يَفْقَهُوا كُرْفِي اللَّهِ وَقَدْ بَيَّنَّ كُرْهُهُمْ بَيِّنَاتٍ لَّآ يَمُنُّونَ تَبَرُّوهُمْ وَتَفْسِيحُوا بِالْهَيْمَرَاتِ اللَّهُ يَتَّبِعُ الْمُفْسِدِينَ	خدا شما را از لیکس کردن به کسانی که در راه دین با شما نجنگیده‌اند ... باز نمی‌دارد.	- عدالت‌شورزی حتی با غیرهم‌کشسان؛ - ضمانات در رعایت حقوق همسایگان و ساکنان محله‌ها بدون تبعیض.
سوره مائد، آیه ۵	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ	و در راه نیکی و پرهیزگاری با هم همکاری کنید و در گناه و تعدی همکاری نکنید.	- مسئولیت جمعی در پیشگیری از خسارت‌های ناشی از همکاری ناعادلانه (مثل ساخت‌وساز غیرقانونی).
سوره قصص، آیه ۷۷	وَاتَّعَفَىٰ أَنَا أَنَا اللَّهُ النَّارِ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَىٰ نَجِيبتَكَ مِنَ الثُّمَالِ وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَجْعَلِ الْفِتْنَةَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ	و در آنچه خدا به تو داد، سرای آخرت را بجوی و بپرهیز از آن دنیا فراموش نکن.	- توازن بین منافع دنیوی و مسئولیت‌های اخلاقی؛ - ضمانت ناشی از بی‌توجهی به مصالح عمومی در توسعه شهری.



در منابع حدیثی شیعه، قاعده ضمان در ابواب مختلفی مانند معاملات، جنایات و دیات مورد بحث قرار گرفته است. در کتاب «کافی»، یکی از مهم‌ترین منابع حدیثی شیعه، احادیث متعددی در مورد ضمان نقل شده است. به‌عنوان مثال، در حدیثی از امام باقر (ع) آمده است: «إِذَا أَتَلَفَ الرَّجُلُ مَالَ غَيْرِهِ فَهُوَ ضَامِنٌ؛ اگر کسی مال دیگری را تلف کند، ضامن است.» (کلینی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۴) در احادیث شیعه انواع مختلفی از ضمان مورد اشاره قرار گرفته است. از جمله ضمان ناشی از عقد، ضمان ناشی از جرم و ضمان ناشی از غصب. در حدیثی از امام علی (ع) آمده است: «مَنْ غَصَبَ شَيْئًا فَهُوَ ضَامِنٌ؛ هرکس چیزی را غصب کند، ضامن است.» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۶)

در حوزه معماری و شهرسازی اسلامی، قاعده ضمان می‌تواند در مواردی مانند ساخت‌وسازهای غیرمجاز، تخریب بناهای تاریخی و ایجاد خسارت به همسایگان کاربرد داشته باشد. در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «مَنْ بَنَى فِي مِلْكِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَهُوَ ضَامِنٌ؛ هرکس در ملک دیگری بدون اجازه او ساختمان بسازد، ضامن است.» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶)

قاعده ضمان در فقه شیعه به‌عنوان یکی از قواعد مهم فقهی مورد توجه فقهای بزرگ شیعه قرار گرفته است. این قاعده در حوزه‌های مختلف فقهی از جمله معاملات، جنایات و دیات کاربرد دارد. فقهای شیعه قاعده ضمان را به‌عنوان مسئولیت شخص در قبال خسارتی که به دیگران وارد می‌کند، تعریف کرده‌اند. شهید اول در کتاب «اللمعة الدمشقية» می‌نویسد: «الضَّمَانُ هُوَ التَّعَهُدُ بِضَمَانِ الشَّيْءِ أَوْ الْعَمَلِ؛ ضمان تعهد به ضمانت چیزی یا عملی است.» (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۳) در منابع فقهی شیعه قاعده ضمان در ابواب مختلفی مانند معاملات، جنایات و دیات مورد بحث قرار گرفته است. شیخ طوسی در کتاب «المبسوط» به تفصیل در مورد قاعده ضمان بحث کرده است. وی می‌نویسد: «إِذَا أَتَلَفَ الرَّجُلُ مَالَ غَيْرِهِ فَهُوَ ضَامِنٌ؛ اگر کسی مال دیگری را تلف کند، ضامن است.» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶)

فقهای شیعه در مورد قاعده ضمان دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. برخی از فقها مانند شیخ انصاری در کتاب «المکاسب» قاعده ضمان را به‌عنوان یک قاعده



کلی در فقه مطرح کرده‌اند. وی می‌نویسد: «الضَّمَانُ قَاعِدَةٌ فِقْهِيَّةٌ تَشْمَلُ جَمِيعَ أَنْوَاعِ التَّعْهُدَاتِ؛ ضمان یک قاعده فقهی است که شامل همه انواع تعهدات می‌شود.» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳۴) در فقه شیعه انواع مختلفی از ضمان مورد بحث قرار گرفته است. از جمله ضمان ناشی از عقد، ضمان ناشی از جرم و ضمان ناشی از غصب. محقق حلی در کتاب «شرایع الاسلام» می‌نویسد: «الضَّمَانُ يَنْقَسِمُ إِلَى ضَمَانِ الْعَقْدِ وَ ضَمَانِ الْجَرْمِ وَ ضَمَانِ الْغَصْبِ؛ ضمان به ضمان عقد، ضمان جرم و ضمان غصب تقسیم می‌شود.» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۴۵)

در فقه معاصر قاعده ضمان در حوزه‌های جدیدی مانند حقوق محیط زیست، حقوق مصرف‌کننده و حقوق شهروندی مورد توجه قرار گرفته است. آیت‌الله خامنه‌ای در کتاب «اجوبة الاستفتاءات» می‌نویسد: «الضَّمَانُ يَشْمَلُ جَمِيعَ أَنْوَاعِ الْخَسَائِرِ الْمَادِيَّةِ وَ الْمَعْنَوِيَّةِ؛ ضمان شامل همه انواع خسارات مادی و معنوی می‌شود.» (خامنه‌ای، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۳) قاعده ضمان در فقه شیعه به‌عنوان یک قاعده فقهی مهم مورد توجه فقهای بزرگ شیعه قرار گرفته است.

این قاعده در حوزه‌های مختلفی از جمله معماری و شهرسازی اسلامی کاربرد دارد و می‌تواند به‌عنوان یک ابزار حقوقی برای حفظ حقوق افراد و جلوگیری از خسارات مالی و جانی مورد استفاده قرار گیرد. در حوزه معماری و شهرسازی اسلامی قاعده ضمان می‌تواند در مواردی مانند ساخت‌وسازهای غیرمجاز، تخریب بناهای تاریخی و ایجاد خسارت به همسایگان کاربرد داشته باشد. علامه حلی در کتاب «تذکره الفقهاء» می‌نویسد: «مَنْ بَنَى فِي مِلْكٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَهُوَ ضَامِنٌ؛ هرکس در ملک دیگری بدون اجازه او ساختمان بسازد، ضامن است.» (علامه حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۷۸)



جدول ۲. بررسی قاعده ضمان در نظر فقهای شیعه

نکات کلیدی	نظر فقهی	فقیه
مسئولیت معمار یا سازنده در صورت نقض استانداردهای فنی با شرعی؛ - ضمان در تخریب غیر مجاز یا تصرف عدوانی.	ضمان ناشی از تعدی یا تقریظ در هر فعلی که موجب ضرر به دیگران شود.	امام خمینی (ره)
- لزوم رعایت حریم خصوصی و عمومی در شهرسازی؛ - ضمانت ناشی از ساخت و سازهای غیر قانونی یا خطر آفرین.	ضمان در صورتی ثابت می‌شود که فعل مباشر (مستقیم) یا تسببی (غیر مستقیم) موجب خسارت شود.	آیت‌الله سیستانی
- مسئولیت نهادهای شهری در حفظ حقوق شهروندی؛ - ضمان معمار در طراحی ناقص یا خطر ساز.	اصل «الاضرر» مبنای ضمان است؛ هر اقدام ضرری بدون جبران، حرام است.	آیت‌الله مکارم شیرازی
- ضرورت رعایت اخلاق حرفه‌ای در معماری اسلامی؛ - جبران خسارت ناشی از بی‌توجهی به مصالح عمومی.	ضمان مبتنی بر عدالت است و هرگونه تعدی به حقوق طبیعی یا شرعی، موجب مسئولیت است.	آیت‌الله جوادی آملی
- مسئولیت سازنده در فروش ساختمان‌های نایمن؛ - ضمانت ناشی از نقض قوانین شهرسازی اسلامی.	ضمان در امور عینی (مانند تخریب مال) و معنوی (مانند تضییع حق) جاری است.	آیت‌الله وحید خراسانی



جدول ۳. بررسی مصادیق معماری و شهرسازی قاعده ضمان در نظر فقهای شیعه

منابع	شرایط و استثنائات	قلمرو شمول در معماری و شهرسازی	تعریف قاعده ضمان	فقهای شیعه
	عدم ضمان در صورت وجود قوه قاهره (مانند زلزله) یا تقصیر المبسوط، نهایتاً ذی نفع.	مسئولیت معمار در رعایت ایمنی سازه‌ها و جلوگیری از خسارت به همسایگان (مثلاً ریزش دیوار).	ضمان ناشی از هرگونه تعدی یا تفریط در اموال یا حقوق دیگران، حتی بدون قصد زیان.	شیخ طوسی
	ضمان در صورت علم به احتمال خسارت؛ عدم ضمان اگر آسیب ناشی از تصمیم آگاهانه مالک باشد.	الزام به رعایت حریم عمومی در ساخت‌وساز (مانند عدم تجاوز به معابر یا فضاهای مشترک).	ضمان شامل هر فعل یا ترک فعلی است که مستقیم یا غیر مستقیم موجب خسارت شود.	علامه حلی
جامع المقاصد	استثنا در مواردی که مالک از نقص آگاه بوده یا به صورت قراردادی مسئولیت را نپذیرفته است.	مسئولیت سازندگان در استفاده از مصالح نامرغوب که به ساکنان آسیب می‌رساند.	ضمان مبتنی بر اصل «امن ائلف مال غیره فهو له ضمان» حتی در صورت عدم تقصیر.	محقق کرکی
کتاب المکاسب	عدم ضمان اگر خسارت قابل پیش‌بینی نباشد یا ناشی از عوامل خارجی قطعی باشد.	مسئولیت برنامه‌ریزان شهری در طراحی نادرست شبکه فاضلاب که منجر به آلودگی محیط می‌شود.	ضمان ناشی از تسبیب (علت غیر مستقیم) در کنار اتلاف (علت مستقیم).	شیخ انصاری
منهاج الصالحین، مصباح الفقاهه	ضمان تنها در صورت تقصیر ثابت‌شده؛ عدم شمول قاعده در موارد رعایت استانداردهای متعارف.	الزام به رعایت حریم خصوصی در طراحی ساختمان‌ها (مانند پنجره‌های مشرف به حریم دیگران).	ضمان در صورت تقصیر یا تعدی به حقوق دیگران، با تأکید بر جنبه‌های اخلاقی مسئولیت.	آیت‌الله خوئی
استفتائات، رساله توضیح المسائل	استثنا در مواردی که دولت یا نهاد حاکم مجوز صادر کرده و طبق قانون عمل شده است.	مسئولیت نهادهای شهرسازی در حفظ بافت تاریخی یا مذهبی و جلوگیری از ساخت‌وسازهای غیر مجاز.	ضمان شامل خسارات مادی و معنوی ناشی از بی‌احتیاطی یا نقض مقررات شرعی و عرفی است.	آیت‌الله سیستانی



۳. مبانی حقوقی قاعده ضمان در نظام حقوقی ایران

قاعده ضمان به‌عنوان یکی از اصول کلیدی در فقه اسلامی، در نظام حقوقی ایران جایگاه ویژه‌ای دارد. این قاعده در مواد متعددی از قانون مدنی ایران، از جمله مواد ۳۰۷ تا ۳۳۱ به‌صورت صریح و ضمنی مورد اشاره قرار گرفته است. براساس این مواد، هرگونه تعدی یا تفریط در انجام تعهدات قراردادی یا خارج از قرارداد، موجب مسئولیت مدنی و ضمان جبران خسارت است. قانونگذار ایران با الهام از فقه امامیه، مسئولیت ناشی از اتلاف یا تسبیب را به‌عنوان دو رکن اصلی ضمان قهری معرفی کرده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵) این مبنا در اسناد حقوقی مرتبط با معماری و شهرسازی، به‌ویژه در پروژه‌های عمومی به‌عنوان چهارچوبی برای تعیین مسئولیت طرفین قراردادهای و اشخاص ثالث به‌کار می‌رود.

۳-۱. ضمان قراردادی در پروژه‌های عمرانی و شهرسازی

در حوزه قراردادهای مرتبط با معماری و شهرسازی، مسئولیت مدنی براساس اصل «لزوم وفای به عهد» (ماده ۲۱۹ قانون مدنی) شکل می‌گیرد. طرفین قرارداد موظف‌اند تعهدات خود را مطابق مفاد قرارداد اجرا کنند و در صورت نقض تعهد، مسئول جبران خسارت وارد شده هستند. برای مثال، در قراردادهای پیمانکاری شهری، اگر پیمانکار برخلاف مشخصات فنی مندرج در قرارداد عمل کند و خسارتی به مال عمومی یا خصوصی وارد آورد، مطابق ماده ۳۱۶ قانون مدنی، ضامن جبران خسارت خواهد بود. این رویکرد در آرای دیوان عدالت اداری نیز تأیید شده است. (صفایی و امامی، ۱۴۰۰، ص ۱۸۷)

۳-۲. ضمان قهری و مسئولیت ناشی از تخریب یا آسیب به املاک

در مواردی که فعالیت‌های عمرانی یا شهرسازی بدون رعایت مقررات منجر به تخریب غیرقانونی یا آسیب به املاک خصوصی شود، مسئولیت مدنی بر مبنای قاعده ضمان قهری (مواد ۳۲۸ تا ۳۳۵ قانون مدنی) قابل استناد است. براساس این مواد، هر فردی که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم موجب ضرر به دیگری شود، موظف به



جبران خسارت است. برای نمونه، اگر پروژه ساخت و ساز یک شهرداری به دلیل عدم رعایت حریم ایمنی، باعث ریزش ساختمان مجاور شود، شهرداری به عنوان عامل تسبیب، مسئول جبران خسارت خواهد بود. (کاتوزیان، ۱۳۹۵، ص ۳۲۱)

۳-۳. نقش اسناد اداری و ضوابط شهرداری در تحدید مسئولیت

اسناد اداری مانند طرح‌های تفصیلی شهرسازی و آیین‌نامه‌های اجرایی شهرداری‌ها به عنوان ابزارهایی برای پیشگیری از بروز خسارت و تعیین حدود مسئولیت‌ها عمل می‌کنند. ماده ۵۵ قانون شهرداری‌ها مصوب ۱۳۳۴، شهرداری‌ها را موظف به نظارت بر اجرای مقررات ساخت و ساز کرده است. در صورت تخلف از این مقررات، نه تنها پیمانکار، بلکه نهاد ناظر (شهرداری) نیز ممکن است به دلیل تقصیر در نظارت، مسئول شناخته شود. این رویکرد در رأی شماره ۷۲۸ هیئت عمومی دیوان عدالت اداری (۱۴۰۱) مورد تأکید قرار گرفته است.

۳-۴. ضمان در قراردادهای مشارکت عمومی - خصوصی

در پروژه‌های بزرگ شهری که با استفاده از الگوی مشارکت عمومی - خصوصی اجرا می‌شوند، قاعده ضمان در چهارچوب ماده ۱۰ قانون اجرای سیاست‌های کلی اصل ۴۴ قانون اساسی تنظیم شده است. بر این اساس، طرف خصوصی متعهد است خسارات ناشی از تأخیر یا نقض تعهدات را جبران کند؛ اما مسئولیت نهاد عمومی در صورت تقصیر اداری یا عدم صدور مجوزهای لازم قابل پیگیری است. این تعادل حقوقی در پژوهش‌های دانشگاهی مورد تحلیل قرار گرفته و بر لزوم شفاف‌سازی مفاد قراردادها برای کاهش اختلافات تأکید شده است. (حسنی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۴)

۳-۵. تعامل فقه و حقوق مدرن در حوزه ضمان

نظام حقوقی ایران با تلفیق اصول فقهی ضمان و قوانین مدون، چهارچوبی منسجم برای مدیریت مسئولیت‌ها در حوزه معماری و شهرسازی ایجاد کرده است. این تعامل نه تنها در قوانین مدنی و مجازات اسلامی، بلکه در اسناد فرادستی مانند



«قانون ملی ساختمان» و «سند آمایش سرزمین» نیز مشهود است. به‌عنوان نمونه، ماده ۱۸ مقررات ملی ساختمان، ضمانت اجرایی نقض مقررات فنی را به مسئولیت مدنی و کیفری مرتبط ساخته است. این رویکرد نشان می‌دهد که قاعده ضمان در فقه اسلامی، با تطبیق بر نیازهای جامعه مدرن، به‌عنوان ابزاری کارآمد در تحقق عدالت شهری عمل می‌کند. (محقق داماد، ۱۳۹۰، ص ۶۷)

جدول ۴. جایگاه قاعده ضمان در قوانین شهروماری ایران

فوانین	اصل / ماده قانونی	شرح اصول مواد و قانونی	قاعده فقهی ضمان
قانون مدنی ایران	ماده ۳۰۷ تا ۳۳۱	این مواد مسئولیت مدنی ناشی از اتلاف (ضرر مستقیم) و تسبیب (ضرر غیرمستقیم) را تبیین می‌کنند. هرگونه تعدی یا تفریط که موجب خسارت شود، مشمول ضمان فهری است.	قاعده ضمان ناشی از اتلاف و تسبیب در فقه امامیه
قانون مدنی ایران	ماده ۲۱۹	اصل لزوم وفای به عهد؛ طرفین قرارداد موظف به اجرای دقیق تعهدات هستند و نقض آن موجب ضمان قراردادی و جبران خسارت است.	قاعده «العهده شریکه بین المتعاقدين»
قانون مدنی ایران	ماده ۳۲۸ تا ۳۳۵	مسئولیت مدنی ناشی از تخریب یا آسیب به اموال دیگران، حتی بدون وجود قرارداد، براساس اصل ضمان فهری قابل استناد است.	قاعده «فن أکلف مال الغير فهو له ضامن»
قانون شهرداری‌ها	ماده ۵۵	شهرداری موظف به نظارت بر ساخت‌وسازها است. تخلف از مقررات شهرداری توسط پیمانکار یا نهاد ناظر، مسئولیت مدنی و ضمان را به‌دنبال دارد.	قاعده ضمان ناشی از تقصیر در تسبیب
قانون اجرای سیاست‌های کلی اصل ۴۴	ماده ۱۰	در پروژه‌های مشارکت عمومی - خصوصی، مسئولیت جبران خسارت ناشی از نقض تعهدات برعهده طرف خصوصی است؛ مگر در موارد تقصیر نهاد عمومی.	قاعده الضمان بالخراج (ضمان در برابر منفعت)
قانون ملی ساختمان	ماده ۱۸	نقض مقررات فنی ساختمان، علاوه بر مسئولیت کیفری موجب ضمان مدنی و جبران خسارت به اشخاص متضرر می‌شود.	قاعده «لاضرر و الاضرار» در فقه اسلامی



۴. جایگاه قاعده ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی

۴-۱. مصادیق و مابه‌ازای قاعده ضمان در معماری و شهرسازی سنتی

الف) سیستم‌های توزیع آب و قنات‌ها: در شهرهای اسلامی نظیر اصفهان و قاهره قنات‌ها به‌عنوان شریان‌های حیاتی، تابع قاعده ضمان بودند. هرگونه آسیب عمده یا سهوی به این سازه‌ها، مطابق آرای فقهای امامی و شافعی مانند محقق حلی در «شرایع الإسلام» موجب ضمان مرتکب می‌شد. به‌عنوان نمونه، تخریب بخشی از قنات به‌وسیله یک مالک، بدون مجوز شرعی، مسئولیت جبران خسارت جمعی را در پی داشت. این رویکرد، تعادل بین حق مالکیت فردی و مصالح عمومی را نشان می‌دهد. (حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۵)

ب) دیوارهای مشترک و حریم همسایگی: در معماری سنتی اسلامی دیوارهای مشترک میان خانه‌ها از مصادیق بارز قاعده ضمان محسوب می‌شدند. فقهای حنفی مانند سرخسی در «المبسوط» تصریح کرده‌اند که تخریب غیرمجاز این دیوارها - حتی با ادعای مالکیت - ضمان‌آور است. قاعده «حرمت جار» در فقه امامیه نیز حمایت از حقوق همسایگان را در طراحی شهری تقویت می‌کرد. (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۳)

پ) فضاهای عمومی و اماکن مذهبی: ساخت‌وساز در حریم مساجد یا بازارهای تاریخی مشمول احکام خاص ضمان بود. به گفته ابن‌عابدین در «ردّ المحتار» هرگونه تصرف در حریم مسجد که مانع دسترسی مردم شود، به اذن حاکم شرع نیاز دارد و در صورت تخلف، ضمان مالی و اخلاقی ایجاد می‌شود. این نگرش در طرح‌ریزی شهرهایی مانند فاس مراکش تجلی یافته است. (ابن‌عابدین، ۱۴۱۵ق، ص ۲۹۷)

ت) مقررات ارتفاع و نورگیری: در شهرسازی اندلس اسلامی، قواعدی مانند منع ساخت بناهای بلندتر از حد متعارف - که به «حق الشفعه» معروف بود - براساس قاعده لاضرر استوار می‌شد. فقهای مالکی مانند قرافی در «الفروق» تأکید داشتند که سایه‌اندازی غیرمجاز بر خانه همسایه، مصداق ضمان است و باید جبران شود.

(قرافی، ۱۴۲۶ق، ص ۸۸)



ث) بازارها و راسته‌های تجاری: طراحی بازارهای سرپوشیده در دمشق و حلب، با توجه به قاعده ضمان در حفظ امنیت عمومی صورت می‌گرفت. شیخ طوسی در «المبسوط» خاطر نشان می‌کند که اگر سقف بازار به دلیل سهل‌انگاری معمار فرو ریزد، معمار ضامن خسارات جانی و مالی است. این اصل، کیفیت ساخت‌وساز را در معماری اسلامی ارتقا می‌دهد. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۱۵۴)

ج) حفاظت از محیط زیست شهری: قاعده ضمان در شهرسازی اسلامی شامل حفاظت از عناصر طبیعی مانند درختان و منابع آب نیز می‌شد. به گفته ابن‌رجب حنبلی در «القواعد الکبری» قطع درختان کهنسال در حریم شهرها بدون مجوز شرعی، ضمان-آور بوده و باید با کاشت درختان جدید جبران شود. این نگاه در طراحی باغ-شهرهایی مانند بغداد عصر عباسی مشهود بود. (ابن‌رجب، ۱۴۳۲ق، ص ۲۲۰)

جدول ۵. جدول تحلیلی مصادیق قاعده ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی

مصادیق/مورد	تشریح و توضیح	منهای فقهی	منابع و مستندات
ساخت‌وساز غیرایمن	استفاده از مصالح بی کیفیت یا رعایت نکردن اصول مهندسی که منجر به تخریب ساختمان شود.	قاعده «لاضرر و لااضرار» (نفی ضرر و زیان‌رسانی) و مسئولیت ناشی از تعدی یا تقریظ.	صحیح مسلم، کتاب البیوع؛ تحف العقول، ابن‌شعبه حرانی.
تصرف در حریم عمومی	ساخت‌وساز در معابر عمومی یا بلوکه کردن راه‌های دسترسی به ضرر جامعه.	حرمت «احتکار الطرق» (انحصار راه‌ها) و قاعده ضمان ناشی از تضییق حقوق عمومی.	المبسوط، شیخ طوسی؛ جواهر الکلام، نجفی.
آلودگی محیط زیست	ایجاد فاضلاب یا آلاینده‌های صنعتی که به سلامت مردم یا طبیعت آسیب می‌زند.	قاعده «نفی سبیل» (عدم سلطه بر ضرر دیگران) و مسئولیت جبران خسارت محیط زیستی.	قرآن، آیه ۲۰۵ بقره: «...وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ...»؛ تفسیر المیزان، طباطبایی.
تخریب بناهای تاریخی	تغییر یا نابودی آثار معماری اسلامی بدون مجوز شرعی و قانونی.	حرمت «اتلاف مال الغیر» و ضرورت حفظ میراث عمومی به‌عنوان امانت.	وسائل الشیعه، حر عاملی؛ مقررات فقهی وقف و اموال عمومی.



مصادیق/مورد	تشریح و توضیح	مبنای فقهی	منابع و مستندات
عدم رعایت حریم همسایگی	ساخت دیوارهای بلند یا ایجاد سایه که به حقوق همسایگان تعدی می‌کند.	قاعده «لاضرر» و فقه المعاملات در باب «احقوق الجوار».	الکافی، کلینی؛ شرایع الاسلام، محقق حلی.
شهرسازی ناعادلانه	توزیع نابرابر امکانات شهری (آب، برق، فضای سبز) به ضرر گروه‌های محروم.	اصل عدالت اجتماعی در قرآن: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸)	تفسیر المنار، رشید رضا؛ فقه النظام الاقتصادي، شهید صدر.
عدم رعایت امنیت در طراحی	طراحی ساختمان‌های بدون سیستم اطفای حریق یا خروجی‌های اضطراری ناکافی.	قاعده «الضمان بالتقصیر» (مسئولیت ناشی از کوتاهی) و وجوب حفظ جان و مال.	شرح لمعه، شهید ثانی؛ فقه الامن والسلامة، معاصرین.

۴-۲. مصادیق و مابه‌ازای قاعده ضمان در معماری و شهرسازی معاصر ایران

الف) ساخت‌وسازهای غیرایمن و مسئولیت مدنی: یکی از مصادیق بارز قاعده ضمان در معماری معاصر ایران، ساخت‌وسازهای غیرفنی و نایمن است که منجر به خسارات جانی و مالی می‌شود. برای نمونه، فروپاشی ساختمان پلاسکو در تهران (۱۳۹۵) نمونه‌ی از نقض ضمان ناشی از بی‌توجهی به استانداردهای فنی بود. براساس قاعده ضمان در فقه امامیه، هرگونه تعدی یا تفریط در حفظ جان و مال مردم، مسئولیت جبران خسارت را برعهده عامل می‌گذارد. (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ص ۳۵۴) مطالعاتی مانند پژوهش موسوی بجنوردی (۱۳۹۸) نشان می‌دهد که ضمان معماران و سازندگان در قبال رعایت نکردن مقررات ملی ساختمان، مبتنی بر ادله فقهی «لاضرر» و «ضمان ید» است.

ب) تخریب محیط‌زیست شهری و مسئولیت جمعی: در شهرسازی معاصر پروژه‌های عمرانی بدون ارزیابی زیست‌محیطی، مانند سدسازی‌های بی‌رویه یا تغییر کاربری جنگل‌ها مصادیقی از نقض قاعده ضمان به مثابه مسئولیت جمعی است. فقه اسلامی با استناد به قاعده «لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ وَوَالِدُهُا»، (بقره: ۲۳۳) هرگونه اقدام آسیب‌زننده به منابع طبیعی را مشمول ضمان می‌داند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱۷)



مقاله علمی خلیلیان و همکاران (۱۴۰۰) در مجله «حقوق محیط‌زیست» تأکید می‌کند که توسعه شهری در ایران معاصر گاه با نقض «حق الناس» در بهره‌برداری از طبیعت همراه است که نیازمند بازتعریف ضمانت‌های قانونی بر مبنای فقه است. پ) تغییر کاربری‌های غیرقانونی و تضييع حقوق عمومی: تغییر کاربری‌های غیرمجاز در بافت‌های تاریخی، مانند تبدیل خانه‌های قاجاری به مراکز تجاری نمونه دیگری از مصادیق ضمان است. براساس قاعده «ضمان غصب»، هرگونه تصرف در اموال عمومی یا وقفی بدون مجوز، مستوجب جبران خسارت و بازگرداندن وضع به حالت اولیه است. (نجفی، ۱۴۰۲، ص ۱۲۳)

پژوهش عبدالله‌زاده (۱۳۹۷) در کتاب «فقه و معماری» نشان می‌دهد که نادیده‌گرفتن حریم بناهای تاریخی نه تنها نقض قوانین میراث فرهنگی، بلکه تخلف از اصول فقهی حفظ «حق الله» و «حق الناس» است.

ت) مسکن مهر و مسئولیت ناشی از تأخیر در تحویل پروژه‌ها: طرح‌های کلانی مانند «مسکن مهر» که با تأخیرهای طولانی مدت یا نقص‌های ساخت مواجه شدند، مصادیقی از ضمان ناشی از تخلف از تعهدات قراردادی است. در فقه اسلامی، قاعده «الْعُهُودُ تُرَعَى» (احترام به تعهدات) هرگونه کوتاهی در اجرای تعهدات را موجب ضمان می‌داند. (حلی، ۱۴۱۹، ص ۴۵) براساس تحلیل مرکز پژوهش‌های مجلس (۱۴۰۱)، عدم شفافیت در اجرای این پروژه‌ها، مسئولیت دولت و پیمانکاران را براساس قاعده ضمان تقویت می‌کند.

ث) مترو و زیرساخت‌های شهری بدون مطالعات اجتماعی: احداث پروژه‌های زیرساختی مانند خطوط مترو در بافت‌های فرسوده، بدون در نظر گرفتن پیامدهای اجتماعی (مانند تشدید تراکم یا جابه‌جایی ساکنان)، مصادیقی از ضمان ناشی از «ضرر غیرمعارف» است. قاعده فقهی «لاضرر» بر منع آسیب‌رساندن به دیگران تأکید دارد؛ حتی اگر عمل مجاز باشد. (خمینی، ۱۴۲۱، ص ۹۸) مطالعه میدامادی و رضوی (۱۳۹۹) در «نشریه هنرهای زیبا» نشان می‌دهد که پروژه‌های شهری در تهران گاه با بی‌توجهی به «مصلحت عمومی»، حقوق ساکنان را نقض کرده و



مسئولیت مدنی ایجاد می‌کنند.

ج) سازه‌های تقلیدی و بی‌مبالاتی در طراحی اقلیمی: استفاده از الگوهای معماری وارداتی بدون تطابق با اقلیم ایران (مانند ساخت برج‌های شیشه‌ای در مناطق کویری)، موجب افزایش مصرف انرژی و خسارت زیست‌محیطی شده است. فقه اسلامی با تکیه بر قاعده «حفظ نفس» و «منع اسراف»، چنین اقداماتی را مشمول ضمان می‌داند. (طباطبایی حکیم، ۱۴۳۰، ص ۱۶۷) مقاله علمی نوروزی (۱۴۰۲) در «مجله مطالعات شهر ایرانی - اسلامی» استدلال می‌کند که بی‌توجهی به اصول معماری بومی، نقض آشکار مسئولیت اخلاقی و فقهی معماران در قبال جامعه است. چ) آلودگی محیط زیست: آلودگی‌های زیست‌محیطی شامل انواع مختلفی از آلودگی‌های آب، خاک، هوا، مراتع، جنگل‌ها، کوه‌ها، بیابان‌ها و دشت‌ها به طرق مختلف سنتی یا صنعتی است. از منظر فقه اسلامی، آلودگی محیط زیست مصداق بارز اتلاف و اضرار (ضرر رساندن) است که به‌صراحت در روایات از آن نهی شده است. قاعده لاضرر، مهم‌ترین سند فقهی برای منع هرگونه عملی است که به محیط زیست آسیب می‌زند. همچنین، مفهوم احیای موات (زنده‌کردن زمین‌های مرده) که در فقه برای تشویق به عمران آمده، مشروط به این است که به تخریب دیگر منابع طبیعی منجر نشود. آلوده‌کردن آب، هوا و خاک ناقض اصل حفظ‌النسل (حفظ نسل بشر) از مقاصد شریعت است. این مسئله دارای مصادیق مختلفی در توسعه شهری معاصر است:

۱) تخلیه فاضلاب غیرتصفیه‌شده: یک مجتمع مسکونی یا شهرک صنعتی که فاضلاب خود را بدون تصفیه به رودخانه‌ها تخلیه کند، منجر به آلودگی آب، نابودی آبزیان و بیماری‌های انسانی می‌شود. براساس قاعده ضمان، مالک، سازنده و بهره‌بردار آن پروژه، همگی در قبال خسارت‌های وارده ضامن هستند و باید علاوه بر جبران خسارت (مثل هزینه تصفیه آب برای مناطق پایین‌دست)، از ادامه عمل مضر جلوگیری کنند.

۲) آلودگی هوای ناشی از طراحی نامناسب: طراحی معابر و بزرگراه‌ها بدون در



نظرگرفتن جهت باد و کانالیزه کردن آلودگی به سمت مناطق مسکونی منجر به افزایش بیماری‌های تنفسی می‌شود. در اینجا، شهرساز و نهاد تصویب‌کننده طرح، به دلیل تقصیر در طراحی، مشمول قاعده ضمان می‌شوند.

۳) استفاده از مصالح مضر: استفاده از مصالح ساختمانی که گازهای سمی (مانند فرمالدهید) یا ذرات معلق سرطان‌زا (مانند آزبست) منتشر می‌کنند، مصداق «اتلاف» سلامت ساکنان است و تولیدکننده و سازنده ضامن عواقب آن هستند.

۴) احداث واحدهای تولیدی یا صنعتی که آب، هوا یا زمین را آلوده نمایند. برخی واحدهای صنعتی (مانند کارخانجات سیمان و فولاد و پالایشگاه‌ها) مسائل متعددی را برای سکونت‌گاه‌ها، باغ‌ها و اراضی پیرامون خود ایجاد نموده‌اند و سلامتی افراد و گیاهان و جانوران آن محدوده را به خطر می‌اندازند.

۵) پسماندها و زباله‌های بیمارستانی، صنعتی یا خانگی که موجب طبیعت، آلودگی محیط زیست و محل زندگی پیرامون شهرها و روستاها شده و خطرات و زیان‌هایی را برای انسان‌ها، گیاهان، پرندگان، حیوانات و کشاورزی آن پهنه‌ها ایجاد می‌کنند.

ح) شهرهای هوشمند: شهر هوشمند با محوریت داده و فناوری اطلاعات، دو مسئله اصلی را در برابر قاعده ضمان قرار می‌دهد: حریم خصوصی و مالکیت داده از منظر فقهی، حرمت تجسس (نهی از جاسوسی) و حرمت اطلاع بر اسرار دیگران از اصول مسلم است. هرگونه جمع‌آوری، پردازش و استفاده از داده‌های شخصی بدون رضایت آگاهانه شهروندان، مصداق غصب یا تلف منفعت است. منفعت محرمانه بودن اطلاعات، یک مال محسوب شده و تضییع آن موجب ضمان است. شهرهای هوشمند و ابزارها و بسترهای آن، دارای مسائل و مصادیق مختلفی در شهرهای معاصر هستند که عبارتند از:

۱) سرقت و درز داده‌های شخصی؛ اگر سیستم مدیریت شهر هوشمند به دلیل ضعف امنیتی منجر به نشت و سوءاستفاده از داده‌های شخصی (مانند موقعیت مکانی، عادت‌های مالی و وضعیت سلامت) شهروندان شود، کارشناسان مسئول،



نهاد مسئول (اپراتور شهر هوشمند) و سایر افراد دخیل، براساس قاعده ضمان، مسئول جبران خسارت معنوی و مادی وارده هستند.

۲) تخصیص ناعادلانه منابع؛ الگوریتم‌های هوشمندی که مسئول توزیع منابع (مانند آب، برق و حمل و نقل عمومی) هستند، اگر به دلیل خطا در طراحی یا داده‌های سوگیرانه باعث محرومیت یک محله یا قشر خاصی شوند، این یک ضرر است و توسعه‌دهنده آن الگوریتم و مسئولان نصب آن ضامن هستند.

۳) قطعی خدمات حیاتی؛ هوشمندسازی سیستم‌های آب و برق اگر منجر به قطعی‌های گسترده و خسارت به کسب‌وکارها یا سلامت مردم شود، قابلیت پیگرد تحت قاعده ضمان را دارند.

۴) کلاهبرداری؛ این مسئله با جلب اعتماد افراد منجر به سرقت حساب‌های بانکی، سرقت اموال، سوءاستفاده‌های مالی، اسناد و زیان‌های مالی به‌ویژه در خرید و فروش می‌شود. همچنین با فریب مخاطب در معرفی موارد قابل فروش (مانند ملک و کالا) و با تبلیغات فریبنده منجر به سوءاستفاده‌ها و زیان‌های مالی می‌گردد.

۵) تضعیف سبک زندگی بومی؛ برخی بسترها و ابزارهای مجازی و هوشمند موجب انحراف اعتقادی، اخلاقی و تربیتی افراد به‌ویژه نسل‌های جوان و نوجوان و کودکان می‌شوند. این امر ضمن تخریب آداب و اخلاق اسلامی ایرانی و سبک زندگی خانوادگی را تضعیف نموده و تبعات مخربی را در سبک تفریح، گذران اوقات فراغت، روابط اجتماعی، آموزش، کار و اشتغال به بار می‌آورند.

خ) الگوها و ضوابط معماری: معماری پایدار که بر کاهش مصرف منابع، انرژی و احترام به محیط زیست استوار است، به‌طور کامل با اصول فقهی عدل، قصد سبیل (اسراف نکردن) و حفظ منابع برای نسل‌های آینده (اصل عدم تلف) هم‌سواست. قرآن کریم اسراف‌کنندگان را *إخوان الشیاطین* می‌خواند. (اسراء: ۲۷) بنابراین، یک ساختمان ناپایدار که انرژی و منابع را به‌شدت هدر می‌دهد، نه‌تنها یک طراحی ضعیف، بلکه یک عمل غیرشرعی محسوب می‌شود. قاعده ضمان در اینجا می‌تواند سازندگان و مالکانی را که به‌عمد از استانداردهای پایدار تخلف می‌کنند، شامل شود. الگوها و

ضوابط و استانداردهای معماری و شهرسازی، دارای مسائل و مصادیق مختلفی در شهرهای معاصر هستند که عبارتند از:

۱) تخلف از مبحث ۱۹ مقررات ملی ساختمان (صرفه‌جویی در انرژی)؛ اگر سازنده‌ای با استفاده از پنجره‌های دوجداره استاندارد تقلب کند یا عایق‌بندی مناسبی انجام ندهد، منجر به مصرف بالای انرژی به وسیله ساکنان و در نتیجه ضرر اقتصادی به آنها و نیز ضرر به محیط زیست (افزایش آلاینده‌ها) می‌شود. این عمل مشمول ضمان است.

۲) تخریب محیط زیست در سایت پروژه؛ اگر پیمانکاری برای اجرای پروژه، بدون مجوز و ارزیابی زیست‌محیطی، اقدام به تخریب گسترده پوشش گیاهی یا تغییر مسیر رودخانه کند، باعث خسارت به اکوسیستم می‌شود و براساس قاعده لاضرر و ضمان، مسئول احیای منطقه و جبران خسارت است.

۳) تغییر کاربری اراضی؛ این مسئله که به‌طور عمده از طریق کمیسیون ماده پنج شورای عالی شهرسازی استان انجام می‌شود، موجب وارد آمدن خساراتی بر شهر و شهروندان و مجاوران آن اراضی می‌شود.

۴) الگوهای بسازوبفروشی؛ که با انجام برخی تخلفات ساختمانی نظیر کسری پارکینگ، اضافه طبقات مازاد بر پروانه، پیش‌آمدگی بنا در معبر، استفاده از مصالح بی‌کیفیت موجب وارد آمدن خساراتی بر استفاده‌کنندگان آتی فضا و همسایگان و عابران می‌شود. این خسارت‌ها موجب ضمان برای سازنده، مهندس‌ان ناظر و مأموران فنی شهرداری و صادرکنندگان مجوز می‌شود.

د) فناوری‌های نوین در معماری و شهرسازی: در فقه شیعه، استفاده از این فناوری‌ها باید تحت احکام اسلام به‌ویژه قواعدی مانند ضمان، لاضرر و حرمت غصب باشد. فناوری‌های نوین در معماری و شهرسازی معاصر، دارای مسائل و مصادیق مختلفی در شهرهای معاصر هستند که عبارتند از:

۱) چاپ سه‌بعدی ساختمان؛ اگر در فرآیند چاپ سه‌بعدی یک ساختمان، به دلیل خطای نرم‌افزاری یا مکانیکی، ساختار سازه دارای عیب پنهانی شود که منجر به



تخریب و خسارت جانی گردد، شرکت سازنده فناوری و اپراتور دستگاه، مشمول قاعده ضمان هستند.

۲) استفاده از پیمانکار در نقشه‌برداری؛ اگر پیمانکار مورد استفاده در نقشه‌برداری یک پروژه شهرسازی به دلیل نقص فنی سقوط کند و به اموال یا افراد آسیب برساند، مالک و خلبان آن ضامن هستند.

۳) هوش مصنوعی در طراحی معماری شهری؛ هرگونه استفاده از الگوریتم معماری و شهرسازی دیگران بدون کسب اجازه از صاحب و مالک آن موجب ضمان می‌شود. همچنین اگر یک الگوریتم هوش مصنوعی که برای طراحی ترافیک شهری استفاده می‌شود، به دلیل داده‌های ناقص، طراحی ارائه دهد که منجر به افزایش تصادف‌ها در یک تقاطع شود، سازمان بهره‌بردار و تیم توسعه‌دهنده در قبال این خسارت مسئولیت دارند.

ذ) مسئولیت‌های معماری دیجیتال: معماری دیجیتال و ابزارهایی مانند BIM (مدل‌سازی اطلاعات ساختمان)، مسئولیت‌های جدیدی ایجاد می‌کنند. دقت و امانت‌داری در ارائه اطلاعات، از اصول اخلاقی و فقهی است. هرگونه تقصیر در مدل‌سازی که منجر به ضرر شود، تحت قاعده ضمان قرار می‌گیرد. همچنین، مالکیت معنوی مدل‌های دیجیتال و جلوگیری از سرقت علمی یا غصب اثر دیگران از مصادیق احکام فقهی مربوط به حقوق مالی و اغتصاب است.

۱) خطا در مدل BIM؛ اگر یک مهندس طراح، به دلیل بی‌دقتی در واردکردن داده‌ها، باعث تداخل لوله‌کشی و سازه در مدل BIM شود و این خطا در سایت اجرایی منجر به خسارت مالی و تأخیر در پروژه گردد، آن مهندس به دلیل تقصیر حرفه‌ای، ضامن خسارات وارده است.

۲) دسترسی غیرمجاز به مدل؛ اگر یک شرکت به مدل BIM یک پروژه که مالکیت معنوی آن متعلق به شرکت دیگری است، دسترسی غیرمجاز پیدا کند و از آن استفاده نماید، این عمل مصداق غصب مال غیر (هرچند دیجیتال) است و ضامن‌آور می‌باشد.

۳) عدم به‌روزرسانی مدل؛ اگر مدیر پروژه پس از تغییرات در سایت، مدل BIM را به‌روز نکند و این امر منجر به تصمیم‌گیری اشتباه و بروز حادثه شود، مسئولیت آن برعهده وی خواهد بود.

به‌طور کلی قاعده فقهی ضمان، یک چارچوب حقوقی و اخلاقی قدرتمند برای تنظیم فعالیت‌های معماری و شهرسازی در دنیای معاصر ارائه می‌دهد. این قاعده مسئولیت‌پذیری فردی و نهادی را نهادینه می‌کند و تضمین می‌کند که توسعه کالبدی شهرها به بهای نادیده‌گرفتن حقوق دیگران، نسل‌های آینده و محیط زیست تمام نشود. تطبیق این قاعده بر فناوری‌های نوین نشان می‌دهد که فقه اسلامی توانایی ذاتی برای پاسخ‌گویی به چالش‌های جدید را دارا است.



جدول ۶. ابعاد قاعده فقهی و حقوقی ضمان در معماری، شهرسازی و مدیریت شهری

نوع	قواعد فقهی حاکم	قوانین و مقررات	ابعاد حقوقی	مثال / نمونه
ساخت‌وسازه‌های غیرایمن	- لاضرر - ضمان بد	- مقررات ملی ساختمان - قانون نظام مهندسی	مسئولیت مدنی ناشی از تعدی و تقریب	فروپاشی ساختمان پلاستیکو (۱۳۹۵)
تخریب محیط زیست شهری	- لا تُضَارُّ وَالْأُذَى بِزُلْمٍهَا	- قانون حفاظت از محیط زیست - آیین‌نامه ارزیابی زیست‌محیطی	مسئولیت جمعی و تقصیر حق الناس	سازسازی بی‌رویه در جنگل‌های شمال
تغییر کاربری‌های غیرقانونی	- ضمان لخصب - حفظ حق‌الله و حق الناس	- قانون میراث فرهنگی - قانون مدیریت شهری	تضییع حقوق عمومی و اموال و قبی	تبدیل خانه‌های قاچقاری به مراکز تجاری
تأخیر در پروژه‌های کلان	- العهود ترعی مالی دولت	- قانون تعهدات قراردادی - قانون تنظیم بخشی از مقررات مالی دولت	مسئولیت ناشی از تخلف فرزادگی	طرح مسکن مهر با تأخیرهای طولانی مدت
پروژه‌های زیرساختی بدون مطالعات اجتماعی	- لاضرر، مصلحت عمومی	- قانون توسعه شهری - قانون حمایت از حقوق ساکنان	مسئولیت ناشی از ضرر شیرتعارف	احداث مترو در بافت فروپوده تهران
طراحی‌های ناسازگار با اقلیم	- حفظ نفس - منع اسراف	- قانون اصلاح الگوی مصرف انرژی - ضوابط طراحی اقلیمی	مسئولیت اخلاقی و زیست‌محیطی	ساخت برج‌های شیشه‌ای در مناطق کوهپایه
آلودگی محیط‌زیست	- لاضرر و لاضرار - ضمان، لاجرح شهری	- قوانین توسعه شهری - قوانین شهرداری و مدیریت شهری	مسئولیت اخلاقی و زیست‌محیطی	تخلیه فاضلاب غیرتصفیه‌شده آلودگی هوای ناشی از طراحی نامناسب، استفاده از مصالح معطر، احداث واحدهای تولیدی یا صنعتی، پسماندها و زباله‌های بیمارستانی معطر



انواع	قواعد فقهی حاکم	قوانین و مقررات	ابعاد حقوقی	مثال / نمونه
شهرهای هوشمند	- نفی سبیل - لاضرر، ضمان	- قوانین فضای مجازی - ضوابط حاکم بر فضاها و ابزارهای هوشمند	مسئولیت اخلاقی و فرهنگی و امنیتی	سرقت و درز داده‌های شخصی تخصیص ناعادلانه منابع؛ قطعی خدمات حیاتی کلاهبرداری، تضعیف سبک زندگی یومی
الگوها و ضوابط معماری	- نفی سبیل - ضمان - لاضرر - اهم و مهم	- قوانین ملاک عمل شهرسازی - طرح‌های جامع و تفصیلی - مصوبات شورای عالی شهرسازی - مقررات ملی ساختمان	مسئولیت ناشی از ضررهای مربوط به ضوابط ملاک عمل و الگوهای عرفی ساخت‌وساز	تخلف از مباحث مقررات ملی ساختمان تخریب محیط زیست در سایت پروژه، تغییر کاربری اراضی، الگوهای بساز و بفروش
فناوری‌های نوین در معماری و شهرسازی	- نفی سبیل، ضمان، لاضرر	- استانداردهای معماری و شهرسازی - مقررات ملی ساختمان	مسئولیت ناشی از ضررهای اجتماعی و فرهنگی و معنوی	رواج سبک معماری و شهری غیر یومی، سوء استفاده از حقوق تألیف و نقض مالکیت معنوی طراحان، آسیب پذیری بسترهای شهرسازی دیجیتال
مسئولیت‌های معماری دیجیتال	- ضمان، مالکیت معنوی لاضرر، نفی سبیل	مالکیت معنوی الگوهای طراحی معماری و شهری		

۵. قاعده ضمان و تراحم مصلحت و نفی ضرر در شهرسازی

قاعده ضمان به‌عنوان یکی از اصول کلیدی فقه اسلامی، بر مسئولیت جبران خسارت ناشی از فعل یا ترک فعل متکی است. این قاعده در منابع اصیل فقهی مانند «اللمعة الدمشقیة» الشَّهید الأول (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۲) با تأکید بر لزوم جبران ضررهای غیر مشروع تعریف شده است. در شهرسازی، این اصل به‌معنای مسئولیت نهادهای برنامه‌ریز در قبال آسیب‌های اجتماعی، زیست محیطی یا اقتصادی ناشی از تصمیمات نادرست است. حدیث نبوی «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» پایه حقوقی منع اضرار به غیر را شکل می‌دهد. در شهرسازی، این اصل به‌معنای ممنوعیت طرح‌هایی است که



آلودگی صوتی، تخریب بافت‌های تاریخی یا نابرابری اجتماعی را تشدید می‌کنند. پژوهش‌های عبدالرزاق السنهوری در «نظریة الضمان» نیز بر تطبیق این قاعده در قوانین شهری تأکید دارند. (السنهوری، ۱۹۵۸)

تزام میان مصلحت عمومی (مانند توسعه شهری) و نفی ضرر (مانند حفظ حقوق ساکنان) از چالش‌های اساسی شهرسازی اسلامی است. امام غزالی در «المستصفی» با طرح مفهوم «ترجیح اهم بر مهم»، راهکار فقهی برای حل این تعارضات ارائه می‌دهد. به عنوان مثال، احداث یک پروژه عمرانی تنها زمانی مشروع است که مصلحت آن بر ضررهای احتمالی غالب باشد. مصلحت مرسله به عنوان ابزاری اجتهادی در فقه مالکی و حنفی، در شهرسازی اسلامی کاربرد گسترده‌ای دارد. ابن‌عاشور در «مقاصد الشریعة» تأکید می‌کند که مصالح عمومی همچون سلامت محیطی یا عدالت قضایی باید در اولویت قرار گیرند. برای نمونه، طراحی فضاهای عمومی به گونه‌ای که دسترسی عادلانه به خدمات شهری فراهم شود، مصادیقی از این اصل است.

ضمانت اجرای قاعده ضمان نیازمند سازوکارهای حقوقی دقیق است. در کتاب «القواعد الفقهیة» مسئولیت دولت در جبران خسارت‌های ناشی از خطایای برنامه‌ریزی شهری تصریح شده است. برای مثال، در پروژه‌های انتقال جمعیت، پرداخت غرامت به ساکنان آسیب‌دیده براساس قاعده ضمان واجب است. شهرهای تاریخی مانند قیروان و فاس نشان‌دهنده تعادل میان مصلحت عمومی و نفی ضرر هستند. پتروچیولی در کتاب «شهرسازی در جهان اسلام» (Jayyusi and et al, ۲۰۰۸, p. ۱۱۵) به سیستم فنان‌ها و تقسیم عادلانه آب اشاره می‌کند که مبتنی بر اصول فقهی منع اضرار و حفظ حقوق همگانی طراحی شده بود.

در عصر حاضر، پروژه‌های کلان شهری مانند احداث سدها یا شهرک‌های صنعتی، موجب التزام مصالح اقتصادی و زیست‌محیطی می‌شوند. طبق پژوهش‌های محمدعلی تسخیری در «الفقه الإسلامی و قضیة البیئة»، تطبیق قاعده ضمان نیازمند نگاهی میان‌رشته‌ای، ترکیب فقه، اقتصاد و اکولوژی است. در فقه



شیعه، نظریه «ولایت فقیه» مسئولیت حکومت در پیشگیری از ضررهای جمعی را تقویت می‌کند. امام خمینی در «کتاب البیع» تصریح می‌کند که دولت اسلامی موظف است با وضع مقررات شهری، از تضییع حقوق شهروندان جلوگیری کند. ترکیب فقه اسلامی با دانش شهرسازی مدرن، راهکاری برای کاهش تعارضات است. هاشم معروف الحسینی در «الفقه الاجتماعی» استفاده از شاخص‌های کمی (مانند ارزیابی اثرات اجتماعی) را برای سنجش مصلحت و ضرر پیشنهاد می‌دهد. شهرسازی اسلامی تنها یک فرایند فنی نیست؛ بلکه نظامی اخلاقی مبتنی بر ضمان حقوقی و تعادل مصالح است. احمد ریسونی در «مقاصد الشریعة کفلسفة للتشریح» شهر اسلامی را فضایی می‌داند که در آن، قاعده ضمان به عنوان محور عدالت فضایی عمل می‌کند.



جدول ۷. قاعده ضمان و تراجم مصلحت و نفی ضرر در شهرسازی

تراجم مصلحت	قواعد فقهی	مفاهیم کلیدی	مصادیق شهرسازی	منابع
مبانی قاعده ضمان	قاعده ضمان	مسئولیت جبران خسارت ناشی از فعل ترک فعل،	مسئولیت نهادهای برنامه‌ریز در قبال آسیب‌های اجتماعی و زیست‌محیطی.	المعنى (ابن قدامة)، المعنة للمصنفیة (شهید اول)
تراجم مصلحت عمومی و نفی ضرر	اصل اهم و مهم	تعارض بین توسعه شهری و حقوق شهروندی؛ ترجیح مصلحت غالب.	مشروعیت پروژه‌های عمرانی تنها با غلبه مصلحت بر ضرر.	المستصفی (غزالی)
مصلحت مرسله در شهرسازی	مصلحت مرسله	اولویت‌دهی به مصالح عمومی مانند سلامت محیطی و عدالت فضایی.	طراحی فضاهای عمومی با دسترسی عادلانه به خدمات شهری.	مقاصد الشريعة (ابن عاشور)
اصل لاضرر و لاضرار	لاضرر و لاضرار	ممنوعیت طرح‌های آسیب‌زننده به حقوق فردی و جمعی.	ممنوعیت پروژه‌های شنودکننده آلودگی یا نابرابری اجتماعی.	مسنن ابن ماجه نظرية الضمان (سنهري)
ضمانت اجرائی قاعده ضمان	ضمان فبری	مسئولیت دولت در جبران خسارت‌های ناشی از خطای برنامه‌ریزی.	پرداخت غرامت به ساکنان آسیب‌جید در پروژه‌های انتقال جمعیت.	القواعد الفقهيّة (أوسی)
تجربه تاریخی شهرهای اسلامی	نفی ضرر و عدالت توزیعی	تعالف بین مصلحت عمومی و حقوق شهروندی در طراحی زیرساخت‌ها.	سیستم فاشاها و تقسیم عادلانه آب در شهرهای تاریخی (فیران، فاس).	شهرسازی در جهان اسلام (پتروچینیولی)
چالش‌های معاصر و قاعده ضمان	ضمان با رویکرد میان‌رشته‌ای	تراجم مصالح اقتصادی و زیست‌محیطی در پروژه‌های کلان.	ترکیب نقد اقتصاد و اکولوژی در ارزیابی پروژه‌ها.	الفقه الاسلامی و قضية البيئة (تسخیری)
تبش حکومت در تحقق قاعده ضمان	ولایت فقه	مسئولیت حکومت در پشتیبانی از ضررهای جمعی «ضررهای شهری».	وضع قوانین محدودکننده برای جلوگیری از تخریب بافت‌های تاریخی.	کتاب البیع (امام خمینی)
رویکردهای میان‌رشته‌ای	اجتهاد بویا	استفاده از شاخص‌های کمی برای سنجش مصلحت و ضرر.	ارزیابی اثرات اجتماعی (SIA) در پروژه‌های شهری.	الفقه الاجتماعي (معرّوف الحسني)
شهرسازی اسلامی به مثابه نظام اخلاقی	مقاصد الشريعة	تعلق نفی و اخلاقی؛ عدالت فضایی به‌عنوان محور برنامه‌ریزی	طراحی شهرها با محوریت حقوق شهروندی و حفظ کرامت انسانی.	مقاصد الشريعة كلفسة للتشريع (ریسونی)



۶. نتیجه‌گیری

در راستای تبیین قاعده فقهی ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی، این پژوهش نشان می‌دهد که این قاعده، به‌عنوان یک مکانیزم حقوقی - اخلاقی، در بستر تمدن اسلامی نه‌تنها ضامن تحقق عدالت در عرصه‌های کالبدی و اجتماعی است؛ بلکه به‌مثابه چهارچوبی برای تضمین مسئولیت‌پذیری کنش‌گران در فرآیند ساخت‌وساز و توسعه شهری عمل می‌کند. براساس مبانی فقه امامیه و اهل سنت، ضمان در این حوزه از یک‌سو ریشه در احکام اولیه شریعت، مانند لزوم جبران خسارت ناشی از تعدی و تفریط (اتلاف) دارد و از سوی دیگر، با استناد به قواعد ثانویه همچون «لاضرر» و «حفظ مصلحت عمومی»، به تنظیم روابط میان افراد، نهادها و جامعه در چهارچوب شهر اسلامی می‌پردازد.

این قاعده، با تأکید بر مسئولیت مضاعف معماران، مهندسان و حاکمان در قبال ایمنی، پایداری و انطباق بناها با اصول شرعی، نشان‌دهنده تلاقی اجتهاد فقهی با دانش فنی در خدمت تحقق «شهر اسلامی» به‌مثابه فضایی همسو با کرامت انسانی و تعالی معنوی است. از منظر تطبیقی، تحلیل مصادیق تاریخی شهرسازی در تمدن اسلامی، مانند طراحی شبکه‌های آبرسانی، احداث اماکن عمومی و رعایت حریم خصوصی نشان می‌دهد که قاعده ضمان نه‌تنها به‌عنوان ابزاری تنبیهی، بلکه به‌مثابه محرکی پیشگیرانه برای کاهش مخاطرات و تضمین کیفیت عمران شهری به‌کار گرفته شده است.

به بیان دیگر، ضمانت اجرایی این قاعده، با ایجاد حس مسئولیت در میان اصحاب حرفه و حاکمان، مانع از شکل‌گیری فضاهای ناامن، ناپایدار یا مغایر با شئون اسلامی شده است. در این میان، مفاهیمی چون «حق‌الله» و «حق‌الناس» به‌صورت توأمان در ساختار قاعده حضور دارند؛ به گونه‌ای که هرگونه تخلف از استانداردهای فنی یا اخلاقی، هم‌زمان نقض حق عمومی جامعه (مصلح عامه) و تعدی به حریم فردی (حقوق مالکیت) محسوب می‌شود.

ضمان دارای انواع مختلفی است. ضمان فقهی بر تعهد و ضمان بودن شرعی



و ضمان حقوقی بر تعهد و ضامن بودن بر خسارت و تعهدات شخص دیگری را تضمین نموده و برعهده می‌گیرد. از لحاظ فقه تمدنی، موارد متعددی در معماری و شهرسازی وجود دارد که به لحاظ شرعی ضامن بودن فرد معمار و شهرساز و مدیر و سازنده و کارشناس در قبال اقدامات خویش را الزام می‌نماید؛ اما در قوانین و ضوابط ملاک عمل، برخی از جنبه‌های ضمان دارای خلأ حقوقی بوده و قابلیت پیگیری و بازخواست ندارد. بسیاری از الگوها، برنامه‌ها و طرح‌های معماری و شهرسازی و مدیریت شهری دارای تبعات منفی و زیان و خسارت‌های عام و خاصی از تخریب حقوق عامه، تخریب محیط زیست، سلب آسایش و آرامش کاربران و تضییع حقوق شهروندان و آیندگان هستند که پیگیری و جبران آن خسارت‌ها در قوانین دیده نشده است؛ اما از لحاظ شرعی، افراد دخیل ضامن آن ضررها هستند.

نکته حائز اهمیت در این پژوهش، تعامل پویای میان فقه و شهرسازی است که در پرتو قاعده ضمان به بازتعریف رابطه انسان، طبیعت و معماری در چهارچوب اسلامی می‌انجامد. برخلاف رویکردهای سکولار که مسئولیت را صرفاً در محدوده قراردادهای مدنی تعریف می‌کند، فقه اسلامی با تکیه بر مفهوم «امانت الهی»، مسئولیت معمار و شهرساز را فراتر از التزامات مادی، به مثابه تکلیفی شرعی و اخلاقی در قبال نسل‌های حاضر و آینده ترسیم می‌کند. این نگاه، به ویژه در مواجهه با چالش‌های معاصر مانند بحران‌های زیست‌محیطی، نابرابری فضایی و فروپاشی هویت شهری، ظرفیت بی‌بدیلی برای ارائه الگوهای توسعه پایدار و عادلانه دارد. به عنوان مثال، تطبیق قاعده ضمان بر مفاهیم نوینی مانند «مسئولیت اجتماعی سازندگان» یا «حق بر شهر» نشان می‌دهد که چگونه اصول فقهی قابلیت بازآفرینی در بسترهای مدرن را دارا هستند.

تدوین قوانین جدید بر مبنای قاعده ضمان در حوزه معماری و شهرسازی اسلامی و مدیریت شهری برای قانونی کردن شاخص‌های ضمان در نظام حقوقی امری ضروری است. به طوری که در ابعاد و جنبه‌های مختلف برنامه‌ریزی و طراحی شهری، معماری و ساخت‌وساز، مدیریت شهری، هر برنامه، طرح، تصمیم و اقدامی



دارای ابعاد و تبعات مختلف بوده و افراد دخیل در آن ضامن برنامه‌ها، طرح‌ها، تصمیمات و اقدامات خود خواهند شد. به‌عنوان مثال، مدیران شهری در انتخاب پروژه‌ها برای دوره مدیریتی خود با صرف بودجه و استفاده از منابع شهر و مناطق، ضامن این پروژه‌ها بوده و در صورت تبعات منفی اعم از مسائل و خسارت‌های زیست‌محیطی و حقوقی و عملکردی آن پروژه‌ها، رده‌های مختلف مدیریتی و اجرایی ضمانت حقوقی خود را پاسخ‌گو باشند.

ارائه الگوی بومی برای معماری و شهرسازی اسلامی برای خلق شهر و محله‌ها و فضاها شهری و بناهای بومی یکی دیگر از زمینه‌ها و زیرساخت‌های نرم‌افزاری تحقق فقه شهرسازی اسلامی است. این امر برای اجتناب از الگوهای غیربومی توسعه و اتخاذ الگویی بومی برای پیشرفت و زندگی بر مبنای فقه و حقوق اسلامی است؛ الگوهایی که تا حد امکان از ایجاد خسارت‌ها و زیان‌ها به غیر و از نقض ضمانت‌های فقهی و حقوقی در امر معماری و شهرسازی جلوگیری می‌نمایند.

یکی دیگر از سیاست‌های مؤثر در امر تحقق معماری و شهرسازی اسلامی، استفاده از ظرفیت حوزه‌های علمیه در توسعه فقه معماری و شهرسازی اسلامی است. به طوری که دخیل‌نمودن پژوهشگران و اساتید حوزوی در امر معماری و شهرسازی در امر تبیین، قانون‌گذاری و تنقیح قوانین و مقررات موجود و مورد نیاز به تعالی امر معماری و شهرسازی اسلامی اهتمام ورزند.

در خاتمه، باید اذعان کرد که قاعده ضمان در معماری و شهرسازی اسلامی، تنها یک دستورالعمل حقوقی نیست؛ بلکه بازتابی از جهان‌بینی توحیدی است که در آن، عمران زمین به تعبیر قرآنی، مستلزم رعایت توازن میان بهره‌برداری از منابع و حفظ حقوق الهی و بشری است.

این پژوهش با تأکید بر ضرورت بازخوانی ادبیات فقهی در گفت‌وگو با دانش‌های روز شهری، پیشنهاد می‌کند که احیای قاعده ضمان در قالب نظام‌های حقوقی مدرن، مانند تدوین منشورهای اخلاقی حرفه‌ای یا اصلاح قوانین شهرداری‌ها می‌تواند گامی اساسی در جهت تقریب آرمان شهر اسلامی به واقعیت‌های جهان معاصر باشد. در



این مسیر، همکاری حوزه‌های علمیه با نهادهای علمی و اجرایی، به‌منظور تلفیق ظرافت‌های فقهی با فناوری‌های نوین، ضرورتی انکارناپذیر است.



۷. منابع

۱. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۳۲ق)، القواعد الفقهية الخمس الكبرى و القواعد المندرجة تحته، (گردآورنده: اسماعیل بن حسن بن محمد علوان)، ج ۱، دام: انتشارات دار ابن الجوزی.
۲. ابن‌عابدین، محمد امین (۱۴۱۵ق)، ردّ المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار، ج ۴، بیروت: انتشارات دارالفکر.
۳. ابن‌فارس، أحمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللّغة، ج ۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن‌قدامة، عبدالله (۱۴۱۷ق)، المغنی، ریاض: انتشارات دار عالم الكتب.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۱۳، بیروت: انتشارات دار صادر.
۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب مکاسب، قم: انتشارات دارالذخائر.
۷. السنهوری، عبدالرزاق احمد (۱۹۵۸)، نظریه العقد، شرح القانون المدني، نظریه العامله للالتزامات، بیروت: انتشارات دارالفکر.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعة، ج ۱۸، قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت.
۹. حلّی، نجم‌الدین جعفر (۱۴۲۱ق)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۰. خامنه‌ای، سید علی (۱۴۲۸ق)، اجوبه الاستفتانات، تهران: انتشارات دفتر مقام معظم رهبری.
۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، ج دهم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم.
۱۳. دفتر تدوین مقررات ملی ساختمان (۱۳۹۲)، مقررات ملی ساختمان، مبحث ۳ و ۴، تهران: انتشارات وزارت راه و شهرسازی.
۱۴. دیوان عدالت اداری (۱۴۰۱)، آرای هیئت عمومی دیوان عدالت اداری، تهران: شماره پرونده: ۷۲۸.
۱۵. حسنی، بهاره (۱۳۹۶)، قراردادهای مشارکت عمومی خصوصی، تهران: انتشارات مجد.
۱۶. سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۰۶ق)، المبسوط، ج ۷، بیروت: انتشارات دارالمعرفة.
۱۷. شورای نگهبان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۷)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به همراه نظرات تفسیری شورای نگهبان، (تهیه و تنظیم: محمد فتحي و کاظم کوهی اصفهانی)، تهران: انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان.
۱۸. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ق)، اللّعة الدمشقیة، قم: انتشارات دارالفکر.
۱۹. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱ق)، العروة الوثقی، ج ۲، قم: انتشارات اسلامی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیة.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۷، تهران: انتشارات المكتبة المرتضویة.
۲۲. عمید، حسن (۱۳۷۱)، فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ هشتم.
۲۳. فولادوند، محمد مهدی (۱۳۹۲)، قرآن کریم، رسم الخط عثمانی، تهران: انتشارات هلیا.
۲۴. قرافی، أحمد بن إدريس (۱۴۲۶ق)، الفروق، ج ۳، قاهرة: انتشارات دارالسلام.



۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۰)، قواعد فقه (بخش مدنی)، تهران: انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان.
۲۷. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۴۰۱)، گزارش تحلیل عملکرد مسکن مهر، تهران: انتشارات مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۲۸. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، تهران: انتشارات ادنا، چ دوم.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. منصور، جهانگیر (۱۳۹۶)، قانون مدنی، تهران: انتشارات دیداور، چ ۱۶۰.
۳۱. _____ (۱۳۳۴)، قانون شهرداری‌ها، تهران: انتشارات دیداور، چ ۱۶۰.
۳۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۲ق)، جواهر الکلام، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۳۳. Jayyusi, Salma Khadra. Holod, Renata. Petruccioli, Antillio. Raymond, André. (۲۰۰۸). The City in the Islamic World. (۲) Series: Handbook of Oriental vols.). Brill Publication, ۹۴: The Near and Middle East, Volume ۱ Studies. Section

مقالات:

۱. تقی‌زاده، محسن؛ شفیق اسکی، محمد (۱۳۹۸ پاییز)، «مطالعه تطبیقی فقهی حقوقی عقد ضمان در قانون مدنی با ضمانت‌نامه‌های اتاق بازرگانی بین‌المللی»، مطالعات حقوق، ۳(۳۳)، صص ۱۳-۲۳.
۲. سید احمدی سجادی، سید علی؛ دهقانی دهج، ایمان (۱۳۹۷ بهار)، «عقد ضمان زوال با بقای تضمینات تعهد با نگاهی به حقوق فرانسه»، حقوق خصوصی، ۱۱۵(۱)، صص ۸۷-۱۰۶.
۳. نوروزی، محمد (۱۴۰۲)، «ضمانت‌های فقهی در طراحی اقلیمی»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی - اسلامی، ۴۵، صص ۸۹-۱۱۰.





۱. مقدمه

از مسائل امروز، جنگ شناختی دشمن به افکار عمومی جامعه اسلامی و جنگ نرم است. تقابل با این مشکل نیازمند جهاد و تقابل نرم به‌ویژه در لایه مسئولان و کارگزاران حاکمیت و کشور است. مقام معظم رهبری از این مبارزه به «جهاد تبیین» تعبیر کرده و بر مطالبه آن تأکید کرده‌اند که «جهاد تبیین یک فریضه قطعی و فوری است و... مسئولان در این زمینه بیشتر موظف‌اند»؛ (سیدعلی خامنه‌ای، ۱۴۰۰) اما به‌رغم تأکید ایشان، آنچه باید، از سوی مسئولان انجام نشده است. از جمله راهبردهایی که ما را از این مشکل به‌سوی وضعیت مطلوب می‌برد، تبیین و مدلل کردن نظام ابعاد و وظیفه کارگزاران در قبال جهاد تبیین است.

با توجه به نقش حاکمیتی و حکمرانی مسئولان در این رابطه، از مهم‌ترین ابعاد و وظایف آنها، حکمرانی جهاد تبیین است. از این رو، مسئله مقاله پیش‌رو، بررسی فقهی نقش حکمرانی مسئولان در قبال جهاد تبیین است. از آنجا که کارگزاران، مدیران جامعه هستند، وظایف آنها در قبال حکمرانی جهاد تبیین، در چهار لایه و مراحل مدیریتی تبیین می‌گردد تا بتوانند بخشی از نظام جهاد تبیین را ترسیم کنند. این مقاله با استفاده از ساختار فقهی و استفاده از ادبیات مدیریتی، در عرصه بین‌رشته‌ای قدم نهاده است. هدف آن، بررسی مهم‌ترین ابعاد و وظایف کارگزاران در حکمرانی جهاد تبیین و کمک به تحقق آن در جامعه است. این ابعاد برپایه تعریف حکمرانی، شامل چهار دسته می‌باشند.

برخی پژوهش‌ها به مسئله جهاد تبیین پرداخته‌اند؛ اما از منظر فقهی بدان پرداخته نشده است. در نتیجه این پژوهش، پیشینه خاصی ندارد؛ اما در پیشینه عام مرتبط‌ترین آنها عبارتند از:

۱. کتاب «جهاد تبیین در اندیشه آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای» اثر سعید صلح میرزایی. این اثر با بهره‌گیری از بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به ابعاد مختلف جهاد تبیین پرداخته است؛ از جمله، الزامات و برخی روش‌های جهاد تبیین.
۲. کتاب دیگر «مفاهیم، تکنیک‌ها و مهارت‌های جهاد تبیین برپایه مدل ساختاری و مفهومی» اثر عباس نصیری فرد است. این کتاب به آسیب‌شناسی تحقق



جهاد تبیین، جبهه‌شناسی در جهاد تبیین، ساختارشناسی جهاد تبیین و روش‌های جهاد تبیین در فضای مجازی پرداخته است.

۳. پایان‌نامه «تحلیل جهاد تبیین در سیره امام علی (ع)»، نوشته فروغ السادات؛

۴. پایان‌نامه «تأثیر جهاد تبیین بر مقابله با جنگ شناختی با رویکرد تاریخی در

سیره امیرالمؤمنین علی (ع)»، نگاشته رقیه افشاری؛

۵. پایان‌نامه «بررسی نقش جهاد تبیین در ارتقا و رشد شاخص‌های معنوی،

اجتماعی و سیاسی جامعه»، نگاشته سالاری مکی؛

۶. پایان‌نامه «مؤلفه‌های سیاسی جهاد تبیین براساس نهج البلاغه»، نوشته بهمن

امیری؛

۷. پایان‌نامه «گونه‌شناسی مصادیق جهاد تبیین در نهج البلاغه»، سید علی

موسوی؛

۸. پایان‌نامه «جهاد تبیین در مقابله با جنگ شناختی در سیره پیامبر اکرم (ص)»،

نوشته نرگس عصمتی.

هریک از این پژوهش‌ها بُعدی از جهاد تبیین را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ اما

هیچ‌یک از آنها از منظر فقهی به ابعاد حکمرانی نسبت به آن نپرداخته‌اند.

۲. مفهوم‌شناسی

ابتدا بایسته است دو مفهوم مهم این پژوهش بررسی گردد:

۲-۱. حکمرانی

حکمرانی (governance) نوین، مفهومی است که از دهه ۱۹۹۰ وارد ادبیات

دانشگاهی و کاربردی شد. به‌رغم استفاده گسترده از آن، هنوز از نظر مفهومی دارای

ابهام است و پژوهشگران به برداشت مفهومی نسبتاً یکسان از آن نرسیده‌اند. برای

نمونه، بانک جهانی، حکمرانی را فرایند انتخاب افراد صاحب‌اختیار، ظرفیت دولت

برای مدیریت مؤثر منابع و اجرای سیاست‌های صحیح و احترام به شهروندان و

احترام دولت‌ها به نهادهای حاکم بر تعاملات میان آنها تعریف می‌کند.



همچنین گفته شده است که حکمرانی روشی است که مقام‌ها و مؤسسه‌های عمومی، اقتدار لازم را برای شکل‌دادن به خط‌مشی عمومی و ارائه کالاها و خدمات عمومی به‌دست آورده و اعمال می‌کنند. حکمرانی را «هرگونه الگوی فرمانروایی»، «فرمانروایی هماهنگ»، «شیوه‌های حکومت‌داری» نیز گفته‌اند. (عالی و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۸۲) برخی، ابعاد حکمرانی را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند: «فرایند قاعده‌گذاری، اجرای قواعد، بررسی، نظارت و کاربست بازخوردها با اعماق قدرت مشروع به‌منظور دستیابی به هدف مشترکی برای همه کنشگران و ذی‌نفعان در چهارچوب ارزش‌ها و هنجارها در محیط یک سازمان یا یک کشور است. (نجاتی و ارزانی، ۱۴۰۲، ص ۱۴)

با وجود اختلاف دیدگاه‌ها، اما می‌توان مفهوم مشترکی از آنها به‌دست آورد و برپایه آن، تعریفی بنا نهاد. از این رو، در مفهومی کلی و با توجه به تعاریف متعدد می‌توان گفت که حکمرانی، فرایند راهبری تعامل نظام‌مند کنشگران (حکومتی/ غیرحکومتی) در یک قلمرو (فراملی، ملی و فروملی) از طریق خط‌مشی‌گذاری و تنظیم‌گری (و بازتوزیع) برای تسهیل‌گری و ارائه خدمات (عمومی) به‌منظور تحقق اهداف جمعی (مشترک بین کنشگران حکومتی و غیرحکومتی) با اعمال اقتدار مشروع در چهارچوب آرمان‌ها و ارزش‌های آن قلمرو است». (عالی و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۸۲) برپایه این تعریف، ابعاد سه‌گانه خط‌مشی‌گذاری، تنظیم‌گری و ارزیابی برپایه ادله فقهی بررسی شده است.

۲-۲. جهاد تبیین

«جهاد» در ریشه به‌معنای سختی و مشقت است. سپس بر آنچه نزدیک به این معنا است، حمل شده است؛ (احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۶) ازجمله درباره «جهاد» گفته شده است: «جَاهَدْتُ الْعَدُوَّ مُجَاهِدَةً»؛ (همان، ص ۳۸۶). همچنین «الْجِهَادُ وَالْمُجَاهَدَةُ: اسْتِفْرَاغُ الْوَسْعِ فِي مَدَافِعَةِ الْعَدُوِّ». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۸) فقها در اصطلاح، تعریف‌هایی برای جهاد بیان کرده‌اند؛ ازجمله: تعریف شهید اول و برخی علما این‌گونه است: «بذل النفس و المال فی اعلاء کلمة الاسلام و اقامة شعائر الایمان» (سیوری حلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۶۹) و «استفراغ الوسع فی مدافعة



العدوّ». (مشکینی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱) مرحوم خوئی و برخی فقها آن را در معنای قتال محدود کرده‌اند: «القتال لإعلاء كلمة الإسلام وإقامة شعائر الإيمان»؛ (موسوی خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۰؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۰۵) اما از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای «جهاد یعنی مبارزه. در زبان فارسی جنگ و ستیزه‌گری معنای مبارزه را نمی‌دهد... مبارزه یعنی تلاش پرنیرو در مقابل یک مانع یا یک دشمن. اگر هیچ مانعی در مقابل انسان نباشد، مبارزه وجود ندارد... اگر انسان با این موانع درگیر شود و سعی کند آنها را از میان بردارد، به آن مبارزه می‌گویند. جهاد در زبان عربی به همین معنا می‌باشد. جهاد در قرآن و حدیث هم به همین معنا است و همه‌جا به معنای جنگ مسلحانه نیست». (در دیدار هیئت علمی و کارشناسان جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۴/۴/۱)

«تبیین» در لغت، از «بین» و به معنای روشن کردن و نمایان کردن گرفته شده است: «فَلانٌ أٌبَینُ مِنْ فِلانٍ». (احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۲۷) در فارسی نیز به معنای هویدا و پیداشدن است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه تبیین) تبیین، روشن کردن ابعاد یک مسئله است. معادل فارسی تبیین را به‌ویژه در ترکیب جهاد تبیین می‌توان جهاد روشنگری نیز دانست. از این رو در اصطلاح این پژوهش و در جهاد تبیین نیز معنای روشنگری مورد نظر است. از کلمات مرتبط، جنگ شناختی (Cognitive warfare) است که به معنای استفاده از علوم شناختی در هدف قراردادن قوه شناخت عموم مردم و نخبگان جامعه با هدف تغییر هنجارها، ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها و رفتارها از راه مدیریت ادراک و برداشت است. (محمد جوانی، ۱۴۰۱، ص ۱۳)

بنابر آنچه بیان شد، «جهاد تبیین» در تقابل با جنگ نرم و شبهه‌افکنی دشمن است. حرکت تبیینی و تقابل با دشمن، دو عنصر مهم این عنوان است. تبیین، سبب همراهی مردم در تحقق دین در جامعه می‌گردد. به‌خلاف برخی حرکات مانند حرکت‌های کمونیستی که اهمیتی به تبیین نمی‌دهند.

۳. خط‌مشی‌گذاری در حکمرانی

مهم‌ترین بعد حکمرانی از سوی حاکمیت، خط‌مشی‌گذاری و تنظیم‌گری است.



خط‌مشی‌گذاری و تنظیم‌گری از طریق هدایت‌گری و برنامه‌ریزی رقم می‌خورد. در هر حرکتی نیاز است بر پایه مبانی، اهداف ترسیم گردد و هدایت‌گری رخ دهد. از عناوین و قواعد مهم نظام فرهنگ و تربیت اسلامی در آیات و روایات، هدایت است. (ر.ک.: اعرافی، ۱۳۹۹، ج ۳۰، ص ۲۱۱) این قاعده ابعاد مهم بسیاری دارد که بایسته توجه فقهی است. ادله هدایت و رهبری حکمرانی جهاد تبیین از سوی کارگزاران جامعه اسلامی در ادامه، بررسی می‌گردد. البته این ادله ولو عام باشند و مطلق هدایت را دلالت کنند، از مصادیق آن هدایت و رهبری جهاد تبیین است.

۳-۱. ادله قرآنی هدایت‌گری

آیاتی از قرآن بر هدایت در حکمرانی دلالت دارند.

الف. آیات مرتبط با پیامبران

برخی از این آیات ویژه پیامبر(ص) است؛ مانند سوره توبه آیه ۳۳: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هر چند مشرکان کراهت داشته باشند.» از جمله ابعاد هدایت‌گری آنها، هدایت در عرصه حکمرانی و استفاده از ظرفیت دیگران برای رسیدن به اهداف بوده است. هر چند ظاهر این آیات اختصاص به پیامبر و پیامبران دارد؛ اما برای تعمیم به دیگران می‌توان به قاعده تاسی «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» در سوره احزاب، آیه ۲۱ استناد کرد. این آیات بر رجحان هدایت دلالت دارند؛ به‌ویژه برای حاکمیت در حکمرانی که از جهت متصدی دین و دنیای مردم، وظیفه ویژه دارند.

ب. آیاتی با خطاب عام

این دسته، شامل آیاتی از جمله آیات ذیل می‌شود:
 «وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ؛ و از آنها که آفریدیم، گروهی به حق هدایت می‌کنند و به حق اجرای عدالت می‌نمایند.» (اعراف: ۱۸۱)
 این آیه بیانگر سنت الهی و قاعده‌ای کلی است. این که هدایت، سنت الهی در



همه اقوام است. «وَمَنْ خَلَقْنَا» گویای شمول آیه است. در همه اقوام، پیوسته کسانی هستند که به هدایت دیگران می‌پردازند. در این آیه دلیل برای اختصاص دادن «وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً» به معصومان و انبیا و ائمه (ع) وجود ندارد. هرچند این افراد مشکک هستند و برترین آنها، معصومان هستند؛ اما این آیه شامل مؤمنانی نیز می‌شود که یار پیامبران در هدایت مردم بودند. مرحوم علامه طباطبایی این هدایت را اختصاص به معصوم داده‌اند؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۸۵) اما می‌توان گفت که هرچند درجه عالی هدایت به حق، به معصوم (ع) اختصاص دارد، اما آیه چنین ظهوری ندارد و مطلق است.

آیه مورد بحث، دلالتی بر وجوب هدایت‌گری ندارد؛ زیرا از تمجید و تعریف بیش از رجحان استفاده نمی‌شود. از این رو آیه بر استحباب و رجحان دلالت دارد و رجحان هدایت مطلق شامل همه معارف، عقاید، اخلاق و احکام الهی می‌شود. از مصادیق آن، هدایت‌گری در جهاد تبیین است؛ اما اگر گفته شود که سنت الهی بیان شده در این آیه نشان از جایگاه راهبردی هدایت دارد، به این معنا که هدایت از چنین جایگاهی برخوردار است که باید گروهی از مردم حتماً هدایت‌گر باشند. در این صورت ممکن است بر وجوب، در مراتبی دلالت کند.

از مبانی تشکیل حکومت اسلامی، حرکت در جهت سیره پیامبران در حکومت‌داری است. آیه تصریح دارد که هدایت‌گری راهبرد اصلی آنها و مؤمنان بوده است. این آیه دلالت دارد که هدایت، رجحان دارد. برپایه مناسبت حکم و موضوع، مراتبی از هدایت است که برای جامعه اسلامی لازم است و در صورت عدم آن، اضلال و گمراهی به وجود می‌آید و از سویی، به گونه‌ای است که حاکمیت می‌تواند آن را انجام دهد؛ در این صورت می‌تواند بر وجوب هدایت‌گری حاکمیت در مراتبی دلالت داشته باشد؛ در موارد دیگر دلالت بر استحباب دارد.

۳-۲. ادله روایی هدایت‌گری

روایات باب «تعلیم الخیر و تعلیم بابِ هُدًی» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، صص ۱۷۲ - ۱۷۶) همچنین روایات فراوانی که به فعالیت‌هایی مانند تشویق، ترغیب، وعظ و



نصیحت، تکالیفی غیر از تعلیم و آگاهی‌بخشی را برای علما تعیین می‌کنند. این ادله می‌توانند ادله‌ی روایی هدایت‌گری قرار گیرند. تعدادی از این روایات مانند روایت کلینی به‌اجمال در ذیل بررسی می‌شود:

وَ [علی بن ابراهیم عن أحمد بن محمد البرقی] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ «مَنْ عَلَّمَ بَابَ هُدَى فَلَهُ مِثْلُ أُجْرٍ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يُنْقِصُ أَوْلِيَّتِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئاً وَ مَنْ عَلَّمَ بَابَ ضَلَالٍ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ أُوزَارٍ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يُنْقِصُ أَوْلِيَّتِكَ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْئاً؛ هرکه درب هدایتی را بر روی کسی بگشاید و او را بیاموزد، پاداش هرکس که به آن عمل کند، به او نیز می‌دهند و از پاداش عمل‌کنندگان چیزی کاسته نمی‌شود و هرکه به گمراهی کسی را بکشاند، گناه کسانی که به آن عمل کنند بر او نیز تحمیل می‌شود و از گناه عاملان چیزی کاسته نخواهد شد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵)

بررسی سندی: علی بن ابراهیم (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۶۰)، احمد بن محمد بن خالد برقی (همان، ص ۷۷)، محمد بن عبدالحمید عطار (همان، ص ۳۳۹)، علاء بن رزین القلاء (همان، ص ۲۹۸) و زیاد ابو عبیده الحداء (همان، ص ۱۷۱) همه ثقه و امامی هستند؛ از این رو، سند روایت معتبر است.

بررسی دلالتی: موضوع محوری این روایت، هدایت است و تعلیم هر آنچه موجب هدایت دیگران می‌شود. پاداش معلم هدایت‌گر همانند پاداش عامل به محتوای هدایت شمرده شده است. در طرف مقابل، تعلیم باب ضلال، وزر و عذاب کسانی را که دچار گمراهی شدند، متوجه معلم گمراه‌کننده می‌داند.

برپایه روایت، با راهنمایی و تعلیم کار نیک به دیگران، از جمله در جهاد تبیین، دری از هدایت و سعادت به روی انسان باز می‌شود. تعلیم در جهاد تبیین می‌تواند زبانی یا عملی باشد؛ می‌تواند به صورت عمل صرف یا توالی از اعمال باشد؛ یعنی زنجیروار هرکه موجب هدایت دیگری شود و او نیز دیگران را هدایت کند، پاداش عمل بر هر شخص هادی و هدایت‌گری تعلق می‌گیرد.

گرچه بیان پاداش بر استحباب دلالت دارد؛ اما بعید نیست باب هدی، اطلاق داشته و بر معارف، عقاید و احکام مبتلابه و ضروری که تعلیم و تعلم آنها واجب



است؛ شامل شود. در نتیجه تعلیم باب هدایت از رجحان مطلق برخوردار می‌شود. همچنین با توجه به اطلاق باب هدی، غیر از فعالیت تعلیمی، تمام اقدام‌های فراآموزشی که موجب هدایت یافتن دیگران شود نیز بر پایه روایت از رجحان مطلق برخوردار می‌گردد.

دلالت «بالجمله» این روایت بر رجحان هدایت‌گری، نتیجه‌ای است که بررسی دلالتی بر آن شهادت می‌دهد. از جمله مصادیق آن، هدایت‌گری بازیگران عرصه جهاد تبیین است. البته در هدایت‌گری جهاد تبیین از سوی کارگزاران، عناوینی می‌توانند سبب و جوب آن گردند. همچون این‌که عدم هدایت‌گری این جریان، سبب اتلاف بیت‌المال و عمر بازیگران عرصه جهاد تبیین می‌شود. همچنین در مواردی، عدم هدایت‌گری این جریان عناوینی حرام همچون وهن مذهب، اخلال در نظام و گمراهی مردم را رقم می‌زند.

در نتیجه خط‌مشی‌گذاری و هدایت‌گری جهاد تبیین برای کارگزاران مستحب و در مواردی واجب است که در موارد یادشده، واجب است که جریان جهاد تبیین و بازیگران آن را هدایت و راهنمایی کنند. هدایت‌گری به‌ویژه در بعد حکمرانی مسائل مهمی همچون جهاد تبیین از ابعاد مهم حکمرانی و حاکمیت فرهنگی و از وظایف کارگزاران است. به بیانی دیگر، بعدی از هدایت و رهبری، هدایت خود جهاد تبیین است که از وظایف ویژه کارگزاران و علمای جامعه است. یعنی رجحان مطلق (مستحب و واجب) دارد که جریان جهاد تبیین نیز هدایت و راهنمایی گردد. به این مسئله باید در مورد کارگزاران توجه ویژه شود؛ زیرا رهبری از وظایف اصلی کارگزاران و مدیران محسوب می‌شود.

در گام نخست، مدیران به برنامه‌ریزی می‌پردازند. در مرحله بعد، برای اجرای برنامه‌ای به سازمان‌دهی امور اقدام می‌کنند. برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی، مهارت و یک اقدام فنی قلمداد می‌شود؛ اما اثربخشی و کارآمدی در تحقق فعالیت‌ها به‌طور کامل به ایجاد فضای کاری دل‌پذیر خلاق و متناسب بستگی دارد. (براتی عولجبه،

برخی اندیشمندان، مدیریت رهبری را یکی از وظایف مدیران قلمداد می‌کنند؛



در حالی که بعضی دیگر رهبری را فراتر از مدیریت می‌دانند و معتقد هستند رهبران سازمان‌ها الزاماً مدیران سازمان‌ها نیستند. گروهی رهبری را فرایند برانگیختن اشتیاق و هدایت کوشش‌های منابع انسانی به سمت اهداف می‌دانند. برخی دیگر رهبری را ارتباط بین گروهی از افراد می‌دانند که طی آن یک نفر می‌کوشد دیگران را به سمت هدف مشخصی سوق دهد. (برومند، ۱۳۸۵، ص ۴۱)

رهبری در حرکت‌های فرهنگی که تشکیل یافته از اندیشمندان، کارشناسان و هنرمندان است، به مراتب باارزش‌تر و بااهمیت‌تر است؛ زیرا منابع انسانی این‌گونه حرکت‌ها دارای بلوغ فکری بالا هستند. برنامه‌ریزی در این‌گونه سازمان‌ها امر حیاتی و غیرقابل انکار است؛ ارتباط با مخاطبان و جذب آنان بسیار بااهمیت است؛ ارزیابی عملکرد آنان بسیار ظریف و پیچیده است؛ تحقق هدف مستلزم وجود چشم‌انداز و برنامه‌ریزی بلندمدت است و به‌شدت بر نوآوری و ابتکار متکی است.

در رهبری جهاد تبیین که از جنس مدیریت فرهنگی است، فرایند مکانیکی مشتمل بر مجموعه‌ای از قوانین و مقررات امکان‌پذیر نیست. تأکید بر تصدی‌گری، قدرت جایگاهی و سازمانی، برنامه‌ریزی یک‌سویه، عدم توجه به شرایط و برپایه هدف‌های کوتاه‌مدت، قابل اجرا نیست.

ازسویی، رهبری نادرست موجب نارضایتی متخصصان، خروج افراد شایسته از کار، خروجی بی‌کیفیت، ایجاد تصویر ضعیف از هر فعالیت فرهنگی دیگر در سطح جامعه، ضایع شدن منابع، افزایش ناهنجاری‌ها و ارزش‌های غلط و پیروزی جبهه دشمن در جنگ شناختی و تهاجم فرهنگی و تعارض و چنددستگی نهادهای مرتبط می‌شود.

۴. تنظیم‌گری در حکمرانی

بعد مهمی از حکمرانی، تنظیم‌گری است. آنچه در حکمرانی جهاد تبیین مهم است، تنظیم و ساماندهی عوامل، بازیگران و مربیان جهاد تبیین است. در حکمرانی لازم است در جهت رسیدن به اهداف و برنامه‌های جهاد تبیین در راستای انجام وظیفه جهاد تبیین و ازسویی استفاده بهتر از ظرفیت‌های مختلف جهاد تبیین، تنظیم‌گری و



سامان‌دهی رخ دهد. این تنظیم‌گری و ساماندهی در حکمرانی را می‌توان در عنوان قرآنی تعاون بررسی است.

۴-۱. دلیل قرآنی تعاون

«تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ؛ و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید».

(مائده: ۲)

این آیه از آیات راهبردی است. این آیه سخن از قاعده تعاون که قاعده‌ای مهم در جامعه‌سازی اسلامی است، به میان آورده است. به تعبیر علامه طباطبایی درباره این آیه: «هذا أساس السنّة الإسلاميّة». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۶۳) غالب فقها قاعده تعاون را قاعده استحبابی و برخی آن را وجوبی دانسته‌اند. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۹۴)

«عون» در ریشه به معنای کمک کردن است؛ (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵۳) در معنای تعاون گفته شده است: «تَعَاوَنًا: أَعَانَ بَعْضُنَا بَعْضًا». (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۹۹) این آیه بر رجحان تمهید مقدمه بر تقوا دلالت می‌کند. تعاون علاوه بر مشارکت مستقیم در فعل، شامل تمهید مقدمات آن نیز می‌شود. در نتیجه تعاون یک فرهنگ است و نه فقط یک امر شخصی. با توجه به جایگاه حاکمیت اسلامی در احیای فرهنگ اسلامی، اعانه بر تعاون مریبان و تأثیرگذاران عرصه جهاد تبیین، به قطع رجحان دارد؛ بلکه ممکن است بیان گردد که برای حاکمیت واجب است.

حاکمیت باید مقدمات تعاون دیگران در امر خیر را فراهم کند. از عرصه‌های بسیار مهم، عرصه جهاد تبیین است. در این عرصه، در جامعه اسلامی لازم است که افراد، تعاون در تربیت داشته باشند. مقدمه تحقق بهتر این تعاون، تنظیم‌گری و سامان‌دهی عموم مردم و بازیگران عرصه تربیت است تا تعاون به صورت صحیح و بدون آسیب‌های موازی‌کاری و ازین‌بردن توان یکدیگر رخ دهد.

برپایه نکات بیان‌شده، تنظیم و ساماندهی مریبان و بازیگران عرصه حکمرانی جهاد تبیین، رجحان دارد؛ در مواردی که شارع اهتمام به انجام آن داشته باشد، باید برای انجام و تحقق آن کمک صورت گیرد. در این صورت، آن تنظیم‌گری و کمک



به تحقق آن، مؤکد می‌گردد؛ مگر عدم آن، عنوانی حرام را رقم زند که در آن مورد، واجب می‌گردد.

۴-۲. انواع تنظیم‌گری

تنظیم‌گری جهاد تبیین در دو لایه ستاد و صف رقم می‌خورد.

الف. انجام وظایف در لایه ستاد

در ارتباط با وظایف سازمانی، صف به وظایفی اشاره می‌کند که مستقیم به تحقق هدف‌های خاص سازمان کمک می‌کند. ستاد به فعالیت‌هایی اشاره می‌کند که به اجرای مؤثر وظایف صف مدد می‌رساند. ستاد شامل تمام وظایفی است که تحت عنوان صف قرار نمی‌گیرند. (علاقه‌مند، ۱۴۰۲، ص ۷۳)

ب. شبکه‌سازی لایه‌های صف

در لایه صف لازم است از سه دسته از سازمان‌ها و تشکیلات استفاده شود: سازمان‌های رسمی، سازمان‌های مردم‌نهاد و عموم مردم. البته هرکدام از آنها می‌توانند نمایندگانی در ستاد داشته باشند: سازمان‌های رسمی و دولتی؛ سازمان‌های مردم‌نهاد؛ عموم مردم و مشارکت فرهنگی.

طبیعی است که در نظام اسلامی لازم است که از ظرفیت نهادهای رسمی در جهاد تبیین استفاده شود. یکی از انواع سازمان‌ها، سازمان‌های مردم‌نهاد است. سازمان مردم‌نهاد در کلی‌ترین معنایش به سازمانی اشاره می‌کند که بخشی مستقیم از ساختار دولت محسوب نمی‌شود؛ اما به‌منزله واسطه‌بودن میان مردم و قوای حاکم نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. بسیاری از سازمان‌های مردم‌نهاد، غیرانتفاعی هستند. لایه مهم دیگر که کمتر بدان توجه می‌شود، لایه عموم مردم است. عموم مردم نیز خود در حقیقت یک سازمان را تشکیل می‌دهند؛ بدون این‌که سازمانی رسمی داشته باشند. در سازمان‌دهی فرهنگی باید به این لایه توجه شود. به بیانی دیگر، باید زمینه مشارکت فرهنگی و تبیینی را برای عموم مردم در عرصه جهاد تبیین ایجاد کرد. در صورتی که تفویض اختیار به‌درستی انجام شود، مزایای بسیاری دارد:



- نخست این که مدیران فرصت بیشتری برای برنامه ریزی و اقدامات اساسی دیگر پیدا می کنند؛

- دوم این که از نیروهای تخصصی استفاده مؤثری به عمل می آید و افراد نزدیک به صحنه عملیات قادر به تصمیم گیری های مؤثرتری می شوند که به احتمال زیاد مدیران رده بالا به دلیل دوری از صحنه قادر به آن نیستند؛

- سوم این که مشارکت زبردستان در امر تصمیم گیری موجب اعتماد به نفس آنها می شود و از لحاظ حرفه ای رشد می نمایند و در انجام وظایف خود ابتکار و نوآوری به خرج می دهند؛

- چهارم این که تصمیمات، به جا و به موقع گرفته می شود؛ از ارجاع غیرضروری به سطوح بالاتر و اتلاف وقت جلوگیری به عمل می آید. (همان، ص ۸۴-۸۵)

شبکه ای که در اقدامی فرهنگی همچون جهاد تبیین به کار می رود، باید پویا باشد. پویایی، دارای محورهایی همچون موارد ذیل است که به آنها اشاره می گردد:

ا. یادگیرنده

در یک اقدام فرهنگی، اعضا و شبکه خود نیز موضوعیت دارد. اعتقاد به جهاد تبیین و ارتقای آموزشی اعضا، از نکات مهم مدیریت سرمایه انسانی یک شبکه با هدف تحقق جهاد تبیین است. شبکه و سازمانی می تواند افق های جدیدی از فعالیت را به روی خود بگشاید که یاد بگیرد. سازمانی که عنصر یادگیری در آن وجود ندارد، یک سازمان مرده است و اثرگذاری کمی دارد.

ب. مخاطب محور

ویژگی های شبکه و سازمان مطلوب این است که مخاطب گرا هستند؛ حق را به مخاطب می دهند؛ آنها به سراغ مخاطب می روند؛ او را وادار به انتقاد می کنند و روابط خوبی با مخاطب خود دارند.

ج. نوآور

از سوی دیگر این شبکه بایسته است خلاق، نوآور و کنجکاو باشد؛ به جای حل



مشکل، مسئله‌یابی کند؛ تفکر علمی و منطقی داشته باشد؛ از دسترسی به شرایط جدید خوشحال شود؛ همچنین انعطاف‌پذیر باشد. گفتنی است که از جمله مشکلات مدیریت فرهنگی، ساختارهای سنتی و غیرنوآور است. آنها توان و انعطاف لازم را برای همسویی با تغییرات جامعه ندارند. در حالی که وجود رقبا و دشمنان متعدد، تغییر سریع علایق، سرعت بالای تغییر در نوآوری، فناوری، راهبردها و سیاست‌های جهادی و منطقه‌ای، به‌ویژه شرایط سیاسی و تأثیر آن در تهاجم فرهنگی و شناختی، نیاز به نوآوری و خلاقیت را صدچندان کرده است.

۵. تسهیل‌گری

علاوه بر وظایف حاکمیت در تصدی‌گری، برای تحقق جهاد تبیین، تسهیل‌گری در حکمرانی نیز از وظایف حاکمیت است. تسهیل‌گری در حکمرانی، زمینه‌سازی برای مشارکت دیگر بازیگران تربیت و حمایت از آنها است. دیگر بازیگران عرصه جهاد تبیین هریک وظایفی دارند؛ اگر حاکمیت آنها را در انجام وظایف خویش یاری کند، اعانه بر پر کرده است.

«اعانه بر پر» از جمله قواعدی است که به دخالت مکلف در تکالیف دیگران مربوط می‌شود. برپایه این قاعده، مکلفان فراتر از انجام تکالیف خویش، درباره تکالیف دیگران نیز وظایفی دارند و- لازم است با روش‌های ممکن، دیگران را برای اطاعت و فرمان‌برداری از خداوند کمک کنند. قاعده اعانه بر پر و تقوا در مواردی همچون مشروعیت عاریه در جایگاه دلیل به آن استناد شده است. (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰)؛ لزوم حفظ مال ودیعه (شهید ثانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۸۰)؛ لزوم حفظ اموال غایبان (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۶۵)؛ مصرف زکات برای حجاج، زوار و رزمندگان (همدانی، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۵۸۰)؛ استحباب روشن‌کردن چراغ مسجد و جارو زدن آن. (اشتهاردی، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۱۰۴)

برای اثبات قاعده اعانه بر پر، از آیه تعاون در سوره مائده، آیه دوم و روایات اعانه مؤمن استفاده شده است؛ مانند: صحیحہ ذریح: «و بِالْإِسْتِئْذَانِ عَنِ ابْنِ مَرْحُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ ذَرِيحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: أَيُّمَا مُؤْمِنٍ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً



وَ هُوَ مُعْسِرٌ يَسِّرَ اللَّهُ لَهُ حَوَائِجَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ... وَ اللَّهُ فِي عَوْنِ الْمُؤْمِنِ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ؛ هرکس گرفتاری مؤمنی را که در سختی افتاده، رفع کند خدا حوائج دنیا و آخرتش را آسان کند و هرکه عیب مؤمنی را که از آن می‌ترسد بپوشاند، خدا هفتاد عیب دنیوی و اخروی او را بپوشاند. آن‌گاه فرمود: تا زمانی که مؤمن در راه کمک برادرش باشد، خدا در راه کمک به او است. از موعظه سود برید و در کار خیر رغبت کنید... (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۲۰۰؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۶، ص ۳۷۱)

مقتضای ادله، استحباب اعانه بر برّ در واجبات و مستحبات است؛ اما در دو مورد ذیل، مستحب مؤکد یا واجب می‌شود:

الف. اهتمام شارع به معان‌علیه. در برخی از واجبات ممکن است به دلیل اهمیت فعل واجب مورد اعانه و اهتمام شارع به آن (مثل جهاد یا حفظ عرض، جان و مال مؤمنان)، اعانه بر آن نیز مستحب مؤکد یا واجب باشد.

ب. مطلوبیت مصادیقی از اعانه بر برّ نزد شارع با عنوان خاص. درباره برخی از مصادیق اعانه بر برّ مانند ارشاد جاهل، هدایت و تسنن سنت حسنه، امر به معروف و نهی از منکر، با عنوان خاص آنها ادله دیگری جدای از مصداقیت اعانه بر برّ وارد شده است که بر وجوب یا استحباب آنها دلالت می‌کند. البته در این موارد، وجوب آنها به جهت ادله خاص است و اعانه بر برّ در وجوب آنها نقشی ندارد و تنها حکم آنها را تأکید می‌کند.

۶. نظارت و ارزیابی در حکمرانی

«نظارت و ارزیابی عملکرد» تلاش منظمی است برای رسیدن به اهداف استاندارد، طراحی سیستم بازخورد اطلاعات، مقایسه اجرای واقعی با استانداردهای از پیش تعیین‌شده و تعیین انحرافات احتمالی و سنجش ارزش آنها بر روند اجرایی که در برگیرنده حداکثر کارایی است. (همایش ارزیابی عملکرد سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی، ۱۳۸۷، ص ۴)



۶-۱. دلیل لزوم نظارت و ارزیابی

مهمترین دلیل برای مدعی مذکور دلیل روایی است که به دو فراز از عهد مالک اشتر از امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره می‌شود:

فراز اول: «ثُمَّ انظُرْ فِي أُمُورِ عَمَّا لِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ [اِخْتِيَارًا] اِخْتِيَارًا... وَ اَبْلُغْ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا... ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ وَ اَبْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ تَعَاهَدَكَ فِي السَّرِّ لِأُمُورِهِمْ حُدُوءٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَ الرَّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ؛ پس در کارهای عمال و کارگردانان نظار و اندیشه کن و چون آنان را تجربه و آزمایش نمودی به کار وادار ... پس در کارهایشان کاوش و رسیدگی کن و بازرسی‌های راست کار و وفادار بر آنان بگمار؛ زیرا خبرگیری و بازرسی در نهانی تو کارهای آنها را سبب وادار نمودن ایشان بر امانت‌داری و مدارا نمودن و نرمی با رعیت می‌گردد. (هرگاه والی به کارهایشان نرسد، آنها از راه عدل و دادگری بیرون رفته و به مردم ستم روا دارند). (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۵-۴۳۶)

فراز دوم: «لَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَ الْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ فَإِنَّ ذَلِكَ تَزْهِيْدٌ لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ وَ تَدْرِيبٌ لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ فَالزَّمْ كَلًّا مِنْهُمْ مَا أَلَزَمَ نَفْسَهُ؛ نیکوکار و بدکار در برابرت یکسان نباشند که این کار، نیکوکار را در انجام کار نیک بی‌رغبت و بدکار را در بدی ترغیب می‌کند؛ هرکدام را نسبت به کارشان پاداش بخش. (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰؛ شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۰-۴۳۱)

... وَ اَصِلْ فِي حُسْنِ السَّنَاءِ عَلَيْهِمْ وَ تَعْدِيْدِ مَا اَبْلَى دُؤُو الْبَلَاءِ مِنْهُمْ فَإِنَّ كَثْرَةَ الذِّكْرِ لِحُسْنِ [فِعَالِهِمْ] اَفْعَالِهِمْ تَهْزُ السُّجَاعَ وَ تُحَرِّضُ النَّاَكِلَ اِنْ شَاءَ اللهُ؛ نیکو ستودن آنان را پیوسته دار و رنج و زحمت و کوشش و ابتلای صاحبان فعالیت را در نظر داشته باش؛ چه این‌که بسیار یادکردن کارهای خوب، دلیر را به هیجان آورده و ترسو را به کوشش وامی‌دارد؛ ان‌شاءالله. (همان، ص ۴۳۴)

الف. بررسی سندی:

عهد مالک اشتر از جهت‌های مختلف معتبر است؛ از جمله این‌که مرحوم نجاشی و شیخ طوسی سند عهد و رساله حقوق امام سجاد (ع) را آورده‌اند. (ر.ک.:



نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۹؛ طوسی، بی تا، ص ۸۹؛ موسوی خوئی، ۱۳۶۸ق، ج ۳، ص ۲۲۰ - ۲۲۱)

ب. بررسی دلالتی:

در این فراز، حضرت، امر می‌کنند که بر بازیگران عرصه حاکمیت، ناظری قرار داده شود: «انظُرْ فِي أُمُورِ عَمَّا لِكَ»، «تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ» و «وَأَبْعَثِ الْعِيُونَ». این‌ها امر هستند و مانعی برای دلالت آنها بر وجوب وجود ندارد؛ زیرا نامه حاکمیتی است و سیاق و فضای رسمی نامه و از سویی ضرورت نظارت در مدیریت در نظر عقلا و عقل و سیره حضرت در انجام این کار که در سیره بیان می‌گردد، قرینه هستند بر این که این امرها بر ظهور خود حمل می‌شوند. در نتیجه واجب است حاکم و حاکمیت، در حکمرانی و حاکمیت نظارت داشته باشند. البته ممکن است بیان شود که این وجوب، طریقی است نه نفسی؛ یعنی آنچه نفیست دارد، انجام وظایف حاکمیت و جلوگیری از ناعدالتی است. نظارت طریقی برای انجام این وظیفه است؛ اما به هر روی، این روایت، دلالت بر وجوب نظارت و ارزیابی دارد. به ویژه در حاکمیت جهاد تبیین که از ابعاد بسیار مهم در سعادت و شقاوت جامعه است.

«حسن» به معنای نیکو و ضد قبیح است. (احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۷)
 «محاسن» اعمال نیک و ضد «مساوی» است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۴۳) «
 السُّوءُ» وصف هر چیز پست است. «السُّوءُ» اسمی جامع برای آفات امراض است.
 «السَّيِّئُ وَالسَّيِّئَةُ» به معنای عمل قبیح و زشت هستند. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۲۷)
 ریشه «تَزْهَيْدٌ»، «زهد» است. زهد به معنای چیز کم است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۴). «تَدْرِيبٌ» ریشه در «درب» دارد. درب به معنای محل ورود به جایی (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۶) و همراهی با چیزی است. (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷۴)
 حضرت امر می‌کنند که انجام‌دهنده کارهای نیک و بد نباید نزد تو مساوی باشند؛ زیرا انجام‌ندادن این کار سبب می‌شود که اهل نیکی از کارهای نیک خود بکاهند و اهل بدی، در بدی بیشتر وارد شوند و همراه کارهای بد شوند. در بخش پایانی بیان می‌دارند که با هر کدامشان همان‌گونه که درخور او است، رفتار کن!.

«لَا يَكُونَنَّ...» نهی است و بر پایه ظهور آن بر وجوب، دلالت بر وجوب دارد؛ اما



براساس نکته بیان‌شده، این نهی بر نفی تساوی دلالت دارد. در نتیجه نفی بر معنای جامع است و معنای آن چنین است که جامع الزامی است که مدیر و حاکم نباید به گونه‌ای رفتار کنند که تصور شود همه برابر هستند؛ هرچند به تذکر گناهکار یا تشویق محسن؛ اما ارتکاز مانع می‌شود از این که هر موردی و هر کسی را باید تشویق و تنبیه کند و الزم در همه مصادیق الزامی شود؛ زیرا اتیان همه این مراتب تشویق یا تنبیه گاهی حتی برای حاکم ممکن نیست. بنابراین، آنچه واجب است اصل مساوی نبودن این دو گروه و افراد نزد حاکم است.

«فَإِنَّ ذَلِكَ تَرْهِيْدٌ...» این فراز، قانونی کلی را بیان می‌کند. قانون کلی این است که اگر میان اهل کارهای نیک و بد تفاوت قائل نشوید، اهل نیکی از کارهای نیک خود می‌کاهند و اهل بدی، در بدی بیشتر وارد می‌شوند و همراه کارهای بد می‌شوند. از مصداق‌های مهم این قاعده، عدم تساوی از جانب حاکمیت است؛ اما این قاعده از کلیت خارج نمی‌گردد. «فَالْزِمُ كَلًّا مِنْهُمْ مَا أَلْزَمَ نَفْسَهُ»؛ در این فراز حضرت دستور می‌دهند که با هر کدام همان‌گونه که درخور او است، رفتار کن.

از آنجا که این نامه، یک نامه حاکمیتی و حکمرانی است، حضرت یک دستور حکمرانی را صادر کرده‌اند: «عدم برخورد یکسان با خطاکار و درست‌کار». طبیعی است که لازمه انجام این وظیفه، نظارت و ارزیابی است. پسا نظارت و ارزیابی است که مشخص می‌کند چه کسی خطاکار است. در نتیجه به دلالت اقتضا بر آن دلالت دارد.

«وَأَصِلْ» امر از «وصل»، به معنای پیوسته و ضد جدایی گرفته شده است. (همان، ج ۶، ص ۱۱۵) «تَعْدِيْدٌ» از «عدد» و به معنای برشمردن است. (همان، ج ۴، ص ۲۹). «الْبَلَاءُ» از «بلو» به معنای آزمایش است. (همان، ج ۱، ص ۲۹۲) «اِبْتِلَى» به معنای امتحان در خیر و شر است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۴۰) «تَهَرُّ» از «هزر» گرفته شده است و به معنای اضطراب و تردید در حرکت است. (احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۹) «تُحَرِّضُ» از «حرض» به معنای برانگیختن آمده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰۳؛ احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳)



در این روایت شریف حضرت امر می‌کند به این‌که:

- نیکو ستودن آنان را پیوسته دار؛

- رنج و زحمت و کوشش کسانی که در آزمایش موفق می‌شوند را برشمار و بیان کن.

حضرت در فراز سوم علت این دو دستور را بیان می‌کنند: زیرا اگر خداوند بخواهد، بسیار یادکردن کارهای خوب، دلیر را به هیجان آورد و ترسو را به کوشش وامی‌دارد.

براساس این فراز و فراز پیشین، اصل مساوی‌نبودن بر خود حاکم و ازسویی تشویق و تنبیه حاکم بر او واجب است؛ اما نمی‌توان تمامی مراتب و انواع تشویق و تنبیه را واجب کرد. لازمه انجام این تشویق و تنبیه حاکمیتی، نظارت و ارزیابی در حکمرانی حاکم است. البته صرف تشویق مرییان و بازیگران موفق عرصه جهاد تبیین، خود نوعی تنبیه سهل‌انگاران این عرصه است؛ امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «اَزْجُرِ الْمُسِيءِ بِثَوَابِ الْمُحْسِنِ؛ بدکار را با پاداش دادن به نیکوکار تنبیه کن. در نتیجه ادله بیان‌شده، به‌علاوه سیره عقلا بر لزوم نظارت و ارزیابی حاکمیت در حکمرانی و حاکمیت خویش دلالت دارد؛ ازجمله مسائل مهم آن، حکمرانی در جهاد تبیین است. (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۱)

دو دیدگاه و دو نوع ارزیابی وجود دارد: دیدگاه سنتی و دیدگاه نوین. دیدگاه سنتی درباره ارزیابی عبارت است از: قضاوت، یادآوری و کنترل ارزیابی به سبک دستوری، معطوف به عملکرد دوره زمانی گذشته و با مقتضیات گذشته؛ اما دیدگاه نوین در رابطه با ارزیابی عبارت است از: آموزش، رشد و توسعه ظرفیت‌های ارزیابی، بهبود و به‌سازی افراد و سازمان عملکرد آن، ارائه خدمات مشاوره‌ای و مشارکت عمومی ذی‌نفعان، ایجاد انگیزش و مسئولیت‌پذیری برای بهبود کیفیت و بهینه‌سازی فعالیت‌ها و عملیات بر مبنای شناسایی نقاط ضعف و قوت و تعالی شبکه و سازمان. (رحمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸)

در یک تشکیلات اسلامی، علاوه بر نظارت بیرونی باید افراد شبکه را به خودارزیابی و خودکنترلی نیز توجه داد: «فَحَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا»؛ (کلینی،



۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۱۴۳) تا پیوسته خود را نسبت به اهداف جهاد تبیین مسئول بدانند و نسبت به وظایف و اهداف خود خودارزیابی داشته باشند.

۷. نتیجه‌گیری

از آنجا که وظایف کارگزاران، مسئولان و مدیران در ساختار حاکمیتی، در لایه‌های مدیریتی نمود پیدا می‌کند، وظایف ایشان در قبال جهاد تبیین، برپایه لایه‌ها و مراحل مدیریتی در ادله بررسی گردید. عمده صاحب‌نظران مدیریت بر ابعاد خط‌مشی‌گذاری، تنظیم‌گری، تسهیل‌گری و نظارت و ارزیابی توافق دارند. از این رو است که وظایف کارگزاران در قبال جهاد تبیین، در این چهار بعد بررسی شده است. ادله نیز بر وظیفه کارگزاران اسلامی بر این ابعاد دلالت دارد.

برپایه ادله بیان‌شده نظام ابعاد حکمرانی در امور فرهنگی، به‌ویژه جهاد تبیین به‌دست می‌آید. در بعد رهبری، مدیران در گام نخست به هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی می‌پردازند. در مرحله بعد، برای رسیدن به اهداف، ظرفیت‌ها و بازیگران عرصه جهاد تبیین را سازمان‌دهی و شبکه‌سازی می‌کنند و تسهیل‌گری لازم را برای آنها انجام می‌دهند. البته این شبکه را پیوسته، نظارت و ارزیابی می‌کنند. در ارزیابی، ابتدا باید خودکنترلی را در افراد شبکه فرهنگی تقویت کرد و در عین حال کنترل و نظارت بیرونی نیز داشت. برپایه دلالت ادله، رجحان عام دارد که مدیران به تمامی این ابعاد توجه داشته باشند.

برپایه نکات بیان‌شده، حکمرانی مربیان و بازیگران عرصه جهاد تبیین رجحان دارد. در مواردی که شارع اهتمام به انجام آن داشته باشد، برای انجام و تحقق آن باید کمک نمود. در این صورت، آن تنظیم‌گری و کمک به تحقق آن، مؤکد می‌گردد؛ مگر عدم آن، عنوانی حرام را رقم زند که در آن مورد، واجب می‌گردد؛ همانند این که عدم‌هدایت‌گری این جریان، سبب اتلاف بیت‌المال و عمر بازیگران عرصه جهاد تبیین شود. همچنین در مواردی، عدم‌هدایت‌گری این جریان، عناوینی حرام همچون وهن مذهب، اخلال در نظام و گمراهی مردم را رقم می‌زند.

این وظیفه برای مدیران فرهنگی به‌طور مستقیم است و در مدیران غیرفرهنگی



مانند پشتیبانی و همراهی به صورت غیر مستقیم است. اگر این وظایف از سوی دیگران انجام شود و موضوع محقق شود، از دوش آنها برداشته نمی شود؛ مگر موضوع از بین برود. این وظیفه تخییری است؛ یعنی آنها نسبت به روش های انجام این وظایف در ابعاد بیان شده، مخیر هستند. مهم تحقق و انجام این ابعاد است.



۸. منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی جمهور، محمدبن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سیّدالشّهداء للنشر، چاپ: اول.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۱۳۶۲)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن فارس، أحمدبن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقانیس اللّغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، (مصحح: جمال الدین میردامادی)، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۶. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۷)، تحف العقول، قم: آل علی (ع).
۷. ابن فهد حلّی، احمدبن محمد (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع فی شرح المختصر التافع، ج ۳، قم: مؤسسه النشر.
۸. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، بیروت: دار العلم و سوریه، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۹. اشهراردی، علی پناه (۱۳۷۷)، مدارک العروة، ج ۱۴، بی جا: اداره کل حج و اوقاف و امور خیریه.
۱۰. اعرفی، علیرضا (۱۳۹۹)، فقه تربیتی، قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۱۱. براتی عولجیه، حسین علی (۱۳۸۰)، مدیریت کتابخانه و مراکز اطلاع رسانی، اصفهان: بی نا.
۱۲. برومند، زهرا (۱۳۸۵)، واژه نامه تخصصی مدیریت کلیه رشته ها، تهران: انتشارات جنگل جاودانه.
۱۳. تبریزی، جوادبن علی (۱۴۲۶ق)، منهاج الصّالحین، قم: مجمع الإمام المهدی (عج).
۱۴. جوانی، محمد (۱۴۰۱)، علوم شناختی در جنگ شناختی، تهران: نواندیشان دنیای کتاب.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حمّاد (۱۴۱۰ق)، الصّحاح، تاج اللّغة و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. حسینی روحانی قمی، سید صادق (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق (ع)، ۲۶ جلد، قم: دارالکتاب.
۱۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۸. حلّی، مقدادبن عبدالله سیوری (۱۴۰۴ق)، التنقیح الزّائع لمختصر الشرائع، ۴ جلد، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۹. خراسانی، حسین وحید (۱۴۲۸ق)، منهاج الصّالحین، ۳ جلد، قم: مدرسه امام باقر (ع).
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالعلم، دمشق: الدار الشامیه.
۲۲. رحمانی، جعفر (۱۳۹۱)، مدیریت فرهنگی، تهران: پژوهشگاه بین المللی المصطفی.
۲۳. زمخشری، محمود (۱۴۱۸ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ریاض: مکتبه العبیکان.
۲۴. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، قم: هجرت.
۲۵. صبوری، منوچهر (۱۳۸۹)، جامعه شناسی سازمان ها، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه



- مدرّسین حوزه علمیه قم.
٢٧. طوسی، محمدبن الحسن (بی تا)، الفهرست، نجف اشرف: المكتبة الرضویة، چاپ اول.
٢٨. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (بی تا)، روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
٢٩. _____ (١٤٢٣ق)، مسالك الافهام، ج ٥، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
٣٠. عاملی (شیخ بهایی)، بهاء الدین (١٣٧٣)، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٣١. علاقهمند، علی (١٤٠٢)، مدیریت عمومی، تهران: نشر روان.
٣٢. عمر بن عبدالعزیز کنشی (١٤٩٠ق)، رجال الکشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
٣٣. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤١٠ق)، کتاب العین، ٨ جلد، قم: نشر هجرت.
٣٤. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
٣٥. لبثی واسطی، علی بن محمد (١٣٧٦)، عبون الحکم و المواعظ، قم: دارالحديث.
٣٦. مازندرانی، محمد صالح (١٤٢٩ق)، شرح الکافی، بیروت: دار إحياء الكتاب العربی.
٣٧. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٣٨. _____ (١٤٠٦ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
٣٩. _____ (١٤٠٦ق)، ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
٤٠. مشکینی، میرزا علی (١٣٩٣)، مصطلحات الفقه، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحديث.
٤١. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (١٤١٠ق)، منهاج الصالحین، ٢ جلد، قم: نشر مدینه العلم.
٤٢. _____ (١٣٦٨ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ٢٤ جلد، قم: مؤسسه الخوئی الإسلامیه.
٤٣. نجاشی، احمد بن علی (١٣٦٥)، رجال التجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرّسین بقم المشرفه.
٤٤. نجفی، محمد حسن (١٤٠٤ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٤٥. نراقی، احمد بن محمد مهدی (١٤١٧ق)، عوائد الايام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
٤٦. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب و زبیدی، مرتضی (١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ٢٠ جلد، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
٤٧. همدانی، رضا (١٣٧٦)، مصباح الفقیه، ج ١٣، قم: مؤسسه جعفریه.



مقالات

۱. رازنهان، فیروز (۱۳۸۶)، «مهندسی فرهنگی کشور پیش شرط تحقق سند چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران»، ماهنامه مهندسی - فرهنگی شورای عالی انقلاب فرهنگی، شماره ۸ و ۹.
۲. عالی، محمدباقر و دیگران (تابستان ۱۴۰۳)، «تعریف حکمرانی (فرا ترکیب چپستی حکمرانی)»، فصلنامه حکمرانی متعالی، سال پنجم، شماره ۱۸.
۳. قبادی، آذر (۱۳۷۵)، «بررسی فرهنگ و جو سازمانی و رابطه آن با بهره‌وری کارکنان حوزه معاونت صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.
۴. نجاری، رضا و آمنه ارزانی (بهار ۱۴۰۲)، «حکمرانی ناب»، فصلنامه علم، منابع و سرمایه انسانی، ۳(۱).
۵. میرقربانی گنجی، سید موسوی (۱۳۹۰)، رازبقای شرکت‌های کوچک، سایتای کسب.
۶. همایش ارزیابی عملکرد (شهریور ۱۳۸۷)، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی، (مجموعه مقالات)، دومین جشنواره شهید رجایی.

خلاصة المقالات



مدخل إلى مفهوم كلمة «النظام»

على أكبر رشاد^١

حسين ايزدي^٢

الخلاصة

أدى تطوّر منهج الفهم نحو بناء النظام إلى ظهور أفكار جديدة، منها فقه بناء النظام. تسعى هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، إلى شرح مفهوم «النظام» في هذا السياق، حيث تُدرس من زوايا مختلفة، تشمل كيفية ارتباط مكوناته ببعضها البعض، وغرض النظام، ودور التطبيق والتأثير الجديد، وتصنيف العلاقة. تُظهر نتيجة هذا البحث أن النظام يشير إلى مجموعة من المكونات المختلفة والمتماصة بطريقة تربط بينها مصلحة أساسية وترابط - تستند هذه المصلحة أو العلاقة إلى أسس أساسية تجمع وتربط هذه العلاقات الموضوعية والأساسية بين المكونات؛ - وتتميز عن غيرها من الأنظمة وتسعى إلى تحقيق هدف محدد. لذلك، يُعدّ تحديد العناصر الستة الأساسية والمحورية: «التركيب، والاختلاف، والجمع، والتفاعل، والتميز، والغاية» العناصر الأساسية لتكوين أي نظام.

الكلمات المفتاحية: النظام، الفقه، فقه النظام، بناء النظام

١. أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية وومدير مؤسسة البحوث للثقافة والفكر الإسلامي.

٢. خريج الدراسات العليا في الفقه والأصول من حوزة قم العلمية (الكاتب المسئول)



تحديد الحاجة إلى وجود «منهج معيار» في العلوم الدينية

مصطفى شريفى پورا^۱

الخلاصة

إنّ عدم التنسيق في منهج إنتاج المعرفة في مختلف العلوم الدينية، بالإضافة إلى مشكلة صحة الاستناد إلى الدين في بعض قضايا الدينية، قد خلف تبعات علمية واجتماعية كبيرة عبر التاريخ، بل وأثار الشكوك حول إمكانية إنتاج معرفة حضارية متجانسة داخل المجتمع العلمي الديني. وقد حدّد هذا المقال من خلال إدراك التحديات المعرفية والمنهجية والإدارية الرئيسية للمعرفة الدينية مشكلة «غياب (منهج معياري)» شامل بين العلوم الدينية» بوصفها قضية البحث.

ويهدف هذا المقال إلى إدارة التنظير الديني وإحداث التحول والارتقاء في العلوم الدينية والإنسانية عبر «إدارة التحول في منهج العلوم الدينية»، وذلك باستخدام المناهج التاريخية والتحليلية والتنظيرية. وقد تبين من خلال هذا البحث أنّ توحيد منهج إنتاج المعرفة على أساس منهج شامل، يوفر فوائد وضرورات مثل: «الوصول إلى منطق علمي مشترك»، «تمييز النموذج الإسلامي»، «عرض منسق لنماذج اجتماعية»، «مواجهة أضرار النظرة التجزيئية لإنتاج المعرفة»، و «إمكانية إدارة المعرفة الدينية على نطاق واسع ودقيق».

ومن جهة أخرى، فإنّ «تشابك العلوم الدينية»، و «ضرورة الاهتمام المتزامن بالقضايا الوصفية والتوجيهية في مختلف العلوم»، و «المنهج المؤكد لإنتاج المعرفة من منظور الأئمة المعصومين عليهم السلام»، يثبت جميعها ضرورة الاهتمام بـ«منهج معياري في العلوم الدينية».

الكلمات المفتاحية: إدارة المعرفة، إدارة المنهج، المنهج المعيار، المنهج الإجتهادي، العلوم الدينية

۱. خريج المستوى الرابع في الفقه والأصول من الحوزة العلمية في قم



دراسة فقهية لحقوق النساء والرّد على المخاوف المتعلقة بحقوق الإنسان من منظور الفقه الإسلامي

زهرا رضوانى^١

ناصر مريوانى^٢

محمّد امين ملكى^٣

الخلاصة

تهدف هذه الدراسة إلى إجراء بحوث تحليلية مقارنة لحقوق المرأة في الفقه الإمامي وحقوق الإنسان المعاصرة، للجواب عن السؤال الأساس: هل تتوافق الأحكام الفقهية الخاصة بالمرأة مع كرامة الإنسان والمعايير الدولية لحقوق الإنسان، وهل لديها القدرة على مواجهة التحديات المعاصرة؟ تقوم فرضية البحث على أن الأحكام الفقهية الإسلامية، بخلاف التصورات السائدة، لا تتعارض مع الكرامة الإنسانية، بل تركز على العدالة وصيانة حقوق المرأة، وأنها عبر الاجتهاد الحي والمنهج المقاصدي يمكن أن تتكيف مع الاحتياجات المعاصرة ومبادئ حقوق الإنسان. اعتمد البحث المنهج الوصفي - التحليلي والمقارن، من خلال تحليل محتوى النصوص الفقهية الإمامية (الكتاب، السنة، الإجماع، العقل) والوثائق الدولية لحقوق الإنسان، مثل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. وتبين النتائج أن بعض القواعد، مثل إذن الولي في النكاح وضوابط خروج المرأة من المنزل، لها مقاصد وقائية ويمكن تفسيرها تفسيراً معاصراً في إطار الفقه الحي ومقاصد الشريعة. كما يظهر أن مفاهيم الكرامة والعدالة والإنصاف في الفقه الإسلامي وحقوق الإنسان تتقاطع في دلالاتها العميقة، وأن الانتقادات غالباً ما تتبع من سوء الفهم أو إغفال الأسس والوظائف الحامية للفقه. وبناءً عليه، فإن الفقه الإسلامي بالمنهج الاجتهادي الحي يمتلك قدرة كبيرة على تقديم حلول عادلة ومتوافقة مع كرامة المرأة في العصر الحالي.

الكلمات المفتاحية: حقوق المرأة، الفقه الإسلامي، كرامة الإنسان، حقوق الإنسان، الاجتهاد الحي،

اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

١. طالب دكتوراه تخصصي في الفقه وأسس القانون الإسلامي بجامعة آزاد الإسلامية - فرع طهران (الكاتب المسئول)

٢. أستاذ مساعد في قسم الفقه وأسس القانون الإسلامي، فرع العلوم والبحوث، جامعة آزاد الإسلامية في طهران

٣. أستاذ مساعد في قسم القانون الإسلامي، كلية حقوق القضائية، جامعة علوم القضائية والخدمات الإدارية



التشابهات والتميزات بين الفقه الفردي والاجتماعي في كيفية

الاتصال بمصادر الفقه

جمال نبوي^١
علي رحمانی^٢

الخلاصة

طالما كان الفقه الفردي هو المنهج السائد لدى الفقهاء في استنباطاتهم. أمّا الفقه الاجتماعي فهو منهج ناشئ في مجال البحث الفقهي، يستلزم أثارًا جديدة في عملية الاستنباط ومخرجات نظام الفقهية. في هذا البحث، ومن خلال استخدام منهجية التحليل الفقهي والأصولي بأسلوب وصفي تحليلي ونقدي، تم إجراء المحاولة - بالإضافة إلى بيان ماهية الفقه الفردي والفقه الاجتماعي - بتوضيح أوجه الشبه والاختلاف بينهما في مجال العلاقة بمصادر الفقه.

فقد جرى في هذه المقالة اعتبار «الفقه الاجتماعي» منهجًا فقهيًا يلتفت فيه الفقيه في استنباطه إلى الآثار الاجتماعية للفتوى ومتطلبات المجتمع، على عكس الفقه الفردي الذي يخلو فيه الفقيه من مثل هذا الالتفات.

واستنادًا إلى التعريف المسبق ذكره، وبعد النقد والتحليل للآراء المختلفة، تمّ تصوير مخرجات البحث في قالب أوجه الشبه والاختلاف بين الفقه الفردي والاجتماعي في مجال العلاقة بمصادر الفقه على النحو التالي: يتشابه الفقه الفردي والفقه الاجتماعي في أصل استخدام الكتاب (القرآن) والسنة والعقل، وعدم استخدام الإجماع كدليل مستقل. وأمّا الاختلاف بينهما في كيفية التعامل مع القرآن، فيرجع إلى أنّ العباثر القرآنية تقع في مقولة خطابات الشارع، وأنّ نظرية «الخطابات القانونية» يمكن أن تشكل نقطة تحول في نمو الفقه الاجتماعي نظرًا لارتباطها القوي به. والاختلاف بينهما في كيفية التعامل مع السنة يرجع إلى صعوبة استخدام السنة الفعلية في الفقه الاجتماعي. والاختلاف بينهما في كيفية التعامل مع العقل، فيعود إلى التأثير الخاص للبعد «المصباحي» للعقل في إيجاد فهم اجتماعي للنصوص، وكذلك إلى حكم العقل بتقديم مصالح المجتمع على مصالح الأفراد في حالة التعارض. الكلمات المفتاحية: الفقه الفردي، الفقه الاجتماعي، مصادر الفقه الفردي، مصادر الفقه الاجتماعي، المنهج الاجتماعي في الفقه.

١. مدرّس المراحل العليا في الحوزة العلمية بخراسان، وباحث في المدرسة العليا للفقه لعالم آل محمد (ص)، (الكاتب المسنول)

٢. أستاذ مساعد في المركز التخصصي لآخوند الخراساني (رحمه الله) - مشهد المقدسة



تبين مكانة ومصاديق قاعدة الضمان الفقهيّة في العمارة والتخطيط الحضري الإسلامي

اصغر مولاي^١

الخلاصة

قاعدة الضمان الفقهيّة هي إحدى القواعد الفقهيّة المهمّة في الفقه الشيعي والتّظيم القانوني للدول الإسلاميّة، بما في ذلك إيران، ولها مصاديقٌ مُختلفة في مجال العمارة والتّخطيط الحضري. إن عدم الإهتمام بالأبعاد الفقهيّة والقانونيّة والأخلاقيّة في مراعاة هذه القاعدة الفقهيّة يُؤدّي إلى ضياع حقوق مهمّة للأخرين والمصالح العامّة. يهدف هذا البحث إلى تبين مكانة قاعدة الضمان الفقهيّة في مجال العمارة والتّخطيط الحضري الإسلامي، وتحليل مصاديقها التاريخيّة والمعاصرة. قاعدة الضمان، باعتبارها أحد الأصول القانونيّة للدين الإسلامي، تُحدّد المسؤوليّة الناشئة عن التعدي أو التفریط في مالٍ أو حقوق الأخرين. في هذه المقالة، وبالاغتماد على المنهج الوصفي التحليلي والاستناد إلى المصادر الفقهيّة والنصوص التاريخيّة والأمثلة العينيّة، تمّ فحص تطبيق هذه القاعدة في تنظيم العلاقات الحقوقيّة والأخلاقيّة بينّ البانين والمعماريين والمواطنين. تُظهر النتائج أن قاعدة الضمان في العمارة الإسلاميّة لا تضمّن فقط حفظ حقوق المملكيّة والخصوصيّة، بل تمنع أيضاً من خلال التأكيد على مبدأ «لا ضرر»، إحداث أضرار جسديّة واجتماعيّة وبيئيّة في عمليّة التخطيط الحضري. إن مصاديق مثل مراعاة حرمة الجوار، ومنع تدمير المباني العامّة والخاصّة، والالتزام بمعايير السلامة في البناء، هي تجسيد لهذه القاعدة في المُدن الإسلاميّة التاريخيّة مثل القاهرة وأصفهان. بالإضافة إلى ذلك، فإن مطابقت هذه القاعدة مع التّحدّيات المعاصرة مثل التنمية المُستدامة والعدالة المكانيّة، تُكشّف عن ضرورة إعادة قراءة الأصول الفقهيّة في السياسات الحضريّة اليوم. تُؤكّد هذه الدراسة على ضرورة دمج المعرفة الفقهيّة مع علوم التخطيط الحضري لتّحقيق مُدن إسلاميّة عادلة وإنسانيّة.

الكلمات المفتاحية: قاعدة الضمان الفقهيّة، العمارة والتّخطيط الحضري الإسلامي، الضمان الفقهي والقانوني، قوانين العمارة والتّخطيط الحضري.

١. أستاذ مشارك في كلية العمارة والتخطيط الحضري بجامعة فنون الإسلاميه في تبريز



دراسة فقهية لنظام الواجبات الحاكمة ثقافياً في وكلاء المجتمع الإسلامي تجاه جهاد التبيين

هادي عجمي^١
سيد نقي موسوي^٢

الخلاصة

إن استراتيجية مواجهة الهجمة المعرفية غير المسبوقة للعدو هي التضال وجهاد التفسير، وهو ما طالب به المرشد الأعلى، لا سيما المسؤولين؛ ولكن رغم تأكيده عليه واعتباره واجباً على المسؤولين، لم يُولَ الاهتمام اللازم؛ لا سيما في مجال حوكمته.

ولتوضيح واجباتهم تجاه جهاد التفسير عملياً، لا بدّ من استجلاء أبعاد هذه الواجبات من خلال دراسة فقهية. وبناءً على ذلك، تطرح هذه المقالة، مستعينةً بأدبيات علم الإدارة والاستدلال الفقهي، إشكالية أبعاد واجبات حوكمة وكلاء المجتمع الإسلامي؛ وذلك لتوضيح جانب من منظومة جهاد التفسير. يدرس هذا البحث النوعي هذه الأبعاد ويحلّلها باستخدام منهج الاجتهاد والتقوى الإسلاميين.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها، استناداً إلى الأدلة الفقهية، أن للوكلاء أربعة مستويات من الواجبات تجاه حوكمة هذه الحركة، وهي: وضع السياسات، والتنظيم، والتسهيل، والمراقبة والتقييم. العمل بهذه الأبعاد منسجم مع العمل بواجبات جهاد البيان، ولذلك يكون له حكم الواجبات، وهو استحباب عام، إلا ما كان تركه يترتب عليه محذور، أو قصد الشارع ذلك وكان تخلفه يترتب عليه تخلفه، فيكون واجباً.

الكلمات المفتاحية: جهاد التبيين، الحاكمية، الحاكمة الثقافية، الفائدة الأعلى، وكلاء المجتمع الإسلامي

١. باحث في مركز دراسات الحضارة الإسلامية التابع لمؤسسة الدراسات الاستراتيجية والعلوم والمعارف الإسلامية، وأمين حلقة فقه الأسرة في مدرسة الفقاهة لعالم آل محمد (الكاتب المستنول)
٢. نائب رئيس البحوث في جامعة فرهنغيان على مستوى البلاد، وأستاذ مساعد في قسم فقه التربية بجامعة فرهنغيان.