

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوّم؛ شماره ی دوازدهم؛ زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: علی اکبر رشاد
سر دبیر: ذبیح الله نعیمیان
مدیر داخلی: مهدی عزیزی

هیئت تحریریه: (براساس حروف الفبا)

علی اکبر رشاد (مدّرس خارج فقه و اصول حوزه علمیّه تهران؛ مؤسس و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
خالد غفوری الحسینی (مدّرس سطوح عالی حوزه علمیّه قم؛ عضو هیئت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیة)
کمیل قنبرزاده (مدّرس سطوح عالی حوزه علمیّه قم؛ مدیر مرکز جامع فقهی ولی امر (عج))
مهدی گرامی پور (مدّرس خارج فقه و اصول حوزه علمیّه قم؛ عضو هیئت علمی دانشگاه قم)
احمد مبلغی (مدّرس خارج فقه و اصول حوزه علمیّه قم؛ عضو هیئت علمی دانشگاه مذاهب اسلامی)
ابوالقاسم مقیمی حاجی (مدّرس خارج فقه و اصول حوزه علمیّه قم؛ معاون آموزش حوزه های علمیّه)
سید حسین میرمعزی (مدّرس خارج فقه و اصول حوزه علمیّه قم؛ عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
ذبیح الله نعیمیان (مدّرس سطوح عالی حوزه علمیّه قم؛ عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))
مدیر داخلی: مهدی عزیزی

نشانی دفتر فصلنامه:

قم، میدان آیت الله سعیدی، خیابان هفت تیر، کوچه ۱۲، تقاطع اول، سمت چپ، موسسه ی
فقه و علوم انسانی امام رضا علیه السلام

تلفن امور مشترکین:

۰۲۵۳۶۶۲۲۸۴۴ (قم)

نشانی سامانه فصلنامه فقه نظام ساز:

www.feqhenezamsaz.ir



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

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

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

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

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

۱۸. نقل و اقتباس با ذکر مأخذ آزاد است.

فقه نظام‌ساز

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

یادداشت سردبیر: درآمدی بر «مسئله‌شناسی فقهی کلان‌اندیش» / ۷

ذبیح‌الله نعیمیان

موضوع‌شناسی فقهی و کارشناسی علوم انسانی از منظر امام خمینی (قده) / ۲۳

ذبیح‌الله نعیمیان

چیستی و جایگاه جهاد مالی در نظام مالی و اقتصادی اسلام / ۴۵

علی زارع قراملکی

روش «مصون‌سازی از معرضیت شبیهه» از منظر فقه تربیت / ۷۷

مهدی عزیزی

واکاوی فلسفه‌ی فقه روابط بین‌الملل / ۱۰۳

محمد صادق آسیم

کرامت انسانی در هندسه‌ی فقه نظام خانواده؛ بازتعریف الگوی اذن زوج و استقلال زن در فقه امامیه / ۱۳۱

ناصر مریوانی، زهرا رضوانی، محمد امین ملکی

قواعد فقهی به مثابه ادله‌ی نظریه‌ی عدول مؤمنین علامه مصباح‌یزدی (قده) در گزینش کارگزاران نظام اسلامی / ۱۵۷

علی حاجی جعفری



تأملی در «فرایند مسئله‌پژوهی فقهی»^۱

ذبیح الله نعیمیان

فقه‌پژوهی مقتضی لحاظ معیارهایی است که بتوانند «فرایند مسئله‌پژوهی فقهی» را در قالب مناسبی صورت‌بندی کنند. برای رسیدن به فرایند مزبور باید به عملیات استنباط‌نگاهی انداخت و بر اساس آن، معیارهای تقدیم و تأخیر امور دخیل در این فرایند را شناخت.

هر مسئله‌ی فقهی می‌تواند فتوایی را به خود اختصاص دهد. فتاوا ناظر به موضوعات مختلفی در عرض یکدیگرند. به تعبیر دیگر، می‌بایست هر یک از آنها ناظر به فعلی مستقل باشند. از این رو، مسائل فقهی را می‌توان در عرض یکدیگر تلقی کرد.

از سوی دیگر، اگر به عملیات استنباط توجه کنیم، خواهیم دید که بررسی برخی مسائل فقهی می‌تواند زمینه‌ساز بررسی دیگر مسائل باشد. از این رو، می‌بایست گفت بسیاری از مسائل فقهی در عرض یکدیگرند. اما برخی مسائل از جهت پژوهشی و علمی می‌توانند بر برخی دیگر مقدم شوند. از این رو، طبقه‌بندی مسائل می‌تواند فرایندی خاص در مباحث فقهی ایجاد کند. در این راستا، می‌توان برخی امور را بر

۱. این سرمقاله در تاریخ ۱۴۰۴/۹/۲۶ به دفتر نشریه ارسال شده است.



برخی دیگر مقدم دانست:

الف. اولویت‌گذاری پژوهشی؛

ب. تمهید «مقدمات پژوهشی حقوقی» برای «حلّ فقهی مسائل حکومتی»؛

ج. تمهید «مقدمات پژوهشی» برای «حلّ مسئله‌ی فقهی».

الف. اولویت‌گذاری پژوهشی

وقتی که مسائل متنوع پژوهشی پیش‌اروی فقه‌پژوه قرار دارد چاره‌ای جز اولویت‌گذاری پژوهشی نیست. از این‌رو، موارد زیر را می‌توان در این زمینه مورد تأمل قرار داد:

۱. تقدیم پیش‌فرض‌ها و مبانی فقهی؛

۲. تقدیم مقدمات فقهی؛

۳. تقدیم اولویت‌های فقهی.

۱. تقدیم پیش‌فرض‌ها و مبانی فقهی

برخی از مسائل مستقل از یکدیگرند. اما برخی از آنها را می‌توان پیش‌فرض برخی دیگر دانست. این امر محدود به مباحث فقهی نیست. اما به‌طور طبیعی، بسیاری از مسائل در دانش فقه می‌توانند پیش‌فرض دیگر مسائل فقهی باشند. تفکیک پیش‌فرض‌ها از مسائلی که بر آنها متکی‌اند، صرفاً تفکیک مسائل نیست. بلکه، این کار در راستای طبقه‌بندی مسائل فقهی تبلور می‌یابد. چه آن‌که، ضرورت طبقه‌بندی مسائل فقهی مقتضی تفکیک اموری است که پیش‌فرض دیگر مسائل‌اند و آنها تقدّم رتبی بر مسائل دسته‌ی دوم دارند. این پیش‌فرض‌ها وقتی که به صورت شفاف و خودآگاهانه مورد پذیرش یک فقیه قرار می‌گیرند، به مثابه‌ی مبانی فقهی تلقی می‌شوند.

این تقدّم رتبه از حیث ضرورت بحث درباره‌ی آنها در مقامی پیش از آنهاست. به تعبیر دیگر، تصویر کامل و دقیق از بحث علمی هنگامی انجام می‌گیرد که پیش‌فرض‌های آن به‌خوبی مورد توجه قرار گرفته و تصویر شوند. از این‌رو، تفکیک



پیش‌فرض‌ها و مبانی فقهی از دیگر مسائل فقهی، زمینه‌ساز تقدیم پیش‌فرض‌ها و مبانی فقهی بر آن دسته در مقام تصویر و تبیین آنها خواهد بود. بی‌تردید، مسائل فقهی می‌توانند پیش‌فرض‌ها و مبانی غیر فقهی نیز داشته باشند. لحاظ آنها نیز در جای خود ضرورتی علمی است.

۲. تقدیم مقدمات فقهی

اثبات هر مسئله‌ی فقهی نیازمند رونمایی و ارائه‌ی مقدمات مناسب با آن است. بی‌تردید، بخش معتنا بهی از این مقدمات در مباحث فقهی از سنخ مقدمات فقهی‌اند. این بدان معناست که شناسایی و تفکیک این موارد، مقتضی تلاش برای طبقه‌بندی بخشی از مسائل فقهی و تقدیم بحث از اموری است که به‌مثابه‌ی مقدمه برای دیگر مسائل فقهی‌اند.

بی‌توجهی به بحث دقیق درباره‌ی مقدمات و طرح آنها در جای نامناسب به آشفتگی آن می‌انجامد:

۱. این آشفتگی باعث می‌شود که برخی از مقدمات بیش از ظرفیت مقدمه بودن آنها به بحث گذاشته شوند و هدف بحث از آنها به فراموشی سپرده شود.
۲. غفلت از مقدمه بودن برخی مسائل به رها کردن بحث از آنها می‌انجامد.
۳. ترتیب مقدمات نیز اهمیتی کلیدی در مباحث فقهی دارد. چه‌آن‌که، برخی از مقدمات به صورت مستقیم جنبه‌ی مقدمه برای نتیجه‌ی نهایی ندارند. بلکه، مقدمه‌ای بر برخی دیگر از مقدمات نتیجه‌ی نهایی‌اند. از این رو، رعایت ترتیب بحث از آنها و تقدیم مناسب یکی بر دیگری اهمیتی کلیدی دارد. به تعبیر دیگر، طبقه‌بندی مقدمات نیز ضرورت دارد.

۳. تقدیم اولویت‌های فقهی

مسائل فقهی از جهت اهمیت بر یک وزان نیستند و برخی نسبت به برخی دیگر اهمیت بیشتری دارند. از این رو، طبقه‌بندی میان مسائل مختلف فقهی از حیث اولویتی که دارند، امری ضروری است:



۱. برخی مسائل فقهی از فوریت برخوردارند. این فوریت می‌تواند به لحاظ‌های مختلف باشد.
۲. برخی از مسائل فقهی کاربردی‌ترند و بیشتر مورد نیازند. اما برخی دیگر، چندان مورد نیاز نیستند.
۳. برخی از آنها مورد ابتلای عمومی‌اند و برخی دیگر، چندان مورد ابتلا نیستند.
۴. برخی مسائل فقهی نوظهورند و پیش‌تر مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. اما ادبیات پژوهشی برخی دیگر بسیار گسترده و پر حجم است. بر این اساس، برخی از آنها ضرورت پژوهشی بیشتری دارند.
۵. برخی از آنها، جنبه‌ی آموزشی بیشتری دارند و تأثیر بیشتری در تقویت قوه‌ی اجتهاد دارند.
۶. برخی از مسائل مورد ابتلای حکومت‌اند و تشکیل حکومت اسلامی نیاز به بحث از آنها را به‌شدت بالا برده است.
۷. ...

در مجموع، به تناسب هر پژوهش فقهی می‌بایست اولویت‌های مناسب با آن را در نظر گرفت و اقتضانات آن را در پژوهش مزبور مورد توجه قرار داد.

ب. تمهید «مقدمات پژوهشی حقوقی» برای «حل فقهی مسائل حکومتی»

تلاش برای بررسی و حل هر مسئله‌ی فقهی نیازمند تمهید مقدمات فراوان پژوهشی است. تفاوت ماهوی مسائل و تعلق آنها به ابواب مختلف می‌تواند این مقدمات را کم یا زیاد کند. چنان‌که، بررسی مسائل فقهی مربوط به امور حکومتی می‌تواند عناصر بیشتری مانند موارد زیر را اقتضا کند:

۱. منبع‌شناسی حقوقی؛
۲. شناسایی «رویکردهای حقوقی مرتبط»؛
۳. شناسایی «وجوه حقوقی محتمل»؛
۴. شناسایی «رویه‌های حقوقی مرتبط»؛
۵. شناسایی «اقوال حقوقی مرتبط»؛



۶. شناسایی «سیاست‌های کلان مرتبط»؛

۷. شناسایی «مواد قانونی مرتبط»؛

۸. شناسایی و تبیین «ثمرات و لوازم فقهی رویکردها، وجوه، وجوه دیدگاه‌های حقوقی».

۱. منبع‌شناسی حقوقی

شناسایی منابع مرتبط حقوقی می‌تواند از مهم‌ترین مقدمات پژوهشی باشد. دنیای معاصر دنیایی است که تولیدات حقوقی در آن محوریت دارد و این تولیدات به صورت شتابان در حال افزایش است. تنوع گسترده و تطوّر شتابان آنها مقتضی شناسایی موارد مرتبط با مسائل مورد تأمل است. در نتیجه، منبع‌شناسی حقوقی می‌تواند زمینه‌ساز خوبی برای ورود به بررسی‌های مسئله‌شناسانه شود. چنان‌که، این امر را می‌توان مقدمه‌ای اساسی برای شناسایی رویکردها، وجوه، رویه‌ها، اقوال، سیاست‌ها و مواد قانونی باشد.

۲. شناسایی «رویکردهای حقوقی مرتبط»

برخی از رویکردهای حقوقی مانند قراردادگرایی تأثیرگذاری خاصی در الگوهای حکمرانی دوران معاصر دارند. از این رو، «شناسایی رویکردهای حقوقی مرتبط» اهمیت خاصی به عنوان بخشی از تمهید پژوهشی برای حلّ مسائل فقهی دارد. چه‌آن‌که، این رویکردهای حقوقی می‌توانند در رقابت با رویکرد عامّ فقهات و اجتهاد ظاهر شده و تأثیر خاصی در مسیر و فرایند اجتهاد ایجاد کنند. شناخت ابعاد این رقابت و کیفیت تأثیرگذاری مستقیم یا غیرمستقیم در فرایند حلّ مسائل فقهی می‌تواند اهمیت خاصی داشته باشد.

رقابت بسیاری از مسائل حقوقی با مسائل فقهی در امور حکومتی می‌تواند به تحمیل رویکردهای حقوقی به فقه‌پژوهان و فقه‌اندیشان بینجامد. چراکه این رویکردهای حقوقی می‌توانند دست‌کم از طریق «تعریف دانشی موضوعات» و معرفی دستاوردهای خود به عنوان «موضوع‌شناسی کارشناسانه» ذهنیت فقهی را در مسیر نامناسبی هدایت کنند.



بر این اساس، افزون بر «شناسایی نقاط اختلاف و تنافی با مبانی دینی - فقهی»، «شناسایی نقاط قرابت یا حتی اشتراک صوری یا واقعی با رویکردهای فقهی» از نیازهای مربوط به حلّ مسائل فقهی است.

۳. شناسایی «وجوه حقوقی محتمل»

برخی از وجوه مطرح شده در خلال مباحث حقوقی می‌تواند در آینده از این ظرفیت برخوردار باشند که تبدیل به یکی از اقوال، و بلکه تبدیل به قول فراگیر یا حتی تبدیل به قانون مصوب شود.

ارتقای تقریر از برخی از وجوه و تناسب با شرایط زمانی و مکانی می‌تواند این ظرفیت را در آنها افزایش دهد. از این رو، ضرورت بررسی وجوه حقوقی را نباید در چارچوب محدودی مورد توجه قرار داد.

۴. شناسایی «رویه‌های حقوقی مرتبط»

رویه‌های حقوقی جایگاه خاصی در نظام‌های حقوقی دارند. نقش آفرینی نظری و عینی این رویه‌ها می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در حلّ مسائل فقهی مهم انگاشته شود. حلّ مسأله در این تعبیر به معنای لزوماً مثبتی نیست. بلکه، برخی از رویه‌های حقوقی راه را بر اندیشه‌ورزی مستقل فقهی می‌بندند و می‌توانند دارای تأثیرات منفی نیز در حلّ مسائل فقهی داشته باشند. از این رو، «شناسایی رویه‌های حقوقی مرتبط» مقدمه‌ای ضروری برای تقویت گشایش ذهنی فقیه و توجه به رویه‌های تأثیرگذار حقوقی در موضوع‌سازی و موضوع‌شناسی حکومتی، سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و اجرایی‌سازی آنها خواهد بود.

۵. شناسایی «اقوال حقوقی مرتبط»

هر مسأله‌ی فقهی پاسخ خاص فقهی را می‌طلبد. اما معمولاً مسائل مشابه و نزدیک به آن مسأله نیز تکوین پاسخ‌های حقوقی مرتبط با مسأله‌ی فقهی را ایجاد می‌کند. بسیاری از پاسخ‌های حقوقی صرفاً در قالب وجوه محتمل شکل نمی‌گیرد.



بلکه، در سطح اقوالی شکل گرفته‌اند. به‌گونه‌ای که صاحبان اقوال نیز مشخص است و می‌توان با تکیه بر شناختی که نسبت به مبانی، رویکردها و اصول فکری آنان به ارزیابی اقوال مطرح شده از جانب آنان پرداخت.

۶. شناسایی «سیاست‌های کلان مرتبط»

سیاست‌های کلان در هر نظام سیاسی می‌تواند زیرساخت خاصی برای شکل‌گیری قوانین ایجاد کند. از این‌رو، شناسایی مواد مرتبط در سیاست‌های کلی نظام می‌تواند به شکل‌گیری زمینه‌های نظری برای حل مسئله کمک کند. این مواد برای پیاده‌سازی قوانین اساسی، ارزش‌ها و گزاره‌های اساسی دینی - حکومتی جایگاه مهمی دارند.

۷. شناسایی «مواد قانونی مرتبط»

شناسایی مواد قانونی ناظر به هر یک از مسائل فقهی یا مواد قانونی مرتبط به آنها می‌تواند از تمهیدات مهم پژوهشی برای دستیابی به حل مسائل فقهی در عرصه‌ی امور اجتماعی و حکومتی باشد. این امر را می‌توان در مصادیق زیر شناسایی کرد:

۱. شناسایی مواد در قوانین اساسی؛

۲. شناسایی مواد مرتبط در قوانین عادی؛

۳. شناسایی مواد مهم مرتبط در آیین‌نامه‌ها و بخش‌نامه‌های مرتبط.

توجه به تذکر ضروری است که: بررسی فقهی نمی‌تواند و نمی‌بایست تابع رویکردها، اقوال و وجوه حقوقی شود. اما فقیه برای بررسی مسئله به صورت واقع‌گرایانه و قابل تطبیق بر عینیت بیرونی ناگزیر از شناخت قوانین موجود است. ادبیات بررسی فقهی نمی‌تواند بی‌توجه به ادبیات رایج حقوقی باشد و اصطلاحاتی در آن به کار رود که موجب بدفهمی و سوء تفاهم میان فقیه و حقوق‌دانان شود. فقیه حاکم عهده‌دار طراحی قوانین به‌گونه‌ای است که قابلیت اجرا داشته باشد. این امر بدان معنا نمی‌تواند باشد که فقیه نسبت به دیدگاه‌های حاکم بر حقوق‌دانان و حاکم بر مردم مواجهه‌ای انفعالی داشته باشد.



در شرایطی که اطاعت مردم نسبت به قوانین حکومتی ضعیف است، می‌بایست قوانینی برای ترمیم این ضعف و ارتقای سطح قانون‌پذیری تصویب و اجرا شود.

۸. شناسایی و تبیین «ثمرات و لوازم فقهی رویکردها، وجوه، وجوه و دیدگاه‌های حقوقی» پذیرش هر یک از رویکردها، وجوه، وجوه و دیدگاه‌های حقوقی می‌تواند ثمرات و لوازم خاص خود را در بررسی مباحث فقهی داشته باشد. از این رو، شناسایی و تبیین ثمرات و لوازم هر یک از آنها می‌تواند اهمیت خاص خود را داشته باشد و می‌بایست به عنوان پیش‌نیازهای پژوهشی مورد اهتمام قرار گیرند. بر این اساس تأمل در هر مصداقی از ثمرات و لوازم حقوقی مرتبط با مسائل مدّ نظر می‌تواند ضروریات فقه‌پژوهی قلمداد شود.

ج. تمهید «مقدمات پژوهشی» برای «حلّ مسأله‌ی فقهی»

شکل‌گیری تأملات فقه‌پژوهانه و فقه‌اندیشه در راستای حلّ مسائل فقهی می‌بایست بر مقدماتی پژوهشی تکیه زند. از این رو، تمهید این مقدمات از اهمیت فراوانی برخوردار است و فقیه، فقه‌پژوه و فقه‌اندیش بدون آنها نمی‌تواند از موفقیت قابل قبولی برخوردار باشد. موارد زیر را می‌توان از مهم‌ترین مقدماتی شمرد که باید تمهید شوند:

۱. منبع‌یابی پژوهش‌های فقهی مرتبط و شناسایی مظانّ بحث؛
۲. شناسایی و گزینش «مضامین مرتبط با مسأله یا مسائل»؛
۳. «فقره‌بندی و عنوان‌گذاری آزاد» برای «مضامین مرتبط»؛
۴. «عنوان‌گذاری موضوعی - نمایه‌ای چند سطحی» برای «فقرات و مضامین گزینش شده»؛
۵. استقرای وجوه فقهی محتمل؛
۶. استقرای اقوال فقهی، طیف‌شناسی آنها و ظرفیت‌شناسی آنها؛
۷. تبیین تأثیرات و لوازم فقهی اقوال.



۱. منبع‌یابی پژوهش‌های فقهی مرتبط و شناسایی مظانّ بحث

منبع‌شناسی فقهی یا منبع‌یابی پژوهش‌های فقهی متضمن رصد و شناسایی کتب و رسائلی است که مسائل فقهی مورد نظر در آنها به بحث گذاشته شده یا حدّ اقل اصل مسئله مورد اشاره قرار گرفته است.

منبع‌شناسی یا منبع‌یابی فقهی را می‌توان در دو سطح تعریف کرد:

یک. **منبع‌یابی اجمالی:** این سطح از منبع‌شناسی می‌تواند صرفاً ناظر به شناسایی اصل منابعی انجام گیرد که در آنها مباحث مورد نظر به نگارش درآمده است. بدون آن‌که، کیفیت و کمیت تأملات فقهی به صورت تفصیلی و جزئی مدّ نظر قرار گیرد. این سطح از منبع‌یابی دارای کارآمدی محدودی است و می‌توان از آن تحت عنوان «مآخذیابی فقهی» یا «منبع‌یابی» نیز یاد کرد.

دو. **منبع‌شناسی تفصیلی:** منبع‌شناسی تفصیلی فراتر از شناسایی منابعی است که حاوی مباحث مورد نظرند. به این معنا که می‌بایست امور متعدّدی در آنها مورد شناسایی تفصیلی قرار گیرند. از آن جمله:

۱. شناخت ویژگی‌های مختلف منابع؛

۲. ظرفیت‌شناسی منابع در تناسب با مسائل مورد نظر؛

۳. «شناسایی ابواب مرتبط» بر اساس تمییز «تبویب‌های مختلف فقهی»: این امر می‌تواند مقدمه‌ای بر شناخت مظانّ بحث باشد. در این زمینه، باید نکات فراوانی مورد توجه جدّی قرار گیرند:

یکی از مسائل مهم، ضرورت «شناخت تبویب‌های متنوّع» است. چرا که فقها به صورت یکسان و با یک سبک به تبویب فقه پرداخته‌اند. از این رو، شناسایی ابواب یکی دیگر از مسائل مهم، تفاوت منابع فقهی از جهت «میزان پرداختن به مسائل پیشین و نوظهور» است. چرا که همه‌ی کتب و رسائل فقهی به مسائل نوظهور پرداخته‌اند. چنان‌که، «میزان تکیه بر رویکرد فردی، اجتماعی یا حکومتی به فقه» نیز می‌تواند مهم باشد.

۴. «تعیین مظانّ بحث» یا «مآخذشناسی مسأله»: این مفهوم را می‌توان مربوط



به نگاهی جزئی‌تر از مأخذیابی دانست. چرا که این امر به معنای تعیین آدرس دقیق مواردی است که مسأله‌ی فقهی در آنجا به بحث گذاشته شده است.؛

۵. تناسب‌سنجی محتوایی منابع با مسائل مورد تأمل؛

۶. اصالت‌سنجی منابع.

۲. شناسایی و گزینش «مضامین مرتبط با مسأله یا مسائل»

یک مضمون منسجم را می‌توان دست‌کم متشکل از یک جمله دانست. چنان‌که، در موارد بسیاری چند جمله یا چند بند و پاراگراف نیز یک مضمون را تشکیل می‌دهند.

شناسایی و گزینش مضامین مرتبط با مسئله یا مسائل مورد نظر فقیه، فقه‌پژوه و فقه‌اندیش بخشی از مهم‌ترین پژوهش‌های زمینه‌ساز برای دستیابی به حلّ مسأله است. بر این اساس، مراجعه به منابع و مطالعه‌ی تأمل‌آمیز در آنها تنها در صورتی می‌تواند به نتیجه برسد که مضامین مناسبی را شناسایی و گزینش کند.

مهم‌ترین معیار برای شناسایی و گزینش آنها ارتباط داشتن آنها با مسئله یا مسائل مورد نظر است. بی‌تردید، هر قدر محقق در محتوای منابع با دقت بیشتری تفحص کند، می‌تواند مقدار بیشتری از مضامین مرتبط را شناسایی و گزینش کند.

۳. «فقره‌بندی و عنوان‌گذاری آزاد» برای «مضامین مرتبط»

مضامین گزینش شده برای بهره‌برداری مناسب می‌بایست مورد تأملات ارتباط‌شناسانه قرار گیرند. این تأملات هنگامی به نتیجه می‌رسند که فقیه، پژوهش‌گر فقهی و فقه‌اندیش بتواند به انتزاع عناوین مناسب از مضامین مورد تأمل دست یابد. از این‌رو، فقره‌بندی دقیق و عنوان‌گذاری مناسب می‌تواند میزان بهره‌مندی از مضامین گزینش شده را تسهیل کرده و افزایش دهد. فقره‌بندی و عنوان‌گذاری مضامین می‌بایست آزاد از عناوینی باشد که نویسندگان برای محتوای آن مضامین برگزیده‌اند. از این جهت، ذهن تأمل‌کنندگان نمی‌تواند در مواجهه با متون و مضامین گزینش شده به نحو بسته و محدود به عناوین نویسنده‌ی متن عمل کند. در نتیجه، فقره‌بندی و



عنوان‌گذاری در این مرحله را می‌توان به عنوان «فقره‌بندی و عنوان‌گذاری آزاد» نام نهاد.

۴. «عنوان‌گذاری موضوعی-نمایه‌ای چندسطحی» برای «فقرات و مضامین گزینش شده»

فقره‌بندی و عنوان‌گذاری آزاد بخشی از نیاز را می‌تواند تأمین کند. اما ذهن محقق هنگامی می‌تواند به بهترین صورت از مضامین گزینش شده استفاده کند که بتواند برای دستیابی به تناسب حداکثری با هدف و مسئله‌ی مورد نظر به شناسایی عناوین موضوعی دقیق‌تر بپردازد. از این رو، باید محقق تلاش کند به عنوان‌گذاری قبلی بسنده نکند. بلکه، با تمرکز بر مسأله و موضوع مورد نظر خود عناوینی در چند سطح تولید کند. این عناوین موضوعی می‌توانند از طریق انتزاع عناوین مزبور از منظرهای مختلف و به تناسب سعه و ضیق خود در سطوح مختلف تولید شوند.

شناسایی مضامین و محتواهای مرتبط، بدون تحلیل و تأمل مضمون‌یابانه به ثمر نمی‌رسد. صرف برخورداری مضامین کوتاه، متوسط یا بلند و حتی دستیابی به آنها کفایت نمی‌کند. بلکه، فعالیت‌های فقه‌پژوهی هنگامی با موفقیت توأمان خواهد شد که مضامین یافته شده، مورد تأملات فراوان قرار گیرند.

این تأملات مضمون‌کاوانه می‌بایست مسیر مشخصی را طی کند تا بتواند به فقه‌پژوه کمک کند. در غیر این صورت، امید چندانی نخواهد بود که تأملات مزبور بتواند نتایج قابل قبولی در اختیار فقه‌پژوه قرار دهد. تنها در صورتی می‌توان این امر را دلخواه و قابل قبول رساند که با تأمل‌های متنوع بتوان ارتباط‌های مناسبی در مضامین یافته شده با مسئله مورد نظر سراغ گرفت. چنان‌که، این امر منوط به آن است که یافته‌های پژوهشی و مضامین مزبور را بتوان در قالب مناسب و از طریق گزینش‌های مناسب، کار گرفت.

کشف ارتباطات عمدتاً از طریق عنوان‌گذاری نمایه‌ای در سطوح مختلف و از منظرهای مرتبط با مسأله یا مسائل مورد بررسی انجام گیرد. عنوان‌گذاری نمایه‌ای عملیاتی ذهنی است که از طریق شناخت دقیق محتوا می‌توان آنها را تحت چتر یا چترهای واژگانی مرتبط قرار داد. این چترهای واژگانی نباید به گونه‌ای باشند که محتوای مورد نظر خارج از آنها قرار گیرند. چنان‌که، نباید هیچ یک از آنها از ذیل



آن عناوین خارج باشند. بلکه، می‌بایست با به‌کارگیری نگاه انتزاعی عناوین نمایه‌ای مناسب با محتوای مورد نظر را انتخاب کرد.

به‌طور نمونه، اگر پژوهشی به دنبال کشف مستندات برای اقامه‌ی استدلال‌های مناسب لازم و کافی در جهت اثبات یک حکم تکلیفی است، باید مواردی عنوان‌گذاری نمایه‌ای شوند که با مسئله‌ی مورد تأمل ما تناسب داشته باشند. در نتیجه، پس از شناسایی مضامین کوتاه، متوسط یا بلندی که حاوی مضامین مرتبط با مسئله‌ی مزبور باشند، می‌بایست عناوین نمایه‌ای ناظر به همه یا بخشی از مضامین مزبور در قالب الفاظ شفاف و گویایی و حتی الامکان در چند سطح شناسایی و جعل شوند.

«عنوان‌گذاری موضوعی - نمایه‌ای» این کمک را خواهد کرد که در بهره‌گیری از مضامین شناسایی شده، موارد غیر مرتبط کنار گذاشته شوند و صرفاً مواردی از پنجره‌ی گزینش فقه‌پژوه عبور کنند که به اثبات همان مورد کمک کنند.

این امر بدان معناست که پس از شناسایی مضامین مرتبط فقه‌پژوه باید از طریق عنوان‌گذاری نمایه‌ای مسیر بهره‌گیری دانشی از مضامین مزبور را از طریق عناوین نمایه‌ای به‌کار گیرد تا بتواند استفاده‌های بعدی را نیز بنماید.

نمونه‌ی دیگر آن‌که، برای اثبات حکم وضعی شرعی باید نخست مضامین کوتاه، متوسط یا بلند مربوط به این مسئله را شناسایی کرد. در این کار باید از چند منظر متفاوت به مضمون‌یابی و سپس مضمون‌گزینی و در نهایت عنوان‌گذاری نمایه‌ای یا نمایه‌زنی چند وجهی و چند سطحی همراه با دقت نظرهای فراوان پرداخت.

نکته‌ی مهم این است که، باید از منظرهای مختلف، به عنوان‌گذاری نمایه‌ای یا نمایه‌زنی مضامین مرتبط با آن مسئله مبادرت جست. در نتیجه، باید از طریق شناسایی همه‌ی مضامین مرتبط با مسئله‌ی مورد نظر، به شناسایی انبوه مضامین مرتبط مبادرت جست و از آن پس به نمایه‌زنی یا عنوان‌گذاری نمایه‌ای آنها در چند سطح و در محورهای خرد مناسب، طبقه‌بندی و در نهایت بهره‌مندی پرداخت.



۵. استقرای وجوه فقهی محتمل

فقه‌پژوه و فقه‌اندیش موظف است همه‌ی وجوه محتمل را در بررسی مسئله یا مسائل مورد توجه قرار دهد. چرا که بازخوانی و ارائه‌ی صورت‌بندی‌های جدید از وجوه متنوع می‌تواند به تقویت فقه‌پژوهی کمک کند.

بر این اساس، همواره در مباحث فقهی طرح احتمالات مختلف می‌تواند به شکل‌گیری مباحث جدیدی بینجامد. معمولاً از این احتمالات با عنوان «وجوه فقهی» یاد می‌شود. در این زمینه باید گفت:

۱. شکل‌گیری احتمالات مختلف مرهون ابتکارات ذهنی ناظر به تصویر فرض‌های جدیدی است. این فرض‌های مختلف در برخی از شرایط می‌توانند بیشتر به ذهن آیند. شرایط بیرونی یا شرایط ذهنی فقیه زمینه‌ساز توجه او به آن موارد می‌شود. این زمینه‌سازی بدان معنا نیست که دیدگاه‌های فقهی لزوماً تابع شرایط حاکم بر عینیت خارجی یا شرایط ذهنی است.

به تعبیر دیگر، شرایط بیرونی افزون بر مسئله‌سازی، می‌توانند زمینه‌ساز فرض‌ها و وجوه فقهی جدید باشند. بی‌آن‌که، لزوماً اثبات‌کننده‌ی آن وجوه و فروض و شکل‌دهنده‌ی اقوال جدید باشند. از این‌رو، نمی‌توان افراط برخی از کسانی را در این زمینه پذیرفت که با دامن زدن به مقوله‌هایی چون «جامعه‌شناسی معرفت»، «زمینه‌شناسی معرفت» یا «تأثیر قدرت بر دانش» تأثیری بیش از واقعیت تاریخی را در تاریخ نشان می‌دهند. چنان‌که، رویکرد تاریخ‌مندانگار مطلق برخی شرق‌شناسان در این زمینه را نمی‌توان پذیرفت.

۲. شکل‌گیری بسیاری از تلاش‌های فقهی برای اثبات یا ردّ چنین وجوه و فرض‌های مختلفی، بخشی از رشد دانش فقه را به‌دنبال داشته است. چه‌آن‌که، طرح وجوه و فرض‌های مختلف به قصد بررسی آنها مطرح شده و به‌طور طبیعی توانسته به حرکت دانش فقه یاری رساند.



۳. توجه به وجوه و فرض‌های جدید لزوماً به معنای آن نیست که کسانی به آن موارد اقبال کرده و آنها را پذیرفته‌اند. از این جهت، بسیاری از آنها صرفاً در حدّ طرح وجوه یا فرض‌های محتمل باقی مانده‌اند. بلکه، برخی از فقها پس از ابداع آن وجوه، پیش از شنیدن نقد توسط دیگران، خود به نقد آنها اقدام کرده‌اند. چه آن‌که، آنان خواسته‌اند از این طریق به ارتقای دانش فقه و پربراری آن کمک کنند.

۴. رعایت اهم و مهم در بررسی‌های مربوط به احتمالات می‌تواند در پرهیز از فعالیت‌های کم‌فایده کمک کند.

۶. استقرای اقوال فقهی، طیف‌شناسی آنها و ظرفیت‌شناسی آنها

بررسی فقهی برای پاسخ به مسائل و حلّ آنها معمولاً بر نقد و بررسی اقوال مطرح در هر مورد تکیه دارد. از این رو، در بررسی داده‌کاوانه، استقرای اقوال می‌تواند زمینه‌ی مناسبی برای حلّ مسئله باشد. این امر مقتضی آن است که پیش از بررسی اقوال به شناسایی و استقرای همه‌ی اقوال مطرح در مسأله مبادرت جست. به تعبیر دیگر، این امر از ضروریات پژوهش در مسائل فقهی است. گویا آن‌که، بدون بررسی آنها نیز می‌توان به صورت مستقیم به بررسی نصوص و منابع دینی پرداخت.

برخی چه بسا با احساس بی‌نیازی از تأمل در تأملات پیشینیان این سخن را مطرح کنند که می‌توان و چه بسا بهتر است که به صورت مستقیم به تأمل در آنها پرداخت و در این مقام این ضرب‌المثل مطرح می‌شود که: «هم رجال و نحن رجال».

در مقابل باید گفت: با توجه به تجربه‌ی بسیاری از شخصیت‌های علمی باید دانست که خداوند متعال علم را به افراد مختلف می‌دهد. چنان‌که، گاه خداوند برخی نکات ساده را به عالم‌ترین، دقیق‌ترین و باهوش‌ترین افراد نمی‌دهد. اما آنها را به ذهن افراد کم‌دانش یا دانشمندانی با دقت پایین‌تر می‌اندازد. از این رو، توجه به این سنت الهی می‌تواند فقیه، فقه‌پژوه و فقه‌اندیش را به تواضعی راهبردی و راهگشا رهنمون کند و او را از طریق استقرای اقوال و تأمل در نکات آنان به نکات عمیق علمی برساند.

برخی از اقوال و تأملات نیز از سطح نازلی برخوردارند و پرداختن به آنها می‌تواند به ضایع کردن عمر انسان بینجامد. اما در هر حال، تجربه‌ی علمی نشان می‌دهد که



سنت الهی بر تمرکز دادن علوم نزد برخی از علما استوار نشده است. گویا آن‌که، وضعیت پیامبران الهی، اوصیاء آنان و از جمله ائمه‌ی اطهار (ع) وضعیت استثنایی دارد. اقوال را نمی‌توان بدون اقدام‌های تکمیلی رها کرد. برخی از اقدام‌های تکمیلی برای اشراف بر محتوا، مبانی و ابعاد هر یک از آنها می‌توانند از قرار زیر باشند:

۱. نسبت‌سنجی خاستگاهی، صدوری و محتوایی اقوال؛

۲. طبقه‌بندی مضمونی و محتوایی اقوال؛

۳. طیف‌شناسی مقایسه‌ای و مضمونی اقوال؛

۴. ظرفیت‌شناسی هر یک از آنها برای نظریه‌پردازی؛

۵. شناسایی ثمرات فقهی هر قول؛

۶. بازخوانی انتقادی اقوال.

این اقدامات مربوط به تمهیدات پژوهشی برای دستیابی به حلّ درست مسائل و پاسخ صائب آنهاست. از این‌رو، توصیه‌ی مزبور با این نکته در تنافی نیست که پس از بررسی اقوال دست‌کم مهم، در جمع‌بندی مباحث می‌توان اقوال نامناسب را کنار گذاشت.

۷. تبیین تأثیرات و لوازم فقهی اقوال

پذیرش یا ردّ برخی از اقوال فقهی ثمرات و لوازمی در بررسی سایر مباحث فقهی دارد. به تعبیر دیگر، پذیرش برخی از مبانی و اقوال به مثابه‌ی حلقه‌ای از سلسله‌ی مباحث فقهی می‌تواند تأثیرگذار باشد. در نتیجه، تبیین این موارد و توجه به مصادیق آنها از ضروریات فقه‌پژوهی است. نکته‌ی مهم این است که بسیاری از فقها به تبیین ثمرات و لوازم فقهی قول خود یا دیگران توجه دارند. از این‌رو، شناسایی و برجسته‌سازی این موارد در سخنان آنان می‌تواند به تجربه‌آموزی فقهی کمک کند. به‌طور نمونه، تأسیس قاعده‌ی «الولاية منوطة بالمصلحة» مبتنی بر پذیرش ولایت و مبتنی بر ضرورت رعایت مصلحت است. به تعبیر دیگر، بدون پذیرش فقهی این موارد، نوبت به بررسی این قاعده نمی‌رسد.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی

سال سوم؛ شماره‌ی دوازدهم؛ زمستان ۱۴۰۳

موضوع‌شناسی فقهی و کارشناسی علوم انسانی از منظر امام خمینی (قده)

ذبیح الله نعیمیان^۱

چکیده

موضوع‌شناسی فقهی از ارکان اساسی فرایند اجتهاد و پیش‌نیاز شناخت احکام شرعی است. این دانش با پیچیدگی‌هایی چون ابهام در تشخیص مفاهیم و مصادیق، نقش آفرینی عرف در کنار شأن مجتهد، و تغییرپذیری موضوعات در بستر زمان مواجه است. نوشتار پیش رو با هدف تبیین نظام‌مند موضوع‌شناسی فقهی از منظر امام خمینی (ره) و واکاوی نسبت آن با علوم انسانی تدوین یافته است. پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای شامل آثار فقهی، اصولی، استفتانات و صحیفه‌ی امام (ره) انجام شده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که امام خمینی (ره) دسته‌بندی جامعی از موضوعات بر اساس معیارهایی چون ماهیت تکوینی، منبع تکوین، زمان پیدایش و تغییرپذیری ارائه داده است. از منظر ایشان، عرف مرجع تشخیص موضوعات است مگر آنکه قرینه‌ای بر تصرف شارع وجود داشته باشد، و تشخیص مصادیق نیز بر عهده‌ی مکلفان است. مهم‌ترین نوآوری پژوهش، تفکیک سه سطح تحلیل مفهومی، ماهوی و مصداقی برای بهره‌گیری از علوم انسانی در موضوع‌شناسی فقهی است. این تفکیک نشان می‌دهد که علوم انسانی در سطح مفهومی می‌توانند به شناسایی استعمال‌های عرفی کمک کنند، اما در سطح ماهوی کارآمدی محدودی داشته و در سطح مصداقی تنها در چارچوب تأیید عرف متخصص معتبرند.

واژگان کلیدی: موضوع‌شناسی فقهی، امام خمینی (ره)، عرف، اجتهاد، علوم انسانی، موضوعات

مستحله

۱. مدرس سطح چهار حوزه‌ی علمیه‌ی قم، عضو هیئت علمی مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۹ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸



۱. مقدمه

هر یک از احکام فقهی متوجّه موضوع خاصی است. از این رو، آشنایی با موضوعات، پیش‌نیاز شناخت احکام مربوط به آنهاست. باین حال، موضوع‌شناسی فقهی همواره به سادگی انجام نمی‌گیرد؛ زیرا این دانش از یک سو به مفهوم‌شناسی بازمی‌گردد که در بسیاری از موارد امری پیچیده و نیازمند اجتهادی ویژه است، و از سوی دیگر به بررسی عینیت‌های خارجی و مصادیق مربوط می‌شود که آن نیز پیچیدگی‌های خاص خود را دارد. یکی از مهم‌ترین این پیچیدگی‌ها هنگامی رخ می‌نماید که در فرایند موضوع‌شناسی، پای عرف به میان می‌آید و در کنار شأن علمی مجتهدان قرار می‌گیرد. در سنت حوزوی، اصل بر این است که «عرف» مرجع تشخیص موضوعات است، مگر آن‌که قرینه‌ای بر تصرّف شارع و تأسیس حقیقت شرعی وجود داشته باشد (انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۷۸؛ علی‌دوست، فقه و عرف، ص ۱۴۲). در این صورت، ابهام در تشخیص مفاهیم و مصادیق می‌تواند موجب مشکلاتی نظری و عملی گردد. افزون بر این، مسئله‌ی تغییرپذیری موضوعات در بستر زمان و مکان نیز بر دشواری اجتهاد می‌افزاید و ضرورت بازنگری در چارچوب‌های موضوع‌شناسی فقهی را آشکار می‌سازد.

۱-۱. بیان مسئله

مسئله‌ی اصلی پژوهش پیش رو، تبیین نظام‌مند موضوع‌شناسی فقهی از منظر امام خمینی (ره) و واکاوی نسبت آن با علوم انسانی است. پرسش‌های اساسی آن است که امام خمینی (ره) چه دسته‌بندی از انواع موضوعات فقهی ارائه می‌دهد؟ شأن و جایگاه عرف و مجتهد در تشخیص موضوعات از منظر ایشان چیست و مرزهای این دو چگونه تعیین می‌شود؟ و مهم‌تر آن‌که، علوم انسانی به عنوان دانش‌های بشری نوپدید، چه نسبتی با موضوع‌شناسی فقهی یافته و در کدام سطوح می‌توانند در این عرصه ایفای نقش کنند؟ این پرسش‌ها زمانی اهمیت مضاعف می‌یابند که با گسترش پدیده‌های نوظهور و تحولات سریع اجتماعی، مواجهه فقیه با موضوعات مستحدثه و نیاز به تطبیق احکام شرعی بر مصادیق جدید، ضرورتی انکارناپذیر یافته است.



از سوی دیگر، پیچیدگی‌های مفهومی و مصداقی در عصر حاضر، اجتهاد فقهی را ناگزیر از بهره‌گیری از دستاوردهای علوم انسانی ساخته، اما چگونگی این بهره‌گیری و تحدید حدود آن، همچنان محل تأمل و نیازمند چارچوبی نظری است.

۲-۱. پیشینه‌ی پژوهش

بررسی آثار و تحقیقات انجام‌شده در حوزه‌ی موضوع‌شناسی فقهی و آرای امام خمینی (ره) نشان می‌دهد که این عرصه اگرچه مورد توجه محققان قرار گرفته، اما همچنان خلأهای قابل توجهی در آن مشاهده می‌شود. مطالعات پیشین را می‌توان در چند دسته کلی تقسیم‌بندی کرد:

دسته‌ی نخست: پژوهش‌های متمرکز بر روش‌شناسی اجتهادی امام خمینی (ره) شامل مقالاتی چون «روش‌شناسی اجتهادی امام خمینی» (نشریه‌ی «حضور»، شماره ۷۷) و «بازتحلیل جایگاه فقه ترتیب در روش اجتهادی امام خمینی» (ابراهیم‌زاده و مبلغی، ۱۴۰۴) و کتاب‌هایی مانند «کارآمدی روش اجتهادی امام خمینی در تولید اندیشه‌ی فقهی - سیاسی» (مقیمی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵) و مجموعه مقالات «نقش زمان و مکان در اجتهاد» (مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی). این تحقیقات عمدتاً به روش‌شناسی کلان پرداخته و از تبیین نظام‌مند موضوع‌شناسی فقهی با تفکیک ابعاد مختلف آن غفلت کرده‌اند.

دسته‌ی دوم: پژوهش‌های کاربردی در موضوعات مستحدثه مانند مقاله‌ی «مبانی فقهی و حقوقی حق اختراع با رویکردی به دیدگاه امام خمینی (ره)» (پژوهشنامه‌ی متین، شماره ۹۷) و کتاب‌های «بررسی فقهی و حقوقی حقوق زن با نگرش بر اندیشه امام خمینی» (فهرستی، ۱۳۸۵) و «احکام پزشکی و مسائل مستحدثه با نگرش بر اندیشه‌ی امام خمینی» (انتشارات عروج). این مطالعات به مصادیق خاص متمرکز شده و از ارائه چارچوب نظری جامع برای موضوع‌شناسی فقهی بازمانده‌اند.

دسته‌ی سوم: پژوهش‌های موضوعی در حوزه‌های خاص فقهی مانند مقاله‌ی «مبانی فقهی نظریه‌ی اخیر امام خمینی در زمینه‌ی غنا و موسیقی» (مشکانی، نشریه‌ی فقه و اجتهاد، شماره ۱۲) و کتاب «قضاوت زنان از دیدگاه فقها با نگرش بر اندیشه‌ی امام



خمینی» (ظهیری، انتشارات عروج). این پژوهش‌ها در پی استنباط حکم شرعی در آن حوزه‌ها بوده‌اند و نه تبیین نظریه موضوع‌شناسی فقهی به طور مستقل. دسته‌ی چهارم: پژوهش‌های مرتبط با شأن عرف و کارشناس شامل مقاله‌ی «عرف و جایگاه آن در آثار اصولی و فقهی امام خمینی (ره) و شهید صدر» (نشریه‌ی فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۲) و کتاب‌های «فقه و عرف» (علیدوست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی) و «درآمدی بر عرف» (گل‌باغی ماسوله، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی). با این حال، تاکنون پژوهشی که به نحو جامع جایگاه عرف و مجتهد را در موضوع‌شناسی فقهی تحلیل کرده و نسبت آن را با علوم انسانی واکاوی نموده باشد، انجام نشده است.

دسته‌ی پنجم: پژوهش‌های مرتبط با موضوع‌شناسی سیاسی مانند مقاله‌ی «نقش موضوع‌شناسی سیاسی در شیوه‌ی اجتهادی امام خمینی» (مقیمی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، شماره ۶۳) و کتاب «کارآمدی روش اجتهادی امام خمینی در تولید اندیشه‌ی فقهی سیاسی» (همو، ۱۳۹۵). این تحقیق گرچه به جنبه‌ای مهم از موضوع‌شناسی توجه کرده، اما جامعیت لازم را در تبیین انواع موضوعات و شأن عرف و مجتهد در ابعاد مختلف فقهی ندارد.

۳-۱. وجوه نوآوری پژوهش و روش تحقیق

نوشتار پیش رو می‌کوشد تا با تکیه بر آثار متعدد فقهی و اصولی امام خمینی (ره) شامل کتاب‌های البیع، الاستصحاب، تهذیب الاصول، جواهر الاصول، تنقیح الاصول، مناہج الوصول، تحریر الوسیله، کتاب الطهارة، المکاسب المحرمه، صحیفه امام و استفتائات، چارچوبی منسجم از نظریه‌ی موضوع‌شناسی فقهی ایشان ارائه دهد. نوآوری اصلی پژوهش در سه محور قابل شناسایی است:

نخست، ارائه‌ی دسته‌بندی جامع هفت‌گانه از انواع موضوعات (از جهت ماهیت تکوینی، منبع تکوین، برخورداری از اجزاء، کیفیت شناخت، زمان پیدایش، تقیید و اطلاق، و تغییرپذیری) که در تحقیقات پیشین به این جامعیت دیده نمی‌شود. دوم، تبیین مرزهای شأن عرف و مجتهد در موضوع‌شناسی فقهی با واکاوی دقیق آرای



امام خمینی (ره) و نشان دادن پیوند نظریه و عمل در عرصه‌ی تقنین و حکومت‌داری از طریق استناد به نامه‌های ایشان به آیت‌الله گلپایگانی و توصیه به مجلس شورای اسلامی. سوم و مهم‌ترین وجه نوآوری، تفکیک سه سطح تحلیل مفهومی، ماهوی و مصداقی برای بهره‌گیری از علوم انسانی در موضوع‌شناسی فقهی است که تاکنون در پژوهش‌های پیشین سابقه نداشته و گامی در جهت نظام‌مندسازی تعامل علوم انسانی و اجتهاد فقهی به شمار می‌آید.

پژوهش حاضر از نوع تحقیقات بنیادی - نظری است که با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است. بدین صورت که ابتدا با مراجعه به آثار مکتوب امام خمینی (ره) اعم از کتاب‌های فقهی، اصولی، استفتانات و نامه‌های سیاسی، داده‌های مرتبط با موضوع‌شناسی فقهی گردآوری شده است. سپس با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، مفاهیم و مقولات اصلی استخراج و دسته‌بندی گردیده است. در مرحله‌ی بعد، با استفاده از روش اجتهادی - فقاهتی، نسبت‌سنجی میان دیدگاه‌های ایشان در آثار مختلف انجام شده و چارچوب نظری منسجمی از آرای ایشان استنباط گردیده است. در بخش پایانی نیز با رویکردی تحلیلی - انتقادی، نسبت علوم انسانی با موضوع‌شناسی فقهی در سه سطح مفهومی، ماهوی و مصداقی واکاوی شده است

در ادامه، نوشتار زیر در چهار محور اساسی: انواع موضوعات؛ شأن عرف در موضوع‌شناسی؛ شأن مجتهد در موضوع‌شناسی و جایگاه «علوم انسانی» در «موضوع‌شناسی فقهی» به بیان و بررسی نظرات حضرت امام خمینی (ره) خواهد پرداخت.

۲. انواع موضوعات

در علم اصول فقه، شناخت دقیق موضوع و متعلق حکم از ارکان استنباط است (صدر، درس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۵؛ خویی، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۲). در تلقی فقهی، موضوعات در قالب مفاهیمی مورد اشاره یا بحث و بررسی فقهی قرار می‌گیرند. اما مفاهیم مزبور از این جهت که در گزاره‌های شرعی، موضوع برای



حمل احکام شرعی قرار می‌گیرند، موضوع خوانده می‌شوند. موضوعات را می‌توان از منظرهای مختلف دسته‌بندی کرد:

از جهت «ماهیت تکوینی»؛ از جهت «منبع تکوین»؛ از جهت «برخورداری یا عدم برخورداری از اجزا»؛ از جهت «کیفیت شناخت»؛ از جهت «زمان پیدایش موضوع»؛ از جهت «تقید و اطلاق»؛ از جهت «تغییرپذیری».

۱-۲. از جهت «ماهیت تکوینی»

موضوعات را می‌توان از جهت «ماهیت تکوینی» بر دو گونه دانست: موضوعات عینی - تکوینی؛ موضوعات اعتباری. (امام خمینی (ره)، کتاب البیع، تقریر: خرم‌آبادی، ص ۲۲۹ و ۲۳۰ و امام خمینی (ره)، کتاب البیع، تقریر: قدیری، ص ۹۵-۹۶)

موضوعات عینی موضوعاتی هستند که برخوردار از عینیت خارجی هستند. این موضوعات را می‌توان از گونه‌ی «مقولات ماهوی» یا «ماهیات فلسفی» دانست. در حالی که، موضوعات اعتباری محصول اعتبار شخص یا اشخص اعتبار کننده هستند و البته کیفیت آنها تابع کیفیت اعتبار است. (امام خمینی (ره)، الاستصحاب، ص ۶۸ و همان، ص ۶۹) برخلاف تکوینیات که وجودشان مستقل از ذهن است، ماهیات اعتباری وابسته به جعل جاعل‌اند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۸۵). این موضوعات، حقیقت و واقعیتی جز اعتبار ندارند. (امام خمینی (ره)، کتاب البیع، ج ۱، ص ۱۳-۱۵) گوآن‌که آنها را برخوردار از واقعیت در عالمی به عنوان «عالم نفس الامر» می‌توان دانست و به تعبیر دیگر، برخوردار از واقعیت را نمی‌توان محدود به موضوعات عینی و مقولات ماهوی دانست.

موضوعات اعتباری را می‌توان با عنوان «موضوعات یا ماهیات مخترعه» نیز یاد کرد. از منظر امام خمینی (ره) «ماهیات مخترعه» با تشریح حکم نسبت به آنها تبدیل به «ماهیات مخترعه» می‌شوند و پیش از تشریح مزبور، وجود نداشته‌اند. (امام خمینی (ره)، الاستصحاب، ص ۶۷) البته ماهیات مزبور نیز بر دو گونه‌اند: «ماهیات مخترعه محضه» و «ماهیات مخترعه غیر محضه». گونه‌ی نخست، کاملاً اختراعی است و هیچ سابقه‌ای نزد عقلا ندارد. (امام خمینی (ره)، تهذیب الاصول، ج ۳، ص ۳۳۰)



از منظر امام خمینی (ره) «ماهیات اعتباری» مانند نماز، روزه و ... را نمی‌توان از سنخ «کلیات طبیعی» دانست. چنان‌که، مصادیق آنها نیز از مصادیق «کلیات طبیعی» نیستند. زیرا این «ماهیات اعتباری و اختراعی» و مصادیق آنها در عالم خارج وجود ندارند. چنان‌که، آنها نه جزء مقوله‌ی واحدی هستند و نه ترکیب آنها برخوردار از وجود حقیقی است. بنابراین، نمی‌توانند در زمره‌ی «کلیات طبیعی» که در دانش منطق مورد بحث است، قرار گیرند. در نتیجه، اگر از طبیعت آنها سخن در میان می‌آید، مقصود «عناوین کلی» است. (امام خمینی (ره)، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۸۹) شایان ذکر است از منظر ایشان، ماهیات اعتباری و اختراعی می‌توانند تحت مقولات مختلف قرار گیرند. (امام خمینی (ره)، جواهر الاصول، ج ۳، ص ۳۰۴) چنان‌که، وحدت آنها نیز صرفاً وحدتی اعتباری است. (امام خمینی (ره)، جواهر الاصول، ج ۳، ص ۴۰۶) چنان‌که، ایشان «ماهیات مخترعه شرعیه» را در زمره‌ی «احکام وضعی» دانسته است. بدون آن‌که نیاز به این توجیه مرحوم نائینی (ره) احساس کند که به‌طور نمونه نماز مرگب از «اجزا»، «شرائط» و «موانع» است و هر یک از آنها احکامی وضعی هستند. بنابراین، مجموع آنها نیز حکم وضعی خواهد بود. چه آن‌که، کلّ نماز امر واحدی است. (امام خمینی (ره)، تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۷۴)

در تلقی ایشان، اموری مانند «صحت» و «فساد» را نمی‌توان از اوصاف ماهیات اختراعی دانست. بلکه، این امور وصف موجود خارجی یا اعتباری هستند و عقل است که آنها را از مطابقت یا عدم مطابقت آنها با مخترع اعتباری انتزاع می‌کند. (امام خمینی (ره)، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۷۲-۷۳ و امام خمینی (ره)، جواهر الاصول، ج ۴، ص ۱۴۷ و ۱۵۳) از منظر امام خمینی (ره) برخی ماهیات اعتباری مانند معاملات - بنا بر آن‌که الفاظ معاملات برای مسببات و نه اسباب جعل شده باشند - بر دو گونه‌اند:

یک. ماهیات عرفی: این موضوعات که توسط مردم اعتبار می‌شوند. ماهیات عرفی می‌توانند به تعدّد فرهنگ‌ها تعدّد یابند. اما بدین صورتند که یا تحقق می‌یابند یا تحقق نمی‌یابند و فرض سومی نسبت به آنها امکان ندارد.

دو. ماهیات شرعی: این موضوعات ماهیاتی هستند که توسط شارع اعتبار می‌شوند. دو احتمال درباره‌ی این موضوعات وجود دارد که مرجع تشخیص احتمال



صحیح ذوق عرف متشع است:

احتمال نخست: اعتبار شارع نیز مانند اعتبار عرفی در باب معاملات باشد که دائر مدار بین وجود و عدم هستند.

احتمال دوم: شارع برخی از آنها را معتبر دانسته باشد. اما اثری بر آنها بار نکرده باشد و آنها فاسد باشند. ایشان این احتمال را لغو خوانده است. (امام خمینی (ره)، تنقیح الاصول، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸)

امام خمینی (ره) برخلاف کسانی مانند شیخ انصاری و مرحوم نائینی - که معتقدند الفاظ «ماهیات اعتباری» برای وضعیت تام و کامل آنها وضع شده‌اند (امام خمینی (ره)، جواهر الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶) - معتقد است که در «ماهیات اعتباری»، الفاظ برای معنا به صورت «الابشرط» وضع شده‌اند. به طور نمونه، عنوان یک کتاب برای مجموعه‌ای از مسائل و مطالب وضع شده است. از این رو، اگر عبارت اشتباه در آن وجود داشته باشد یا بخشی از آن حذف شده باشد، باز هم عنوان مزبور بر آن صدق می‌کند. چرا که عنوان مزبور برای مرگبی اعتباری وضع شده است. چنان‌که، نیاز به سخن گفتن درباره‌ی مصادیق ناقص زیادتر است و بلکه، جعل الفاظ مزبور بر معنای تام و کامل، مستلزم این سوء برداشت برای مخاطبان خواهد بود که مراد قانون‌گذار محدود به مصادیق تام است. (امام خمینی (ره)، جواهر الاصول، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۳۰)

۲-۲. از جهت «منبع تکوین»

موضوعات احکام شرعی از جهت «منبع تکوین» بر دو گونه‌اند:

موضوعات عرفی: این موارد موضوعاتی هستند که شارع مقدّس آنها را از عرف رایج زمان خود گرفته و بدون دخل و تصرفی حکم آنها را بیان کرده است. به تعبیر دیگر، در این موارد، شارع اصطلاح خاصی ندارد. (امام خمینی (ره)، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۳۷)

موضوعات شرعی: موضوعات شرعی موضوعاتی هستند که شارع متعال یا آنها را کاملاً ایجاد کرده یا با اقتباس آنها از عرف به دخل و تصرف در آنها اقدام کرده است. از آنجایی که این موضوعات نیازمند استنباط از منابع دینی هستند، به آنها



«موضوعات مستنبطه» نیز گفته می‌شود. چنان‌که، به لحاظ ساخته شدن آنها توسط شارع «موضوعات مخترعه» خوانده می‌شوند.

۳-۲. از جهت «برخورداری یا عدم برخورداری از اجزا»

موضوعات را می‌توان از جهت «برخورداری یا عدم برخورداری از اجزا» بر دو گونه دانست:

موضوعات مرکب؛ موضوعات بسیط. (امام خمینی (ره)، مناهج الوصول، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸)

۴-۲. از جهت «کیفیت شناخت»

موضوعات از جهت «کیفیت شناخت» بر دو گونه‌اند: موضوعات ساده و بی‌نیاز از استنباط؛ موضوعات پیچیده و نیازمند استنباط.

۵-۲. از جهت «زمان پیدایش موضوع»

موضوعات از جهت «زمان پیدایش» می‌توانند بر دو گونه باشند: موضوعات موجود در زمان تشریح؛ موضوعات پس از زمان تشریح.

اهمیت این تقسیم در این است که در زبان شارع الفاظ و واژگانی به‌کار رفته و به عنوان موضوع احکام قرار گرفته‌اند که در زمان تشریح وجود داشته‌اند. در این صورت، فهم معانی و محتوای آنان می‌بایست متناسب با معنای رایج در همان زمان انجام شود. چنان‌که، موضوع‌شناسی در این موارد به «مفهوم‌شناسی» بازمی‌گردد و به همان معنا خواهد بود. مگر آن‌که، مقصود ما شناخت مصادیق باشد که در این صورت، موضوع‌شناسی به معنای «مصدق‌شناسی» خواهد بود و البته این مسئله خارج از بحث ماست. در تلمیحی امام خمینی (ره) مرجع مراجعه در هر دو معنای مزبور از موضوع‌شناسی در مورد الفاظی که به عنوان موضوع در ادبیات و نصوص دینی آمده‌اند، عرف است. (امام خمینی (ره)، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۸۱ و امام خمینی (ره)، کتاب البیع، ج ۴، ص ۲۱۹-۲۲۰)

در مقابل، برخی از موضوعات نوظهور بوده و پس از زمان تشریح ایجاد شده



و در زبان تشریح مورد اشاره قرار نگرفته‌اند. بنابراین، تلاش برای فهم معنای آنها در خدمت فهم الفاظی نیست که به عنوان موضوع در زبان شارع آمده‌اند. بلکه، فهم معنای این واژگان نوظهور و درک واقعیت آنها تنها برای نسبت‌سنجی آنها با موضوعاتی است که در زبان تشریح به کار رفته‌اند. به تعبیر دیگر، اجتهاد فقهی در این موارد، پس از نسبت‌سنجی معنایی و موضوعی به دنبال آن خواهد بود که تطبیق عناوین فقهی را بر این موضوعات جدید واکاوی کند. بی‌آن‌که، فهم الفاظ جدید در خدمت فهم واژگانی باشد که در زبان تشریح وارد شده‌اند.

امام خمینی (ره) با اشاره به این دسته از ماهیات مخترعه و جدید گفته است که در نام‌گذاری آنها نیاز به فهم کنه و حقیقتشان نیست. در نام‌گذاری‌ها که به تدریج و به مرور زمان انجام می‌شود، نوع اشیاء لحاظ می‌شود و نه صرفاً افراد و موارد خاص آنها. چنان‌که، در این امر توجه اجمالی به اشیاء کافی بوده و تصور تفصیلی آنها لازم نیست. (امام خمینی (ره)، تنقیح الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶)

۶-۲. از جهت «تقیید و اطلاق»

موضوع در بحث حاضر از منظر موضوع بودن برای حکم شرعی مورد لحاظ قرار می‌گیرد. از این رو، موضوعات می‌تواند از جهت «تقیید و اطلاق» بر دو گونه باشند: موضوعاتی که به صورت مطلق مشمول حکم شرعی قرار گرفته‌اند؛ موضوعاتی که به صورت مقیّد مشمول حکم شرعی قرار گرفته‌اند.

این تقسیم برای فهم و استنباط احکام شرعی اهمیت دارد. چنان‌که به‌طور نمونه، امام خمینی (ره) در بحث از حکم خرید و فروش سلاح، هدنه (صلح و آتش‌بس)، و ... از همین منظر به چنین موضوعاتی نگریسته است که آیا به صورت مطلق موضوع حکم شارعند یا به صورت مطلق؟ ایشان با تأکید بر این‌که، چنین اموری به صورت مطلق موضوع حکم نیستند، (امام خمینی (ره)، المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۲۸) حکم آنها را دایره مدار مصالحی دانسته است که حاکم اسلامی در هر شرایطی لحاظ می‌کند. (امام خمینی (ره)،

وسيلة النجاة مع التعالیک، ص ۳۲۱ و امام خمینی (ره)، المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۸)



۲-۷. از جهت «تغییرپذیری»

موضوعات را می‌توان از جهت «تغییرپذیری» بر دو گونه دانست: موضوعات تغییرپذیر؛ موضوعات ثابت. چنان‌که می‌توان موضوعات تغییرپذیر را بر دو گونه دانست: موضوعات تغییر یافته؛ موضوعات تغییر نیافته. تغییرپذیری نیز می‌تواند در دو زاویه مورد لحاظ قرار گیرد: تغییر مفهومی عناوین؛ تغییر مصداقی.

۳. شأن عرف در موضوع‌شناسی

اگر بپذیریم که شارع در بیان احکام خود، در همه‌ی مسائل یا در برخی از مسائل موضوعات و مفاهیم عرفی را مورد استفاده قرار داده و به آنها تکیه کرده است، در همه‌ی آنها یا در همان محدوده‌ی مشخص، عرف، مرجع موضوع‌شناسی و مفهوم‌شناسی خواهد بود. چنان‌که، تنها عرفی ملاک قرار خواهد گرفت که مورد پذیرش شارع قرار گرفته است.

امام خمینی (ره) با تقسیم موضوعات به موضوعات تکوینی و اعتباری متذکر این نکته شده است که نقش عرف در موضوعات تکوینی بر دو گونه تصویر شده است: یک. بنا بر یک تلقی، عرف صرفاً طریقی برای شناخت موضوعات مزبور هستند. دو. بنا بر تلقی دیگر، موضوع تکوینی هنگامی موضوع واقعی تلقی می‌شود که عرف آن را بشناسد. به تعبیر دیگر، «شناخت عرف» در این تلقی، قید موضوع تلقی شده است.

چنان‌که امام خمینی (ره) متذکر این نکته درباره موضوعات اعتباری شده است که اعتبار عقلاً مستقل از اعتبار شارع است. اما این دو اعتبار مستقل می‌توانند یکسان باشند یا می‌توانند متفاوت باشند. (امام خمینی (ره)، کتاب البیع، تقریر: خرم‌آبادی، ص ۲۲۹-۲۳۰)

از منظر امام خمینی (ره) موضوعات تکوینی قابلیت تصرف ندارند. از این رو، تنها می‌توان حکم برخی از آنها را متفاوت از موارد دیگر اعلام کرد و حکم آنها را



تخصیص زد. چنان‌که، موضوعات اعتباری را از حیث تصرّف‌پذیری را می‌توان بر دو گونه دانست:

دسته‌ی اول: موضوعاتی هستند که به‌رغم اعتباری بودن و تصرّف‌پذیر بودن، شارع حکم آنها را به نحو تخصیص متفاوت از موارد دیگر اعلام کرده است.

دسته‌ی دوم: موضوعاتی هستند که اعتبار عقلا معلق بر عدم اعتبار شارع است. (امام خمینی (ره)، کتاب البیع، تقریر: قدیری، ص ۹۵-۹۷)

در هر حال، امام خمینی (ره) در برخی از موارد، بر بخشی از این مسئله را برجسته کرده است. در این موارد، امام خمینی (ره) عرف را مرجع تشخیص موضوعات دانسته است:

«س ۴۰: تشخیص موضوعات که در رابطه با مستنبطات روایات و ادله‌ی شرعیه نیست، با کیست؟ اگر با عرف است آیا مجتهد می‌تواند تعیین مصادیق عرفیه کند؟ یا باید به عرف واگذار؟ و اگر در موردی نظر مقلد با مجتهد متفاوت بود کدام یک از نظرها لازم‌الاتباع است؟

ج: میزان عرف است و اگر بین مجتهد و مقلد اختلاف باشد باید از عرف نظر خواهی کنند و اگر هر یک مدعی است که عرف چنین است هر یک به نظر خود عمل کند». (امام خمینی (ره)، استفتانات، ج ۱، ص ۱۸)

این استفتا و پاسخ آن در جلد پانزده از کتاب صحیفه‌ی امام نیز همراه با تاریخ آن درج شده است. بر اساس آن، متن مزبور متعلق به سال ۱۳۶۰ ش است. (امام خمینی (ره)، صحیفه‌ی امام، ج ۱۵، ص ۳۰۶)

امام خمینی (ره) عرف را تنها در مسائل فقهی و فرعی به عنوان مرجع موضوع‌شناسی تلقی نکرده، بلکه آن را در تشخیص موضوعات اصولی نیز مرجع دانسته است. (امام خمینی (ره)، تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۴۵۳-۴۵۴ و امام خمینی (ره)، جواهر الاصول، ج ۴، ص ۵۰)

در تلقی امام خمینی (ره)، عرفی دانستن موضوعات بدان معناست که موضوعات عقلی نیستند. (امام خمینی (ره)، مناهج الوصول، ج ۱، ص ۳۴۳)

شایان ذکر است ارجاع به عرف بدان معنا نیست که تسامح عرفی نیز مورد پذیرش اوست. بلکه، موضوع‌شناسی عرفی تنها می‌تواند مبتنی بر عرف دقیق باشد.



مگر آن‌که، خود شارع اجازه تسامح داده باشد (امام خمینی (ره)، الاستصحاب، ص ۱۱۸ و امام خمینی (ره)، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۷۳-۷۴) و قرینه‌ای بر تسامح باشد. (امام خمینی (ره)، کتاب البیع، ج ۴، ص ۲۲۰ و همان، ج ۴، ص ۵۶۴ و امام خمینی (ره)، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۸۱) نکته‌ی بسیار مهم درباره موضوعات عرفی این است که اگر موضوعی عرفی بود، این امر بدان معنا نیست که حکم شرعی ندارد. امام خمینی (ره) در سخن صریحی - در پاسخ به استفتاء اصناف و بازرگانان قم درباره مصاحبه اسدالله علم در تاریخ ۱۳۴۱/۸/۲۱ ش و تلگراف او به مراجع درباره‌ی انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی - متذکر شده است که همه‌ی موضوعات عرفی دارای حکم شرعی هستند:

«نوشته‌اند که این موضوع عرفی است. اگر منظور آن است که مربوط به حکم شرع نیست، بسیار عجب است! زیرا تمام موضوعات عرفیه در شرع حکم دارد. و این آقایان از قوانین اسلام اطلاع ندارند و از حقوق اسلامی بی‌خبرند. حکم این موضوع عرفی را از علمای اسلام باید پرسید». (امام خمینی (ره)، صحیفه امام، ج ۱، ص ۱۱۱)

امام خمینی (ره) در ۲۵ مهر ۱۳۶۰ ش در پاسخ به تلگراف آیت الله گلپایگانی - مبنی بر نگرانی ایشان نسبت به اختیارات مجلس شورای اسلامی - ضمن آن‌که بر «ارجاع موضوع‌شناسی در عرف و شرع به عرف» تأکید کرده است، مجلس را «نماینده‌ی عرف» و نمایندگان را «از عرف» و اختیارات آنان را از سنخ «تشخیص موضوع» تلقی کرده است. چنان‌که، این تشخیص موضوع را محدود به تشخیص موضوعات احکام اولیه ندانسته، شامل تشخیص موضوعات احکام ثانویه نیز معرفی کرده است. (امام خمینی (ره)، صحیفه‌ی امام، ج ۱۵، ص ۳۱۱)

بر این اساس، مرجع تشخیص موضوعات می‌تواند بر اساس چارچوب خاص قانونی به افراد خاصی داده شود یا به افرادی - مانند اعضای شورای نگهبان پیش از تشکیل مجمع تشخیص مصلحت که آنان نیز در آن عضویت دارند - داده نشود. چنان‌که، امام خمینی (ره) در تصریح دیگری - در ۲۲ بهمن ۱۳۶۱ ش - تشخیص دو سؤم اعضای مجلس شورای اسلامی را معیار تشخیص موضوعات در احکام اولیه و ثانویه تعیین کرد و البته آنان را به بهره‌گیری از نظرات دیگر متخصصان در موضوع‌شناسی توصیه کرد:



«مجلس محترم شورای اسلامی که در رأس همه نهادهاست، در عین حال که از اشخاص عالم و متفکر و تحصیل‌کرده برخوردار است، خوب است در موارد لزوم از دوستان متعهد و صاحب‌نظر خود در کمیسیون‌ها دعوت کنند که با برخورد نظرها و افکار، کارها سریع‌تر و محکم‌تر انجام گیرد. و از کارشناسان متعهد و متدین در تشخیص موضوعات برای احکام ثانویه‌ی اسلام نظر خواهی شود که کارها به نحو شایسته انجام گیرد. و این نکته نیز لازم است که تذکر داده شود که ردّ احکام ثانویه پس از تشخیص موضوع به وسیله‌ی عرف کارشناس، با ردّ احکام اولیه فرقی ندارد، چون هر دو احکام الله می‌باشند. و نیز احکام ثانویه ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد و پس از رأی مجلس و انفاذ شورای نگهبان، هیچ مقامی حق ردّ آن را ندارد، و دولت در اجرای آن باید بدون هیچ ملاحظه‌ای اقدام کند. و با تشخیص دو سوم مجلس شورای اسلامی که مجتمعی از علمای اعلام و مجتهدان و متفکران و متعهدان به اسلام هستند، در موضوعات عرفیه که تشخیص آن با عرف است، با مشورت از کارشناسان، حجت شرعی است که مخالفت با آن بدون حجت قوی‌تر خلاف طریقه‌ی عقلاست. چنانچه تغییر احکام اولیه، با شک در موضوع و عدم احراز آن با طریقه‌ی عقلا مخالف است.» (امام خمینی(ره)، صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۳۲۰-۳۲۱)

شایان ذکر است پس از تأسیس مجمع تشخیص مصلحت، رویه‌ی قانونی برای تشخیص مصادیق احکام ثانویه تغییر یافت.

نکته‌ی دیگر آن‌که، از منظر امام خمینی(ره) عروض عوارضی که مقتضی احکام ثانویه هستند، مستلزم تغییر احکام اولیه نیستند. زیرا عروض آنها مستلزم تعدّد عناوینی موضوعی است. (امام خمینی(ره)، کتاب البیع، ج ۵، ص ۲۵۷-۲۵۸)

ناگفته نماند در برخی مسائل، «مرجعیت عرف» در مقابل با «مرجعیت عقل» (امام خمینی(ره)، کتاب البیع، ج ۴، ص ۲۱۹-۲۲۰) و گاه در مقابل با «مرجعیت عقلا» می‌باشد.

۴. نشان مجتهد در موضوع‌شناسی

در بررسی‌های فقهی می‌بایست همواره این احتمال را در نظر گرفت که شارع



متعال در موضوعات عرفی تصرّف کرده باشد. از این رو، تنها پس از بررسی اجتهادی است که مصادیق موضوعات عرفی و شرعی از یکدیگر به صورت شفاف جدا می‌شوند. چنان‌که، استنباط این مسئله که تشخیص موضوع به دست عرف است یا به دست مجتهد، از شؤون مجتهد است. گوآن‌که، مجتهد پس از بررسی نصوص دینی به این نتیجه برسد که شارع اقدام به ساختن موضوعات یا تصرّف در موضوعات و مفاهیم عرفی نکرده است و فتوا دهد که در موضوع‌شناسی و مفهوم‌شناسی می‌بایست به عرف مراجعه کرد.

ظاهر برخی از فرمایشات امام خمینی (ره) این است که موضوع‌شناسی از طریق عرف انجام می‌گیرد. مگر آن‌که، قرینه‌ای بر خلاف این نکته باشد و نشان دهد که شارع اصطلاح خاصی را لحاظ کرده و مفهومی را که موضوع حکم خود قرار داده، مطابق با تلقی عرفی لحاظ نکرده است. (امام خمینی (ره)، الخلل فی الصلاة، ص ۸۳-۸۴ و امام خمینی (ره)، تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۳۳۲) بلکه، شارع متعال نه در موضوعات تکوینی اصطلاح خاصی دارد و نه در موضوعات اعتباری. (امام خمینی (ره)، کتاب البیع، ج ۱، ص ۲۰۳)

این امر مقتضی آن است که مجتهدان به دنبال آن باشند که آیا شارع اصطلاح خاصی را به عنوان موضوع حکم خود در نظر گرفته است یا نه؟ و اگر اصطلاح خاصی مد نظر شارع بود، به دنبال استنباط و کشف آن باشند. در این میان، تشخیص مصادیق موضوعات از عهده‌ی مجتهد خارج است و بر عهده‌ی مکلفان است. (امام خمینی (ره)، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۲۹۵)

۵. جایگاه «علوم انسانی» در «موضوع‌شناسی فقهی»

اگر بخواهیم درباره بهره‌گیری از تخصص‌های مختلف علمی در اجتهاد فقهی سخن بگوییم، می‌بایست ارتباط روشنی میان این علوم اجتهادی با علوم مزبور سراغ داشته باشیم. علوم انسانی بخشی از علوم جدید است که می‌بایست درباره‌ی تعامل آن با علوم اجتهادی و بهره‌گیری از آن در فرایند اجتهاد سخن گفت. در این میان، مسئله‌ی ما جایگاه علوم انسانی در موضوع‌شناسی است. در این زمینه، چند مسئله



می‌بایست از یکدیگر متمایز شوند تا امکان بهره‌گیری مزبور در آنها روشن شود:

استفاده از علوم انسانی در تحلیل‌های مفهومی؛

استفاده از علوم انسانی در تحلیل‌های ماهوی؛

استفاده از علوم انسانی در تحلیل‌های مصداقی.

۱-۵. استفاده از علوم انسانی در تحلیل‌های مفهومی

گفته شد که از منظر امام خمینی (ره) تحلیل‌های مفهومی می‌بایست از منظر عرف دنبال شود و در این میان نیز تنها تلقی‌های عرف دقیق می‌تواند معیار قضاوت در موضوع‌شناسی مفهومی قرار گیرد. چنان‌که، اجتهاد در نصوص دینی مستلزم آن است که مراد از عناوین موضوعی به‌کار رفته در نصوص دینی، در افق زمان به‌کارگیری آن عناوین بازشناخته شود. در این صورت، می‌بایست گفت اگر علوم انسانی بتوانند برای کشف استعمال‌های مربوط به زمان تشریح مفید باشند، در این فرض می‌توان از علوم انسانی به عنوان طریقی برای شناخت مفاهیم عرفی و استعمال‌های عرفی استفاده کرد.

اهمیت تغییرات موضوعی در مباحث شرعی در این است که احکام هر موضوعی متفاوت از احکام دیگر موضوعات است و از این رو، می‌بایست تغییرات آنها از این زاویه مورد تأمل قرار گیرد. چنان‌که، مفاهیم و عناوین موضوعی می‌توانند در بستر زمان تغییر معنایی پیدا کنند.

تغییر مفهومی در عناوین مقتضی استنباط حکم آن عنوان جدید است و نمی‌توان لزوماً احکامی را که متوجه عنوان موضوعی قبلی بود، متوجه عنوان موضوعی جدید دانست. چه‌آن‌که، تغییرات زبانی می‌تواند مستلزم تغییر مفاهیم رایج در آن زبان باشد. در این صورت، نمی‌توان بدون توجه به این تغییرات از نسبت متغیر مفاهیم پیشین و مفاهیم نوین غفلت کرد و با ادبیات پیشین سخن گفت یا عناوین پیشین و عناوین جدید را یکسان و ثابت انگاشت.

در هر حال، اگر بخواهیم بهره‌گیری از علوم انسانی را در مفهوم‌شناسی بپذیریم، بهره‌گیری احتمالی از آن در عبور از مشکل تغییرات مفهومی می‌تواند مورد توجه قرار



گیرد. اما هر یک از علوم انسانی وضعیت و کارآمدی مستقلی دارند و می‌بایست کارآمدی هر یک به صورت مستقل در ارائه روش‌ها و ابزارهای علمی برای بازشناسی این تغییرات مفهومی مورد بررسی قرار گیرد. چنان‌که، اگر بخواهیم مفاهیم نوظهور را تحلیل کنیم، این علوم تنها در حدی می‌توانند کارآمدی داشته باشند که استعمال عرفی آنها را به صورت دقیق نشان دهند، نه آن‌که، مفاهیم علمی را جایگزین مفاهیم عرفی کنند.

۲-۵. استفاده از علوم انسانی در تحلیل‌های ماهوی

از منظر امام خمینی (ره) جعل واژگان بر معانی خاص تنها مستلزم توجه اجمالی به واقعیت خارجی آن معانی است و نیازی به آشنایی با حقیقت و کنه آن امور ندارد. بدین صورت، اگر بخواهیم به فهم اجتهادی از مفاهیم به‌کار رفته در شرع بپردازیم و مفهوم موضوعات شرعی را دریابیم، نیازی نداریم تا حقیقت و کنه آنها را بشناسیم. بنابراین، اگر بخواهیم کارآمدی علوم انسانی در زمینه تحلیل‌های ماهوی نسبت به آن دسته از عناوین موضوعی را مورد توجه قرار دهیم که در زمان تشریح مدّ نظر شارع قرار گرفته‌اند، نمی‌توانیم به این بی‌نیازی بی‌توجه باشیم. مگر آن‌که، ثابت کنیم در شکل‌گیری مفاهیم جدید توجه به تحلیل‌های ماهوی مورد نیاز است. اما این مفاهیم جدید نیز بدین صورت، در زبان شارع به‌کار نرفته‌اند و حداکثر برای تطبیق معنایی مفاهیم جدید با مفاهیم به‌کار رفته در زبان تشریح این تحلیل‌های ماهوی مورد نیاز باشند. در حالی که، اثبات این نیاز و تأثیر آن در اجتهاد کار دشواری است.

۳-۵. استفاده از علوم انسانی در تحلیل‌های مصداقی

وظیفه‌ی مکلفان است که با دقت عناوین موضوعی را بر مصداق خارجی تطبیق کرده و برای امثال احکام الهی از این مسیر حرکت کنند. اما می‌دانیم که عینیت‌های خارجی در زمینه‌های مختلف تغییرپذیرند. از این رو، تغییر مصداقی در موضوعات مقتضی آن است که در مقام تطبیق و امثال احکام شرعی توجه به این تغییرات داشته باشیم و با دقت در مصداق متغیر، احکام متناسب با هر مصداق را بر آن تطبیق کنیم.



امام خمینی (ره) تطبیق مصداقی احکام را نیز با معیار موضوع‌شناسی عرفی و البته با دقت عرفی و نه با تسامح، معرفی کرده است. از این منظر، نمی‌توان تحلیل‌ها و چارچوب‌های علمی را در مصداق‌شناسی موضوعی جایگزین مصداق‌شناسی عرفی کرد. بنابراین، کارآمدی علوم انسانی در مصداق‌شناسی تنها تا جایی امکان پذیرش دارد که بتواند به مصداق‌شناسی عرفی کمک کند. مگر آن‌که، اجتهاد شرعی مقتضی آن باشد که در برخی مصداقی خاص، مصداق‌شناسی عرف متخصّص - و البته آن هم متخصّصی از جنس عالمان علوم انسانی - مرجع تشخیص معرفی شده باشد. ناگفته پیداست که دخالت ندادن فهم کارشناسان علوم انسانی در این موارد، به معنای نادیده گرفتن جایگاه و شأن تخصصی علوم مزبور یا کارشناسان این علوم نیست. بلکه، سخن در این است که معارف دینی اقتضانات خاص خود را در تطبیق احکام شرعی و موضوع‌شناسی دارند و نمی‌توان این اقتضانات را نادیده انگاشت

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش پیش رو با هدف تبیین نظام‌مند موضوع‌شناسی فقهی از منظر امام خمینی (ره) و واکاوی نسبت آن با علوم انسانی انجام گرفت. بررسی آثار فقهی، اصولی، استفتائات و نامه‌های سیاسی ایشان نشان داد که موضوع‌شناسی در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) از جایگاهی محوری در فرایند اجتهاد برخوردار است و ایشان با طرح دسته‌بندی‌های متنوع از موضوعات، چارچوبی منسجم برای تحلیل موضوعات فقهی ارائه داده است.

از منظر امام خمینی (ره)، موضوعات فقهی را می‌توان بر اساس معیارهای گوناگونی دسته‌بندی کرد: از جهت ماهیت تکوینی به موضوعات عینی و اعتباری؛ از جهت منبع تکوین به موضوعات عرفی و شرعی؛ از جهت برخورداری از اجزا به موضوعات مرکب و بسیط؛ از جهت کیفیت شناخت به موضوعات ساده و پیچیده؛ از جهت زمان پیدایش به موضوعات موجود در زمان تشریع و موضوعات پس از آن؛ از جهت تقیید و اطلاق به موضوعات مطلق و مقید؛ و از جهت تغییرپذیری به موضوعات ثابت و متغیر. این دسته‌بندی‌ها نشان‌دهنده نگاه عمیق و چندبعدی ایشان



به مقوله‌ی موضوع‌شناسی است که می‌تواند راه‌گشای بسیاری از مسائل نوپدید فقهی باشد.

در خصوص شأن عرف و مجتهد در موضوع‌شناسی، این نتیجه به دست آمد که از دیدگاه امام خمینی (ره)، عرف مرجع اصلی تشخیص موضوعات است، مگر آنکه قرینه‌ای بر تصرف شارع و وجود اصطلاح خاص شرعی وجود داشته باشد. ایشان در آثار متعدّد خود بر این نکته تأکید کرده که تشخیص موضوعات اعم از مفهوم و مصداق به عرف واگذار شده و شارع در بیان احکام خود از همان زبان و ادبیات عرف استفاده کرده است. با این حال، مرجعیت عرف به معنای پذیرش تسامح عرفی نیست، بلکه معیار «عرف دقیق» است. از سوی دیگر، شأن مجتهد در تشخیص این امر خلاصه می‌شود که آیا شارع در موضوعی تصرف کرده است یا خیر، اما تشخیص مصادیق بر عهده‌ی مکلفان است. این نظریه در عرصه‌ی عملی و حکومتی نیز تجلّی یافته و امام خمینی (ره) مجلس شورای اسلامی را به عنوان «نماینده‌ی عرف» در تشخیص موضوعات احکام اولیه و ثانویه معتبر دانسته است.

مهم‌ترین دستاورد این پژوهش، تفکیک سه سطح تحلیل مفهومی، ماهوی و مصداقی برای بهره‌گیری از علوم انسانی در موضوع‌شناسی فقهی است. بر اساس مبانی نظری امام خمینی (ره)، علوم انسانی در سطح تحلیل مفهومی می‌توانند به عنوان طریق شناسایی استعمال‌های عرفی در زمان تشریح و نیز تحلیل تغییرات مفهومی موضوعات مفید واقع شوند. در سطح تحلیل ماهوی، با توجه به بی‌نیازی شرع از شناخت کنه و حقیقت موضوعات در مرحله‌ی جعل الفاظ (چنان‌که در تنقیح الاصول تصریح شده)، کارآمدی علوم انسانی محدود است. در سطح تحلیل مصداقی نیز علوم انسانی تنها در صورتی می‌توانند مرجع تشخیص قرار گیرند که به مصداق‌شناسی عرفی کمک کنند یا اجتهاد شرعی، مصداق‌شناسی عرف متخصص را معتبر بدانند.

این نگاه تفکیکی، از یک سو مانع از نادیده گرفتن دستاوردهای علوم انسانی در فرایند اجتهاد می‌شود و از سوی دیگر از تحمیل چارچوب‌های صرفاً علمی بر فهم دینی که مبتنی بر عرف است، جلوگیری می‌کند. بدین‌سان، پژوهش حاضر



نشان می‌دهد که تعامل علوم انسانی و اجتهاد فقهی نه تنها ممکن، بلکه در عرصه‌ی موضوعات مستحدثه ضروری است، اما این تعامل نیازمند چارچوبی نظری و روش‌مند است که مرزهای بهره‌گیری را مشخص کند. امید می‌رود که این نوشتار گامی هرچند کوچک در جهت نظام‌مندسازی این تعامل و زمینه‌ساز پژوهش‌های بیشتر در این عرصه باشد.



فهرست منابع

۱. امام خمینی، سید روح‌الله. (بی‌تا). استفتانات (جلد ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ----- (۱۳۸۵). الاستصحاب. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. ----- (بی‌تا). تحریر الوسیله (جلد ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ----- (۱۳۸۳). تهذیب الاصول (جلد ۱، ۲ و ۳). تقریر: جعفر سبحانی. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. ----- (۱۳۸۵). تنقیح الاصول (جلد ۱ و ۴). تقریر: حسینعلی منتظری. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. ----- (۱۳۸۳). جواهر الاصول (جلد ۱، ۳ و ۴). تقریر: محمدحسن ساعدی. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. ----- (۱۳۹۲). الخلل فی الصلاة. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. ----- (۱۳۷۸). صحیفه امام (جلد ۱، ۱۵ و ۱۷). تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. ----- (۱۳۸۱). کتاب البیع (جلد ۱، ۴ و ۵). تقریر: سید محمدحسن مرعشی شوشتری. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. ----- (بی‌تا). کتاب البیع (جلد ۱). تقریر: علی‌اکبر خرم‌آبادی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. ----- (۱۳۸۱). کتاب البیع (جلد ۱). تقریر: عبدالکریم قدیری. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. ----- (۱۳۸۵). کتاب الطهارة (جلد ۱، ۲ و ۳). تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. ----- (۱۳۸۵). المكاسب المحرمة (جلد ۱). تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. ----- (۱۳۸۵). مناهج الوصول (جلد ۱). تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. ----- (۱۳۸۵). وسیلة النجاة مع التعالیق. تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). محاضرات فی اصول الفقه (مقرر: محمداسحاق فیاض). قم: دارالهادی.
۱۸. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الاصول. قم: نشر اسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم (باپاورقی مرتضی مطهری). تهران: صدرا.
۲۰. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). فقه و عرف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.



چیستی و جایگاه جهاد مالی در نظام مالی و اقتصادی اسلام

علی زارع قراملکی^۱

چکیده

جهاد مالی، علیرغم تأکیدات قرآنی و روایی، در مقایسه با جهاد جانی در ادبیات فقهی و اقتصادی اسلام کمتر مورد پژوهش نظام‌مند قرار گرفته و این غفلت هم در ساحت موضوع‌شناسی و هم از ناحیه‌ی حکم‌شناسی مشهود است. این پژوهش با هدف پرکردن خلأ موضوع‌شناسی و در پاسخ به پرسش اصلی «جهاد مالی چیست و چه جایگاهی در منظومه‌ی احکام مالی و در نظام اقتصادی اسلام دارد؟» شکل گرفته است.

با روش توصیفی-تحلیلی و مراجعه به منابع کتابخانه‌ای، این تحقیق ابتدا به موضوع‌شناسی جهاد مالی در لغت، اصطلاح فقهی و مصادیق متغیر آن پرداخته و سپس جایگاه آن را در دو سطح تحلیل می‌کند: نخست، تمایز و ارتباط آن با سایر احکام مالی مانند انفاق، خمس، زکات، وقف و صدقه؛ و دوم، تبیین نقش آن در نظام اقتصادی اسلام از منظر مبانی، اهداف، اصول راهبردی، الگوهای رفتاری و اخلاق اقتصادی.

یافته‌ها حاکی از آن است که جهاد مالی اگرچه از حیث موضوع و ماهیت با سایر احکام مالی متفاوت است، می‌تواند از طریق منابع آنها (مانند سهم امام (ع) در خمس یا مصرف «فی سبیل‌الله» در زکات) تأمین مالی شود. در نظام اقتصادی اسلام، جهاد مالی نقشی کلیدی در تحقق امنیت اقتصادی (در سطوح خرد و کلان) ایفا کرده و با اصولی چون حاکمیت مصالح، تکافل اجتماعی و مالکیت مختلط پیوندی وثیق دارد. از این منظر، جهاد مالی نه صرفاً یک تکلیف فردی، بلکه اصلی راهبردی با جایگاهی ساختاری در اقتصاد برای تحقق امنیت و استقلال نظام اسلامی است.

نوآوری این تحقیق در پرداختن نظام‌مند و یکپارچه به ابعاد موضوع‌شناختی جهاد مالی است و چارچوبی برای تحقیقات آتی در زمینه‌ی احکام فقهی و سیاست‌گذاری اقتصادی مرتبط با تقویت توان مالی در مقابله با تهدیدات دشمن ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: جهاد مالی، اقتصاد اسلامی، احکام مالی، امنیت اقتصادی، نظام اقتصادی.



۱. مقدمه

جدال همیشگی میان حق و باطل و تقابل این دو در طول تاریخ، از مفاهیم بنیادین و انکارناپذیر در آموزه‌های اسلامی است. این جدال مستلزم آن است که همان‌طور که کفر و الحاد به مقابله با ایمان و اسلام می‌پردازند، مؤمنان و اهل حق نیز برای از میان برداشتن کفر و باطل، وارد میدان مبارزه شوند تا سرانجام حق پیروز گردد. بر همین اساس، انواع مبارزه بر اساس ابعاد مختلف این تقابل، ماهیتی متنوع پیدا می‌کند.

پیوند میان الهیات و معارف اسلامی با احکام و دستورات شرع، موضوعی قطعی و آشکار است. به‌گونه‌ای که احکام شرعی از سرچشمه‌ی معارف اسلامی نشئت گرفته و در طول آن‌ها هستند. براین اساس به فراخور این دیدگاه معارفی، موضوع جهاد و احکام مرتبط با آن نیز جایگاه ویژه‌ای در شرع مقدّس دارد و مورد توجه قرار گرفته است.

جهاد، مسئله‌ای که حکم و جوب آن بین مسلمانان مسلم بوده و ادله‌ی بسیاری از آیات و روایات دلالت بر آن دارد؛ لکن با نظر به ادله در می‌یابیم، جهاد در دو ساحت جهاد با اموال و جهاد با انفس مطرح شده است به این معنا که جهاد می‌تواند با بذل اموال صورت گیرد و یا به سبب ایثار جان محقق شود؛ و چه بسا جهاد مالی مقدّم بر جهاد جانی بوده و از اهمیت بالایی برخوردار است که شاهد بر این علاوه بر درک عقلی و عقلانی، تصریح آیات شریفه در تقدّم جهاد با اموال بر جهاد با انفس می‌باشد مانند آیه‌ی شریفه‌ی «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرًا عَظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (توبه: ۲۰) و آیه‌ی شریفه‌ی «اتَّقُوا خِيفًا وَ تَقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۴۱).

با این حال، غالب بررسی‌های فقهی به بعد ایثار جانی آن پرداخته‌اند؛ اما بررسی احکام، شرایط و مسائل حول جهاد با اموال در تراث فقهی مغفول مانده است. شرایط حال حاضر منطقه و درگیری‌های جبهه‌ی مقاومت با رژیم صهیونیستی و فتوای مقام معظم رهبری مبنی بر لزوم حمایت همه‌جانبه مسلمین از محور مقاومت، اهمیت بررسی مسائل مربوط به جهاد با اموال را بیش از پیش روشن می‌کند. جهاد با اموال



را می‌توان از احکام مالی و اقتصادی شریعت برشمرد، از این‌رو از جمله مسائل مهم در بررسی جهاد مالی، تبیین جایگاه آن در اقتصاد اسلامی است که این مهم در دو ساحت قابل پیگیری است:

نخست، بررسی جایگاه جهاد مالی در منظومه‌ی احکام مالی اسلام و تمایز و ارتباط آن با سایر احکام.

دوم، بررسی جایگاه جهاد مالی در نظام اقتصادی اسلام که مستلزم بررسی ارتباط آن با مبانی، اهداف، اصول، الگوهای رفتاری و اخلاق نظام اقتصادی اسلام است. این نوشتار با هدف بررسی «چیستی و جایگاه جهاد مالی در نظام مالی و اقتصادی اسلام» به دنبال تحقق این مهم است.

مسئله است، برای بررسی مسائل هر موضوعی، شناخت دقیق موضوع که از آن به «موضوع‌شناسی» تعبیر می‌شود، گام نخستین و مهم در سیر بررسی هر مسئله به خصوص در استنباطات فقهی قلمداد می‌شود. بر این اساس، ابتدا به موضوع‌شناسی جهاد مالی پرداخته و بعد جایگاه جهاد مالی در دو ساحت پیش‌گفته تبیین می‌شود. موضوع جهاد، در تراث فقهی مورد توجه قرار گرفته و یکی از ابواب احکام فقهی به این مهم اختصاص یافته است؛ لکن آنچه در «کتاب الجهاد» کتب فقهی مورد بررسی قرار گرفته است، ایثار جانی و جهاد با انفس است که احکام و مسائل آن در دو قسم جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی تبیین شده است؛ به عنوان نمونه می‌توان به این آثار اشاره کرد: شیخ طوسی در «التهایة فی مجرد الفقه و الفتوی» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۸۹)، محقق حلّی در «شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام» (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷۸)، علامه‌ی حلّی در آثار خود به ویژه «تذکره الفقهاء» (حلّی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۷)، شهید اول در «الدروس الشریعیة فی فقه الامامیة» (عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۹)، شهید ثانی در «مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام» (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۷)، طباطبایی حایری در «ریاض المسائل» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۶)، نجفی در «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳) و...؛ در تمامی این آثار فقهی، به بعد ایثار جانی جهاد پرداخته و بعد جهاد با اموال مغفول مانده و تنها در بعض آثار به وجوب صرف اموال در امر جهاد اشاره شده است.



در بخشی از کتب فقهی که به بحث دفاع پرداخته است، تنها به بیان وجوب دفاع مالی در کنار دفاع جانی اکتفا شده و تفصیل بیشتری صورت نگرفته است؛ به عنوان مثال امام خمینی در «تحریرالوسیلة» پس از تقسیم دفاع به دو قسم دفاع از کیان اسلام و دفاع از جان آدمی و امثال آن، به وجوب دفاع مالی از کیان اسلام و قلمرو آن فتوا داده‌اند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۱۵).

نسبت به موضوع جهاد با اموال، گفتار و نوشتارهایی با رویکرد معارفی و تفسیری از قبیل مقاله‌ی «جهاد به مال و جان در قرآن» (۱۳۶۶) به قلم واعظزاده خراسانی، نوشته‌ی رمضان‌ی علوی با موضوع «تبیین رابطه‌ی جهاد مالی و جانی در قرآن کریم و روایات» (۱۳۹۴)، نوشتار فقهی‌زاده با عنوان «بازشناسی تفسیری مفهوم قرآنی قرض حسن» (۱۴۰۰) انجام شده است و در جوامع تفسیری قرآن کریم ذیل آیات مربوط به جهاد با اموال مانند آیه‌ی نود و پنجم سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، تنها اشاراتی مختصر به چیستی و اهمیت جهاد با اموال شده است مانند علامه‌ی طباطبایی در «المیزان فی تفسیر القرآن» (۱۳۹۰ق)، علامه‌ی جوادی آملی در «تسنیم» (۱۳۸۹)؛ ازاین‌رو هیچ‌یک از آثار فوق به بررسی بعد فقهی و اقتصادی جهاد مالی نپرداخته‌اند.

در تبیین اقتصاد اسلامی چه در بعد احکام مالی و چه در بعد نظام اقتصادی نیز موضوع جهاد مالی مغفول بوده و به این موضوع پرداخته نشده است مانند شهید صدر در «اقتصادنا» (۱۴۱۷ق [الف])، یوسفی در «نظام مالی اسلام» (۱۳۷۹) و «نظام اقتصاد علوی» (۱۳۸۶)، نمازی در «نظام‌های اقتصادی» (۱۳۸۷)، میرمعزی در «نظام اقتصاد اسلامی» (۱۳۹۰).

بر این اساس تحقیقی جامع و کامل با رویکرد فقهی و اقتصادی در موضوع جهاد مالی صورت نگرفته، در نتیجه بررسی «جایگاه جهاد مالی در اقتصاد اسلامی» به عنوان اولین تحقیق در این زمینه، اهمیت نوشتار پیش‌رو را دوچندان می‌کند و نوآوری تحقیق نیز در همین امر است.



۲. موضوع‌شناسی جهاد مالی

۲-۱. بررسی لغوی

جهاد مالی ترکیب اضافی واژه‌ی جهاد به مال است؛ از این رو برای شناخت این مفهوم لازم است ابتدا هر یک از دو واژه به تفکیک مورد بررسی لغوی و اصطلاحی قرار گیرد:

الف. جهاد

جهاد در لغت از ماده‌ی «جهد» (به ضم فاء الفعل یا فتح آن) به معنای طاقت (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۲۶؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۶۰) معرفی شده است؛ لکن در اصل معنایی آن گاه به معنای مشقت (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۸۶) و گاه به معنای بذل طاقت و تلاش بسیار برای رسیدن به غایت ممکن (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸) اشاره شده است.

البته در میان بعضی اهل لغت میان دو ماده‌ی «جهد» (به فتح فاء الفعل) و «جُهد» (به ضم فاء الفعل) تفاوت گذاشته شده و اولی را به معنای مشقت و سختی و دومی را به معنای کوشش و وسع دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۶). باین وجود، اجتهاد (مصدر باب افتعال) را به بذل طاقت و تحمل مشقت نفس، و جهاد (به کسر جیم) و مجاهده (مصدر باب مفاعله) را به معنای استفراغ وسع در برابر دشمن معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۸۶؛ زمخشری، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۱۰۶).

از این رو جهاد با ملاحظه از نوع دشمن می‌تواند به سه نحو جهاد با دشمن ظاهری، جهاد با شیطان و جهاد با نفس تقسیم شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۸)؛ بر این اساس جهاد را به معنای قتال دشمنان (ازدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۳۵) و یا محاربه (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۱۹) نیز معنا کرده‌اند؛ در نتیجه در موارد استعمال جهاد، مفعول افعال حذف شده است؛ مانند «یجاهدون فی سبیل الله» که در واقع «یجاهدون العدو فی سبیل الله» بوده است و این



جهاد می‌تواند به هر وسیله ممکنه مانند مال و بدن محقق شود (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸).

ب. مال

نسبت به مفهوم مال، اختلافی نبوده و معنای لغوی آن روشن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۴۴؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۲۱) لکن در ترجمه آن را به آنچه قابلیت تملیک دارد معنا می‌کنند (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۴۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۳۵) و یا این‌گونه عنوان می‌کنند که مال چیزی است که عقلاً نسبت به آن رغبت داشته و به‌إزاء آن چیزی پرداخت می‌کنند (شهرکانی، ۱۴۳۰ق، ص ۵۱۶)؛ از این‌رو مورد تملیک می‌تواند هر چیزی باشد از قبیل نقدین (سکه طلا و نقره) به عنوان پول رایج، دام، بردگان و یا هر چیز دیگری که عین بوده و مورد تملیک قرار می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۷۵).

ج. جهاد مالی

ترکیب جهاد مالی، از نوع اضافی بیانی است که با اضافه شدن پسوند «ی» به مضاف‌الیه تبدیل به ترکیب وصفی دارای صفت بیانی نسبی شده است و بیانگر کیفیت و جنس جهاد است که با اموال صورت می‌گیرد. بر این اساس، در استعمالات عربی به‌صورت «الجهاد بالمال» می‌آید که به معنای جهاد به‌وسیله‌ی مال می‌باشد. در نتیجه جهاد مالی در لغت، به معنای بذل و سع و کوشش فراوان در هزینه‌ی اموال برای مقابله با نوع دشمن خواهد بود.

۲-۲. بررسی اصطلاحی

الف. جهاد

نسبت به اصطلاح جهاد، دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول بر آن است که جهاد در معنای لغوی جهاد استعمال شده و اعم از مورد مقابله با دشمنان است:

در کنز العرفان چنین عنوان شده است که جهاد یا به معنای بلوغ مشقت در نفس



و مال و یا بذل طاقت از نفس و مال می‌باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱)؛ صاحب کتاب المهدب البارع نیز جهاد را نهایت تلاش برای جنگ، زبان یا هر چیز دیگری که می‌توان در راه خداوند تحمّل کرد معنا می‌کند (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶).

دیدگاه دوم جهاد را در خصوص مقابله با دشمنان و قتال و محاربه معنا می‌کند و ادعا دارد که در این معنا اصطلاح شده است:

راوندی در بیان اصطلاح جهاد، آن را در مورد قتال در راه خداوند برای اعتلای کلمة الله و اعتزاز دین و اذلال مشرکین می‌داند (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ محقق کرکی نیز همین معنا را برای جهاد اصطلاحی عنوان می‌کند (کرکی عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۶۵). طباطبایی جهاد را در معنای بذل و وسع به واسطه‌ی نفس و مال در محاربه‌ی مشرکین یا افراد باغی و یا به تعبیر دیگر برای اعتلای کلمه‌ی اسلام و اقامه‌ی شعار ایمان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۶). شهید ثانی (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۷) و نجفی (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳) جهاد را همچون طباطبایی معنا می‌کنند با این تفاوت که بذل و وسع را به واسطه‌ی نفس و آنچه متوقف بر بذل و وسع به نفس که مال باشد تعبیر می‌کنند. از فقهای معاصر مرحوم خوئی (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۰)، مرحوم تبریزی (تبریزی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۶۹) و مرحوم بهجت (بهجت، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۶۵) نیز جهاد را به اصطلاح قتال و مقاتله می‌دانند.

باتوجه به کلمات فوق، عموماً جهاد در اصطلاح فقها، به معنای بذل طاقت در مقابله با دشمن و غالباً در مورد قتال و محاربه عنوان شده است؛ لکن کشف موضوع له واژه‌ی جهاد و اختصاص یا عدم اختصاص آن به زمان جنگ و حرب، برای فهم مراد استعمالی و مراد جدی ادله‌ی حائز اهمیت است، بنابراین توجه به دو نکته در کشف موضوع له واژه‌ی جهاد لازم است: اولاً باید دید آیا در موضوع له واژه جهاد قید مقابله با دشمن اخذ شده است یا خیر؟ ثانیاً آیا این مقابله در قالب مقاتله و محاربه معنا می‌شود یا قالب دیگری نیز به خود می‌گیرد؟

جهاد مصدر باب مفاعله بوده و معنای غالب این باب، مشارکت دو طرف در ماده‌ی فعل است (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۹۶)، مانند «ضارب زید



عمرواً» که چنین معنا می‌دهد «زید و عمرو یکدیگر را زدند»؛ از این رو جاهد به معنای بذل طاقت هر یک از طرفین برای دفع طرف مقابل می‌باشد (معلوف، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۰۵)؛ بنابراین اگر مفعول فعل جاهد، عدو باشد، به معنای مقاتله و محاربه با دشمن تفسیر شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۸۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۶، ص ۲۶؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۶۹؛ زمخشری، ۱۳۹۹ ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۳۵).

حال تردید در جایی است که مفعول محذوف باشد در این صورت معنا چگونه خواهد بود؟ راغب اصفهانی مدعی است، جهاد و مجاهده به معنای استفراغ و سع در دفاع در برابر دشمن بوده و در آیاتی از قرآن که مفعول حذف شده است و به معنای جهاد در برابر دشمن ظاهری، شیطان و نفس می‌باشد؛ مانند آیه‌ی شریفه‌ی «وجاهدوا فی الله حقّ جهاده» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۲۰۸). به گمان می‌توان چنین ادّعا کرد، هر چند معنای موضوع‌له جهاد اعم از مقاتله با دشمن می‌باشد لکن در اسلام حقیقت شرعیه یافته و در خصوص قتال با دشمنان (مطریزی، ۱۳۹۹ ق، ج ۱، ص ۱۷۱) و اعتلای کلمه‌ی اسلام و اقامه‌ی شعائر ایمان به کار می‌رود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱)؛ بنابراین، واژه‌ی جهاد در موضوع‌له مقابله با دشمن حقیقت شرعی گشته و به بیان بسیاری از اعظام علم اصول ثمره‌ای در نزاع حقیقت شرعیه وجود ندارد؛ چرا که با وجود نقل آیات و روایات توسط انجمنی معصومین علیهم‌السلام شکی در مراد استعمالی ادله‌ی شرعی وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴۳، ص ۱۴۲؛ خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۸) مگر آنکه ادّعا شود در تشخیص معنای الفاظ آیات قرآن، به جهت شک در زمان نقل و وضع معنای حقیقت شرعیه نمی‌توان معنای موضوع‌له را کشف کرد؛ در این صورت با توجه به قواعد باب تعارض احوال الفاظ بایستی به دنبال قرائن برای کشف معنا بود و الا در فهم معنا متوقف می‌شویم و کلام مجمل می‌شود (صدر، ۱۴۱۷ ق [ب]، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۶).

براین اساس در اصطلاح شرعی جهاد به معنای مقابله با دشمن فهم می‌شود؛ اما اینکه جهاد به خصوص مقاتله و محاربه معنا شود کما اینکه برخی از فقها چنین عنوان کرده‌اند، امر نادرستی است؛ بلکه یکی از انواع مقابله با دشمنان مقاتله و



محاربه با ایشان است و دایره‌ی مقابله با دشمن به‌ویژه در شرایط کنونی می‌تواند گستره‌ی بیشتری داشته و انواع مختلفی را شامل شود؛ از این‌رو به نظر می‌رسد این که برخی جهاد را به خصوص مقاتله و محاربه معنا کرده به دلیل غلبه آن بوده است درحالی‌که در صدق واژه‌ی جهاد موضوعیتی ندارد. البته در شریعت اسلام این مهم است که جهاد، در راه خداوند صورت گیرد؛ از این‌رو قید «فی سبیل‌الله» در معنای جهاد شرعی ضروری است؛ بنابراین، جهاد فی سبیل‌الله عبارت است از تمامی افعال و اقوالی که به هدف نشر اسلام، ضدّ دشمنانی که مسلمین را هدف گرفته‌اند، آزادسازی اراضی مسلمین، حمایت از مسلمانان خاص یا جامعه‌ی اسلامی و امثال این امور انجام می‌شود.

ب. مال

در برابر، مال در اصطلاح فقهی مفهومی غیر از معنای لغوی ندارد، با این‌حال حسینی حائری این‌گونه تعریف می‌کند: «مراد از مال چیزی است که انسان می‌خواهد در قبال آن عوضی پرداخت نماید تا آن چیز را ذاتاً مالک شده و در اختیار داشته باشد با این قید که این مالکیت حرام نباشد». ایشان معتقد است که در صدق مفهوم مال رغبت عمومی عقلاً شرط نیست و صرف رغبت شخص نسبت به آن شیء کفایت می‌کند (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۰۷). بر این اساس تنها مشتمل بر مصادیقی است که عرف تعیین می‌کند (حماد، ۱۴۲۹ق، ص ۳۸۸) و در نظر عرف مال بر عین، عمل و منفعت صادق است (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۰۸). قابل‌ذکر است، با وجود رابطه‌ی عموم و خصوص من وجه میان مفهوم مال و ملک، استعمال مال در تراث فقهی در هر یک از معانی مترادف و متضاد ملک صورت‌گرفته است لکن آنچه غالباً موضوع بسیاری از احکام شرعی قرار می‌گیرد مالی است که مترادف با ملک می‌باشد (شهرکانی، ۱۴۳۰ق، ص ۵۱۶).

ج. جهاد مالی

در نتیجه، جهاد مالی در اصطلاح به «تمامی کارها در راستای مقابله‌ی مالی با دشمنان اعم از تأمین و هزینه‌ی اموال در مسیر خداوند» گفته می‌شود. در برابر جهاد



با نفس، مقابله‌ی جانی با دشمن است به این معنا که شخص در تقابل با دشمن از توان جسمی و روحی خود بهره‌گیرد. براین اساس جهاد به دو وسیله قابل اجرا است؛ جهاد با اموال و جهاد با نفس.

معنایی که از جهاد مالی عنوان شد در آیات قرآن کریم به وضوح مشاهده می‌شود؛ مانند آیه‌ی «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۵) که به عدم تساوی میان کسانی که بدون عذر در مقابله با دشمن شرکت نداشته‌اند با کسانی در راه خداوند جهاد کرده و به مقابله با دشمن شتافته‌اند اشاره شده است.

در نتیجه، هرچند جهاد از نظر مفهومی بر اعمال در مقابله با نفس و شیطان نیز صادق است، اما در اصطلاح فقهی به معنای رویارویی با دشمن آشکار است.

۳-۲. موارد و مصادیق جهاد مالی

یکی دیگر از مراحل لازم در موضوع‌شناسی، بیان موارد و مصادیق است. هر چند مفهوم جهاد «مقابله با دشمن» معنا می‌شود؛ اما مصادیق و موارد آن می‌تواند به حسب اقتضانات زمان و مکان تغییر کند؛ ازاین‌رو بایستی توجه داشت که اکتفا به مصادیق عصر معصوم در زمان حاضر صحیح نبوده و بایستی دراین خصوص بررسی لازم صورت گیرد. تقسیمات جهاد مالی عبارت‌اند از:

الف. تقسیم به اعتبار نوع دشمن

دشمن انسان می‌تواند هر یک از سه نوع دشمن ظاهری، شیطان و نفس را در برگیرد. در اصطلاح فقها آنچه از جهاد به نحو مطلق یاد می‌شود، جهاد به معنای مقابله با دشمن ظاهری اسلام و مسلمین است و از مقابله با شیطان و نفس تعبیر به جهاد اکبر می‌شود که اختصاص به مباحث اخلاقی و عرفانی دارد؛ بنابراین آنچه در ادامه‌ی نوشتار طرح بحث خواهد شد، بررسی تقسیمات مربوط به مقابله با دشمن ظاهری خواهد بود.

دشمن ظاهری نیز خود به اقسام مختلفی چون کفار، منافقین، بغاة، طاغوت و... قابل تقسیم است.



ب. تقسیم به اعتبار اغراض و انگیزه‌های جهاد

جهاد در راه خداوند می‌تواند انگیزه و دواعی مختلفی از جمله اعتلای اسلام و کلمه‌ی حق، نشر معارف اسلامی، سدّ دشمنان و نابودی ایشان و... .

ج. تقسیم به اعتبار مورد جهاد

منظور از مورد جهاد، موضوعی است که مقابله با دشمن بر سر آن واقع می‌شود؛ مانند دین، جان، آبرو، مال، سرزمین و... .

د. تقسیم به اعتبار ساحت و عرصه‌های جهاد

مقابله با دشمن می‌تواند انحای مختلفی داشته باشد؛ مانند جهاد نظامی، جهاد اقتصادی، جهاد فرهنگی، جهاد سیاسی، جهاد علمی، جهاد امنیتی و... .

ه. تقسیم به اعتبار کیفیت جهاد

جهاد به لحاظ کیفیت آن به دو گونه جهاد دفاعی و جهاد ابتدایی تقسیم می‌شود؛ جهاد دفاعی به مقابله در برابر تجاوز دشمن و جهاد ابتدایی به تجاوز به دشمن گفته می‌شود. هر چند این ادبیات در خصوص جهاد نظامی به کار گرفته شده است لکن در مورد سایر ساحت جهاد نیز می‌توان از آن بهره جست.

در همین راستا مقابله دفاعی را می‌توان به دو صورت جهاد مدافعانه و جهاد بازدارنده معنا کرد؛ جهاد مدافعانه به معنای دفع تجاوزات دشمن و تسلیم نشدن در برابر او که از آن به عنوان «مقاومت» نیز می‌توان یادکرد و جهاد بازدارنده به معنای رفع موضوع تجاوزات دشمن است. براین اساس در جهاد مالی رویکرد مقابله می‌تواند صرف هزینه اموال نباشد، بلکه می‌تواند به سبب تولید ثروت صورت گیرد.

و. تقسیم به اعتبار جنس جهاد

جنس جهاد می‌تواند مستقیم یا غیرمستقیم باشد؛ جهاد مستقیم، مقابله‌ای است که بی‌واسطه با دشمن صورت می‌گیرد، مانند جنگی که میان ایران و عراق در هشت سال دفاع مقدس صورت گرفت، و جهاد غیرمستقیم که از آن به عنوان جنگ



نیابتی هم یاد می‌شود، مقابله‌ای است که با واسطه و به صورت حمایت از کشورها و گروه‌های دیگر شکل می‌گیرد؛ مانند حمایت‌های بسیاری از کشورهای جهان از رژیم بعث عراق در جنگ با ایران.

ز. تقسیم به اعتبار دایره جهاد

دایره‌ی جهاد می‌تواند به نفس مقابله یا لوازم و آثار آن اختصاص یابد؛ مراد از نفس مقابله، مقابله‌ی ظاهری با دشمن است و عبارت است از اتفاقاتی که در میدان نبرد با دشمن صورت می‌گیرد، درحالی‌که منظور از لوازم و آثار، مسائلی است که حول موضوع جهاد با دشمن به وجود می‌آید؛ مانند آوارگی مردم از منازل خویش و هزینه‌ی بازسازی تخریب‌هایی که در جنگ صورت می‌گیرد.

ح. تقسیم به اعتبار اقسام مال

همان‌طور که گفته شد، مال از مفاهیم عرفی است که تعیین مصداق آن به دست عرف عقلا است لکن به سه قسم اعیان، اعمال و منافع تقسیم می‌شود؛ مراد از اعیان، اشیای خارجی است که ارزش ذاتی دارند، منظور از اعمال، کارهایی است که مالیت دارند و در قبال انجام آن اجرت تعلق می‌گیرد و مقصود از منافع، مزایایی است که به تبع اعیان حاصل می‌شود و عمدتاً در قالب عقد اجاره معامله می‌شود؛ مانند منفعت سکونت در منزل.

۳. جایگاه جهاد مالی در منظومه احکام مالی اسلام

جهاد مالی به معنای مبارزه با نفس می‌تواند اجرای هر یک از احکام مالی را در برگیرد، اما هدف ما در اینجا تمرکز بر تبیین تفاوت جهاد مالی به مفهوم مقابله با دشمن آشکار با دیگر مفاهیم و احکام مالی در اسلام است؛ از این‌رو ضروری است ابتدا به بررسی دقیق سایر احکام مالی پرداخته شود تا تمایز میان آن‌ها به طور شفاف مشخص گردد.

۳-۱. تبیین و بررسی احکام مالی اسلام



الف. انفاق

انفاق از ماده «نفق» در اصل انقطاع شیء و از بین رفتن آن معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۵۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۲۰۷). همانا در اینجا به معنای صرف کردن متعلق آن (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۴۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۵۸) اعم از مورد مال و غیر آن است. انفاق می تواند واجب و یا مستحب باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۱۹)، مانند پرداخت نفقه‌ی خانواده که از واجبات است و پرداخت صدقه مستحبی که از نوع انفاق مستحب شمرده می شود. بر همین اساس در اصطلاح شرعی نیز به معنای بذل مال و مانند آن معنا شده است (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵۷).

ب. خمس

خمس به معنای یک پنجم در شرع به معنای ثبوت حقی به مقدار یک پنجم در اموال انسان، برای خداوند، پیامبر و امامان معصوم و برای مستحقان بنی هاشم به جای صدقه و زکات می باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۹۵). نسبت به تعریف خمس تعبیر متفاوتی وجود دارد؛ شهید اول خمس را به حق مالی که به جای زکات بالاصالة به نفع بنی هاشم در غنائم ثابت می شود معرفی می کند (عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۸). شهید ثانی همین تعریف را بر می گزیند با این تفاوت که به جای غنائم از واژه‌ی مال مخصوص استفاده می کند؛ براین اساس حق را به منزله جنس تعریف و قید مالی را موجب خروج ولایت امام بر مردم می داند، با قید بنی هاشم، زکات از تعریف خارج شده و قید بالاصالة، مورد نذر را خارج می کند و قید عوض از زکات نیز به اکرامی که در تشریح این حق برای بنی هاشم صورت می گیرد اشاره دارد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۵۵).

نجفی و طباطبایی حائری نیز با کمی کمی اختلاف تعبیر همین تعریف را بر می گزینند (نجفی، ۱۳۰۳ق، ج ۱۶، ص ۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۲۷). شیخ انصاری نیز در اصطلاح شرعی خمس، آن را به حق در مال که برای حضرات معصومین علیهم السلام و از قبیل ایشان واجب شده است تعریف می کند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱). البته محقق داماد نسبت به جنس تعریف که حق مالی عنوان شده است



اشکال گرفته و آن را ناشی از اختلاف مبانی می‌دانند؛ زیرا ممکن است مبنا ثبوت حق بر مال یا عین مشاع و یا ترکیبی از مال و عین مشاع باشد (محقق داماد، ۱۴۱۸ق، ص ۹).

ج. زکات

زکات از ریشه «زکی» یا «زکو» عمدتاً به دو معنای تطهیر و نما آمده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸۰)، هر چند برای این واژه معانی دیگری از قبیل صلاح، مدح، برکت و زیاده هم ذکر شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۹۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۵۸). از آنجا که زکات را اسم مصدر از ترکیه مصدر باب تفعیل دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۹۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۵۴) زمانی که به مال اضافه می‌شود به تطهیر مال معنا می‌شود (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۳۶۸). هر چند علامه مصطفوی تمامی معانی موجود برای زکات را به معنای واحدی بازگشت داده و معانی عنوان شده را از لوازم این معنا می‌دانند که عبارت است از: برداشتن آنچه که حق نبوده و اخراج آن از مورد سالم، در این صورت زکات مال به معنای خارج کردن حقوق غیر از مال است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۳۳۷).

آنچه در کلام فقها به عنوان تعریف اصطلاح زکات عنوان می‌شود عبارت است از:

- حق واجبی که در مال وجود داشته و در وجوبش نصابی معتبر است (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۷؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۴۵؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۳)؛

- صدقه‌ای که از ابتدا به سبب اصل شرع در نظر گرفته شده (عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵۶)؛

- صدقه‌ای که بالاصالة به نصاب تعلق گرفته است (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۱۸)؛

- قدر مشخصی که به مال یا ذمه تعلق می‌گیرد (عاملی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۵)؛

- مقدار مخصوصی از مال که اخراج آن با شرایط خاصی در راستای پاک‌سازی اموال طلب می‌شود (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۳).

ناگفته نماند که زکات در شریعت اسلام بر دو قسم زکات اموال و زکات فطره



است؛ زکات اموال زکاتی است که به موارد نه‌گانه «شتر، گاو، گوسفند، طلا و نقره، گندم، جو، خرما و کشمش» تعلق می‌گیرد و زکات فطره به تمامی افراد در غروب شب عید فطر تعلق می‌گیرد.

د. وقف

وقف در لغت به معنای مکث، حبس و سکون (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۳۵؛ مطرزی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۶۶؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۶۹) در اصطلاح صدقه‌ی جاریه و عقدی است که به‌موجب آن دارایی قفل شده و منفعت آن آزاد می‌شود (حلی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۸۹؛ عاملی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۳)؛ یعنی به‌طور همیشگی تصرف ناقلی مانند خرید و فروش در آن امکان ندارد (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۷). نسبت به مورد وقف چهار شرط عین بودن، مملوک بودن، انتفاع بردن با فرض بقای عین وقفی و صحت اقباض منفعت (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۵) و نسبت به مورد موقوف علیه چهار شرط موجود بودن، صحت تملک، معین بودن و عدم حرمت وقف بر آن مطرح است (همان، ص ۲۷).

ه. صدقه

صدقه از ریشه «صدق» که عموماً به‌خلاف کذب معنا می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۵۶؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۵۷؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۵۰۵). علامه مصطفوی در بیان اصل معنایی واژه‌ی صدق چنین آورده است که صدق یعنی تمامیت و صحت از خلاف و اینکه بر حق باشد، حال براین اساس معنای صدق به اختلاف مواردش متفاوت خواهد بود به‌عنوان مثال صدق در اعتقاد یعنی مطابق حق واقع ثابت بودن، صدق در اظهار اعتقاد یعنی مطابق اعتقاد بدون نفاق بودن، صدق در قول و خبر یعنی مطابق مخبر عنه بودن، صدق در عمل یعنی تمامیت در جمیع جهات و شرائط و... (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۱۵). اما صدقه آن چیزی که شخص اعطا می‌کنند می‌دانند، براین اساس علامه مصطفوی بر اساس اصل معنایی صدقه را چنین ترجمه می‌کنند: اعطای صحیح تام واجد شرایط به‌نحوی که در راه خداوند بوده و در خدمت ضعفا از خلق برای قضای حوائجشان باشد (همان، ص ۲۱۷).



لکن آنچه در کلام فقها در اصطلاح صدقه آمده از قرار زیر است:

مرحوم شیخ طوسی چنین آورده است، چنانچه شخصی در اعطای مال به مسکینی قصد ثواب و تقرب به خداوند متعال داشته باشد صدقه نام دارد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۳۰۳).

ابن ادریس و راوندی معنای هبه و صدقه و هدیه را یکی می‌دانند با این تفاوت که اگر در هبه دادن قصد ثواب و تقرب به خداوند متعال باشد صدقه نام دارد لکن اگر تنها قصد تودد و مواصله باشد هدیه و هبه نام دارد (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۷۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ۲۹۴). البته در تحقق صدقه شرائطی عنوان شده است که به مجال خود می‌سپاریم (ر.ک: حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۲، ص ۶۸).

۲-۳. تفاوت و ارتباط جهاد مالی با سایر احکام مالی اسلام

میان انفاق و جهاد مالی رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار است چرا که انفاق به هر نوع بذلی در شریعت در قالب بذل مالی و غیر آن گفته می‌شود که می‌تواند واجب یا مستحب باشد؛ درحالی‌که جهاد مالی خصوص بذل مال در موضوع مقابله با دشمن را شامل می‌شود.

در برابر، جهاد مالی با سه حکم دیگر یعنی خمس، زکات، وقف و صدقه از نظر موضوع و متعلق متفاوت است؛ چرا که موضوع خمس حقی است که برای مصرف ائمه‌ی معصومین و بنی‌هاشم در هفت منبع درآمد، معدن، گنج، مال حلال مخلوط به حرام، جواهرات به‌دست‌آمده با غواصی، غنایم جنگی و زمین خریداری شده از مسلمان توسط ذمی قرار داده شده؛ زکات اموال حقی است که به موارد نه‌گانه‌ی گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، گوسفند، گاو و شتر با نصاب خاصی تعلق گرفته و زکات فطره حق معلومی است که در پایان ماه رمضان بر مکلفین واجب می‌شود و همگی در مصارف هفت‌گانه‌ی فقیر، مسکین، عاملین، مولفه‌قلوب، آزادسازی بردگان، مقروضان و در راه خدا هزینه می‌شوند. صدقه نیز پرداخت مال در یکی از پنج مصرف اول عنوان شده است که در صورت نیت تقرب، مستحب خواهد بود.

البته هر یک از احکام فوق‌را می‌توان منبعی برای تأمین مصارف جهاد مالی عنوان کرد.



توضیح مطلب: در مصرف خمس تحت دو عنوان سهم امام و سادات وجود دارد. براین اساس فقها سهم امام را سهمی می‌دانند که امام و نایب او به جهت منصب امامت و حاکمیت بایستی خمس را در راستای مصالح جامعه‌ی اسلام و مسلمین مانند حفظ اساس دین، نشر علوم و معارف دین، اداره‌ی امور مسلمین مصرف نماید، بنابراین امام و نایب او به‌عنوان متولی مصرف خمس مصالح جامعه را تشخیص و اموال خمس را در آن مصرف و یا اذن به مسلمین در مصرف سهم امام در مصالح جامعه می‌دهند (بروجردی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۷۶؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۵-۴۶؛ اراکی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۰).

هم چنین یکی از مصارف هفت‌گانه‌ی زکات، عنوان «فی سبیل‌الله» است که نسبت به معنای آن دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول که مشهور فقها قائل به آن هستند مراد از «فی سبیل‌الله»، مصالح عامه‌ی اسلام و مسلمین مانند ترویج دین و مذهب و تقویت و نشر آن و همچنین رعایت مصالح مسلمین و دفع ضعف و فساد از جامعه‌ی ایشان است. احتمال دوم منسوب به برخی از فقها که مراد از «فی سبیل‌الله»، صرف مورد جهاد و مقاتله با دشمنان دین و حفظ ثغور مسلمین است (روحانی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۱؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۵۹).

نسبت به هر یک از احتمالات، قدر متیقن از عنوان فی سبیل‌الله عنوان جهاد خواهد بود در نتیجه می‌توان زکات را به‌عنوان یکی از منابع تأمین جهاد مالی در نظر داشت.

در مورد موقوف علیه هم اینکه برای موضوع مصالح مردم یا بخشی از ایشان مانند ساخت پل، مدرسه و مسجد وقف صورت گیرد اشکالی وجود ندارد (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۰۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۳۰) از این رو می‌توان ادعا کرد که با حفظ شرایط وقف برای مورد مقابله با دشمن امکان‌پذیر بوده در این صورت وقف نیز می‌تواند منبعی برای تأمین هزینه‌های جهاد مالی باشد.

در خصوص صدقه نیز باید گفت، صدقه بر دو قسم واجب و مستحب است؛ صدقات واجب که همان خمس و زکات محسوب می‌شوند؛ در برابر صدقات



مستحب، اموالی هستند که انسان می‌تواند هر مقداری از مالش را که بخواهد در یکی از مصارف هشت‌گانه‌ای که در آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْقَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۶۰) بدان اشاره شده است هزینه کند و همان‌طور که گفته شد مراد از «فی سبیل‌الله» می‌تواند موضوع جهاد را نیز در برگیرد.

براین اساس، تمامی احکام مذکور می‌توانند به‌عنوان منابعی برای تأمین هزینه‌های جهاد مالی مورد استفاده قرار گیرند. با این حال، صدور حکم مستقل و ویژه برای جهاد مالی نیز امکان‌پذیر است که در این حالت، در کنار سایر احکام مالی قرار گرفته و لازم است به‌صورت جداگانه و بدون وابستگی به هیچ‌یک از احکام پیشین، منابع مالی مخصوصی برای این منظور تخصیص یابد.

۴. جایگاه جهاد مالی در نظام اقتصادی اسلام

اگرچه جهاد مالی می‌تواند در حوزه‌های مختلفی نظیر سیاست، فرهنگ و سایر ابعاد جامعه تأثیرگذار باشد، اما ارتباط نزدیک و عمیق آن با مسائل اقتصادی، این مفهوم را بیش از همه به چارچوب نظام اقتصادی معطوف می‌کند؛ از این رو لازم است جایگاه جهاد مالی در نظام اقتصادی اسلام و ارتباط آن با سایر مسائل نظام اقتصادی مشخص شود. به‌طورکلی سیاست‌های اقتصادی حکومت اسلامی باید به‌گونه‌ای طراحی و اجرا شوند تا جایگاه جهاد مالی در آن روشن شود، بر این اساس مطالب زیر در تبیین هدف فوق و وظایف حکومت اسلامی در قبال جهاد مالی حائز اهمیت خواهد بود:

۴-۱. مبانی نظری نظام اقتصادی

در تبیین نسبت جهاد مالی با مبانی نظری نظام اقتصادی اسلام مبانی خداشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ تأثیر به‌سزایی دارند:

الف. مبانی خداشناسی:

بر اساس دیدگاه خداشناسی اسلامی، خداوند متعال مالک مطلق تمام هستی



است و هرآنچه که انسان در اختیار دارد، در اصل، متعلق به اوست.

ب. مبانی هستی‌شناسی:

از منظر هستی‌شناسی اسلامی، جهان با هدفی مشخص در مسیر تکامل نهایی، یعنی «قرب الی الله»، حرکت می‌کند. بنابراین، تمام رخدادها و پدیده‌هایی که در راستای خداوند باشند باقی خواهند ماند، در حالی که سایر اتفاقات به سوی نابودی سوق داده خواهند شد.

ج. مبانی انسانی‌شناسی:

در حوزه‌ی انسان‌شناسی اسلامی، انسان با اختیار و اراده خود تلاش می‌کند تا به هدف غایی‌اش، یعنی عبودیت الله، نزدیک شود و در نهایت به مقام والای خلیفه‌اللهی، که جایگاه ویژه‌ی او در خلقت است، دست یابد.

د. فلسفه‌ی تاریخ:

در چارچوب فلسفه‌ی تاریخ نیز، از آغاز آفرینش تاکنون یک تقابل همیشگی میان حق و باطل وجود داشته است. همین تقابل مداوم، مبنای شکل‌گیری مفهوم جهاد را تشکیل داده است.

بر این اساس، معنای جهاد مالی به روشنی نمایان می‌شود؛ آن را می‌توان رویارویی انسان مختار با جبهه‌ی باطل در راستای تحقق جانشینی الله برای حرکت به سوی او دانست، خداوندی که مالک اصلی و حقیقی همه چیز است.

۲-۴. اهداف نظام اقتصادی

برای نظام اقتصادی اسلام، اهداف در دو سطح غایی و میانی ترسیم می‌شوند: هدف غایی رسیدن به کمال و سعادت حقیقی در دو بُعد فردی و اجتماعی است؛ در برابر، اهداف میانی اقتصاد، دستیابی به امنیت، عدالت و پیشرفت اقتصادی است. جهاد مالی به عنوان رویارویی مالی با دشمن، بیشتر در تحقق هدف امنیت اقتصادی مرتبط خواهد بود:

امنیت اقتصادی در ساحت خُرد به این معنا است که اموال افراد در معرض خطر



تجاوز نباشد و در ساحت کلان که ذیل امنیت ملی تعریف می شود، مربوط به حفظ اموال جامعه و کشور است که خود به دو قسم امنیت داخلی و خارجی (بین المللی) تقسیم می گردد (میرمعزی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲).

جهاد مالی در ساحت خُرد به معنای هزینه ی مالی در دفاع از اموال تک تک افراد برای دوری از خطر تجاوز دشمن است.

در مقابل، در ساحت ملی، اهداف عملیاتی متناسب با امنیت اقتصادی در بُعد امنیت داخلی برخاسته از عوامل ناامنی داخلی است که عبارتند از: بی ثباتی سیاسی، فقر و توزیع ناعادلانه ی ثروت و درآمد، عدم شفافیت قوانین، فقدان نظارت کامل بر اجرای قوانین، نقصان نظام قضایی و جزایی، عدم ثبات اقتصادی است.

همچنین، اهداف عملیاتی متناسب با امنیت اقتصادی در بُعد خارجی مبتنی بر ایجاد قدرت برتر اقتصادی در نظام اقتصادی در سایه ی تأمین استقلال اقتصادی است؛ از این رو عوامل برهم زن امنیت اقتصاد خارجی به معنای قطع وابستگی ها خواهد بود که با تأمین کالاهای مصرفی ضروری، کالاهای مصرفی مورد نیاز مردم، ابزار و تجهیزات نظامی، مواد اولیه و تجهیزات مورد نیاز صنایع مهم و فناوری و مدیریت حاصل می شود (میرمعزی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۶-۱۹۷).

با توجه به اصطلاح جهاد به معنای رویارویی با دشمن، به حسب تقسیم دشمنان به دشمن خارجی مانند کفار و منافقین و دشمن داخلی مانند بغا، جهاد مالی هر دو ساحت امنیت اقتصاد داخلی و خارجی را تحت الشعاع قرار می دهد و اساساً میان امنیت داخلی و خارجی، رابطه ی متقابل وجود دارد.

نکته ی شایان توجه این است که در کنار مواجهه ی مالی با دشمن که جهاد محسوب می شود، می توان ادعا کرد تأمین امنیت داخلی بر اساس تقویت ساختارهای اقتصادی به عنوان ایجاد قدرت بازدارندگی اقتصادی نیز از قبیل موارد جهاد دفاعی بازدارنده محسوب می شود.

۳-۴. اصول راهبردی نظام اقتصادی

اصول راهبردی به عنوان مجموعه ای از قضایای کلی دستوری که تحقق آن ها



برای حرکت از وضعیت موجود به وضعیت آرمانی شناخته می‌شوند (میرمعزی، ۱۳۹۱، ص ۵۰)؛ اصولی که جهاد مالی با آن‌ها مرتبط است عبارتند از:

الف. حاکمیت مصالح در حوزه اقتصاد:

یکی از مهم‌ترین اصول راهبردی نظام اقتصادی، حاکمیت مصالح فرد و جامعه در حوزه اقتصاد است. بدیهی است تأمین مصالح افراد و جامعه در سایه جنگ و مقابله با دشمن به درستی میسر نخواهد بود، پس رویارویی با دشمن از الزامات اولیه برای ایجاد شرایط امن برای تأمین مصالح اقتصادی جامعه خواهد بود.

ب. تکافل اجتماعی:

یکی از اصول در نظام اقتصادی اسلام، آزادی و مسئولیت‌های اقتصادی مردم است؛ به این معنا که هرگونه تصرف مردم در اموال خود در غیر مواردی که شرع مقدّس ممنوع کرده جائز است (میرمعزی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۳)؛ اما در مقابل این آزادی، مسئولیت‌هایی برای دستیابی به فلسفه‌ی آزادی، یعنی عدم اطاعت از غیر خداوند متعال بر دوش مردم نهاده شده است. از چنین مسئولیتی در شعاع جامعه‌ی تحت عنوان تکافل اجتماعی یا تکافل عمومی یاد می‌شود که به معنای کفالت بعض مسلمین بر بعض دیگر برای تأمین نیازهای افراد جامعه است (کاظمی نجف‌آبادی و حسینی، ۱۴۰۳، ص ۴۰-۴۲).

یکی از نیازهای اساسی افراد، وجود امنیت در جامعه به انحاء مختلف آن اعم از امنیت نظامی و امنیت اقتصادی است؛ از این رو مسئولیت مردم نسبت به یکدیگر در تأمین امنیت، در قالب جهاد مالی می‌تواند معنا پیدا کند. شهید صدر مسئولیت و زمام دولت در تأمین اجتماعی افراد در جامعه را از نوع ضمان اعاله می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ق [الف]، ص ۶۶۵)؛ از این رو لازم است که دولت حاجات اصلی عمومی جامعه را مبتنی بر همین مسئله تأمین نماید که از جمله این حاجات ایجاد و حفظ امنیت در برابر دشمن می‌باشد.

ج. حاکمیت دولت و حکومت در نظام اقتصادی:



دولت اسلامی بر اساس حاکمیت شرع، موظف است در تمامی ابعاد سیاست‌گذاری و اجرایی، به‌دنبال ایجاد امنیت برای تأمین مصالح افراد جامعه باشد؛ بر این اساس می‌بایست برای تحقق جهاد مالی فرایند لازم چون تدارک منابع مالی، شناسایی محل‌های مصرف، تخصیص سرمایه، ابلاغ سیاست‌ها، اجرای آن‌ها و پیگیری فرایندها را انجام دهد.

د. مالکیت مختلط:

در نظام اقتصادی اسلام، هر دو نوع مالکیت خصوصی و عمومی مورد پذیرش است. از انواع مالکیت‌های عمومی، می‌توان به مالکیت امام و دولت اسلامی اشاره کرد که یکی از فلسفه‌ها آن، تأمین مالی حکومت برای رعایت مصالح جامعه و ایجاد امنیت اقتصادی است؛ از این رو می‌توان یکی از منابع جهاد مالی را اموالی که در مالکیت امام و دولت است برشمرد. کما اینکه مالکان خصوصی نیز می‌توانند در تأمین منابع جهاد مالی اقدام و در این مسیر بذل مال کنند.

۴-۴. الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی:

منظور از الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی، بیان رابطه بین افراد و اموال و منابع اقتصادی از قبیل الگوی تخصیص درآمد، الگوی مصرف، الگوی تولید و سرمایه‌گذاری و الگوی خرید و فروش است (میرمعزی، ۱۳۹۱، ص ۴۷)؛ بر این اساس الگوهای رفتاری در نسبت با جهاد مالی را می‌توان در امور زیر عنوان کرد:

الف. تأمین مالی دفاع و امنیت:

اختصاص بودجه برای تجهیز و آماده‌سازی نیروهای نظامی، تولید تجهیزات دفاعی و تقویت توان نظامی کشور.

ب. تقویت زیرساخت‌های اقتصادی:

به معنای اختصاص منابع برای پیشرفت و بازسازی زیرساخت‌هایی همچون راه‌آهن، جاده، بنادر، نیروگاه‌ها و... است.

ج. حمایت از تولید ملی و استقلال اقتصادی:



سرمایه‌گذاری در صنایع داخلی، حمایت از تولیدکنندگان داخلی و کاهش وابستگی به کالاهای خارجی.

د. مقابله با تحریم‌های اقتصادی:

تلاش برای دور زدن تحریم‌ها، ایجاد بازارهای جدید و تقویت روابط تجاری با کشورهای دوست.

ه. مقابله با جنگ اقتصادی دشمن:

اقدامات متقابل برای تضعیف اقتصاد دشمن مانند سرمایه‌گذاری در بازارهای رقیب، خنثی کردن عملیات تخریبی اقتصادی و حمایت از فعالان اقتصادی در خط مقدم جنگ اقتصادی.

و. حمایت از جبهه‌های مقابله با دشمن:

کمک مالی و اقتصادی به گروه‌هایی که در حال مبارزه با ظلم و ستم، کفر و الحاد و دفاع از حقوق بشری، ملی و دینی هستند. در راستای تحقّق الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی، وظایفی را آحاد جامعه بر عهده دارند و وظایفی نیز بر عهده‌ی دولت‌ها و حکومت‌ها است؛ به عنوان مثال وظیفه‌ی مردم می‌تواند از قرار زیر باشد:

۱. تأمین منابع جهاد مالی با انجام مواردی چون پرداخت خمس، زکات، صدقه و وقف برای جهاد با دشمن.

۲. پرهیز از اسراف و تبذیر برای جلوگیری از هدر رفت منابع مالی.

۳. حمایت از تولید داخلی و خرید کالاهای ملی.

۴. سرمایه‌گذاری در طرح‌های اقتصادی سازنده و ...

وظایف حکومت در تحقّق جهاد مالی نیز عبارتند از:

۱. ایجاد نظام مالی اسلامی در راستای ایجاد زمینه برای جذب سرمایه‌های

مردمی و هدایت آن‌ها به سمت فعالیت‌های سازنده و نیازهای اساسی جامعه.

۲. توسعه و تقویت بخش‌های اقتصادی مولّد برای تقویت اقتصاد داخلی و تأمین



امنیت اقتصادی.

۳. مقابله با فساد اقتصادی برای جلوگیری از سوء استفاده از منابع عمومی.
 ۴. توزیع عادلانه ثروت و اصلاح نظام مالیاتی برای تأمین منابع مالی مورد نیاز برای جهاد مالی.
 ۵. تأمین امنیت اقتصادی با مقابله با فعالیت‌های اقتصادی غیرقانونی و ایجاد ثبات در بازارها و جلوگیری از نوسانات شدید قیمت‌ها.
 ۶. آموزش و فرهنگ‌سازی مفهوم جهاد مالی و اهمیت آن.
 ۷. تقویت دیپلماسی اقتصادی برای توسعه‌ی اقتصادی کشور و بهره‌مندی از ظرفیت سرمایه‌های خارجی و انعقاد قراردادهای تجاری مناسب و ...
- چنین پنداشته نشود که با وجود این پیوند میان جهاد مالی و الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی، دیگر تمایزی بین جهاد مالی و اقتصاد اسلامی وجود نخواهد داشت؛ بلکه مقصود این است که روشن شود جهاد مالی بر اساس مفهوم هسته‌ای خود مبنی بر رویکرد مقابله با دشمن به معنای تجلی و جهت‌دهی ویژه‌ای به بخشی از قابلیت‌ها و سازوکارهای نظام اقتصادی اسلام در رویارویی با تهدیدات است، نه اینکه معادل تمامی آن نظام باشد؛ از این‌رو، با توجه به اشکال متنوع تهدیدات دشمن در عصر حاضر، می‌تواند مصادیق متنوعی را در برگیرد.
- شایان ذکر است که بسیاری از مصادیقی که به‌عنوان تکالیف مردم یا دولت مطرح شده‌اند، ممکن است بسته به شرایط، احکام متفاوتی داشته باشند. از این‌رو، بررسی تفصیلی هر یک از این مصادیق و احکام مرتبط با آن، نیازمند فرصت و مجال ویژه‌ای است که از چارچوب موضوعی این پژوهش خارج است.

۵-۴. اخلاق اقتصادی

اخلاق اقتصادی به معنای صفات و رفتارهایی که دارای آثار اقتصادی است می‌تواند در سه عرصه‌ی رابطه‌ی انسان با خدا، رابطه‌ی انسان با اموال و رابطه‌ی انسان با انسان‌های دیگر پیگیری شود (میرمعزی، ۱۳۹۱، ص ۶۹). اخلاقی که می‌تواند متناسب با جهاد مالی تحلیل شوند عبارتند از:



الف. اخلاق اقتصادی در رابطه انسان با خدا:

- شکر در مقابل کفران نعمت: شکر عملی نعمت مال و ثروت آن است که در مسیر سعادت و چارچوب شریعت اسلام هزینه شود؛ بی‌گمان، یکی از این مسیرها صرف دارایی در راه جهاد با دشمنان است.
- رعایت تقوا: تقوا، عمل به فرمان‌های الهی برای دستیابی به سعادت دنیا و آخرت است؛ بی‌گمان، یکی از این تکالیف شرعی جهاد با اموال (جهاد مالی) است.

ب. اخلاق اقتصادی در رابطه انسان با اموال:

- زهد در مقابل وابستگی به دنیا: زهد به معنای عدم تعلق به اموال مستلزم آن است که انسان به راحتی به وظایف شرعی خویش عمل نماید که یکی از مصادیق تکلیف شرعی، جهاد مالی است.

ج. اخلاق اقتصادی در رابطه انسان با انسان‌های دیگر:

- احسان: احسان به معنای نیکی کردن در قالب بذل مال می‌تواند چنین اثر اقتصادی داشته باشد که در تأمین منابع برای جهاد مالی به‌کار آید.
- مواسات در عمل: مواسات به معنای مشارکت و تقسیم در معاش و رزق در جهاد مالی می‌تواند به صورت پویش اجتماعی در بذل اموال برای تحقق جهاد مالی در اهدافی چون حمایت از جبهه‌ی اسلام، تقویت مسلمین و اعتلای کلمه‌ی حق صورت گیرد.

۵. نتیجه‌گیری

با عنایت به اینکه جایگاه جهاد مالی در اقتصاد اسلامی چیست، نتایج زیر در ارتباط با این موضوع به‌دست آمد:

۱. جهاد در لغت به معنای بذل توان و تلاش در مقابله با دشمن است. هنگامی که به «مال» اضافه شود، به معنای اختصاص دادن منابع مالی برای رویارویی با دشمن تعبیر می‌گردد. در اصطلاح فقهی نیز، جهاد مالی به مجموعه اقدامات، اعم از گفتار یا رفتار، در راستای مقابله با دشمنان از طریق تأمین و خرج اموال در مسیر



خدا تعریف می‌شود.

جهاد مالی بر اساس اعتبارات مختلف به اقسام گوناگونی تقسیم می‌شود: این تقسیم‌بندی‌ها شامل مواردی همچون نوع دشمن، اغراض و انگیزه‌های جهاد، مورد جهاد، ساحت و عرصه‌های جهاد، کیفیت جهاد، جنس جهاد، دایره‌ی جهاد و انواع مال است؛ بنابراین، مصادیق و موارد جهاد مالی بر حسب این تقسیمات متنوع خواهد بود.

۲. در بیان جایگاه جهاد مالی در میان احکام مالی اسلام و تمایز میان آن‌ها، جهاد مالی نسبت به سایر احکام مالی اسلام نظیر انفاق، خمس، زکات، وقف و صدقه، به لحاظ ماهیت تفاوت اساسی دارد. با این حال، هر یک از این احکام می‌توانند به‌عنوان منابع تأمین سرمایه برای جهاد مالی در نظر گرفته شوند. با وجود این، جهاد مالی می‌تواند حکمی مستقل و جداگانه نیز داشته باشد

۳. جایگاه جهاد مالی در نظام اقتصادی اسلام از قرار زیر می‌باشد:

• مبانی نظری: جهاد مالی با تأکید بر مبانی نظری یعنی رویارویی انسان مختار با جبهه‌ی باطل در راستای تحقق جانشینی خداوندی که مالک اصلی همه چیز است برای حرکت به سوی او.

• اهداف: جهاد مالی در تأمین هدف امنیت اقتصادی چه در ساحت خرد و چه در ساحت کلان (ملی) در دو عرصه‌ی امنیت داخلی و امنیت خارجی تأثیرگذار است.

• اصول راهبردی: جهاد مالی با هر یک از اصول راهبردی حاکمیت مصالح در حوزه‌ی اقتصاد، آزادی و مسئولیت‌های اقتصادی، دولت و حکومت اسلامی در نظام اقتصادی و مالکیت‌های مختلط ارتباط وثیقی دارد.

• الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی: جهاد مالی به عنوان یک رویکرد دفاعی و تهاجمی درون نظام اقتصادی، از اصول و مکانیسم‌های همان نظام بهره می‌گیرد، لکن هدف و جهت آن، مقابله با تهدیدات بیرونی و درونی است. بنابراین، مرز آن با نظام اقتصاد اسلامی، در غایت و جهت‌گیری است، نه در قواعد پایه. بر این اساس، الگوهای رفتاری برای تحقق جهاد مالی را می‌توان در قالب تأمین مالی



دفاع و امنیت، تقویت زیرساخت‌های اقتصادی، حمایت از تولید ملی و استقلال اقتصادی، مقابله با تحریم‌های اقتصادی، مقابله با جنگ اقتصادی دشمن، حمایت از جبهه‌های مقابله با دشمن عنوان کرد.

● اخلاق اقتصادی: صفاتی چون شکر، رعایت تقوا، زهد، احسان و مواسات می‌تواند در تحلیل اقتصادی تحقق جهاد مالی تأثیرگذار باشد.



فهرست منابع

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)؛ النهایة فی غریب الحدیث و الاثر؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۳. ابن حمزه، محمد (۱۴۰۸ق)؛ الوسيلة الی نیل الفضیلة؛ قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول.
۴. ابن زهره، حمزه (۱۴۱۷ق)؛ غنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع؛ قم: مؤسسه الامام الصادق، چاپ اول.
۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)؛ المحکم و المحيط الاعظم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۷. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)؛ المهدب البارع فی شرح المختصر النافع؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)؛ لسان العرب؛ بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.
۹. اراکی، محسن (۱۳۹۰)؛ کتاب الخمس؛ قم: مجمع الفکر اسلامی، چاپ اول.
۱۰. ازدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷)؛ کتاب الماء؛ تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، چاپ اول.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)؛ تهذیب اللغة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۲. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)؛ کتاب الخمس؛ قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۴۱۵ق)؛ کتاب الزکاة؛ قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
۱۴. بحرانی، یوسف (۱۳۶۳)؛ حدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۵. بروجردی، حسین (۱۴۲۹ق)؛ زبدة المقال فی خمس الرسول و الآل علیهم صلوات الله جمیعا؛ قم: پیام آزادگان، چاپ اول.
۱۶. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۶ق)؛ جامع المسائل؛ قم: دفتر معظم له، چاپ دوم.
۱۷. تبریزی، جواد (۱۳۸۶)؛ تنقیح مبانی العروة (الزکاة - الخمس)؛ قم: دار الصدیقة الشهیدة (سلام الله علیها)، چاپ اول.
۱۸. _____ (۱۴۲۶ق)؛ منهاج الصالحین؛ قم: مجمع الامام المهدی (عج)، چاپ اول.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)؛ تسنیم؛ قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)؛ الصحاح؛ بیروت: دار العلم للملایین، چاپ سوم.
۲۱. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۳۰ق)؛ فقه العقود؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم.



۲۲. حسینی عاملی، سید محمدجواد (۱۴۱۹ق)؛ مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق)؛ تحریر الاحکام الشرعية علی مذهب الامامية؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۲۴. _____ (۱۴۱۴ق)؛ تذکره الفقهاء؛ قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۲۵. _____ (۱۴۱۳ق)؛ قواعد الاحکام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۶. _____ (۱۴۱۹ق)؛ نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام؛ قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۲۷. حماد، نزیه (۱۴۲۹ق)؛ معجم المصطلحات المالية والاقتصادية فی لغة الفقهاء؛ سوریه: دار القلم، چاپ اول.
۲۸. خمینی، روح الله (۱۳۹۲)؛ تحریر الوسيلة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
۲۹. _____ (۱۳۷۳)؛ مناهج الوصول الی علم الاصول؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۳۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)؛ منهاج الصالحین؛ قم: مدینه العلم، چاپ بیست و هشتم.
۳۱. _____ (۱۴۱۸ق)؛ موسوعة الامام الخوئی؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت: دار الشامیة، چاپ اول.
۳۳. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵ق)؛ فقه القرآن؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۳۴. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن (۱۳۷۹)؛ شرح شافية ابن حاجب؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۳۵. رضائی علوی، محمدحسن (۱۳۹۴)؛ تبیین رابطه جهاد مالی و جانی در قرآن کریم و روایات؛ دانشگاه پیام نور مرکز آران و بیدگل، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۳۶. روحانی، محمد (۱۳۷۶)؛ المرتقی الی الفقه الأرقی (الزکاة)؛ تهران: دار الجلی، چاپ اول.
۳۷. زمخشری، محمد بن عمر (۱۳۹۹ق)؛ اساس البلاغة؛ بیروت: دار صادر، چاپ اول.
۳۸. سعدی، ابو جیب (۱۴۰۸ق)؛ القاموس الفقهی لغة واصطلاحا؛ سوریه: دار الفکر، چاپ دوم.
۳۹. شهرکانی، ابراهیم اسماعیل (۱۴۳۰ق)؛ معجم المصطلحات الفقهیة؛ قم: ذوی القربی، چاپ اول.
۴۰. صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق[الف])؛ اقتصادنا؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۴۱. _____ (۱۴۱۷ق[ب])؛ بحوث فی علم الاصول؛ قم: مؤسسه دائر المعارف الفقه الاسلامی، چاپ سوم.
۴۲. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)؛ من لا یحضره الفقیه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴۳. طباطبایی، علی بن محمد (۱۴۱۸ق)؛ ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل؛ قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.



۴۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)؛ تفسیر جوامع الجامع؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۶. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)؛ مجمع البحرین؛ تهران: مکتبه المرتضویه، چاپ سوم.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۷ق)؛ الجمل و العقود؛ مشهد: دانشگاه مشهد، چاپ اول.
۴۸. _____ (۱۴۰۷ق)؛ الخلاف؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۹. _____ (۱۳۸۷ق)؛ المبسوط فی فقه الامامیه؛ تهران: المکتبه المرتضویه لإحیاء آثار الجعفریه، چاپ سوم.
۵۰. _____ (۱۴۰۰ق)؛ النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی؛ بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.
۵۱. عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی) (۱۴۱۳ق)؛ مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام؛ قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول.
۵۲. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۲ق)؛ البیان؛ قم: نشر محقق، چاپ اول.
۵۳. _____ (شهید اول) (۱۴۱۷ق)؛ الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۵۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ق)؛ کنز‌العرفان فی فقه القرآن؛ قم: انتشارات مرتضوی، چاپ اول.
۵۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۴۳۰ق)؛ تفصیل الشریعة (الزکاة)؛ قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، چاپ اول.
۵۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)؛ العین؛ قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۵۷. فقهی‌زاده، عبدالهادی (۱۴۰۰)؛ «بازشناسی تفسیری مفهوم قرآنی قرض حسن»، مطالعات تفسیری؛ دوره ۱۲، شماره ۴۷، ص ۲۷-۴۴.
۵۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)؛ القاموس المحیط؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.
۵۹. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر؛ قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۶۰. کاظمی نجف‌آبادی، مصطفی و سیدرضا حسینی (۱۴۰۳)؛ «بررسی و تحلیل جایگاه تکافل اجتماعی در چارچوب مبانی اسلام»، فصلنامه علمی اقتصاد و بانکداری اسلامی؛ شماره ۴۶، ص ۳۷-۶۱.
۶۱. کرکی عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ قم: مؤسسه آل‌البتیت، چاپ دوم.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۶۳. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)؛ الشرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام؛ قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
۶۴. _____ (۱۴۱۸ق)؛ المختصر النافع فی فقه الامامیه؛ قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم.



۶۵. _____ (۱۴۰۷ق)؛ المعتبر فی شرح المختصر؛ قم: مؤسسه سیدالشهدا (ع)، چاپ اول.
۶۶. محقق داماد، سید محمد (۱۴۱۸ق)؛ کتاب الخمس؛ قم: دار الانسواء للنشر، چاپ اول.
۶۷. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ سوم.
۶۸. مطرزی، ناصر بن عبدالسید (۱۳۹۹ق)؛ المغرب فی ترتیب المعرب؛ سوریه: مکتب اسامة بن زید، چاپ اول.
۶۹. معلوف، لویس (۱۳۷۱)؛ المنجد فی اللغة؛ قم: نشر اسماعیلیان، چاپ سوم.
۷۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق)؛ المقنعة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۷۱. میرمعزی، سید حسین (۱۳۹۱)؛ نظام اقتصادی اسلام؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۷۲. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۷۳. نراقی، احمد (۱۴۱۵ق)؛ مستند الشیعة فی احکام الشریعة؛ قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اول.
۷۴. نمازی، حسین (۱۳۸۷)؛ نظام‌های اقتصادی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
۷۵. واعظزاده خراسانی، محمد (۱۳۶۶)؛ «جهاد به مال و جان در قرآن»، مشکوة؛ شماره ۱۶، ص ۱-۲۳.
۷۶. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۵ق)؛ بحوث فی الفقه (الخمس)؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ دوم.
۷۷. _____ (۱۴۲۶ق)؛ فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، چاپ اول.
۷۸. یوسفی، احمدعلی (۱۳۸۶)؛ نظام اقتصاد علوی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۷۹. _____ (۱۳۷۹)؛ نظام مالی اسلام؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.



روش «مصون‌سازی از معرضیت شبیهه» از منظر فقه تربیت

مهدی عزیزی^۱

چکیده

این پژوهش با رویکردی فقهی - تربیتی به تبیین روش «مصون‌سازی از معرضیت شبیهه» به عنوان راهبردی بنیادین در صیانت اعتقادی متربیان می‌پردازد. در عصر گسترش جریان سیال اطلاعات و افزایش شبهات حق‌نما، پرسش اصلی آن است که آیا پیش‌گیری از قرارگرفتن مرتبّی در معرض شبهات، صرفاً رویکردی توصیه‌ای است یا از منظر فقه تربیت واجد حکمی الزام‌آور برای مربیان و نهادهای مسئول تربیت به شمار می‌آید. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه‌ی تتبع در منابع قرآنی، روایی و قواعد فقهی و عقلایی موجود، به واکاوی مبانی این الزام پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد «معرضیت شبیهه» در منطق فقهی وضعیتی مخاطره‌آمیز تلقی می‌شود که در صورت ناتوانی مرتبّی در تحلیل معرفتی، خروج از آن وظیفه‌ای تکلیفی برای سازوکارهای تربیتی ایجاد می‌کند. بر این اساس، مصون‌سازی محیطی نه انسداده اندیشه، بلکه راهبردی تمهیدی برای ایجاد فضای فکری سالم، تثبیت فرایند تبیین و زمینه‌سازی برای دستیابی به تقوای فکری و مصونیت درونی است. این نوشتار همچنین با تبیین تمایز ماهوی میان «مصون‌سازی تربیتی» و «سانسور سیاسی»، بر ضرورت مدیریت هوشمند دسترسی‌های رسانه‌ای و تقویت نقش صیانتی خانواده در فرایند تربیت اعتقادی تأکید می‌کند.

واژگان کلیدی: فقه تربیت، وظایف مربی، مصون‌سازی، معرضیت شبیهه، قاعده‌ی نصح، صیانت اعتقادی.

۱. مدرّس سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم و عضو گروه فقه تربیت موسسه‌ی فقه و علوم انسانی امام رضا (علیه السلام)
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۱/۲۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۱۵



۱. مقدمه

در نظام‌های تربیتی معاصر، مواجهه با جریان سیال اطلاعات و شبهات اعتقادی از پیچیده‌ترین چالش‌هاست. شبهه، طبق تعبیر امیرالمؤمنین (ع): «وَ إِنَّمَا سُمِّيتِ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ» (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۳۸)؛ از آن رو شبهه نامیده شده که شبیه به حق است و همین ویژگی، قدرت نفوذ آن را در ذهن مرتبی دوچندان می‌کند. چالش اصلی اینجاست که بسیاری از رویکردهای سنتی، تنها بر روش‌های «پسینی» (پاسخ‌گویی پس از ورود شبهه) تأکید دارند، در حالی که لایه‌ی عمیق‌تر تربیت، معطوف به پیش‌گیری و مدیریت مواجهه است. پرسش بنیادی این پژوهش آن است که حکم فقهی روش «مصون‌سازی از معرضیت شبهه» برای مریبان و عوامل تربیتی چیست؟ و آیا می‌توان الزامات مشخصی را برای آن در چارچوب منابع فقهی اثبات کرد؟

ضرورت این بحث از آنجا ناشی می‌شود که سلامت اعتقادی، زیربنای تمامی ساحت‌های تربیتی است و تزلزل در آن، کل فرآیند کمال انسانی را مختل می‌سازد. در عصر حاضر که «معرضیت شبهه» به دلیل گسترش فضای مجازی و رسانه‌های فرامرزی به حداکثر خود رسیده است، اکتفا به پاسخ‌گویی صرف، مانند درمان پس از سرایت بیماری است. تدوین الگوی «مصون‌سازی» به مثابه روش تربیتی ضرورتی است تا از هدررفت سرمایه‌های فکری مریبان جلوگیری شده و بستری امن برای رشد معرفتی فراهم گردد. از منظر فقهی نیز، تبیین مرز میان «آزادی اندیشه» و «وجوب حفظ ایمان دیگران» ضرورتی است که تنها با واکاوی دقیق قواعد فقهی میسر می‌شود.

روش تحقیق در این مقاله، «توصیفی - تحلیلی» با رویکرد اجتهادی است. در این مسیر، ابتدا به استخراج ادله از کتاب و سنت پرداخته شده و سپس با استفاده از روش‌های استنباطی نظیر «الغاء خصوصیت» و «تقیح مناط»، احکام فردی به ساحت تربیت اجتماعی تسری داده می‌شود. همچنین با بهره‌گیری از قواعد فقهی عام (نصح و اعانه بر برّ) و تحلیل عقلی (دفع ضرر محتمل)، اعتبار این روش در نظام فقه تربیت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.



فرضیه‌ی اصلی تحقیق بر این استوار است که «روش مصون‌سازی از معرضیت شبهه»، برآمده از سیره‌ی تربیتی شارع و مقتضای قواعدی نظیر «نصح مؤمن» و «اعانه بر برّ» است؛ به گونه‌ای که در موارد خوف انحراف جدی، این روش از مرتبه‌ی استحباب فراتر رفته و به عنوان یک «تکلیف الزامی» بر عهده‌ی مربیان و عوامل تربیتی قرار می‌گیرد.

پیشینه‌ی مطالعاتی در باب مواجهه با شبهه در چهار محور قابل دسته‌بندی است:

۱. **مطالعات مبتنی بر قواعد فقهی (کتب ضلال):** در بررسی ادبیات فقهی مرتبط با این موضوع، آثار متعددی به مسئله‌ی کتب ضلال پرداخته‌اند. شیخ انصاری در بحث مکاسب محرمه، مبنای اصلی حرمت حفظ و نگهداری کتب ضلال را بر پایه‌ی قاعده «خوف ضلال» (ترس از گمراهی) استوار کرده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲). پس از ایشان، بسیاری از فقها از جمله سید محمدکاظم طباطبایی یزدی نیز در حاشیه‌ای که بر مکاسب نگاشته‌اند، از همین مبنای ترس از انحراف عقیدتی تبعیت کرده و آن را ملاک حرمت دانسته‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱).

در پژوهش‌های معاصر نیز این موضوع مورد توجه قرار گرفته است؛ برای نمونه، طباطبایی حکیم (۱۴۲۰ق، ص ۶۵) در مقاله‌ای با عنوان «کتب الضلال»، به بازشناسی ملاک‌های گمراهی در عصر جدید پرداخته و مصادیق نوین آن را بررسی کرده است. با این وجود، تمایز اساسی پژوهش حاضر با آثار پیشین در این است که کتب فقهی سنتی و مقالات یادشده عمدتاً بر «فعل مکلف» (حکم شرعی فرد در مواجهه با عوامل گمراه‌کننده) تمرکز دارند، در حالی که این پژوهش از منظر فقه تربیتی به موضوع نگرسته و بر «فعل مربی» و وظیفه او در مصون‌سازی محیطی تأکید دارد.

۲. **مطالعات در حوزه فقه تربیت:** آیت الله علیرضا اعرافی در موسوعه‌ی فقه تربیتی؛ ذیل ساحت تربیت اعتقادی (اعرافی، ۱۳۹۵، ج ۴)، به تبیین وظایف کلی مربی در قبال ایمان و باورهای قلبی متربی پرداخته است. محمد ناصری (۱۳۹۸ش) نیز در مقاله‌ی «واکاوی فقهی روش‌های پیش‌گیری از انحرافات فکری از منظر قرآن»، بر روش‌های درونی تمرکز دارد، در حالی که مقاله حاضر بر «مدیریت محیطی و معرضیت» متمرکز است.



۳. مطالعات ناظر بر قواعد «نصح» و «اعانه»: پژوهشگرانی چون موسوی مقدم (۱۳۹۷) و میرخلیلی (۱۴۰۰) به بررسی ابعاد عام و کلی این قواعد پرداخته‌اند. با وجود ارزش مندی این آثار، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که قواعد یادشده را از کارکرد عام فقهی خارج کرده و به‌طور خاص و مستقیم، بر «روش مصون‌سازی» به‌عنوان یک تکنیک و الزام تربیتی تطبیق داده است؛ رویکردی که در مطالعات پیشین به‌صورت مستقل مورد توجه قرار نگرفته بود.

۴. پژوهش‌های مرتبط با فضای مجازی: علی‌رضا فجری (۱۳۹۹ش) و حمید شهریاری (۱۳۹۶ش) ملاک حرمت را «ضعف علمی کاربر» و «لزوم صیانت از مرزهای عقیدتی» دانسته‌اند. لکن به بررسی همه‌جانبه‌ی این مصون‌سازی به‌مثابه یک روش فقهی با بررسی ادله‌ی آن نپرداخته‌اند.

این پژوهش با استخراج «قاعده‌ی ملازمه تربیتی»، اثبات می‌کند که مربی شرعاً موظف به «مدیریت معرضیت» است. همچنین با فراروی از نگاه «سلبی» (صرفاً نهی و تحریم) به نگاه «مدیریتی» (ایجاد بسته‌ی صیانتی شامل مدیریت دسترسی و تقویت بنیه‌ی دفاعی)، راهکاری ایجابی ارائه می‌دهد.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. روش

واژه‌ی «روش» در زبان فارسی معادل واژه‌ی انگلیسی Method است که ریشه‌ای یونانی دارد و در منابع لغوی به معنای شیوه، سبک و طرز انجام یک عمل به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۱۵۸۳؛ معین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۸۴). در نگاه اصطلاحی، تعاریف متعددی ارائه شده است که طیفی از «مجموعه فعالیت‌های ارادی برای رسیدن به مقصد» تا «پل میان وضعیت موجود و مطلوب» را در بر می‌گیرد (علی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۹۳).

در چارچوب فقه تربیت، روش عبارت است از «کیفیت امتثال حکم شرعی در افعال فرآیندی». به عبارت دیگر، هنگامی که شارع تکلیفی را به نحو مرکب و فرآیندی (مانند تربیت) بر عهده مکلف می‌گذارد، شیوه‌های منظمی که مکلف



برای تحقق آن در خارج طی می‌کند، «روش» نامیده می‌شود (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۸۵). بر این اساس، روش‌های تربیتی راه‌کارهایی هستند که چگونگی فعالیت‌های آموزشی را برای دستیابی به تغییر رفتار تبیین می‌کنند (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۱۰). در این پژوهش، روش «مصون‌سازی»، کیفیت خاصی از امثال تکالیفِ مربی در قبال صیانت از ایمان متربی تلقی می‌گردد.

۲-۲. شبهه

شبهه از ماده «شَبَّه» به معنای هم‌سانی میان دو چیز است که موجب عدم تمیز گردد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۴۳؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۴۵). در اصطلاح تربیتی، شبهه گزاره‌ای است که به دلیل «حق‌نمایی»، ذهن متربی را دچار خطای شناختی می‌کند. این معنا مستند به کلام امیرالمؤمنین (ع) است که می‌فرماید: «وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشَبُّهُ الْحَقَّ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، خطبه‌ی ۳۸). از این منظر، شبهه نه یک دروغ آشکار، بلکه نوعی «آمیختگی فتنه‌گون» (التباس) است که هدف آن گمراه‌سازی (فتنه) است؛ چنان‌که در تحف‌العقول آمده است: «إِحْذَرُوا الشُّبُهَةَ فَإِنَّهَا وَضَعَتْ لِلْفِتْنَةِ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۵). بنابراین، در این پژوهش، شبهه به معنای هرگونه گزاره‌ی باطل اعتقادی است که با پوشش حق، در معرض ادراک متربی قرار می‌گیرد.

۲-۳. معرضیت

«معرضیت» از ریشه‌ی «عرض» به معنای آشکار شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۸). در اصطلاح فقهی، در اصطلاح فقهی معرضیت به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن، موضوع در آستانه‌ی تحقق مخالفت با تکلیف یا ابتلای به مفسده قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که عرف، آن موقعیت را مقدمه‌ی تضييع حق یا وقوع حرام می‌بیند. بر این اساس، قرار گرفتن در وضعیتی که احتمال وقوع معصیت در آن غالب یا جدی باشد، شرعاً مرجوح و در مواردی حرام است. (خوبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۳). مفهوم «معرضیت» فراتر از «احتمال» ساده و دقیق‌تر از «خوف» است؛ در واقع معرضیت، «تحقق خارجیِ بسترِ خطر» است، در حالی که خوف، حالت روانی



ناظر به آن خطر است. در فقه تربیت، معرضیت شبهه یعنی حضور در بسترهایی که ساختار و فضای حاکم بر آن‌ها، ظرفیت بالایی برای القای تردید دارد. در این وضعیت، پیش از آنکه انحراف فعلیت یابد، خود حضور در این کانون‌ها موضوعیت یافته و مربی را مکلف به مداخله می‌کند (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲).

۴-۲. مصون‌سازی؛ صیانت ساختاری از ایمان

مصون‌سازی در لغت به معنای حفظ کردن از آسیب است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۴۵). در اصطلاح علوم تربیتی، این مفهوم قربت زیادی با «واکسیناسیون فکری» دارد که نخستین بار توسط ویلیام مک‌گوایر مطرح شد؛ بدین معنا که با مواجهه‌ی کنترل‌شده با دوز ضعیفی از حمله، مقاومت فرد در برابر حملات اصلی افزایش می‌یابد (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۱۰). در این پژوهش، مصون‌سازی شامل دو رکن است:

۱. رکن سلبی: کاهش معرضیت و مدیریت دسترسی به منابع ضلال.
 ۲. رکن ایجابی: تقویت ساختار فکری متربی برای نیل به خودکنترلی.
- تاکید این مقاله بر «مصون‌سازی محیطی» است که مربی را موظف می‌کند پیش از بلوغ فکری متربی، او را از فضاهای مسموم دور نگه دارد.

۳. ادله و مبانی فقهی روش مصون‌سازی

برای تبیین مشروعیت و لزوم به‌کارگیری روش مصون‌سازی در نظام فقه تربیت، می‌توان به دسته‌های مختلفی از ادله تمسک جست که در مجموع، «نظریه‌ی صیانت پیشینی از ایمان» را اثبات می‌کنند.

۱-۳. آیات قرآن کریم

قرآن کریم در مواردی صراحتاً به مدیریت «حضور در کانون شبهه» اشاره نموده است:

الف. آیه ۶۸ سوره انعام:

«وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ...»؛ (و هرگاه



کسانی را دیدی که در آیات ما [به قصد تمسخر یا تحریف] کندوکاو می‌کنند، از آنان روی بگردان تا به سخنی دیگر پردازند).

بیان استدلال: واژه‌ی «خوض» به معنای ورود در باطل و درآمیختن با آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۸۳). امر به «اعراض» در این آیه، یک دستورالعمل رفتاری برای مدیریت محیطی و صیانت از حریم اندیشه است. علامه طباطبایی معتقد است نهی از مجالست با خائضین، برای جلوگیری از سرایت تزلزل فکری و حفظ کرامت آیات الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۴۷). اگرچه خطاب اولیه در این آیه متوجه فرد است، اما تسری آن به مسئولیت مربی از دو طریق استوار می‌گردد:

۱. قاعده‌ی وجوب هدایت و ارشاد جاهل: از آنجا که حفظ ایمان متربی و هدایت او از اوجب واجبات بر عهده‌ی مربی است، هرگاه «اعراض از کانون شبهه» راهکار منحصر یا بنیادین برای صیانت از این هدایت باشد، مربی شرعاً موظف به زمینه‌سازی برای این اعراض است. در واقع، مصون‌سازی محیطی، تجلی عملی «ارشاد» در ساحت پیشگیری است.

۲. قاعده‌ی اعانه بر برّ: با توجه به اینکه «اعراض از باطل» مصداق بارز «برّ» و تقواست، مربی به مقتضای آیه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى»، مکلف است متربی را در تحقق این عمل صالح یاری دهد. این یاری (اعانه) در ساحت تربیت، به معنای مدیریت دسترسی‌ها و پیراستن محیط از لغزش‌گاه‌هایی است که امثال تکلیف اعراض را برای متربی دشوار یا غیرممکن می‌سازد. لذا مصون‌سازی، نه صرفاً فراهم کردن مقدمه، بلکه خود «فعلِ مربی» در راستای تعاون بر تقوای متربی است.

ب. آیه ۱۴۰ سوره نساء:

«...فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ تَخْرُجُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ...»؛ (...با آنان منشینید تا به سخنی دیگر پردازند، که در غیر این صورت شما نیز همانند آنان خواهید بود).
بیان استدلال: گرچه مخاطب اولیه‌ی آیه، شخص مکلف (متربی) است، اما استخراج وظیفه‌ی مربی بر پایه سه رکن فقهی زیر استوار می‌گردد:

۱. قاعده‌ی «صیانت از غرض شارع» (حفظ ایمان):

از تعبیر سهمگین «إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ» کشف می‌شود که مبعوضیت «هم‌رنگی با



باطل» و «تزلزل ایمان»، یک مبغوضیت ذاتی و مطلق است. در فقه، هرگاه شارع به نتیجه‌ای (ایمان) علاقمند و از ضدی (کفر و ضلال) گریزان باشد، وظیفه‌ی حفظ آن غرض بر عهده‌ی هر کسی است که «زام امر» را در دست دارد. لذا مربی به عنوان «ولی عرفی یا شرعی»، مکلف است محیط را به گونه‌ای مدیریت کند که غرض شارع (ایمان متربی) نقض نشود.

۲. ملاک «تنقیح مناظ» و «اولویت قطعیه»:

آیه صراحتاً مکلف عاقل و بالغ را از حضور در معرض شبهه نهی می‌کند تا دچار مسخ هویت نشود. به طریق اولی (اولویت قطعیه)، حفظ فردی که به دلیل ضعف شناختی یا سنی، قدرت تشخیص «خوض در باطل» را ندارد، بر عهده‌ی مربی است. اگر مکلف رشید نباید در معرض قرار گیرد، مربی به طریق اولی نباید اجازه دهد متربی غیررشید در معرضیت قرار گیرد؛ چرا که «دفع مفسده» از ضعیف، وظیفه‌ی اقوی است.

۳. تبیین «واجب مقدمی» در ساختار محیط:

در فقه تربیت، اگر «اعراض از کانون شبهه» بر مربی واجب باشد، فراهم‌سازی بستری که این اعراض در آن ممکن شود یا جلوگیری از ورود متربی به آن محیط، از باب «مقدمه‌ی واجب» (مقدمه تفویت) بر مربی واجب می‌گردد. در واقع، نهی از «قعود» (نشستن با باطل)، برای مربی تبدیل به حکم «منع از اقرار» (برقرار ماندن وضعیت خطر) می‌شود. مربی نمی‌تواند نسبت به محیطی که متربی را به سوی «مثلیت با باطل» می‌برد بی‌تفاوت باشد، زیرا این بی‌تفاوتی، «اعانه بر اثم» و تضییع حق ایمان متربی است.

۲-۳. روایات معصومین (علیهم‌السلام)

در سنت روایی، پرهیز از «معرضیت فتنه‌های فکری» با تعبیر گوناگونی مورد تأکید قرار گرفته است. اگرچه برخی از این احادیث به لحاظ سندی با چالش‌هایی مواجه‌اند، اما با کاربست روش «تراکم قرائن» و «هم‌افزایی ادله»، می‌توان مضمون آن‌ها را به عنوان شواهدی بر لزوم مصون‌سازی اعتقادی در نظام فقه تربیت مورد



استناد قرار داد:

الف. روایت امام باقر (ع) در باب صیانت از ورودی‌های ادراکی:

«مَنْ أَضْعَىٰ إِلَىٰ نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ؛ فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ وَ إِنْ كَانَ النَّاطِقُ يَنْطِقُ عَنْ لِسَانِ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ» هر کس به سخن‌وری گوش فرا دهد [و به او دل بسپارد]، همانا او را بندگی کرده است؛ پس اگر سخن‌ور از جانب خداوند سخن بگوید، او خدا را بندگی کرده و اگر سخن‌ور از زبان ابلیس سخن بگوید، بی‌تردید او ابلیس را بندگی کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۳۴).

بررسی سندی: این روایت را مرحوم کلینی نقل کرده است. در سلسله سند، حضور «احمد بن محمد بن ابراهیم الارمنی» به جهت مجهول بودن، موجب ضعف سند می‌گردد. لکن به دلیل وجود مضامین مشابه در سایر منابع (مانند عیون اخبار الرضا و تحف العقول) و سازگاری معنایی با آیات قرآن، بعید نیست که بتوان از باب «اطمینان به صدور مضمون»، آن را به عنوان یک مبنای معرفتی پذیرفت.

تقریب دلالت: امام (ع) در این روایت با هم‌سان‌انگاری «اصغاء» و «عبودیت»، بر تأثیر‌گریزناپذیر ورودی‌های ادراکی بر ساحت اراده تأکید می‌ورزند. از منظر فقه تربیت، اگرچه مخاطب روایت، فرد شنونده است، اما به ملاک «حرمت تسبیب در معصیت» و «وجوب صیانت از ایمان مولی علیه»، وظیفه‌ای مستقیم بر عهده‌ی مربی مستقر می‌گردد. در واقع، مربی مکلف است مانع از تحقق «علقه‌ی عبودیت» میان مرتب و ناطق باطل شود. از این منظر، مدیریت معرضیت شبهه، نه یک اقدام احتیاطی صرف، بلکه «واجب عینی صیانتی» است؛ چرا که فراهم آوردن بستر اصغاء به باطل، مصداق بارز «اعانه‌ی بر کفر» و سپردن زمام فطرت مرتبی به زبان ابلیس تلقی می‌گردد که با غرض خلقت و تربیت (توحید در طاعت) تضاد ذاتی دارد.

ب. نامه امام رضا (ع) به حضرت عبدالعظیم حسنی:

«... أَنْ لَا يَجْعَلُوا لِلشَّيْطَانِ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ سَبِيلًا...» [به دوستانم بگو] که راهی برای نفوذ و تسلط شیطان بر جان‌های خویش باقی نگذارند [و معابر نفوذ او را مسدود کنند] [مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۲۳۰].



بررسی سندی: این نقل در کتاب الاختصاص به نحو مرسل آمده و فاقد اعتبار سندی مستقل برای استنباط حکم الزامی است. لذا در این پژوهش صرفاً به عنوان یک «مؤید» برای تبیین لزوم مسدودسازی راه‌های نفوذ شیطان (از جمله شبهات) ذکر می‌شود.

تقریب دلالت: در واکاوی این روایت، باید بر هیئت نهی در عبارت «أَنْ لَا يَجْعَلُوا» تمرکز نمود که ظهور در حرمت تکلیفی «جعل سبیل» (گشودن راه نفوذ) برای شیطان دارد. اگرچه ظاهر روایت متوجه خود مکلف است، اما با تنقیح مناظ و تمسک به «ولایت صیانتی»، این تکلیف مستقیماً متوجه مربی می‌گردد؛ زیرا در نظام فقه تربیت، مربی عهده‌دار مدیریت مصالح و مفاسد متری است و همان‌گونه که «اطعام» و «حفظ ابدان» بر ولی واجب است، «حفظ ایمان» و «سد معابر ضلال» به طریق اولی الزامی خواهد بود.

در واقع، بر اساس «ملازمه‌ی میان مبغوضیت فعل و وجوب منع از آن»، وقتی گشودن راه شیطان بر خود متری شرعاً مبغوض و محظور است، بر مربی به مقتضای وظیفه‌ی «سرپرستی»، واجب است که از وقوع متری در این مفسده جلوگیری کند. از این منظر، «معرضیت شبهه» همان «سبیل» یا راه نفوذی است که مربی با «روش مصون‌سازی محیطی»، وظیفه دارد آن را مسدود نماید. بنابراین، نهی امام (ع) از جعل سبیل، در ساحت تربیت به معنای وجوب ایجاد حصن و حصار حفاظتی پیرامون متری است تا از تلاقی او با کانون‌های فتنه پیش از رسیدن به بلوغ فکری جلوگیری شود. ترک این اقدام صیانتی از سوی مربی، به معنای تسلیط شیطان بر متری و تفریط در تکلیف واجب «حفاظت از امانت الهی» تلقی می‌گردد.

ج. روایت نهج البلاغه (نامه به معاویه):

«فَأَحْذَرُ الشُّبُهَةَ وَاشْتِمَالَهَا عَلَى لُبْسَتِهَا...» پس، از شبهه و فراگیری آمیختگی‌های فریبنده‌اش پرهیز (سید رضی، ۱۳۷۹، نامه ۶۵).

بررسی سندی: این نقل در نهج البلاغه مرسل است. لکن از مجموع این روایات در کنار آیات پیش‌گفته و حکم قطعی عقل به «دفع ضرر محتمل»، برای فقیه «اطمینان به وجوب اجتناب از کانون خطر» حاصل می‌شود.



تقریب دلالت: صیغه‌ی امر «احذر» (بپرهیز) در مقام انداز از فتنه‌های اعتقادی، ظهور در وجوبِ حذر دارد. تعبیر «اشتمال» نشان‌دهنده‌ی قدرت فراگیری و احاطه‌ی شبهه بر ذهن است؛ به گونه‌ای که خروج از معرضیت آن، برای حفظ ایمان الزامی می‌گردد. از منظر فقه نظام، این «حذر» در ساحت تربیت، وظیفه‌ای را متوجه مربی می‌کند تا با «روش مصون‌سازی»، مانع از وقوع متربی در وضعیتِ اشتمالِ شبهه گردد.

۳-۳. بناء عقلا

فارغ از ادله نقلی، «بناء عقلا» نیز به عنوان یک دلیل مستقل بر مشروعیت و ضرورت روش مصون‌سازی دلالت دارد.

عقلای عالم در مواجهه با امور مهمی که واجد مفسده یا خطر قطعی و احتمالی هستند، همواره بر روش‌های «پیشگیرانه و مدیریت محیطی» تکیه می‌کنند. این سیره در دو ساحت قابل‌بازشناسی است:

صیانت از سلامت: عقلا پیش از آنکه فرد را در معرض ویروس یا کانون آلودگی قرار دهند، به مدیریت دسترسی و مصون‌سازی محیط می‌پردازند. این رویه در تربیت اعتقادی نیز جاری است؛ چرا که انحراف فکری در نگاه دین، ضرری به مراتب سهمگین‌تر از آسیب جسمی است.

مسئولیت مربی در قبال متربی: سیره‌ی مستمره‌ی عقلا بر این استوار است که مربی/سرپرست موظف است متربی را از محیط‌های مخاطره‌آمیز (که توان درک یا دفاع در برابر آن‌ها را ندارد) دور نگه دارد. شارع مقدس نیز که رئیس العقلاست، این رویه‌ی عقلایی را در ساحت صیانت از ایمان امضا نموده است. از مجموع ادله‌ی نقلی پیشین، می‌توان دریافت که شارع نیز در مقام تربیت، از روش «پرهیز دادن از معرضیت شبهه» بهره‌جسته و مربیان را به پیروی از این سیره‌ی عملی فراخوانده است.

۳-۴. جمع‌بندی و استنتاج از ادله

از تلاقی و هم‌افزایی ادله‌ی قرآنی (نظیر نهی از مجالست با اهل باطل)، شواهد



روایی (مانند حرمت دل سپردن به سخن‌وران ضلال و ضرورت انسداد راه‌های نفوذ شیطان) و بنای عقلا، می‌توان نتایج روش‌شناختی ذیل را در ساحت فقه تربیت استخراج نمود:

الف. کشف سبیره‌ی تربیتی و حاکمیتی شارع:

مجموع ادله‌ی فوق نشان می‌دهند که شارع مقدس در مقام هدایت خلق، صرفاً به «بیان حقایق» و روش‌های تبیینی پسینی اکتفا نکرده، بلکه «مدیریت محیطی» و «تحدیر از قرارگیری در موقعیت ضلال» را به عنوان یک بازوی اجرایی و راهبردی در فرآیند تربیت منظور داشته است. این سیره نشان‌گر آن است که در نگاه شارع، حفاظت از «فضای ادراکی» متربی و پیرایش محیط از آلودگی‌های فکری، بخشی تفکیک‌ناپذیر از فرآیند هدایت تلقی می‌گردد.

ب. اثبات مسئولیت فقهی مربی بر پایه‌ی تکالیف صیانتی:

نقطه‌ی ثقل این استنباط، چگونگی انتقال تکلیف از «فرد» به «مربی» است. اگرچه مخاطب اولیه‌ی بسیاری از این ادله، خود مکلف است، اما این الزامات از طریق «مسئولیت سرپرستی و حفاظت» متوجه مربی می‌گردد. در فقه، مربی به عنوان کسی که تدبیر امور متربی را بر عهده گرفته، شرعاً موظف به رعایت صلاح و مصلحت اوست. از آنجا که انحراف اعتقادی، بزرگترین آسیب و مفسده برای متربی است، مربی به حکم ضرورت «حفاظت از امانت الهی»، موظف است نه تنها راه حق را به او بنمایاند، بلکه او را از وقوع در مهلکه‌ی شبهات نیز بازدارد. بر این اساس، «مصون‌سازی» نه یک توصیه‌ی اخلاقی، بلکه یک وظیفه‌ی فقهی ناشی از تکلیف مربی در «جلوگیری از ورود ضرر اعتقادی» به زیرمجموعه‌ی تحت سرپرستی خویش است.

ج. انتساب روش مصون‌سازی به نظام تشریح:

با توجه به پیوند میان نقل و عقل، می‌توان این روش را به عنوان یک «الگوی استاندارد در صیانت از ایمان» به شارع نسبت داد. بدین معنا که تشریح اسلامی، «مصون‌سازی محیطی» را نه به عنوان یک محدودیت معرفتی، بلکه به مثابه



مقدمه‌ای برای تحقّق «رشد پایدار» و حفاظت از سلامت فکری متربّی پیش از رسیدن به توانمندی نقد و تحلیل امضا نموده است. از این منظر، هرگونه کوتاهی مربّی در مدیریت موقعیت‌های مخاطره‌آمیز، تفریط در وظیفه‌ی سرپرستی و نقض اصل صیانت از دین متربّی تلقّی می‌شود.

۴. قواعد فقهی حاکم بر روش مصون‌سازی

قواعد فقهی به عنوان کبراهای کلّی، نقش واسطه را در اثبات احکام تربیتی ایفا می‌کنند. در این میان، دو قاعده‌ی «نصح» و «اعانه‌ی بر برّ» ستون‌های استدلالی روش مصون‌سازی هستند.

۱-۴. قاعده‌ی «نصح مؤمن»

قاعده‌ی نصح از کلیدی‌ترین قواعد حاکم بر وظایف مربّی است که وجوب «خیرخواهی جامع» را به عنوان یک تکلیف الزامی در برابر متربّی اثبات می‌کند.

الف. تبیین مفهومی:

«نصح» در لغت و اصطلاح فقهی به معنای «خیرخواهی» و پیراستن اراده از شائبه‌ی خیانت و بی‌تفاوتی نسبت به دیگری است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۵). در فقه معاملات، نصح عبارت است از «اراده‌ی خیر برای غیر و به‌کارگیری توان در جهت تحقق مصالح او» (ابروانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۶۴). در ساحت فقه تربیت، این قاعده از یک توصیه‌ی اخلاقی فراتر رفته بلکه یک «فعل صیانتی» است که مربّی را ملزم به دیده‌بانی از مرزهای اعتقادی متربّی می‌کند تا ساحت ایمان وی دچار گسست و تزلزل نگردد.

ب. تقریب دلالت:

تطبيق قاعده‌ی نصح بر «روش مصون‌سازی» از دو منظر استدلال‌پذیر است:

۱. دلالت مطابقی (مصون‌سازی به مثابه مصداق نصح):

در فقه تربیت، خیرخواهی (نصح) در حقّ متربّی تنها در امور ایجابی مانند تعلیم واجبات خلاصه نمی‌شود، بلکه مقتضای خیرخواهی برای کسی که در معرض انحراف فکری قرار دارد، «مدیریت محیط مواجّه» و «دور نگه داشتن وی



از کانون‌های ضلال» است. بر این اساس، مصون‌سازی محیطی نه مقدمه‌ی نصح، بلکه عین نصح و مصداق بارز خیرخواهی در ساحت اعتقادات است. مرتبی ناصح کسی است که با مدیریت هوشمند دسترسی‌ها، سلامت فکری مرتبی را تضمین می‌کند؛ چرا که خیرخواهی در حق مرتبی در حال رشد، اقتضا می‌کند که وی پیش از رسیدن به بلوغ و استغنا‌ی فکری، در حصارِ امنِ محیطی قرار گیرد.

۲. دلالت التزامی (ملازمه‌ی میان خیرخواهی و دفع انحراف):

قاعده‌ی نصح به دلالت التزامی مرتبی را ملزم به «دفع شر و انحراف» از مرتبی می‌کند. در واقع، لازمه‌ی منطقی و عرفی اراده‌ی خیر برای دیگری، تلاش برای پیراستن مسیر او از موانع و مهلکه‌هاست. از آنجا که شبهات و ویرانگر در دوران رشد، بزرگترین شر اعتقادی محسوب می‌شوند، خیرخواهی واجب (نصح) تلازم بینی با «مدیریت معرضیت» دارد. به عبارت دیگر، نمی‌توان مدعی خیرخواهی برای مرتبی بود اما نسبت به ورودی‌های ادراکی و قرارگیری او در معرض جریان‌ات ضلال بی‌تفاوت ماند. لذا نادیده گرفتن کانون‌های خطر، مصداق بارز نقض ملازمه‌ی خیرخواهی و نوعی تفریط در تکلیف شرعی نصح تلقی می‌شود که شرعاً محظور است.

آیت‌الله اعرافی در تبیین قلمرو این قاعده بر این باور است که نصح، تمامی اموری را که در سعادت و شقاوت مکلف دخیل است، در بر می‌گیرد (اعرافی، ۱۳۹۸، ج ۱۰، ص ۶۸۶). بر این پایه‌ی، روش مصون‌سازی، جوهر و لب مطلب در نصح مرتبی است؛ زیرا خیرخواهی در اموری که با اساس ایمان مرتبی پیوند خورده، بر هر خیرخواهی دیگری تقدم رتبی دارد. در نتیجه، این روش یک توصیه‌ی اخلاقی محض یا غیرالزامی نیست، بلکه مقتضای پایبندی به تکلیف شرعی نصح در قبال مرتبی است.

۲-۴. قاعده‌ی «تعاون»

این قاعده که مستند به آیه‌ی دوم سوره‌ی مبارکه‌ی مائده است، صبغه‌ی کلانی در تنظیم روابط تربیتی دارد و از دو منظر اثباتی و سلبی، روش مصون‌سازی را مبرهن می‌سازد:

الف. لبه‌ی ایجابی؛ وجوب اعانه بر «بَر» (بسترسازی رشد):



۱. معنای لغوی و اصطلاحی بَرّ: واژه‌ی «بَرّ» در لغت به معنای وسعت، نیکی فراوان و تندرستی در عمل است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۷). ابن‌منظور آن را نقیض «عقوق» و به معنای خیر و فضل می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۱). در اصطلاح فقهی و تفسیری، «بَرّ» به هر فعل خیری اطلاق می‌شود که موجب تقرب به خداوند گردد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۳۸). محقق اردبیلی در زبدة البیان، بَرّ را معادل با «طاعت» و افعال واجب و مستحب دانسته است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ص ۳۶۳).

۲. تطبیق بر روش: حفظ ثبات قدم در ایمان و نیل به یقین، از برترین مصادیق «بَرّ» و طاعت الهی است. مَرَبّی با به‌کارگیری روش مصون‌سازی، در واقع مترَبّی را در مسیر تحقّق این خیرِ مطلوبِ شارع یاری می‌کند. طبق مبانی استاد اعرافی اگر تحقّق یک «بَرّ» متوقّف بر مقدمه‌ای (مانند مدیریت معرضیت) باشد و شارع به هیچ وجه راضی به ترک آن نباشد، فراهم کردن آن مقدمه از باب «اعانه‌ی بر بَرّ» وصفِ وجوب به خود می‌گیرد (اعرافی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۷).

ب. لبه‌ی سلبی؛ حرمت اعانه‌ی بر «اِثم» (نفی زمینه‌سازی انحراف):

۱. معنای لغوی و اصطلاحی اِثم: «اِثم» در لغت به معنای کندی، تأخیر و افتادن در گناه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵). ابن‌منظور آن را به معنای ذنب و عملی که جزا و عقوبت را در پی داشته باشد، تعریف کرده است (۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵). در اصطلاح فقهی، «اِثم» به معنای معصیت و هر عملی است که شارع از آن نهی الزامی نموده است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۳۰). بی‌شک «ضلالت اعتقادی» از سهمگین‌ترین مصادیق اِثم در منطق و حیانی است.

۲. تطبیق بر روش: نهی از اعانه‌ی بر اِثم («وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَی الْاِثْمِ»)، به معنای حرمتِ هرگونه فعلی است که وقوع معصیت توسط دیگری را تسهیل نماید. در نظام فقه تربیت، اگر مَرَبّی با «ترکِ فعل» و عدم مدیریتِ معرضیت، اجازه دهد مترَبّی در دام جریاناتِ حق‌نمای ضلال بیفتد، این اقدام (یا ترکِ اقدام) مصداقِ روشنِ اعانه‌ی بر اِثم است. به بیان فنی، فراهم آوردن فضای باز برای القای شبهات ویرانگر به مترَبّی فاقد بنیه‌ی دفاعی، نوعی «تمکینِ جریانِ باطل» است که شرعاً محظور می‌باشد. لذا مَرَبّی بر اساس این لبه‌ی سلبی، موظّف به اجرای روش مصون‌سازی جهت پیشگیری از وقوع «اِثم انحراف» است.



۵. تبیین احکام و الگوی عملی روش مصون‌سازی

در این بخش، یافته‌های حاصل از ادله‌ی چهارگانه در ساحتِ عمل و مواجهه با چالش‌های معاصرِ تربیت اعتقادی، مورد واکاوی قرار می‌گیرد تا مدل کاربردی این روش تبیین گردد.

۵-۱. تعیین حکم فقهی و مراتب الزام

بر اساس مبانی پیش‌گفته، حکم فقهی روش مصون‌سازی تابعی از «میزان مخاطره» و «توان دفاعی مرتبی» است. در مواردی که مرتبی به دلیل ضعف بنیه‌ی فکری، در معرض شبهاتی قرار گیرد که خوف انحراف قطعی یا تزلزل در اصول عقاید وی وجود دارد، به‌کارگیری روش مصون‌سازی (مدیریت محیطی) بر مرتبی و حاکمیت تربیتی واجب است. این وجوب مستند به قاعده‌ی «نُصح واجب» و لزوم دفع مفسد اعتقادی از مسیر مدیریت حاکمیتی است (علیدوست، ۱۳۹۶، ص ۳۱۲). در مقابل، برای «محققین» که به ملکه‌ی نقادی دست یافته‌اند، مواجهه‌ی علمی با شبهه جهت مرزبانی از عقیده، نه تنها حرام نیست، بلکه جنبه‌ی واجب کفایی پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۴، ص ۴۰۸).

۵-۲. مخاطب‌شناسی؛ تفکیک «مرتبی در حال رشد» از «محقق»

اجرای روش مصون‌سازی مستلزم بازشناسی دقیق ویژگی‌های ادراکی مخاطب است. در فقه تربیت، ملاک محدودیت، سن تقویمی نیست، بلکه «عدم بلوغ تخصصی» و «فقدان قدرت تمیز» در حوزه‌ی مورد نظر است. بر اساس آیه ۷۸ سوره نحل ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾، انسان در مسیر معرفت‌داری مراحل تدریجی است. آیت الله اعرافی معتقد است در مرحله‌ی «پیش‌بلوغ فکری»، ذهن مرتبی مانند یک «لوح سفید» و اثرپذیر است (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۴۲). لذا مصون‌سازی برای این دسته از مخاطبان که هنوز به «استقلال در استدلال» نرسیده‌اند، یک ضرورتِ روشی است. مخاطب این روش کسی است که در مبانی معرفت‌شناختی دین به ثبات نرسیده و در برابر شبهات پیچیده، لرزان است. اما به محض حصول توانمندی و بلوغ فکری،



روش از «مصون‌سازی محیطی» به «مواجهه‌ی علمی و نقد فعال» تغییر می‌یابد؛ چرا که هدف نهایی فقه تربیت، رساندن متربی به مرحله‌ی «هشام بن حکم» است که خود به مرزبان عقیده تبدیل شود (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۴).

۳-۵. تمایز ماهوی «مصون‌سازی فقهی» با «سانسور سیاسی»

تفکیک دقیق این دو مفهوم برای جلوگیری از خلط میان یک «روش تربیتی مشروع» و «ابزار سرکوب قدرت»، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. این تمایز را می‌توان بر اساس معیارهای عینی زیر تبیین نمود:

الف. تمایز در غایت و هدف (صیانت از قدرت در برابر صیانت از حق):

سانسور سیاسی غالباً با هدف «صیانت از قدرت» و حذف رقبای فکری یا پوشاندن حقایق ناخوشایند صورت می‌گیرد؛ در حالی که مصون‌سازی فقهی از باب استیفای «حق بر سلامت فکری» متربی است. آیت‌الله جوادی آملی در تبیین این حق می‌فرماید که مربی شرعاً موظف به صیانت از عقل متربی در برابر هجوم وهم و خیال است. از این منظر، محدود کردن دسترسی به شبهات برای فردی که توانایی تحلیل و پاسخگویی ندارد، نه تنها سلب آزادی نیست، بلکه «ادای حق سلامت ذهن» و جلوگیری از تضییع سرمایه‌ی یقین متربی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵).

ب. تمایز در قلمرو زمانی (ماهیت دائمی در برابر ماهیت مرحلتی):

برخلاف سانسور که مایل به تداوم ناآگاهی برای کنترل توده‌هاست، مصون‌سازی در نظام فقه تربیت، ماهیتی «مرحله‌ای و موقت» دارد. این روش تنها تا زمانی الزامی است که «مصونیت درونی» و ملکه‌ی نقد در متربی حاصل نشده باشد. به محض رسیدن متربی به بلوغ فکری و توانمندی استدلالی، لزوم این محدودیت فیزیکی زائل شده و جای خود را به تقابل معرفتی می‌دهد؛ چرا که غرض شارع، تربیت انسان مقاوم است، نه انسان منزوی.

ج. تمایز در اقدامات هم‌عرض (تجهیز علمی در برابر انسداد خبری):



مصون‌سازی فقهی بر اساس «قاعده‌ی اعانه‌ی بر بر»، همواره ملازم با «تجهیز علمی» است. در سانسور، هدف صرفاً انسداد و ندیدن است، اما در مصون‌سازی، مربی همزمان با محدودیتِ موقتِ محیطی، به تقویت بنیه دفاعی و آموزشِ روش‌های مقابله با مغالطه می‌پردازد. آیت‌الله علیدوست مرز دقیق این دو را در «قاعده‌ی اضلال» و غرضِ مربی جستجو می‌کند؛ ایشان معتقد است «سدّ ابوابِ فسادِ عقیدتی» یک وظیفه‌ی صیانتی برای فراهم آوردنِ بستر رشد است، نه ابزاری برای سرکوبِ پرسش‌گری (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲).

د. تمایز در مشروعیت منشأ (ولایت صیانتی در برابر استبداد رأی):

منشأ مصون‌سازی، «مسئولیتِ سرپرستی» و خیرخواهی الزامی (نصح) است که مصلحتِ عالی‌تری را ملاک قرار می‌دهد، اما منشأ سانسور، صیانت از منافع حاکمان است. در فقه تربیت، اگر مربی بدون جهتِ صیانتی و صرفاً برای پنهان کردنِ ضعفِ علمی خود دسترسی را محدود کند، از جاده‌ی نصح خارج شده و مرتکبِ «کتمان حق» گردیده که شرعاً منهی است.

۴-۵. واکاوی سیره‌ی تفکیکی امام صادق (ع)؛ الگوی عملی مدیریتِ معرضیت

سیره‌ی عملی معصومین (ع) به عنوان «سنت»، بهترین گواه بر لزوم مدیریتِ محیطی بر اساس رتبه‌ی علمی و سعه‌ی وجودی مخاطب است. در عصر امام صادق (علیه السلام) که بر اثر تلاقی تمدن‌ها، سیل شبهاتِ کلامی و جریاناتِ الحادی جامعه‌ی اسلامی را نشانه گرفته بود، ایشان یک «نظام لایه‌بندی شده‌ی صیانتی» را بر اساس سطح توانمندی یاران خویش طراحی نمودند.

الف. نهی صیانتی از معرضیت برای غیرمتخصصین:

امام (ع) آن دسته از یاران خود را که از حیث بنیه‌ی دفاعی و توانمندی استدلالی در رتبه‌ی پایین‌تری بودند، صراحتاً از ورود به فضاهای آلوده به شبهه و مجادله با مخالفین نهی می‌فرمودند. در روایتی معتبر در کتاب کافی، ایشان خطاب به گروهی از شیعیان فرمودند:

«تَكَلَّمُوا وَ بَيَّنُّوا لِلنَّاسِ الْهُدَى الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَ صِفُّوا لَهُمْ مَنَارَ الْحَقِّ... وَ لَا



تُجَادِلُوهُمْ» [با مردم] سخن بگویید و هدایتی را که بر عهده دارید برایشان تبیین کنید و جایگاه و نشانه‌های حق را برای آنان توصیف نمایید... اما با آنان به جدال [فکری و کلامی] نپردازید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶). این دستورالعمل، مؤید ضرورت «مدیریت سطح مواجهه» بر اساس قدرت دفاعی متربی است.

در این سیره، امام (ع) تبیین حق را مجاز، اما قرارگیری در موضع جدال و معرضیت شبهات را برای این افراد محظور دانسته‌اند. همچنین ایشان در روایتی دیگر بر ضرورت مرزبندی محیطی برای حفظ هویت فکری تأکید ورزیده و می‌فرماید: «لَا تُصَاحِبُوا أَهْلَ الْبِدْعِ وَلَا تُجَالِسُوهُمْ فَتَصِيرُوا عِنْدَ النَّاسِ كَوَاحِدٍ مِنْهُمْ.» با بدعت‌گذاران همراهی نکنید و با آنان همنشین نشوید؛ که در این صورت نزد مردم، همچون یکی از آنان خواهید شد [و هویت فکری شما تحت تأثیر آنان قرار می‌گیرد] (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۱).

این روایت صراحتاً بیانگر آن است که همنشینی مدیریت‌نشده با صاحبان اندیشه‌های انحرافی، منجر به استحاله‌ی هویت فکری و تخریب جایگاه اجتماعی متربی می‌گردد.

ب. روایت تاریخی مفصل بن عمر (شاهد تباین رفتار مربی و متربی):

مفصل بن عمر از یاران خاص امام (ع) است که در مسجد مدینه شاهد سخنان الحادی «ابن ابی‌العوجاء» بود؛ او برخلاف عامه‌ی مردم، نه تنها منفعل نشد، بلکه به تندی با او برخورد کرد. ابن ابی‌العوجاء در پاسخ به او گفت: «اگر از یاران جعفر بن محمد (ع) هستی، بدان که او با ما چنین سخن نمی‌گوید و با حلم به شبهات ما گوش می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۵۸). این گزارش نشان می‌دهد که امام (ع) به عنوان «مربی کل» خود در معرض شبهه قرار می‌گیرند (چون مصونیت کامل دارند)، اما پیروان غیرمخصص را از حضور در چنین محافلی نهی می‌کنند. این تباین رفتار، قوی‌ترین شاهد تاریخی بر لزوم «روش تفکیکی بر اساس سطح مخاطب» در فقه تربیت است که بر اساس آن، میزان معرضیت باید تابع توان دفاعی متربی باشد.

**ج. تشویقِ صیانتیِ متخصصین به مواجهه:**

در نقطه‌ی مقابلِ نهیِ یارانِ غیرمتخصص از ورود به جدال، سیره‌ی معصومین (ع) حاکی از اعزامِ یارانِ توانمند و صاحب‌نظر به قلبِ کانون‌های تولیدِ شبهه است. امام صادق (ع) خطاب به «هشام بن حکم» پس از مشاهده‌ی پیروزی وی در یک مناظره‌ی پیچیده و دقیق، با بیانی تشویق‌آمیز فرمودند: «مِثْلُكَ فَلَئِكَ لِمِ النَّاسِ»؛ کسی همچون تو [با این توانمندی و ثبات قدم] باید با مردم سخن بگوید و به مناظره بپردازد (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۴). این تاییدیه نشان‌دهنده‌ی آن است که از منظر فقه تربیت، مواجهه با شبهه یک «تکلیفِ نخبگانی» است که تنها پس از احرازِ تجهیزِ علمی و صلابتِ اعتقادی، از دایره‌ی «حظرِ صیانتی» خارج شده و به ساحتِ «وجوبِ دفاعی» وارد می‌شود.

نتیجه‌گیری از سیره:

از این شواهد مستفاد می‌شود که «روش مصون‌سازی»، تابعی از میزان مقاومتِ فکریِ متربی است. مربی با تأسی به این سیره، وظیفه دارد ابتدا «حصارِ حفاظتی» را پیرامونِ متربی ایجاد کند و هم‌زمان با تجهیزِ علمی، او را به مرحله‌ای برساند که دیگر نیاز به محافظتِ محیطی نداشته باشد. بنابراین، سیره‌ی امام صادق (ع) مشروعیتِ مدیریتِ دسترسی‌ها را به عنوان یک ضرورتِ مقطعی برای حفظِ سلامتِ اعتقادی تثبیت می‌نماید.

۵-۵. نقش خانواده و رسانه در مدیریت ورودی‌های ادراکی

تحقق این روش نیازمند همکاری دو نهاد است: خانواده به عنوان نهاد خرد، بر اساس تکالیفِ سرپرستی و آیه «فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶)، موظف به مدیریتِ رسانه‌ای فرزندان است. در سطح کلان، حاکمیت بر اساس «قاعده‌ی ارشاد جاهل»، موظف به سالم‌سازی فضای عمومی و هدایت معرفتی است. از منظر فقه تربیت، مدیریتِ محیطی و محدودسازی دسترسی به کانون‌های خالصِ ضلال برای متربیان غیرمتخصص، امثالِ تکلیفِ «نهی از اعانه‌ی بر اثم» و صیانت از نظام معرفتی جامعه تلقی می‌شود. بر پایه‌ی مبانی فقهی آیت الله خوئی (ره)، هرگونه فراهم آوردن



بستر برای تحقق معصیت (که انحراف اعتقادی سهمگین‌ترین مصداق آن است)، در صورتی که در عرف مصداقِ یاری رساندن به گناه باشد، شرعاً محظور است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۳۰). لذا «مصون‌سازیِ محیطی» در مقیاس حاکمیتی، نه یک اقدام سلیقه‌ای، بلکه تدبیری صیانتی برای جلوگیری از تسبیب در ضلالتِ عمومی است.

۵-۶. پیوستگی روش مصون‌سازی با روش «تبیین و معرفت‌افزایی»

نکته کلیدی در تحلیل فقهی روش مصون‌سازی، «اصالت نداشتن محدودیت بیرونی» و نگاه ابزاری به آن برای نیل به «مصونیت درونی» است. در نظام فقه تربیت، مصون‌سازی محیطی هرگز به معنای توقّف در جهل یا جایگزینی برای تفکر نیست؛ بلکه این روش، «تمهیدی» برای اجرای موفقیت‌آمیز «روش تبیین» است. این پیوستگی در دو محور قابل تحلیل است:

الف. تقدم رتبی صیانت بر تبیین (تخلیه پیش از تخلیه)

بر اساس مبانی حکمی و تربیتی، بذرافشانی معرفت در ذهنی که آلوده به علف‌های هرز شبهه و مغالطه است، ثمربخش نخواهد بود. علامه طباطبایی در ذیل آیه «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ» (بقره: ۲۵۶)، تقدّم «کفر به طاغوت» بر «ایمان به الله» را نشان‌دهنده‌ی لزوم پاک‌سازی ساحات ادراکی از موانع حق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۴). در فقه تربیت، مصون‌سازی همان «کفر به طاغوتِ فکری» و دفع موانع معرفت است تا زمینه برای پذیرش استدلالی حق (تبیین) فراهم شود. طبق قاعده‌ی «مقدمه‌ی واجب»، اگر رشد معرفتی مترتبی متوقّف بر وجود فضایی آرام و دور از جنجال‌های فکری باشد، مصون‌سازی به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به آن غایت واجب، الزامی می‌گردد (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۸۸).

ب. غایت‌مندی روش؛ از «مصونیت بیرونی» به «تقوای فکری»

هدف غایی از مصون‌سازی، نه انسداد آگاهی، بلکه زمینه‌سازی برای تکوین قدرت «نقد و تحلیل» در وجود مترتبی است. شهید مطهری تأکید می‌ورزد که تربیت باید به گونه‌ای سامان یابد که به روح مکلف، «قوه‌ی تمیز» ببخشد؛ با این حال، ایشان تبیین می‌کنند که این قوه در خلأ شکل نمی‌گیرد و مواجهه‌ی پیش از موعد و



نسنجیده با کارهای گمراه‌کننده (کتب ضلال)، ذهنِ ناآماده را دچار «مسمومیت فکری» می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۴، ص ۴۰۸). از این منظر، مصون‌سازی حکم یک «قرنطینه‌ی علمی موقت» را دارد تا مرتبی فرصت کافی برای «تجهیز استدلالی» (روش تبیین) و مقاوم‌سازی ذهنی مرتبی را در اختیار داشته باشد.

رابطه‌ی میان این دو روش، از نوع پیوند میان «زمینه و پدیده» (معدّ و موجود) است. مرتبی با بهره‌گیری از روش مصون‌سازی، ساحتِ ادراکی مرتبی را از «آشفستگی‌های معرفتی» پاک‌سازی می‌کند تا پیام حق (تبیین) با وضوح و دقت برهانی بر جان او بنشیند. بدین‌سان، مصون‌سازی نه تنها در تقابل با «آزاداندیشی» قرار نمی‌گیرد، بلکه خود ضامن سلامتِ فرآیندِ خردورزی و سدّی استوار در برابر «فربِیِ ذهنی» در مراحل آغازین تربیت محسوب می‌شود (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۸۸؛ علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲).

۶. نتیجه‌گیری نهایی

پژوهش حاضر با هدف واکاوی بنیادهای فقهی «روش مصون‌سازی از معرضیت شبهه» در نظام تربیت اعتقادی، به تبیین هندسه‌ی صیانتی دین در مواجهه با چالش‌های فکری معاصر پرداخت. نتایج حاصل از این تتبع اجتهادی در سه ساحت یافته‌های نظری، استنتاج‌های حکمی و پیشنهادهای کاربردی به شرح ذیل تدوین می‌گردد:

۶-۱. یافته‌های نظری و استنتاج فقهی

الف. اصالت صیانت در فرآیند رشد

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که «معرضیت» در منطق فقهی، صرفاً یک احتمالِ ذهنی نیست، بلکه وضعیتی «مخاطره‌آمیز» است که شرع مقدس برای خروج از آن، تکالیف الزامی وضع نموده است. بر اساس «قاعده‌ی دفع ضرر محتمل» و «حرمت القای نفس در تهلکه»، مدیریت آستانه‌های مواجهه با باطل، نه یک پیشنهاد اخلاقی، بلکه یک «ضرورتِ روش‌شناختی» در تربیت است.

**ب. هم‌نوایی ادله‌ی چهارگانه**

این پژوهش اثبات کرد که روش مصون‌سازی برآمده از یک توافق تشریحی میان کتاب، سنت، عقل و قواعد فقهی است. نهی صریح قرآن از «خوض در آیات» (انعام: ۶۸)، سیره‌ی تفکیکی امام صادق (ع) میان یاران نوآموز و متخصص (کلینی، ۱۴۰۷ق)، و قواعدی چون «نصح مؤمن» و «تعاون بر بر»، همگی بر این حقیقت دلالت دارند که مربی موظف به ایجاد یک «اتم‌سفر فکری سلیم» برای متربی است.

ج. مدل تربیتی «صیانت برای هدایت»

برخلاف تصورات بدوی، مصون‌سازی در فقه تربیت، روشی «ایستایی» نیست، بلکه روشی «پویا و تمهیدی» است. این روش با تکیه بر «قاعده‌ی مقدمه واجب»، وظیفه دارد موانع معرفت (شبهات حق‌نما) را موقتاً از مسیر متربی بردارد تا «روش تبیین» امکان استقرار یابد. غایت این روش، نه انسداد آگاهی، بلکه رساندن متربی به سطح «تقوای فکری» و «مصونیت درونی» است.

۲-۶. پیشنهادهای کاربردی و سیاستی

بر مبنای یافته‌های فقهی این پژوهش و با هدف استقرار نظام «فقه تربیت صیانتی»، راهکارهای عملیاتی زیر پیشنهاد می‌گردد:

الف. بازطراحی متون آموزشی بر اساس «نظریه لایه‌بندی معرفتی»

نهاد‌های سیاست‌گذار آموزشی موظف‌اند محتوای دروس دینی و اعتقادی را از وضعیت «دفاع انفعالی در برابر شبهات» به سمت «تثبیت زیرساخت‌های یقین» تغییر دهند.

مثال عینی: در کتاب‌های دینی مقطع ابتدایی (مانند «هدیه‌های آسمان»)، درج شبهات ناظر به صفات الهی یا مسائل پیچیده‌ی فقهی، حتی با هدف پاسخگویی، از منظر فقه صیانتی خطا است؛ زیرا «تثبیت مبدأ» پیش از «تلاقی با شبهه» یک ضرورت است. پیشنهاد می‌شود «اطلس معرضیت فکری» تدوین گردد تا مشخص شود هر شبهه در چه تراز سنی باید مطرح شود؛ به طوری که در مقطع ابتدایی، تمرکز بر «انسجام عاطفی با دین» و در متوسطه‌ی دوم، تمرکز بر «مهارت نقد استدلالی» باشد.



ب. پیاده‌سازی «نظام دسترسی صیانتی» در زیست‌بوم دیجیتال

حاکمیت اسلامی بر اساس تکلیف «سدّ ابوابِ ضلال» و قاعده‌ی «دفع مفسده»، موظف به لایه‌بندی فضاهای مجازی است. در این نگاه، فیلترینگ نه یک ابزار سیاسی برای حذف رقیب، بلکه یک «تدبیر صیانتی» برای محافظت از ذهن نارس متربی است.

راهکار عملیاتی: ایجاد «اینترنتِ کودک و نوجوان» که در آن صرفاً دسترسی به منابع تأیید شده و عاری از شبهات ویرانگر ممکن باشد. این اقدام، امثال مستقیم تکلیف حاکمیت در جهت فراهم آوردن «بستر رشد صیانتی» است و مانع از مواجهه پیش‌رس با جریانات الحادی می‌شود.

ج. بازتعریف نقش خانواده در «مسئولیت صیانت‌گری»

خانواده باید از وضعیت انفعالی به نقش «دیده‌بان معرفتی» تغییر وضعیت دهد. بر اساس آیه‌ی «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا»، صیانت از اندیشه‌ی فرزندان یک تکلیف و جوبی بر عهده‌ی والدین است.

راهکار عملیاتی: طراحی دوره‌های «سواد رسانه‌ای صیانتی» برای والدین با تمرکز بر مدیریت ورودی‌های ادراکی والدین باید بیاموزند که مدیریت دسترسی فرزند به ابزارهای هوشمند، نه تضییع حق، بلکه ادای حق سلامت فکری اوست تا «تقوای رسانه‌ای» در محیط خانه نهادینه گردد.

سخن پایانی

روش مصون‌سازی، «مهندسی هوشمندانه‌ی محیط معرفت» است. این روش با مدیریت آگاهانه‌ی معرضیت، مانع از «مسمومیت ذهنی» متربی شده و به عقل فرصت می‌دهد تا در پناه امن استدلال، مراحل تکامل خود را طی کند. در حقیقت، این لایه‌ی حفاظتی، مقدمه‌ی ضروری برای رسیدن به «آزادی واقعی اندیشه» است؛ چرا که اندیشه‌ی آزاد، تنها در سایه‌ی «سلامت ادراکی» و قدرت تحلیل استدلالی شکوفا می‌شود. بدون این مصونیت اولیه، ذهن متربی در طوفان شبهات حق‌نما، پیش از آنکه قدرت تفکر یابد، دچار اسارت فکری و استضعاف معرفتی خواهد شد. بنابراین، فقه صیانتی، ضامن بقای فطرت و زمینه‌ساز عقلانیت بالغ است.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌شبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (ص) (چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (جلد ۱ و ۳). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم، جلد ۲، ۴ و ۱۳). بیروت: دار صادر.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). زیده البیان فی احکام القرآن. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۶. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). فقه تربیتی؛ ساحت تربیت اعتقادی (جلد ۴ و ۱۰). قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۷. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۶). روش‌های تربیت (جلد ۱ و ۳). قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب (جلد ۲). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
۹. ایروانی، باقر. (۱۴۲۶ق). دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه (جلد ۱). قم: دارالفقه.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه (جلد ۱). بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). مصباح الاصول (جلد ۲). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (جلد ۸). تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقام.
۱۴. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی). قم: مشهور.
۱۵. شهریار، حمید. (۱۳۹۶). اخلاق فناوری اطلاعات. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). حاشیه کتاب المکاسب (جلد ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۷). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طباطبایی حکیم، سید محمد تقی. (۱۴۲۰ق). کتب الضلال (مقاله). تهران: فصلنامه فقه اهل بیت (ع).
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (جلد ۳). تهران: ناصر خسرو.
۲۰. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۵). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. علی‌پور، مهدی. (۱۳۹۷). روش‌شناسی علوم تربیتی. قم: انتشارات دانشگاه قم.
۲۲. فجر، علیرضا. (۱۳۹۹). فقه و فضای مجازی. قم: مرکز ملی پاسخ‌گویی به سؤالات دینی.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (جلد ۴). قم: انتشارات هجرت.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (جلد ۶). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الانمة الاطهار (جلد ۷۱). بیروت: دار



احیاء التراث العربی.

۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار (جلد ۲۴). تهران: صدرا.

۲۷. معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی معین (جلد ۲). تهران: امیرکبیر.

۲۸. موسوی مقدم، محمد. (۱۳۹۷). قاعده نصح در فقه اسلامی. تهران: فصلنامه پژوهش های فقهی.

۲۹. میرخلیلی، سید محمود. (۱۴۰۰). مسئولیت های اجتماعی مری در فقه. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۳۰. ناصری، محمد. (۱۳۹۸). «واکاوی فقهی روش های پیشگیری از انحرافات فکری از منظر قرآن».

دوفصلنامه فقه تربیت.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی
سال سوم، شماره‌ی یازدهم، پاییز ۱۴۰۳

واکاوی فلسفه‌ی فقه روابط بین الملل

محمد صادق آسیم^۱

سید احسان رفیعی علوی^۲

چکیده

«فقه روابط بین‌الملل» به عنوان یکی از ابواب کلان فقه مضاف، در مسیر استنباط و نظام‌سازی با چالش‌های بنیادینی همچون فقدان قدرت قاهره برای اجرای احکام، تکثر حاکمیت‌ها در برابر انگاره‌ی «جامعه‌ی واحد» و تزاخم منافع روبروست. پژوهش حاضر با هدف واکاوی فلسفه‌ی فقه روابط بین‌الملل، به دنبال پاسخ به این پرسش است که مبانی فقهی و ضرورت‌های تقنینی در عرصه‌ی مناسبات جهانی چیست و چگونه می‌توان از امتناع نظام‌سازی در محیط فاقد ضمانت اجرای حاکمیتی عبور کرد. این نوشتار با رویکردی هستی‌شناسانه به «موضوعات» و «متعلقات» احکام بین‌المللی، تلاش می‌کند چالش‌های فقهی را در تلاقی با مفاهیمی چون اخلاق تقنینی و صلاحیت‌های شرعی مقام قانون‌گذار تحلیل نماید. نوآوری تحقیق در تبیین ظرفیت‌های «فقه نظام‌ساز» برای ارائه‌ی راهکارهای سیستمی و پاسخگویی به چالش‌های حکمرانی در تراز فراملی نهفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که با تکیه بر عناصر پویای فقهی و اصول حاکم بر «سیاست شرعی»، نظیر قواعد آمره‌ی الهی، مبانی فقهی اقدامات متقابل و استیفای حقوق امت، می‌توان چارچوبی منسجم برای تکالیف مکلفان در عرصه‌ی بین‌الملل ترسیم کرد. این پژوهش با ماهیت توصیفی - تحلیلی انجام شده است که داده‌های آن به شیوه‌ی کیفی و با روش گردآوری کتابخانه‌ای پردازش شده‌اند.

واژگان کلیدی: فقه، سیاست خارجی، فلسفه‌ی فقه، فقه سیاسی، روابط بین‌الملل

۱. پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.

۲. دانشیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۰



۱. مقدمه

سیاست خارجی، رکن دوم حکمرانی است که با تأثیرگذاری مستقیم بر معادلات داخلی، می‌تواند موجبات شکوفایی یا خسارت ملی را فراهم آورد. در عرصه‌ی داخلی، وجود قانون به عنوان وثیقه‌ای برای ثبات و امنیت عمل می‌کند و قوه‌ی قاهره‌ی حکومت، ضمانت اجرای آن را با ابزارهای حاکمیتی تضمین می‌نماید. با این حال، در پهنه‌ی سیاست خارجی این پرسش بنیادین مطرح است که آیا اساساً «قانون‌گذاری» به معنای حقوقی و الزامی آن امکان‌پذیر است؟ این پرسش هنگامی که از منظر فقه اسلامی مورد واکاوی قرار می‌گیرد، چالش‌های جدی‌تری را نمایان می‌سازد؛ چراکه مؤلفه‌های فقه در سیاست داخلی، به مراتب سازگارتر از محیط بین‌المللی است. در عرصه‌ی خارجی، مکلفین نه آحاد مردم، بلکه دولت‌هایی هستند که تمرّد از قانون و عدم استیفای حقوق در قبال آن‌ها به سهولت رخ می‌دهد. بنابراین، اگرچه شناخت ماهیت قانون‌گذاری در سیاست خارجی اهمیت دارد، اما بررسی فلسفه‌ی وجودی آن مقدّم بر هر بحثی است؛ زیرا واکاوی هستی‌شناسانه‌ی این پدیده، در گرو تبیین دقیق فلسفه‌ی فقهی و حقوقی آن است. مسئله‌ی اصلی پژوهش حاضر، پاسخ به یک چالش بنیادین در فلسفه‌ی حقوق بین‌الملل است: «امکان یا امتناع تسری نظام قانون‌گذاری فقهی به محیطی که فاقد قوه‌ی قاهره‌ی واحد است». پاسخ به این چالش، نه تنها فلسفه‌ی وجودی فقه سیاست خارجی را روشن می‌کند، بلکه زیرساخت لازم را برای نظام‌سازی فقهی در عرصه‌ی بین‌الملل فراهم خواهد ساخت.

۱. تصوّر صحیح از یک جامعه‌ی واحد بین‌الملل، مقدمه‌ی ضروری برای قانون‌گذاری در عرصه‌ی فراملی است. پرسش اینجاست که آیا با وجود تکثر تمدن‌ها و اختلافات مبنایی، می‌توان به یک «جامعه‌ی مشترک جهانی» دست یافت که قابلیت وضع احکام حقوقی یکسان را داشته باشد؟ و در فقه اسلامی، آیا مفهومی به نام «جامعه‌ی بین‌الملل» (جدا از تقسیم‌بندی‌های سنتی دارالاسلام و دارالکفر) موضوعیت دارد و می‌تواند به عنوان یک «موضوع مستنبطه»، منشأ تکالیف و آثار حقوقی جدید باشد؟



۲. تعارض منافع دولت‌ها و برخورداری بازیگران از قدرت نابرابر اعمال زور، مانع از تحقق قانون‌گذاری عادلانه در سیاست خارجی شده است؛ به طوری که قدرت‌های برتر، منافع خود را بر کارآمدی حقوق مقدم می‌شمارند. از منظر فقهی نسبت میان «قاعدۀ عدالت» و «تزام منافع» در عرصه‌ی بین‌الملل چیست؛ آیا فقه می‌تواند فراتر از مصلحت‌اندیشی‌های گذرا، چارچوبی پایدار برای استیفای حقوق مسلمانان در ساختار ناعادلانه‌ی قدرت طراحی کند؟

۳. ماهیت قانون‌گذاری در سیاست خارجی، نیازمند صلاحیت‌های خاصی برای واضح قانون است. آیا نهادهای بین‌المللی واجد چنین صلاحیت تقنینی هستند؟ و آیا فقه اسلامی ظرفیت تبیین این صلاحیت‌ها را در ظرفیت شئون ولایت دارد؟

۴. ضمانت اجرای قوانین در محیط بین‌الملل با فقدان حاکمیت مرکزی واحد روبروست. در شرایطی که امکان اعمال ولایت مستقیم بر دولت‌های متمرّد وجود ندارد، راستی‌آزمایی و اجرای قانون با بحران مواجه می‌شود. آیا در فقه از طریق قواعدی همچون «مقابله به مثل مشروع» و «وفای به عهد» می‌توان اجرای احکام را در زمینه‌ای که دسترسی برای اعمال ولایت وجود ندارد، از طریق «الزامات تکلیفی و وضعی» فراهم ساخت؟

۵. در وضعیتی که حقوق بین‌الملل مکرراً نقض می‌شود، مرز میان «حقوق» و «اخلاق» مخدوش می‌گردد. آیا می‌توان قواعدی که پایندی به آن‌ها احراز نمی‌شود را همچنان قانون نامید یا باید آن‌ها را در حدّ نزاکت بین‌المللی فروکاست؟ و چگونه می‌توان میان الزامات «اخلاقی» (مانند کرامت انسانی) و الزامات «حقوقی/فقهی» (مانند قواعد آمره‌ی فقه بین‌الملل) در فقه اسلامی تمایز دقیق قائل شد؟

برای تبیین مرزهای مفهومی پژوهش، ضروری است تصریح گردد که «فقه روابط بین‌الملل» به عنوان یک دانش مادر، عهده‌دار تبیین قواعد کلی و مبانی مشروعیت حاکم بر مناسبات جهانی است، در حالی که «فقه سیاست خارجی» ساحت کاربردی و «کنش‌محور» این دانش محسوب می‌شود که بر جهت‌گیری‌ها، تدابیر و الزامات شرعی حاکم بر تصمیمات دولت اسلامی در قبال سایر بازیگران تمرکز دارد. در واقع، سیاست خارجی در این مقاله، مجرای تحقق عملی قواعد فقه بین‌الملل



در محیطی آکنده از تزاخم و تعارض منافع است؛ لذا نوشتار حاضر با تلفیق این دو ساحت، در صدد است تا با پاسخ به سؤالات، مسئله‌ی پژوهش را حل نماید. اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله از دو جهت قابل تبیین است: تبیین الگوی رفتاری متناسب از منابع دینی در موضوع سیاست خارجی با توجه به پیوند عمیق رابطه تکاملی دستورالعمل‌های رفتاری با سعادت حقیقی انسان ضروری به نظر می‌رسد، همچنان که پاسخ به چالش‌های مربوط به این عرصه راهگشای مناسبی را ایجاد نموده و مسیر مناسبی را برای شکل‌گیری به نیاز در این عرصه را فراهم می‌نماید.

تحلیل و واکاوی پیشینه‌ی پژوهشی در حوزه‌ی فقه سیاست خارجی، نشان‌دهنده‌ی تطوّر دیدگاه‌ها از رویکردهای بسیط به سمت راهبردهای نظام‌ساز است؛ با این حال، بررسی دقیق آثار برجسته این حوزه، شکافی بنیادین را در مواجهه با چالش‌های فلسفی - حقوقی نمایان می‌سازد. در این راستا، کتاب «اصول بنیادی فقه سیاسی در سیاست خارجی نظام اسلامی» (صیاد شیرازی و محمدی) با تمرکز بر راهبردهایی نظیر دعوت و امنیت، و مقاله‌ی «مطالعه‌ی فقهی - حقوقی اصول سیاست خارجی دولت اسلامی» (اسماعیلی و غمامی) با تطبیق اصول قانون اساسی بر آیات قرآنی، عمدتاً بر جنبه‌های عملی و توصیفی تکالیف دولت اسلامی متمرکز شده‌اند. علی‌رغم غنای این آثار در تبیین قواعد سنتی، هر دو پژوهش در عبور از چالش‌های ساختاری روابط بین‌الملل، نظیر امکان تقنین مشترک در میان تمدن‌های متفاوت (چالش ۱) و کارآمدی حقوق در برابر قدرت‌های هژمون (چالش ۲)، ساکت مانده‌اند. همچنین، محمود علوی در کتاب «مبانی فقهی روابط بین‌الملل» (۱۳۹۸)، با وجود تتبع در احکام ذمه و امان، تصوّر جامعه‌ی واحد جهانی را بدون واکاوی در اختلافات تمدنی پیش‌فرض گرفته و تعارض منافع را صرفاً از منظر جهاد تحلیل کرده است. در ساحت اندیشه‌ی متعالی، آیت‌الله جوادی آملی در «روابط بین‌الملل در اسلام» (۱۳۹۲)، اگرچه بر محورهای عدالت و صلح تأکید می‌ورزند، اما چالش‌هایی چون صلاحیت تقنینی فقه اسلامی در مقایسه با نهادهایی نظیر سازمان ملل (چالش ۳) و فقدان ضمانت اجرای ولایی در سطح جهانی (چالش ۴) را مسکوت گذارده‌اند. به همین ترتیب، سیدمحمد ساداتی نژاد در «فقه روابط بین‌الملل» (۱۳۹۸)، با وجود



بررسی آرای فقها در نظام معاصر، به تمایز ماهوی فقه و اخلاق بین‌الملل در شرایط نقض مکرر قوانین (مانند تحریم‌های یک‌جانبه، چالش ۵) ورود عمیق نکرده است. نهایتاً، منصور میراحمدی در مقاله‌ی «فقه روابط بین‌الملل» (۱۳۹۲)، با وجود روش‌شناسی دقیق در تنظیم روابط امت، از تبیین مکانیزم‌های راستی‌آزمایی قوانین در غیاب ولایت جهانی (چالش ۴) بازمانده است. نقطه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با آثار مذکور، گذار از رویکرد «توصیفی - راهبردی» به سمت «تحلیل فلسفی - بنیادی» است؛ به‌گونه‌ای که برای نخستین بار، امکان‌سنجی نظام‌سازی فقهی در محیط بین‌الملل را با مصادیق عینی همچون نابرابری قدرت در سازمان‌های بین‌المللی و چالش‌های تقنینی میان‌تمدنی گره زده و خلأهای تئوریک در ضمانت اجرای فقهی بدون ابزار حاکمیت فیزیکی را پر کرده است.

تحقیق حاضر با بررسی این سؤال که فلسفه‌ی فقه سیاست خارجی چیست به این سؤال بنیادی در قالب حکمت فقه سیاست خارجی می‌پردازد که بخش‌های مختلف این پژوهش را نیز ساماندهی می‌کند، نگارنده در دو بخش به این پنج پرسش اساسی پاسخ می‌دهد؛ ابتدا با بررسی اشکالات از منظر اندیشمندان و پاسخ حقوق‌دانان به توجیه ضرورت حقوق بین‌الملل می‌پردازد و سپس با واکاوی جواب این مسائل از خصوص فقه اسلامی به توجیه فقه در عرصه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل رهنمون می‌شود:

۱. حکمت حقوق بین‌الملل در عرصه‌ای موجود (غلبه‌ی قدرت بر حقوق، عدم جامعه‌ی جهانی، فقدان ضمانت اجرا و انگاره اخلاقی) چیست؟
۲. حکمت فقه سیاست خارجی در عرصه‌ی بین‌الملل (با ویژگی‌های غلبه‌ی قدرت بر حقوق، عدم جامعه‌ی جهانی، فقدان ضمانت اجرا و انگاره‌ی اخلاقی) چیست؟

روش پژوهش در تحقیق حاضر از منظر هدف، بنیادی بوده و از منظر ماهیت توصیفی - تحلیلی و از منظر پردازش اطلاعات کیفی و روش گردآوری اطلاعات مطالعاتی - کتابخانه‌ای است. به نظر می‌رسد انگاره‌های مشتبه نمی‌تواند دانش فقه در عرصه‌ی سیاست خارجی را مسدود نماید و رابطه‌ی معناداری بین فقه و سیاست



خارجی قابل ترسیم است به طوری که فلسفه‌ی فقه سیاست خارجی در دولت اسلامی نمایانگر مبنی عملی در تعامل با سایر کشورها بوده و الزامات و منطق رفتاری دولت در قبال سایر بازیگران را سامان‌دهی می‌کند.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. فلسفه‌ی حقوق بین‌الملل

قانون مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آوری است که توسط یک نظام حقوقی برای تنظیم رفتار افراد در جامعه به صورت مستمر و کلی از سوی منبع معتبر انشا می‌گردد که دارای ضمانت در اجرا و مؤاخذه است، اعتبار منبع قانون با توجه به مکاتب مختلف حقوقی ممکن است قرارداد، وضع، طبیعت یا دین باشد (دانش پژوه، عابدینی، ۱۳۹۸، ص ۵۸).

روابط بین‌الملل مجموعه تعاملات بین دولت‌ها با یکدیگر یا سازمان‌ها یا دیگر بازیگران جهانی به صورت دو یا چندجانبه در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی، علمی و... است که منجر به انواع روابط دوستانه یا خصمانه می‌گردد. منافع ملی مهم‌ترین متغیری است که در روابط بین‌الملل به آن توجه می‌شود و توزیع، تقسیم، همکاری و تحدید قدرت بر اساس آن صورت می‌گیرد (قوام، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۱).

آنچه در عرف جهانی و ادبیات سیاسی معاصر به عنوان «حقوق بین‌الملل» شناخته می‌شود، در واقع تلاشی برای تدوین مجموعه‌ای از قواعد و مقررات است که تنظیم مناسبات میان دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و سایر بازیگران این عرصه را هدف قرار داده است. با این حال، اطلاق عنوان «قانون‌گذاری» به این مجموعه از قواعد با احتیاط و تأمل همراه است؛ چرا که ماهیت الزام‌آور و تقنینی این مقررات در غیاب یک نهاد قانون‌گذار جهانی، همواره محل بحث و مناقشه میان مکاتب مختلف حقوقی بوده است. این ملاحظه به ویژه در مواجهه با آرای نافیان حقوق بین‌الملل که آن را فاقد ضمانت اجرای حاکمیتی می‌دانند، ضرورت بازخوانی مفهوم قانون‌گذاری را در این پهنه دوچندان می‌سازد؛ لذا قراردادها و پیمان‌های بین‌دولی مهم‌ترین منبع



آن هستند که سبب تشکیل کنفرانس‌های بین‌المللی شده‌اند؛ البته عرف بین‌المللی، اصول کلی حقوقی، رویه‌های قضایی بین‌المللی، و آرای دانشمندان علم حقوق نیز در مجامع حقوقی و قضایی روابط بین‌الملل مورد استناد قرار می‌گیرند.

چالش‌های نافیان حقوق بین‌الملل در مکاتب مختلف متفاوت‌اند. به طوری که جریان مارکسیسم نظام حقوق بین‌الملل را در جهت تأمین منافع سرمایه‌داران و دفاع از نابرابری اقتصادی و استثمار قدرت‌ها می‌داند؛ جریان فمینیسم به برجستگی‌های جنسیتی توجه می‌کند و خواستار لغو قوانینی تبعیض‌آمیز و مطابقت آنها با استانداردهای تضمینی حقوق زنان است؛ جریان پست‌مدرنیسم ساختارهای قوی حقوقی را در جهت قدرت‌های بزرگ می‌داند و معتقدند که حقوق بین‌الملل مجموعه مذاکرات و تفسیرات قدرت‌هاست و تأمین‌کننده منافع ایشان است؛ جریان واقع‌گرایی سنگینی ابعاد سیاسی و نظامی را بر حقوقی ترجیح می‌دهد و بیان می‌کند که کشورها تصمیمات خود را طبق منافع ملی سامان‌دهی می‌کنند و قدرت را ابزار رسیدن به اهداف خود می‌دانند و اگر حقوق بین‌الملل در تعارض با آن باشد کنار گذاشته می‌شود.

مقاله‌ی حاضر در صدد ورود به محتوای حقوق بشر و حقوق بین‌الملل نیست بلکه درصدد است با نگاهی عقلایی به فلسفه‌ی قانون‌گذاری اسلامی در عرصه‌ی روابط بین‌الملل بپردازد. بنابراین از اشکال سه‌گانه‌ی مارکسیستی، فمینیستی و پست‌مدرنیسم عبور کرده و به تبیین چالش‌های جریان واقع‌گرایی می‌پردازد، زیرا آن دسته از افرادی که حقوق موجود را ناقص، ظالمانه و تبعیض‌آمیز می‌دانند به اصل موضوع لزوم حقوق بین‌الملل اعتراف دارند و با پیش‌فرض این نوشتار همراه هستند و اشکال آنها در متن و محتوای حقوق بین‌المللی است که بخشی از آن موضوع پژوهش حاضر است؛ همچنان که این سه اشکال با توجه به مبانی فقه اسلامی موضوع ندارد؛ زیرا فقه اسلامی در عرصه‌ی روابط بین‌الملل به صورت استدلالی به دنبال عدالت تقنینی در بالاترین سطح مفروض در سه حوزه‌ی چالش‌برانگیز توزیع قدرت، ثروت و جنسیت می‌باشد؛ در حوزه‌ی توزیع قدرت، فقه با تکیه بر «قاعدگی نفی سبیل» و «عدالت معاوضی در پیمان‌ها»، هرگونه قانون‌گذاری که منجر به سلطه‌ی ظالمانه



و نهادینه شدن نابرابری در مناسبات بین‌المللی شود را فاقد اعتبار می‌داند. در قلمرو ثروت، نظام تشریح با وضع قواعدی نظیر «نفی اکل مال به باطل» و پذیرش مالکیت خصوصی، مسئولیت در مالکیت عمومی، ممنوعیت اسراف و الزامات «حمایت از مستضعفین»، به دنبال تعدیل ساختارهای استثمارگرانه در حقوق اقتصادی به‌ویژه در روابط بین‌الملل است؛ همچنین در بحث جنسیت، فقه، بر پایه‌ی «کرامت ذاتی نوع انسان» و الگوی «عدالت استحقاقی»، به جای تساویِ صوری، بر تناسبِ حقوق و تکالیف جهت حفظ توازن اجتماعی تأکید می‌ورزد. بنابراین ادعای عدالت تقنینی در فقه، برآمده از قواعدی است که با بازتعریف «حق» و «تکلیف»، به دنبال خنثی‌سازی تبعیض‌های ساختاری در حقوق بین‌الملل معاصر است.

۲-۲. فلسفه‌ی فقه روابط بین‌الملل

حقوق یا قانون در دو معنی عام و خاص استعمال می‌شود، گاهی شامل هر حکم و دستور الزامی جامعه است و گاهی فقط به حقوق موضوعه (حقوق مثبت) به معنای قوانینی که توسط جایگاهی با اعتبار و شایسته قانون‌گذاری، وضع شده باشد، اطلاق می‌شود. ضرورت، کلیت و استمرار حداقل شروطی است که برای یک قانون ولو در نزد مقام قانون‌گذاری در علم حقوق بیان شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۲) بنابراین بسیاری از آراء محاکم قضایی و آیین‌نامه‌های اجرایی و بخش‌نامه‌های دولتی و قراردادهای شخصی یا زمان‌مند یا که تعهدات خصوصی به همراه دارد شامل تعریف قانون نمی‌شود.

صلاحیت‌های مقام قانون‌گذار در نظر اندیشمندان حقوق طبیعی به طبیعت انسان یا جهان و عقل سلیم رجوع می‌کند و در مکاتب حقوق پوزیتیویستی به اراده‌ی دولت یا خواست مردم بازمی‌گردد، اما با توجه به تغایر این دو مکتب در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی با اسلام می‌توان منشأ اعتبار قانون و حق را در اسلام به اراده‌ی الهی بازگرداند که در عین برخورداری از ماهیت اعتباری و جعلی، ریشه در واقعیت و حقیقت‌های عینی دارند (دانش‌پژوه، عابدینی، ۱۳۹۸، ص ۶۴). منطقی این‌گزینه‌ش، علاوه بر برهان عقلی که ریشه اراده‌ی حکیمانه تشریحی خداوند را کمال مطلق و سعادت



محوری انسان‌ها می‌داند، می‌توان در آیات قرآن که پشتوانه اطاعت مطلق از فرامین الهی را سعادت، عدالت و دوری از فساد بیان می‌کند، نیز یافت (نحل: ۹۰، بقره: ۱۸۴، بقره: ۲۱۶، عنکبوت: ۱۶، اعراف: ۸۵، نساء: ۵۸، مائده: ۸، شوری: ۱۵) همچنان‌که این مهم در دیگر متون دینی نیز منعکس شده است؛ امام رضا علیه السلام در روایتی فرمودند: خداوند هیچ چیزی را حلال نکرده است مگر آنکه در آن منفعت و صلاحی بوده است و هیچ خوردنی و نوشیدنی را حرام ننموده، مگر آن که در آن ضرر و مرگ و فساد بوده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۱۶۵).

حقوق بین‌الملل اسلامی در سایه اهداف، مبانی و منابع اسلامی شکل گرفته است و سابقه‌ی آن، قبل از شکل‌گیری کنفرانس‌های جهانی قرن جدید است، به طوری که منشور مدینه، معاهده‌ی صلح حدیبیه و دعوت جهانی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله سندی محکم بر آن است و فقهای شیعه از دیرباز در «کتاب الجهاد» به بحث‌های متنوع منازعات قدرت در سطح جهانی و حقوق و تکلیف این عرصه می‌پرداختند، همچنان که نگارش کتاب‌هایی با عنوان «السیر» در فقه اهل سنت نیز تبیینی بر برخورد مسلمانان با غیرمسلمانان در زمان جنگ و صلح است که مهم‌ترین آنها السیر الکبیر محمد بن حسن شیبانی (۱۸۹ق) می‌باشد. از قرن سیزدهم نیز با شکل‌گیری مفاهیم جدید عرصه‌ی قدرت و حکمرانی نیز مفاهیم دولت و ملت و قلمرو ملی در فقه اسلامی موضوع پیدا نموده و با تشکیل کنفرانس‌ها و سازمان‌های جهانی اسلامی، حقوق بین‌الملل اسلامی نیز شکل جدیدی به خود گرفته که به تدوین حقوق بشر اسلامی منجر شده است. در این گفتار در صدد هستیم با بررسی اشکالات نافیان حقوق بین‌الملل پاسخ حقوق اسلامی در این عرصه را بازایی نماییم.

۳. چالش‌های فلسفی حقوق و فقه روابط بین‌الملل

۳-۱. ماهیت حقوقی جامعه

حقوق، محصول اجتماع است که در پرتو وجود جامعه، قوانین برای تنظیم رفتارها، حفظ نظم و تعاملات بین افراد و یا گروه‌ها به کار می‌روند؛ در صحنه‌ی



بین‌الملل نمی‌توان یک جامعه‌ی مرگب از دولت‌ها را در نظر گرفت فلذا نمی‌توان حقوق بین‌الملل را نیز مفروض دانست. دولت عالی‌ترین مظهر اجتماع است و بر فراز آن جامعه‌ی دیگری وجود ندارد. ژولیوس بیندر بیان می‌کند که فقط در صورتی می‌توان حقوق بین‌الملل را تصور نمود که جامعه‌ای مرگب از کلیه‌ی دولت‌ها تشکیل شود و بین دولت‌هایی که بر اساس ملیت شکل گرفته است چنین جامعه‌ای وجود ندارد (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۳).

این چالش زمانی پررنگ‌تر می‌شود که توجیه وجود جامعه‌ی بین‌الملل از منظر حقوقی مورد بررسی قرار می‌گیرد به طوری که تشکیل و بقای آن در قالب قوانین و سازمان‌دهی حاکم بر اعضا و روابط بین آن‌ها وجود ندارد.

نویسندگان حقوقی در پاسخ به این اشکال سعی نموده‌اند که مفهوم جامعه را از جامعه‌ی داخلی یعنی دولت جدا نمایند و معیار سنجش آن را از جامعه‌ی سازمان‌یافته داخلی منقطع نمایند؛ به طوری که جامعه، در قوانین داخلی بر اساس فرمان‌بری و تبعیت افراد از دولت استوار است؛ ولی جامعه، در حقوق بین‌الملل بر اساس هم‌ردیفی و هم‌پایگی معنی می‌شود و تعاملات در سطح بین کشورها و نهادهای بین‌المللی صورت می‌گیرد فلذا می‌توان گفت که به دلیل این اختلافات حقوق داخلی با حقوق بین‌الملل متفاوت است ولی نمی‌توان گفت حقوق بین‌الملل حقوق نیست.

تحلیل انواع جوامع در جامعه‌شناسی نیز می‌تواند این چالش را برطرف نماید به طوری که والتز بیان می‌کند که نوع اول جوامع بر اساس فرمان روی برقرار شده است که از ارباب-رعیتی شروع می‌شود و در عالی‌ترین درجه به دولت-ملت ختم می‌شود؛ نوع دوم بر اساس تشابه وضع و اشتراک منافع برقرار شده است به طوری که فرد در یک اجتماع از روی تعلق و قربت به همکاری و تعاون می‌پردازد که مهم‌ترین جلوه‌ی آن تمدن اروپایی مسیحیت قرون وسطی قابل مشاهده است؛ نوع سوم جوامع بر اساس هم‌ردیفی در جوامع ناهمگون شکل می‌گیرد که فرد در تعارض منافع به صورت مستقل به وضع قوانین می‌پردازد و چارچوب‌های عقلی را رعایت می‌کنند فلذا جامعه‌ی حقوق بین‌الملل از منظر جامعه‌شناسی نیز قابل توجیه است (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴، ص ۱۰-۱۳).



همچنان که در عصر کنونی شاهد انواع روابط مختلف کشورها بر اساس جامعه‌ی حقوقی هستیم و انواع قراردادهای دو یا چندجانبه بین سازمان‌ها و دولت‌ها نگاشته می‌شود و تعهدات و اقدامات دو طرف را به همراه دارد، می‌توانیم ادعا نماییم که آنچه در عمل واقع شده است نافی اشکال توجیه‌مندی جامعه و وجود قدرت برتر آمرانه در عرصه بین‌الملل است.

الف. جامعه‌ی بین‌الملل حقوقی از منظر فقه اسلامی

توجه به جامعه و زندگی اجتماعی یکی از مهم‌ترین تعلیمات اسلامی است که قرآن برای رشد و ارتقای آن عوامل متعددی را بیان نموده و در جهت رشد و تعالی آن به سنت‌ها و تاریخ جوامع گذشته ارجاع می‌دهد، حیات مردمی از مهم‌ترین عوامل پایدارکننده مربوط به جامعه است که در پرتو روابط اجتماعی ایجاد شبکه وابسته را به همراه دارد. اندیشمندان اسلامی از سده‌های پیشین همچون حکیم فارابی، ابن خلدون و فقهایی مثل شیخ طوسی تا معاصرینی همچون علامه طباطبایی، شهید صدر، شهید مطهری و علامه مصباح مباحث مستقیمی را به استناد منابع دینی در تحلیل جامعه داشته‌اند.

برای تبیین جایگاه «جامعه‌ی بین‌الملل» در منظومه‌ی فقهی، واکاوی واژگانی همچون اَمّت، قوم، قریه، قرن و شعوب در نصوص وحیانی، فراتر از یک بررسی لغوی، بسترسازِ شناختِ «واحدِ موضوعی» در تکالیف فراملی است. بسامد بالای واژه «اَمّت» (۶۱ مورد) و «قوم»، حکایت از آن دارد که شارع مقدّس، هویت‌های جمعی را بر اساس اشتراکات فکری، رفتاری و آینی به رسمیت شناخته است (هود: ۴۸، رعد: ۳۰، عنکبوت: ۱۸، اعراف: ۳۴ و ۱۶۸، مؤمنون: ۴۴ و ۵۲، یونس: ۱۹ و ۴۷، انعام: ۱۰۸، نحل: ۳۶ و ۹۲، حج: ۹۲، نمل: ۸۳، زخرف: ۲۳، جاثیه: ۲۸). اما نکته‌ی کلیدی در «تطبیق حقوقی» این مفاهیم آن است که قرآن کریم در کنار شناسایی این تکررها، احکام و الزاماتِ حقوقی را به گونه‌ای وضع نموده که بر «هویت‌های فراملی» بار می‌شود.

در واقع، فقه اسلامی با استفاده از این مفاهیم، نوعی «وحدت در کثرتِ موضوعی» را ترسیم می‌کند؛ بدین معنا که اگرچه «قوم» و «اَمّت» دارای مرزهای



اعتباری فکری یا جغرافیایی هستند، اما لسانِ ادله در بابِ عهد، امان و عدالت (آل‌عمران: ۸۶، مانند: ۲۲، اعراف: ۶۴، کهف: ۹۳، اعراف: ۸۲)، این گروه‌ها را به عنوان «طرفِ خطابِ حقوقی» در یک ساحتِ واحد به نام «روابط انسانی و بین‌المللی» به رسمیت می‌شناسد. از منظر روش‌شناختی، این مفاهیم زیرساختِ نظریه‌ای را فراهم می‌آورند که در آن «جامعه بین‌الملل» نه لزوماً به معنای یک ساختار سیاسی واحد، بلکه به معنای «عرضه‌ی تعاملِ هویت‌های مکلف» تعریف می‌شود. لذا سکوت فقها در قبال مرزهای ملیِ امروزی و تأکید بر احکامِ فراگیر، ناشی از آن است که در هستی‌شناسی فقهی، موضوع حکم (جامعه جهانی)، مجموعه‌ای از گروه‌های انسانی است که به واسطه‌ی «کرامت ذاتی» و «نظم عمومی جهانی» در یک پیوند حقوقی قرار می‌گیرند. این رویکرد، مفهوم «جامعه‌ی بین‌الملل» را از یک انگاره‌ی صرفاً قراردادی مدرن، به یک «حقیقت موضوعی فقهی» تبدیل می‌کند چراکه موضوع این احکام، انسان اجتماعی در قالب «امت‌ها» و «قوم‌ها» است (نه مرزهای قراردادی) که منشأ اثر و تکلیف است.

ضرورت بازگشت به «عدالت تقنینی فقهی» زمانی نمایان می‌شود که دریابیم در جهان معاصر، جوامع برخوردار از ثروت و قدرت، از طریق گروه‌های مرجع خود (اعم از اندیشمندان، چهره‌های رسانه‌ای و صاحبانِ تربیون‌های جهانی)، در صدد تحمیلِ سلايق و ارزش‌های حقوقی خود تحت عنوان «قوانین جهانی» هستند. در واقع، نابرابری ساختاری در قدرت سبب شده است تا مفاهیم حقوقی نه بر پایه‌ی وفاق تمدنی، بلکه بر اساس جهت‌دهی این گروه‌های مرجع جهانی شکل بگیرد که با نادیده گرفتنِ اصالت‌های فرهنگی، چالشِ «قانون‌گذاری تحمیلی» را در جامعه‌ی بین‌الملل پدید آورده‌اند. این چالشِ تحمیلِ ارزش‌ها، ریشه در لایه‌های عمیق «مدنیت» دارد؛ مدنیتی که فصل مشترک زیستِ مسالمت‌آمیز بشری است، اما به واسطه‌ی تفاوت در مبانی اندیشگی، مولدِ سلايق و علايقِ متکثری در اجتماعات گوناگون می‌گردد. مدنیت یک اجتماع ممکن است آرمانی را مایه‌ی کمال و لذت بداند که مدنیتی دیگر آن را منفور می‌شمارد.

از منظر فقه سیاست خارجی، قانون‌گذاری فراملی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن



این «تکثر سلايق مدنی» که توسط گروه‌های مرجع هدایت می‌شوند، به تقنینی عادلانه دست یابد. لذا فقه با رسمیت شناختن هویت‌های متکثر در پهنه‌ی جامعه‌ی واحد جهانی، در صدد ارائه‌ی چارچوبی است که عدالت را فدای هژمونی سلايق قدرت‌های برخوردار نکرده و حق حیات مدنی تمام ملت‌ها را در ساختار تقنینی تضمین نماید.

فراپی در تبیین ضرورت زندگی اجتماعی به نیازهای طبیعی گره می‌زند و تأمین نیازهای اولی انسان را در پرتو اجتماع محقق می‌داند (فراپی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۲). علامه طباطبایی اجتماع و زندگی جمعی را طبیعت اولی انسان می‌داند و بیان می‌کند که انسان‌ها اضطراراً به زندگی جمعی و تعاون اجتماعی محتاج‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵)، ایشان در ذیل آیه‌ی ۲۱۳ بقره: ﴿کَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ بیان می‌کند اصل ارسال رسل در جهت رفع اختلافات بشری و همبستگی آنها مبتنی بر آموزه‌های دینی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۲). علامه طباطبایی چالش نبودن قدرت معتبر جهانی برای تشکیل جامعه را علاوه بر ضروری ندانستن آن، این‌گونه پاسخ می‌دهد: اجرای قوانین از دو طریق ممکن است، طریق اول اعمال قوانین از طریق اجبار حکومتی و طریق دوم تربیت مردمی است به طوری که افراد خود را ملزم به رعایت قوانین بدانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۹). در نتیجه جامعه‌ی بین‌الملل از منظر اسلام دارای یک ماهیتی است که مورد خطاب قرار گرفته است و ملاک تفکر ایمانی و معنویت برگرفته از توحید ملاکی برای سنجش حرکت جامعه قرار داده شده است.

۲-۳. حکم‌فرمایی حقوق در بین‌الملل

عدم وجود مقام قانون‌گذار معین در وضع قوانین سبب انکار حقوق بین‌الملل شده است. بر اساس دیدگاه جان آستین، حقوق‌دان و فیلسوف انگلیسی، وجود یک مقام برتر و حاکم، از ارکان اساسی و گریزناپذیر تعریف قانون است. از آنجا که دولت‌ها دارای حاکمیت و استقلال ذاتی هستند، شکل‌گیری یک قدرت برتر و آمره در سطح جهانی که بتواند بر آن‌ها فرمان براند، منتفی است. در نتیجه، فقدان چنین مقام قانون‌گذار و مافوقی در روابط میان کشورها سبب می‌شود که قواعد حاکم بر این



روابط، فاقد ویژگی‌های قانون واقعی (الزام‌آوری و ضمانت اجرا) باشند؛ موضوعی که در نهایت به انکار موجودیت "حقوق بین‌الملل" به معنای دقیق و حقوقی کلمه منجر می‌شود (Austin, ۱۸۳۲, p. ۲۰۸).

توماس هابز نیز تأکید می‌کند که هر سلطان (دولت مستقل) نسبت به دیگر سلاطین نمی‌تواند اظهارنظر نماید. (هابز، ۱۶۵۱، فصل ۲۱)

آدولف لاسن نیز با پیروی از مکتب هگل بیان می‌کند که هیچ دولتی را نمی‌توان تابع مقام برتر نمود مگر آنکه خاصیت دولت بودن از آن گرفته شود و چون در جامعه‌ی بین‌الملل مقام مافوق نیست و دولت‌های حاکم به دنبال منافع متضاد با یکدیگرند یا حالت جنگ دائمی بین آنها برقرار است که گاهی ظاهر و گاهی پنهان است؛ آنچه به حقوق بین‌الملل مشهور شده است مجموعه‌ای از قواعد احتیاطی است که آمریت حقوقی نیز ندارد. (لاسون، ۱۸۷۱، ۸۴-۸۶ و ۱۰۲-۱۰۶).

مارکس سدل وجود حقوق بین‌الملل را منوط به استقرار قدرت جهانی می‌داند و می‌گوید که تا یک سازمان و حکومت جهانی تشکیل نشود نمی‌توان از حقوق بین‌الملل صحبت نمود. (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴، ص ۱۳)

در پاسخ می‌توان گفت اگرچه صریح‌ترین و آشکارترین وجهه‌ی حقوقی همان قانون است؛ ولی حقوق، قانون نیست و نباید بین آنها خلط نمود و توجه نمود که قانون شکل بیان حقوق است. وجود قوانین حقوقی در روابط بین‌الملل مبتنی بر یک استقلال دو یا چندجانبه است که هر یک در سایه احترام به یکدیگر متعهد و ملتزم به آن هستند. چالش این پاسخ زمانی ظاهر می‌شود که موضوع قراردادهای شبیه به قانون (Traite-loi) مطرح می‌شود؛ زیرا محتوای عمومی و کلی آنها الزاماتی را برای تمامی کشورها، اگرچه در تنظیم این قواعد دخالتی نداشته باشند، بیان می‌کند.

توجه به نیاز عمومی جامعه‌ی بین‌الملل به کلیت این قواعد و مراعات آنها سبب تبدیل شدنشان به قانون حقوقی جهانی شده است و نهادهای فرادولتی مثل سازمان ملل متحد پیگیری این امور را بر عهده داشته است؛ در واقع هنگامی که یک معاهده (نظیر رودهای بین‌المللی، حقوق دریایی (کنگره وین ۱۸۵۶)، زخمیان جنگ (کنفرانس ژنو ۱۸۶۴) درجات ماموران سیاسی (کنوانسیون وین ۱۹۶۱)) حاوی قواعدی است که صلح و امنیت پایدار یا



کرامت انسانی را تضمین می‌کند، «نیاز عمومی جامعه بین‌الملل» به این قواعد، آن‌ها را از سطح یک توافق ارادی محض به سطح یک «عرف عام آمره» ارتقا می‌دهد. در واقع، مشروعیت این قوانین نه صرفاً از اراده‌ی دولت‌های تنظیم‌کننده، بلکه از «حقیقت حقوقی» نهفته در آن‌ها و پذیرش جهانی این ضرورت‌ها ناشی می‌شود؛ امری که نهادهای فرادولتی همچون سازمان ملل متحد، بیش از آنکه خالق آن باشند، متولّی صیانت و اجرای آن محسوب می‌گردند.

الف. حکم‌فرمایی فقه بین‌الملل

در فقه اسلامی، مقام تشریح متعلّق به خداوند، پیامبر (ص) و ائمه (ع) است و فقها با اجتهاد، متولّی افتا، قضا و اجرا هستند. اگرچه کارآمدی هر نظامی مشروط به مقبولیت مردمی است، اما در تبیین مشروعیت اعمال ولایت فقیه دو مبنا وجود دارد: نظریه‌ی انتخاب که مشروعیت را صرفاً برخاسته از بیعت و رضایت مردم می‌داند؛ و نظریه‌ی نصب که فقیه را منصوب شارع دانسته و نقش مردم را در «تحقق و استمرار» حکومت و ایجاد ظرفیت واجب برای اعمال ولایت تبیین می‌کند. مشهور فقها و پژوهش حاضر بر مبنای «نصب» استوارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۴)؛ لذا فقیه در صورت احراز شرایط، موظف به اجرای احکام در امور اجتماعی است. این ولایت منحصر به مرزهای جغرافیایی خاص نبوده و در ساحت بین‌الملل نیز جاری است؛ همان‌گونه که در شروط متعاقدین، فقها اسلام طرفین را شرط ندانسته و رعایت قواعد عقلایی و شرعی عقد را برای نفوذ حکم کافی می‌شمارند.

با وجود فاصله شرایط کنونی از وضعیت مطلوب، فقه با لحاظ کردن تمامی مقتضیات، سازوکار اعمال این ولایت را تبیین کرده است. بر این اساس، فقیه جامع‌الشرایط نوع خاصی از ولایت را در قالب عهد و پیمان به کار می‌بندد. بنابراین در صحنه‌ی روابط بین‌الملل شاهد شکل‌گیری انواع پیمان‌های دو یا چندجانبه در برقراری ارتباط و افزایش تعاملات هستیم و می‌توان این مسئله را به عنوان تبیین نظری اسلام پیرامون مشروعیت قوانین حاکم بر عرصه بین‌الملل در نظر گرفت. بر این اساس، اطلاق آیه ۸ سوره ممتحنه ﴿لَا يَنْهَاكُمُ... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ هرگونه عهد و



پیمانی را که با شرایط عقود اسلامی در تعارض نباشد، در بر می‌گیرد. شرایط یادشده مواردی نظیر اهلیت، قصد جدّی طرفین، مالیت، مشروعیت، عقلایی بودن عمل، شفافیت عقد و لوازم آن، نفی ضرر و تغابن، و همچنین قاعده‌ی نفی تسلّط را شامل می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۶۰).

ادبیات فقهی سایر دولت‌هایی که با دولت اسلامی بر اساس پیمان در تعامل سیاسی و اقتصادی هستند به دار العهد مشهور شده است و به تمام کشورها و ملت‌هایی که با اسلام عقد امان، مهاده، صلح و ذمه دارند قابل‌تعمیم است (عمید، ۱۴۲۱، ص ۲۷۹)، بنابراین تصوّر حاکمیت عالی در فقه اسلامی بر اساس عهد و پیمان‌های دوطرفه یا چندطرفه‌ای است که ضمانتی بر صحت این قوانین و اجرای صحیح آنهاست و این مسئله سبب نخواهد شد که دولت بودن و اقتدار دولت‌ها با چالش روبرو شود؛ زیرا کشورهای طبق منافع عالی خود با اختیار و به‌صورت رسمی متعهد با انجام این موارد خواهند شد، همچنان سبب اتحاد و وحدت حاکمیت‌ها نیز نخواهند شد؛ زیرا وجود شرایط متفاوت و اختیارات قانونی در ذیل این قوانین نشانگر استقلال دولت‌ها می‌باشد.

۳-۳. ضمانت اجرایی حقوق در روابط بین‌الملل

فقدان دستگاه قضایی بی‌طرف و ثابت که اطمینان لازم در استیفای حقوق را فراهم نماید چالش دیگری است که برخی افراد را به فقدان حقوق بین‌الملل کشانده است. وجود اختلاف‌نظرها در حلّ منازعات حقوقی و نپذیرفتن نظر رقیب گاهی موجب تهدید و توسّل به زور و جنگ خواهد شد.

باروخ اسپینوزا تأکید می‌کند که همان‌گونه که حقوق در ابتدا تابع قدرت بوده است در عرصه‌ی روابط بین‌الملل همچنان شاهد این تبعیت هستیم و دولت‌ها توانسته‌اند با قرار داد اجتماعی قدرت عالی و متمرکز را در جهت جلوگیری از کشمکش‌ها و بی‌ثباتی به وجود آورند.

از منظر علم حقوق، نبودن دستگاه اجرایی علت تزلزل نظام حقوقی در عرصه‌ی بین‌الملل نیست. حقوق قبل از قاضی و سازمان قضاوت نیز وجود دارد و نقش قوه‌ی جبریه در احقاق حقوق و استیفای موارد پایمال شده است که البته برخی از آنها در



عرصه‌ی جهانی نیز وجود دارد؛ همچنان که فقدان ضمانت اجرایی مجازات توسط قدرت برتر نیز شرط لازم وجود حقوق نیست و می‌توان به مقررات حقوق اساسی برخی کشورهای توجه نمود که روابط تعدادی از سازمان‌های دولتی داخل کشور فاقد قدرت مافوق بوده و اجرای دوطرفه‌ی آنها توانسته مانع از تضییع این حقوق شود؛ این مسئله قابلیت بسط به حقوق بین‌دولت‌ها را دارد و می‌توان بیان نمود که حتی نقض قاعده‌ی حقوقی نیز دلیل بر عدم حقوق نیست.

توجه به مفهوم «مجازات» و «اجرای حقوق» نیز می‌تواند این اشکال را برطرف سازد. مجازات حقوقی به معنای اقدامی اجتماعی برای اجرای یک قاعده‌ی حقوقی است که در عرصه‌ی داخلی بر عهده‌ی یک مقام عالی قرار دارد و در عرصه‌ی خارجی، از طریق معاهدات یا عرف بین‌المللی اعمال می‌شود. طیف این اقدامات از موارد خفیف‌تری مانند فشار افکار عمومی، اعلام اعتراض، جریمه‌های نقدی و محدودیت‌های حقوقی (نظیر تعلیق یا اخراج از سازمان‌های بین‌المللی) که تأثیری بر استقلال کشورها ندارند، آغاز شده و تا مجازات‌های خاصی مانند محاکمه‌ی جنایت‌کاران جنگی و اقدامات دسته‌جمعی علیه یک دولت گسترش می‌یابد.

مصادق‌یابی معنای مجازات در عرصه‌ی خارجی با اختلاف‌نظرهای حقوقی همراه است؛ برخی افکار عمومی را نوعی ضمانت اجرا می‌پندارند، زیرا میزان اثربخشی آن بر رفتارهای دولت‌ها دارای اعتبار و اهمیت است؛ این مسئله در مکتب حقوقی آنگلو‌ساکسون که جایگاه ویژه‌ای به پیشینه و سوابق قضایی و نقش مهم قاضی در تفسیر و تصمیمات قوانین می‌دهد، دارای تبیین مرغوب‌تری است؛ زیرا استفاده از عرف در این مکتب حقوقی می‌تواند به حوزه‌ی روابط بین‌الملل نیز گسترش یابد. در اهمیت افکار عمومی همین نکته کفایت می‌کند که دولت‌ها در اقداماتی که مرتکب نقض حقوق بین‌الملل می‌شوند متمسک به اصول حقوقی (مثل ضرورت، تغییر، دفاع) در جهت توجیه افکار عمومی می‌شوند.

از دیگر مصادیق ضمانت اجرای حقوق بین‌الملل می‌توان به مذاکره، میانجی‌گری، قطع یا تعلیق روابط دیپلماتیک، عمل متقابل، نمایش نظامی، توقیف و بازداشت، تحریم و به‌کار بردن زور اشاره نمود؛ در واقع بخش مهمی از کنش‌های



سیاسی روابط بین‌الملل نوعی تمهید و تدبیر در جهت ضمانت اجرا و به‌کار بستن حقوق بین‌الملل است.

جنگ، از دیگر مصادیق ذکر شده‌ی ضمانت اجرای حقوق بین‌الملل است؛ دولت‌ها از ترس نتایج منفی جنگ، به مقررات و تعهدات بین‌المللی پایبند می‌شوند؛ ولی جنگ‌های ائتفاقی افتاده نشان‌دهنده این موضوع است که اگر کشوری قدرت تجاوز داشته باشد از زورگویی دریغ نمی‌کند و بسیاری از جنگ‌ها خودشان نقض حقوق بشرند؛ همچنان که عدم تناسب مجازات با جرم و عدم تطبیق مجازات بر همه بانیان نقض حقوق بشر و آسیب بر عامه‌ی مردم نیز این مسئله را به چالش کشیده است.

الف. ضمانت اجرای حقوق از منظر فقه بین‌الملل

قضاوت از شئون امامت است که در دوران غیبت بر عهده‌ی فقیه جامع شرایط است (امام خمینی، ۱۴۲۳، ص ۷۸) ولی در عرصه‌ی بین‌الملل که امکان اعمال این نوع ولایت وجود ندارد فقیه به میزان استطاعت به استیفای حقوق مؤمنین می‌پردازد الگوی عملی سیره‌ی نبوی در انعقاد پیمان‌ها، به‌ویژه صلح حدیبیه، فراتر از یک واقعه‌ی تاریخی، مبین‌دکترین فقهی «مشروعیت تقنین فرامرزی» است. در این معاهده، پیامبر (ص) برای استیفای حق عبادت و امنیت حجاج، به تعهداتی دوجانبه تن دادند؛ از جمله بازگرداندن افرادی که بدون اذن ولی به مدینه پناه می‌آوردند (میانجی، ج ۳، ص ۷۷).

تحلیل حقوقی این پیمان نشان می‌دهد که ضمانت اجرای آن بر دو رکن استوار بود: نخست، «اصل وفای به عهد» (أوفوا بالعقود) به عنوان یک قاعده‌ی آمره که حتی در شرایط نابرابر، اعتبار امضای دولت اسلامی را تضمین می‌کرد؛ و دوم، «حق مقابله به مثل مشروع» در صورت نقض عهد از سوی قریش. این رویه در پیمان با یهود مدینه و مسیحیان نجران نیز تکرار شد که حاوی عناصری قابل تعمیم به فقه بین‌الملل معاصر است (حمیداله، ۱۳۹۳)؛ از جمله: «شناسایی متقابل استقلال طرفین عقد» و «پذیرش داوری بر اساس قواعد مورد توافق». در واقع، ضمانت اجرا در



این مدل، بر پایه‌ی «توازن منافع و تهدید» تعریف شده بود. از این منظر، اقدامات فقیه در راستای استیفای حقوق مؤمنین، نوعی «جهاد دیپلماتیک» تلقی می‌گردد؛ زیرا وی با استفاده از ابزار «ولایت در افتا و اجرا»، تعهدات بین‌المللی را به الزامات شرعی تبدیل می‌کند که نقض آن‌ها نه تنها یک تخلف سیاسی، بلکه یک معصیت شرعی و موجب خروج از عدالت تقنینی است. این پیوند میان «تکلیف الهی» و «تعهد قراردادی»، محکم‌ترین ضمانت اجرای درونی را برای سیاست خارجی دولت اسلامی فراهم می‌سازد.

پی‌جویی حقوق مؤمنین در جهان، گاهی با تشکیل معاهدات بین‌المللی و مراجعه به داوری افراد بی‌طرف صورت می‌گیرد و اگر این راه تنها طریق ممکن و کم‌هزینه برای جامعه‌ی اسلامی است، فقیه حاکم با انواع عقود ترک مخاصمه به دنبال استیفای این حقوق است که در نوع خود جهاد به‌شمار می‌رود.

حکمیت و داوری افراد واجد صلاحیت نکته‌ی قابل تأمل داوری است که در منابع دینی مورد اشاره قرار گرفته است. قرآن برای رفع اختلاف بین زن و شوهر دستور رجوع به داوری از دو خانواده می‌دهد (نساء: ۳۵) این مسئله می‌تواند تحت عنوان داوری‌های بین‌المللی برای رفع خصومت نیز مورد استفاده قرار بگیرد، به‌ویژه زمانی که در روایات نیز برای استفاده از عقل و تجربه‌ی دیگران (نه به‌عنوان قاضی شرع) می‌توان به داور، منصف و میانجی‌گر رجوع نمود، کَشّی از احمد بن فضل کناسی در درباره‌ی «عروة القتات» از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که حضرت فرمودند: به من خبر رسیده که شما در کناسه شخصی را به قضاوت گمارده‌اید؟ گفتم بلی فدایت گردم این یک شخصی است به نام «عروة القتات» که بهره‌ای از عقل و خرد دارد، ما اطراف او گرد می‌آییم با او سخن می‌گوییم و حلّ مشکلات خود را از او جویا می‌شویم، آن‌گاه آنها را خدمت شما عرضه می‌کنم. حضرت فرمود اشکالی ندارد (عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴).

اگرچه خود این روایت در مقام انکار استخدام غیرفقیه به عنوان قاضی است؛ اما زمانی که نتیجه حکمیت و داوری، به فتوا و نظر امام و فقیه جامع‌الشرایط مستند گردد، از مشروعیت برخوردار است. هرچند در عرصه‌ی بین‌الملل، این واقعه مورد



پذیرش نیست و مشروعیت اقدامات قضایی را مبتنی بر نظر فقیه جامع نمی‌دانند؛ لکن ولی فقیه پیش از داوری، طبق شروط اسلامی مانند عزت، حکمت و مصلحت، این داوری را با قرارداد، عهد و پیمان به رسمیت می‌شناسد و پس از صدور رای، پیش از اجرای آن، محدوده‌ی اعمال ولایت و تنفیذ آن را مورد بررسی و تأیید قرار می‌دهد. این توجیه منطقی قاضی و قضاوت از منظر اسلامی می‌تواند پاسخ قابل قبولی به مخالفان حقوق بین‌الملل در این زمینه باشد.

حقوق اسلامی همانند سایر حقوق جهانی، حق دفاع مشروع با استفاده از ابزارهای مناسب را برای خود به رسمیت می‌شناسد و در صورت عدم پاسخگویی روش‌های نرم به رویکرد سخت تغییر وضعیت می‌دهد، این مسئله می‌تواند در قالب جرائم مالی، قطع و تعلیق روابط آغاز شده و به مقابله‌به‌مثل و تحریم و جنگ نیز سرایت نماید. قاعده‌ی قرآنی نبذ (انفال: ۵۸) در فقه به معنای ابطال قرارداد و عدم تعهد به پیمان بعد از احراز خیانت طرف مقابل، توسط رهبر جامعه است (حلی ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۲۵؛ ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۷۸؛ ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۵۴) و قاعده‌ی مقابله‌به‌مثل برگرفته از آیه‌ی اعتداء (بقره: ۱۹۴) نیز می‌تواند ضمانت اجرای فقه بین‌الملل را تضمین نماید به طوری که منافع خاطیان و ناقضان حقوق اسلامی را در معرض آسیب‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی قرار خواهد داد.

مشروعیت جنگ در اسلام با پیش فرض حبس حقوق و رفع ظلم صورت گرفته است که در قرآن نیز به آن اشاره شده است (حج: ۳۹) همچنان از جنگ و کشت و کشتار خارج از عدالت نیز نهی شده است (بقره: ۱۹۰) و راه ابتدایی برای نیل سعادت را طرق مسالمت‌آمیز بیان نموده است (نحل: ۱۲۵) همچنان که فقها با توجه به ابعاد حقوق، اخلاق به تشریح اصول، ضوابط، حدود و شرایط این‌گونه جنگ‌ها پرداخته‌اند.

در نسبت میان مقابله‌به‌مثل فقهی و مجازات در حقوق بین‌الملل معاصر، باید گفت که این دو مفهوم اگرچه در لایه‌ی «تحمیل هزینه بر خاطی» هم‌پوشانی دارند، اما از حیث ماهوی متمایز هستند. در حقوق بین‌الملل، «مجازات» غالباً نیازمند حکم مرجعی فرادولتی (مانند شورای امنیت) است، در حالی که مقابله‌به‌مثل در فقه، یک «حق دفاعی اصیل» برای دولت اسلامی جهت بازگرداندن حریف به دایره‌ی



عدالت و تمکین به قانون است. نسبت این دو، «تداخل تکاملی» است؛ بدین معنا که فقه، مقابله به مثل را نه به عنوان انتقام، بلکه به مثابه یک «ابزار تنبیهی عادلانه» برای رفع ظلم (حج: ۳۹) و بازدارندگی تعریف می‌کند که برخلاف مجازات‌های کور، مقید به ضوابط اخلاقی «عدم اعتداء» (بقره: ۱۹۰) و «دعوت مسالمت‌آمیز» (نحل: ۱۲۵) است. بنابراین، مقابله به مثل در فقه، نسخه‌ای متعالی از ضمانت اجراست که هم واجد جنبه‌ی «اعاده‌ی حق» (مانند اقدامات متقابل حقوقی) و هم واجد جنبه‌ی «تأدیب متجاوز» (مانند مجازات) می‌باشد، با این شرط بنیادین که بر مدار عدالت و کرامت انسانی استوار باشد.

حقوق اسلامی در عرصه‌ی بین‌الملل همانند حقوق اسلامی در عرصه‌ی داخلی است و همچنان وجود دزد و مجرمان در جامعه سبب بطلان تصور حقوق داخلی نیست، نقض آن توسط مجرمان دولتی و سازمانی در عرصه‌ی جهانی نیز نفی حقوق اسلامی بین‌المللی را نمی‌کند.

۴-۳. انگاره‌ی نزاکت و اخلاق در مورد حقوق در روابط بین‌الملل

ابهام و عدم صراحت حقوق بین‌الملل در تبیین موضوعات و مجازات‌ها سبب شده است برخی (جان آستین بنیان‌گذار مکتب تحلیلی) این حقوق را به اخلاق و نزاکت بین‌المللی تعبیر کنند همچنان که عدم اجبار یا پایین بودن سطح الزام این حقوق نسبت به سایر رشته‌ها نیز تشابه به نظم اخلاقی را موجب شده است. جان آستین بیان می‌کند که مجموعه قواعد منسوب به حقوق بین‌الملل جزء حقوق موضوعه نیستند علت این مسئله گاهی به عدم ثبات قوانین بین‌المللی و اجباری نبودن آنها مستند می‌شود و گاهی به منشأ ابتناء آنها بر عقائد و احساسات جاری عمومی بین‌الملل استوار می‌گردد که می‌بایست به قلمرو اخلاق موضوعه منسوب گردند (آستین، ۱۸۸۵، ص ۱۱۸-۱۳۸).

اخلاق و حقوق بین‌الملل دارای تفاوت‌هایی ماهوی هستند به طوری که اخلاق به هدف اصلاح باطن و نهاد انسان‌ها و سوگیری به سمت نیک‌بختی است در حالی که حقوق به هدف هماهنگ‌سازی رفتارهای افراد (دولت‌ها و سازمان‌ها) با قواعد مربوطه است در قالب تعهدات و پیمان‌هاست، نقض اخلاقی دارای مجازات



مشخص و الزام آور نیست و اصولاً قابلیت تغییرپذیری ندارد؛ برخلاف نقض حقوقی که افزون بر برخورداری از مجازات قانونی معین و امکان طرح دعوا و استیفای حق از سوی دولت‌ها، متناسب با مقتضیات زمان و مفاد معاهدات دچار تحول و بازنگری می‌شود. همان‌گونه که منابع حقوق بین‌الملل را معاهدات، قراردادهای جهانی، کنفرانس‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی تشکیل می‌دهد، منابع اخلاق بین‌الملل نیز برگرفته از مبانی، دیدگاه‌ها و نظریات اخلاقی و توجیهاات مربوط به آن است.

تفکیک بین نزاکت بین‌المللی و حقوق بین‌المللی با توجه به سابقه‌ی تاریخی مشترک برخی حقوق با آداب بین‌المللی کار دشواری است؛ ولی وجود تفاوت بین آنها در جهت اجبار و نقض می‌تواند تفکیک قلمروهای هر یک را مشخص نماید به طوری که نقض نزاکت به اعتراض و عمل غیردوستانه در روابط بین‌المللی ختم می‌شود؛ ولی نقض حقوق بین‌الملل به شکایت و مسئولیت حقوقی منجر می‌شود. البته این قواعد با یکدیگر ارتباط کاملی دارند و ممکن است به مرور زمان بعضی قواعد از حیطه‌ی یکی وارد دیگری و تغییر شود، همانند مزایا و معافیت‌های دیپلماتیک که ابتدا بنا بر ملاحظاتی روابط دیپلماتیک بوده؛ ولی به مرور به صورت قواعد اجباری شکل گرفت و مقررات سلام در دریاها جزء حقوق بوده است و امروزه به صورت نزاکت قلمداد شده است.

الف. رابطه‌ی گزاره‌های اخلاقی و حقوق در فقه روابط بین‌الملل

موضوع اخلاق و حقوق اگرچه افعال اختیاری انسان است و حقوق و اخلاق اسلامی نیز از منشأ اعتبار واحدی سرچشمه گرفته‌اند که اساساً الزام، ارزش و مطلوبیت را دارای واقعیت عینی متناسب با کمال اختیاری انسان در راستای کمال مطلق و نظریه قرب الهی می‌دانند (مصباح یزدی، [ب] ۱۳۹۱، ص ۱۱۱) ولی تمام این امتدادها و هم‌راستایی‌ها که موجب شباهت‌های فراوانی شده است، سبب نخواهد شد که مرز بین حقوق و اخلاق شکسته شود.

برخی اندیشمندان تفاوت اخلاق و حقوق را در روش اجرای نظم‌بخشی به زندگی انسان می‌دانند فلذا دو سازوکار برای آن تعریف می‌کنند، اخلاق دارای ضمانت



اجرائی درونی یا مکانیسمی عرفی - عمومی است؛ ولی در حقوق دستگاه‌های قانونی مثل قوه قضائیه، دادگستری، دیوان و عدالت‌خانه ضمانت اجرایی آن را برعهده گرفته است (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

برخی اندیشمندان تفاوت اخلاق و حقوق را در منشأ آن جستجو کرده‌اند و بیان نموده‌اند که حقوق قابلیت وضع توسط مقام قانون‌گذار را دارد و بنابراین امکان پیگیری و بازستاندن حق در مورد آن مطرح است؛ اما اخلاق چنین شرایطی ندارد (پویمان، ۱۳۷۸، ص ۲۸). از سوی دیگر، ثبات و تغییر نیز وجه تمایزی است که برخی دیگر از پژوهشگران به آن اشاره کرده‌اند؛ اصول و قواعد اخلاقی، پایداری و ثبات دارند، درحالی‌که قواعد و قوانین حقوقی در جوامع مختلف یا دوره‌های زمانی متفاوت، دچار ناپایداری و تغییر می‌شوند (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۱۰). این تمایزات، ابعاد مختلف تفاوت این دو دانش را روشن می‌سازد، اما جوهره‌ی اصلی این تمایز باید در هدف و غایات حقوق و اخلاق جستجو شود (مصباح یزدی، [الف] ۱۳۹۱، ص ۶۴). نقطه‌ی افتراق حقوق آن است که عمدتاً به تنظیم روابط انسانی برای تأمین زندگی دنیوی مطلوب می‌پردازد؛ در حالی که اخلاق بیشتر معطوف به کمالات معنوی و تأثیرات روحانی است. از همین رو، در اخلاق نقش نیت و خواست بسیار پررنگ است، اما در مسائل حقوقی، عمدتاً اثبات جرم و تخلف اهمیت دارد.

در حقوق بین‌الملل اسلامی نیز با وجود قراردادها و ضمانت‌های اجرایی مختلف میزان تخطی و نقض عهد به کمترین میزان تقلیل پیدا می‌کند، همچنان‌که وجود سازمان‌های متعدّد در جهت بررسی شکایات و استیفای حقوق دولت‌ها و ملت‌ها استوار گشته است و هدف اساسی را برای تنظیم روابط کشورها با یکدیگر در قالب عدالت و رفتار مسالمت‌آمیز انتخاب نموده است، قرآن در این موضوع با اشاره به رفتار ناشایسته سابقین تصریح می‌کند که سلوک با سایرین بر اساس عدالت است (مانده: ۸).

هنگامی که قراردادها و سازمان‌های بین‌المللی در تأمین و استیفای حقوق ملت‌ها ناکارآمد عمل می‌کنند، فقه اسلامی برای مدیریت این بحران، راهکارهای چندلایه و منسجم ارائه می‌دهد. نخست، با استناد به «قاعده‌ی نفی سبیل»، هرگونه



تعهدی که منجر به سلطه‌ی ظالمانه و تضييع حقوق مسلمانان شود، از اعتبار ساقط می‌داند. دوم، در مرحله‌ای که ضمانت‌های دیپلماتیک کارآمد نیستند، فقه با اتکا به «اعمال ولایت حاکم اسلامی» مشروعیت انجام «اقدامات متقابل فلج‌کننده» را صادر می‌کند؛ این اقدامات می‌تواند شامل قطع روابط اقتصادی، تعلیق پیمان‌های امنیتی و نهایتاً بهره‌گیری از قدرت سخت جهت تحمیل هزینه بر ناقضین عهد باشد. در واقع، پاسخ فقه به مسئله «نقض عهد» تنها ایستادگی در برابر ظلم یا امید به عدالت آخرتی نیست، بلکه تبدیل «حق دفاع» به یک «الزام استراتژیک» و وظیفه‌مند است. فقه با بازتعریف مفهوم صلح به عنوان «صلح عادلانه» (و نه تسلیم ذلیلانه)، به حاکم اسلامی اجازه می‌دهد تا در فقدان تضمین‌های بین‌المللی، خود مجری عدالت باشد و با تکیه بر قدرت بازدارندگی، تعادل از دست رفته را بازگرداند. این رویکرد، مدل هوشمندانه مدیریت وضعیتی ناعادلانه در عرصه بین‌الملل با بهره‌گیری از ابزارهای تکلیف‌مدار فقهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵-۲۸۰).

۴. نتیجه‌گیری

در عرصه‌ی کشش‌گری رسمی، دولت‌ها برای حقوق بین‌الملل جایگاه ویژه‌ای قائل هستند؛ به گونه‌ای که در ساحت «دیپلماسی عمومی»، کمتر مقام رسمی تمایل به انکار صریح کلیت حقوق بین‌الملل دارد. تأکید قوانین اساسی بسیاری از کشورها بر برتری یا هم‌ترازی معاهدات بین‌المللی با حقوق داخلی، نشان‌دهنده‌ی استقرار حقوق بین‌الملل به عنوان یک «نظام هنجاری معتبر» در نگاه نخست است. با این حال، واکاوی واقعیت‌های صحنه‌ی بین‌الملل نشان می‌دهد که این «پذیرش رسمی» لزوماً به معنای «التزام عملی» نیست و ابزارهایی نظیر «حق تحفظ» یا «تفاسیر موسع از منافع ملی»، قواعد بین‌المللی را تابع سیاست‌های قدرت‌ها کرده است؛ پدیده‌ای که می‌توان آن را «تمکین تاکتیکی» نامید.

از منظر فلسفه‌ی فقه روابط بین‌الملل، شناخت این شکاف میان «پذیرش صوری» و «نقض ساختاری» نقشی حیاتی در نظام‌سازی دارد. فقه با درک این واقعیت، به دنبال جایگزینی «عدالت صوری و سیاسی» با «عدالت عینی و



تکلیفی» در معاهدات است تا از استحاله‌ی حقوق بین‌الملل به ابزاری در دستِ قدرت‌های هژمون جلوگیری کند. نارسایی حقوق موجود در برابر بحران‌های ناشی از پیشرفت‌های تکنولوژیک، اقتصادی و نظامی، ضرورت بازنگری در چشم‌اندازهای حقوقی را دوچندان می‌کند. از این رو، فقه روابط بین‌الملل موظف است همگام با تحولات جهانی، چارچوب‌های تنظیمی خود را به‌روزرسانی نماید.

در نهایت، پردازش فلسفه‌ی فقه روابط بین‌الملل با دو چالش بنیادین دیگر نیز روبروست که پژوهش حاضر زمینه‌ی طرح آن‌ها را فراهم آورده است:

۱. چگونگی تعمیم برنامه‌ی فقهی از مکلفان مسلمان به کلّ جامعه‌ی بشری و توجیه معنایی اهداف عالی‌ی اسلام برای غیرمسلمانان؛

۲. چگونگی حفظ حجّیت و کارآمدی فقه در مواجهه با مفاهیم مدرن (نظیر دولت - ملت) که در زمانِ تشریح بدوی وجود نداشته‌اند. اگرچه پاسخ تفصیلی به این دو مسئله از مقومات بنیادین توسعه‌ی فقه نظام‌ساز در عرصه‌ی بین‌الملل به شمار می‌رود، اما به جهت محدودیت‌های نگارشی، تبیین دقیق آن‌ها نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است.



فهرست منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آوستین، جان. (۱۸۸۵). قلمرو حقوق‌شناسی تعیین‌شده (The Province of Jurisprudence Determined). (رابرت کمپیل، کوشش). لندن: جان موری.
۳. اسماعیلی، محسن؛ و غمامی، سید محمد مهدی. (۱۳۹۴). مطالعه فقهی-حقوقی اصول سیاست خارجی دولت اسلامی. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۱۶(۱)، ۷-۳۰.
۴. پویمان، لویی. (۱۳۷۸). درآمدی بر فلسفه اخلاق. (شهرام ارشدنژاد، مترجم). تهران: نشر گیل.
۵. تسون، فرناندو. (۱۳۹۷). فلسفه حقوق بین‌الملل. (محسن محبی، مترجم). تهران: پژوهشکده حقوقی شهر دانش.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). روابط بین‌الملل در اسلام. قم: انتشارات اسراء.
۷. حسینی، سید اکبر. (۱۳۸۱). اخلاق و حقوق. رواق اندیشه، ۱۴(۱)، ۵-۱۸.
۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲). منتهی‌المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۱۰. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰). تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامية. (ابراهیم بهادری، مصحح). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۱. حمیداله، محمد. (۱۳۹۳). نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام. (سید محمدرضا حسینی، مترجم). تهران: سروش.
۱۲. دانش‌پژوه، مصطفی؛ و عابدینی، جواد. (۱۳۹۸). فلسفه حقوق. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. ذوالعین، پرویز. (۱۳۷۷). مبانی حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۱۴. ساداتی‌نژاد، سیدمحمد. (۱۳۹۸). فقه روابط بین‌الملل: نگاه فقهاء به نظام بین‌الملل معاصر. تهران: انتشارات مجلس شورای اسلامی.
۱۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۸۰). اقتصادنا. (مهدی امیدی، مترجم). تهران: انتشارات سمت.
۱۶. ضیائی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۸۴). حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). قرآن در اسلام. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. عاملی (حز)، محمد بن حسن. (۱۴۱۲). هداية الأمة إلى أحكام الأئمة. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۰. علوی، محمود. (۱۳۹۸). مبانی فقهی روابط بین‌الملل. تهران: انتشارات امیرکبیر.



۲۱. عمید، عباس علی. (۱۴۲۱). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۹۸). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. (علی بو ملحم، محقق). بیروت: دار ومکتبه الهلال.
۲۳. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. (هادی صادقی، مترجم). قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۴. قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۴). اصول روابط بین الملل. تهران: انتشارات سمت.
۲۵. لاسون، آدولف. (۱۸۷۱). اصول و آینده حقوق بین الملل (Princip und Zukunft des Völkerrechts). برلین: انتشارات هرتز.
۲۶. میانجی، علی احمدی. (۱۴۱۹). مکاتیب الرسول. قم: دارالحديث.
۲۷. میراحمدی، منصور. (۱۳۹۲). فقه روابط بین الملل. فصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی، (۴)۱، ۳۲-۹.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۹. ----- (۱۳۹۱ الف). اخلاق در قرآن. (محمدحسین اسکندری، محقق). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. ----- (۱۳۹۱ ب). نظریه حقوقی اسلام. (م. نادری و م. کریمی‌نیا، محققان). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. ----- (۱۳۹۲). حقوق و سیاست در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۳). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۴. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. (ع. قوچانی و ع. آخوندی، مصححان). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۶. هابز، توماس. (۱۳۸۰). لویاتان. (حسین بشیریه، مترجم). تهران: نشر نی.

37. Austin, J. (1832). The province of jurisprudence determined. John Murray



کرامت انسانی در هندسه‌ی فقه نظام خانواده؛ بازتعریف الگوی اذن زوج و استقلال زن در فقه امامیه

زهرا رضوانی^۱

ناصر مریوانی^۲

محمد امین ملکی^۳

چکیده

این پژوهش به واکاوی نسبت کرامت انسانی و ساختارهای فقهی ناظر به تصمیم‌های شخصی زن در نهاد خانواده می‌پردازد. مسئله محوری تحقیق، بازتعریف مفهوم اذن در پرتو قاعده‌ی کرامت ذاتی انسان است. قاعده‌ای که بر پایه‌ی عقل، نقل و مقاصد شریع، از سطح یک اصل صرفاً ارزشی فراتر رفته و به‌عنوان معیاری تبیینی در تنظیم نظام حقوق و تکالیف زوجین ایفای نقش می‌کند. بر این اساس، کرامت نه صرفاً صفتی انسانی، بلکه مبنایی برای بازسازی روابط زن و مرد بر محور مودت، رحمت و مسئولیت متقابل تلقی می‌شود. سؤال اصلی پژوهش آن است که جایگاه قاعده‌ی کرامت انسانی در تبیین حدود اذن زوج و میزان استقلال اراده‌ی زن در فقه امامیه چگونه قابل تحلیل است و این قاعده چه نقشی در تنظیم فقهی روابط زوجین ایفا می‌کند. روش تحقیق، تحلیلی - استنباطی با رویکرد تطبیقی میان متون فقه امامیه، مقاصد الشریعه و قوانین معاصر ایران و جهان اسلام است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مفهوم اذن در منابع فقهی کلاسیک، ناظر به صیانت از مصالح مشترک خانوادگی و انتظام زندگی زناشویی است و دلالتی بر سلب استقلال مشروع زن ندارد. از این رو، در چارچوب فقه نظام خانواده می‌توان اذن زوج را به‌عنوان سازوکاری تنظیمی و غیرسلطه‌ای بازخوانی کرد که با کرامت انسانی سازگار است. نوآوری پژوهش در ارائه خوانشی درون‌فقهی و نظام‌مند از اذن زوج است که بدون خروج از مبانی استنباطی فقه امامیه، امکان جمع میان استقلال اراده‌ی زن و مسئولیت متقابل زوجین را در ساختار حقوق خانواده تبیین می‌نماید.

واژگان کلیدی: کرامت انسانی؛ فقه امامیه؛ استقلال اراده زن؛ نظام حقوق خانواده؛ عدالت تشریحی؛ مقاصد شریعت

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. (نویسنده‌ی مسئول)

۳. استادیار گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۸



۱. مقدمه

خانواده در حقوق اسلامی، نهادی بنیادین و محوری برای سامان‌دهی حیات انسانی، تربیت مگرم انسان و فراتر از روابط عاطفی و تولید نسل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۸-۱۲۲). روابط خانوادگی بر دو اصل کرامت انسانی و عدل تشریعی استوار بوده و ضمن حفظ تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، بر توازن حقوق، تکالیف و اختیارات تأکید دارد (سبحانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸-۱۰۱). این توازن در فقه غایت‌محور، ناظر به مقاصدی چون سکینه، مودت و حفظ کرامت طرفین است. بنابراین، اذن زوج یا ولی در رفتارهای شخصی زنان، یکی از مسائل اساسی فقه خانواده محسوب می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۳۵-۴۰). کرامت انسانی، ریشه در نصوص قرآنی (اسراء، ۷۰) داشته و در فقه امامیه، به عنوان مبنایی عقلانی و مصلحت‌محور در استنباط احکام تلقی می‌گردد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۸). این اصل، شأن انسانی را حفظ کرده و مانع فروکاستن فرد به موضوع سلطه یا ابزار نظم اجتماعی می‌شود. هر حکم شرعی باید نسبت خود را با کرامت انسانی روشن سازد، زیرا کرامت معیار سازگاری احکام با مصالح انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۵-۶۳).

در روابط خانوادگی، به‌ویژه احکام اذن زوج یا ولی، پرسش بنیادین آن است که جایگاه قاعده‌ی کرامت انسانی در تبیین حدود اذن زوج و میزان استقلال اراده‌ی زن در فقه امامیه چگونه قابل تحلیل است و این قاعده چه نقشی در تنظیم فقهی روابط زوجین ایفا می‌کند؟ (مطهری، ۱۳۹۸ش، ص ۱۱۵-۱۲۰).

این پژوهش با تکیه بر منابع امامیه و فقهای معاصر، نسبت کرامت انسانی و احکام ولایت در خانواده را بازسازی کرده و جایگاه اذن زن در فقه نظام خانواده را تبیین می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۱۷۴-۱۷۷). در این چارچوب، کرامت انسانی به عنوان یکی از مقاصد بنیادین و رفیع شریعت، مبنایی برای بازتفسیر قواعد فقهی مرتبط با سلطه، از جمله تسلیط و نفی سبیل، فراهم می‌آورد (بهشتی، ۱۳۹۲ش، ص ۹۲-۹۷). علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی ۳۴ سوره نساء، «قیمومت» مردان را ناظر به جهات



عمومی دانسته که شامل مردان و زنان است و نباید آن را منحصر به شوهر و همسر کرد؛ بنابراین، قیومیت، حکمی کلی است که جملات بعدی، بیان مصادیقی از آن است، نه تخصیص آن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ذیل آیه ۳۴ نساء). کرامت در طول احکام فقهی قرار گرفته و پایه‌ی هندسه‌ی نوین احکام خانواده است.

برداشت‌های تاریخی از ولایت، متأثر از ساختارهای سنتی پیش از اسلام بوده که با تحوّل وضعیت زنان، بازخوانی ادله‌ی شرعی بر پایه‌ی اصول فراگیر فقهی، به‌ویژه کرامت انسانی، ضرورتی گریزناپذیر یافت (بهشتی، ۱۳۹۲ش، ص ۹۲-۹۷). در فقه نظام‌ساز، هر حکم جزئی باید با مقاصد کلان شریعت همسو باشد؛ و کرامت انسانی به عنوان مقصد عام، احکام جزئی چون اذن زوج را بازتفسیر می‌کند. اذن زوج در خروج از منزل، اگر حکم تکلیفی تلقی شود، نقش حفاظتی در خانواده دارد بدون آنکه استقلال زن را نقض کند، زیرا غایت تشریح، هماهنگ‌سازی مسئولیت‌ها در جهت سکینه و مصلحت خانوادگی است. ولایت در فقه امامیه برای حفظ مصلحت مولی علیه جعل شده است. براین اساس در مواردی که فرد بالغ و عاقل توان تشخیص مصلحت خود را دارد، تحدید استقلال او با روح جعل ولایت سازگار نیست (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۵). از سوی دیگر اصل بر استقلال زنان مکلف است، مگر آنکه نصّ خاصی بر محدودیت وجود داشته باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۹۵-۳۹۷). در نظام فقه خانواده، زیرنظام‌های حمایتی، آموزشی، اخلاقی، عاطفی و اقتصادی در پیوند ارگانیک تعریف می‌شوند و هرگونه تفسیر جدید باید با هماهنگی سایر اجزا باشد (عاملی، ۱۴۰۰ش، ص ۲۴-۲۸). نقش حقیقی «اذن»، هماهنگ‌سازی روابط و جلوگیری از تراحم مسئولیت‌هاست، نه سلطه؛ زیرا سکینه و موّدت خانوادگی در پرتو عقل جمعی و مسئولیت متقابل تحقق می‌یابد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۳۶۰-۳۶۳). در تحلیل نظام‌ساز، اذن زوج یا ولی از حق به تکلیف اداره‌گرانه و کرامت‌مدارانه تغییر معنا می‌دهد؛ الگویی که در آن ولایت کرامت‌مدارانه‌ی مرد، انقیاد زن و ولایت‌پذیری فرزندان در ساختاری هماهنگ و غیرسلطه‌گرانه سامان می‌یابد (سوزنجی، ۱۴۰۱ش، ص ۸۰-۸۶). این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که چگونه نظریه کرامت انسانی را مبنایی برای بازآرایی الگوی اذن و استقلال زن در



خانواده اسلامی قرار دهیم تا هم‌ساز با مقاصد شریعت و اصول فقه امامیه باشد (حسینی‌ادیانی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۰۸-۲۱۲). از آنجا که فقه امامیه، با تکیه بر عقل، عدل و کرامت، قابلیت بازسازی نظام‌مند در حوزه‌ی حقوق خانواده را دارد (بجنوردی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۹۴-۹۶)؛ در این هندسه، کرامت انسانی نه شعار مساوات، بلکه نیروی محرک بازتعریف کارکردهای خانواده اسلامی است. در خانواده‌ای که زن و مرد به‌عنوان دو قطب مکمل، در مسیر تکامل مشترک حرکت می‌کنند، اذن، ولایت و استقلال، نه ابزار سلطه، بلکه اجزای نظم اخلاقی و کرامتی خواهد بود. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۲۰ و ۲۱؛ قانون مدنی ایران، مواد ۱۰۴۳ و ۱۰۴۴).

پیشینه پژوهش

استفاده از مصادیق عرفی کرامت در استنباط فقهی، ابتدا در قرن دوم هجری برای استنباط احکامی که دارای دلیل شرعی روشنی نبود مورد توجه فقیهان بزرگ اهل سنت مثل شافعی و سپس دیگر فقیهان قرار گرفت. از جمله حکم ایشان به پاک بودن منی انسان است، زیرا نجس بودن نقطه پیدایش انسان را با تکریم او توسط خداوند متعال ناسازگار می‌دانند (النووی، المجموع شرح المذهب، ج ۲، ص ۵۵۰). سپس برخی از فقها، استفاده از کرامت را برای توسعه و تعمیم حکم شرعی محدودتر کرده و آن را به مواردی منحصر کردند که کرامت به عنوان علت حکم در متن دلیل شرعی ذکر شده باشد. شافعی اولین فقیهی است که مصداق عرفی کرامت را از موضوع حکم شرعی فراتر برده و آن را در مقدمه‌ی قیاس استنباط حکم فقهی به کار گرفته است (الشافعی، الرسالة، ص ۴۱۰). بعد از شافعی، در بین فقیهان مذاهب دیگر نیز چنین استدلال‌هایی به چشم می‌خورد که نشان از پذیرش این روش در بین فقیهان اهل سنت دارد. با این حال، هیچ‌کدام حکمی را که دارای نص معتبر بوده، به جهت مخالفت با کرامت انسان انکار نکرده‌اند. این امر نشان می‌دهد کارکرد کرامت در این رویکرد، کشف جهت و غایت حکم است، نه معارضه با نص؛ رویکردی که با منطق مقاصد خاص شریعت در گستره‌ی احکام خانواده هم‌خوانی دارد (گرامی‌پور، ۱۴۰۳، ص ۸۶).

در ادامه به نمونه‌هایی از توجه فقیهان اهل سنت به کرامت و استفاده از آن در استنباط حکم شرعی اشاره می‌شود: تعدادی از فقیهان اهل سنت تکریم انسان (آیه‌ی



شریفه‌ی «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)) را دلیل بر طهارت مردار انسان دانسته‌اند. برخی دیگر با وجود حکم به نجس بودن شیر حیوان حرام‌گوشت، دلیل پاک بودن شیر انسان را کرامت او دانسته‌اند، زیرا شیر منشأ رشد انسان است و نجاست آن با تکریم انسان سازگار نیست. برخی نیز کرامت انسان را دلیل طهارت اجزای مردار انسان ذکر کرده‌اند.

در موارد مذکور، کرامت انسان مستقیماً از آیه‌ی کریمه‌ی فوق استفاده شده است؛ آیه‌ای که نه تنها حامل حکم فقهی (تکلیفی یا وضعی) نیست، بلکه بیانگر فعل خالق است. از واقعیت فعل خالق به عنوان دلیلی برای اثبات حکمی متناسب با آن استفاده شده است. این نشان می‌دهد که مناسبت و ملازمت با کرامت در استنباط احکام فقهی مسلم دانسته شده و می‌توان بر اساس آن حکم شرعی را استنباط کرد. از آنجا که این ملازمه (مناسبت با کرامت) فاقد حکم فقهی است و ملزوم آن (تکریم) فعل شارع مقدس است؛ معلوم می‌شود که این سازوکار، قاعده‌ی فقهی به معنای مصطلح نبوده است. و از سوی دیگر این ملازمه با مشخصات مذکور، به عنوان کبرای استنباط قرار گرفته که نشان می‌دهد آن را به مثابه یک قاعده اصولی در نظر گرفته‌اند (خادمی کوشا، ۱۴۰۲، ص ۷۸۷۵).

در فقه امامیه نیز مفهوم تکریم انسان به عنوان ملاک در احکام مستحدثی چون عدم جواز اهانت به اجزای بدن، مورد پذیرش است و مبنای اصولی آن نیز در میان اصولیون معاصر بحث شده است. مانند آثاری که بر مبنای قاعده‌ی لاضرر یا قاعده‌ی اکمال دین، کرامت را دخیل می‌دانند. بر اساس نظریات مطرح شده (اهل سنت)، کرامت به عنوان ملاک تشخیص میان احکام ثابت و متغیر عمل می‌کند و به عنوان نظامی پویا، توان سازگاری فقه را با تحولات اجتماعی حفظ می‌نماید.

با وجود پژوهش‌های پراکنده، بررسی‌های پیشین عموماً به ذکر نمونه‌های فقهی یا استنادهای جزئی به آیه‌ی تکریم انسان بسنده کرده‌اند و به جایگاه آن در ساختار استنباط حکم شرعی و مقایسه‌ی رویکرد اهل سنت و امامیه در تبیین کاربرد کرامت به صورت منسجم و تطبیقی کمتر پرداخته‌اند. پژوهش حاضر تلاش دارد با تمرکز بر نقش کرامت به عنوان کبرای اصولی در فرآیند اجتهاد و تحلیل تطبیقی، این خلأ را جبران نماید.



۲. مفهوم شناسی (اذن، قوام، ولایت، کرامت)

۲-۱. اذن

الف. معنای لغوی

«اذن» در لغت به معنای اجازه دادن، اعلام رضایت و رفع مانع از انجام یک فعل است؛ بدین معنا که صاحب حق با اظهار رضایت خود، امکان انجام کاری را برای دیگری فراهم می‌کند (ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴). همچنین به معنای اعلام و آگاهی دادن همراه با رضایت نیز آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۰۳).

ب. تفاوت اذن و اجازه

لازم به ذکر است که در فقه امامیه میان «اذن» و «اجازه» تفاوت وجود دارد. اذن اعلام رضایت پیشینی صاحب حق نسبت به انجام یک عمل است؛ بدین معنا که شخص پیش از تحقق فعل، رضایت خود را ابراز می‌کند و در نتیجه انجام عمل از ابتدا با رضایت او صورت می‌گیرد. از این رو، اذن ناظر به قبل از تحقق عمل است و نقش آن رفع منع و مشروعیت بخشی به اقدام فاعل پیش از وقوع آن است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۲۶۲). در مقابل، اجازه، رضایت و تنفیذ پسینی نسبت به عملی است که پیش‌تر بدون اذن صاحب حق انجام شده است. بنابراین، اجازه پس از وقوع عمل تحقق می‌یابد و در حقیقت نوعی امضای حقوقی و تنفیذ عمل سابق به شمار می‌رود؛ چنان‌که فقها در بحث معاملات فضولی بیان کرده‌اند که عقد فضولی در صورت صدور اجازه از سوی مالک نافذ می‌شود (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۶۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۲۷۵).

بر این اساس، تفاوت اصلی آن دو در زمان تحقق رضایت است: اذن، پیش از انجام عمل صادر می‌شود، در حالی که اجازه پس از وقوع عمل و برای تنفیذ آن تحقق می‌یابد.

ج. معنای اصطلاحی

در فقه امامیه، اذن نوعی اعلام رضایت از سوی صاحب حق است که گاه آثار تکلیفی و گاه آثار وضعی دارد. تمایز میان اذن تکلیفی و اذن وضعی از دید فقها بسیار مهم است؛ زیرا اگر اذن از سنخ تکلیف باشد، بیانگر مسئولیت اخلاقی و



تنظیم روابط است، اما اگر از سنخ وضعی باشد، آثار حقوقی بر آن مترتب می‌گردد (انصاری، المکاسب، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۵). از این رو، اذن در روابط خانوادگی باید در چارچوب تدبیر و نظم خانواده تبیین شود، نه به‌عنوان حق فرمان یا تحکّم. این معنا در شروح شرائع الإسلام نیز تصریح شده است، آنجا که ولایت و اذن را ناظر بر تدبیر مصلحت مولی‌علیه و حفظ نظام خانواده و نه محدودسازی اختیار وی می‌داند (محقق‌حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۴۶). بر اساس همین مبنا، می‌توان کارکرد اذن را از تحدید اراده به تنظیم مسئولیت‌ها تغییر داد و آن را در چارچوب حفظ کرامت انسانی و نظم اجتماعی بازفهم کرد (نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲۹۵).

۲-۲. قَوَام

الف. معنای لغوی

واژه «قوام» از ریشه «قوم» و صیغه‌ی مبالغه‌ی «قائم» است و بر کسی دلالت دارد که به صورت پیوسته و مستمر متکفل تدبیر و اداره‌ی یک امر باشد. این واژه با مفهوم «قیم» هم‌ریشه و به معنای مبالغه در قیام بر شؤن و مصالح یک امر است. لغت‌شناسان ذیل ریشه «قوم» می‌نویسند: «قَامَ بِالْأَمْرِ قِيَامًا: تَوَلَّاهُ وَتَدَبَّرَهُ»، و «الْقَوَامُ: الْمُبَالِغُ فِي الْقِيَامِ بِالْأَمْرِ»؛ یعنی کسی که به شکل مستمر به تدبیر و سامان‌بخشی یک امر می‌پردازد (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۵۰۳).

راغب اصفهانی «قیام» را به چهار گونه تقسیم می‌کند: قیام جسمانی قهری، قیام جسمانی اختیاری، قیام به معنای مراعات و نگهداری امر، و قیام به قصد انجام دادن کار. وی ذیل کاربرد این واژه، «قِوَامُ الْأَمْرِ» را به معنای نظم، استواری و ملاک سامان‌یافتن کار تفسیر کرده و آن را از مصادیق قیام به معنای تولی و رعایت امر می‌داند. یعنی چیزی که موجب استقامت، نظم و انتظام امور می‌شود (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۱۳، ماده‌ی «قوم»).

بنابراین «قوام» بر نقشی فعال، مسئولانه و مستمر دلالت دارد، نه بر سلطه یا برتری ذاتی. قوامیت نیز در نظام خانواده بیانگر نقش مدیریتی مبتنی بر مسئولیت و تدبیر است.

**ب. معنای اصطلاحی**

در کاربرد اصطلاحی تفسیری و فقهی، «قوام» در آیه‌ی «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) به معنای مسئولیت قیام به تدبیر و اداره‌ی امور خانواده است. علامه طباطبایی «قوامون» را به معنای «القیام بأُمور النِّسَاءِ وَتَدْبِیرِ شُؤُنِهِنَّ» دانسته و این مسئولیت را بر دو پایه‌ی «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «بِمَا أَنْفَقُوا» تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۳). در تفسیر نمونه نیز قوامیت به معنای مسئولیت اداره و تدبیر نظام خانواده بر اساس انفاق و مدیریت خانوادگی دانسته شده و تأکید می‌شود که این جایگاه بر پایه‌ی مسئولیت اقتصادی و مدیریتی است، نه سلطه یا اقتدار مطلق (مکارم شیرازی، ۱۴۰۰ش، ج ۲، ص ۴۴۸).

فقه‌های امامیه نیز با تکیه بر مفاد آیه و تحلیل تفسیری آن، قوامیت را ناظر به مسئولیت تدبیر و اداره‌ی امور خانواده دانسته‌اند و آن را نقشی و وظیفه‌محور تلقی کرده‌اند. بر این اساس، قوامیت بیش از آنکه بیانگر برتری وجودی باشد، دلالت بر مسئولیت در اداره و سامان‌دهی امور خانواده دارد. این برداشت با مفهوم ولایت در فقه امامیه نیز هماهنگ است؛ زیرا ولایت در بسیاری از ابواب فقه به معنای تصدّی تدبیر و رعایت مصلحت تعریف شده است، نه برتری وجودی یا سلطه‌ی شخصی (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۳۶۶).

بدین معنا، قوام، وصفِ نقش است نه مرتبه‌ی وجودی؛ و این برداشت، در افق مقاصد شریعت، مانع تبدیل مسئولیت به امتیاز شده و مبنایی برای بازخوانی مفهوم قوامیت در چارچوب کرامت انسانی فراهم می‌سازد.

۳-۲. ولایت**الف. معنای لغوی**

«ولایت» از ریشه «ولی» به معنای قرب، پیوستگی و سرپرستی آمده است؛ به‌گونه‌ای که میان دو چیز نوعی اتّصال و تدبیر برقرار باشد. در کاربردهای لغوی، «ولی» به کسی گفته می‌شود که عهده‌دار تدبیر و سرپرستی امر دیگری است و میان او و متعلّق ولایت نوعی پیوند و اولویت در تصرّف برقرار می‌شود (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۰۷).



ب. معنای اصطلاحی

در فقه امامیه، ولایت نوعی جعل شرعی برای تدبیر مصالح مولی علیه است، نه امتیازی شخصی برای ولی. از این رو، ولایت در مواردی مانند ولایت بر صغیر یا برخی شئون نکاح، با هدف حفظ مصلحت و حمایت از شخص تحت ولایت تشریح شده است. محقق حلی در شرائع الإسلام تصریح می‌کند که جعل ولایت برای صیانت از مصالح مولی علیه و جلوگیری از اختلال در تصمیم‌گیری اوست، نه برای محدودسازی اختیار وی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۴۶). بر این اساس، در تحلیل مقاصدی نیز ولایت نهادی برای تأمین مصلحت و حفظ کرامت انسانی در چارچوب نظم مشروع تلقی می‌شود.

۴-۲. کرامت

الف. معنای لغوی

«کرامت» از ریشه «کرم» به معنای شرافت، بزرگواری و برتری در ارزش و منزلت است. اصل «کرم» ضدّ «لوم» و «لؤم» دانسته شده و بر فضیلت و رفعت دلالت دارد؛ چنان‌که در صحاح و أقرب الموارد همین معنا گزارش شده است. العین، ریشه‌ی «کرم» را ناظر به بزرگی، شرف و نفاست در ذات یا صفات انسان دانسته و «کریم» را کسی معرفی می‌کند که خیر و فضیلت در او فراوان باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۰).

معجم مقاییس اللغة اصل این ماده را «شرف و بزرگواری» دانسته و تأکید می‌کند که «کرم» بر نوعی رفعت ارزشی دلالت دارد که در انسان به صورت فضیلت اخلاقی یا جایگاه والا ظهور می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۱). مصباح المنیر نیز «کرم» را به معنای شرافت، بزرگواری و پاکی از پستی می‌داند و آن را در برابر «لؤم» قرار می‌دهد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۰۳). در قاموس المحيط نیز این ماده بر کمال در نفع و خیر حمل شده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ذیل ماده «کرم»).

در المفردات، «کرم» درباره‌ی خداوند از صفات جمال الهی و به معنای احسان و فضل آشکار اوست، و در نسبت با انسان به اخلاق و افعال پسندیده اشاره دارد. راغب



میان «کرم» و «کرامت» تفکیک نهاده و «کرامت» را آزادگی و بزرگواری نفسانی می‌داند که گاه در نیکی‌های کوچک نیز به‌کار می‌رود، در حالی که «کرم» غالباً در خیرات بزرگ استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۳۳، ماده‌ی «کرم»).

«کریم» مفهومی عام دارد و بر موجودی اطلاق می‌شود که واجد نوعی شرافت و ارزش ممتاز باشد و همین ویژگی موجب احترام و رفعت جایگاه او گردد. از همین رو قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، یعنی «ما فرزندان آدم را بزرگ‌قدر ساختیم» که دلالت بر شرافت ذاتی و تکوینی و منزلت وجودی انسان دارد (اسراء، ۷۰).

در منطق مقاصدی نیز این کرامت انسانی مبنای تشریح شماری از احکام تلقی شده است؛ زیرا حفظ نفس، عدالت اجتماعی و آرامش در ازدواج بر صیانت از همین حرمت تکوینی استوار است (گرامی‌پور، ۱۴۰۳، ص ۱۰۲).

ب. معنای اصطلاحی

در اصطلاح، «کرامت» ناظر به شأن و حرمت ذاتی انسان است. بر این اساس، هرگونه تحقیر، اجبار ناروا، سلب اختیار یا رفتار ناقض حیثیت انسانی مردود شمرده می‌شود. فقیهان معاصر با استناد به آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» این اصل را بیانگر منزلت ذاتی انسان دانسته‌اند که مبنای بسیاری از احکام و روابط اجتماعی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۲-۵۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸).

هرچند اصطلاح «کرامت» در متون کلاسیک اصول فقه امامیه کمتر به صورت مستقل طرح شده است، اما مباحث عقل عملی در آثار اصولیان نشان می‌دهد که پذیرش حسن و قبح عقلی و توانایی انسان در ادراک ارزش‌های اخلاقی، بر نوعی شرافت و منزلت ذاتی انسان مبتنی است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۲). در ادامه‌ی این مسیر، برخی فقیهان معاصر کرامت انسان را در شمار مقاصد عام شریعت دانسته‌اند و عدالت، مساوات و صیانت از حقوق انسان را بر آن مبتنی کرده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸). در اندیشه‌ی مقاصدی نیز ابن‌عاشور کرامت انسان را از مقاصد بنیادین شریعت دانسته و تصریح می‌کند که تشریح احکام باید در نهایت به حفظ حرمت انسان بینجامد (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ص ۱۱۲).



در فقه اخلاقی معاصر امامیه نیز کرامت به‌عنوان اصل هدایتی در تنظیم روابط انسانی، از جمله در ساختار خانواده و حقوق زن و مرد، مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که کرامت مشترک زن و مرد مبنای ارزش‌گذاری روابط خانوادگی و ضامن حفظ حرمت متقابل آنان دانسته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۲-۵۸).

۲-۵. قاعده‌ی کرامت

قاعده‌ی کرامت در فقه اسلامی بر این اصل استوار است که انسان، به‌عنوان مخلوق الهی، دارای حیثیت و ارزش ذاتی است و هیچ‌یک از احکام شرعی نباید به تحقیر، اهانت یا سلب شأن او بینجامد. ریشه‌ی این قاعده در آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» قرار دارد که کرامت را وصفی عام برای همه‌ی انسان‌ها معرفی کرده و بر پاسداری حرمت انسان در روابط فردی و اجتماعی دلالت می‌کند (اسراء: ۷۰). این اصل، در منابع فقهی و اصولی نیز به‌عنوان مبنایی برای استنباط احکامی سازگار با شأن انسانی مورد توجه قرار گرفته است. چنان‌که در آثاری مانند المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۰)، کرامت در قرآن (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۱-۳۳)، القواعد الفقهیة (بجنوردی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۲۹) و فرائد الأصول (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴) به این مبنا استناد شده است.

کرامت انسانی اختصاص به گروهی خاص ندارد و همه‌ی انسان‌ها را دربرمی‌گیرد (اسراء: ۷۰). از این‌رو در تحلیل‌های فقهی معاصر، از مبانی شکل‌گیری ارزش‌های حقوقی و تکالیف شرعی دانسته شده و در شمار مقاصد بنیادین شریعت قرار گرفته و جهت کلی تشریح را تعیین می‌کند (گرامی‌پور، ۱۴۰۳ش، ص ۱۰۳). این اصل به‌ویژه در حوزه‌هایی مانند فقه خانواده که کرامت زن و مرد در تعامل و انجام تکالیف متقابل جلوه می‌یابد کاربرد دارد. در منابع متقدم، اصطلاح «کرامت» کمتر به‌صورت مستقل طرح شده است. در مباحث عقل عملی و استقلال عقل در درک حسن و قبح افعال نیز بنیانی معرفتی برای تبیین منزلت انسان در نظام تکلیف فراهم می‌آورد. شیخ انصاری با تأکید بر نقش عقل عملی در تشخیص حسن و قبح نشان می‌دهد که انسان در نظام تکلیف شرعی موجودی برخوردار از شعور و اهلیت ادراک ارزش‌هاست؛



از این رو در استنباط احکام باید تفسیری ارائه شود که با حفظ حرمت انسان سازگار باشد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۲، ۲۴۴).

در تشریح نیز پیوندی بنیادین میان کرامت و مقاصد شریعت برقرار است. آیت‌الله سبحانی کرامت را از مقاصد عام شریعت دانسته و اعتبار قواعدی مانند عدالت و مساوات را مبتنی بر آن می‌داند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹۸). همچنین ابن‌عاشور کرامت انسان را از مقاصد بنیادین شریعت برشمرده و حفظ آن را از اهداف اساسی تشریح می‌داند (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ص ۱۱۱-۱۱۲). آیت‌الله جوادی آملی کرامت زن را در تکوین و تشریح «اصل هدایتی» در فهم فقه خانواده معرفی کرده و آن را مبنایی برای تنظیم روابط حقوقی زن و مرد می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۵۲-۵۸). بر این اساس، در چارچوب فقه نظام خانواده، احکام روابط خانوادگی باید به گونه‌ای تفسیر شوند که در عین پایبندی به نصوص شرعی، با حفظ حرمت و منزلت انسانی زن و مرد سازگار باشند.

۳. تحلیل تطبیقی فقه امامیه و فقه عامه در باب اذن زوج و استقلال زن

در فقه عامه، به‌ویژه در آثار فقیهان حنبلی، اذن زوج در برخی تصرّفات زن - از جمله خروج از منزل - مورد تأکید قرار گرفته است. ابن‌قدامة در المعنی تصریح می‌کند که زن، بدون اذن شوهر حق خروج از منزل را ندارد؛ زیرا شوهر در چارچوب نظام خانواده مسؤول حفظ نظم و تأمین حقوق زوجیت است (ابن‌قدامة، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۳۰). این دیدگاه در برخی نظام‌های حقوقی متأثر از فقه نیز انعکاس یافته است؛ چنان‌که در حقوق مدنی ایران، ماده‌ی ۱۱۱۷ به شوهر اجازه می‌دهد زن را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیت زوجین باشد منع کند (قانون مدنی ایران، ۱۳۰۷ش، ماده ۱۱۱۷).

در مقابل، در فقه امامیه اذن زوج به‌صورت مطلق شرط صحت همه‌ی تصرّفات زن دانسته نشده است. بسیاری از فقهای امامیه خروج زن از منزل را در صورتی که با حقوق زوج منافات نداشته باشد مجاز شمرده‌اند. شیخ طوسی در المبسوط بیان می‌کند که ملاک در این مسئله، عدم تضییع حق زوج است. بنابراین اگر خروج زن



مستلزم تصبیح حق شوهر نباشد، منع مطلق برای آن وجود ندارد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۵۸). همین مبنای آثار دیگر فقهای امامیه نیز مشاهده می‌شود. علامه حلی در تذکرة الفقهاء بر لزوم رعایت حقوق زوج تأکید کرده و محدودیت خروج زن را ناظر به موارد تعارض با حق استمتاع می‌داند (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۸۲).

صاحب جواهر نیز در جواهر الکلام این مسئله را در چارچوب حق زوج و عدم اخلال به حقوق زوجیت تحلیل می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲۶۳). این تفاوت دیدگاه میان فقه امامیه و فقه عامه را می‌توان در مبانی نظری آنان جست‌وجو کرد. زیرا در تحلیل امامیه، انسان در نظام تکلیف شرعی موجودی صاحب اختیار و برخوردار از کرامت ذاتی است و محدودیت‌های حقوقی در روابط خانوادگی نیز در چارچوب حفظ حقوق متقابل تفسیر می‌شود، نه بر اساس سلطه‌ی مطلق یک طرف بر دیگری. از این رو، در این رویکرد فقهی، ملاک در محدودیت تصرفات زن، تعارض با حقوق زوج و اخلال در نظم خانواده است، نه اصل استقلال و اختیار انسانی او.

۴. بازاندیشی در الگوی فقهی اذن و استقلال زن بر پایه‌ی کرامت

کرامت انسانی در نظام خانواده بر سه محور استوار است: عقلانیت تصمیم، عدالت در عمل، و رعایت مسئولیت متقابل. اگر این سه محور در حکم فقهی رعایت شود، تضاد میان اذن و استقلال از میان می‌رود. زیرا در چنین صورتی، اذن نه در برابر استقلال، بلکه در خدمت تحقق مقاصد چون عدالت، سکینه و کرامت متقابل قرار می‌گیرد.

بنابراین ولایت مرد در خانواده باید به عنوان «مدیریت وظیفه‌ای» فهم شود، نه «حق سلطه». این برداشت، با اصل کرامت در قرآن نیز هم‌ساز است که انسان را جانشین خدا بر زمین می‌داند و هرگونه تحقیر یا تحدید را نوعی ناسازگاری با مقام خلافت تلقی می‌کند.

در نظام اجتماعی اسلام که توسط آیت الله سید محمد باقر صدر در اثر فقه نظام اجتماعی اسلام تبیین شده، خانواده زیرنظامی از کل جامعه‌ی الهی است که قواعد آن باید دارای انسجام نظام‌وار باشند (صدر، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۸-۱۳۲). از این رو، فقه



نظام خانواده باید از تفسیر منفرد احکام عبور کرده و ساختاری هماهنگ برای تنظیم روابط جنسیتی ایجاد کند. تنظیمی که در آن، مقاصد شریعت نقش جهت‌دهنده به اجزای نظام خانواده را ایفا می‌کنند. بر این اساس، اذن زن در تصرّفات شخصی می‌تواند سه حالت داشته باشد:

۱. اذن شرعی مبتنی بر حکم خاص، مانند اذن در نکاح صغیره؛
 ۲. اذن عرفی، متکی بر حسن معاشرت و تعامل خانوادگی؛
 ۳. اذن حکمی، که در نظام خانوادگی معاصر می‌تواند جایگزین ولایت سنتی شود. به‌ویژه آنجا که اذن، نه از باب ولایت شخصی، بلکه به‌مثابه سازوکار تأمین مصلحت خانوادگی و حفظ کرامت طرفین فهم شود.
- در فقه امامیه، مورد اول به دلیل نصّ خاص، محدود به مواردی چون نکاح و ولایت قهری است، حال آنکه مورد دوم و سوم، قابلیت تحوّل بر اساس مبانی کرامت را دارند. در نتیجه هرگاه اذن مبتنی بر احترام و موّدت باشد، زن شریک در تصمیم تلقّی می‌شود نه تابع. چنین برداشتی با رویکرد اخلاقی اسلام و کرامت زن سازگاری داشته و مقوم نظام خانواده خواهد بود. زیرا مقاصد شریعت، در این تلقّی، نقش پیونددهنده میان استقلال فردی و انسجام نهاد خانواده را بر عهده دارند. در منظومه‌ی کرامت، اصل استقلال زن در تصمیم‌های شخصی، نخستین نقطه توازن در نظام حقوقی خانواده است.

آیت‌الله جوادی آملی تأکید می‌کند که فطرت انسان کریم است، اما کرامت او بالفعل نیست؛ انسان «بالقوة کریم» است و تنها با تقوا این کرامت به فعلیت می‌رسد. نسبت انسان به تقوا و فجور در گرایش فطری یکسان نیست؛ فطرت او تقوا را می‌طلبد و فجور را نقص می‌داند. اگر انسان راه تقوا را ترک کند، «استعداد کرامت خویش را دفن می‌کند» و از انسانیت سقوط می‌کند. بنابراین کرامت انسان در قرب به حق و اطاعت است، و بی‌اطاعتی موجب سقوط و اهانت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۴۱-۴۳).

از بیان ایشان روشن می‌شود که در این سیرِ اختیاریِ انسان، از کرامت بالقوة به انسان کریم بالفعل، استقلال انتخاب برای انسان نقشی اساسی دارد و شامل



همه‌ی انسان‌ها اعم از مرد و زن می‌شود بر پایه‌ی چنین مبنایی، می‌توان اذن را نه ابزار محدودسازی، بلکه سازوکار هماهنگی کرامت‌مدارانه در روابط خانوادگی تفسیر کرد. چنین تحلیلی اجازه می‌دهد که مفهوم اذن در فقه از سطح محدودیت به سطح هماهنگی ارتقا یابد.

۵. شواهد تطبیقی و حقوقی

در قوانین معاصر جمهوری اسلامی ایران، گرچه مواد مربوط به اذن زوج در برخی اعمال زن همچنان وجود دارد؛ مانند ماده‌ی ۱۱۱۷ قانون مدنی که اشتغال زن را مشروط به عدم مخالفت با مصالح خانواده می‌داند؛ اما این شرط در عمل بیشتر جنبه‌ی اخلاقی دارد تا محدودیت قانونی. امری که نشان می‌دهد مقنن، کارکرد این حکم را ناظر به تنظیم روابط خانوادگی و تأمین مصلحت، نه تحدید اراده‌ی زن، تلقی کرده است.

فلسفه‌ی وضع چنین حکمی در تطبیق با اصل ۲۰ قانون اساسی که تأکید دارد «همه‌ی افراد ملت اعم از زن و مرد در حمایت قانون از حیث حقوق انسانی مساوی‌اند»، نشان می‌دهد که سیاست قانون‌گذار نیز متأثر از اصل کرامت است. اصلی که از مبانی جهت‌دهنده به تقنین احکام اجتماعی محسوب می‌شود. در سطح بین‌المللی نیز، گرچه اسنادی چون کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW) بر برابری مطلق تأکید دارند، اما در دیدگاه اسلامی توازن حقوقی بر پایه‌ی مصالح و وظایف متقابل تفسیر می‌شود نه برابری در همه‌ی شئون. زیرا در تلقی اسلامی، غایت تشریح، حفظ مصالح بنیادین خانواده است، نه یکسان‌سازی صوری نقش‌ها (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ص ۲۷۳-۲۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۰۶-۱۰۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۹-۴۴؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۴۱).

قرضاوی در فتاوی‌ی المرأة المسلمة، با استناد به مقاصد شریعت، آزادی زن را در چارچوب مسئولیت خانواده می‌پذیرد (قرضاوی، ۲۰۰۱م، ص ۷۸-۸۲) تحلیلی که نشان می‌دهد حتی در فقه عامه نیز مقاصد شریعت نقشی تعدیل‌کننده در تفسیر آزادی و مسئولیت ایفا می‌کند.



۶. هندسه‌ی فقه نظام خانواده

هندسه‌ی نوین خانواده در چارچوب فقه نظام، دارای سه سطح است:

۱. سطح مبنایی (اصول عام مانند کرامت، عدالت، عقلانیت)،
۲. سطح کارکردی (نظام تدبیر خانواده بر اساس قوامیت مسئول)،
۳. سطح راهبردی (تقنین و سیاست‌گذاری به‌منظور حفظ کرامت زن).

این تقسیم امکان تحلیل نظام خانواده را در افق مقاصدی فراهم می‌سازد. در سطح مبنایی، مباحث عقلی کرامت و مسئولیت مشترک زن و مرد باید محور بازتولید احکام قرار گیرد. زیرا این اصول، در منطق مقاصد شریعت، غایات حاکم بر تشریح احکام خانوادگی تلقی می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۷۵). در سطح دوم، قواعد فقهی مانند «نفی سیل» و «لا ضرر» نقش حفاظتی دارند؛ چنان‌که اگر اذن موجب ضرر یا تحقیر زن گردد، موضوع از اعتبار ساقط خواهد شد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۵). چراکه حفظ کرامت انسان، مقصدی است که بر اجرای ظاهری برخی احکام در شرایط تعارض، تقدّم می‌یابد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۱۸۵). در سطح راهبردی نیز قانون‌گذار باید هرگونه ماده قانونی را با اصل کرامت تطبیق دهد تا ولایت و اذن در خدمت نظم الهی و رضایت مشترک خانوادگی قرار گیرد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

فقه نظام خانواده با چنین تقسیم‌بندی، می‌تواند الگوی جدیدی از ولایت کرامت‌مدارانه را تبیین کند. الگویی که در آن، مقاصد شریعت نقش پیونددهنده میان ساختار حقوقی و غایات انسانی خانواده را ایفا می‌کنند. به این معنا که تصمیم‌های خانوادگی مبتنی بر مشورت و رضایت دوسویه باشند و هر دو جنس (زن و مرد) در حفظ نظام خانواده مکلف و دارای کرامت باشند.

۷. الگوی پیشنهادی: بازتولید قوامیت در پرتو کرامت

الگوی نظام‌ساز پیشنهادی این مقاله، قوامیتی است که به‌جای رابطه‌ی حاکمیتی یک‌سویه، به رابطه‌ی مسئولیت جمعی فرو می‌کاهد. این قوامیت قائم به معنای مسئولیت‌پذیری مشترک، در پاسداشت خانواده‌ای کرامت‌مدار است. پاسداشتی



که در افق مقاصد شریعت، ناظر به حفظ سکینه، عدالت و کرامت متقابل اعضای خانواده است. مسئولیتی که شامل قیام به واجبات بر پایه‌ی الزام و انجام دادن امور غیرواجب با رویکردِ مصالحه، صبر، گذشت و مدیریت حکیمانه می‌شود.

بر این اساس، مرد و زن هر دو با تقسیم وظائف متناسب با استعدادهای طبیعی و اجتماعی و بلکه با همکاری و مساعدت یکدیگر «قائم» بر حفظ نظام خانواده‌اند. چرا که قوام خانواده‌ی موفق به قائم بودن تمامی اعضای آن است. به عبارتی قائم بودن زن و مرد در خانواده به این معناست که هر دو در حدّ توان با روحیه‌ی کرامت‌مدارانه، برای حفظ کانون و نظام خانواده تلاش کنند (نه فقط در حدّ وظایف شرعی). زیرا وظایف اگر تنها محدود به واجبات باشد روحیه‌ی همکاری و ایثار دو طرف زن و مرد و حتی فرزندان را پرورش ندهد و بلکه ممکن است رشد و شکوفایی استعدادها را نیز تحت تاثیر منفی قرار دهد. در حالی که غایت تشریح، پرورش روح تعاون و ایثار در نهاد خانواده است، نه صرف امتثال حداقلی تکالیف.

بنابراین در چنین الگویی، اذن زوج در موارد خاص نه به عنوان مجوز، بلکه به منزله‌ی هماهنگی تصمیمات خانوادگی تصوّر شده و روحیه‌ی همکاری و ایثار را تقویت می‌نماید. برداشتی که با رویکرد مقاصدی، اذن را از ابزار کنترل به سازوکار تنظیم عقلایی روابط ارتقا می‌دهد. این طرح از دیدگاه فقهی، مبتنی بر قواعد زیر است:

۱-۷. قاعده‌ی کرامت ذاتی انسان

قاعده‌ی کرامتِ ذاتیِ انسان که بر شأن و ارزشِ ذاتی هر انسان، به صرف انسان بودن، تأکید دارد. این قاعده مبنای برتری‌ناپذیری نوع بشر و نفی هرگونه سلطه، تحقیر یا تبعیض در حقوق و احکام است. فقیهان امامیه با تکیه بر عقل، قرآن و سنت، کرامت را معیاری برای سنجش عدالت تشریحی و منع تجاوز به حیثیت انسانی قلمداد کرده‌اند. بدین‌سان، کرامت نه وصفی اخلاقی، بلکه قاعده‌ای استنباطی و فوق‌قاعده‌ای در هندسه‌ی نظام فقه خانواده است.



۲-۷. قاعده‌ی عدالت تشریحی

قاعده‌ی عدالت تشریحی بر هماهنگی میان احکام شرع با موازین عدل الهی تأکید دارد. این قاعده بیانگر نفی هرگونه حکم ناسازگار با تساوی حقوق، تناسب تکلیف و رعایت مصالح نوع بشر است. فقیهان امامیه، عدالت را نه صرف فضیلت اخلاقی، بلکه مبنای استنباط احکام دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که هر تشریح باید با عدل در خلق و شریعت هماهنگ باشد. بدین معنا حکم خلاف عدالت، فاقد مشروعیت در نظام فقه است و عقل در کنار نقل، کاشف تلازم میان عدل و احکام الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۹۵؛ صدر، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۱۸۵).

۳-۷. قاعده‌ی مودت و رحمت در روابط زوجین

قاعده‌ی مودت و رحمت در روابط زوجین، برگرفته از آیه‌ی «وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةَ وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱)، از مهم‌ترین مبانی فقه خانواده در اندیشه‌ی امامیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۳۱۷). این قاعده، پیوند زناشویی را نه صرفاً عقدی حقوقی، که نهادی عاطفی - اخلاقی با کارکرد تربیتی و اجتماعی معرفی می‌کند. «مودت» به معنای محبت همراه با اظهار و عمل، و «رحمت» به معنای عطف و گذشت در تعاملات روزمره‌ی میان زن و شوهر است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۹۵). فقیهان امامیه تأکید دارند که این دو مفهوم، از جمله‌ی غایات تشریح نکاح بوده و احکام مرتبط با آن - اعم از نفقه، تمکین، مسکن، و ولایت - باید در چارچوب تقویت مودت و رحمت تفسیر شوند (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۲۳۵).

از منظر فقه نظام، مودت و رحمت حکم ناظر بر کیفیت روابط زوجین است. بدین ترتیب، این قاعده نه تنها معیار اخلاقی، بلکه قاعده‌ی استنباطی برای ارزیابی و اصلاح احکام خانواده است؛ به نحوی که حتی اجرای حقوق قانونی، اگر بدون رعایت مودت و رحمت انجام گیرد، می‌تواند مغایر با هدف شریعت تلقی شود. در هندسه‌ی نظام خانواده، مودت و رحمت همان بستری است که ولایت، اذن و مسئولیت‌های زوجین در آن جاری می‌شود و هرگونه انحراف از آن، نیازمند بازنگری فقهی و حقوقی خواهد بود. (مودت، محبت فعال و رحمت، عطف و واکنشی است)



۴-۷. قاعده‌ی لاضرر و لاجرح

دوقاعده‌ی «لاضرر و لاجرح» از امتهات قواعد در فقه امامیه است که مبنای نفی احکام و تکالیف زیان‌آور یا دشوار در شریعت به‌شمار می‌آید (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵).

مستند این دوقاعده روایت نبوی مشهور و آیه‌ی شریفه‌ی قرآن است: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» و «ما جعل علیک فی الدین من حرج» (حج: ۷۸) (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۹۵). این دوقاعده، ناظر به نفی هرگونه الزام شرعی است که موجب زیان مادی، معنوی یا عسر و حرج غیرمتعارف گردد (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

فقیهان امامیه بر این باورند که شارع، احکام خود را در چارچوب مصلحت و عدالت تشریعی وضع کرده و حکم ضرری یا حرجی، با روح شریعت ناسازگار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۲۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۲). از این رو، هر جا اجرای تکلیف، موجب ضرر یا حرج شود، حکم، به حسب مورد ساقط یا تبدیل می‌گردد (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۱۳۲).

دلالت این قاعده، هم در حوزه‌ی عبادات و معاملات و هم در روابط خانوادگی، به‌ویژه در تعیین حدود ولایت و اذن، دامنه‌دار است؛ زیرا سلطه‌ی موجب ضرر یا حرج نسبت به زن یا فرزند، فاقد مشروعیت می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۱۳۲؛ بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵).

مفسران و فقیهان شیعه، با تکیه بر عقل و نقل، «لاضرر» را نه صرف امتیاز حکومتی، بلکه قاعده‌ای کشف‌گر از روح دفع مفسده در تشریح دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۲۲۱). همچنین، قاعده‌ی «لاجرح» تأکید دارد که شریعت در وضع تکالیف، بر مدار طاقت عرفی و مصالح انسانی است و هر الزام فراتر از ظرفیت انسان، فاقد وجهت الزام‌آور است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۲؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱). در هندسه‌ی فقه نظام‌ساز خانواده، این قاعده پشتوانه‌ی نظری اصلاح رابطه‌ی اذن و استقلال زن در برابر احکام غیرعادلانه و متعارض با کرامت انسانی تلقی می‌شود (بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵).



تفاوت میان ضرر شخصی و ضرر نوعی از مباحث دقیق در تفسیر و قلمرو اجرای قاعده‌ی «لاضرر» است که در فقه امامیه نقش تعیین‌کننده‌ای در استنباط احکام دارد.

الف. ضرر شخصی

مراد از ضرر شخصی، زیانی است که به‌صورت مستقیم و فردی متوجه شخص معین می‌شود و معیار تشخیص آن، وضعیت خاص همان فرد است. به بیان دیگر، ضرر شخصی تابع شرایط فردی، جسمی، مالی و موقعیتی هر مکلف است. برای مثال، تکلیف به روزه برای فرد بیمار که موجب تشدید بیماری او شود، مصداق ضرر شخصی است. در این‌گونه موارد، قاعده‌ی لاضرر سبب رفع حکم الزام‌آور برای شخص خاص می‌شود، نه نسخ کلی حکم. فقهای امامیه، از جمله شیخ انصاری و امام خمینی، بر این تفکیک تأکید کرده‌اند که «ضرر» باید بر اساس تحقق خارجی در حق شخص مکلف محقق شود، نه بر مبنای گمان یا مصلحت عامه (انصاری، ۱۴۱ ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

ب. ضرر نوعی

ضرر نوعی، زیانی است که نسبت به نوع مردم یا غالب مکلفان در نظر عرف، ضرر محسوب می‌شود، هرچند ممکن است به فرد خاصی فعلاً زیانی وارد نسازد. مانند وضع مالیات یا مقرراتی که عرفاً مضر به منافع عمومی باشد. در فقه نظام، «ضرر نوعی» می‌تواند مبنای اصلاح ساختار تشریحی یا سیاست‌گذاری شرعی قرار گیرد، زیرا ملاک، مصلحت نوع انسان‌هاست نه تنها شخص خاص. بدین ترتیب، تمایز اساسی دو مفهوم (شخصی و نوعی) در قلمرو اجراست: ضرر شخصی موجب رفع تکلیف موردی است، اما ضرر نوعی گاه مستلزم بازنگری در حکم کلی یا قاعده‌ی تقنینی می‌گردد.

این تمایز، در فقه خانواده برای تفکیک میان سختی شخصی زن در تکلیف تمکین و دشواری نوعی روابط زوجین، کاربرد بنیادین دارد (بجنوردی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۴، ص ۱۳۲).

ترکیب این قواعد، بنیان نظام خانوادگی‌ای را می‌سازد که در آن، زن صاحب



اختیار کرامتی است، مرد مدیرِ تدبیری، و ولایت رابطه هدایت‌گرانه نه سلطه‌گرانه. این هندسه، فقه خانواده را از حالت فقه‌العبادات فردی به فقه اجتماعی هماهنگ ارتقا می‌دهد.

۸. جمع‌بندی

بر پایه‌ی یافته‌های این پژوهش، فقه امامیه به مدد قاعده‌ی کرامت، ظرفیت بازسازی هندسه‌ی روابط خانوادگی را داراست. ظرفیتی که در افق مقاصد شریعت، ناظر به بازآرایی روابط حقوقی بر مدار مصالح انسانی و غایات تشریح است. اذن و ولایت، هرگاه در چارچوب کرامت تحلیل شوند، از سطح ابزارهای محدودکننده فراتر رفته و در جایگاه سازوکارهای نظم‌بخش قرار می‌گیرند. نظمی که در منطق مقاصدی، برای حفظ کرامت، عدالت و سکینه‌ی خانوادگی تشریح شده است. در پرتو اصول عقل، عدل و توازنِ وظایف، نظام خانواده توان آن را می‌یابد که از تعارضِ ظاهری میان استقلال و قوامیت عبور کند. تعارضی که با تحلیل غایت‌محور احکام، ماهیتی صوری یافته و قابل رفع در چارچوب مقاصد شریعت است. کرامت در این صورت، پیونددهنده‌ی فطرت و شریعت و شاخصی برای نظام‌سازی فقهی خواهد بود. همان‌گونه که برخی فقها تصریح کرده‌اند، آینده‌ی فقه اسلامی در گرو نظام‌مند کردن روابط اجتماعی بر مدار کرامت است؛ زیرا بر این مبنا، حقوق زن و مرد از حالت تزاخمی به حالت تکاملی درمی‌آیند (صدر، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۱۸؛ سبحانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۹۸).

بدین‌سان، نظریه‌ی کرامت انسانی در چارچوب فقه نظام خانواده، نه صرفاً اصلی اخلاقی، بلکه قاعده‌ای استنباطی و فوق‌قاعده‌ای است که توان بازآرایی روابط حقوقی و احکام فقهی خانواده را دارد. چراکه مقاصد شریعت، در صورت‌بندی علیّ قواعد و جهت‌دهنده به فرآیند استنباط محسوب می‌شوند. با تحلیل قواعد بنیادینی چون کرامت، عدالت تشریحی، نفی سبیل، مودت و رحمت، و لاضرر و لاجرح، روشن شد که ساختار مفهومی «اذن» و «استقلال زن» در فقه، نیازمند بازخوانی نظام‌مند است تا از حالت امتیاز، به سطح تعامل کرامت‌محور ارتقا یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق،



ج، ص ۳۴۵). تعاملی که در آن، حفظ کرامت و دفع مفسده، مقصد مقدم بر اجرای صوری برخی برداشت‌ها تلقی می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که هرگاه حکم فقهی در روابط خانوادگی به ضرر نوعی بینجامد، عقل و شرع به مقتضای قواعد یادشده، امکان اصلاح یا تبدیل آن را تجویز می‌کنند. زیرا دفع ضرر نوعی و حفظ شأن انسانی، از مقاصد قطعی شریعت در تنظیم روابط خانوادگی است. بر این مبنا، الگوی پیشنهادی «اذن و استقلال» بر مدار عدالت و کرامت شکل می‌گیرد؛ بدین‌گونه که «اذن» در جایگاه نظارتِ مسئولانه در چارچوبِ مودت و رحمت فهم می‌شود، نه به‌مثابه محدودیتی بر اراده‌ی زن (انصاری، ۱۴۱۵، ق، ۲، ص ۳۴۵؛ خمینی، ۱۴۱۵، ق، ۲، ص ۲۸۱).

برداشتی که اذن را در جایگاه ابزار تحققِ مصلحت خانوادگی و نظم کرامت‌محور بازتعریف می‌کند. رویکرد نظام‌سازِ فقه از آن رو بر فقه تجزیه‌ای تقدم دارد که پیوند میان قواعد را در قالب نظام علیّی مقاصد و مصالح، صورت‌بندی می‌کند. نظامی که در آن، مقاصد شریعت نقش حلقه‌ی اتصال میان قواعد جزئی و غایات کلان اجتماعی را ایفا می‌کنند. چنین رویکردی احکام خانواده را در چارچوب سازوکارهای کلان عدالت، کرامت و مصلحت اجتماعی تفسیر می‌کند و بدین‌وسیله، توان جمع میان استقلال زن، هماهنگی زوجین و عدالت تشریحی را داراست. این امر، خانواده را از تعارضِ ظاهری میان نصوص، به نظامی هماهنگ رهنمون می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ش، ص ۷۲۵). چنین هماهنگی که ناظر به ولایت کرامت‌مدارانه‌ی مرد و انقیاد کرامت‌مدارانه‌ی زن و در ادامه ولایت‌پذیری و انقیاد فرزندان است؛ سه رکن خانواده را در یک ساختار تربیتی واحد منسجم می‌سازد.

بنا بر دیدگاه بسیاری از فقها، مقصود از تعبیر «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) استبداد، اجحاف و تعدّی نیست، بلکه نوعی سرپرستی و مدیریت و رهبری واحد در نظام خانواده همراه با مسئولیت و رعایت مصلحت خانوادگی است.

صاحب جواهر در بحث حقوق زوجین، ریاست مرد در خانواده را ناظر به تدبیر و اداره نظام خانواده دانسته و آن را به معنای سلطه و تعدّی بر زن تفسیر نمی‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۲۹۰). همچنین شیخ طوسی در بیان حقوق زوجین، سرپرستی مرد را در چارچوب مسئولیت اداره خانواده و تأمین مصالح آن مطرح



می‌کند (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۴۳). افزون بر این، علامه حلی نیز در تبیین حقوق متقابل زوجین، مدیریت مرد در خانواده را ناظر به نظم و تدبیر امور زندگی مشترک می‌داند که در چارچوب تکالیف و مصالح خانوادگی معنا می‌یابد (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۵). ضمن آنکه براساس اصول اولیه‌ی اخلاقی و قواعد مسلم فقهی (قاعده ی لاضرر) می‌توان گفت، ریاست و قوامیت مرد در وهله‌ی اول یک مسئولیت و وظیفه تلقی شده و در مرحله‌ی بعد به صورت یک موقعیت دارای امکانات و اختیارات ویژه به منظور فعلیت بخشیدن به وظایف ناشی از این مسئولیت، مورد توجه قرار گرفته است.

این موقعیت هیچ‌گاه مایه‌ی کمال و فضیلت مرد و دستاویز اجحاف بر زن نبوده و سبب کاستی ارزش و کرامت انسانی زن نیست. زیرا مرد برای عهده دار شدن این مسئولیت می‌بایست دارای شرایط و اوصافی باشد که واجدیت آنها او را مبرا از خلیقات سلطه جویانه و استکباری می‌کند. در ساختاری که، ولایت و انقیاد، هر دو در خدمت تحقق مقاصدی چون رشد، هدایت و حفظ کرامت اعضای خانواده قرار می‌گیرند، تعامل کرامت محور - فراتر از صرف ضابطه و قانون - موجب کاهش یا رفع تقابلهای منفی در ساختار خانواده خواهد شد.

نکته‌ی مهم آن است که مراد این پژوهش نفی ماهیت ارزشی و فقهی روابط خانوادگی در سطح حقوق فردی نیست؛ چرا که اثبات یک مرتبه‌ی تحلیلی، مستلزم نفی سایر مراتب نبوده و بر قاعده‌ی «إِثْبَاتُ الشَّيْءِ لَا يَنْفِي مَا عَدَاهُ»، «اثبات شیء نفی ما عده نمی‌کند» مبتنی است. هدف تحقیق، فراتر بردن خویش را روابط خانوادگی از سطح حداقلی حقوق فردی، به سطح یک نظام ارزش‌مند فقهی خانواده است. نظامی که در آن نه تنها حقوق فردی حذف یا تضعیف نمی‌شود بلکه با اصول کرامت، عدالت، توازن وظایف و حسن معاشرت هماهنگ می‌گردد.

از این رو، «گذر از حقوق فردی» به معنای انکار ارزش‌مندی آن نیست، بلکه به معنای قرار دادن آن در هندسه‌ی کلان نظام ارزشی - فقهی خانواده است؛ امری که خود مؤید و تقویت‌کننده بنیان‌های کرامتی فقه خانواده است، نه منافی آن.



در جمع‌بندی نهایی، این پژوهش مبنایی اجتهادی ارائه می‌کند که بر پایه‌ی کرامت انسانی، خوانش روابط خانوادگی را از سطح حداقلی حقوق فردی، به سطح تحلیل در چارچوب نظام ارزشی - فقهی ارتقا می‌دهد، بی‌آنکه ماهیت ارزشی و فقهی حقوق فردی را نفی کند (بجنوردی، ۱۳۷۹، ش، ج ۲، ص ۲۸۵). و بدین‌سان، مقاصد شریعت به‌مثابه افق حاکم بر این خوانش، امکان جمع عقلانی میان حقوق فردی، نظم خانوادگی و کرامت انسانی را فراهم می‌سازند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۵م). أصول النظام الاجتماعي در اسلام. تونس: الشركة التونسية.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۲۰۰۶م). مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: دار سحنون.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
۵. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۱۷ق). المغنی. بیروت: دار الفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (۱۴۱۸ق). سنن ابن ماجه. (بشار عواد معروف، تحقیق) بیروت: دار الجیل.
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (بی تا). سنن ابن ماجه. (محمد فؤاد عبدالباقی، تصحیح)، [بی جا]: دار الفکر.
۹. ابو زهره، محمد (بی تا). الأحوال الشخصية. قاهره: دار الفکر العربي.
۱۰. الشافعی، محمد بن إدريس (بی تا). الرسالة. تحقیق: أحمد محمد شاکر. قاهره: دار التراث العربي.
۱۱. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (بی تا). المجموع شرح المذهب. بیروت: دار الفکر.
۱۲. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). فرائد الأصول. قم: مکتبه الإمام أمير المؤمنين.
۱۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: مکتبه الإمام أمير المؤمنين.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۱۲ق). الحدائق الناضرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۵. بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۹ش). القواعد الفقهيه. تهران: نشر دادگستر.
۱۶. بهشتی، سید محمد حسینی (۱۳۹۲ش). موقعیت زن از دیدگاه اسلام. تهران: مرکز نشر آثار شهید بهشتی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش). زن در آئینه جمال و جلال. قم: مؤسسه اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش). کرامت در قرآن. قم: مؤسسه اسراء.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت.
۲۰. حلی، جعفر بن حسن المحقق الحلی (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه آل البيت.
۲۱. خمینی، روح الله (۱۴۱۵ق). تحرير الوسيلة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۵ش). المفردات فی غریب القرآن. قم: دار القلم.
۲۳. زحیلی، وهبه (۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م). الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفکر.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۲ق). محاضرات فی الفقه الجعفری. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۴ش). نظام النکاح فی الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. صدر، محمد باقر (۱۴۱۰ق). المدرسة الإسلامية فی العدالة. بیروت: دار التعارف.
۲۷. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۵ش). فقه نظام اجتماعی اسلام. قم: دار الفکر.
۲۸. صدر، سید حسن (۱۳۹۵ش). حقوق زن در اسلام و اروپا. تهران: بدرقه جاویدان.
۲۹. صفایی (سید حسین) و قاسم زاده (سید محمد)، (۱۳۸۴ش). حقوق خانواده. تهران: سمت.



۳۱. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. قم: مؤسسه النشر اسلامی.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. عاملی، علی (۱۴۰۰ش). ولایت و قوامه در حقوق خانواده. تهران: نشر میزان.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق). کتاب العین. تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی. قم: هجرت.
۳۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: دارالهجرة.
۳۷. قرضاوی، یوسف (۲۰۰۱م). فتاوی المرأة المسلمة. قاهره: دارالقلم.
۳۸. قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۰۷ش). قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران (مواد ۱۰۴۳ و ۱۰۴۴). تهران
۳۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۸ش). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصول ۲۰ و ۲۱). تهران: شورای بازنگری قانون اساسی.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۱. گرامی پور، مهدی، (۱۴۰۳). بررسی و نقد نقش مقاصد الشریعه در استنباط حکم شرعی. قم: حکمت و عرفان به سفارش موسسه‌ی آموزش عالی حوزوی امام رضا (علیه السلام)
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸ش). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۰۰ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۹۶ش). فقه الأسرة. تهران: دائرة المعارف فقه اسلامی.
۴۵. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. خادمی کوشا، محمد علی. (۱۴۰۲). ملازمه کرامت انسان با حکم شرعی و راه شناخت مصادیق آن در استنباط فقهی. فصلنامه پژوهش‌های اصولی، پیاپی ۳۵، ۷۱-۹۴.

قواعد فقهی به‌مثابه ادله‌ی نظریه‌ی عدول مؤمنین علامه مصباح یزدی (قده) در گزینش کارگزاران نظام اسلامی

علی حاجی جعفری^۱

چکیده

نظریه‌ی «عدول مؤمنین» از نوآوری‌های علامه مصباح یزدی (قده) در فقه سیاسی است که گزینش کارگزاران نظام اسلامی را به «شهود عادل» می‌سپارد؛ گروهی از خبرگان متعهد که بر پایه‌ی سه مؤلفه‌ی «عدالت»، «تخصّص» و «تکلیف‌مداری» سامان می‌یابند. مشروعیت این نظریه تاکنون بیشتر با استناد به آیات، روایات و ادله‌ی عقلی توسط نگارنده بررسی شده، اما پرسش اساسی آن است که آیا قواعد فقهی نیز می‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌های مستقل شرعی و عقلی، مشروعیت آن را اثبات کنند؟ این مقاله با روش تحلیلی - استدلالی، در پی مستندسازی مشروعیت بنیادین این نظریه از طریق پنج قاعده‌ی کلیدی فقهی شامل «تقدّم اهم بر مهم»، «لاضرر»، «احسان»، «حرمت اعانه‌ی بر اثم» و «ضمان الید» است. یافته‌ها نشان می‌دهد این قواعد، هر یک از ارکان نظریه را توجیه می‌کنند؛ قاعده‌ی تقدّم اهم بر مهم، اولویت عدالت و تخصّص بر مشارکت صرف را تأیید می‌کند؛ قاعده‌ی لاضرر، ضرورت تشکیل نهاد عدول مؤمنین را برای دفع فساد ساختاری اثبات می‌نماید؛ قاعده‌ی احسان، پشتوانه‌ی شرعی پذیرش مسئولیت توسط نخبگان را فراهم می‌آورد؛ قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم، گزینش دقیق و نظارت مستمر را به‌مثابه تکلیفی شرعی الزامی می‌داند؛ و قاعده‌ی ضمان الید، مسئولیت کارگزاران در قبال امانت عمومی را مستند می‌سازد. نتیجه آن‌که قواعد فقهی، ظرفیت اثبات مشروعیت شرعی نظریه‌ی عدول مؤمنین را در چارچوب فقه سیاسی شیعه دارا بوده و آن را به‌عنوان الگویی کیفی و اسلامی برای گزینش کارگزاران معرفی می‌نمایند.

واژگان کلیدی: عدول مؤمنین، قواعد فقهی، گزینش سیاسی، سازوکار عملیاتی، عدالت، تخصّص، شهود عادل.

۱. دانش‌آموخته‌ی سطح چهار حوزه‌ی علمیه‌ی قم و دکترای تخصصی فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۴ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷



۱. مقدمه

در بستر اندیشه‌ی سیاسی اسلام، گزینش کارگزاران حکومتی همواره یکی از چالش‌های محوری بوده است. فقه شیعه، با تأکید بر ضرورت تشکیل حکومت برای اجرای احکام دینی و حفظ نظم اجتماعی، هم‌زمان بر عدالت و تخصّص به‌عنوان معیارهای بنیادین گزینش تأکید دارد. در این چارچوب، نظریه‌ی «عدول مؤمنین» که علامه مصباح یزدی (فدیه) در کتاب حقوق و سیاست در قرآن (۱۳۸۸) آن را پیشنهاد کرده، الگویی نوین برای گزینش کارگزاران ارائه می‌دهد که در آن، انتخاب نهایی توسط «شهود عادل»؛ گروهی از خبرگان عادل و متخصص، صورت می‌گیرد. این نظریه، با نقد اکثریت‌محوری صرف و تأکید بر کیفیت گزینش، در پی تحقق توازنی میان مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی است.

با این حال، پرسشی اساسی مطرح می‌شود: آیا قواعد فقهی - این زیرساخت‌های کلان استنباطی - نیز می‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌هایی مستقل، مشروعیت نظریه‌ی عدول مؤمنین را اثبات کنند؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا می‌توان با استناد به قواعدی چون تقدّم «اهمّ بر مهم»، «لاضرر»، «احسان»، «حرمت اعانه‌ی بر اثم» و «ضمان الید»، ضرورت شرعی تشکیل نهاد عدول مؤمنین و سازوکار گزینش مبتنی بر آن را توجیه نمود؟

اهمیت این پرسش از آن‌روست که قواعد فقهی، به‌دلیل کلیت و شمولیت خود، می‌توانند پیوند نظریه‌ی مذکور را با نظام فقهی شیعه مستحکم‌تر ساخته و مشروعیت آن را فراتر از ادله‌ی خاص نقلی و عقلی، در ساحت اصول و قواعد کلان شرعی تثبیت کنند. از این‌رو، سؤال اصلی مقاله این است: «آیا قواعد فقهی شیعه می‌توانند به‌عنوان مستندات شرعی مشروعیت‌بخش برای نظریه‌ی عدول مؤمنین عمل کنند؟» فرضیه‌ی پژوهش آن است که قواعد فقهی یادشده، با جهت‌گیری مصلحت‌محور و عدالت‌بنیاد خود، ظرفیت اثبات مشروعیت این نظریه را داشته و هر یک، پشتوانه‌ای برای یکی از ارکان آن (شهود عادل، عدالت، تخصّص و تکلیف‌مداری) به‌شمار می‌روند. روش پژوهش، تحلیلی - استدلالی است؛ بدین معنا که نخست مفهوم و مستندات هر قاعده‌ی فقهی بررسی شده، سپس دلالت آن بر مشروعیت نظریه‌ی



عدول مؤمنین تحلیل می‌گردد. رویکرد تطبیقی نیز از آن جهت مدنظر است که هر قاعده متناسب با رکن خاصی از نظریه، مورد سنجش قرار می‌گیرد. پژوهش‌های انجام‌شده در باب نظریه‌ی عدول مؤمنین را می‌توان به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرد:

- دسته‌ی نخست، آثار بنیادین علامه مصباح یزدی (قده) (۱۳۸۸، ۱۳۸۷، ۱۳۹۹) است که اگرچه اصل نظریه را تبیین کرده‌اند، اما عمدتاً بر جنبه‌های کلی و فلسفی آن تمرکز داشته و به واکاوی مستندات فقهی جزئی و قواعد استنباطی حاکم بر سازوکار اجرایی آن نپرداخته‌اند.

- دسته دوم، پژوهش‌های تبعی مانند سوری (۱۳۹۹) و شیرخانی (۱۳۹۶) است که اگرچه گام‌هایی در جهت توصیف یا تطبیق این الگو برداشته‌اند، اما هیچ‌یک به طور خاص به «مستندسازی قاعده‌مند» این نظریه نپرداخته‌اند.

در سطحی کلان‌تر، اگرچه مطالعاتی پیرامون فقه سیاسی و قواعد آن (مانند شریعی، ۱۳۸۲؛ فتاحیان، ۱۳۹۷) و همچنین جریان‌های عدالت‌پژوهی (طباطبایی، ۱۳۸۷، مطهری، ۱۳۷۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱؛ حاجی جعفری، ۱۴۰۳) وجود دارد، اما خلاء پژوهشی در خصوص تطبیق نظام‌مند قواعد پنج‌گانه فقهی (تقدّم اّمّ بر مهم، لاضرر، احسان، اعانه‌ی بر اثم و ضمان‌الید) بر ظرفیت‌های اجرایی نظریه‌ی عدول مؤمنین، کاملاً مشهود است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با عبور از تبیین‌های نظری صرف، می‌کوشد تا برای نخستین بار، مشروعیت بنیادین این نظریه را از طریق قواعد فقهی به مثابه یکی از ادله استوارسازی کرده و ساختار استدلالی آن را در عرصه‌ی حکمرانی اسلامی تحکیم بخشد.

۲. چارچوب نظری

۲-۱. نظریه‌ی عدول مؤمنین؛ مؤلفه‌ها و سازوکار

نظریه‌ی «عدول مؤمنین»، یکی از نوآورانه‌ترین طرح‌های فقه سیاسی معاصر است که علامه مصباح یزدی (قده) در کتاب حقوق و سیاست در قرآن (۱۳۸۸)



به‌عنوان راهکاری نظام‌مند برای گزینش کارگزاران حکومتی ارائه کرده است. این نظریه نه‌تنها در مقایسه با نظام‌های انتخاباتی لیبرال مبتنی بر اکثریت‌محوری، بلکه در برابر الگوهای رایج در جمهوری اسلامی نیز، رویکردی ترکیبی، عادلانه و شریعت‌محور را پیشنهاد می‌کند. هدف اصلی این نظریه، تحقق هم‌زمان مشروعیت شرعی و مقبولیت اجتماعی در فرآیند گزینش است، به‌گونه‌ای که نه تنها از فساد بی‌عدالتی جلوگیری شود، بلکه کارآمدی و تخصص نیز در ساختار حکومتی نهادینه گردد. قبل از ورود به تبیین سازوکار چهارمرحله‌ای این نظریه، لازم است مفاهیم کلیدی آن یعنی «عدل»، «عدول»، «مؤمن» و «مؤمنین» به‌صورت دقیق و براساس منابع فقهی و لغتی تعریف شوند.

الف. تعریف مفاهیم کلیدی

عدل: عدل و عدالت در لغت به معنای رعایت برابری و قراردادن هر چیز در جایگاه خود است و به فرد عادل نیز «عدل» اطلاق می‌شود (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۶۶۳؛ زمخشری، ۱۳۹۹ق، ص ۴۱۱). در اصطلاح فقهی، عدالت ملکه‌ای نفسانی است که فرد را به رعایت تقوا و ترک گناهان وادار می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۳).

عدول: «عدول» جمع «عادل» است همانند شهود که جمع شاهد است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۶۰). در نظریه‌ی سیاسی، این مفهوم از حوزه‌ی قضاوت به حکمرانی تعمیم یافته است.

مؤمنین: «مؤمنین» نیز جمع «مؤمن» و از ریشه «أمن» به معنای آرامش است. مؤمن به کسی گفته می‌شود که به درجه‌ای از اطمینان قلبی به خداوند رسیده باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱). براساس آموزه‌های اسلامی، ایمان کامل مشروط به پذیرش ولایت اهل‌بیت علیهم السلام است (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۸).

وثاقت: «وثاقت» از ماده‌ی «وثق» به معنای اعتماد و اطمینان است. «ثقة» در لغت به فرد متعهد و امین اطلاق می‌شود و در اصطلاح علم رجال، بر راوی مورد اعتمادی دلالت دارد که روایتش قابل پذیرش است (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۲۵۶).



عدول مؤمنین: براین اساس، «عدول مؤمنین» به گروهی از مؤمنان اشاره دارد که افزون بر برخورداری از ایمان راسخ، واجد صفت «عدالت» به معنای اصطلاحی آن در فقه، یعنی برخورداری از ملکه‌ای که موجب پرهیز از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره می‌گردد، هستند؛ و در نتیجه، شایستگی تصدی امور جامعه‌ی اسلامی را دارا می‌باشند.

با تدقیق در این مفاهیم روشن می‌شود که نظریه‌ی عدول مؤمنین، بر پایه‌ی استوار از ایمان مکتبی، عدالت به مثابه ملکه تقوا و ولایت به مثابه امانت‌داری بنا نهاده شده است. این مفاهیم، سنگ بنای تحلیل‌های تفصیلی در بخش‌های آینده خواهد بود.

ب. سازوکار چهار مرحله‌ای نظریه‌ی عدول مؤمنین

مرحله‌ی اول: شناسایی اولیه‌ی عدول

در آغاز فرآیند، از تمامی مردم هر روستا، شهر یا منطقه خواسته می‌شود که افراد عادل را که می‌شناسند، معرفی کنند. هر فرد می‌تواند یک یا چند نفر را که واقعاً عادل می‌داند، به مرکز مربوطه معرفی نماید. بدین ترتیب، گروهی از افراد عادل شهر شناخته و شناسایی می‌شوند.

مرحله‌ی دوم: تکمیل لیست عدول

در مرحله‌ی بعد، کسانی که عدالتشان به وسیله‌ی اکثریت مردم معلوم و تأیید شده است، سایر عدول شهر را که هنوز گمنام مانده‌اند، معرفی می‌کنند. در نتیجه، مجمعی جامع از تمامی عدول شهر تشکیل می‌شود. علامه مصباح یزدی (ره) تصریح می‌کند که در صورتی که جامعه‌ای کاملاً اسلامی شود و تربیت اسلامی در آن معمول گردد، ممکن است اکثریت قریب به اتفاق افراد آن جامعه عادل باشند و افراد فاسق و فاجر در آن، نادر و استثنایی باقی بمانند.

مرحله‌ی سوم: تشکیل انجمن‌های تخصصی

در مرحله‌ی سوم، افراد عادل شهر براساس دانش، آگاهی، تخصص و کارایی خود دسته‌بندی می‌شوند. عدول هر صنف و هر قشر؛ مانند کشاورزان، مهندسان، پزشکان، بازاریان و سایر اقشار، در قالب انجمن‌های فرعی سازمان‌یافته و مشخص



می‌گردند. اعضای هر انجمن، افرادی عادل هستند که همگی در یک علم، فن یا حرفه‌ی خاص تخصص و تبخّر دارند، هرچند میزان تخصص و تبخّر آنان یکسان نباشد.

مرحله‌ی چهارم: رده‌بندی و انتصاب

در چهارمین مرحله، اعضای هر انجمن براساس میزان تخصص و تبخّر خود درجه‌بندی می‌شوند. به‌عنوان مثال، انجمن فرهنگیان، اعضای خود را براساس میزان دانش و کارآیی رده‌بندی می‌کند. از آنجا که همه‌ی اعضای انجمن، خود فرهنگی هستند، به‌خوبی می‌دانند که با چه معیارها و موازینی باید دانش و کارآیی هر فرد را سنجید؛ و چون همگی عادل‌اند، در تعیین میزان دانش و کارآیی هیچ فردی، از انصاف منحرف نشده و حکمی ناصواب صادر نمی‌کنند.

سپس، افراد مناسب برای مناصب محلی (مانند مدیران مدارس) در شهر خود به خدمت مشغول می‌شوند. اما کسانی که دانش و کارآیی‌شان از حدّ نیاز شهر فراتر است، به مرکز استان اعزام می‌شوند. این فرآیند به‌صورت سلسله‌مراتبی تا سطح کشور ادامه می‌یابد: از شهر به استان، از استان به کشور، و در نهایت، برترین‌ها به مقام مشاورت رهبر در امور مربوطه نائل می‌آیند. همچنین، از میان کارگزاران، فردی که بیشترین توانایی اجرایی و مدیریتی را دارد، به‌عنوان وزیر انتخاب می‌شود. علاوه بر این، مشاوران رهبر، شورایی را تشکیل می‌دهند که وظیفه‌ی قانون‌گذاری در حوزه‌ی مربوطه را بر عهده دارند. این قوانین پس از تصویب، برای امضای رهبر ارسال می‌شوند تا از نظر شرعیت و قانونیت، اعتبار لازم را یابند.

علامه مصباح یزدی (قده) تأکید می‌کند که این فرآیند نه‌تنها در حوزه‌ی آموزش و پرورش، بلکه برای تمامی اصناف و اقشار دیگر جامعه نیز تکرار می‌شود. بدین ترتیب، هم همه مقامات و مناصب اجرایی کشور، متصدّیان صالح، شایسته، عادل، دانشمند و کارآمد می‌یابند و هم برای هر یک از امور و شئون مملکتی، شورای قانون‌گذاری جداگانه‌ای به وجود می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸-۲۵۲).



ج. مؤلفه‌های بنیادین نظریه

۱. شهود عادل: بنیان مشروعیت‌بخش و نقد مطلق‌انگاری اکثریت

مهم‌ترین رکن نظریه‌ی عدول مؤمنین، مفهوم «شهود عادل» به‌عنوان انتخاب‌کنندگان اصلی است. این دیدگاه، ریشه در نقد بنیادین قرآن کریم نسبت به مطلق‌انگاری اکثریت دارد. قرآن می‌فرماید: (وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ؛ اگر از بیشتر مردم روی زمین پیروی کنی [و آراء و خواسته‌هایشان را گردن نهی] تو را از راه خدا گمراه می‌کنند) (انعام: ۱۱۶).

این آیه، پیروی کورکورانه از اکثریت را زمینه‌ساز گمراهی می‌داند. آیات دیگری چون (وَإِذَا كُفِرْتُمْ لَا يَأْتِيَنَّكُمْ) (بقره: ۱۰۰) و (وَإِذَا كُفِرْتُمْ فَاسْتَوُوا) (آل‌عمران: ۱۱۰) نیز تأکید می‌کنند که کمیّت به‌خودی‌خود، دلیلی بر حقانیت نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۳۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۶۵).

البته، نقد اکثریت‌محوری به‌معنای نفی مقبولیت مردمی نیست، بلکه به‌معنای تقدیم «مشروعیت الهی» (حقانیت) بر «مقبولیت اجتماعی» (رضایت صرف) است. در نظام اسلامی، این سه مفهوم باید تمییز یابند:

- مشروعیت الهی (حقانیت): منشأ آن خداوند است و بر پایه‌ی عدالت، تخصص و تکلیف‌مداری استوار است؛
- مقبولیت اجتماعی: رضایت مردم که زمانی مشروعیت می‌یابد که در مسیر تحقق مشروعیت الهی قرار گیرد؛
- کارایی سیاسی: توانایی مدیریت کارآمد امور جامعه که مستلزم تخصص و تجربه است.

نظریه‌ی عدول مؤمنین، با تبدیل مردم به «کاشفان عدالت» در مرحله‌ی اول و سپردن گزینش نهایی به «شهود عادل»، هر سه را تلفیق می‌کند: مردم در فرآیند حضور فعال دارند (مقبولیت)، اما معیار نهایی، عدالت و تخصص است (مشروعیت)، و اجرای امور نیز به افراد کارآمد سپرده می‌شود (کارایی). این تلفیق، آن را از هر دو الگوی «استبداد دینی» و «دموکراسی لیبرال» متمایز می‌سازد.



این نگاه قرآنی در سیره‌ی عملی امیرالمؤمنین علی علیه السلام به‌وضوح تجلّی یافته است. ایشان هنگام پذیرش حکومت با عبارت «لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳) نشان دادند که حضور و بیعت مردم را نه «مبنای اصیل مشروعیت»، بلکه نشان‌دهنده‌ی «ضرورت اجتماعی» و پاسخ به یک تکلیف برای جلوگیری از هرج‌ومرج می‌دانند. چراکه اگر مشروعیت، منحصرأً از رأی اکثریت نشأت می‌گرفت، حضرت (ع) در ماجرای سقیفه - که تنها چهل نفر یاور داشتند - نباید در مقابل اکثریتِ تحمیلی مقاومت می‌کردند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۳). بنابراین، در این دیدگاه، مشروعیت ریشه در انتصاب الهی دارد و مقبولیت مردمی، زمینه‌ساز اجرا و فعلیت‌یافتن این مشروعیت از پیش موجود است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۸-۲۸۹).

از این‌رو، مطابق آموزه‌های دینی، نمی‌توان اکثریت را به‌صورت مطلق حجّت دانست و براساس آن عمل نمود؛ زیرا احتمال انحراف اکثریت بسیار است و چه‌بسا گروهی معدود، به حقیقت نزدیک‌تر باشند.

براین اساس، گواهی و گزینش افراد عادل که خود براساس معیارهای دینی شناسایی شده‌اند، می‌تواند سنجه‌ی معتبری برای تشخیص صلاحیت‌ها باشد. شایان توجه است که در مواردی حتی گواهی دو نفر عادل مطابق با قواعد فقهی نیز می‌تواند برای احراز صلاحیت یک فرد کافی باشد.

۲. عدالت: معیار گزینش و پشتیبان پایایی نظام

دومین رکن اساسی نظریه‌ی عدول مؤمنین، عدالت است که به‌عنوان معیار اصلی و محوری در گزینش و نظارت بر کارگزاران نظام اسلامی ایفای نقش می‌کند. عدالت در این نظریه دو بُعد به هم پیوسته دارد:

- **عدالت فردی (تقوای شخصی):** به‌معنای پایبندی عملی به احکام شرع، پرهیز از گناهان کبیره و داشتن ملکه‌ای درونی است که فرد را از تعدّی به حقوق دیگران باز می‌دارد. این بُعد شرط اولیه و ضروری برای تصدّی هر مسئولیتی به شمار می‌آید.
- **عدالت حکومتی (تقوای اجتماعی):** که فراتر از رعایت احکام فردی، شامل پرهیز از فساد مالی و اداری، اجتناب از تبعیض و خودکامگی، و سوءاستفاده‌نکردن



از قدرت و موقعیت برای تأمین منافع شخصی یا گروهی است. این بُعد عدالت را، به معیاری برای سنجش عملکرد مدیران در عرصه‌ی عمومی تبدیل می‌کند.

در منظومه‌ی فکری اسلام، عدالت ترازوی الهی است؛ همان‌گونه که آمده است: «إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَرْضِ؛ عدالت، ترازوی خداوند متعال در زمین است» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۳۱۷، ح ۱۳۱۴۵؛ طباطبایی بروجردی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۲۸۸، ح ۲۵۶۳؛ تمیمی آمدی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۸). امام علیه السلام نیز می‌فرماید: «هیچ عاملی چون عدالت، باعث استواری دولت‌ها نمی‌شوند» (تمیمی آمدی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۳۳؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰۸).

عدالت در نظریه‌ی عدول مؤمنین نقش محوری دارد و از جایگاه یک فضیلت اخلاقی فردی فراتر رفته و به عاملی تعیین‌کننده در ثبات و سلامت نظام سیاسی تبدیل می‌شود. برپایه‌ی این نظریه، کارکردهای عدالت را می‌توان در محورهای ذیل تبیین نمود:

ضمانت اجرای صحیح سیاست‌ها و پیشگیری از فساد؛ ایجاد اعتماد عمومی و تقویت سرمایه اجتماعی؛ و الگوسازی و نهادینه‌سازی ارزش‌ها. در نتیجه، عدالت در نظریه‌ی عدول مؤمنین، هم به‌عنوان معیار گزینش و هم عامل پایداری نظام عمل نموده و تحقق آن، ضامن سلامت حکومت، صیانت از حقوق عمومی و استمرار حرکت جامعه در مسیر تعالی خواهد بود.

۳. تخصص: مکمل جدانشدنی عدالت

در نظریه‌ی عدول مؤمنین، عدالت اگرچه شرط ضروری و پایه‌ای برای گزینش کارگزاران است، اما به‌تنهایی کفایت نمی‌کند. عدالت بدون تخصص نه تنها سودمند نیست، بلکه ممکن است به علت تصمیم‌گیری‌های نادرست و مدیریت ناکارآمد به بی‌عدالتی و تضییع حقوق عمومی بیانجامد. از این رو، تخصص به‌عنوان رکن مکمل و هم‌پایه عدالت، جایگاهی حیاتی دارد.

قرآن کریم بهره‌گیری از اهل تخصص و خبرگی را مورد تأکید قرار داده است؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید:

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ از اهل دانش سؤال کنید اگر نمی‌دانید (نحل: ۴۳).



امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لَا تَزِيدُهُ سُرْعَةَ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا؛ کسی که بدون آگاهی عمل کند، همچون رهروی است در بیراهه است که تندروی وی جز دوری بیشتر نمی‌آورد» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۲۱؛ ۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۱؛ شیخ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۳).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز هشدار داده‌اند: «مَنْ عَمِلَ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ كَانَ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ؛ کسی که بدون علم عمل کند، آنچه تباه می‌کند بیشتر از آن است که اصلاح نماید» (محمدی‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۸۳).

این روایات نشان می‌دهد که قصد خیر و عدالت فردی به‌تنهایی مجوز تصدّی مسئولیت نیست و فقدان تخصّص می‌تواند عامل فساد و تباهی باشد.

عقل سلیم هم حکم می‌کند که هرکاری نیازمند دانش و مهارت مربوط به خود است.

۴. تکلیف‌مداری: گزینش به‌مثابه امانت الهی

در نظریه‌ی عدول مؤمنین، فرآیند گزینش کارگزاران صرفاً یک «حق» مدنی یا سیاسی نیست، بلکه در بالاترین مرتبه، یک «تکلیف شرعی» و ادای «امانت الهی» محسوب می‌شود. این نگاه ریشه در جهان‌بینی اسلامی دارد که حکمرانی را امانتی از جانب خدا می‌داند و مردم و کارگزاران را امینان خدا بر زمین معرفی می‌کند. خداوند متعال می‌فرماید: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا؛ بی‌گمان خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آن‌ها برسانید) (نساء: ۵۸).

نامه‌های امیرالمؤمنین علی علیه السلام به کارگزاران خویش، به‌روشنی نشان می‌دهد که حکومت و ولایت در نگاه ایشان، امانتی الهی است که بر عهده‌ی زمام‌داران نهاده شده است. حضرت در نامه‌ای که به مناسبت عزل عمر بن ابی سلمه‌ی مخزومی صادر می‌فرمایند، بر این اصل تأکید می‌ورزند: «وَتَرَعُثُ يَدَكَ بِلَا ذَمٍّ لَكَ وَ لَا تَثْرِيْبٍ عَلَيْكَ فَلَقَدْ أَحْسَنْتَ الْوِلَايَةَ وَ أَدَيْتَ الْأَمَانَةَ؛ و تو را بی‌آنکه متهم یا سرزنش‌ات کرده باشم عزل کردم؛ چراکه تو به راستی ولایت را نیکو انجام دادی و امانت را به سلامت ادا کردی» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۲).

این بیان، به‌وضوح تفکیک بین «عملکرد صحیح» (إحسان الولاية و أداء الأمانة) و



«لزوم تغییر مدیر» را نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که عزل، لزوماً تابع تخلف نیست. تأکید بر واژگانی چون «أَمَانَةٌ» (امانت) و «أَدَبِيَّةُ الْأَمَانَةِ» (امانت را ادا کردی)، پرده از این واقعیت بنیادین برمی‌دارد که حکومت، تعهدی الهی و مسئولیتی در پیشگاه خداوند است، نه امتیازی شخصی یا حقی برای بهره‌گیری مادی! نظریه‌ی عدول مؤمنین با آمیزش چهار رکن «شهود عادل»، «عدالت»، «تخصّص» و «تکلیف‌مداری»، الگویی فراگیر و کامل ارائه می‌دهد؛ الگویی که با طراحی سازوکاری هوشمندانه، هم معیارهای کیفی گزینش (عدالت و تخصّص) را تضمین می‌کند و هم با تأکید بر تکلیف‌مداری، روح و انگیزه الهی را در کالبد نظام حکمرانی می‌دمد. هدف نهایی این نظریه فراهم‌سازی زمینه انتخاب کارگزارانی است که مطابق فرمان الهی، «أَقْسَطُوا لِإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات: ۹) رفتار کنند و تحقق عملی آرمان قرآنی «لِيُقَوِّمَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و تبلور حدیث شریف «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۰۳) را ممکن سازند.

۲-۲. جایگاه نظریه عدول مؤمنین در فقه سیاسی شیعه

برای درک عمیق‌تر و سنجش اعتبار علمی نظریه‌ی عدول مؤمنین، لازم است ابتدا جایگاه آن در منظومه فقه سیاسی شیعه تبیین گردد. این بخش با واکاوی ریشه‌های سنتی این نظریه در متون فقهی و مقایسه آن با سایر مکاتب فکری، نشان می‌دهد که این طرح اگرچه در صورت‌بندی نوین است، اما در محتوا با مبانی اصیل شیعی هم‌سویی کامل دارد. در ادامه، سیر تطوّر ولایت در فقه شیعه و دیدگاه فقهای بزرگ شیعه بررسی شده و سپس نوآوری‌های نظام‌مند علامه مصباح یزدی (قده) تشریح خواهد شد.

الف. تمایز مبانی مشروعیت (شیعه و اهل سنت)

نظریه‌ی عدول مؤمنین، هرچند در قالبی نوین و سیستماتیک توسط علامه مصباح یزدی (قده) ارائه شده است، اما ریشه‌های آن در سنت فقهی شیعه عمیق و پیوسته است. این نظریه تجلّی عینی مفاهیمی است که در میانه‌ی ابواب مختلف فقه، به‌ویژه در ابواب قضا، شهادت و امور حسبیه، پراکنده بوده‌اند. برای درک جایگاه این



نظریه، لازم است آن را درمقابل دو جریان اصلی فکری قرار دهیم:

در اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت، انتخاب یا بیعت اکثریت به‌عنوان عامل مشروعیت‌بخشی سیاسی تلقی شده است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۵۲). این دیدگاه، پایه‌های نظری نظام‌های لیبرال دموکراتیک را فراهم می‌کند که در آن «خواست اکثریت» خودبه‌خود «تولیدکننده حق» محسوب می‌شود. اما درمقابل، متکلمان و فقهای شیعه هرگز انتخاب اکثریت را به‌عنوان مبنای مشروعیت نپذیرفته‌اند. در نگاه فقه سیاسی شیعه، مناصب حکومتی مختص به امام معصوم علیه السلام است و بدون اذن ایشان، تصدی آن برای هیچ‌کس جایز نیست. بزرگان فقه شیعه مانند شیخ مفید(قده)، شیخ طوسی(قده) و محقق حلی(قده) هیچ‌گاه ولایت را به رأی اکثریت واگذار نکرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۸۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۴۳؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۱).

ب. سیر تطوّر ولایت در فقه شیعه؛ از امام تا عدول مؤمنین

در فقه شیعه، سلسله مراتب ولایت به‌صورت زیر است:

- در عصر حضور: ولایت مطلقه بر عهده‌ی امام معصوم علیه السلام است؛
- در عصر غیبت: این ولایت به فقیه جامع‌الشرایط سپرده شده است، همان‌گونه که در روایت مشهور آمده است: «فَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقِعَةُ فَازْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۸۲).

اما در صورت تعدّد دسترسی به فقیه یا نبود او، و با توجه به این‌که شارع مقدس راضی به تعطیلی امور مهم اجتماعی نیست، ولایت و سرپرستی به عدول مؤمنین منتقل می‌شود. این انتقال، نه‌براساس اراده عمومی، بلکه براساس ضرورت شرعی و مطلوبیت مطلق شارع صورت می‌گیرد.

ج. دیدگاه فقهای بزرگ درباره قلمرو ولایت عدول مؤمنین

۱. شیخ انصاری(قده) و آخوند خراسانی(قده): مطلوبیت مطلق شارع

شیخ انصاری(قده) امور حسبیه را به دو دسته تقسیم می‌کند:



- اموری که وجودشان مطلوب شارع است و قائم به شخص خاصی نیست؛ در صورت تعدّر فقیه، تصدّی آن برای هر مؤمن جایز است؛
- اموری که به طور مطلق منوط به فقیه است؛ در صورت فقدان فقیه، تکلیف ساقط می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۶۱).

آخوند خراسانی (قده) نیز تصریح می‌کند که در جایی که عملی را به طور مطلق مطلوب خداوند بدانیم، با نبود فقیه، تصدّی آن برای مؤمنان جایز است و حتّی در صورت تعدّر افراد عادل، تصدّی فاسق امین را جایز می‌شمارد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۷).

۲. میرزای نائینی (قده): معیار حفظ نظام

میرزای نائینی قلمرو ولایت را براساس حفظ نظام تعیین می‌کند. از نظر ایشان، در اموری که بقا و استمرار نظام اجتماعی به آن‌ها وابسته است، در صورت تعدّر فقیه، مؤمن عادل حقّ تصدّی دارد (نجفی خوانساری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۰). این دیدگاه، قلمرو وسیع‌تری برای عدول مؤمنین قائل است.

۳. امام خمینی (قده): تفکیک بر اساس شرطیت متصدی

امام خمینی (قده) امور حسبیه را به سه دسته تقسیم می‌کند:

- اموری که متصدّی خاص دارند؛
- اموری که متوقّف بر اذن امام معصوم علیه السلام هستند؛
- اموری که شرط متصدّی خاص در آن‌ها غیر مطلق است؛ در صورت تعدّر فقیه، این شرط ساقط شده و تصدّی برای عدول مؤمنین جایز می‌گردد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۹۷).

د. نوآوری و نظام‌مندی نظریه‌ی علامه مصباح یزدی (قده)

اگرچه عبارت «عدول مؤمنین» در کلام فقهای متقدم و متأخّر به چشم می‌خورد، اما آنچه علامه مصباح یزدی (قده) بیان کرده‌اند، از حیث ماهیت نظری و سیستماتیک متفاوت است. ایشان مفهومی پراکنده را استخراج کرده و آن را به یک «الگوی منسجم حکمرانی» با مبانی نظری مستحکم و سازوکار اجرایی مشخص ارتقا داده‌اند.



نکته‌ی کلیدی این است که نظریه‌ی علامه مصباح یزدی (قده)، ولایت فقیه را لغو یا جایگزین نمی‌کند، بلکه مکانیزمی برای کشف و تعیین ولی فقیه ارائه می‌دهد. از میان شوراها‌ی تخصصی پیشنهادی، به‌طور خاص «انجمن روحانیون عادل» اهمیت دارد؛ زیرا زمام‌داری جامعه در نهایت به فقیه عادل اعلم سپرده خواهد شد. مطابق طرح علامه (قده)، تمامی روحانیون عادل‌ی که در هر شهر حضور دارند، یک شورای روحانیون تشکیل می‌دهند و سپس «دانشمندترین و باتقواترین» اعضای خود را به مرکز اعزام می‌کنند.

به این ترتیب، شورایی ملی از فقهای عادل برگزیده‌ی شهرها شکل می‌گیرد. این سازوکار اگرچه از حیث کارکرد (تعیین رهبر) با نهاد مجلس خبرگان رهبری در جمهوری اسلامی قابل مقایسه است، اما تفاوت‌های ماهوی با آن دارد: نخست آن‌که انتخاب‌کنندگان در تمام مراحل (به جز در مرحله اول)، افرادی عادل هستند؛ دوم آن‌که این شورا به‌عنوان بخشی از یک نظام جامع‌گزینش عمل می‌کند؛ و سوم آن‌که فرآیند گزینش، سلسله‌مراتبی و مبتنی بر کشف تدریجی شایستگیان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، صص ۱۴-۱۷).

بنابراین، جایگاه نظریه‌ی عدول مؤمنین در فقه سیاسی شیعه، جایگزینی برای ولایت فقیه نیست، بلکه مکملی ساختاری و اجرایی است. این نظریه در شرایط عادی در چارچوب ولایت فقیه عمل می‌کند و در صورت تعدد فقیه، به‌عنوان سازوکاری مشروع برای اداره امور حسبی‌ی غیرقابل تعطیل قابل اجراست.

۳. قواعد فقهی ناظر بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

فقه سیاسی، به‌مثابه عرصه‌ای پویا و پاسخ‌گو به «حوادث واقعه» و مسائل نوپیدا که تأثیر عنصر زمان و مکان بر احکام در این عرصه بیش از عرصه‌های دیگر فقه است همواره نیازمند اتکا به اصول و قواعدی کلان و استوار است. این قواعد که از دل منابع غنی شریعت استخراج می‌شوند، چنانچه به‌درستی تبیین و موشکافی شود، چارچوبی منسجم و راهبردی را برای تحلیل، تبیین و اجرای نظریه‌های اجتماعی - سیاسی در جامعه اسلامی فراهم می‌کنند. این قواعد



راه‌کارهایی کلی، قابل فهم و انسجام‌یافته برای استفاده‌ی همگان ارائه داده و حکومت را نیز به پیروی از آن اصول و مقررات وادار می‌کند.

نظریه‌ی عدول مؤمنین به‌عنوان یک طرح حکومتی مبتنی بر ارزش‌های دینی، نیز برای تثبیت مبانی عقلی و شرعی خود، ناگزیر از استناد به این مبانی فقهی است؛ مبانی‌ای که در عرصه‌های مختلف حکومت اعم از مبانی و زیرساخت‌ها، ساختارها، سیاست‌های کلی و حتی قوانین و سیاست‌های جزئی نقش‌آفرین می‌باشد.

در این راستا، پنج قاعده‌ی فقهی کلیدی نقش اساسی در مستندسازی و توجیه ابعاد مختلف این نظریه ایفا می‌کنند؛ قاعده‌ی «تقدّم اهمّ بر مهم» که مبانی اولویت‌بندی مصالح را تبیین می‌کند؛ قاعده‌ی «لاضرر» که ضرورت تشکیل این نهاد برای دفع ضررهای اجتماعی را اثبات می‌نماید؛ قاعده‌ی «احسان» که پشتوانه‌ی شرعی مسئولیت‌پذیری اعضا را فراهم می‌آورد؛ قاعده‌ی «حرمت اعانه‌ی بر اثم» که ضمانت اجرایی نظارت و گزینش را تقویت می‌کند؛ و قاعده‌ی «ضمان الید» که مسئولیت کارگزاران در قبال امانت عمومی را مورد تأکید قرار می‌دهد.

۱-۳. قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم؛ مبانی فقهی و تطبیق بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم، اصلی بدیهی از عقل عملی است که در مواجهه با تراحم مصالح، راه‌گشای تصمیم‌گیری است. اینک در مقام استدلال فقهی، باید گفت که این حکم عقلی محض، مورد امضای شارع مقدس قرار گرفته و در منابع نقلی، سیره و اجماع فقها، پشتوانه‌ای غنی یافته است. بنابراین، این قاعده نه تنها عقلی، بلکه عقلی - شرعی است.

قاعده‌ی اهمّ و مهم یا قانون اهمیت، به‌معنای تقدم حکم مهم‌تر در جایی است که بین دو حکم (مهم و مهم‌تر) تراحم وجود دارد. بنابراین، مثلاً هرگاه بین دو واجب تراحم باشد، در مقام رفع تراحم، در صورتی که یکی اهمّیت بیشتری داشته باشد، مقدّم می‌گردد و در صورت تساوی، مکلف در امثال هر یک از آن دو مخیر است. این راه‌حل را، قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم می‌گویند.

هر گاه به‌سبب قانون اهمیت، یکی از واجب‌ها بر دیگری مقدّم شود، وجوب



واجب دیگر، به عدم اشتغال مکلف به واجب اهمّ مشروط است؛ در این صورت، وجوب واجب مهم را وجوب ترتیبی می‌نامند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ محمدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۲).

این قاعده از اصول کلیدی و کارآمد در فرآیند اجتهاد است و اگر در منابع نقلی نیز به آن تصریح یا اشاره شده است، جنبه‌ی ارشادی دارد نه تعبّدی و مولوی؛ و براساس آن، ممکن است کاری که در شرایط عادی واجب است، حرام شمرده شود یا عملی که ذاتاً حرام است، به جهت اهمیتی که پیدا می‌کند، واجب گردد (مطهری، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۱).

الف. مستندات قاعده

۱. مستندات قرآنی

آیات متعددی از قرآن کریم به‌طور غیرمستقیم بر تقدیم اهم بر مهم به‌خاطر حفظ مصلحت برتر دلالت دارند. از جمله: آیه‌ی تقیه: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ؛ مگر کسی که به کفر مجبور شده [اما] دلش مطمئن به ایمان است) (نحل: ۱۰۶). همچنین آیات مربوط به جواز تناول محرّمات در حال اضطرار (أنعام: ۱۱۹) نمونه‌های بارزی از تطبیق این قاعده در قرآن هستند (منهای، ۲۰۱۲، ص ۱۶۷).

۲. مستندات روایی

روایات متعددی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر جواز دروغ گفتن و حتی سوگند دروغ برای نجات جان انسان‌ها وارد شده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۳۴). سخن گهربار امیرالمؤمنین علیه السلام: «إِذَا اضْطُرَّ النَّوْفِلُ بِالْفَرَائِضِ فَارْفُضْهُا؛ اگر مستحبات به واجبات زیان رسانند، مستحبات را ترك گوی» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۷۹) که به‌صراحت بر تقدیم واجبات (اهم) بر مستحبات (مهم) در صورت تراحم تأکید می‌ورزد.

۳. دلیل عقلی

قاعده‌ی «اهم و مهم» از مستقلات عقلیه است که در آن به اخذ اهم و ترک مهم



در فرض تراحم اهم با مهم حکم شده است (علیدوست، ۱۳۹۸، ص ۲۱). مثلاً، هر گاه بین حفظ اصل اسلام و واجبی دیگر و یا بین حفظ جان و مال شخصی تراحم شود، باید به تقدیم حفظ اصل اسلام و جان افراد داوری کرد و این داوری را به عقل نسبت می‌دهند (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۳۵).

۴. اجماع

یکی از مهم‌ترین مستندات این قاعده، اجماع فقهاست که در قالب رویه‌ی عملی آنان متبلور شده است. این اصل راهبردی به‌عنوان مبنایی برای حل تراحمات در مقام عمل، مورد پذیرش قطعی علمای فریقین (شیعه و سنی) قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که بررسی متون استنباط نشان می‌دهد تاکنون مخالفتی با این رویه ثبت نشده و اجماع عملی فقها بر لزوم رعایت این اولویت، دلیلی محکم بر اعتبار و حجیت آن در نظام حقوقی اسلام است (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۲).

مراد از این رویه‌ی عملی، حرکت مستمر فقها در طول تاریخ اجتهاد است که بر ضرورت لحاظ تقدیم اهم بر مهم دلالت دارد (مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۶). بدین نحو که مجتهدان در موارد تراحم، حکم اولی را قابل رفع دانسته و به‌جای آن حکم ثانوی را جاری ساخته‌اند.

مصادیق متعددی در کتب فقهی گواه بر این اتفاق نظر میان فقیهان است؛ از جمله تجویز کذب در جنگ (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۸۳). قبول ولایت حاکم جائز برای دفع ستم از مسلمانان (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۳۷۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۴۵۵؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۶؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۶-۸۹). جواز غیبت در موارد ضروری (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۴۹-۱۵۲؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۸) و فراگیری سحر برای بطلان آن (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۱۰). مجموع این موارد نشان می‌دهد که قاعده‌ی مذکور نه تنها در نظریه، بلکه در عمل نیز مورد اتفاق فقهای تراز اول بوده و هیچ‌گونه مخالفت معتبری نسبت به اصل آن وجود ندارد.

۵. سیره‌ی عقلا

عقلای عالم در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی، هنگام مواجهه با تراحم،



مصلحت مهم‌تر را ترجیح می‌دهند و این سیره مورد امضای شارع قرار گرفته است؛ یعنی «عقلا» صرف نظر از نژاد، مذهب و شرایط فرهنگی و اقلیمی و... در تراحمات، در مقام امتثال، اهم را بر مهم مقدم می‌کنند. گرچه به نظر بعضی از اصولیون، از جمله امام خمینی (قده) حتی با علم به این‌که عقلا در آینده چنین بنایی خواهند داشت و شارع نیز ردعی نکرده باشد؛ حجّت است و می‌توان حکم شرعی را از آن استخراج نمود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۰).

۶. سیره‌ی متشرّعه

سیره‌ی متشرّعه نیز از مستندات استوار این قاعده است. در مسئله تراحم، شواهد نشان می‌دهد که متشرّعه همواره امر اهم را بر مهم مقدم داشته‌اند. همان‌گونه که در بحث اجماع گذشت، این سیره در میان نخبگان متشرّعین (فقها) کاملاً مشهود بوده و نشان می‌دهد تقدیم اهم بر مهم، روشی ریشه‌دار و مورد تأیید شرع است.

ب. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

نظریه‌ی عدول مؤمنین در پاسخ به یک تراحم بنیادین در عرصه‌ی حکمرانی شکل گرفته است:

- مصلحت مهم: مشارکت حداکثری مردم و رعایت فرآیندهای صورتی دموکراسی؛
- مصلحت اهم: تأمین محتوای عادلانه و کارآمد حکومت از طریق گزینش کارگزاران متخصص و عادل!

قاعده‌ی تقدّم اهم بر مهم به روشنی مشروعیت این انتخاب را تأیید می‌کند. این قاعده‌ی فقهی به ما می‌آموزد که نمی‌توان به صرف حفظ مصلحت اول که خود ممکن است با سازوکارهایی مانند تبلیغات فریبنده یا تحریک احساسات مخدوش شود، مصلحت اساسی‌تر دوم را فدا کرد.

همچنین این قاعده پاسخ فقهی به شبهه «مقبولیت و مشروعیت» است و نشان می‌دهد که از منظر فقهی، مشروعیت (حقانیت) مقدّم بر مقبولیت (اکثریت) است. مقبولیت زمانی ارزشمند است که در مسیر تحقّق مشروعیت قرار گیرد. این نگرش،



در تقابل با پارادایم فکری حاکم بر نظام‌های لیبرال دموکراسی قرار دارد که در آن «خواست اکثریت» خودبه‌خود «تولیدکننده حق» است.

اما پرسش بنیادین این است: چرا فقط نظریه‌ی عدول مؤمنین می‌تواند این قاعده را در سطح نهادی تحقق بخشد؟! پاسخ این است که سایر نظام‌های انتخاباتی چه لیبرال و چه رأی‌محور جاری، فاقد معیاری برای تشخیص «اهمیت شرعی» هستند. در آن‌ها، «اهم» تنها به معنای اهمیت سیاسی یا اقتصادی تعریف می‌شود، نه اهمیت الهی یا اخلاقی. در مقابل، نظریه‌ی عدول مؤمنین با ترکیب «عدالت» و «تخصّص»، تنها سیستمی است که می‌تواند مصالح را براساس معیارهای الهی رتبه‌بندی کند و در شرایط تزاحم، مصلحت اصلی جامعه را در اولویت قرار دهد.

سیره‌ی متشرّعه در رجوع به اهل خبره (مانند قضاوت، شهادت، مرجعیت) و نیز اجماع فقها بر تقدیم نظر متخصص عادل بر نظر غیرمتخصص، مؤید محکمی برای نهاد «شهود عادل» در این نظریه است. نظریه‌ی عدول مؤمنین با تبدیل مردم به «کاشفان عدالت» در مرحله‌ی اول و سپردن گزینش نهایی به «شهود عادل»، در واقع هر دو مصلحت را تأمین می‌کند؛ هم مردم در عرصه‌ی حکمرانی به‌صورت فعال و کیفی حضور دارند، هم معیارهای اصیل حکمرانی دینی تضمین می‌شود.

در نتیجه قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم با دارا بودن مستندات متقن قرآنی، روایی، عقلی، اجماعی و عقلایی، پشتوانه‌ای استوار برای نظریه‌ی عدول مؤمنین فراهم می‌آورد. این قاعده نه تنها ضرورت نظریه را تبیین می‌کند، بلکه مکانیزم گزینش، حدود اختیارات و روش تصمیم‌گیری در شرایط تزاحم را برای آن ترسیم می‌نماید. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین علامه مصباح یزدی (قده) را می‌توان تجلّی عینی و نهادی شده این قاعده‌ی کلان فقهی در عرصه‌ی حکمرانی اسلامی دانست که در پرتو آن، مصالح اساسی جامعه در اولویت قرار گرفته و از افتادن در دام اکثریت‌محوری کورکورانه جلوگیری می‌شود.

۲-۳. قاعده‌ی لاضرر

قاعده‌ی «لاضرر» از قواعد مسلم فقه امامیه است که مستند به روایت پیامبر اکرم



صلی الله علیه و آله می‌باشد: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ؛ هیچ ضرر و اضرائی در اسلام نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ کفعمی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۴۶؛ ابن‌ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ شیخ حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۶، ص ۱۴).
ضرر در اصطلاح فقهی، واردشدن نقصان در مال، جان، آبرو یا هر حق مشروع دیگری است (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۴).

و اما ضرار، به نظر آخوند خراسانی (قده)، تأکید بر معنای ضرر است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۴)، ولی برخی فقها مانند آیت الله سیستانی آن را به معنای «تداوم در ضرورسانی» دانسته‌اند (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۱-۱۳۳).

الف. مستندات قاعده

برای قاعده‌ی «لاضرر» می‌توان مستندات چهارگانه زیر را نام برد:

۱. قرآن کریم

آیات متعددی مانند آیات ۲۳۱، ۲۳۳ و ۲۸۲ سوره بقره، آیه ۶ سوره طلاق، و آیه ۱۰۷ سوره توبه، بر حرمت ضرر و ضرار دلالت می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۸-۳۰).

۲. سنّت

روایات متعددی از طریق شیعه و اهل سنت، جمله «لاضرر و لاضرار» را نقل کرده‌اند. فخرالمحققین این روایات را متواتر دانسته (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۸) و آخوند خراسانی آن‌ها را متواتر اجمالی می‌داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۴).

۳. اجماع

فقه‌های امامیه و اهل سنّت به اتفاق بر حجّیت این قاعده اجماع دارند (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

۴. عقل

حکم عقل به قبّح ضرورسانی و لزوم جبران آن، از دلایل مستقل قاعده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۸).



ب. تفسیر فقها از قاعده‌ی لاضرر

فقها در تفسیر قاعده‌ی لاضرر چهار دیدگاه عمده ارائه داده‌اند؛ نفی حکم ضرری (شریعت اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۴ و ۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۹)، نفع موضوع ضرری (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۶)، وجوب جبران ضرر (فاضل تونی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹۴) و حرمت تکلیفی (شریعت اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۴-۲۵) که مشهورترین آن نفی حکم ضرری می‌باشد. مشهور فقهای امامیه معتقدند که شارع مقدّس هیچ حکم ضرری (تکلیفی یا وضعی) تشریح نکرده است. براین اساس، اگر حکمی در شرایط عادی واجب باشد ولی در موارد خاص موجب ضرر شود، ساقط می‌گردد (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۶۰؛ ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۴).

ج. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

با پذیرش دیدگاه مشهور (نفی حکم ضرری)، قاعده لاضرر به‌عنوان یک اصل حاکم، زمینه‌ساز تبیین کارکردهای نظریه عدول مؤمنین در عرصه حکمرانی است:

۱. ضرورت عقلانی و شرعی تشکیل نهاد

اگرچه مفاد اولیه‌ی قاعده‌ی لاضرر، «نفی حکم ضرری» است و نه «ایجاد حکم الزامی جدید»، اما از آنجا که ترک امور حسبیه و فقدان مدیریت جامعه اسلامی، موجب وقوع ضررهای جبران‌ناپذیر به تمامیت امت می‌شود، «جلوگیری از این ضرر» به مقتضای عقل و تأیید شرع، امری لازم است. بنابراین، تشکیل نهادی متشکل از افراد عادل و متخصص (عدول مؤمنین)، نه به‌عنوان حکم مستقیم قاعده‌ی لاضرر، بلکه به‌عنوان «مقدمه‌ی واجب» برای امثال این قاعده و جلوگیری از وضعیت ضرری ناشی از هرج و مرج، ضرورت می‌یابد. به بیان دیگر، قاعده‌ی لاضرر با نفی وضعیت زیان‌بار فقدان ولایت، بستر وجوب تأسیس ساختار مدیریتی عادلانه را فراهم می‌سازد.

۲. کارکرد قاعده در تصمیم‌گیری‌های حکومتی

قاعده‌ی لاضرر به‌خودی‌خود به نهاد خاصی مشروعیت ذاتی نمی‌بخشد، بلکه به‌عنوان یک معیار فقهی، چارچوب تصمیم‌گیری‌های نهاد حاکمیتی را تعیین می‌کند.



در شرایط اضطرار و تراحم، در مواردی که تصمیمات حکومتی ممکن است موجب ضررهای جزئی شود، این قاعده به حاکمیت اجازه می‌دهد تا با رعایت اولویت‌ها (تقدیم اهم بر مهم) و برای جلوگیری از ضرر بزرگ‌تر (فوت نظام)، اقدام لازم را انجام دهد. در واقع، لاضرر مشروعیت «محتوای تصمیم» را در شرایط تراحم تأیید می‌کند، اما مشروعیت ذاتی نهاد را تأیید نمی‌نماید.

۳. معیار تشخیص ضرر و نقش تخصص

از آنجا که ملاک تشخیص موضوع ضرر، عرف است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۷)، تشخیص مصادیق آن در مسائل پیچیده‌ی حکومتی، نیازمند تخصص در شناخت عرف و مصلحت‌های جامعه است. بنابراین، نهاد عدول مؤمنین که متشکل از فقیهان جامع‌الشرایط و خبرگان در شناخت مصادیق عرفی است، صلاحیت تشخیص موارد ضرر و راه‌های جلوگیری از آن را دارد. اینجا تفاوت میان «معیار عرفی» و «تشخیص تخصصی» رعایت شده است؛ بدین معنا که استاندارد ضرر، فهم عمومی عقلایی است، اما تطبیق آن بر مصادیق پیچیده‌ی اجتماعی، نیازمند اجتهاد و تخصص است.

۴. تبیین مفهوم ضرر در حکمرانی اسلامی

در نظام‌های لائیک، «ضرر» اغلب به معنای کاهش رفاه مادی تعریف می‌شود، اما در نظریه‌ی عدول مؤمنین، با توجه به جهان‌بینی اسلامی، ضرر شامل ابعاد معنوی و اخلاقی نیز می‌گردد. اصطلاح «ضرر مورد نهی شارع» به ضرری اطلاق می‌شود که اگرچه موضوعیت آن ممکن است عرفی باشد (مانند آبرو یا ایمان)، اما حرمت آن توسط شریعت امضا شده است.

چالش اصلی در حکمرانی اسلامی، نه در اصل پذیرش این مفهوم، بلکه در «مکانیزم تشخیص» آن است. اگرچه در برخی ساختارهای اسلامی نیز شروطی مانند عدالت و تخصص مطرح است، اما نظریه‌ی عدول مؤمنین با طراحی یک سازوکار مشخص، تشخیص این ابعاد چندگانه را از حالت کلی و گاه سلیقه‌ای خارج کرده و به یک فرآیند نهادی تبدیل می‌کند. در این نظریه، ترکیب هم‌زمان «عدالت» (به‌عنوان ضامن جهت‌گیری شرعی) و «تخصص» (به‌عنوان ضامن تشخیص کارشناسی)، تضمین می‌کند که مصادیق ضرر شرعی با دقت فقهی شناسایی شده و مصلحت‌های



سیاسی بر احکام الهی تقدم نیابد. بنابراین، این نظریه با نهادهای سازدنی دقیق معیارهای تشخیص ضرر، ظرفیت نظام اسلامی را برای جلوگیری از اضرارهای معنوی که ریشه در امانت الهی حکمرانی دارد، ارتقا می‌بخشد.

قاعده‌ی لاضرر با توجه به مستندات قوی قرآنی، روایی، اجماعی و عقلی؛ پشتوانه‌ای محکم برای نظریه‌ی عدول مؤمنین فراهم می‌آورد. این قاعده هم ضرورت جلوگیری از وضعیت‌های ضرری (که مستلزم وجود نهاد مدیریتی است) را تأیید می‌کند، هم محدوده‌ی اختیارات نهاد را در شرایط تراحم مشخص می‌سازد، و هم ضمانت اجرایی برای تصمیمات آن در صورت رعایت مصلحت عمومی، ایجاد می‌کند. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین تجلی عینی مدیریت جامعه براساس نفی ضرر در عرصه حکمرانی اسلامی است.

۳-۳. قاعده‌ی احسان

این قاعده برگرفته از آیه‌ی شریفه (مَاعَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) (توبه: ۹۱) است که خداوند متعال در آن می‌فرماید: بر محسنان [نیکوکاران] هیچ راه [مواخذه و سرزنشی] نیست. مفاد این قاعده آن است که هرگاه شخصی با قصد احسان و نیکوکاری، اقدام به عملی کند که معمولاً مفید و سودمند است، ولی به طور غیرعمد موجب خسارتی شود، از مواخذه و ضمان معاف خواهد بود (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۰؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

اگرچه اداره‌ی جامعه به خودی خود عنوان «احسان» ندارد، اما اگر با قصد خدمت به خلق و جلب منفعت عمومی همراه باشد، می‌تواند در زمره‌ی مصادیق احسان اجتماعی قرار گیرد. قاعده‌ی احسان در این زمینه دو نقش کلیدی و به هم پیوسته ایفا می‌کند:

الف. مشوق و پشتوانه‌ی شرعی برای متخصصان

این قاعده برای افراد شایسته و متخصص (عدول مؤمنین) پشتوانه‌ی شرعی ایجاد می‌کند تا با اطمینان از این‌که در صورت خطای غیرعمد مورد مواخذه قرار نمی‌گیرند، مسئولیت‌های اجتماعی را بپذیرند. این امر به‌ویژه در عرصه‌ی حکمرانی



که تصمیمات، پیچیده و پرریسک هستند، از اهمیت بالایی برخوردار است و مانع از انزوای نخبگان به دلیل ترس از پیامدهای احتمالی می‌شود.

ب. بازدارندگی و تعیین مرز مسئولیت

از منظر سلبی، هرچند احسان ذاتاً نیازمند تخصّص نیست، اما در امور تخصّصی مانند حکومت، «تحقق عرفی احسان» منوط به رعایت استانداردهای عقلایی است. اگر فردی بدون داشتن تخصّص لازم وارد حوزه‌ای شود و موجب خسارت گردد، عمل او از شمول احسان خارج شده و مصداق «تعدی» یا «تفریط» خواهد بود (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۷۸). بنابراین، این قاعده به‌طور غیرمستقیم با تهدید به ضمانت در صورت عدم رعایت کفایت، مانع از دخالت افراد فاقد صلاحیت در امور حکومتی می‌شود.

تحقق قاعده‌ی احسان منوط به دو شرط اصلی است:

- قصد احسان: اقدام‌کننده باید نیت خیر و قصد کمک‌رسانی داشته باشد.
- واقعی بودن احسان: عمل انجام شده باید به‌طور عرفی قابل توصیف به احسان باشد و موجب مفسده نگردد (محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۰۰).

نظریه‌ی عدول مؤمنین با طراحی سازوکار گزینش هم‌زمان عادل و متخصص، بستر را برای تحقق این دو شرط فراهم می‌آورد. عدالت، ضامن «قصد احسان» است و تخصّص، ضامن «واقعی بودن احسان». قاعده‌ی احسان نیز پوشش‌دهنده خطاهای غیرقابل اجتناب باقی‌مانده برای این متخصصان خواهد بود و به این نهاد مشروعیت می‌بخشد تا با جسارت و دوراندیشی لازم به اداره امور جامعه پردازد. برخلاف سیستم‌هایی که در آنها احسان صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی است، در این نظریه، احسان به یک «الگوی ساختاری» تبدیل می‌شود.

از سوی دیگر، این قاعده با ایجاد مسئولیت سنگین برای غیرمتخصصان، آنها را از تصدّی امور حکومتی باز می‌دارد، زیرا می‌دانند در صورت ورود خسارت، به‌دلیل عدم رعایت استانداردهای عقلایی، هیچ پوشش شرعی نخواهند داشت و کاملاً مسؤول جبران خسارت هستند.



در مقایسه با سایر نظام‌ها، تفاوت در «تعریف احسان» و «ضمانت اجرا» است. در نظام‌های لائیک، مدیریت صرفاً یک «وظیفه‌ی فنی» است و خطا همواره منجر به مسئولیت کیفری یا حقوقی می‌شود، حتی اگر نیت خیر وجود داشته باشد. اما در نظریه‌ی عدول مؤمنین، با شرط هم‌زمان «عدالت» و «تخصّص»، خطاهای غیرعمد ناشی از پیچیدگی‌های ذاتی حکومت، تحت پوشش قاعده‌ی احسان قرار می‌گیرد. این امر باعث می‌شود که نخبگان دینی با انگیزه‌ی الهی و بدون دغدغه‌های مادی ناشی از خطاهای غیرعمد، مسئولیت‌پذیری بیشتری از خود نشان دهند.

قاعده‌ی احسان با استناد به آیه‌ی شریفه و تأیید فقهای امامیه، تکمیل‌کننده‌ی منطقی نظریه‌ی عدول مؤمنین است. این قاعده هم‌انگیزه لازم برای پذیرش مسئولیت توسط نخبگان صالح را فراهم می‌آورد، هم زمینه اجرایی برای تصمیمات جسورانه و لازم در جهت مصالح عمومی را مهیا می‌سازد؛ و هم به‌عنوان یک پیش‌شرط، با تهدید به ضمانت، مانع حضور غیرمتخصّصان در مناصب حکومتی می‌گردد. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین در پرتو این قاعده فقهی، از پشتوانه اجرایی و شرعی کاملی برخوردار می‌گردد.

۴-۳. قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم برگرفته از آیه شریفه (وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (مانده: ۲) است که خداوند متعال به صراحت می‌فرماید: «و بر گناه و تجاوز همکاری نکنید». این قاعده بر تحریم هرگونه همکاری و کمک به انجام گناه و تعدّی به حقوق دیگران دلالت دارد. در این آیه «اثم» به‌معنای ترک واجبات و ارتکاب محرمات، و «عدوان» به‌معنای تجاوز به حقوق مردم تبیین شده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۶۷؛ علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۶۳).

الف. مستندات قاعده

مستندات قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم از منابع مختلفی چون قرآن کریم، روایات اهل بیت (ع)، سیره‌ی معصومین (ع) و عقلا، و نیز اجماع فقها استخراج شده است که همگی بر حرمت همکاری در گناه و تجاوز تأکید دارند.

**۱. مستند قرآنی**

آیه‌ی «اعانه» (مانده: ۲) نهی صریح از هرگونه همکاری در گناه و تجاوز است. گرچه در مورد وحدت سیاق اشکالاتی مطرح شده، اما استقلال دو جمله و ظهور نهی، حرمت اعانه بر اثم را به وضوح اثبات می‌کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۶).

۲. مستندات روایی

۱. امام رضا (علیه السلام) فرموده‌اند: «مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا فَهُوَ ظَالِمٌ، وَمَنْ خَدَلَ ظَالِمًا فَهُوَ عَادِلٌ؛ یعنی هر که ستمگری را یاری کند، ستمگر است و هر که او را تنها گذارد، عادل است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۳۳).

۲. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرموده‌اند: «إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ أَيْنَ أَعْوَانِ الظَّالِمَةِ... فَأَحْشُرُوهُمْ مَعَهُمْ؛ یعنی روز قیامت منادی ندا می‌دهد: کجایند یاوران ستمگران؟ آنها را با ستمگران محشور کنید» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۳۰).

۳. امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند: «مَنْ أَعَانَ عَلَى مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ؛ یعنی هر که به اندازه‌ی نیم کلمه بر ضد مؤمنی کمک کند، در روز قیامت ناامید از رحمت خدا محشور خواهد شد» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۹).

۳. سیره‌ی معصومین (ع)

برخورد امام کاظم (علیه السلام) با صفوان جمال که شتران خود را به هارون کرایه داده بود، مؤید حرمت همکاری با ظالمان و اعانه بر اثم است (کشّی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۴۰، ح ۸۲۸).

۴. اجماع فقها

فقهای امامیه به اتفاق، نظر بر حرمت اعانه بر اثم و عدوان داشته و این امر اجماعی است.

۵. سیره‌ی عقلا

عقلای عادل کمک به گناه و تجاوز را که مخالفت با حکم الهی و تعدی به حقوق مردم است، امری قبیح و مذموم می‌دانند. برخی مفسران معتقدند که این قاعده جزء



مرتکبات ذهنی و فطرت انسان است و آیات، تنها ارشاد به آن را پوشش می‌دهند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۲۸۶).

تحقق اعانه‌ی بر اثم منوط به دو شرط است:

- قصد فاعل: اقدام‌کننده باید علم و قصد کمک به گناه و عدوان داشته باشد.
- صدق عرفی: عملکرد باید در عرف به‌عنوان کمک به گناه شناخته شود (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶۶).

ب. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم از جمله قواعد فقهی است که می‌توان از آن به‌عنوان مبنایی محکم برای تبیین و تقویت مسئولیت نظارتی و ضرورت گزینش شایستگان در نظریه‌ی عدول مؤمنین بهره گرفت. در ادامه، تطبیق قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم بر نظریه‌ی عدول مؤمنین مورد بررسی قرار می‌گیرد تا نقش این قاعده در تقویت مسئولیت نظارتی و گزینش شایستگان در نظام اسلامی به صورت مستدل بر نظریه‌ی مذکور تطبیق داده شود:

۱. تطبیق سلبی

هرگونه مشارکت در گزینش افراد غیرعادل و غیرمتخصص مصداق اعانه‌ی بر ظلم است. انتخاب ناصالحان زمینه‌ساز فساد و تضییع حقوق مردم می‌گردد و در جهت مخالفت با امر الهی و کمک به ظلم محسوب می‌شود.

۲. تطبیق ایجابی

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم منجر به تقویت مسئولیت نظارتی و گزینش دقیق می‌شود. مردم موظف به انتخاب افراد عادل و متخصص‌اند و خبرگان موظف‌اند صلاحیت‌ها را دقیقاً بررسی کنند و در جلوگیری از انتخاب ناصالحان تلاش نمایند.

۳. ضمانت اجرایی درونی

این قاعده برای عدول مؤمنین مسئولیت نظارتی و ضمانت اجرایی درونی ایجاد می‌کند؛ بدین معنی که اگر کارگزاران نظام اسلامی مرتکب خطا یا تجاوز به حقوق مردم شوند، ادامه‌ی همکاری با آنان حتی از سوی اعضای نظام، مصداق اعانه‌ی بر



اثم خواهد بود. این قاعده موجب ایجاد سیستم نظارتی درون‌سازمانی قدرتمند و الزام‌آور برای رعایت تقوا و عدالت می‌شود.

اما چرا فقط در این نظریه این قاعده می‌تواند به‌صورت نهادی تحقّق یابد؟! پاسخ این است که در نظام‌های لائیک یا اکثریت‌محور، «اثم» به‌معنای اسلامی (یعنی ترک واجب یا ارتکاب محرم) معنا ندارد. در آن‌جا، تنها «جرم قانونی» ملاک است، نه «گناه شرعی». بنابراین، حتی اگر فردی به‌ظاهر قانونی انتخاب شود، اما فاقد عدالت باشد، هیچ مسئولیتی بر گزینش‌کنندگان تحمیل نمی‌شود. درمقابل، نظریه‌ی عدول مؤمنین، با تبدیل گزینش به «تکلیف شرعی»، تنها سیستمی است که انتخاب غیرعادل را مصداق اعانه‌ی بر ظلم می‌داند و نظارت درون‌سازمانی را بر این اساس نهادینه می‌کند.

قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم با مستندات محکم قرآنی، روایی، عقلی و اجتماعی، پشتوانه‌ای استوار برای نظریه‌ی عدول مؤمنین فراهم می‌آورد. این قاعده ضرورت تشکیل نظام اسلامی را اثبات می‌کند، مسئولیت نظارتی عدول مؤمنین را تقویت می‌نماید و ضمانت اجرایی درونی برای حفظ عدالت در نظام حکومتی به وجود می‌آورد. بنابراین، نظریه‌ی عدول مؤمنین در پرتو این قاعده از مشروعیت و اتقان بیشتری برخوردار می‌گردد.

۳-۵. قاعده‌ی ضمان‌الید و امکان تطبیق آن بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

این قاعده که از روایت مشهور «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ» (علامه حلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۴؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۸) اخذ شده، بیان می‌دارد: هر کس مال دیگری را بگیرد، ضامن است تا آن را بازگرداند. در نتیجه از این قاعده به‌دست می‌آید که هرگونه تصرف در اموال دیگران بدون مجوّز شرعی، موجب ضمان و مسئولیت جبران خسارت احتمالی آن است (محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۱).

الف. مستندات قاعده

این قاعده که از جمله قواعد مسلم فقهی است، مستند به ادله‌ی چهارگانه است: اولاً، روایت مشهور نبوی «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ» (علامه حلی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۴) که



با وجود بحث‌های سندی، به دلیل شهرت فتوایی میان فقها معتبر شناخته شده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۴). ثانیاً، اجماع عملی فقها که در گستره‌ی وسیعی از أبواب فقهی به این قاعده استناد کرده‌اند (موسوی قزوینی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۲). ثالثاً، سیره‌ی عقلانی مستمر بر ضمانت متصرف که مورد تأیید شارع است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۵). رابعاً، قاعده‌ی احترام مال مسلم که هرگونه تصرف غیرمجاز را نافی حرمت مال دانسته و ضمان آور می‌داند (همان). این مستندات، اتقان قاعده‌ی مذکور را در منظومه‌ی فقهی نشان می‌دهد.

ب. تطبیق قاعده بر نظریه‌ی عدول مؤمنین

اگرچه موضوع اصلی این قاعده در کتب فقهی، تصرفات فردی در اموال خصوصی است، اما با توجه به ظهور روایت در عمومیت «ما اخذت» و تفسیر فقهی «ید» به معنای «سلطه و قدرت» (نه صرفاً دست‌فیزیکی)، می‌توان حکم مسئولیت را به هرگونه تسلط بر حقوق دیگران تعمیم داد. براین اساس، هرکس سلطه‌ای بر چیزی پیدا کند (اعم از مال یا منصب)، درقبال حفظ آن مسئول است. این رویکرد که در فقه تحت عنوان «تنقیح مناط» پذیرفته شده، زمینه را برای تطبیق روح حاکم بر قاعده بر عرصه‌ی حکمرانی فراهم می‌سازد:

۱. مسئولیت در قبال امانت عمومی

کارگزاران نظام، امین مردم در اموال و حقوق عمومی هستند و تصدّی امور حکومتی، نوعی «ید» و سلطه بر بیت‌المال و حقوق عامّه محسوب می‌شود. قاعده‌ی ضمان‌الید بر این اصل تأکید دارد که هرکس تصدّی امری را می‌پذیرد و سلطه‌ای می‌یابد، درقبال آن مسئول است. این مسئولیت در نظریه‌ی عدول مؤمنین از طریق شفاف‌سازی سازوکار گزینش و نظارت نهادینه می‌شود تا سلطه‌ی اعمال‌شده، مشروع و امینانه باشد.

۲. ضمانت اجرایی برای عدول مؤمنین

این قاعده به‌صورت ضمنی بر لزوم احتیاط و دقت در تصرفات تأکید می‌کند. نظریه‌ی عدول مؤمنین با گزینش افراد عادل و متخصص، این احتیاط را تضمین



می‌کند و احتمال خطا را به حداقل می‌رساند. در واقع، شرط بودن عدالت و تخصص، مقدمه‌ای برای ایمن‌سازی «دید تصرف» در برابر شبهات ضمانی است.

۳. تأیید اصل نظارت و پاسخگویی

قاعده‌ی ضمان‌الید بر لزوم پاسخگویی متصدیان امور دلالت دارد؛ زیرا «دید» امانتی است که باید مسترد شود یا پاسخگویی نقصان آن بود. این اصل در نظریه‌ی عدول مؤمنین از طریق مکانیزم‌های نظارتی مانند نظارت خبرگان بر کارگزاران تحقق می‌یابد تا اطمینان حاصل شود سلطه‌ی اعمال‌شده، در مسیر اداء امانت باقی مانده است.

در مقایسه با سایر نظام‌ها، تفاوت در «مبانی مسئولیت» است. در نظام‌های لائیک، مسئولیت کارگزاران عمدتاً محدود به «قوانین مدنی» و قراردادهای استخدامی است. اما در نظریه‌ی عدول مؤمنین، با تعریف کارگزاران به‌عنوان «امین مردم و خدا»، مسئولیت در قبال امانت عمومی براساس قاعده‌ی ضمان‌الید، رنگ و بوی «تکلیف شرعی» به‌خود می‌گیرد. این امر باعث می‌شود پاسخگویی نه‌تنها یک الزام حقوقی، بلکه یک وظیفه‌ی دینی تلقی شود که ضمانت اجرای درونی و بیرونی دارد.

اگرچه استناد مستقیم قاعده‌ی ضمان‌الید به نظریه‌ی عدول مؤمنین با توجه به تفاوت در مصادیق (اموال شخصی و اموال عمومی) نیازمند دقت است، اما می‌توان از روح کلی حاکم بر این قاعده یعنی لزوم مسئولیت‌پذیری در قبال هرگونه سلطه و تصرف، به‌عنوان مؤیدی اصولی برای نظریه‌ی عدول مؤمنین استفاده کرد. این قاعده بر اهمیت مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در مدیریت امور تأکید می‌کند که از اصول بنیادین نظریه‌ی عدول مؤمنین است.

بدون شک، شبکه‌ی استدلالی نظریه‌ی عدول مؤمنین تنها به قواعد پنج‌گانه‌ی مذکور محدود نمی‌شود و می‌توان از ظرفیت قواعد فقهی دیگری نیز برای تکمیل و تقویت مستندات آن بهره‌جست. قواعدی همچون قاعده‌ی نفی «عسرو حرج» که بر لزوم دوری‌گزینی نظام حکومتی از هرگونه ایجاد مشقت غیرضروری برای شهروندان تأکید دارد و می‌تواند مبنای تنظیم روابط نهاد عدول مؤمنین با مردم باشد؛ قاعده‌ی «عدالت» که به‌عنوان محوری‌ترین اصل در گزینش، نظارت و عملکرد عدول مؤمنین



قابل استناد است؛ قاعده‌ی «مشورت (شورا)» که نقش مشورتی و هدایتی نخبگان جامعه در کنار این نهاد را مشروعیت می‌بخشد. اگرچه این قواعد و نظایر آن‌ها نیز می‌توانند پشتوانه‌های مستحکمی برای نظریه باشند، اما آنچه در این مقاله مورد توجه قرار گرفت، مهم‌ترین و مستقیم‌ترین قواعدی بود که سهمی بنیادین در ساختار استدلالی این نظریه ایفا می‌کنند. تمرکز بر این پنج قاعده، امکان واکاوی عمیق‌تر و تبیین روشن‌تر ارتباط منطقی آن‌ها با ارکان نظریه‌ی عدول مؤمنین را فراهم ساخت.

۶. نتیجه‌گیری

نظریه‌ی عدول مؤمنین، به‌عنوان طرحی نوین در فقه سیاسی معاصر، نه تنها پاسخی هوشمندانه به چالش‌های حکمرانی معاصر است، بلکه تجلّی عینی و نهادی قواعد کلان فقهی در عرصه عمل است. این پژوهش با روشی تحلیلی - استدلالی و تطبیقی، نشان داد که پنج قاعده‌ی فقهی کلیدی - «تقدّم اهمّ بر مهم»، «لاضرر»، «احسان»، «حرمت اعانه‌ی بر اثم» و «ضمان الید» - نه تنها با این نظریه سازگارند، بلکه پشتوانه‌های شرعی - ساختاری ضروری برای تحقق عینی و نهادینه‌سازی آن هستند.

یافته‌ها نشان می‌دهد که:

- قاعده‌ی تقدّم اهمّ بر مهم، مشروعیت اولویت‌گذاری بر عدالت و تخصّص را بر مشارکت صرف تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که تنها نظریه‌ی عدول مؤمنین می‌تواند «اهمّیت شرعی» را در سطح نهادی تحقّق بخشد؛
- قاعده‌ی لاضرر، ضرورت تشکیل نهاد عدول مؤمنین را برای دفع فساد ساختاری اثبات می‌نماید و تنها این نظریه است که «ضرر شرعی» (مانند انحراف اخلاقی) را از ضرر مادی تمییز داده و آن را قابل مدیریت می‌سازد؛
- قاعده‌ی احسان، انگیزه‌ی شرعی برای پذیرش مسئولیت توسط نخبگان را فراهم می‌آورد و تنها در این نظریه است که «قصد احسان» و «واقعیت آن از دید عرف اسلامی» هم‌زمان تضمین می‌شود؛



● قاعده‌ی حرمت اعانه‌ی بر اثم، گزینش دقیق و نظارت مستمر را تکلیفی شرعی می‌داند و تنها در این سیستم است که انتخاب غیرعادل، مصداق «اعانه‌ی بر ظلم» محسوب می‌شود؛

● و قاعده‌ی ضمان الید، مسئولیت کارگزاران در قبال امانت عمومی را مستند می‌سازد و تنها در این نظریه است که «امانت حکومتی» به معنای الهی و نه صرفاً حقوقی، درک و نهادینه می‌شود.

این تحلیل، پاسخ روشنی به سؤال اصلی پژوهش می‌دهد:
«آیا قواعد فقهی شیعه می‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌های شرعی و ساختاری برای توجیه و نهادینه‌سازی نظریه‌ی عدول مؤمنین عمل کنند؟!»
بله، قواعد فقهی نه‌تنها ظرفیت توجیه این نظریه را دارند، بلکه سازوکارهای آن را نیز نهادینه می‌کنند.

همچنین، این پژوهش نشان داد که نظریه‌ی عدول مؤمنین جایگزین ولایت فقیه نیست، بلکه مکملی ساختاری و اجرایی در سطح مدیریت تخصصی است که در چارچوب آن عمل می‌کند. همچنین، با تمایز روشن بین مشروعیت الهی، مقبولیت اجتماعی و کارایی سیاسی، این نظریه‌ی از هر دو الگوی «استبداد دینی» و «دموکراسی لیبرال» متمایز می‌شود و الگویی «دموکراتیک-کیفی» را پیشنهاد می‌دهد.

در نهایت، پاسخ به انتقادات احتمالی؛ از جمله «عدم امکان اجراء در جوامع غیرعادل» یا «خطر آلیگارش‌ی مذهبی»، نشان داد که این نظریه، نه‌تنها از نظر فقهی مستحکم است، بلکه از نظر عملیاتی نیز انعطاف‌پذیر و قابل اجراء در شرایط معاصر است.

این پژوهش، سومین گام از یک سلسله مطالعات جامع درباره‌ی نظریه‌ی عدول مؤمنین است. آینده‌ی پژوهش‌ها می‌تواند بر امکان‌سنجی اجرایی این نظریه در ساختارهای موجود، شبیه‌سازی سازوکارهای آن در سطوح محلی، و بررسی تطبیقی آن با نظام‌های مشارکتی اسلامی متمرکز شود. چنین تلاش‌هایی، می‌تواند گامی مؤثر در جهت اسلامی‌سازی دانش سیاسی (تولید علم سیاست اسلامی) و ارائه‌ی الگوهای اسلامی حکمرانی باشد؛ الگوهایی که هم از مشروعیت شرعی برخوردارند و هم پاسخگوی نیازهای عصر حاضر باشند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: آیه الله مرعشی نجفی.
۴. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). عوالی الثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: سید الشهداء (ع).
۵. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة. محقق و مقدمه نویس: رمزی بعلبکی، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۶ق). حاشیه مکاسب. چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۷. _____ (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. تصحیح: مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع)
۸. امام خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق). الرسائل. چاپ اول، قم: اسماعیلیان.
۹. _____ (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. _____ (۱۴۱۵ق). مکاسب المحرمة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. چاپ اول، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۱۲. بجنوردی، سید محمد (۱۴۰۱ق). قواعد فقهیه. چاپ سوم، تهران: مؤسسه عروج.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳). الحدائق الناضره. قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. تمیمی آمدی، ابوالفتح عبدالواحد بن محمد (۱۴۲۹ق). غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: مؤسسه دار الکتب الاسلامی.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق). تاج اللغة و صحاح العربیه (الصحاح). محقق: عطار احمد عبدالغفور، چاپ سوم، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۶. حاجی جعفری، علی؛ رفیعی علوی، سید احسان (۱۴۰۳). عدالت به مثابه دال مرکزی گزینش سیاسی در نظام حقوقی اسلام. فلسفه حقوق، ۳ (۲)، ۲۵-۴۰.
۱۷. حسینی سیستانی، سید محمدرضا (۱۴۱۴ق). قاعدة لاضرر و لاضرار. محاضر: سید علی حسینی سیستانی، قم: بی نا.
۱۸. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۳ق). القواعد الفقهیه. چاپ اول، بیروت: موسسه امام رضا (ع).
۱۹. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیه. قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق). أساس البلاغه. چاپ اول، بیروت: دار صادر.
۲۱. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: عبدالاعلی سبزواری.



۲۲. سوری، مسعود (۱۳۹۹). الگوی گزینش کارگزاران در دولت اسلامی با تمرکز بر نظریه عدول مؤمنین آیت الله مصباح یزدی. کارشناسی ارشد فقه سیاسی، قم: دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی دانشگاه باقرالعلوم.
۲۳. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. چاپ اول، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۴. شریعتی، روح الله (۱۳۸۲). چیستی قواعد فقه سیاسی. علوم سیاسی، ۶ (۱).
۲۵. شیرخانی، علی (۱۳۹۶). ولایت عدول مؤمنین در فقه حکومتی امام خمینی. سیاست متعالیه، ۵ (۱۷).
۲۶. شریعت اصفهانی، فتح الله بن محمدجواد (بی تا). قاعدة لاضرر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی (بی تا). القواعد و الفوائد. چاپ اول، قم: مکتبه المفید.
۲۸. شهید ثانی (جعبی عاملی)، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق). رسائل الشهد الثانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۹. شهید مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. _____ (۱۴۰۲). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.
۳۱. _____ (بی تا). آشنایی با علوم اسلامی. تهران: صدرا.
۳۲. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة. چاپ دوم، قم: مجمع الفکر اسلامی.
۳۳. _____ (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۴. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.
۳۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۶). الأمالی، چاپ سوم، تهران: انتشارات کتابچی.
۳۶. _____ (۱۴۰۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. _____ (۱۴۱۸ق). معانی الأخبار. مصحح علی اکبر غفاری، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن محمد (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی. چاپ دوم، بیروت: دارالمکتب العربی.
۳۹. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. ترجمه محمدباقر کمره-ای، چاپ هفتم، تهران، انتشارات اسوه.
۴۰. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق). المقنعه. چاپ اول، قم: دارالمفید.
۴۱. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الاصول (حلقات). چاپ پنجم، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. طباطبایی بروجردی، سید حسین (۱۳۸۰). جامع احادیث الشیة فی احکام الشریعة. قم: المهر.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۴. عاملی، سید جواد (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. تحقیق: محمدباقر خالصی، چاپ



- اول، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۶. _____ (۱۴۱۹ق). تذكرة الفقهاء. تحقيق: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۴۷. _____ (۱۴۱۲ق). منتهی‌المطلب فی تحقیق المذهب. تحقیق: بخش فقه جامعه پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۴۸. _____ (۱۴۲۱ق). نهج الحق و كشف الصدق. قم: دارالهجرة.
۴۹. علامه طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ بیست و پنجم، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۰. علیاناسب، سید ضیاء‌الدین (۱۳۹۶). بازشناسی رویدادهای مهم تاریخ اسلام، چاپ سوم، تبریز: انتشارات مانده.
۵۱. فاضل تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ق). الوافیة فی اصول الفقه. قم: چاپ محمدحسین رضوی کشمیری.
۵۲. فاضل موحدی لنگرانی، محمد (۱۳۸۳). القواعد الفقهیة. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (ع).
۵۳. فتاحیان، محمدحسین (۱۳۹۷). درآمدی بر فقه سیاسی، تعریف، روش و قواعد. فقه، حقوق و علوم جزا، ۱۰ (۱)، ۹۸-۹۱.
۵۴. کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۳۷۶). فوائد الأصول (تقریرات خارج اصول میرزای نائینی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۵. کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. چاپ دوم، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام.
۵۶. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). إختيار معرفة الرجال (رجال الكشی). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۵۷. کفعمی، تقی‌الدین ابراهیم بن علی (۱۴۰۳ق). جنة الأمان الواقیة و جنة الإيمان الباقیة (مصباح الكفعمی). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۵۸. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحكم و المواعظ. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث (سازمان چاپ و نشر).
۵۹. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۶۰. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۳). قواعد فقه. چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۶۱. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۴). میزان الحکمه، مترجم: حمیدرضا شیخی، چاپ پنجم، قم: دارالحدیث.



۶۲. محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۶). مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه. چاپ بیست و نهم، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۶۴. _____ (۱۳۹۱). نظریه حقوقی اسلام. تحقیق و نگارش: محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا، جلد اول، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۶۵. _____ (۱۳۹۹). طرحی نو در تعیین حاکم و مسؤولان دیگر (درآمدی بر نظریه عدول مؤمنین). دوفصلنامه فقه دولت اسلامی، ۱ (۲)، ۲۹-۱۳.
۶۶. مصطفوی، سید محمدکاظم (۱۴۲۱ق). القواعد الفقهیه. چاپ چهارم، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۷. مصطفوی، میرزا حسن (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهیه، چاپ سوم، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۶۹. _____ و با همکاری جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. چاپ سی و دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۰. منتهاهی، عباس (۲۰۱۲) بنیادهای قرآنی حقوق بین الملل اسلامی. تحقیقات حقوقی بین المللی، ۵ (۱۶).
۷۱. موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۷). القواعد الفقهیه. محقق: محمدحسین درایتی و مهدی مهریزی، قم: نشر الهادی.
۷۲. موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۱۹ق). رساله قاعدة «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده». تصحیح: سید علی موسوی علوی، چاپ اول، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۳. نجفی خوانساری، موسی (۱۴۱۸ق). منیة الطالب فی حاشیة المکاسب. محاضر میرزا محمدحسین غروی نائینی، قم: دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۴. نراقی، احمد بن محمدمهدی (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.

خلاصة المقالات



التعرّف الفقهيّ على الموضوع وخبرة العلوم الإنسانيّة من منظور الإمام الخميني (قده)

ذبيح الله نعيمان^١

الخلاصة

يُعَدّ التعرّف الفقهيّ على الموضوع من الأركان الأساسية في عملية الاجتهاد، وهو شرط سابق لمعرفة الأحكام الشرعية. ويواجه هذا المجال تعقيدات متعدّدة، من قبيل الغموض في تشخيص المفاهيم والمصاديق، ودور العرف إلى جانب موقع المجتهد، وقابليّة الموضوعات للتغيّر تبعاً لتحوّلات الزمان. وقد كُتِبَ هذا البحث بهدف بيان منهجيّ للتعرّف الفقهيّ على الموضوع من منظور الإمام الخميني (قده) وتحليل علاقته بالعلوم الإنسانية. وقد أنجزت الدراسة بالأسلوب الوصفي - التحليلي، مع الاعتماد على المصادر المكتوبة، بما تشمله من الآثار الفقهيّة والأصولية، والاستفتاءات، وصحيفة الإمام.

وتُظهر نتائج البحث أنّ الإمام الخميني (قده) قدّم تصنيفاً شاملاً للموضوعات استناداً إلى معايير من قبيل: الطبيعة التكوينية، ومصدر التكوين، وزمان الحدوث، وإمكانيّة التغيّر. ومن وجهة نظره، العرف هو المرجع في تشخيص الموضوعات ما لم توجد قرينة على تدخّل الشارع، أمّا تشخيص المصاديق فهو موكول إلى المكلفين. وتتمثّل أهمّ إسهامات هذا البحث في تمييز ثلاث طبقات للتحليل: الطبقة المفهومية، والطبقة الماهوية، والطبقة المصادقية، بهدف تحديد مواضع إفادة العلوم الإنسانية في التعرّف الفقهيّ على الموضوع. ويظهر هذا التمييز أنّ العلوم الإنسانية يمكن أن تُسهّم في المستوى المفهومي من خلال الكشف عن الاستعمالات العرفية، أمّا في المستوى الماهوي فإنّ إفادتها محدودة، وفي المستوى المصادقي فهي معتبرة فقط في حدود تأييد العرف المتخصّص.

الكلمات المفتاحيّة: التعرّف الفقهيّ على الموضوع، الإمام الخميني (قده)، العرف، الاجتهاد، العلوم الإنسانية، الموضوعات المستحدثة.

١. أستاذ الحوزة العلمية بقم وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة الإمام الخميني (ره).



ماهية الجهاد المالي ومكانته في النظام المالي والاقتصادي في الإسلام

علي زارع قراملكي^۱

الخلاصة

يُعَدُّ الجهاد المالي - على الرغم من التأكيدات القرآنية والروائية عليه - أقلَّ حضوراً في الدراسات المنهجية ضمن الأدبيات الفقهية والاقتصادية الإسلامية مقارنةً بالجهاد بالنفس، ويُلاحظ هذا الإغفال في بُعدين معاً: بُعد التعرّف على الموضوع وُبُعد التعرّف على الحكم. وقد جاء هذا البحث بهدف سدِّ هذا الفراغ في مجال التعرّف على الموضوع، والإجابة عن السؤال الرئيس: ما هو الجهاد المالي، وما مكانته في منظومة الأحكام المالية وفي النظام الاقتصادي في الإسلام؟ وباستخدام المنهج الوصفي - التحليلي والرجوع إلى المصادر المكتبية، يتناول هذا البحث أولاً التعرّف على موضوع الجهاد المالي من حيث معناه اللغوي واصطلاحه الفقهي ومصاديقه المتغيرة، ثم يحلّل مكانته على مستويين: الأول، بيان تمايزه وصلته بسائر الأحكام المالية مثل الإنفاق والخمس والزكاة والوقف والصدقة؛ والثاني، تبيين دوره في النظام الاقتصادي الإسلامي من خلال دراسة مبانيه وأهدافه ومبادئه الاستراتيجية وأنماطه السلوكية وأخلاقه الاقتصادية.

تُظهر نتائج البحث أنّ الجهاد المالي، وإن كان متميّزاً عن سائر الأحكام المالية من حيث الموضوع والماهية، يمكن أن يُموّل عبر موارد تلك الأحكام، مثل سهم الإمام من الخمس أو مصرف «في سبيل الله» في الزكاة. كما يتبيّن أنّ الجهاد المالي يؤدي في النظام الاقتصادي الإسلامي دوراً محورياً في تحقيق الأمن الاقتصادي على المستويين الفردي والكلي، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بمبادئ مثل حاكمية المصالح، والتكافل الاجتماعي، والملكية المختلطة. ومن هذا المنظور، لا يُعَدُّ الجهاد المالي مجرد تكليف فردي، بل مبدأً استراتيجياً ذا موقع بنيوي في الاقتصاد يهدف إلى تحقيق أمن النظام الإسلامي واستقلاله. وتكمن أصالة هذا البحث في معالجة المنهجية المتكاملة للأبعاد الموضوعية للجهاد المالي، كما يقَدِّم إطاراً يمكن أن يُسهّم في توجيه الدراسات اللاحقة في مجال الأحكام الفقهية وصياغة السياسات الاقتصادية المرتبطة بتعزيز القدرة المالية في مواجهة تهديدات العدو.

الكلمات المفتاحية: الجهاد المالي، الاقتصاد الإسلامي، الأحكام المالية، الأمن الاقتصادي، النظام الاقتصادي.

۱. خزيج السطح الرابع في الحوزة العلمية بقم



منهج التحصين من التعرّض للشبهات من منظور فقه التربية

مهدي عزيزي^١

الخلاصة

يتناول هذا البحث، بمنهج فقهي تربويّ، بيان أسلوب «التحصين من التعرّض للشبهة» بوصفه استراتيجيةً أساسيةً في صيانة العقيدة لدى المترين. وفي ظلّ اتساع التدفق المعلوماتي وتزايد الشبهات المتشبهة بالحق، تتمحور الإشكالية الرئيسة حول ما إذا كان منع تعرّض المترين للشبهات مجرد توجيه إرشادي، أم أنه - من منظور فقه التربية - حكم ملزم يترتب على عاتق المترين والجهات المسؤولة عن العملية التربوية.

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، مستندةً إلى استقراء النصوص القرآنية والروائية وتحليل المرتكزات الفقهية والعقائدية ذات الصلة، للكشف عن الأسس الموجبة لهذا الالتزام. وتبيّن النتائج أنّ «التعرّض للشبهة» يُعدّ في المنطق الفقهي حالةً محفوفةً بالمخاطر، تستوجب - عند عجز المترين عن التحليل المعرفي - تدخلاً تكليفيّاً من قبل البنى التربوية المعنية. وعليه، فإنّ التحصين البيئي لا يعني إغلاق باب التفكير، بل يمثّل إجراءً تمهيدياً لتهيئة مناخ فكريّ سليم، وترسيخ مسار التبيين، وتمكين المترين من بلوغ التقوى الفكرية والمناعة الداخلية. كما تؤكد الدراسة التمييز الجوهرية بين «التحصين التربوي» و«الرقابة السياسية»، مع التشديد على ضرورة الإدارة الرشيدة للوصول الإعلامي وتعزيز الدور الوقائي للأسرة في مسار التربية العقيدية.

الكلمات المفتاحية: فقه التربية، وظائف المربي، التحصين، التعرّض للشبهة، قاعدة النصح، صيانة العقيدة.

١. مدرّس السطوح العليا في الحوزة العلمية بقم وعضو قسم فقه التربية بمؤسسة الإمام الرضا (ع).



قراءة تحليلية في فلسفة فقه العلاقات الدولية

محمد صادق آسيم^١
سيد احسان رفيعي علوي^٢

الخلاصة

الفقه في العلاقات الدولية بوصفه أحد الأبواب الكبرى في الفقه المضاف، يواجه في مسار الاستنباط وبناء النظم تحديات جوهرية، من قبيل فقدان السلطة القاهرة لتنفيذ الأحكام، وتعدد السیادات في مقابل مفهوم «المجتمع الواحد»، وتزاحم المصالح. تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف فلسفة فقه العلاقات الدولية، وتجب عن السؤال التالي: ماهي الأسس الفقهية والضرورات التشريعية في ميدان العلاقات العالمية، وكيف يمكن تجاوز امتناع بناء النظم في بيئة تفتقد ضمانات التنفيذ الحاكمي؟ يتناول هذا البحث - من منظور أنطولوجي لموضوعات الأحكام الدولية ومتعلقاتها - تحليل التحديات الفقهية عند تلاقيها مع مفاهيم كالأخلاق التشريعية وصلاحيات المشرع الشرعي. وتكمن أسئلة الدراسة في بيان طاقات «الفقه النظامي» لإيجاد حلول منظومية والاستجابة لتحديات الحوكمة على المستوى العابر للحدود. وتظهر النتائج أنه من خلال الارتكاز إلى العناصر الدينامية في الفقه وإلى المبادئ الحاكمة على «السياسة الشرعية» - كالقواعد الآمرة الإلهية، وأسس الفقه في الإجراءات المتبادلة واستيفاء حقوق الأمة - يمكن رسم إطار منظم لتكالييف المكلفين في ميدان العلاقات الدولية.

أجري هذا البحث بمنهج وصفي تحليلي^١ واستند في بياناته إلى المقاربة النوعية وطريقة الجمع المكتبي للمعلومات.

الكلمات المفتاحية: الفقه، السياسة الخارجية، فلسفة الفقه، الفقه السياسي، العلاقات الدولية.

١. باحث في معهد علوم الإمام الصادق (عليه السلام) الإسلامية (الكاتب المسنول)

٢. أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم (عليه السلام)



الكرامة الإنسانية في هندسة فقه نظام الأسرة؛ إعادة تعريف نمط إذن الزوج واستقلال المرأة في الفقه الإمامي

ناصر مريواني^١

زهرا رضواني^٢

محمد أمين ملكي^٣

الخلاصة

هذا البحث يتناول تحليل العلاقة بين كرامة الإنسان والبُنى الفقهية المتعلقة بقرارات المرأة الشخصية داخل مؤسسة الأسرة. وتتمحور إشكالية الدراسة حول إعادة تعريف مفهوم الإذن في ضوء قاعدة الكرامة الذاتية للإنسان؛ وهي قاعدة، استناداً إلى العقل والنقل ومقاصد التشريع، تجاوزت كونها أصلاً ذا بعد قيمي محض لتتحول إلى معيار تفسيري في تنظيم منظومة حقوق وواجبات الزوجين. وبناءً على ذلك، تُفهم الكرامة لا بوصفها وصفاً إنسانياً فحسب، بل باعتبارها أساساً لإعادة بناء العلاقة بين الرجل والمرأة على محور المودة والرحمة والمسؤولية المتبادلة. والسؤال الرئيس للبحث هو: كيف يمكن تحليل موقع قاعدة الكرامة الإنسانية في تفسير حدود إذن الزوج ومقدار استقلال إرادة المرأة في فقه الإمامية؟ وما الدور الذي تؤديه هذه القاعدة في التنظيم الفقهي لعلاقة الزوجين؟

وتعتمد منهجية البحث على التحليل والاستنباط مع مقارنة تفاريتية بين نصوص فقه الإمامية، ومقاصد الشريعة، والقوانين المعاصرة في إيران والعالم الإسلامي. وتُظهر النتائج أن مفهوم الإذن في المصادر الفقهية الكلاسيكية موجّه لحفظ المصالح المشتركة للأسرة وتنظيم الحياة الزوجية، ولا يدل على سلب الاستقلال المشروع للمرأة. ومن ثم، يمكن في إطار فقه ذي طابع نظامي إعادة قراءة إذن الزوج بوصفه آلية تنظيمية غير سلطوية، منسجمة مع كرامة الإنسان. وتكمن أصالة البحث في تقديم قراءة فقهية داخلية ومنهجية لمفهوم إذن الزوج، تُبيّن - من دون الخروج عن مباني الاستنباط في فقه الإمامية - إمكان الجمع بين استقلال إرادة المرأة والمسؤولية المتبادلة بين الزوجين في بنية القانون الأسري

الكلمات المفتاحية: الكرامة الإنسانية؛ الفقه الإمامي؛ استقلال إرادة المرأة؛ نظام حقوق الأسرة؛ العدالة

١. أستاذ مساعد في قسم الفقه وأسس القانون الإسلامي، فرع العلوم والبحوث، جامعة آزاد الإسلامية في طهران (الكاتب المسنون)

٢. طالب دكتوراه تخصصي في الفقه وأسس القانون الإسلامي بجامعة آزاد الإسلامية، فرع طهران

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



القواعد الفقهية بوصفها أدلةً لنظرية «عدول المؤمنين» عند العلامة المصباح اليزدي (قده) في اختيار ولاية النظام الإسلامي

علي حاجي جعفري^١

الخلاصة

عُدَّ نظريّة «عدول المؤمنين» من ابتكارات العلامة مصباح اليزدي (قده) في الفقه السياسي، إذ تُفَوِّضُ اختيارَ كوادِرِ النظام الإسلامي إلى «الشهود العُدول»؛ وهم جماعةٌ من الخبراء الملتزمين الذين يتشكّلون على أساس ثلاثة عناصر، هي: «العدالة»، و«الاختصاص»، و«التكليف الشرعي». وقد جرى - إلى الآن - بحثٌ مشروعِيّةٌ هذه النظرية في الغالب عبر الاستناد إلى الآيات والروايات والأدلة العقلية من قِبَلِ الباحث، غير أنّ السؤال الجوهرى يتمثّل في الآتي: هل يمكن للقواعد الفقهية أن تُثبِتَ - بوصفها مرتكزاتٍ شرعيةٍ وعقليةٍ مستقلةٍ - مشروعيةَ هذه النظرية؟ تسعى هذه المقالة، بمنهجٍ تحليلي - استدلالى، إلى توثيق المشروعية الأساسية لهذه النظرية من خلال خمس قواعد فقهية محورية، هي: «تقدّم الأهمّ على المهمّ»، «لا ضرر»، «الإحسان»، «حرمة الإعانة على الإثم»، و«ضمان اليد». وتُظهِرُ النتائج أنّ هذه القواعد تُبَرِّرُ أركان النظرية كلّاً على حدة؛ فقاعدة تقدّم الأهمّ على المهمّ تُؤكِّدُ أولويةَ العدالة والاختصاص على مجرّد المشاركة، وقاعدة لا ضرر تُثبِتُ ضرورةَ تشكيل مؤسسة عدول المؤمنين لدفع الفساد البنيوي، وقاعدة الإحسان توفّر الأساس الشرعي لتولّي المسؤولية من قِبَلِ النخب، وقاعدة حرمة الإعانة على الإثم تجعل الانتقاء الدقيق والرقابة المستمرة تكليفاً سريعاً إلزامياً، أما قاعدة ضمان اليد فتُسندُ مسؤوليةَ القائمين على شؤون الأمة تجاه الأمانة العامة. وتنتهي الدراسة إلى أنّ القواعد الفقهية تمتلك قدرةً على إثبات المشروعية الشرعية لنظرية عدول المؤمنين في إطار الفقه السياسي الشيعي، وتقدّمها بوصفها نموذجاً نوعياً وإسلامياً لانتخاب الكوادِر في النظام الإسلامي.

١. خريز السطح الرابع في الحوزة العلمية بقم، والدكتوراه في فلسفة القانون من جامعة باقر العلوم (ع)، قم