

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی
سال چهارم؛ شماره‌ی سیزدهم؛ بهار ۱۴۰۴

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 (مدرس خارج فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی تهران؛ مؤسس و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
خالد غفوری الحسنی (مدرس سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ عضو هیئت علمی جامعه‌ی المصطفی (ص) العالمية)
کمیل قنبرزاده (مدرس سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ مدیر مرکز جامع فقهی ولی امر (عج))
مهدی گرامی پور (مدرس خارج فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ عضو هیئت علمی دانشگاه قم)
احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ عضو هیئت علمی دانشگاه مذاهب اسلامی)
ابوالقاسم مقیمی حاجی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ معاون آموزش حوزه‌های علمیه)
سید حسین میرمعزی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
ذبیح الله نعیمیان (مدرس سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ عضو هیئت علمی مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

نشانی دفتر فصلنامه:

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

تلفن امور مشترکین:

۰۲۵۳۶۶۲۲۸۴۴ (قم)

نشانی سامانه فصلنامه فقه نظام ساز:

www.feqhenezamsaz.ir



شیوه 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 آینه تمام‌نما و فشرده بحث است که حداقل در ۸ و حداکثر در ۱۴ سطر در یک پاراگراف (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه) آورده می‌شود.
۵. چکیده و کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه شود.
۶. کلیدواژه‌ها بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفاکننده نقش نمایه و فهرست به منظور تسهیل در جستجوی الکترونیکی است و بعد از چکیده در صفحه اول آورده می‌شود.
۷. مقدمه بیان‌کننده مسئله تحقیق، روش، ضرورت و هدف آن می‌باشد.
۸. در متن اصلی مقاله، عناوین و تیترها با شماره مشخص شود.
۹. نتیجه بایستی منطقی، مفید و بیان‌کننده بحث و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.
۱۰. حجم مقاله با احتساب تمام بخش‌های مقاله از صفحه اول تا پایان منابع باید حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه (۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه) باشد.

- ۱-۱۰. استنادات و ارجاعات در متن مقاله باید پس از نقل مطلب و داخل پرانتز باشد به این صورت که: (نام خانوادگی، سال چاپ اثر، جلد، شماره صفحه) مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)، (Henriksen, ۲۰۱۷, pp. ۱۷۰-۱۷۵)
- ۲-۱۰. در صورتی که تاریخ نشر مشخص نیست، از عبارت «بی تا» (بی تاریخ) استفاده می شود، مانند: (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۵)
- ۳-۱۰. در ارجاعات به منابع عربی، نام نویسنده بدون «ال» نوشته شود مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)
- ۴-۱۰. 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.
- ۲-۱۱. 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)، ۷۹-۱۱۲.
- 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.
- ۳-۱۱. 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/> ۱۳۹۶ / ۵۶۸۸ / research / news
- 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 نظام ساز

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی
سال چهارم؛ شماره‌ی سیزدهم؛ بهار ۱۴۰۴

«متن پژوهی موضوع محور»؛ الگوی «داده‌یابی جامعیت‌گرا» / ۷

ذبیح الله نعیمیان

درآمدی بر ساختار فقه نظام ساز / ۱۵

علی اکبر رشاد، حسین ایزدی

روش‌شناسی نظام‌سازی اقتصادی در فقه و قرآن / ۴۵

علی اصغر هادوی نیا

بازخوانی رابطه‌ی نسب و توارث در شبیه‌سازی انسان / ۶۷

مهدی هنرمندزاده، جمشید جعفرپور

مسئولیت‌های صیانتی زوجین در تحقق امنیت اخلاقی از منظر فقه نظام خانواده / ۹۱

عبدالله کوهری، مهدی عزیزی

بایسته‌های فقهی بودجه‌بندی پژوهش در حکومت اسلامی / ۱۲۳

محسن داوودآبادی فراهانی، سید علی هاشمی، محمد مهدی عباسی گویدرک

مبانی فقهی جرم‌انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی / ۱۴۹

محمدباقر کرایلی، علی ایروانی، رضا حق پناه



«متن پژوهی موضوع محور»؛ الگوی «داده‌یابی جامعیت‌گرا»^۱

ذبیح الله نعیمیان

یکی از مهم‌ترین عناصر مؤثر در آموزش منتهی به «فهم اجتهادی»، تسلط بر محتوای منابع مختلفی است که فقها و اصولیان برجسته، دستاوردهای پژوهشی و تأملات نظری خود را در آنها به یادگار نهاده‌اند.

در این میان، فقه پژوهی می‌بایست بر دستیابی به تسلط کافی و وافی نسبت به منابع و متون پژوهشی تکیه زند. این امر مقتضی متن پژوهی است. «متن پژوهی مسئله محور» موارد بسیار جزئی را دنبال می‌کند. اما «متن پژوهی موضوع محور» می‌تواند به صورت عام‌تری تعریف شود و منظومه‌ای از مسائل مربوط به یک موضوع را دنبال کند. چنان‌که، هر یک از ابواب فقه معمولاً حول و حوش یک موضوع به عنوان محور مشترک یک دسته از مسائل شکل می‌گیرد.

«متن پژوهی موضوع محور» یا «متن پژوهی موضوعی» را می‌توان الگویی عملی برای حفظ تمرکز بر یک محور پژوهشی در نظر گرفت. گویا، گاه اقتضانات پژوهشی فقه پژوهان را وارد برخی دیگر از ابواب کرده و آنان را برای تکمیل پژوهش‌ها و تأملات

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



فقهی خود به بررسی مسائل مختلفی در خلال آن ابواب ترغیب می‌کنند. در این زمینه توجه و تأمل در مسائل زیر می‌تواند مفید باشد:

الف. ابعاد «متن‌پژوهی موضوع‌محور»؛

ب. سبک‌های «متن‌پژوهی».

الف. ابعاد «متن‌پژوهی موضوع‌محور»

متن‌پژوهی موضوع‌محور ابعاد مختلفی دارد. بی‌تردید، فضایی فقه‌اندیش و فقه‌پژوه وقتی این الگو را در فقه‌اندیشی و فقه‌پژوهی خود وارد خواهند کرد که به آن به‌دیده‌ی الگویی موفق و کارآمد نگاه کنند. ازاین‌رو، تأمل در ابعاد آن مفید یا حتی ضروری است:

۱. اهمیت و ضرورت «متن‌پژوهی موضوع‌محور»؛
۲. اهداف «متن‌پژوهی موضوع‌محور»؛
۳. نیازهای مقتضی «متن‌پژوهی موضوع‌محور»؛
۴. سطوح «متن‌پژوهی موضوع‌محور»؛
۵. مراحل «متن‌پژوهی موضوع‌محور»؛
۶. اقدامات مناسب در «فرایند متن‌پژوهی موضوع‌محور».

۱. اهمیت و ضرورت «متن‌پژوهی موضوع‌محور»

دستیابی به توان «فهم اجتهادی» هدفی است که متضمن تسلط به اقوال و تأملات نظری فراوانی است که علمای فرزانه و فقهای فرهیخته در سده‌های مختلف به یادگار نهاده‌اند. اما فقه‌دانشی گسترده است. به‌رغم آن‌که، دستیابی به اجتهاد مطلق ارزشی اساسی است. اما این امر بدان معنا نیست که با توسعه‌ی شتابان این دانش می‌توان انتظار داشت که یک فقیه متضلع بتواند در عرض چند سال و به سرعت همه‌ی ابواب فقه و نیز مسائل گوناگون پیشین و نوپیدا در هر یک از آن ابواب را مورد تأمل عمیق قرار دهد. ازاین‌رو، حرکت به سمت اجتهاد موضوع‌محور امری است که می‌تواند بسیاری از نیازهای فقهی را در عرصه‌ی فقه‌پژوهی رفع کند.

فقهای پیشین متون گران‌باری را برای ما به یادگار گذاشته‌اند. نکته‌سنجی‌های فراوان



آنان فقط بیان‌گر تبخّر آنان در تولید تأملات عمیق نیست. بلکه، ره‌آموز و راه‌برنده‌ی فقه معاصر است. تأمل در متون فقه‌های آنان را نمی‌توان مانعی برای فهم و استنباط مستقیم از آیات و روایات دانست. بلکه، تأملات آنان نعمتی است که خداوند متعال از طریق آنان به فقه‌آموزان و فقه‌پژوهان بعدی قرار داده است.

در این میان، محتوای متن‌پژوهی موضوع‌محور رویکردی است که می‌تواند فقه‌پژوهی را غنا بخشد و دست‌آورد فقه‌های پیشین را با تأملات اجتهادی معاصر در یک‌جا جمع کند. چه‌آن‌که، تجربه نشان می‌دهد بسیاری از نکته‌سنجی‌ها را خداوند متعال فقط در اختیار افراد خاصی قرار داده است و دستیابی به آن نکات فقط با مراجعه به تراث فقهی آنان فراچنگ می‌آید. به تعبیر دیگر، چه بسا بسیاری از نکات را خداوند مستقیماً در ذهن فقه‌آموزان، فقه‌پژوهان و فقها القا نکند. حکمت الهی اقتضائات خاص خود را دارد که بی‌تردید بر فقه‌آموزی و فقه‌پژوهی امروز و فردا حاکم است.

۲. اهداف «متن‌پژوهی موضوع‌محور»

هر فعالیت پژوهشی می‌تواند اهداف خاصی را دنبال کند. چنان‌که، متن‌پژوهی موضوعی به دنبال اهداف زیر تعریف می‌شود:

۱. آشنایی و تسلط بر همه یا عمده‌ی متون تخصصی و دیدگاه‌های مطروح در موضوع مورد نظر؛

۲. دستیابی به تحلیل عمیق و جامع نسبت به محتوای متون مورد پژوهش؛

۳. بازاندیشی انتقادی و گشودن افق‌های جدید.

۳. نیازهای مقتضی «متن‌پژوهی موضوع‌محور»

هر بحث فقهی یا اصولی با سابقه‌ای را می‌توان متکی بر ادبیات و پیشینه‌ای علمی دانست که به تدریج شکل گرفته است و می‌تواند حاوی تأملات ژرف‌کاوانه‌ای باشد که دستیابی و طرح آنها توفیقی برای پیشینیان بوده است. ابعاد مختلفی در ادبیات پژوهشی می‌توان سراغ گرفت که نیاز به تسلط بر آنها وجود دارد. عمده‌ی نیازهای مزبور عبارتند از:



۱. نیاز به آشنایی با «تاریخ تحوّل موضوعات»؛
۲. نیاز به آشنایی با «تاریخ تحوّل مفاهیم فقهی و اصولی»؛
۳. نیاز به آشنایی با «تاریخ تحوّل دسته‌بندی‌ها»؛
۴. نیاز به آشنایی با «تاریخ پیدایش و تحوّل مسائل»؛
۵. نیاز به آشنایی با «تاریخ روش‌های استنباط و اجتهاد»؛
۶. نیاز به آشنایی با «تاریخ پیدایش و تحوّل استدلال‌ها»؛
۷. نیاز به آشنایی با «تاریخ طرح اقوال».

تأمّلات اجتهادی فقهی و اصولی از موضوع‌شناسی، مفهوم‌شناسی و مسئله‌شناسی آغاز شده و با تلاش استقرایی فقها برای آگاهی نسبت به دیدگاه و اقوال دیگر فقها درباره هر مسأله‌ای غنای علمی یافته و سرانجام از طریق بازاندیشی فقیهانه به افتاء و در بسیاری از موارد به ثبت و نگارش فرایند ژرف‌اندیشی‌های اجتهادی انجامیده است. بی‌تردید، هم آموزش و یادگیری مهارت‌های اجتهادی می‌تواند نیاز به ژرف‌خوانی و تسلط بر چنین پیشینه‌ها و ادبیات پژوهشی را برجسته کند و هم می‌تواند تلاش‌های مجتهدان سخت‌کوش را غنای علمی ببخشد. چنان‌که، ژرف‌خوانی آموزشی و تلاش برای تسلط بر ادبیات پژوهشی در هر موضوعی هنگامی می‌تواند مؤثر واقع شود که به عنوان هدفی آگاهانه تعقیب شود. به تعبیر دیگر، هم اصل چنین تلاشی ضرورت آموزشی دارد و هم خودآگاهی نسبت به چنین نیاز و ضرورتی، لازم است و می‌تواند توانمندی و کیفیت جهت‌گیری علمی علم‌آموزان را افزایش دهد.

۴. سطوح «متن‌پژوهی موضوع‌محور»

تلاش برای تسلط بر مباحث فقهی یا اصولی در رویکرد متن‌پژوهانه را می‌توان در سطوح مختلفی دانست:

۱. اکتفا به «متن‌پژوهی فردی»؛
۲. تشکیل حلقه‌ی بحث برای «متن‌پژوهی گروهی»؛
۳. استفاده از اساتید قوی در کنار «متن‌پژوهی فردی» یا «متن‌پژوهی گروهی»؛
۴. اکتفا به مطالعه و دقت ذهنی در هر یک از سطوح فوق؛



۵. ثبت نتایج مطالعات و تأملات مزبور در قالب‌های مختلف؛
۶. تهیه‌ی «نظام جامع موضوعات و مسائل» و «تألیف مقالات و کتب پژوهشی».
- تنوع وضعیت افراد مقتضی آن است که نتوان انتظار یکسان از همه‌ی آنان داشت. از این‌رو، انتخاب هر یک از سطوح فوق می‌تواند بر اساس مؤلفه‌های زیر باشد:
۱. میزان علاقه‌ی فردی به موضوع و حوزه‌ی مطالعاتی - پژوهشی؛
۲. حوزه و دایره‌ی نیاز فرد و جامعه؛
۳. میزان برخورداری از شرایط و زمینه‌ی مناسب برای ارتقای سطوح متن‌پژوهی؛
۴. میزان ظرفیت و توان فرد یا گروه.

۵. مراحل «متن‌پژوهی موضوع محور»

- متن‌پژوهی موضوع محور مقتضی اتخاذ مراحل زیر پس از تعیین موضوع و حوزه‌ی مطالعاتی و پژوهشی است:
۱. شناسایی متون مربوط به آن موضوع؛
 ۲. دسته‌بندی متون مزبور به صورت تاریخی؛
 ۳. دسته‌بندی متون مزبور از منظر غنای محتوایی؛
 ۴. دسته‌بندی متون مزبور از منظر اهمیت مؤلفان آنها؛
 ۵. بررسی «تبویب‌های مختلف» در متون مزبور برای «تعریف فرآیند متن‌پژوهی»؛
 ۶. تهیه‌ی سیر مطالعاتی مناسب با موضوع و وضعیت علمی خود و آغاز به مطالعه‌ی شخصی؛
 ۷. گزینش متون نیازمند به مباحثه‌ی گروهی و تعیین سیر مناسب متن‌پژوهی گروهی؛
 ۸. تعمیق مباحث از طریق استفاده از دروس اساتید قوی؛
 ۹. شناسایی مسائل مهم و مباحثه با اساتید درباره‌ی آنها؛
 ۱۰. نگارش دیدگاه‌های خود به صورت منظم و در قالب‌های تعریف شده‌ای چون تعلیقه‌زنی و حاشیه‌نویسی، تهیه مقاله علمی - پژوهشی، کتاب؛



۶. اقدامات مناسب در «فرایند متن پژوهی موضوع محور»

در فرایند متن پژوهی موضوعی می توان از طریق برخی تلاش های ذهنی به غنای متن پژوهی افزود و با افزایش دایره ی دقت و تلاش ذهنی به دستاوردهای بسیاری دست یازید. برخی از این امور را می توان بدین صورت برشمرد:

۱. دقت در «سیر تحوّل مفاهیم» و «زمینه شناسی پیدایش و تحوّل آنها»؛
۲. «اصطلاح شناسی تطبیقی» در خلال کاربردهای مختلف؛
۳. دقت در «سیر تحوّل دسته بندی ها» و «زمینه شناسی پیدایش و تحوّل آنها»؛
۴. دقت در «سیر پیدایش و تحوّل مسائل» و «زمینه شناسی پیدایش و تحوّل آنها»؛
۵. دقت در «سیر تحوّل مبانی اجتهادی» و «زمینه شناسی پیدایش و تحوّل آنها»؛
۶. دقت در «سیر تحوّل روش های اجتهاد و استنباط» و «زمینه شناسی پیدایش و تحوّل آنها»؛
۷. دقت در «سیر پیدایش و تحوّل اقوال مختلف» و «زمینه شناسی پیدایش و تحوّل آنها»؛
۸. بررسی مقایسه ای «تبویب های مختلف» در فرایند متن پژوهی و «زمینه شناسی پیدایش و تحوّل آنها»؛
۹. تلاش برای دستیابی به «نظام موضوعات»؛
۱۰. تلاش برای دستیابی به «نظام احکام»؛
۱۱. تلاش برای دستیابی به «نظام اولویت ها»؛
۱۲. تلاش نظری برای رسیدن به «تبویب مناسب و مطلوب» در فرایند متن پژوهی؛
۱۳. توسعه ی مسئله شناسی (با تأکید بر نیازها و علائق)؛
۱۴. نمایه زنی های موضوعی و ترتیبی (با تأکید بر نیازها و علائق)؛

ب سبک های «متن پژوهی»

سبک های مختلفی را می توان در متن پژوهی از یکدیگر تمییز داد. تنوع این سبک ها مقتضی آن است که گزینش و ترجیح هر یک از آنها مبتنی بر ویژگی های این سبک ها



و تناسب این سبک‌ها با نیازهای علمی باشد. برخی از سبک‌ها را می‌توان در عناوین زیر بازشناخت:

۱. متن پژوهی موضوعی؛
۲. متن پژوهی تسلسلی (بر اساس «تسلسل تاریخی»)

۱. متن پژوهی موضوعی

متن پژوهی موضوعی بر این اساس است که متونی مورد شناسایی و کنکاش قرار گیرند که صرفاً به موضوع خاص تعلق دارند. این سنخ از متن پژوهی فوائد و مزایای خاص خود را دارد. چنان‌که، توجه پژوهش‌گر فقهی صرفاً محدود به یک امر است و از این طریق می‌تواند دیدگاه‌ها و نیز شکل‌گیری نکته‌سنجی‌های جدید را به خوبی مورد توجه قرار دهد.

ضعف صوری این سبک به این نکته بازمی‌گردد که بسیاری از متونی که حاوی مطالب مفید ناظر به آن موضوع‌اند، به‌راحتی فراچنگ نمی‌آیند و نمی‌توان پژوهش را محدود به پژوهش‌های عنوان‌دار کرد. چنان‌که، سیر تاریخی مباحث لزوماً در این پژوهش مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

۲. متن پژوهی تسلسلی (بر اساس «تسلسل تاریخی»)

متون مختلف فقهی و اصولی از ویژگی‌های مختلفی برخوردارند که توجه به آنها ضروری است. بر این اساس توجه به مؤلفه‌های مختلف زیر شایان توجه است:

یک. توسعه‌ی تدریجی مباحث مقتضی «تفاوت حجم و کمیت متون»: معمولاً هر یک از ابواب و مباحث فقهی و اصولی به صورت تدریجی توسعه یافته و دایره‌ی مسائل و موضوعات بیش‌تری برخوردار شده‌اند. ازاین‌رو، ابواب و مباحث مزبور در ادوار دو دانش فقه و اصول فقه از حجم کمتری برخوردار بوده‌اند. اما به تدریج بر حجم مطالب مزبور افزوده شده است. این امر مقتضی آن است که در فرصت کم‌تری می‌توان بر محتوای رسائل و کتب کهن‌تر تسلط یافت و تنظیم سیر مطالعه متون و تقدیم متون کهن‌تر در متن پژوهی موضوعی می‌تواند ترجیح پیدا کند.



دو. توسعه و تکامل تدریجی دقت نظرها: تأملات نظری در هر یک از علوم مقتضی رشد تدریجی آنهاست. رشد مزبور در ارتقای کیفی مباحث خود را نشان می‌دهد. به تعبیر دیگر، رشد و تطوّر مباحث علمی مقتضی ارتقای سطح مباحث خواهد بود. این تکامل کیفی مقتضی آن است که آغاز شدن متن‌پژوهی موضوعی از متون کهن‌تر، مقتضی سیر از بحث‌های ساده‌تر به بحث‌های پیچیده‌تر باشد.

سه. سیر تطوّر مفاهیم و اصطلاحات؛

چهار. سیر تطوّر و توسعه‌ی تدریجی دسته‌بندی‌ها؛

پنج. سیر تطوّر مبانی؛

شش. سیر تطوّر استدلال‌های جدید.

درآمدی بر ساختار فقه نظام ساز

علی اکبر رشاد^۱

حسین ایزدی^۲

چکیده

با شکل گیری حکومت اسلامی از یک سو و پیچیده شدن روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، ضرورت بازنگری در ساختار و تعریف فقه بیش از هر زمان دیگری احساس می شود. پژوهش حاضر با هدف تبیین ضرورت گذار از ساختار سنتی فقه به سوی «فقه نظام ساز» انجام شده است. در این راستا، تفاوت میان رویکرد سنتی که بر «تدبیر امور خرد» (مانند تدبیر منزل) تمرکز داشت و رویکرد نظام مند که متولی مدیریت «امور کلان» و ساختارهای پیچیده است، مورد تحلیل قرار گرفته است. یافته های این نوشتار نشان می دهد که ساختار فعلی فقه (مانند تقسیم بندی محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام) اگرچه در بستر تاریخی خود کارآمد بوده، اما برای پاسخگویی به نیازهای نظام های حکومتی و اقتصادی مدرن، فاقد جامعیت و انسجام ساختاری لازم است. روش تحقیق در این نوشتار، تحلیلی- تطبیقی است که در آن، میان ساختار موجود (الگوی شرایع الاسلام) و ساختار پیشنهادی، تمایز قائل می شود. یافته های پژوهش نشان می دهد که شکل گیری یک «ابرنظام اسلامی» مستلزم تلاقی و ترکیب پنج کلان نظام محتوایی با چهار کلان نظام ارتباطی (خدا، خود، دیگران و دنیا) است. این مقاله استدلال می کند که فقه نظام ساز نباید صرفاً به احکام جزئی بسنده کند، بلکه باید از طریق مدیریت این چهار رابطه ی بنیادین، احکام تکوینی، اخلاقی و تشریعی را در قالب نظام های منسجم سازمان دهی نماید.

واژگان کلیدی: فقه، ساختار فقه، فقه نظام ساز، تبویب فقه، فلسفه شریعت، شرایع الاسلام، محقق حلی.

۱. استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه تهران؛ مؤسس و رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۲. دانش آموخته سطح چهار حوزه ی علمیه ی قم، محقق و پژوهشگر فقه سیاست

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۲۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۰



۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

در باب تعریف و تبویب فقه، می‌توان دورویکرد را از یکدیگر متمایز ساخت. در رویکرد نخست، بر پابندی به میراث معرفتی گذشتگان در حوزه‌های مختلف تأکید می‌شود؛ در حالی که رویکرد دوم، بر ضرورت بازتعریف و بازتبویب فقه بر اساس اقتضائات زمانه و نیازهای روز تأکید دارد (جناتی، ۱۳۷۲: صص ۳-۲۷؛ برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲). البته تعاریف ارائه‌شده از سوی گذشتگان نیز متناسب با شرایط تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمان خود بوده است (محقق داماد، ۱۳۷۴: صص ۴۵-۵۲)؛ در آن دوره، نگاه کلان و نظام‌مند به فقه چندان مطرح نبود (میرباقری، عبدالمهی و نوروزی، ۱۳۹۵: صص ۶۱-۸۶). برای مثال، هنگامی که از نظام اقتصادی سخن می‌رفت، در تقسیم‌بندی حکمت، «تدبیر منزل» جایگاهی ویژه داشت و آن را یکی از سه شاخه حکمت عملی به شمار می‌آوردند (صادقی، ۱۳۹۷: صص ۶۹-۹۰). تدبیر منزل عمده‌تاً ناظر بر اقتصاد خرد و خانواده‌محور بود؛ خانواده‌ای که چرخه‌ی اقتصادی‌اش به تولید صنایع دستی، بافت پارچه و حتی ساخت گیوه متکی بود. چنین الگویی از اقتصاد، با اقتصاد کلان یا اقتصاد دولتی و بین‌المللی به معنای امروزی آن تفاوت بنیادین داشت (صادقی، ۱۳۹۷: صص ۶۹-۹۰). از این‌رو، اقتصاد در قالب «خانه» و «منزل» تعریف و به عنوان بخشی از حکمت تلقی می‌شد.

در نتیجه، زمانی که از تدبیر منزل سخن به میان می‌آمد، سخنی از «نظام‌مندی» به معنای امروزی در میان نبود. نظام‌مندی زمانی ضرورت می‌یابد که یک مسئله ابعاد کلان بیابد، پیچیدگی‌های گوناگون پیدا کند و مؤلفه‌های متعددی را در بر گیرد. هرچه مسئله پیچیده‌تر شود، نیاز به طراحی، ساخت و اداره یک نظام منسجم بیشتر احساس می‌شود. در پدیده‌های پیچیده، روابط میان عناصر نیز به همان نسبت پیچیده‌تر می‌گردد و تا زمانی که این روابط پراکنده و بدون پیوند ساختاری باقی بمانند اگر گسترده و متکثر باشند نظامی شکل نخواهد گرفت.

نظام هنگامی پدیدار می‌شود که عناصر و مؤلفه‌ها در پیوندی هدفمند و



تعریف شده با یکدیگر قرار گیرند و مناسبات و روابط آن‌ها بر اساس اصول مشخص سامان یابد (میریاقری، عبدالحی و نوروزی، ۱۳۹۵: صص ۶۱-۸۶). تنها در این حالت است که «نظام» به معنای دقیق کلمه شکل می‌گیرد یا ضرورت آن آشکار می‌شود. بنابراین، ضروری است که ابتدا فقه را در قالب «فقه موجود»، «فقه سنتی» و «فقه کهن» تعریف نماییم و سپس آن را معطوف به شرایط کنونی سازیم؛ چراکه هدف غایی فقه، تدبیر شئون حیاتی انسان است. بحث از نظام زمانی مطرح می‌شود که رویکردی کلان داشته باشیم؛ به گونه‌ای که به جای تمرکز صرف بر افراد و نیازهای منفرد آنان، به روابط و مناسبات جمعی و کلان جامعه در سطحی جهانی بنگریم. در نتیجه، تعریف فقه نیز باید دگرگون شود؛ بدین معنا که در پی ارائه‌ی تفسیری نوین از تعریف رایج فقه باشیم، چرا که در برخی موارد، فقه ممکن است با مقوله‌ی نظام در ارتباط نباشد.

ساختاری که طی صدها سال الگوی فقه ما بوده، همان ساختاری است که محقق در کتاب «شرایع» به یادگار گذاشته است که در آن ساختار فقه به چهار بخش تقسیم می‌شود. (محقق حلی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۱؛ برجی، ۱۳۷۴: صص ۱۶۰-۱۷۸). این ساختار هرچند در عصر خود ساختاری کارآمد به نظر می‌رسیده است، اما اکنون می‌تواند مورد نقد و تأمل قرار گیرد.

۲-۱. ضرورت و هدف پژوهش

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا ساختارهای موجود در تعریف و تبویب فقه، برای پاسخگویی به نیازهای کنونی کفایت می‌کند؟ پاسخ به این پرسش، ضرورت ارائه‌ی تعریفی نوین از فقه را آشکار می‌سازد (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۷۵-۹۰). شایان ذکر است که این مطالبه، از نوع «توقع بیان» است؛ یعنی توقعی که می‌دانیم در ذات شریعت نهفته است. هدف ما در اینجا، افزودن چیزی به شریعت نیست؛ زیرا چنانچه هدف بر افزودن باشد، باید تعریفی «پسینی» ارائه دهیم تا پس از تحقق فقه موجود، ماهیت این دانش را تبیین نماییم. در بررسی متون فقهی، به‌ویژه شروح کتاب «شرایع»، با این پرسش مواجه می‌شویم که ماهیت فقه چیست؟ احتمالاً



همین تعریف مشهور برای فقه موجود که در طول تاریخ پاسخگوی نیازهای امت بوده است، کفایت می‌نموده است.

اما با بررسی واقعیات کنونی، باید پرسید آیا می‌توان رویکردی مشابه برخی دیدگاه‌های ساده‌انگارانه در سال‌های نخست انقلاب را اتخاذ کرد که معتقد بودند: «نیازی به قانون اساسی نیست و می‌توان کشور را صرفاً با رساله‌ی توضیح المسائل اداره کرد»؟

این دیدگاه اساساً نادرست است؛ چراکه رساله‌های توضیح المسائل برای پاسخ به نیازهای آحاد مردم تدوین شده‌اند. در این آثار، فقها بر اساس مسائل رایج، مبتلا به و مورد اختلاف مردم، حدود دو هزار مسئله را تدوین کرده‌اند تا مشکلات روزمره آنان برطرف گردد. رساله‌ی توضیح المسائل برای اداره نظام‌های حکومتی، اقتصادی، دیپلماتیک یا حقوقی به رشته تحریر در نیامده است و چنین انتظاری نیز از این متون منطقی نیست.

پس نیازی که امروز با آن روبرو هستیم بازسازی ساختار فقه بر اساس رویکرد فقه نظام ساز است تا بتوانیم فقه را در تراز حل مسائل حکومتی و تمدنی بازخوانی کنیم (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۸۰-۹۵). بر این اساس، هدف اصلی این پژوهش، آسیب‌شناسی دقیق ساختار سنتی فقه (الگوی محقق حلی در شرایع الاسلام) و ارائه‌ی طرحی نو و جامع برای بازپردازش ابواب فقهی بر بنیاد نظریه‌ی «تناکح نظام‌ها» و الگوهای چهارگانه‌ی ارتباطی انسان است. در ادامه با نقد و بررسی ساختار سنتی فقه موجود می‌کوشیم طرحی نو برای بازسازی ساختار فقه ارائه کرده و به پیش نیازهای این بازسازی و مطالعات پشتیبان آن اشاره داشته باشیم.

۳-۱. پرسش‌های پژوهش

مبتنی بر ضرورت‌های یادشده، پرسش اصلی پژوهش حاضر عبارت است از: ساختار و تبویب مطلوب فقه نظام‌ساز برای اداره‌ی شئون کلان حکومتی و تمدنی انسان معاصر، بر اساس چه الگو و هندسه‌ی معرفتی قابل طراحی است؟ در راستای پاسخ به این پرسش کلان، پرسش‌های فرعی زیر مورد بررسی قرار می‌گیرند:



- ساختار سنتی فقه (الگوی چهارگانه شرایع الاسلام) با چه کاستی‌ها و چالش‌های روشی در پاسخگویی به ساختارهای کلان و پیچیده معاصر مواجه است؟

- گذار معرفتی از «فلسفه‌ی فقه» به «فلسفه‌ی شریعت» چه نقشی در بازتعریف پسینی و تحول ساختاری دانش فقه ایفا می‌کند؟

- چگونه می‌توان بر اساس مناسبات پنج کلان‌نظام محتوایی دین و چهار کلان‌نظام ارتباطی (خدا، خود، خلق و دنیا)، ابواب نوین فقه نظام‌ساز را سازمان‌دهی کرد؟

۴-۱. پیشینه‌ی پژوهش و خلاء علمی

مسئله‌ی تبویب و ساختارشناسی فقه از دیرباز مورد توجه فقهای امامیه بوده است؛ با این حال، نگاه نظام‌مند به فقه و تلاش برای بازسازی ساختار آن متناسب با ساختارهای حکومتی، پدیده‌ای معاصر و رو به تکامل است. مرور ادبیات علمی این حوزه نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین را می‌توان در سه جریان اصلی صورت‌بندی کرد:

جریان اول؛ تبویب‌های سنتی و اصلاحات درون‌ساختاری: از زمان تدوین شرایع الاسلام توسط محقق حلّی (۶۷۶ق)، ساختار چهارگانه (عبادات، عقود، ایقاعات و احکام) به عنوان الگوی مسلط فقه شیعه تثبیت شد. پس از ایشان، تلاش‌هایی نظیر تبویب فیض کاشانی در الوافی یا ابتکارات مرحوم صاحب وسائل در ابواب جدید صورت گرفت (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱، مقدمه)؛ اما این تلاش‌ها غالباً در چارچوب همان رویکرد فردمحور و خرد، و بدون تغییر بنیادین در منطق حاکم بر ابواب فقهی انجام شد (برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲).

جریان دوم؛ نظریه‌پردازی کلان درباره‌ی فقه اجتماعی و حکومتی: با پیروزی انقلاب اسلامی و ورود فقه به عرصه‌ی حاکمیت، اندیشمندانی همچون شهید سید محمدباقر صدر در اقتصادنا و الاسلام یقود الحیاة، تمایز میان «احکام اتمیک و خرد» با «مکتب و نظام اسلامی» را پایه‌گذاری کردند (میرباقری، عبدالحی و نوروزی،



۱۳۹۵: صص ۶۱-۸۶. پس از ایشان، صاحب‌نظرانی چون شمس‌الدین (۱۴۱۷)، عمید زنجانی (۱۳۸۹) در فقه سیاسی، و واعظی (۱۳۹۷) در نظریه‌ی دولت دینی، ضرورت پاسخگویی فقه به ساختارهای کلان حکومتی را تبیین کردند. همچنین پژوهش‌های مبلغی (۱۳۹۵) در حوزه‌ی فقه اجتماعی و علیدوست (۱۳۹۰، ۱۳۹۳) در بررسی نسبت فقه با عقل و مصلحت، کاستی‌های تبویب موضوع‌محور موجود را آشکار ساختند.

جریان سوم؛ طراحی الگوهای فقه نظام‌ساز: در سال‌های اخیر، تمرکز پژوهش‌ها از «ضرورت‌سنجی» به سوی «مدل‌سازی» معطوف شده است. اراکی (۱۳۹۷)، ۱۴۰۰ با تبیین زیرساخت‌های فقه نظام‌ساز، بر لزوم دیدگاه کلان به قضایای شرعی تأکید ورزیده و جناتی (۱۳۹۶) به ساختارشناسی تطبیقی ابواب فقه پرداخته است. در این میان، نگارنده‌ی مقاله با طرح نظریه‌ی «ابتناء» و معرفی «فلسفه‌ی شریعت»، ایده «تناکح نظام‌ها» و طراحی فقه تخصصی بر محور روابط چهارگانه را پیشنهاد داده و هادوی تهرانی (۱۳۷۷) و میرباقری (۱۳۹۲) مبانی کلامی و جهت‌گیری‌های تمدنی این گذار را واکاوی کرده‌اند.

علی‌رغم غنای پژوهش‌های یادشده، خلأ یک مطالعه‌ی جامع که بتواند «آسیب‌شناسی انتقادی ساختار شرایع‌الاسلام» را به طور مستقیم با «مدل عملیاتی تناکح نظام‌های محتوایی و ارتباطی» پیوند زند و نمودار ابواب فقه نظام‌ساز را به صورت تفصیل‌یافته (در بیش از ۵۰ باب نوپدید از جمله فقه زیست‌فناوری، فقه رسانه و فقه دیپلماسی) ارائه کند، همچنان احساس می‌شود. نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با عبور از مباحث صرفاً نظری، ساختاری منسجم و کاربردی برای گذار از فقه خرد‌محور به فقه نظام‌ساز تدوین کرده است.

۲. نقد و بررسی ساختار فقه موجود بر اساس کتاب شریف شرایع‌الاسلام

کتاب «شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام» مشهور به شرایع اثری مورد توجه در بین فقهای شیعه و کتابی در فقه فتوایی است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱۳، ۴۷). این کتاب گرانسنگ اثر ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید



حلی (۶۰۲-۶۷۶ق)، مشهور به محقق حلی است (امین، ۱۴۰۳: ج ۴، ۹۰). مجموعه ای از ویژگی‌ها موجب شده است ساختار و ترتیب این کتاب به محور بسیاری از کتب فقهی تبدیل شود. بسیاری از آثار فقهی پس از شرایع متأثر از این اثر، ساختار خود را بر همان اساس قرار دادند، از این رو ساختار فقه موجود به نوعی برگرفته از شرایع به شمار می‌آید (برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲). از این رو پیش از سخن از ساختار جدید برای فقه، باید به بررسی و ارزیابی این ساختار پرداخت.

۲-۱. مبنای تقسیم‌بندی ساختار فقه از منظر محقق حلی

در این کتاب، همه احکام شرعی ذیل چهار بخش کلی عبادات، عقود، ایقاعات و احکام جانمایی شده است (محقق حلی، ۱۴۰۸: ج ۱، صص ۱۱-۱۳). ابواب این چهار بخش عبارتند از:

بخش اول: عبادات: طهارت، صلوٰه، زکوة، خمس، صوم، اعتکاف، حج، عمره، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر (همان: ص ۱۴).

بخش دوم: عقود: تجارت، رهن، إفلاس، حَجْر، ضِمان، حواله، كفالت، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه و مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، وقف، هبه، سبق و رمایه، وصیت و ازدواج (همان: ج ۲، صص ۵-۶).

بخش سوم: ایقاعات: طلاق، ظهار، ایلاء، لِعان، عتق، تدبیر، مکاتبه، استیلا، اقرار، جعاله، ایمان و نذر (همان: ج ۳، صص ۳-۴).

بخش چهارم: احکام: صید و ذباحت، اطعمه و اشربه، غصب، شفعه، احیای موات، لقطه، فرائض، قضاء، شهادت، حدود و تعزیرات، قصاص و دیات (همان: ج ۴، صص ۷-۸).

۲-۲. ملاحظات بر ساختار محقق حلی

الف. عدم همخوانی در تجزیه و تجمیع ابواب

یکی از اشکالات وارد بر نحوه‌ی تبویب کتاب شریف شرایع، ناهمگونی در ساخت فصول و ابواب است؛ به گونه‌ای که گاه یک مبحث جزئی به یک «باب» تبدیل شده، در حالی که در جای دیگر، مباحثی تفصیلی در قالب یک باب گنجانده



شده‌اند؛ بدین معنا که توازن لازم در تقسیم‌بندی رعایت نشده است. در حالی که در صورت اتخاذ رویکرد تجزیه‌گر، ممکن بود برخی ابواب را به کتب مختلف تقسیم کرده یا برخی از ابواب را در قالب یک باب یا کتاب واحد ادغام نمود. نکته‌ی دیگر این که برخی از ابواب فقهی که در آثار پیش از محقق حلّی یا همزمان با وی وجود داشته، در تقسیمات شرایع گنجانده نشده‌اند. (برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲).

ب. عدم وجود مقسم واحد بین اقسام

حتی در صورتی که اشکالات پیشین پذیرفته نشوند، چالش دیگری در باب تبویب فعلی مطرح می‌گردد و آن این است که ساختار مذکور فاقد «مقسّم واحد» است (برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲)؛ بدین معنا که منطق روشنی وجود ندارد تا تبیین کند هر بخش بر اساس چه ملاکی آغاز و در کجای باب دیگر به پایان می‌رسد. به عبارت دیگر، در ارزیابی تبویب، می‌توان ابواب را از دو منظر «طولی» و «عرضی» بررسی کرد. در حالی که ترتیب عرضی مورد بحث قرار گرفت، اما منطق حاکم بر ترتیب طولی ابواب مشخص نیست و گویی مقسّم واحدی برای تقسیم عرضی و منطق مشخصی برای ترتیب طولی در نظر گرفته نشده است.

در این تقسیم‌بندی، برخی ابواب ذیل اقسامی قرار گرفته‌اند که لزوماً با آن‌ها پیوند ندارند یا می‌توانستند بر اساس منطق‌های استوارتر، در جایگاه‌های متفاوتی قرار گیرند. برای نمونه، می‌توان پرسید میان «أطعمه و أشربه» و «ارث» چه نسبتی برقرار است که در یک جایگاه قرار گیرند؟ همچنین، منطق مشخصی در ترتیب ابواب ذیل بخش «احکام» مشاهده نمی‌شود؛ به گونه‌ای که برای مثال، ابواب «حدود» پس از «اقرار»، یا ابواب «ارث» پیش از «دیات» آمده‌اند. در حالی که می‌شد امور قضایی را در کنار یکدیگر سازمان‌دهی نمود. بنابراین، حتی اگر پذیرفته شود که منطق کلان این چهار بخش صحیح است، اما ترتیب ابواب در لایه‌های زیرمجموعه، در موارد متعدّدی فاقد انسجام منطقی است.

ج. ناظرنبودن به واقع زندگی

اشکال دیگری که می‌توان در مورد این تبویب مطرح کرد، ذهنی بودن این



تقسیم‌بندی و عدم توجه آن به واقعیت‌های زندگی است؛ به گونه‌ای که این ساختار بر اساس تقسیم‌بندی‌های صرفاً منطقی شکل گرفته است. به عبارت دیگر، به جای تکیه بر وقایع جاری حیات، تبویب بر اساس ذهنیت محض صورت پذیرفته است، در حالی که یک تبویب کاربردی باید متناظر با نیازهای اساسی حیات تنظیم گردد (برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲). افزون بر این، می‌توان به نکته‌ای اشاره کرد که به عنوان اشکالی مستقل قابل بررسی است؛ و آن اینکه این تبویب، دارای رویکردی «فردمحور» است. برجستگی رویکرد فردی و عدم اعتنا به ابعاد اجتماعی در ذات این تقسیم‌بندی، از دیگر کاستی‌های آن به شمار می‌آید.

د. عدم جامعیت

از منظر دیگر، می‌توان گفت این تقسیم‌بندی جامع نبوده و برخی احکام در آن جایگاه نیافته‌اند. برای نمونه، مرحوم صاحب وسائل ابوابی را در اثر خود گشوده است که معادل آن‌ها در «شرایع» دیده نمی‌شود، در حالی که روایات متعددی در «وسائل» آمده است که در «شرایع» نظیری برای آن‌ها یافت نمی‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱، مقدمه). از این رو، این تقسیم‌بندی به طور کامل قابل دفاع نیست و حتی با اتخاذ نگاه فردمحور نیز، همچنان خدشه‌دار است؛ هرچند که در مقایسه با سایر تقسیم‌بندی‌ها، جایگاه ممتازی دارد.

۳. مراحل رسیدن به ساختار مطلوب فقه

با بررسی آسیب‌های ساختار موجود فقه، اکنون نوبت به تبیین ساختار مطلوب می‌رسد. در پرداختن به ساختار فقه، می‌توان دو رویکرد را در نظر گرفت: نخست، «فلسفه‌ی فقه» به معنای فلسفه‌ی علم فقه، و دوم، «فلسفه‌ی شریعت» به معنای فلسفه‌ی احکام شرعی (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۱۱۰-۱۲۵). از آن‌جا که بحث حاضر بر ساختار فقه متمرکز است، باید رویکردی ناظر به واقع تشریعی اتخاذ نمود؛ لذا تبیین موضوع از زاویه‌ی «فلسفه‌ی شریعت» مناسب‌تر است. در واقع، فقه را می‌توان به مثابه استنباط و صورت‌بندی شریعت دانست. پس باید دید میان شریعت نفس‌الامری (واقع تشریعی) و فقه مستنبط چه پیوندی برقرار است؛ چه آنکه فقه



مستتبط به مثابه معرفت به دست آمده از شریعت، صورت علم پیدا کرده و در قالب دانش فقه مدون شده است. حال اگر بخواهیم بر اساس یک خوانش بنیادین، شریعت را بازخوانی کرده و پس از تحصیل معرفتی جامع نسبت به اضلاع آن، دانش فقه را بازبایی نماییم، باید از «فلسفه‌ی شریعت» سخن بگوییم. زیرا آنچه تاکنون بر مبنای باوردداشتی خاص از شریعت رقم خورده و به دانش فقه منجر شده، بر اساس ارتکازات فقها بوده است. بدیهی است طراحی ساختار فقه مبتنی بر تحقیق منسجم درباره‌ی فلسفه‌ی شریعت، نتایجی متفاوت در پی خواهد داشت (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۱۳۰-۱۴۵). بنابراین، در تبیین مراحل تدوین ساختار بایسته فقه، سرفصل‌های زیر باید مورد تحلیل و تنقیح قرار گیرند:

۳-۱. جایگاه شریعت

در این مرحله، ابتدا باید جایگاه شریعت در هندسه و ساختار دین و نسبت‌سنجی میان اضلاع چهارگانه دین (شریعت در نسبت با عقاید، علم دینی و اخلاق دینی) تبیین گردد و تفاوت میان حکم فقهی و حکم اخلاقی تبیین شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۱۸).

۳-۲. نیاز به شریعت

در این فصل، به ضرورت نیاز به شریعت و تبیین انواع حوائج پرداخته می‌شود؛ موضوعی که در دوران معاصر اهمیت به‌سزایی یافته است (محقق داماد، ۱۳۷۴: صص ۴۵-۵۲).

۳-۳. تقسیم‌بندی احکام شریعت

این بخش به تقسیم و طبقه‌بندی احکام شریعت بر اساس ملاک‌های مشخص اختصاص دارد.

۳-۴. مراتب و مراحل حکم شرعی

در این فصل، مراتب و مراحل حکم شرعی بررسی می‌شود؛ مباحثی که در سده‌ی اخیر در علم اصول نیز مورد توجه بوده است.

۳-۵. هویت وجودشناختی احکام شرعی



در این مرحله، هویت وجودشناختی احکام شرعیه مورد واکاوی قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که تبیین گردد احکام به چه معنایی اعتباری هستند و در کدام دسته از اعتباریات جای می‌گیرند (طباطبایی، ۱۳۵۹: ج ۲، صص ۱۴۸-۱۵۸).

۳-۶. معرفت‌شناسی احکام

در این فصل، سه محور اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. آیا احکام قابل شناخت هستند؟
۲. آیا طرق قطعی برای اکتشاف احکام شرعیه وجود دارد؟
۳. جایگاه و حکم احکام ظنی چیست؟

۳-۷. منابع و مصادر احکام شرعی

این فصل به بررسی منابع و مصادر شریعت می‌پردازد که در این بخش، مباحث مربوط به کتاب، سنت، اجماع و عقل به صورت متعارف مورد بررسی قرار می‌گیرند. از دیدگاه نگارنده، در تبیین منابع و مصادر احکام شرعی، باید به نقش و کارکرد «فطرت» نیز توجه نمود که در جایگاهی دیگر به صورت مبسوط به آن پرداخته خواهد شد (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۱۶۰-۱۷۵).

۳-۸. پیش‌فرض‌های اکتشاف شریعت

این فصل به پیش‌فرض‌ها و مبانی اکتشاف شریعت اختصاص دارد. این بخش بر بنیاد «نظریه ابتناء» استوار است؛ به گونه‌ای که برای هر خطاب شرعی، پنج ضلع یا طرف در نظر گرفته می‌شود که باید مورد بررسی قرار گیرند:

۱. مبدأ خطاب: تحلیل وصف مبدأ خطاب و بررسی برآیند آن در فهم خطاب شرعی.

۲. مخاطب خطاب: انسان در دو مقام «فهمنده» و «عامل و مکلف»؛ به گونه‌ای که برآیند هر یک از این دو جایگاه باید استنباط گردد تا در طراحی روش فهم شریعت سودمند باشد.

۳. وسائط خطاب: پیامبر اکرم (ص)، ائمه معصومین (ع) و همچنین وسایلی نظیر وحی، سنت و عقل



۴. ماده‌ی خطاب: تبیین محتوای خطاب شرعی در حوزه‌ی شریعت
 ۵. متعلّق خطاب: بررسی قلمرو خطاب و تقسیمات متنوع آن

۳-۹. مقاصد شریعت

در این فصل، غایت شریعت، مقاصد شریعت و علل الشرائع مورد بحث قرار می‌گیرد تا مشخص شود این مقاصد چه نقشی در کشف احکام ایفا می‌کنند. همچنین در این بخش، مسئله‌ی «تبعه الاحکام الشرعیة عن مسائله الوقوعیة او السلوکیة او الصدوریة» و انواع سه‌گانه مصالح بررسی می‌شود. در حالی که گفته می‌شود مصالح وقوعیه و سلوکیه قابل تصویر هستند اما مصالح صدوریه تصویر ندارند، از دیدگاه نگارنده، قسم سوم نیز دارای تصویر است (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۱۹۰-۲۰۵).

۳-۱۰. خاتمیت

فصل دهم به مسئله‌ی خاتمیت و آثار مترتب بر آن اختصاص دارد. پذیرش شریعت اسلامی به عنوان شریعت خاتم، آثاری را در بر دارد که مسئله‌ی اجتهاد در همین راستا جای می‌گیرد.

۳-۱۱. قلمرو شریعت

این فصل به تبیین قلمرو شریعت به صورت عام می‌پردازد.

۳-۱۲. موضوع‌شناسی

در این فصل، موضوع‌شناسی احکام مورد بحث قرار می‌گیرد. نگارنده موضوعات احکام را به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱. موضوعات شرعیه، ۲. عرفیه و ۳. علمیه؛ که در این میان، بر قسم سوم تأکید ویژه‌ای صورت می‌گیرد.

۳-۱۳. روش‌شناسی کشف

در این بخش، روش‌شناسی کشف، اجرا، تطبیق و تنفیذ شریعت مورد بررسی و گفتگو قرار می‌گیرد.



۱۴-۳. ساختار شریعت

فصل پایانی به ساختار، هندسه و سامانه معرفتی شریعت اختصاص دارد (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۲۲۰-۲۳۵).

سرفصل‌های چهارده‌گانه‌ی مذکور، در واقع چارچوب بحث از «فلسفه‌ی شریعت» هستند تا از طریق آن‌ها بتوان از منظری نوین به فقه نگریست و به بازتعریف ساختار آن پرداخت.

۴. شاخص تدوین ساختار فقه

در گام نخست، می‌توان از شاخص‌های کلان تدوین علم سخن گفت؛ بدین معنا که یک دانش باید با چه مبادی، مبانی، معیارها و شاخص‌هایی سازمان‌دهی شود تا ساختاری مطلوب به‌دست آید؛ هرچند این رویکرد کلی است (برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲). در مقام تطبیق این مباحث بر علم فقه، باید به‌صورت مصداقی پرداخت؛ چراکه غایت قصوای فقه، حاکمیت «فلسفه عملی» است. بنابراین، ساختار مطلوب آن است که فقه را برای چنین نقش‌آفرینی‌ای آماده ساخته و ظرفیت پاسخگویی به نیازها و مطالبات نظام‌مند را دارا باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۱، صص ۲۸۹-۲۹۰). در این راستا، ابتدا باید تبیین نمود که یک دانش برای دستیابی به ساختاری برتر، اساساً نیازمند رعایت چه شاخص‌هایی است.

ساختار فعلی فقه، کم‌وبیش رویکردی «فردگرایانه» دارد؛ به این معنا نیست که تمامی احکام آن صرفاً کاربردی فردی دارند، بلکه منطق حاکم بر آن فردمحور است. چالش اساسی اینجاست که در این رویکرد، جایگاه فرد در نظام حکومتی نادیده گرفته شده است. در حالی که هیچ منافاتی میان «فردی بودن» برخی احکام و «حکومتی بودن» کلیت فقه وجود ندارد و می‌توان نسبت فرد با حکومت را در ساختار فقه تبیین نمود.

اینکه گفته می‌شود حتی عبادات و نماز ما نیز ابعادی سیاسی دارد، به این معنا نیست که صرفاً با خواندن نافله، عملی سیاسی صورت گرفته است، بلکه اشاره به این



نکته دارد که جهت‌گیری و رویکرد فقه، حتی در مواردی که فردی به نظر می‌رسد، در باطن خود دارای جوهر سیاسی است و سکولار نیست. در اینجا باید میان «سکولار بودن» و «فردی بودن» تفکیک قائل شد، زیرا این دو مفهوم یکسان نیستند.

۵. روش‌شناسی تبویب فقه

علاوه بر شاخص‌های ساختار مطلوب، نیاز به یک روش‌شناسی دقیق برای تبویب است تا نحوه‌ی ساختاربندی، تنسيق و سازمان‌دهی فقه تبیین گردد. نکته‌ی حائز اهمیت این است که پیش از هر چیز باید فقه را تعریف نمود تا محل بحث مشخص گردد؛ چراکه تعریف انتخابی، تعیین‌کننده هندسه و ساختار مطلوب آن خواهد بود (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۲۵۰-۲۶۵).

۱-۵. لزوم بازتعریف فقه

چنانچه تعریف ما از فقه، همان تعریف مصطلح باشد، «طراحی نظام» در زمره رسالت‌های فقه قرار نخواهد گرفت. اگر فقه صرفاً به معنای «تعیین وظایف فردی مکلفان» تلقی شود، تعیین وظایف حاکم و دولت در قلمرو آن جای نخواهد داشت (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۱، صص ۲۸۹-۲۹۰). بنابراین، محور اول، دستیابی به تعریفی توافقی و جامع از علم فقه است. بر اساس تعریفی که از فقه ارائه می‌دهیم، جامعیت ابواب آن مشخص شده و اثرگذار خواهد بود. با نگاهی تحلیلی می‌توان دریافت که مسائل موجود در علم فقه، همگی بر اساس تعریف مختار ما نیستند و حتی مسائلی که با این تعریف قرابت دارند، در درون ابواب خود فاقد جامعیت لازم بوده و با رویکردی خاص نگاشته شده‌اند. از این‌رو، بازتعریف فقه، ماهیت و قلمرو مسائل آن ضروری است تا بتوان با نگاهی به «جامعه تحقق»، به سوی مسائل حکومتی، اجتماعی و طراحی‌های نظام‌مند پیش رفت و جامعیت را در این راستا مدنظر قرار داد.

۲-۵. تبویب کدام فقه؟

پرسش دیگر این است که هدف از تبویب، کدام نوع از فقه است؟ در اینجا



سه احتمال وجود دارد: نخست، تغییر در ساختار فقه موجود، چراکه همین نقص ساختاری مانع از پیشرفت برخی کتب اصلی فقه شده است. دوم، تغییر در قالب فقه موجود. و سوم، تبویب «فقه مطلوب»؛ یعنی تبیین آن فقهی که «باید باشد»، نه آنکه «هست». در عصر حاضر، مسائل بسیاری تولید شده است که در فقه پیشین جایگاهی برای بحث نداشتند و ضرورت آن‌ها نیز احساس نمی‌شد؛ برای نمونه می‌توان به مباحثی نظیر ضرورت شرعی تفکیک قوا، تعداد قوای نظام یا ماهیت این قوا اشاره کرد. ما می‌توانستیم به جای تقسیم‌بندی «موضوع‌محور»، رویکردی «سازمان‌محور» داشته باشیم و بر اساس نیازهای دولت (نظیر اقتصاد، فرهنگ و...) فقه را تنظیم نماییم. در شرایط پیچیده کنونی، اداره بسیط حکومت دیگر میسر نیست و نیاز به سازمان‌دهی نوین است. ساختار فعلی فقه، فارغ از کاستی‌هایش، «موضوع‌محور» است و بر اساس هویت قضایای فقهی (عبادات، عقود و...) تقسیم شده است. بنابراین، باید به روش تبویب توجه کرد و مشخص نمود که آیا هدف، تغییر ساختار فقه موجود است یا اینکه فقه را در حالت «مطلوب» فرض کرده و سپس ساختار آن را تبیین نماییم.

در رویکرد نخست، هدف طراحی ساختاری است که بتوان فقه موجود را در آن جای داد و سپس خلأهای موجود را شناسایی نمود. برای نمونه، اگر فقه مطلوب را ملاک قرار دهیم، متوجه می‌شویم که فقه موجود در حوزه فرهنگ تهی است و مفهومی به نام «فقه الثقافة» در آن جایگاهی ندارد؛ چراکه اصطلاح فرهنگ، مفهومی مدرن است و در دوران تدوین متون کلاسیک، مطرح نبوده است. بنابراین، در پاسخ به این پرسش که فقه را با چه روشی تبویب کنیم، رعایت شاخص‌های مذکور ضروری است. پیش‌شرط این امر آن است که ابتدا تعریفی جامع از فقه ارائه شده و سپس بر اساس آن، «فقه مطلوب» تعریف گردد (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۲۸۰-۲۹۵).

۶. نگاهی کلان به ساختار چهار ضلعی فقه نظام ساز

۶-۱. نظام فقهی به مثابه کلان نظام و شئون دین



امام خمینی (ره) در تبیین جایگاه فقه می‌فرماید: «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه‌ی عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است؛ حکومت نشان‌دهنده جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۱، ۲۸۹). بر این اساس، ایشان فقه را داعیه‌دار اداره‌ی تمامی شئون زندگی می‌دانند. بنابراین، فقه برای اداره‌ی شئون زندگی، باید واجد نظام‌هایی باشد که با واقعیت‌های زندگی انسانی متناظر گردد. اگر بپذیریم که فقه واجد نظام است، باید اذعان داشت که خود فقه یک «کلان‌نظام» یا به تعبیر دیگر، یک «منظومه» (در زبان عربی: هرم) است. از این منظر، دین را نظامی می‌بینیم که از مجموعه‌ای از گزاره‌ها و قضایا شکل یافته است. این نظام، شامل «پنج کلان‌نظام محتوایی» و «چهار کلان‌نظام ارتباطی» است (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۳۱۰-۳۲۵).

کلان‌نظام محتوایی، در واقع آموزه‌ها و گزاره‌هایی است که هندسه‌ی معرفتی آن‌ها، «ابرنظام» ما را شکل می‌دهد. حوزه‌هایی که تحت عنوان «علم دینی» قرار می‌گیرند، شامل حوزه‌های عقاید، شریعت، معنویت، فقه و اخلاق هستند. این پنج حوزه را می‌توان تحت عناوین «النظام العقدي الايماني»، «النظام العلمی المعرفی»، «النظام الروحي المعنوی»، «النظام العلمی التکلیفی» و «النظام الخلقی التحسینی» طبقه‌بندی نمود (رشاد، ۱۳۹۸: ۳۱۵). این پنج کلان‌نظام، مشتمل بر آموزه‌هایی هستند که برخی در حوزه‌ی «هنجاری» و برخی در حوزه‌ی «شناختاری» قرار می‌گیرند.

۲-۶. چهار نظام ارتباطی و نسبت آن‌ها با فقه و شریعت

علاوه بر پنج کلان‌نظام پیش‌گفته، چهار کلان‌نظام ارتباطی نیز وجود دارند. الگوی پیشنهادی فقه نظام‌ساز مستفاد از روایتی از امام صادق علیه السلام است. حضرت فرمودند: **أَصُولُ الْمُعَامَلَاتِ تَقَعُ عَلَى أَرْبَعَةٍ أَوْجُهُ مُعَامَلَةُ اللَّهِ وَ مُعَامَلَةُ النَّفْسِ وَ مُعَامَلَةُ الْخَلْقِ وَ مُعَامَلَةُ الدُّنْيَا** (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۵، ۲۴۰؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۹). این چهاربخش از اهمیت برخوردار است و حضرت ذیل هر رابطه هفت رابطه‌ی خرد را قرار داده‌اند. حدیث مشکل‌سندی دارد و به لحاظ فنی مورد اعتماد نیست اما اجمالاً شمیم ولایت دارد. این حدیث چه از معصوم صادر شده باشد و چه صادر نشده باشد،



الگوی دقیقی را پیش روی ما قرار می دهد. این فقه چهار بخش اصلی دارد (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۳۳۰-۳۴۵).

بخش اول: ارتباط انسان با خدا [النظام المتعلق بنطاق معاملة الله]

این بخش به تحلیل رابطه‌ی انسان با خداوند می پردازد و مجموعه‌ای از مناسک، روابط و رفتارهای عبادی در آن تنظیم می گردد. در اینجا رابطه‌ی «عبد و رب» مورد بررسی قرار می گیرد. این بخش خود شامل مجموعه‌ای از نظام‌های خردتر است که ساختاری استقرائی دارند. در مدل پیشنهادی ما، فقه به بیش از پنجاه باب تقسیم شده است که برخی از آن‌ها به دلیل ملاحظات خاص در اینجا ذکر نشده‌اند؛ اما مباحثی چون فقه نماز، روزه، حج و مسائل معنوی در این بخش جای می گیرند (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۳۵۰-۳۶۵).

بخش دوم: ارتباط انسان و خویشتن [النظام المتعلق بنطاق معاملة النفس]

قسم دوم به رابطه‌ی انسان با خودش می پردازد. در این نگاه، حتی فعالیت‌هایی نظیر «پژوهش و تحقیق» نیز دارای احکام است و کشف حقیقت باید در چارچوب این احکام صورت پذیرد. همچنین مباحثی چون فقه ایدئولوژی، مسائل کلامی، فقه پزشکی و سلامت، بهداشت، تغذیه (از جمله بحث تراریخته‌ها و تصرفات در صنایع غذایی)، و فقه ورزش و تفریحات سالم، همگی در این بخش مورد بررسی قرار می گیرند.

بخش سوم: ارتباط انسان با خلق [النظام المتعلق بنطاق معاملة الخلق]

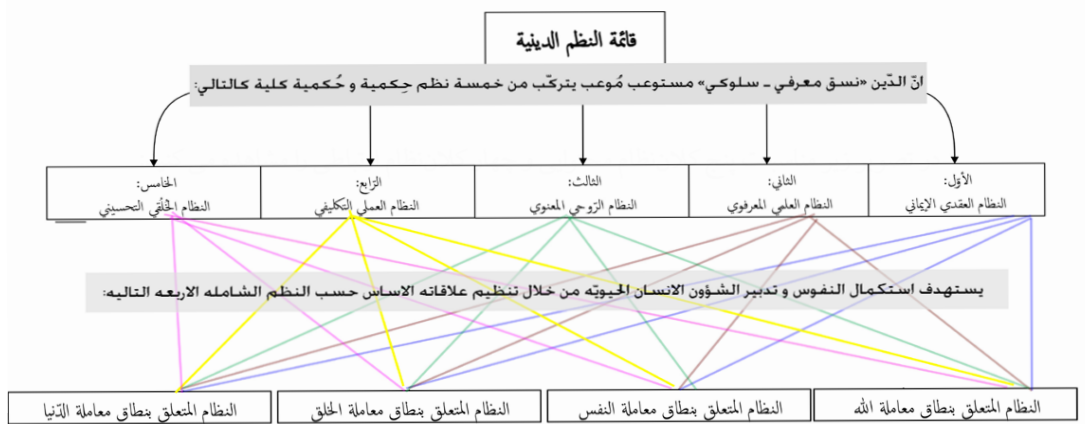
این بخش به روابط انسان با سایر آفریدگان خداوند می پردازد و خود به دو شاخه تقسیم می شود: یکی روابط انسان با انسان و دیگری روابط انسان با غیرانسان. در این زیرمجموعه، مباحثی نظیر فقه تعلیم و تربیت، اخلاق و آداب، تذکیه، نکاح و طلاق، احکام والدین و فرزندان و فقه کودکان جای می گیرند. همچنین «فقه الاجتماع» و مسائل مرتبط با آن که دایره‌ای وسیع دارد، در این قسم قرار می گیرد. مباحثی چون تولی و تبری، روابط بین‌المللی، تعامل با ادیان، مذاهب، ملل و اقوام، همگی در این چارچوب معنا می شوند. فقه مدیریت و سازمان نیز بسیار گسترده است. فقه



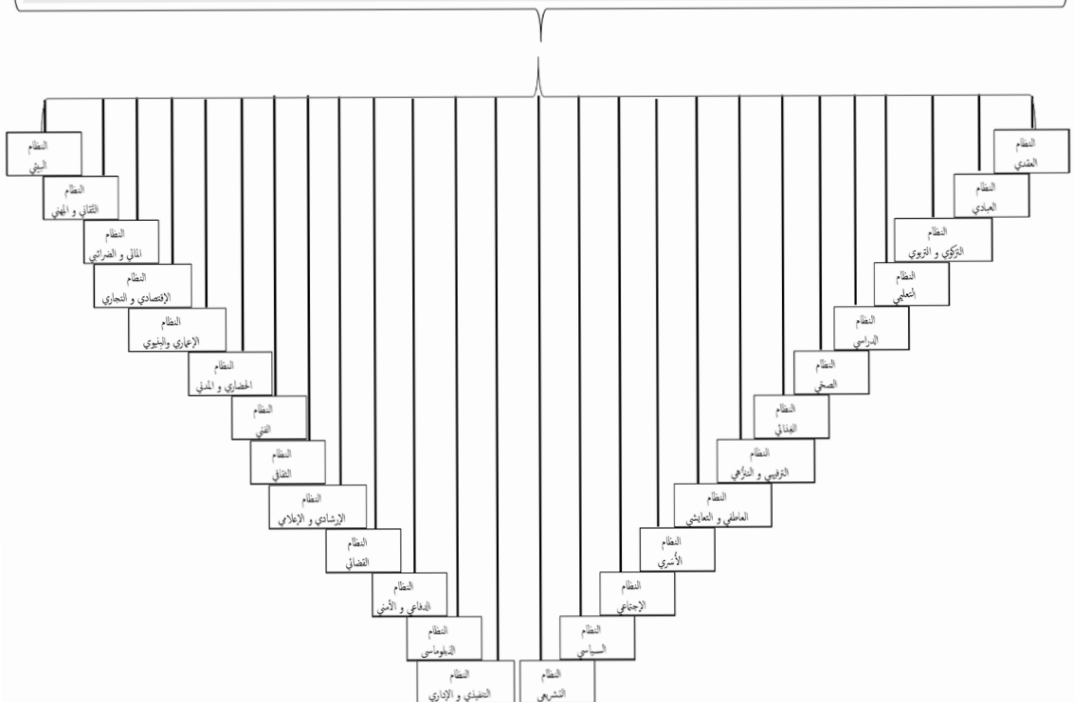
سیاست را نیز که در این زیرمجموعه‌ی هست ساختار مفصلی دارد. فقه قوه‌ی مجریه و فقه دیپلماسی و مناسبات با جهان در اینجا بحث می‌شود. ما معتقدیم حداقل باید پنج قوه داشته باشیم. در شرایط فعلی جهان قوه‌ی فرهنگی نباید زیرمجموعه‌ی سایر قوا باشد چون برنده‌تر از هرچیز دیگری است. فرهنگ حساس و تعیین کننده است و قدرتها با فرهنگ و اصول الگوشناختی و تغییر در سبک زندگی مردم، به اداری آنها می‌پردازند و سبک زندگی را صادر می‌کنند. اگر فرهنگ دست دولت باشد تأثیرات خود را خواهد داشت (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۳۷۰-۳۸۵). در قانون اساسی ما به صورت نسبی این موضوع لحاظ شده و لذا صدا و سیما زیرمجموعه‌ی دولت نیست. اما باید کل فرهنگ از بقیه‌ی قوا منفک شود. مسائل امنیتی و اطلاعاتی نیز نباید زیرمجموعه‌ی سایر قوا باشد.

بخش چهارم: ارتباط انسان با جهان [النظام المتعلق بنطاق معاملة الدنيا]

قسم چهارم مربوط به جهان آفرینش و بحث‌های ارزشی مربوط به دنیا و آخرت است. فقه هنرهای زیبا و فقه صنایع هنری و فقه مسکن و طرق و فقه فن آوری و تکنولوژی و فقه زیست فناوری و فقه مهارتها همه در این زیرمجموعه قرار می‌گیرند. برای فقه زیست فناوری ساختاری مشخص شده که دایره‌ی گسترده‌ای دارد. با این الگو فقه هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی تغییر می‌کند (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۳۹۰-۴۰۵).



فقد تتولّد من تناكح «النظم الحِكْميّة و الحُكْميّة الكلّية الخمس» مع «النظم التواصليّة و الرابطيّة الشموليّة الأربع». «نُظُم تخصصيّة جامعة اصليّة» متنوّعة وفق متطلّبات «مجالات حياة العباد». تلبيةً لحاجاتهم الحيويّة. و تنظيمياً لعلاقاتهم و شؤونهم المختلفة. حسب تلكم النظم الكلّية. الشموليّة:





۳-۶. تعامل کلان نظام‌های محتوایی و ارتباطی

اکنون این پنج کلان نظام محتوایی با چهار کلان نظام ارتباطی تعامل می‌یابند؛ بدین معنا که نظام‌های محتوایی، احکام لازم برای این روابط را تأمین می‌کنند. بنابراین، هر یک از این چهار نوع رابطه (با خدا، خود، دیگران و دنیا)، دارای احکام علمی، عقیدتی، دینی، جهان‌شناختی، معنوی، فقهی و اخلاقی است. در اینجا منظور از «حکم»، صرفاً حکم فقهی نیست، بلکه شامل احکام تکوینی، اخلاقی، تحسینی و همچنین احکام فقهی و تشریعی می‌شود. این احکام بر روابط مذکور منطبق شده و در واقع، با تکیه بر پنج کلان نظام محتوایی، چهار کلان نظام ارتباطی مدیریت می‌شوند (رشاد، ۱۳۹۸: صص ۴۱۰-۴۲۵).

در نهایت، یک «ابرنظام کلی» (دین) شکل می‌گیرد که متشکل از دو دسته کلان نظام است: پنج نظام محتوایی و چهار نظام ارتباطی. برای عملیاتی کردن این ابرنظام، نیاز به نظام‌های گسترده‌تری است؛ زیرا هنگامی که مجموعه‌ی پنج کلان نظام محتوایی بر رابطه‌ی انسان با خدا بار شود، یک نظام ترکیبی و وسیع شکل می‌گیرد. اگرچه این نظام‌ها در ذات خود بسیط هستند، اما در هنگام ترکیب با یکدیگر، پدیده‌ای رخ می‌دهد که می‌توان آن را با الهام از تعبیر «تناکح اسما» در کلام ابن عربی، «تناکح نظام‌ها» نامید (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۱۳۴؛ رشاد، ۱۳۹۸: ۴۱۸). از تلاقی این دو دسته نظام، ساختارهای ترکیبی به وجود می‌آید. در نتیجه، هنگام کاربرد اصطلاح «نظام اسلامی»، باید تمامی این ابعاد در نظر گرفته شود. برای مثال، در عبارت «نظام اسلامی در حوزه اقتصاد»، اگر مقصود صرفاً «فقه الاقتصاد» (نگاه نظام‌مند فقهی به اقتصاد) باشد، تنها از یک زاویه به نظام اقتصادی اسلام نگریسته‌ایم و نمی‌توان آن را جامع نظام اقتصادی دانست؛ بلکه در این حالت، صرفاً با مجموعه‌ای از احکام فقهی مرتبط با اقتصاد مواجهیم (میرباقری، عبدالحی و نوروزی، ۱۳۹۵: صص ۶۱-۸۶). چنین رویکردی، در واقع یک «نظام مضاف» یا «نظام برشی» است که در آن به اخلاق اقتصادی توجهی نمی‌شود، در حالی که اخلاق رکن اساسی اقتصاد اسلامی است. بنابراین، «فقه الاقتصاد» یکی از ارکان نظام اقتصادی است اما به تنهایی کافی نیست. در این میان، جایگاه معنویت و



اخلاق بسیار حائز اهمیت است؛ به گونه ای که حتی اموری نظیر نذر و صدقه در اقتصاد تورمی نیز نقش آفرین هستند.

۷. ساختار پیشنهادی فقه نظام ساز

باتوجه به آنچه از نظر گذشت اکنون به بررسی سرفصل های پیشنهادی در فقه نظام ساز می پردازیم. فقه بنابر تعریف مختار عبارت است از:

«نظام سلوکی شامل یتربگ من أنظمة سلوکیّة مختلفة تُستنبط من مصادر التشريع الاسلامی. الفقه علی ما نرى عبارة عن استخدام منهج معتبر، تنظيمًا لشؤون حياة الإنسان المختلفة، من حيث التكاليف والحقوق والوضعيات تحته أربعة أقسام اصلية تتعلق باصول معاملات الإنسان وعلاقاته» (رشاد، ۱۳۹۸: ۸۵؛ رشاد، ۱۴۰۲: ۱۲)؛

بنابر این تعریف و مبتنی بر توضیحاتی که درباره نظام ارتباطی چهارگانه گذشت، اگر بخواهیم همه ی فقه را به صورت جزئی و دقیق تفصیل دهیم و صورت بسط یافته ی آن را در حالت مطلوب تصویر کنیم به نحوی که شامل جمیع نظامات ارتباطی انسان است و بنابر نظر امام راحل، فقهی باشد که همه ی شئون حیات انسان را در بر می گیرد، فقه ذیل چهار کلان نظام، دارای ابواب زیر می گردد:

۷-۱. ابواب اصلی چهارگانه

القسم الأول: ما يتعلق بنطاق معاملة الله

و تنسحب تحت هذا القسم عدّة حقول فقهية عامة (و تُظَم سلوکیّة کلیّة) کمثل ما يلي:

فقه الفقه (فقه الاجتهاد و الارشاد، و الانقياد قبالتها)

ما يتعلق بمعاملة النفس «فقه الطهارة (فقه الطهارات الثلاث) يلحق فقه النظافة

بقسم

فقه الصلوة.

فقه الصوم.

فقه الاعتكاف.



فقه الحجّ و العمرة.

فقه المعنویّة و المندوبات غیر المالیّة

القسم الثاني: ما يتعلّق بنطاق معاملة النفس

و تنسحب تحت هذا القسم عدّة حقول فقهیّة عامّة (نُظُم سلوكیّة کلیّة) كمثل ما يلي:

فقه المعرفة و الدّراسة (علاقة النفس بالحقائق) و ما يتعلّق بهم

فقه العقيدة و الأدلّجة و ما يتعلّق بهم

فقه الصّحّة و الطبّ و ما يتعلّق بهم و يلحق به فقه النظافة و التطهير (الطهارات التنظیفیة)

فقه الأطعمة و الأشربة، و فقه الصناعات و النتاجات الغدائیة و يلحق به فقه الصيد و الذبّحة.

فقه الریضة و الزّنهة السليمة. و يلحق به السّبِق، و الرّماية، و السّباحة، و السفر،

و...

القسم الثالث: ما يتعلّق بنطاق معاملة الخلق

حسب حَقایه الرّیّسین: حَقْل شؤون الانسان، و حَقْل شؤون ماسوی الانسان (و نجعل ما یرتبط بلحقل و تنسحب تحت هذا القسم عدّة حقول فقهیّة عامّة) و نُظُم سلوكیّة کلیّة، « ما يتعلّق بمعاملة الدّنيا » الثاني ذیل كمثل ما يلي:

فقه التّربية و التّعليم و ما يتعلّق بهم

فقه الأخلاق و الآداب و السنن.

فقه التّزکیة و المعنویة.

فقه الأسرة و العائلة و ما يتعلّق بها (من النکاح و الطلاق، و الخلع و المبارة، و الظهار، و اللعان، و الایلاء، و الرحم، و الرضاع، و النسب و المصاهرة، و حقوق و واجبات الزوجین، و حقوق و واجبات الاولاد، و حقوق و واجبات الوالدين) و يلحق به حقوق و واجبات ذوی القربی، و حقوق و واجبات المرأة و الرجل، و حقوق و واجبات الأطفال، و ما الى ذلك. و يلحق به فقه العتق و ما یرتبط به (التدبیر، و



المکاتبة، و الاستیلاء)

فقه الاجتماع و ما یتعلّق به
فقه التولّي و التبرّي و ما یتعلّق بهم.
فقه الادارة و ما یتعلّق بها

فقه السياسة و ما یتعلّق بها: حسب حقليها الرئيسين
أ: فقه السياسات اللاحكومية ؛ (ما یتعلّق بالمکلف فردی أو جمعياً، باعتبار
شخصه، لإباعتبار شخصيته، و من دون ملاحظة نسبته الى اركان الحكومة و الشؤون
الحکومیة). و مما یتفرّع عن فقه السياسات اللاحكومية هو مايلي :
فی ما یتعلّق بمبادئ السياسة و امّيات مسائلها فقهياً من دون تدخّل في ما یتعلّق
بشؤون الدولة و اركانها.

فی ما یتعلّق بتكاليف الانسان السياسية فردی، بما هو شخص و من دون لحاظ
دوره و صلته بالحكومة، (لا باعتبار شخصيته و بلحاظ دوره و صلته بالدولة)
فی ما یتعلّق بتكاليف الانسان السياسية جمعياً و اجتماعياً بماهم كفئات و
منظمات اجتماعية أو حزبية (غيرالحکومية)، لاباعتبار شخصياتهم الحکومیة و
دورهم فی أركان الدولة.
فی ما یتعلّق بلثورة على الحاكم الظالم لإقامة الحكم العادل، و يلحق به طرق
الانعقاد الامامة.

فی ما یتعلّق بإصلاح الحكم الراهن و الشؤون العتيدة.

ب: فقه السياسات الحکومیة؛ و یتفرّع عنه مايلي:
فاتحة : فی منطق نبوة فقه السياسة و اساسها النظرية.
فقه التنظيم الاسلامی و صياغة الأطر التطبيقية و تصنيع الدوائر.
فقه الولاية (ما یتعلّق و یرتبط بشؤون ولي الأمر فقهياً)، و يلحق به فقه الحسبة ،
فقه الأمة و الشعب (ما یتعلّق بشؤون الأمة الاسلامیة و المجتمع الاسلامی، و
حقوق الشعوب و القبائل و واجباتهم تجاه الحكومة)؛ و قد ينسحب تحته فقه حقوق
الانسان.

فقه الأقليم و ما یتعلّق بشؤون دار الاسلام، و هو الأرض التي خضعت قبال



الحكم الاسلامي.

فقه السلطة التقنيّة و ما يتعلّق بها من سنّ القوانين و التخطيط و البرمجة و التنظيم و غيرها.

فقه السلطة التنفيذية و ما يتعلّق بها؛ و يلحق به فقه العلاقات الدولية و الدبلوماسية و التعايش.

ينبغي أن يبحث ههنا عن: معالجة تبويب حقول فقهية ذوات أبعاد مختلفة و متداخلة و بيان صلة الأبواب الفقهية و النظمات الدينية و نسبة كلّ منها الى غيره و بيان النسبة بين الفقه الاجتماعي، و الفقه السياسي، و الفقه الحضاري كلّ مع غيره.

فقه السلطة الثقافية، و ما يتعلّق بها؛ و تنسحب تحته فقه الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

فقه السلطة الأمنية و العسكرية، و ما يتعلّق بها؛ و ينسحب تحته فقه الجهاد و الدفاع، و فقه الأمن و الاستخبارات، و يلحق به فقه النقية، و فقه البغي.

فقه السلطة العدليّة و القضائيّة، و ما يتعلّق بها.

فقه الشؤون الدوليّة و العلاقات الخارجية مع الحكومات، و الشعوب، و المنظّمة العالمية.

فقه المال و الملكيّة و ما يتعلّق بهم رأساً و ينسحب تحته فقه الملكيّة الاعتبارية، و فقه الملكيّة الفكرية، فقه البنك، و فقه البورصة و الأسواق الماليّة، و الصكوك، و فقه الصيرفة و المعاملات المصرفيّة، و المعاملات الربوية، و فقه الميراث و الوصيّة، و فقه الدين، و فقه القرض الحسن، و فقه الهبات، و فقه الغصب، و فقه اللقطة، و ما الى ذلك. و يلحق به فقه الحَجَر.

فقه إاقتصاد و ما يتعلّق به مباشرة، و هو ينقسم الى:

فقه إاقتصاد الشخصي و الفردي.

فقه إاقتصاد التعاوني و الاجتماعي، و يلحق به فقه الشفعة،

فقه إاقتصاد الحكومي و الأنفالي (و يبحث فيه عن فقه الفضاء و الجوّ ايضاً)، و

يلحق به المشتركات (الطرق، و الشوارع، و المساجد، و الحدائق العامة، ...)

فقه إاقتصاد التبرّعي و الخيري (يبحث فيه عن فقه الوقف، و الصدقات، و العهد،



و النذر، و الأیمان)

فقه المتاجر و ما يتعلّق بها (كالبیع و الشراء و الخيارات، و الرهن، و الصلح، و الشّرْكة، و المضاربة، و الاجارة، و المزارعة، و المساقاة، و الجعالة، و ما الى ذلك) و يلحق به ابواب الوديعة، و العارية، و الوكالة، و التأمین، و ما شابهها. فقه الاعلام و النشر (و وسائل الاعلام المقرّنة و المسموعة و المرئية) و يلحق به فقه السابیرنطیقا، و الشبكات الالکترونیّة.

القسم الرابع: ما يتعلّق بنطاق معاملة الدنیا

و تنسحب تحت هذا القسم عدّة حقول فقهیّة عامّة و نظم سلوکیّة کمثل ما يلي : فقه البيئّة و الطبیعة، و يلحق به فقه احیاء الموات فقه الحَضارة و المدنية، و يلحق به فقه التنمية و التقدّم، و اسلوب الحیاة، و المعاشرة فقه الثّقافة، و ما يتعلّق به، من الزّيّ و الزينة و التجمّل و المروّة و العرف و العادات. فقه المالیّة : الزكاة، و الخمس، و الخراج، ردّ المظالم، و الضريبة، ... و يلحق به الزكاة الفطرة، و الكفارات [المرتبّة و المخیّرة] فقه الفنون الجمیلة. فقه البلدية و الاعمار و المسکن و الطرق و الشوارع و ما يلحق بها. فقه التّقنیّة (التکنولوجیا)، و يلحق به فقه التکنولوجیا الحیویّة، و هكذا فقه المهنة.

۸. جمع بندی:

بر اساس تحلیل های ارائه شده در این مقاله، می توان نتیجه گرفت از آنجا که پیچیدگی مسائل امروزی از سطح «عناصر پراکنده» به سطح «روابط ساختاری» ارتقا یافته است، فقه نیز نیازمند گذار از یک دانش «فردمحور و خرد» به یک دانش «نظام محور و کلان» است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۱، صص ۲۸۹-۲۹۰؛ برجی، ۱۳۷۴: صص ۲۴۱-۲۶۲). از این رو نتایج این تحقیق را می توان به صورت زیر جمع بندی کرد:



آسیب شناسی ساختار موجود فقه: فقه سنتی که بر اساس تقسیم‌بندی‌های تاریخی (مانند تقسیم‌بندی محقق حلی) تدوین شده، اگرچه در بستر خود کارآمد بوده، اما برای مدیریت روابط پیچیده و کلان‌امروزی فاقد انسجام لازم است. لذا نیاز به یک «تعریف پسینی» و ساختاری از فقه وجود دارد که از سطح «احکام پراکنده» به سطح «نظام‌های منسجم» ارتقا یابد. ساختار موجود فقه بیش از آنکه بر پایه تحلیل روابط و مناسبات میان عناصر موجود در واقعیت‌های پیچیده اجتماعی و سیاسی باشد، محصول یک تقسیم‌بندی ذهنی و خردمحور است. این نگاه، فقه را در قالب پاسخ‌های تک‌موضوعی و برای نیازهای فردی (در قالب رساله توضیح‌المسائل) محصور کرده و از ایفای نقش در مدیریت ساختارهای کلان (مانند دیپلماسی، اقتصاد دولتی و حقوق بین‌الملل) باز می‌دارد.

ضرورت نگاه نظام‌مند: برای عبور از این بن‌بست، نباید به دنبال افزودن احکام جدید به شریعت بود، بلکه باید در پی ارائه یک «تعریف پسینی» از فقه بود؛ تعریفی که بتواند از میان عناصر پراکنده، یک «نظام» منسجم با روابط تعریف‌شده و هدفمند استخراج کند. نظام تنها زمانی شکل می‌گیرد که عناصر بر اساس اصول مشخص با یکدیگر پیوند یابند. لذا فقه نظام‌ساز باید به دنبال یافتن این «پیوندها و مناسبات» میان مؤلفه‌های مختلف جامعه باشد، نه صرفاً فهرست کردن احکام تک‌موضوعی. **بازتعریف پسینی فقه:** ما نیازمند آن هستیم که با نگاه به واقعیت‌های موجود و نیازهای معاصر، تعریفی «پسینی» از ماهیت فقه ارائه دهیم؛ تعریفی که بتواند میان میراث معرفتی گذشتگان و اقتضائات پیچیده زمانه، پلی از جنس «ساختار» ایجاد کند.

الگوی معرفتی جدید (فلسفه‌ی شریعت): برای دستیابی به فقهی که بتواند نظام‌های حکومتی و اجتماعی را اداره کند، باید از مطالعات صرف در حوزه‌ی «فلسفه‌ی فقه» فراتر رفته و به سراغ «فلسفه‌ی شریعت» رفت. این یعنی بازخوانی واقع تشریعی برای استخراج یک دانش مدون که بتواند میان «شریعت نفس‌الامری» و «فقه مستنبط» پیوندی منسجم ایجاد کند.

الگوی ساختاری «تناکح نظام‌ها»: مدل پیشنهادی این تحقیق، بر پایه تلاقی



دو دسته از نظام‌ها استوار است: نظام‌های محتوایی و نظام‌های ارتباطی (رشاد، ۱۳۹۸: ۴۱۸). این «تناکح» نظام‌ها، همان فرآیندی است که از طریق آن، احکام فقهی بر روابط بنیادین انسان (با خدا، خود، دیگران و محیط زیست) سوار شده و نظام‌های عملیاتی و کلان را شکل می‌دهند.

الگوی چهارگانه به مثابه زیربنا: ساختار پیشنهادی که از الگوی چهارگانه «معاملات» (خدا، نفس، خلق، دنیا) استخراج شده، چارچوبی جامع برای بازتعریف ابواب فقهی ارائه می‌دهد (رشاد، ۱۴۰۲: صص ۲۱۵-۲۳۰). این ساختار اجازه می‌دهد تا موضوعاتی نظیر سلامت، محیط زیست، دیپلماسی و اقتصاد، نه به صورت ابواب پراکنده، بلکه به عنوان نظام‌های منسجم تحت مدیریت این چهار رابطه‌ی کلان، تدوین و اداره شوند.

گسترش قلمرو فقه به حوزه‌های نوپدید: فقه نظام‌ساز با ورود به قلمرو «رابطه‌ی انسان با جهان»، باید حوزه‌هایی نظیر زیست‌فناوری، تکنولوژی و فن‌آوری‌های نوین را در ساختار خود جای دهد. این امر نشان می‌دهد که فقه نظام‌ساز با برخورداری از ساختاری مشخص برای موضوعات پیچیده (مانند زیست‌فناوری)، می‌تواند همزمان از نظر کمی (گسترش موضوعات) و کیفی (تعمیق روابط میان عناصر) دچار تحول بنیادین شود.



فهرست منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة إلى تصانیف الشيعة؛ ج ۱۳. بیروت: دارالأضواء.
۲. ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی. (بی‌تا). الفتوحات المکیة؛ ج ۲. بیروت: دار صادر.
۳. امین، سید محسن. (۱۴۰۳ق). أعيان الشيعة؛ ج ۴. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام؛ ج ۲۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. برجی، یعقوب‌علی. (۱۳۷۴). «نگاهی به دست‌بندی باب‌های فقه». فقه اهل‌بیت (ع)، شماره ۳، صص ۲۴۱-۲۶۲.
۶. جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۷۲). «نقش زمان و مکان در اجتهاد». کیهان اندیشه، شماره ۵۰، مهر و آبان ۱۳۷۲، صص ۲۷-۳.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ ج ۱. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۸. حرّانی، حسن بن علی بن شعبه. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (ص). قم: جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. خسروپناه، عبدالحسین؛ و یزدانی‌فر، صالحه. (۱۳۹۵). «نظام مدیریتی فقه و فرآیند سیاست‌گذاری و طرح‌ریزی». راهبرد فرهنگ، دوره ۹، شماره ۳۶، صص ۷-۴۱.
۱۰. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۸). فلسفه شریعت و تحول ساختار فقه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. _____ . (۱۴۰۲). فقه تخصصی نظام‌ساز. تهران: انتشارات حوزه علمیه امام‌رضا (ع).
۱۲. صادقی، مسعود. (۱۳۹۷). «نگرش فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی به مدیریت و اقتصاد خانواده». تاریخ فلسفه، سال ۹، شماره ۳، صص ۶۹-۹۰.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۵۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲. با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
۱۴. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. _____ . (۱۳۹۳). فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ ج ۷۵. بیروت: دار‌احیاء التراث العربی.
۱۷. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام؛ ج ۱-۴. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۸. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۷۴). «نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد شیعی». دانشگاه انقلاب، شماره ۱۰۵، بهار و تابستان ۱۳۷۴، صص ۴۵-۵۲.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). حقوق و سیاست در قرآن؛ ج ۱. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و



پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۰. میرباقری، سیدمحمد مهدی؛ عبداللّهی، یحیی؛ و نوروزی، حسن. (۱۳۹۵). «فقه حکومتی از منظر شهید صدر (ره)؛ با مروری بر ویژگی‌های فقه نظامات». راهبرد فرهنگ، دوره ۹، شماره ۳۶، صص ۸۶-۶۱



روش‌شناسی نظام‌سازی اقتصادی در فقه و قرآن

علی اصغر هادوی نیا^۱

چکیده

مقاله‌ی حاضر با هدف تبیین روش‌شناسی نظام‌سازی اقتصادی از منابع دینی، به این پرسش محوری می‌پردازد که چگونه می‌توان از فقه و قرآن، نظامی اقتصادی منسجم و کارآمد استخراج کرد. روش تحقیق در این مقاله، کیفی و از نوع توصیفی - تحلیلی با رویکرد اجتهادی نظام‌ساز است که در آن، آیات قرآن کریم، متون فقهی معتبر و قواعد فقهی با تمرکز بر استخراج مبانی، اهداف و احکام مرتبط با نظام اقتصادی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که برای گذر از نگرش جزیره‌ای به احکام فقهی، باید از یک روش‌شناسی سه‌سطحی بهره جست. در سطح اول، قرآن کریم به عنوان چارچوب کلان، مبانی (مانند مالکیت الهی و عدالت) و اهداف غایی نظام (مانند قسط، رفع فقر و استقلال اقتصادی) را تعیین می‌کند. در سطح دوم، احکام پراکنده‌ی فقهی با رویکرد «فقه المقاصد» و در پرتو این اهداف بازخوانی می‌شوند تا نقش ابزاری آن‌ها در تحقق اهداف کلان مشخص گردد؛ این فرآیند با تکیه بر سازوکارهای اصولی تنقیح مناطق قطعی و الغای فارق صورت می‌پذیرد تا از لغزش به سوی قیاس و مصالح مرسله جلوگیری شود. در این سطح، قواعد فقهی کلان (مانند لاضرر، نفی عسر و حرج، حرمت تصرف در مال غیر و تسبیب) به عنوان حلقه‌ی واسطه میان فقه الاقتصاد و نظام اقتصادی، انسجام درونی نظام را تضمین می‌کنند. در سطح سوم، این احکام در یک ساختار منطقی و هدفمند (مانند نظام تأمین مالی) سازماندهی شده و با بهره‌گیری ابزاری از علوم اقتصادی مدرن (با تفکیک میان مبانی ارزشی غیرقابل پذیرش، قواعد تجربی و تکنیک‌های ریاضی قابل استفاده)، الگوهای عملیاتی و کارآمد طراحی می‌شوند. در این سطح، برای حل تراحم‌های احتمالی میان احکام، از قواعد اصولی تقدیم اهم بر مهم، حکومت و ورود استفاده می‌گردد. این روش‌شناسی که بر نظریه‌ی «منطقة الفراغ التشريعی» شهید صدر ابتناء دارد، راه برون‌رفتی از تقلیل‌گرایی فقهی و التقاط با نظام‌های غیردینی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: قرآن، نظام‌سازی، فقه، روش‌شناسی، اقتصاد



۱. مقدمه

جامعه‌ی اسلامی برای تحقق تمدن نوین خود، نیازمند الگوهای اقتصادی بومی و کارآمدی است که هماهنگ با ارزش‌های دینی و شرایط زمانه باشد. با وجود غنای متون دینی در حوزه‌ی اقتصاد، اغلب شاهد تقلیل «اقتصاد اسلامی» به مجموعه‌ای پراکنده از احکام فقهی معاملات هستیم. این نگرش جزیره‌ای، فاقد توانایی ارائه‌ی یک الگوی منسجم برای مدیریت کلان اقتصاد در سطح حکومت است. مسئله‌ی اصلی اینجاست که چگونه می‌توان از منابع اصیل اسلامی یک «نظام اقتصادی» یکپارچه، عادلانه و کارآمد استخراج کرد؟ به عبارت دیگر، چه روشی می‌تواند پل ارتباطی بین «فقه اقتصادی» به عنوان منبع احکام جزئی، و «نظام اقتصادی اسلام» به عنوان یک ساختار کلان باشد؟ این شکاف روش‌شناختی، مشکل اصلی پیش‌روی نظریه‌پردازان اقتصاد اسلامی است.

در این مسیر، ضروری است با نگاهی کل‌نگر و نظام‌مند، به سراغ قرآن برویم و اصول و ارزش‌های کلی آن را به عنوان نقشه‌ی راه در نظر بگیریم. این اصول کلی می‌توانند مانند چارچوبی سازنده، احکام پراکنده فقهی را در کنار هم قرار داده و به آنها معنا و جهت واحد ببخشند. بدون این چارچوب کلان، حتی با داشتن انبوهی از احکام دقیق فقهی، همچون قطعات یک جورچین بدون نقشه اصلی خواهیم بود که هرگز تصویر کامل و کارآمدی را تشکیل نمی‌دهند. تمرکز صرف بر فقه، بدون هدایت و چارچوب‌بندی قرآنی، ما را به مقصود نمی‌رساند. در این میان، نقش قرآن کریم به عنوان منبع مبانی، اهداف کلان و قواعد ساختاری، اغلب مهجور مانده است. بنابراین، سؤال محوری این پژوهش، تدوین «روش‌شناسی نظام‌سازی اقتصادی» است تا نشان دهد چگونه می‌توان با اتکا به قرآن به عنوان چراغ راه، احکام فقهی را در یک ساختار هدفمند و منطقی سازماندهی کرد. بدون تدوین چنین روش‌شناسی، اقتصاد اسلامی همواره در دام تقلیل‌گرایی فقهی یا التقاط با نظام‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی گرفتار خواهد ماند. لذا، تبیین یک روش منسجم برای گذر از احکام پراکنده به یک نظام جامع، نه تنها یک ضرورت علمی که یک نیاز عملی برای جوامع اسلامی در عصر حاضر است.



پژوهش حاضر در پاسخ به این سؤال که «روش‌شناسی صحیح برای استخراج و تدوین یک نظام اقتصادی منسجم از منابع فقه و قرآن چیست؟» انجام می‌شود. این سؤال ایجاب می‌نماید تا به دنبال کشف فرآیند و چارچوب روشنی باشیم که بتوان از طریق آن، از دل قرآن و دانش گسترده فقهی، یک ساختار اقتصادی یکپارچه، منسجم و عملیاتی استخراج کرد. پاسخ به این سؤال اصلی مستلزم پاسخ به چند پرسش فرعی است: نخست، در سطح مبانی و اهداف، چه مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی از قرآن قابل استنباط است؟ دوم، در سطح فقه و قواعد، چگونه می‌توان احکام پراکنده و جزئی فقه اقتصادی را به شیوه‌ای نظام‌مند و هدفدار بازخوانی و استنباط کرد، به گونه‌ای که در خدمت اهداف کلان قرار گیرند؟ و سوم، در سطح پیوند و ساختارسازی، چه سازوکار و روشی برای سازماندهی، ارتباط و هم‌نهادسازی این احکام فقهی در ذیل مبانی قرآنی وجود دارد تا در نهایت، یک الگوی کلان‌نظیر «نظام مالی»، «نظام تولید» یا «نظام توزیع» پدید آید؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها و جلوگیری از افتادن در دام قیاس و مصالح مرسله، پژوهش حاضر بر سه ابزار اصولی تکیه می‌کند:

نخست، «تنقیح مناط قطعی» که در آن ملاک حکم از نصوص به طور قطع استخراج می‌شود و امکان تعدیه به موارد مشابه فراهم می‌گردد.

دوم، «الغای فارق» که در آن تفاوت بین دو مورد از نظر عرف و شریعت تأثیری در حکم ندارد.

سوم، نظریه‌ی «منطقة الفراغ التشريعی» شهید صدر که به ولی فقیه اجازه می‌دهد در محدوده‌ای که نصّ شرعی خاصی وارد نشده، با تشخیص مصلحت نظام به وضع حکم بپردازد. این سازوکارها، چارچوبی اصولی برای کاربرست «فقه المقاصد» در نظام‌سازی اقتصادی فراهم می‌آورند و تضمین می‌کنند که روش‌شناسی ارائه شده در این مقاله از مرزهای فقه امامیه خارج نشود.

قدر مسلم، پرسش اصلی مقاله به دنبال پاسخ به این چالش اساسی است که برای فهم نظام اقتصادی اسلام، نباید تنها به مصالح پراکنده‌ی احکام فقهی نگاه کرد، بلکه باید ساختمان استوار و طرح کلی این نظام را در نظر گرفت؛ لذا ایجاب می‌شود



نقشه‌ی راهی که منظور همان روش‌شناسی است برای این گذر ضروری تمهید شود. بدین منظور، مقاله‌ی حاضر در پنج بخش سازماندهی شده است: پس از مرور پیشینه تحقیق و تبیین مبانی مفهومی، روش‌شناسی سه‌سطحی شامل استخراج مبانی و اهداف از قرآن، استنباط نظام‌مند از احکام فقهی در پرتو اهداف قرآنی، و پیوند و سازماندهی در قالب الگوی کلان تشریح می‌گردد و در نهایت با جمع‌بندی و ارائه‌ی پیشنهادات کاربردی به پایان می‌رسد.

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر در تلاقی سه حوزه‌ی «نظام اقتصادی اسلام»، «فقه اقتصادی» و «روش‌شناسی اجتهاد» قرار می‌گیرد. از این رو، پیشینه‌ی تحقیق در دو لایه بررسی می‌شود: لایه نخست، آثار معاصر که مستقیماً به موضوع نظام‌سازی اقتصادی پرداخته‌اند و لایه دوم، آثار بنیادین فقهی و اصولی که شالوده روش‌شناختی این مقاله را تشکیل می‌دهند.

در میان مقالات معاصر، «نظام اقتصادی اسلام؛ چیستی، هستی و امکان استنباط آن» اثر سید حسن میرمعزی از نخستین آثاری است که به تبیین چیستی نظام اقتصادی و امکان استنباط آن از منابع دینی پرداخته است. با این حال، این مقاله فاقد روش‌شناسی گام‌به‌گام و عملیاتی برای این استنباط است و بیشتر در مقام اثبات اصل امکان نظام‌سازی است. مقاله‌ی «قواعد فقهی و کاربرد آن در اقتصاد از منظر قرآن» نوشته‌ی مهری توتونچیان و نفیسه شریعتی نیاسر نیز به معرفی قواعد فقهی اقتصادی و شیوه‌های استفاده از آنها در استنباط احکام پرداخته، اما تمرکز آن بر قواعد جزئی است و از افق روش‌شناسی نظام‌سازی کلان فاصله دارد. مقاله‌ی «تحلیلی بر روش‌شناسی نظام‌های اقتصادی - سیاسی با تأکید بر ایران» نوشته جلیل دارا و معزالدین باباخانی که رویکرد آن عمدتاً متأثر از علوم اقتصادی متعارف است، از منظر دینی به مسئله ورود نمی‌کند. همچنین نشست علمی «روش‌شناسی استنباط نظام اقتصادی اسلام» (دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۹) نیز اگرچه به موضوع نزدیک می‌شود، اما خروجی مکتوب آن فاقد یک چارچوب سه‌سطحی منسجم است.



آنچه مقاله‌ی حاضر را از آثار پیشین متمایز می‌سازد، تنها ارائه‌ی یک مدل سه‌سطحی نیست، بلکه ابتدای این روش‌شناسی بر سنت کهن اجتهاد در فقه امامیه است. این سنت، از نخستین ادوار تدوین فقه تا نظریات متأخر، پیوسته به سوی نظام‌مندی و نگاه کلان در حال تطوّر بوده است. در میان قدمای امامیه، شیخ مفید در التذکره بأصول الفقه (مفید ۱۳۱۳ق، ج ۹، صص ۴۴-۵۰) با تبیین نسبت عقل و نقل، و سید مرتضی در الذریعة إلى أصول الشریعة (سید مرتضی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۲۰۲-۲۱۰) با طرح بحث اجماع و جایگاه عقل در استنباط، مبانی نظری استنباط نظام‌مند را پی‌ریزی کرده‌اند.

این جریان در دوران معاصر به اوج خود رسیده است. شهید سید محمدباقر صدر در اثر برجسته‌ی خود، سنگ بنای آنچه امروز «فقه نظام» خوانده می‌شود را بنا نهاد. ایشان در اقتصادنا با ارائه‌ی مفهوم «مذهب اقتصادی» در برابر «علم اقتصاد»، ضرورت استخراج یک نظام کلان از دل احکام پراکنده را تئوریزه کرد و در اینکه با تعمیق بخشیدن به مبحث «منطقة الفراغ الشرعی» و اختیارات ولی فقیه، ابزارهای اصولی لازم برای نظام‌سازی را فراهم آورد. (صدر ۱۴۰۴ ش، ج ۱، صص ۳۸۵-۴۲۰) در همین راستا، نظریه‌ی «فقه المقاصد» که توسط اندیشمندانی چون علامه‌ی طباطبایی در تفسیر المیزان (طباطبایی ۱۳۵۲، ج ۲، صص ۴۱۵-۴۳۰) ذیل آیات اقتصادی تبیین شده، حلقه‌ی اتصال میان اهداف کلان قرآن و احکام جزئی فقهی را تشکیل می‌دهد.

با مرور این پیشینه دوگانه، جایگاه و نوآوری مقاله‌ی حاضر آشکار می‌شود. اغلب آثار معاصر یا به امکان‌سنجی وجود نظام اقتصادی اسلام پرداخته‌اند یا به معرفی قواعد و احکام پراکنده فقهی اکتفا کرده‌اند و هیچ‌یک روش‌شناسی سه‌سطحی مشخصی برای گذر از نصوص دینی به الگوی کلان اقتصادی ارائه نداده‌اند. در حالی که مقاله‌ی حاضر، با تکیه بر شالوده‌های نظری برآمده از آثار قدمایی چون شیخ مفید و سید مرتضی و متأخرینی چون شهید صدر و علامه طباطبایی، یک چارچوب یکپارچه و گام‌به‌گام برای گذر از «فقه الاقتصاد» به «نظام اقتصادی اسلام» ارائه می‌دهد که در آن، قرآن به عنوان چارچوب حکمرانی نه صرفاً



منبع اخلاقیات، فقه به عنوان منبع قواعد و ابزارهای عملیاتی، و عقل ابزاری با حفظ تمایز از مبانی ارزشی غربی به عنوان خدمت‌گزار کارآمدسازی الگوها نقش ایفا می‌کند.

۲. مبانی مفهومی و نظری

۲-۱. تعریف مفاهیم

الف. نظام اقتصادی

«نظام» در کاربست اصطلاحی فقه نظام، به مجموعه‌ای از عناصر به هم پیوسته گفته می‌شود که در تعامل با یکدیگر، ساختاری یکپارچه و هدفمند را پدید می‌آورند و دارای ویژگی «کل‌نگری» یعنی نگاه به تمامی اجزا در ارتباط با یکدیگر، «هدفمندی» در معنای همسویی همه‌ی اجزا در جهت تحقق اهداف معین و «ساختارمندی» که دلالت بر وجود روابط منطقی و منظم میان اجزا دارد است (ملک‌افضلی و دیگران، ۱۳۹۱، صص ۱۲۵-۱۵۲؛ شاه‌سنایی، زکی‌زاده، رنانی و خلیلی، ۱۴۰۳، صص ۱۸۷-۲۱۴).

«اقتصاد» در اصطلاح دانش فقه و اقتصاد اسلامی، به تدبیر امور معیشتی و تنظیم روابط مالی در چارچوب ارزش‌های دینی اطلاق می‌شود. بر این اساس، «نظام اقتصادی» عبارت است از مجموعه‌ای منسجم و هدفمند از اصول، قواعد، نهادها و روابط که در تعامل با یکدیگر، چگونگی تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات را در یک جامعه سازماندهی می‌کنند.

از این منظر، «نظام اقتصادی اسلام» عبارت است از «مجموعه‌ای از قواعد کلی ارائه‌شده در اسلام در زمینه‌ی روش و تنظیم حیات اقتصادی و حلّ مشکلات اقتصادی، در راستای تأمین عدالت اجتماعی برای نیل به سعادت بشر و رسیدن به جامعه فاضله» (اسدی، ۱۳۹۳، صص ۲۵-۳۹). در این نگاه، احکام فقهی به عناصری زنده و پویا تبدیل می‌شوند که نقش و جایگاه خود را در یک هارمونی کلی می‌یابند.

**ب. فقه اقتصادی**

«فقه» در اصطلاح دانش اصول فقه، به دانش استنباط احکام شرعی فرعی از منابع چهارگانه یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل اطلاق می‌شود (مشکینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰). «فقه اقتصادی» شاخه‌ای از فقه است که به استنباط و تدوین احکام شرعی جزئی و کلان مرتبط با فعالیت‌های اقتصادی از منابع دینی می‌پردازد. این دانش، رفتارهای اقتصادی فرد و جامعه را در عرصه‌هایی مانند مبادلات (بیع، اجاره، صلح)، مالیات‌های شرعی اعم از زکات، خمس، انفال، مشارکت‌های مالی همچون مضاربه، مساقات، مزارعه و سایر معاملات تنظیم می‌کند. تمرکز اصلی فقه اقتصادی، پاسخ به این پرسش است که «تکلیف مکلف در این قرارداد یا فعالیت اقتصادی خاص چیست؟» (توتونچیان و خزائی، ۱۳۹۹، صص ۱-۱۵). بنابراین، فقه اقتصادی را می‌توان به منزله «مواد اولیه» و «سنگ‌های ساختمان» نظام اقتصادی اسلام به شمار آورد که بدون جهت‌دهی کلان قرآنی، قادر به تشکیل یک بنای مستحکم و منسجم نخواهد بود.

ج. نظام‌سازی اقتصادی

«نظام‌سازی اقتصادی» فرآیندی پویا، علمی و هدفمند است که در آن، اجزا و عناصر پراکنده اقتصادی اعم از احکام فقهی، قواعد، نهادها و سیاست‌ها در قالب یک ساختار منطقی، منسجم و هماهنگ سازماندهی می‌شوند تا «نظام اقتصادی» به عنوان یک کل یکپارچه پدید آید. این فرآیند فراتر از گردآوری صرف قواعد پراکنده است و به خلق ساختاری ارگانیک می‌پردازد که در آن تمامی اجزا در تعامل منطقی با یکدیگر، در جهت تحقق اهداف مشخصی همسو شده‌اند (میرمعزی، ۱۴۰۰، صص ۱۱۵-۱۴۳). در حقیقت، نظام‌سازی اقتصادی همان اجتهادی روشمند برای گذر از «فقه الاقتصاد» به عنوان ماده‌ی خام، به «اقتصاد اسلامی» به عنوان علمی منسجم و سیستماتیک است. این فرآیند شامل سه مرحله‌ی اصلی است: استخراج مبانی و اهداف از قرآن، بازخوانی احکام فقهی در پرتو این اهداف، و در نهایت سازماندهی و هم‌نهادسازی آن‌ها در قالب الگوهای کلان.



د. روش‌شناسی

«روش‌شناسی» در اصطلاح پژوهش‌های علمی، به چارچوبی نظام‌مند، منطقی و فراتر از روش‌های معمول تحقیق اطلاق می‌شود که به تحلیل ساختارهای معرفتی، پیش‌فرض‌های فلسفی (هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی) و چگونگی تعامل سطوح مختلف دانش می‌پردازد. روش‌شناسی مجموعه‌ی روش‌ها، تکنیک‌ها و رویکردهایی است که یک محقق برای انجام تحقیق و رسیدن به اهداف خود استفاده می‌کند و شامل مراحل چون تعریف مسئله، مرور پیشینه، انتخاب روش تحقیق، جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری می‌شود (محمودی، ۱۳۹۹، شماره ۱۹، صص ۶۳-۱۰۴). در این پژوهش، روش‌شناسی نقشه راه اجتهاد نظام‌ساز را ترسیم می‌کند که شامل تعیین سطوح تحلیل مشتمل بر مبانی، اهداف، احکام، ساختار، تبیین چگونگی تأثیرگذاری متقابل این سطوح و معیارسنجی انسجام درونی فرآیند است. این چارچوب تضمین می‌کند که نظام استخراج شده برآمده از خود منابع دینی باشد، نه ساختاری تحمیلی بر متون. به بیان دیگر، روش‌شناسی معتبر، ضامن صحت و قابلیت اعتماد در تبدیل «ماده خام» نصوص دینی به «محصول نهایی» نظام اقتصادی منسجم است.

ه. تمایز فقه اقتصادی و نظام اقتصادی اسلام

تمایز اساسی میان فقه اقتصادی و نظام اقتصادی اسلام در این است که فقه اقتصادی به «جزء» و «تکلیف» می‌پردازد، در حالی که نظام اقتصادی اسلام به «کل» و «هدف» نظر دارد. اگر فقه اقتصادی را تأمین‌کننده مصالح و اجزا یعنی مواد اولیه بدانیم، نظام اقتصادی اسلام، طرح مهندسی و نقشه اجرایی یعنی ساختمان کامل برای ترکیب این مصالح در قالب یک بنای مستحکم و کاربردی است. فقه اقتصادی پاسخگوی این پرسش است که «یک قرارداد یا فعالیت اقتصادی خاص چه حکمی دارد؟»، در حالی که نظام اقتصادی اسلام در پی پاسخ به این پرسش است که «ساختار کلی روابط اقتصادی در یک جامعه اسلامی چگونه باید سازماندهی شود تا اهدافی چون عدالت، رفع فقر و توازن اجتماعی تحقق یابد؟» این تفکیک،



ضرورت حرکت از نگاه جزیره‌ای در فقه به نگاه سیستمی در اقتصاد را آشکار می‌سازد (محمودی، ۱۳۹۹، شماره ۱۹، صص ۶۳-۱۰۴؛ میرمعزی، ۱۴۰۰، صص ۱۱۵-۱۴۳).

۳. تبیین روش‌شناسی سه‌سطحی

۳-۱. استخراج مبانی و اهداف از قرآن

در قلب روش‌شناسی نظام‌سازی اقتصادی اسلامی، سطح اول به عنوان بنیاد و جهت‌دهنده کل فرآیند قرار دارد که طی آن، پژوهشگر با نگاهی کلان‌نگر و اجتهادی به قرآن کریم رجوع می‌کند تا چارچوب فلسفی، ارزشی و غایی نظام اقتصادی مطلوب اسلام را استنباط و استخراج کند. در این سطح، تمرکز بر درک مفاهیم بنیادینی است که مانند نقشه معماری، خطوط کلی و غیرقابل تغییر ساختمان نظام اقتصادی را ترسیم می‌کنند. برای تبیین مبنای توحیدی اقتصاد اسلامی، باید به آیاتی استناد جست که به صراحت بر مالکیت مطلق خداوند بر هستی دلالت دارند، از جمله: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۵۵)، «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۰۷) و همچنین «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۸۹). این آیات مبنای توحیدی اقتصاد اسلامی را پی‌ریزی می‌کنند و هرگونه مالکیت انسانی را در ذیل این مالکیت مطلق و به صورت امانت تعریف می‌نمایند. همزمان، هدف غایی نظام از آیاتی مانند «لِيُقْوَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) استخراج می‌شود که «قیام به قسط» و رعایت عدالت در معاملات و روابط اقتصادی را به عنوان مقصد نهایی بخشی از تلاش‌های اقتصادی معرفی می‌کند.

این سطح به پرسش‌هایی از این دست پاسخ می‌گوید: مبانی هستی‌شناختی اقتصاد از منظر قرآن چیست؟ (مانند مالکیت حقیقی خداوند و امانی بودن ثروت). مبانی ارزشی حاکم بر نظام اقتصادی کدام است؟ مانند عدالت، احسان و تعاون. و اهداف غایی نظام اقتصادی اسلام چه ویژگی‌هایی دارد؟ مانند تحقق قسط در معاملات، رفع فقر و برقراری توازن اجتماعی. محصول نهایی این سطح، تشکیل یک «چارچوب حکاکشی» ارزشی و هدفمند است که تمامی مراحل بعدی استنباط و



سازماندهی باید در درون آن و در راستای تحقق آن صورت پذیرد تا از انحراف نظام از مسیر اصیل خود جلوگیری شود.

۲-۳. استنباط نظام مند از احکام فقهی

در سطح دوم از روش شناسی سه سطحی، که همان گذر از مبانی نظری به عرصه ی عملیاتی است، احکام پراکنده و به ظاهر مجزای فقهی در پرتو چارچوب کلانی که از قرآن استخراج شد، بازخوانی و بازتعریف می شوند. در این مرحله، پژوهشگر با یک تغییر نگاه اساسی مواجه است؛ به این معنا که دیگر به احکام فقهی نه به عنوان مقرراتی مستقل و خودبسنده، بلکه به عنوان ابزارها و سازوکارهایی برای تحقق اهداف والای نظام اقتصادی اسلام می نگرد.

پرسش محوری در این سطح این است: «این حکم جزئی چه نسبتی با هدف کلانی مانند «تحقق عدالت» یا «نفی تمرکز ثروت» دارد؟ برای نمونه، وقتی فقیه در متون فقهی با حکم جزئی «تحریم ربا» مواجه می شود، در این نگاه نظام ساز، تنها به استدلال های مستقیم آن مانند آیه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵) بسنده نمی کند، بلکه از خود می پرسد این حکم چه نقش ساختاری در اقتصاد ایفا می کند.

در اینجاست که درمی یابد تحریم ربا، یک ابزار کلیدی برای جلوگیری از انباشت ثروت در یک چرخه ی بسته و بدون پشتوانه تولیدی است و مستقیماً در راستای تحقق قاعده ی قرآنی «كُنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷) عمل می کند. به همین ترتیب، حکم «وجوب زکات» تنها به عنوان یک عبادت مالی شخصی دیده نمی شود، بلکه به عنوان یک نهاد قدرتمند «بازتوزیع ثروت» تحلیل می گردد که مستقیماً به هدف «عدالت توزیعی» و «رفع فقر» خدمت می کند. اینجاست که مکتب «فقه المقاصد» یا فقه هدف محور به میدان می آید و به عنوان نقشه ی راه این سطح عمل می کند.

در اینجا باید به این پرسش اصولی پاسخ داد که چگونه می توان از اهداف کلان شریعت (که از قرآن استخراج شد) به احکام جزئی و نظامات اقتصادی دست یافت، بدون آنکه در دام «قیاس» و «مصالح مرسله» که در فقه امامیه مردود است،



گرفتار آمد. شهید سید محمدباقر صدر در نظریه‌ی «منطقة الفراغ التشريعی» راهکار روشنی برای این مسئله ارائه داده است (صدر، ۱۴۰۴ش، ج ۱، صص ۳۸۵-۴۲۰). ایشان معتقد است شارع مقدّس در حوزه‌ی روابط متغیر انسان با طبیعت (که بخش قابل توجهی از مسائل اقتصادی را شامل می‌شود)، از وضع قواعد ثابت و جزئی خودداری کرده و قانون‌گذاری در این منطقه را با حفظ ضوابط و اصول کلی، به «ولی امر» واگذار نموده است.

بنابراین، فقیه یا حاکم اسلامی در این منطقه، نه از روی قیاس و استحسان، بلکه با اتکا به «تنقیح مناط قطعی» یعنی استخراج قطعی ملاک حکم از نصوص و «الغای فارق» یعنی احراز عدم تأثیر تفاوت بین دو موضوع در حکم شرعی و در چارچوب اهداف کلان شریعت (مقاصد) به کشف یا وضع حکم می‌پردازد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، صص ۲۹-۳۱؛ حکمت‌نیا، ۱۳۸۱، صص ۱۰۷-۱۲۰). همچنین، احکامی که به صورت مستقیم از نصوص استخراج می‌شوند مانند حرمت ربا و وجوب زکات، به عنوان «منطقة المشترك الالزامی» یعنی حوزه‌ی قواعد ثابت و الزام‌آور فراگیر، عمل می‌کنند که چارچوب نظام را تعیین می‌نمایند و هرگونه قانون‌گذاری در منطقة الفراغ باید در راستای تحقق اهداف آن‌ها باشد.

به این ترتیب، کاربست «فقه المقاصد» در روش‌شناسی ارائه شده، نه از سرِ التقاط و قیاس، بلکه مبتنی بر نظریه‌ی اصولی «منطقة الفراغ» و قاعده «تنقیح مناط» است که از طریق آن، ملاکات احکام از نصوص قطعی استخراج و سپس به موارد مشابه تعدیه می‌شود، بی‌آنکه نیاز به تکیه بر مصالح مرسله غیرمستند باشد. این مبانی اصولی، چارچوبی روشن برای گذر از احکام جزئی به نظامات کلان بدون افتادن در قیاس و استحسان فراهم می‌آورد.

در کنار فقه المقاصد، قواعد فقهی نقشی کلیدی در ایجاد پیوند میان احکام پراکنده و نظام کلان ایفا می‌کنند. قواعدی مانند «لاضرر»، «نفی عسر و حرج» و «تسبیب» می‌توانند به عنوان اصول حاکم بر سیاست‌گذاری کلان اقتصادی عمل کنند. برای نمونه، قاعده‌ی «لاضرر» که مستند به روایت صحیح زراره از امام صادق علیه‌السلام است (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۵، ص ۲۹۶)، در نگاه نظام‌ساز، فراتر از یک حکم



جزئی در باب ابطال معاملات ضرری، به اصلی حاکم بر سیاست گذاری کلان اقتصادی تبدیل می شود. برای گذر از قاعده ی «نافیه» (نفی ضرر) به «تأسیس» نظام ایجابی (مانند جلوگیری از انحصار و تورم)، باید به مبانی اصولی زیر توجه کرد: اولاً، قاعده ی «لاضرر» با نفی حکم ضرری، به طور التزامی اثبات می کند که هر آنچه مستلزم ضرر باشد، مشروعیت ندارد.

این «الزام عقلی و عقلایی» مبنایی برای مطالبه ی «رفع ضرر» توسط دولت و حاکمیت فراهم می آورد. ثانیاً، قاعده ی «مقدمه ی واجب» اقتضا می کند که اگر رفع ضرر از جامعه واجب باشد، مقدمات آن (مانند وضع قوانین ضد انحصار، نظارت بر بازار و کنترل تورم) نیز واجب خواهد بود. ثالثاً، بر اساس نظریه ی «منطقة الفراغ»، حاکم اسلامی برای حفظ نظام و جلوگیری از ضرر کلان، می تواند قواعد الزام آوری در این حوزه وضع کند. به عنوان مثال، قاعده ی «لاضرر» حکم یک معامله ربوی ضرری را نفی می کند و در سطح کلان، دولت اسلامی را موظف می سازد تا با وضع مقررات پولی و بانکی، از تضييع حقوق اقشار ضعیف در اثر تورم که نوعی ضرر مستمر است جلوگیری کند (کیوانی هفشجانی و دیگران، ۱۳۹۹، صص ۳۱۱-۳۳۸).

به طور مشابه، قاعده ی «نفی عسر و حرج» که مستند به آیه ی «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ الدِّينَ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) و روایات تفسیری آن است، می تواند به عنوان معیاری کلان برای تعدیل احکام در شرایط ویژه ی اقتصادی و طراحی سیاست های حمایتی عمل کند (احدی و محمدیان، ۱۴۰۰، صص ۷-۳۴). این قاعده به دولت اسلامی اجازه می دهد در شرایط بحرانی مانند قحطی، رکود عمیق یا جنگ اقتصادی با استفاده از احکام ثانویه، برخی تکالیف مالی را تسهیل یا سقف معافیت های مالیاتی را افزایش دهد. همچنین قاعده ی «تسبیب» که بر مبنای آیه ی «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً» (مائده: ۳۲) و روایات باب ضمان شکل گرفته، می تواند مبنای فقهی مسئولیت دولت در قبال پیامدهای سیاست های اقتصادی قرار گیرد؛ به این معنا که اگر سیاستی از سوی دولت منجر به ضرر و زیان برای گروهی از شهروندان شود مانند تورم ناشی از سیاست های پولی نادرست، دولت در قبال آن ضامن است و باید از طریق بیت المال خسارت وارده را جبران کند. این قواعد کلان، با حکومت بر احکام خاص، انسجام



درونی نظام اقتصادی را تضمین کرده و به فقه، توانایی مواجهه پویا با مسائل نوپدید اقتصادی را می‌بخشد.

قدر مسلم این نگاه، احکام فقهی را از حالت ایستا و منفعل خارج ساخته و به آنها در یک شبکه‌ی پویا و زنده هویت می‌بخشد. در این شبکه، جایگاه و وظیفه‌ای در قبال کلّ نظام دارد و معنای کامل خود را تنها در ارتباط با دیگر اجزا و در سایه اهداف کلان می‌یابد. فقه المقاصد به فقیه می‌آموزد که احکام شریعت، اهداف و مصالح معینی را دنبال می‌کنند و فهم این اهداف، کلید درک ارتباط نظام‌مند احکام با یکدیگر است. برای مثال، وقتی «مصلحت عمومی» یا «جلب منفعت» و «دفع ضرر» به عنوان یکی از مقاصد شریعت شناخته شود، می‌توان دریافت که چرا احکامی مانند «حرمت احتکار» که به دنبال دفع ضرر از جامعه است و «وجوب وفای به عقد» که به دنبال جلب منفعت و ایجاد اعتماد در بازار است در کنار هم قرار گرفته‌اند تا یک نظام تجاری عادلانه را تشکیل دهند. بنابراین، محصول این سطح، دیگر فهرستی پراکنده از احکام نیست، بلکه مجموعه‌ای از ابزارهای هدایت شده و مؤلفه‌های معنادار است که آماده‌ی ورود به سطح سوّم، یعنی ترکیب و ساختارسازی می‌باشند. بدین ترتیب، با تکیه بر نظریه‌ی «منطقة الفراغ» و ابزارهای اصولی «تنقیح مناط» و «الغای فارق»، می‌توان از دام قیاس و مصالح مرسله پرهیز کرد و در عین حال، احکام فقهی را به صورت نظام‌مند در خدمت اهداف کلان شریعت قرار داد.

۳-۳. پیوند و سازماندهی در قالب یک الگوی کلان

در سطح سوّم و نهایی از روش‌شناسی نظام‌سازی، آن دسته از احکام فقهی که در سطح دوم در پرتو اهداف قرآنی بازخوانی و معنادار شدند، از حالت مجموعه‌ای از اجزای پراکنده خارج شده و در یک ساختار منطقی، هدفمند و به هم پیوسته کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا در نهایت، «نظام» اقتصادی اسلام را به عنوان یک کلّ یکپارچه پدید آورند. این سطح، مرحله‌ی مهندسی و معماری کلان است که در آن، پیوندهای طبیعی بین احکام مختلف شناسایی و سازماندهی می‌شود تا الگوهای مشخصی برای مدیریت بخش‌های گوناگون اقتصاد طراحی گردد. برای درک عینی



این فرایند، می‌توان به شکل‌گیری «نظام تأمین مالی و بازتوزیع ثروت» در اسلام اشاره کرد. در این نظام، احکامی همچون «زکات» که به عنوان یک مالیات اجباری و توزیعی بر دارایی‌های خاص وضع شده، «انفال» که مدیریت ثروت‌های طبیعی و درآمدهای عمومی را بر عهده‌ی حکومت اسلامی می‌گذارد، «قرض الحسنه» که به عنوان ابزاری برای تأمین مالی خرد و کمک به نیازمندان بدون ایجاد بار مالی طراحی شده، و «نفی ربا» که هرگونه بهره ثابت و تضمین شده از پیش را ممنوع می‌کند، در کنار یکدیگر معنا می‌یابند. این احکام نه تنها در تضاد با یکدیگر نیستند، بلکه همچون چرخ‌دنده‌های یک ماشین پیچیده، در تعامل با هم کار می‌کنند؛ به این صورت که نفی ربا، نظام را از انحراف به سمت سفته‌بازی و سوداگری صرف بازمی‌دارد و آن را به سمت سرمایه‌گذاری مولّد سوق می‌دهد، قرض الحسنه شکاف‌های تأمین مالی بخش محروم را پر می‌کند، و درآمدهای حاصل از زکات و انفال، امکان مداخله حکومت برای بازتوزیع ثروت و تأمین عدالت اجتماعی را فراهم می‌سازند.

در فرایند هم‌نهادسازی، ممکن است میان دو یا چند حکم فقهی در مقام اجرا و یا میان یک حکم با یک هدف کلان، تراحم رخ دهد. برای مثال، ممکن است در شرایط خاص، اجرای کامل حکم زکات که مستلزم اخذ مالیات از دارایی‌های خاص است با هدف کلان «تشویق به سرمایه‌گذاری و تولید» در ظاهر تراحم داشته باشد. برای حل این تراحم‌ها و طراحی یک نظام هماهنگ، از ابزارهای اصولی زیر استفاده می‌شود:

نخست، قاعده‌ی «تقدیم اهم بر مهم»: در جایی که دو حکم الزامی قابل جمع نباشند یعنی مکلف نتواند به هر دو عمل کند، حکمی که دارای ملاک اهم است بر حکم مهم مقدّم می‌شود. برای مثال، اگر در شرایط جنگی یا قحطی، تأمین نیازهای اساسی جامعه که از اهداف کلان نظام است با اجرای کامل برخی احکام مالی مانند زکات در تضاد باشد، بر اساس قاعده‌ی «اهمیت حفظ نظام و جان مسلمانان» و «مصلحت عمومی»، می‌توان اجرای آن حکم را به تأخیر انداخت یا موقتاً تعدیل کرد. تشخیص اهم و مهم بر عهده‌ی «ولی امر» و بر اساس کارشناسی متخصصان اقتصاد و با در نظر گرفتن مصلحت نظام صورت می‌پذیرد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق،



ج ۴، صص ۲۹-۳۱).

دوم، قاعده‌ی «الحکومة»: در جایی که یک حکم شرعی، حکم شرعی دیگر را تفسیر، تحدید یا تخصیص می‌زند. به عنوان مثال، قاعده‌ی «لاضرر» که یک قاعده‌ی حکومتی و امتنانی است بر احکام اولیه مانند وجوب روزه یا حج در شرایط عادی حکومت دارد و در صورت ضرر، آن حکم اولیه را تحدید یا تخصیص می‌زند. در نظام‌سازی اقتصادی، قاعده‌ی «لاضرر» بر تمامی احکام اقتصادی حاکم است و اگر اجرای حکمی مانند برخی معاملات یا سیاست‌های اقتصادی مستلزم ضرر برای جامعه یا گروهی از شهروندان باشد، قاعده‌ی لاضرر آن حکم را به صورت موقت یا دائم، تخصیص می‌زند (طباطبایی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۴۲۱).

سوم، قاعده‌ی «الورود»: در جایی که یک حکم، موضوع حکم دیگر را از بین ببرد. به عبارت دیگر، حکم وارد، نسبت به حکم مورد، جنبه‌ی «طریقت» و «موضوعیت» پیدا می‌کند و حکم سابق را بی‌اثر می‌سازد. برای مثال، اگر حکم اولیه «حرمت تصرف در مال غیر» است، اما در چارچوب «ولایت فقیه» و برای حفظ نظام، حاکم شرع حکم به «اولویت تصرف در برخی اموال مانند اموال راکد یا بلا تکلیف» بدهد، در این صورت، حکم ولایت به عنوان حاکم وارد بر حکم اولیه حرمت تصرف شده و موضوعیت آن را از بین می‌برد، زیرا با ورود ولایت، تصرف مذکور دیگر «تصرف در مال غیر» به معنای موضوع حکم اولیه محسوب نمی‌شود. (محمودی، ۱۳۹۹، صص ۶۳-۱۰۴)

با استفاده از این مکانیسم‌ها، می‌توان تراحم‌های احتمالی میان احکام را مدیریت کرد. برای نمونه، در طراحی نظام تأمین مالی، حکم «نفی ربا» به عنوان یک حکم اولیه و غیرقابل تخصیص عمل می‌کند و بر اساس قاعده‌ی «تقدیم اهم بر مهم»، هیچ مصلحتی حتی سودآوری اقتصادی نمی‌تواند مبنای جواز ربا قرار گیرد، مگر در شرایط اضطرار فردی که در فقه پیش‌بینی شده است. از سوی دیگر، اگر میان «وجوب زکات» و «تشویق به پس انداز و سرمایه‌گذاری» در ظاهر تراحم دیده شود، از طریق قاعده‌ی «الحکومة» و با توجه به اینکه هدف از تشریع زکات از اهم اهداف شریعت است، می‌توان دریافت که این دو در تعارض واقعی نیستند، بلکه زکات در واقع تزریق



سرمایه به بخش های کم درآمد جامعه است که خود می تواند به افزایش تقاضای مؤثر و در نتیجه رونق تولید منجر شود. تنها در صورتی که اجرای زکات به توقف کامل سرمایه گذاری های مولّد بینجامد، با استفاده از قاعده ی «تقدیم اّم بر مهم» و تشخیص ولی فقیه، می توان با طراحی مشوّق های مالیاتی یا ایجاد صندوق های قرض الحسنه، از این تراحم جلوگیری کرد. به این ترتیب، خروجی سطح سوّم صرفاً یک صورت بندی انتزاعی نیست، بلکه «نظامی پویا و تراحم پذیر» است که با استفاده از قواعد اصولی، توانایی حلّ تعارضات درونی را دارد.

در این مرحله، برای طراحی کارآمد این ساختار، می توان از ابزارها و تحلیل های «علوم اقتصادی مدرن» بهره برد. این بهره گیری به هیچ وجه به معنای قبول مبانی ارزشی یا اهداف نظام های اقتصادی غربی نیست. علوم اقتصادی مدرن دارای سه لایه ی قابل تفکیک هستند:

لایه ی اوّل، مبانی فلسفی و ارزشی: مانند فردگرایی روش شناختی که در آن جامعه صرفاً مجموع افراد مستقل دیده می شود، حداکثرسازی مطلوبیت فردی صرف نظر از ارزش های الهی و اخلاقی، نادیده گرفتن ارزش های غیرمادی و نگاه ابزاری به طبیعت. این لایه برای نظام اقتصادی اسلام قابل پذیرش نیست و هرگونه استفاده از علوم اقتصادی بدون نقد این مبانی، مصداق «التقاط» است (میرمعزی، ۱۴۰۰، صص ۱۱۵-۱۴۳).

لایه ی دوم، قواعد و قوانین تجربی: مانند نظریه ی عرضه و تقاضا، رابطه ی تورّم و بیکاری (منحنی فیلپس)، نظریه ی بازی ها، روابط حسابداری ملّی و مبانی اقتصادسنجی. این قواعد در صورت عدم تعارض با مبانی اسلامی یعنی در چارچوب منطقه الفراغ و با حفظ اهداف کلان، قابل بهره برداری ابزاری هستند. برای مثال، قانون عرضه و تقاضا یک واقعیت تجربی است که در هر نظام اقتصادی اعم از اسلامی، سرمایه ای یا سوسیالیست صادق است. بنابراین، می توان از آن برای پیش بینی اثر افزایش نقدینگی بر تورّم استفاده کرد، اما نمی توان از آن برای توجیه «ربا» که در اسلام ممنوع است به عنوان ابزار تنظیم بازار پول بهره برد.



لایه‌ی سوم، مدل‌های ریاضی و تکنیک‌های آماری: مانند مدل‌های اقتصادسنجی، روش‌های پیش‌بینی $ARIMA$ ، VAR ، تکنیک‌های بهینه‌سازی (برنامه‌ریزی خطی)، شبیه‌سازی کامپیوتری و تحلیل داده‌های بزرگ. این لایه به خودی خود بار ارزشی ندارد و می‌تواند در خدمت طراحی الگوهای اسلامی قرار گیرد، به شرط آنکه داده‌های ورودی و اهداف تابع هدف بر اساس ارزش‌های اسلامی تعریف شوند. برای مثال، می‌توان از تئوری‌های مالی و پولی برای شبیه‌سازی عملکرد نظام قرض الحسنه و جایگزین‌های ربوی و محاسبه اثرات تورمی یا رکودی سیاست‌های مختلف توزیع درآمد مانند زکات استفاده کرد. در این استفاده ابزاری، الگوی طراحی‌شده در چارچوب اهداف کلانی چون «عدالت توزیعی» و «رفع فقر» قرار می‌گیرد، نه «حداکثرسازی سود» صرف.

این استفاده ابزاری، به نظام اجازه می‌دهد تا علاوه بر برخورداری از اصالت دینی، از قابلیت اجرا و کارایی در دنیای پیچیده امروز نیز برخوردار باشد. بنابراین، خروجی این سطح، ارائه‌ی «الگوهای عملیاتی» و «نقشه‌های راه» برای بخش‌های مختلف اقتصاد، از قبیل نظام مالی، نظام پولی، نظام تجاری و نظام مالیاتی است که همگی در ذیل چارچوب کلان استخراج شده از قرآن به هم مرتبط شده و آرمان‌شهر اقتصادی اسلام را قابل دسترس می‌سازند. شرط اساسی در این مرحله، شفافیت کامل در تفکیک لایه‌ها و پرهیز از ورود غیرانتقادی مبانی ارزشی نظام‌های اقتصادی رقیب به الگوی اسلامی است.

در مجموع، سطح سوم روش‌شناسی نه صرفاً یک صورت‌بندی انتزاعی، بلکه یک فرآیند پویا و سیستماتیک است که در آن با استفاده از مکانیسم‌های حلّ تراحم و با بهره‌گیری ابزاری از علوم اقتصادی مدرن با تفکیک دقیق لایه‌های معرفتی، احکام بازخوانی‌شده فقهی در قالب الگوهای عملیاتی و کارآمد سازماندهی می‌شوند. این سطح، حلقه‌ی اتصال «نظریه» یعنی مبانی و اهداف قرآنی و «عمل» که همان سیاست‌ها و نهادهای اقتصادی است و تضمین می‌کند که نظام اقتصادی اسلام، هم از اصالت دینی برخوردار باشد و هم از کارآمدی و قابلیت اجرا در عصر حاضر.



۴. جمع بندی و نتیجه گیری

مقاله ی حاضر با هدف تبیین روش شناسی نظام سازی اقتصادی از منابع دینی، به این نتیجه رسید که گذر از نگرش جزیره ای به احکام فقهی و دستیابی به نظامی منسجم، مستلزم یک روش شناسی سه سطحی است. در سطح اول، قرآن کریم مبانی فلسفی مانند مالکیت الهی و عدالت و اهداف غایی نظام مانند قسط، رفع فقر و استقلال اقتصادی را تعیین می کند که نقش «قطب نما» و «چارچوب حکمرانی» را ایفا می نمایند. در سطح دوم، احکام پراکنده ی فقهی با رویکرد فقه المقاصد و با تکیه بر سازوکارهای اصولی «تنقیح مناط قطعی» و «الغای فارق» بازخوانی می شوند تا از لغزش به سوی قیاس و مصالح مرسله جلوگیری گردد. در سطح سوم، این احکام بازتعریف شده در یک ساختار منطقی و هدفمند سازماندهی می شوند و با بهره گیری ابزاری از علوم اقتصادی مدرن با تکنیک لایه های ارزشی از لایه های تجربی و ریاضی و با استفاده از قواعد حل تراحم یعنی تقدیم اهم بر مهم، حکومت و ورود، الگوهای عملیاتی و کارآمد طراحی می گردند. این روش شناسی که بر نظریه ی «منطقه الفراغ الشرعی» شهید صدر ابتناء دارد، راه برون رفتی از دو آفت اساسی یعنی تقلیل گرایی فقهی و التقاط با نظام های غیردینی را نشان می دهد و ضامن اصالت دینی و کارآمدی الگوهای اقتصادی است.

یکی از مهم ترین دستاوردهای این پژوهش آن است که برای نخستین بار، تمایز میان «فقه الاقتصاد» و «نظام اقتصادی اسلام» را از یک تمایز مفهومی صرف به یک فرآیند روش شناختی عملیاتی تبدیل می کند. در این نگاه، فقه اقتصادی دیگر نه به عنوان رقیب یا جایگزین نظام اقتصادی، بلکه به عنوان تأمین کننده مواد اولیه و مصالح ساختمانی تلقی می شود و قرآن کریم نقش معماری کلان را ایفا می کند که این مصالح را در یک ساختار هماهنگ و هدفمند سازماندهی می نماید. به عبارت دیگر، فقه بدون نظام بخشی قرآنی، فاقد توانایی پاسخگویی به مسائل کلان اقتصادی مانند تورّم، بیکاری، نابرابری و فساد ساختاری است و قرآن بدون بازخوانی فقهی، در سطح شعائر و اخلاقیات کلی باقی می ماند. روش شناسی سه سطحی، پل زدن میان این دو حوزه را ممکن می سازد و از این طریق می تواند مبنای تدوین سیاست های اقتصادی



در نظام جمهوری اسلامی ایران قرار گیرد، به گونه‌ای که هم شرعی بودن قوانین حفظ شود و هم کارآمدی اقتصادی در دنیای پیچیده‌ی معاصر تأمین گردد. نتیجه نهایی آنکه اقتصاد اسلامی تنها با تکیه بر این روش‌شناسی قادر خواهد بود الگوهای عملیاتی برای مدیریت کلان اقتصاد در عصر حاضر ارائه نماید، بدون آنکه به دام تقلیل‌گرایی فقهی یا التقاط با نظام‌های غیردینی گرفتار آید.

از منظر کاربست عملی، این روش‌شناسی می‌تواند در سه عرصه‌ی کلان به کار گرفته شود. نخست، در عرصه‌ی قانون‌گذاری اقتصادی، جایی که مجلس شورای اسلامی می‌تواند با بهره‌گیری از این چارچوب، قوانین مالی، پولی و تجاری را بر اساس اهداف قرآنی و احکام فقهی بازطراحی کند. دوم، در عرصه‌ی سیاست‌گذاری کلان، جایی که شورای عالی امنیت ملی و شورای عالی فضای مجازی می‌توانند با استفاده از قاعده‌ی لاضرر و قاعده‌ی مقدمه‌ی واجب، طرح‌های پدافند اقتصادی غیرعامل را تدوین نمایند. سوم، در عرصه‌ی نظارت شرعی، جایی که فقهای شورای نگهبان می‌توانند با استفاده از تمایز میان منطقه‌ی المشترك الالزامی و منطقة الفراغ، دقت و شفافیت بیشتری در فرآیند تطبیق مصوبات با شرع ایجاد کنند.

افزون بر این، روش‌شناسی ارائه شده می‌تواند به عنوان الگوی پایه برای طراحی «نظام جامع تأمین مالی اسلامی» مبتنی بر قرض الحسنه، مضاربه و سایر عقود اسلامی و نیز بازطراحی نظام مالیاتی کشور در چارچوب اهداف قرآنی رفع فقر و عدالت توزیعی مورد استفاده قرار گیرد. همچنین این پژوهش ظرفیت بالایی برای گفت‌وگو با نظام‌های اقتصادی رقیب دارد، چرا که نه در چارچوب سرمایه‌داری و نه در چارچوب سوسیالیستی، بلکه بر اساس منطق درونی خود اسلام، یک الگوی بومی و اصیل برای مدیریت کلان اقتصاد ارائه می‌دهد. از این رو، روش‌شناسی سه‌سطحی می‌تواند به عنوان مبنای تدوین اسناد بالادستی اقتصاد مقاومتی تلقی شود که در آن اهداف کلان قرآنی به عنوان چشم‌انداز، احکام فقهی به عنوان منابع مشروعیت، و الگوهای اقتصادی متعارف به عنوان ابزارهای اجرایی عمل می‌کنند. پژوهش حاضر راه را برای تحقیقات آتی در جهت تطبیق این روش‌شناسی بر سایر حوزه‌های نظام اقتصادی مانند نظام پولی، مالیاتی و تجاری و طراحی سیاست‌های عینی و کاربردی هموار می‌سازد.



فهرست منابع

۱. احدی، سیف الله و محمدیان، علی. (۱۴۰۰). قاعده «نفی عسر و حرج» و تحلیل موارد استناد به آن در فقه عبادات. آموزه‌های فقه عبادی، دوره ۲، شماره ۳ (پیاپی ۳)، صص ۷-۳۴.
۲. اسدی، علی. (۱۳۹۳). نظام اقتصاد اسلامی الگویی کامل برای اقتصاد مقاومتی. فصلنامه سیاست‌های راهبردی و کلان، دوره ۲، شماره ۵، صص ۲۵-۳۹.
۳. توتونچیان، مهری و خزائی، احمدرضا. (۱۳۹۹). کاربرد قواعد فقهی در اقتصاد از منظر قرآن. مطالعات فقه اقتصادی، دوره ۲، شماره ۳ (پیاپی ۶)، صص ۱-۱۵.
۴. توتونچیان، مهری و شریعتی نیاسر، نفیسه. (۱۳۹۹). قواعد فقهی و کاربرد آن در اقتصاد از منظر قرآن. مطالعات فقه اقتصادی، سال دوم، شماره ۳، صص ۲-۱۴.
۵. جلیل دارا و باباخانی، معزالدین. (۱۳۹۷). تحلیلی بر روش‌شناسی نظام‌های اقتصادی-سیاسی با تأکید بر ایران. جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره ۱، شماره ۳ (پیاپی ۳)، صص ۵-۳۰.
۶. حسینی، سیدآرمین؛ ایروانی، جواد و مرتضوی کاخکی، مرتضی. (۱۴۰۰). نگرشی قرآنی به مفهوم «امنیت اقتصادی» و ترسیم نظام آسیب‌شناسی و تأمین آن. آموزه‌های قرآنی، دوره ۱۸، شماره ۳۳ (پیاپی ۳۳)، صص ۵۷-۸۷.
۷. حکمت‌نیا، محمود. (۱۳۸۱). تبیین نظریه منطقه الفراغ. فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۸، صص ۷-۱۰۷.
۸. رستنده، مسعود؛ حسینی، سید حمید و یعقوبی، ابوالقاسم. (۱۳۹۹). اخلاق اقتصادی از منظر قرآن کریم با تکیه بر راهبردهای روانشناختی. فصلنامه اقتصاد اسلامی، دوره ۲۰، شماره ۷۷ (پیاپی ۷۷)، صص ۵-۳۴.
۹. روزو، فریده. (۱۴۰۷/۲۰۰۷ق). مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف. إسلامية المعرفة، السنة الثانية عشرة، العدد ۴۸، صص ۷۹-۱۰۲.
۱۰. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۶). الذریعة إلى أصول الشریعة (مصحح ابوالقاسم گرجی). تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. شاهسنایی، احمدرضا؛ زکی‌زاده رنانی، علیرضا و خلیلی، علی. (۱۴۰۳). شاکله ادراک اندیشه اقتصادی اسلام. آموزه‌های اقتصاد اسلامی، دوره ۱، شماره ۱ (پیاپی ۱)، صص ۱۸۷-۲۱۴.
۱۲. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۳ش/۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه (مصحح علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۳۷۲/۱۴۱۳ق). التذکرة بأصول الفقه. در مجموعه مصنفات شیخ مفید (ج ۹، صص ۴۴-۵۰). قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۱۴. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۴ش). اقتصادنا (ترجمه محمدکاظم موسوی). قم: بوستان کتاب.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی (مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار



الكتب الإسلامية.

۱۷. کیوانی هفشجانی، داریوش؛ شهابی، مهدی و طغیانی، مهدی. (۱۳۹۹). تبیین پیوند بنیادین اقتصاد و حقوق مالکیت و قرارداد با تکیه بر مفهوم کمیایی منابع. مجله حقوق تطبیقی، دوره ۱۱، شماره ۱، صص ۳۳۸-۳۱۱.

۱۸. محمودی، اکبر. (۱۳۹۹). روش‌شناسی اجتهاد در مسائل نوپدید. جستارهای فقهی و اصولی، سال ششم، شماره ۱۹، صص ۱۰۴-۶۳.

۱۹. مشکینی، میرزا علی. (۱۴۱۶ق). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. قم: دفتر نشر الهادی.

۲۰. ملک افصلی اردکانی، محسن؛ حاتری، محمدحسن؛ فخلعی، محمدتقی و ارسطا، محمدجواد. (۱۳۹۱). مفهوم نظام و کاربرد آن در فقه و اصول. فصلنامه فقه و اصول، پیاپی ۸۸، صص ۱۵۲-۱۲۵.

۲۱. میرمعزی، سید حسین. (۱۴۰۰). نظام اقتصادی اسلام (چیستی، هستی و امکان استنباط آن). جستارهای اقتصادی با رویکردی اسلامی، دوره ۱۸، شماره ۳۵ (پیاپی ۳۵)، صص ۱۱۵-۱۴۳.

۲۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۱۷ق). البحوث فی علم الاصول (تقریرات محمدباقر صدر). قم: الدار الإسلامية.

۲۳. یثربی، سید علی محمد. (۱۳۹۳). قرائت فقهی حقوق اقتصادی. فصلنامه حقوق خصوصی، دوره ۱۱، شماره ۱ (پیاپی ۱)، صص ۲۲۶-۱۹۷.

منابع لاتین

Kornai, Jnos. (1992). The Socialist System: The Political Economy of Communism. Princeton University Press

Rhonheimer, Martin. (2006). Capitalism, Free Market Economy, and the Common Good: The Role of the State in the Economy. Springer



بازخوانی تلازم نسب و توارث در شبیه‌سازی انسان

جمشید جعفرپور^۱

مهدی هنرمند زاده^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین مفهوم نسب و کارکردهای حقوقی آن در توارث در طفل حاصل از شبیه‌سازی انسان و برون‌رفت از بن‌بست‌های مفهومی نظام حاکم بر احوال شخصیه انجام شده است. مسئله‌ی محوری تحقیق، ناکارآمدی ارکان سنتی اثبات نسب (نکاح شرعی و قاعده فراش) در مواجهه با فناوری‌های نوین زیستی و خطر تضییع حقوق مالی طفل، به‌ویژه حق ارث است. این مطالعه با روش تحلیلی - اجتهادی و تطبیقی (با نیم‌نگاهی به فقه اهل سنت و سایر نظام‌های حقوقی) با رویکرد حمایتی به واکاوی مصادر فقه امامیه و قواعد حقوق مدنی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قیاس طفل شبیه‌سازی‌شده با ولدالزنا، به دلیل انتفاء ماهیت زنا و فقدان نصوص تنبیهی خاص، پس از تحلیل محتوایی روایات مشخص می‌گردد که قیاسی مع الفارق و باطل است. همچنین با بازخوانی دلالت‌های فقهی (به‌ویژه آرای امام خمینی)، تفکیک‌پذیری انتساب بیولوژیک از آثار حقوقی اثبات می‌گردد؛ بدین معنا که مقاله درصدد اثبات نسب مصطلح شرعی از راه ژنتیک نیست تا با ادعای تفکیک نسب از توارث دچار تعارض درونی شود، بلکه تأکید دارد که نسب تکوینی، مفهومی عرفی است و امارات سنتی صرفاً واجد «طریقت» جهت کشف واقع هستند. در نتیجه، با اتکا به قطعیت علمی آزمایش DNA، مقتضای توارث (قربت خونی) محقق و مانع شرعی مفقود است. در لایه‌ی قواعد فقهی و رویکرد حمایتی نیز اصول «کرامت انسانی»، «قاعده‌ی لاضرر» و «عدل و انصاف»، ضرورت تفکیک توارث از نسب مصطلح و اعطای حقوق مالی به طفل را الزامی می‌سازند. نتایج تحقیق مبین ضرورت مداخله ساختاری قانون‌گذار در قالب اصلاح یا تفسیر موسع مواد ۸۶۱ و ۱۱۵۸ قانون مدنی جهت شناسایی رسمی رابطه‌ی ژنتیکی قطعی در سناریوهای مختلف شبیه‌سازی است.

واژگان کلیدی: شبیه‌سازی انسان، قربت ژنتیکی، توارث، تفکیک‌پذیری نسب، رویکرد حمایتی، قاعده لاضرر.

۱. دانشیار دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی

۲. دانشجوی دکتری رشته حقوق خصوصی، دانشگاه خوارزمی (نویسنده‌ی مسئول)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲



۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

در دهه‌های پایانی قرن بیستم، پیشرفت‌های علوم زیستی و ژنتیک، بشر را در آستانه‌ی تحوّل قرار داد که چالش‌های مهم و بی‌سابقه‌ای در حوزه‌های اخلاق، الهیات و حقوق ایجاد کرد. در مرکز این پیشرفت‌ها، فناوری شبیه‌سازی انسان قرار دارد که این فناوری بر اساس تکنیک «انتقال هسته سلول سوماتیک» تولیدمثل را امکان‌پذیر می‌کند (Wilmut et al., ۱۹۹۷). شناخت فرآیند علمی - پزشکی این پدیده به‌عنوان سنگ‌بنای تمام مباحث حقوقی و فقهی در این رابطه ضروری است. در این روش، ابتدا یک سلول جسمی که حاوی تمام اطلاعات ژنتیکی فرد مورد نظر است - برای مثال، سلولی از پوست - برداشته می‌شود. هم‌زمان، یک تخمک از یک زن اهداکننده دریافت شده و هسته‌ی آن، که حامل ماده‌ی ژنتیکی اهداکننده است، با دقت خارج می‌گردد و یک تخمک «تهی‌شده» یا فاقد هسته به‌دست می‌آید. در مرحله‌ی بعد، هسته‌ی سلول جسمی فرد اول به درون این تخمک تهی‌شده منتقل می‌شود. شایان ذکر است که در این فناوری با فروض و سناریوهای چندگانه‌ای مواجهیم؛ از جمله اینکه صاحب سلول مرد یا زن باشد، تخمک‌دهنده شخص ثالثی باشد، و یا رحم میزبان متعلّق به فردی دیگر باشد که هر یک از این فروض آثار حقوقی متمایزی بر مسئله‌ی نسب و ارث بر جای می‌گذارد. با این حال، سلول ترکیبی جدید که اکنون حاوی مجموعه‌ی کامل DNA فرد صاحب سلول است، با یک شوک الکتریکی یا محرک شیمیایی، برای تقسیم و رشد تحریک می‌شود (President's Council on Bioethics, ۲۰۰۲). این سلول پس از تقسیمات متوالی به مرحله‌ی جنینی اولیه (بلاستوسیست) می‌رسد و نهایتاً برای ادامه‌ی رشد و تبدیل شدن به یک انسان کامل، در رحم یک زن کاشته می‌شود (Annas, Andrews & Isasi, ۲۰۰۲).

نتیجه این فرآیند، تولّد انسانی است که از منظر ژنتیکی، یک نسخه‌ی کاملاً همسان با فرد صاحب سلول اولیه است، نه حاصل ترکیب ژنتیکی دو والد. پدیده‌ی علمی - پزشکی شبیه‌سازی انسان، نظام‌های حقوقی موجود را با چالش‌های بنیادین



برای یافتن پاسخ به مسائل مستحدثه پیرامون آن مواجه کرده است. اگرچه فرد متولد شده در این فرایند، یک انسان کامل و به لحاظ انتقال عوامل وراثت ژنتیکی، نسخه‌ی برابر با اصل صاحب سلول جسمی است، اما هویت حقوقی او، به‌ویژه در دو نهاد بنیادین «نسب» و «توارث»، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. نظام حقوقی ایران، که بر پایه‌ی فقه امامیه استوار است، نسب قانونی را عمدتاً از طریق دو رکن «نکاح شرعی» و «قاعده‌ی فراش» به رسمیت می‌شناسد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۵۷) و توارث را به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین آثار این رابطه‌ی خونی مشروع برقرار می‌کند. فرایند شبیه‌سازی، با حذف کامل این دو رکن، نظام حقوقی موجود برای شناسایی نسب را با ناکارآمدی مواجه کرده است. در این تکنیک، رابطه‌ی زوجیت هیچ‌گونه موضوعیتی ندارد و آمیزشی صورت نمی‌گیرد.

حال پرسش این است که با انتفای قاعده‌ی «الولد للفراش»، آیا طفل مشمول حکم سلبی اماره «وللعاهر الحجر» گشته و فاقد نسب و ارث تلقی می‌شود؟ مقاله‌ی حاضر در پاسخ استدلال می‌کند که قیاس وضعیت او با «ولد الزنا»، با توجه به فقدان عنصر «زنا» (ارتباط نامشروع جسمی) و عدم شمول ادله و اجماعات ناظر بر حرمان ارث (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۹، ص ۲۷۴)، نیازمند بررسی روایی و فقهی عمیق‌تری است. با تحلیل محتوایی این روایات روشن می‌گردد که چنین قیاسی از منظر فقهی و حقوقی فاقد وجاهت است و نمی‌توان او را به صرف ابهام در چگونگی انتساب به والد، از یکی از اساسی‌ترین حقوق مالی خود یعنی «ارث» محروم کرد. لازم به ذکر است که در این استدلال، ردّ قیاس با زنا به معنای پذیرش مطلق حکمت‌انگاری سلب ارث و در نتیجه تضعیف مبنای اولویت برای اثبات توارث شبیه نیست، بلکه تأکید بر عدم امکان تسری نصوص خاص حرمان ارث به پدیده‌ای نوین است.

اهمیت و ضرورت پژوهش حاضر این است که سکوت قانون و فقدان پاسخی روشن در فقه، می‌تواند به خلق نسلی از انسان‌ها منجر شود که از دیدگاه حقوقی، «بی‌هویت» تلقی شده و از حقوق بنیادین خود، از جمله حق داشتن خانواده و حق ارث‌بری از والد ژنتیکی خود، محروم می‌مانند. چنین رویکردی نه تنها با کرامت ذاتی انسان، که در اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و منابع اسلامی



(قرآن کریم، سوره اسراء، آیه ۷۰) مورد تأکید قرار گرفته در تضاد است، بلکه با روح عدالت و انصاف نیز سازگاری ندارد. بنابراین، بازخوانی مفاهیم و دلالت های رایج در مورد نسب و توارث و تلاش برای یافتن راهکارهای جدید یک ضرورت مهم حقوقی و انسانی است (محقق داماد، ۱۴۰۲، صص ۴۵-۴۷). این مقاله با اتخاذ یک «نگاه حمایتی» نسبت به طفل شبیه سازی شده - که در تولّد خود هیچ نقشی نداشته - در صدد است تا این خلأ را مورد واکاوی قرار دهد و راهی برای برون رفت از این بن بست حقوقی پیشنهاد کند. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش آن است که: آیا می توان برای حمایت از فرد شبیه سازی شده، از مفهوم رایج نسب شرعی در متون فقهی عبور کرد و ضمن تفکیک میان نسب شرعی و توارث، حق ارث را مستقیماً بر مبنای «رابطه ژنتیکی» قطعی استوار نمود؟ در پاسخ، فرضیه ی مقاله بر این استوار است که استحقاق توارث در شبیه سازی لزوماً متوقف بر اثبات مفهوم مصطلح نسب (مبتنی بر رابطه زوجیت) نیست؛ بلکه می تواند با استناد به «رابطه ی ژنتیکی» به عنوان یک واقعیت عینی، با تکیه بر اصول کلی حقوقی نظیر اصل کرامت انسانی و لزوم تأمین مصالح طفل اثبات شود.

انتفای رابطه ی توارث بین زانی و ولد الزنا، یک حکم خاص است که بر اساس ادله ی روایی به منظور تنبیه زانی در نظر گرفته شده و پس از تحلیل عمیق این نصوص مشخص می گردد که قابل تسری به سایر روش های تولید مثل نیست (روشن و حمداللهی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵)؛ لذا با توجه به این که فلسفه ی ارث بر قرابت خونی استوار است (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۸۰)، انتقال مستقیم صفات ژنتیکی از صاحب سلول به طفل می تواند به صورت مستقل مبنای ایجاد حق توارث قرار گیرد. برای اثبات این فرضیه، مقاله ی حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی و با مراجعه ی مستقیم به مصادر اصیل فقهی و حقوقی، در ابتدا به تبیین مبانی رایج نسب و توارث در فقه امامیه پرداخته و ناکارآمدی آن را در مواجهه با پدیده ی شبیه سازی نشان خواهد داد.

در ادامه، «رابطه ی ژنتیکی» به عنوان یک مبنای جایگزین و عادلانه برای برقراری حق توارث معرفی می شود. سپس، با تکیه بر اصول و قواعد فقهی، «نگاه حمایتی» به عنوان مبنای توجیه عبور از استنتاج های رایج درباره تلازم قطعی نسب شرعی و



توارث تبیین می‌گردد (صفایی و امامی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰). در نهایت، پیشنهاد لازم برای تکمیل قانون‌گذاری در حوزه‌ی نسب و توارث ارائه خواهد شد.

۲-۱. پیشینه‌ی پژوهش

مطالعات و ادبیات حقوقی - فقهی موجود در زمینه شبیه‌سازی انسان و آثار آن بر احوال شخصیه را می‌توان به‌طور کلی در سه دسته فکری دسته‌بندی نمود:

دسته‌ی اول؛ مطالعات توصیفی و پیشینه‌ی علمی (غیرفقهی):

پژوهش‌های اولیه در این حوزه عمدتاً بر شناخت فرآیند علمی - پزشکی تکنیک انتقال هسته سلول سوماتیک و همسانی ژنتیکی طفل شبیه‌سازی‌شده با صاحب سلول تمرکز داشته‌اند که این مباحث زیست‌شناختی، پایه‌گذار تحلیل‌های فقهی و حقوقی بعدی گردیده‌اند (نظیر مطالعات ویلموت و همکاران، ۱۹۹۷؛ گزارش شورای اخلاق زیستی، ۲۰۰۲؛ و آناز و همکاران، ۲۰۰۲).

دسته‌ی دوم؛ رویکردهای فقهی سنتی و سلبی:

برخی از پژوهش‌ها با تمرکز بر فقدان ارکان سنتی نسب (علقه زوجیت و آمیزش)، طفل حاصل از شبیه‌سازی را فاقد نسب مشروع دانسته و وضعیت او را با ولدالزنا قیاس کرده‌اند. در مقابل این دیدگاه، مطالعاتی نظیر مطالعه‌ی طباطبائی و میراحمدی (۱۳۹۱) قرار دارند که با ردّ این قیاس، استدلال می‌کنند که به دلیل عدم تحقق رابطه جسمی نامشروع، ماهیت و ارکان تکوینی زنا در شبیه‌سازی کاملاً غایب است.

دسته‌ی سوم؛ مطالعات مبتنی بر بازخوانی امارات و تکوین:

بخش دیگری از پژوهش‌ها به بررسی توسعه اعتبار رابطه‌ی بیولوژیک و جایگاه آزمایش‌های DNA پرداخته‌اند. نویسندگانی چون صفایی و امامی (۱۳۸۲) و فاضل لنکرانی (۱۳۸۷) با مخدوش دانستن کارایی اماره‌ی فراش در فرض وجود قطع علمی، ملاک الحاق را واقعیت تکوینی و ژنتیکی معرفی کرده‌اند. همچنین در تبیین تفکیک‌پذیری مفهوم تکوینی نسب از آثار حقوقی آن، مطالعاتی مانند پژوهش روشن و حمداللّٰهی (۱۳۸۷) با استناد به مبانی فقهی (نظیر دیدگاه امام خمینی در تحریرالوسیله)، نشان داده‌اند که سلب ارث در مواضعی چون زنا یک حکم خاص،



استثنایی و تنبیهی ناظر به معصیت زانی است و نباید آن را به سایر روش‌های تولیدمثل آزمایشگاهی تسری داد.

۳-۱. وجه نوآوری پژوهش

اگرچه پژوهش‌های پیشین ابعاد گوناگون حرمت تکلیفی، امارات قضایی و مشروعیت تکوینی طفل شبیه‌سازی‌شده را تحلیل کرده‌اند، اما مقاله‌ی حاضر در رویکردی نو، از تلاش‌های تکلف‌آمیز برای گنجاندن این پدیده‌ی مستحدثه در قالب «نسب شرعی مصطلح» عبور کرده است. برای رفع هرگونه تعارض در استدلال، این پژوهش صراحتاً بیان می‌دارد که هدف آن اثبات نسب سنتی از راه ژنتیک نیست، بلکه با اتکا به یک «رویکرد حمایتی» و بازخوانی منطق تفکیک‌پذیری فقه، استحقاق ارث را از چارچوب سنتی نسب (مبتنی بر رابطه زوجیت) جدا کرده و حق توارث طفل شبیه‌سازی‌شده را مستقیماً و منحصرأً بر پایه‌ی «قربت مسلم ژنتیکی» به‌عنوان یک واقعیت عینی و مستقل اثبات می‌نماید. افزون بر این، مقاله می‌کوشد با تحلیل محتوایی دقیق ادله‌ی نقلی حرمان ارث و همچنین پیاده‌سازی روش تطبیقی و مذاقه در سناریوهای چندگانه شبیه‌سازی (مانند تعدّد صاحبان سلول، تخمک و رحم میزبان)، کاستی‌های موجود در ادبیات پیشین را برطرف سازد.

۲. ارکان نسب و توارث در فقه امامیه و حقوق ایران

برای درک عمق چالشی که شبیه‌سازی ایجاد می‌کند، ابتدا باید ارکان رایج نسب و پیوند بنیادین آن با توارث را در فقه و حقوق ایران بررسی کرد (امامی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۶۴). مطالعه‌ی این پیوند در رویکردی تطبیقی نشان می‌دهد که سایر نظام‌های حقوقی و همچنین فقه اهل سنت نیز، هرچند با تفاوت‌هایی در جزئیات، این ارکان را به‌عنوان اصول بنیادین پذیرفته‌اند.

۲-۱. تحلیل مبانی رایج نسب

در فقه امامیه و حقوق مدنی ایران، نسب مصطلح (به معنای نسب نسبی ناشی از ولادت، در مقابل نسب رضاعی و سببی)، رابطه‌ای خونی است که از طریق ولادت



مشروع ایجاد می‌شود و بر دو رکن اصلی استوار است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۱؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۸۳):

۱. **نکاح شرعی:** اصلی‌ترین و بی‌شبهه‌ترین راه اثبات نسب، وجود علقه‌ی زوجیت مشروع و دائمی یا موقت میان والدین طفل است (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۶۷؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۰۴). ماده‌ی ۱۱۵۸ قانون مدنی ایران نیز به تبعیت از فقه، طفل متولد در زمان زوجیت را ملحق به شوهر می‌داند. این رکن، چارچوب اصلی مشروعیت بخشی به تولد و انتساب فرزند به والدین را تشکیل می‌دهد (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۰).

۲. **قاعده‌ی فراش:** این قاعده که یکی از شاخص‌ترین امارات قانونی در اثبات نسب است، ریشه در حدیث مشهور نبوی دارد: «الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَ لِلْغَايِرِ الْحَبَرِ» (فرزند به صاحب فراش تعلق دارد و برای زناکار سنگ است) (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۲۵). این قاعده که در کتب اربعه‌ی فقهی شیعه نیز مورد استناد مکرر قرار گرفته (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۱، ص ۱۷۴)، بیان می‌دارد که فرزند متولد شده در بستر زناشویی، متعلق به شوهر است، مگر آن‌که خلاف آن با دلیلی قاطع (مانند لعان) اثبات شود. در فقه اهل سنت نیز، مذاهب چهارگانه با استناد به همین سنت نبوی، فراش را محور اصلی الحاق نسب می‌دانند (ابن قدامه، المغنی، ج ۶، ص ۲۲۷). هر چند در شروط تحقق فراش (نظیر حداقل مدت زمان پس از عقد) اختلافاتی دارند.

در نظام‌های حقوقی غربی نیز تا پیش از کشف DNA، تولد در چارچوب ازدواج اماره‌ی اصلی نسب قانونی تلقی می‌شد. این اماره به قدری قدرتمند است که صرف امکان نزدیکی میان زوجین و تولد طفل در بازه‌ی زمانی متعارف حمل (حداقل شش ماه پس از نزدیکی و حداکثر مدت حمل)، برای الحاق طفل به شوهر کافی است. هدف اصلی این قاعده، جلوگیری از فروپاشی خانواده‌ها با طرح شک و شبهه‌های بی‌پایه و حمایت از وضعیت حقوقی کودکان است.

۲-۲. بررسی ملازمه بین نسب و ارث

در فقه امامیه و حقوق ایران، رابطه‌ای عمیق میان نسب و ارث برقرار است؛ تا



جایی که این دورا لازم و ملزوم یکدیگر دانسته‌اند. ماده‌ی ۸۶۱ قانون مدنی، «نسب» و «سبب» را به‌عنوان دو موجب اصلی ارث معرفی می‌کند و در ماده‌ی ۸۶۲ قانون مدنی، طبقات و درجات ارث تماماً بر مبنای قرابت نسبی تنظیم شده است. با این حال، وضعیت نسب عرفی «ولدالزنا» و عدم وجود رابطه‌ی توارث میان او و والدین طبیعی‌اش، پذیرش ملازمه‌ی مطلق بین نسب و توارث را دشوار می‌کند. به‌رغم آن‌که از منظر عوامل ژنتیکی و عرفی، تردیدی در انتساب طفل به والدین طبیعی‌اش وجود ندارد - امری که در رأی وحدت رویه‌ی شماره‌ی ۶۱۷ هیأت عمومی دیوان عالی کشور (مورخ ۱۳۷۶/۴/۳) نیز بر آن تأکید شده و حتی فقیهان بزرگی چون امام خمینی (ره) در تحریرالوسیله، انتساب لغوی و تکوینی طفل حاصل از زنا به زانی و زانیه را می‌پذیرند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۷) - اما قانون‌گذار به تبعیت از نظر مشهور فقها، در ماده‌ی ۸۸۴ قانون مدنی صراحتاً حکم به عدم توارث میان طفل حاصل از زنا و والدین و اقوام آن‌ها داده است.

این حکم نشان می‌دهد که در نظام فقهی - حقوقی رایج، صرف «رابطه‌ی خونی» برای تحقق ارث کافی نیست، بلکه بر اساس نظر مشهور فقهای امامیه «مشروعیت رابطه» و تولّد در چارچوب خانواده، شرط اساسی برای برخورداری از این حقّ مالی است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۹، ص ۲۷۴). برای درک دقیق‌تر این موضوع، نیازمند بررسی روایی و فقهی عمیق‌تری در باب ادله‌ی نقلی حرمان ارث هستیم.

روایات متعدّدی در این باب وارد شده است؛ از جمله صحیح‌هی حلبی از امام صادق (ع) که می‌فرماید: «أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدَةٍ قَوْمٍ حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا فَأَدَّعَى وَلَدَهَا فَإِنَّهُ لَا يُورَثُ مِنْهُ شَيْءٌ» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۶، ص ۲۷۴). تحلیل محتوایی این روایات و سایر ادله‌ی مشابه نشان می‌دهد که موضوع حکم سلبی و حرمان ارث، منحصرراً ارتکاب «فعل حرام زنا» (سفاح) و عقوبت شارع برای زانی است، نه صرف فقدان فراش یا تولّد خارج از روال طبیعی. همین مسئله، محل اصلی چالش در پدیده‌ی شبیه‌سازی است.

۳. چالش‌های شبیه‌سازی برای نظام فقهی و حقوقی رایج



شبیه‌سازی انسان، با حذف کامل ارکان سنتی تولیدمثل، مبانی حقوقی مبتنی بر رابطه زوجیت و قاعده فراش را به چالش کشیده و پرسش‌هایی بنیادین را مطرح کرده است.

۳-۱. تبیین فقدان ارکان رایج نسب در فرآیند شبیه‌سازی

فرآیند شبیه‌سازی انسان، تولیدمثلی غیرجنسی است که در آن، هیچ‌یک از ارکان رایج اثبات نسب وجود ندارند:

۱. **فقدان رابطه زوجیت:** در بسیاری از فروض شبیه‌سازی، هیچ‌گونه علقه زوجیتی میان صاحب سلول جسمی و زن صاحب تخمک یا رحم میزبان وجود ندارد. در واقع، در تحلیل فقهی و بررسی آثار نسب و ارث، باید میان سناریوهای چندگانه شبیه‌سازی تفکیک قائل شد:

الف) صاحب سلول، تخمک‌دهنده و رحم میزبان، همگی یک زن باشند؛
ب) صاحب سلول یک مرد باشد و تخمک و رحم میزبان متعلق به همسر قانونی او باشد؛

ج) از تخمک اهدایی یا رحم جایگزین (شخص ثالث) استفاده شود.
در فرض «الف» و «ج»، هیچ‌گونه علقه زوجیتی که بتواند مبنای نسب شرعی مصطلح قرار گیرد، وجود ندارد و حتی ممکن است صاحب سلول جسمی نیز یک زن باشد که در این حالت، اساساً هیچ مردی در فرایند تولیدمثل نقش ندارد (Wilmut et al., ۱۹۹۷, p. ۸۱۰).

۲. **فقدان آمیزش (وطی):** فرآیند انتقال هسته سلول و تحریک آن برای تقسیم، یک عمل کاملاً آزمایشگاهی است (Kass et al., ۲۰۰۲, p. ۴۵) و عنصر آمیزش که در فقه برای تحقق نسب (ولو از طریق وطی به شبهه) نقشی محوری دارد، در تمام فروض فوق به‌طور کامل حذف شده است.

۳. **عدم کارایی قاعده فراش:** از آنجا که «فراش» یا بستر زناشویی در این فرآیند موضوعیت ندارد و تولد حاصل آمیزش نیست، استناد به اماره فراش برای اثبات نسب، بی‌معنا و ناممکن می‌گردد. اماره فراش در جایی کاربرد دارد که «احتمال» انتساب به شوهر وجود داشته باشد اما، در شبیه‌سازی انسان، بحث این احتمال



مطرح نیست؛ بلکه علم قطعی ژنتیکی وجود دارد که سلول متعلق به چه کسی است. بنابراین در روش های نوین تولید مثل آزمایشگاهی، ملاک الحاق، واقعیت تکوینی و ژنتیکی است، نه اماره ی فراش (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

بر این اساس، مفروض های رایج در فقه و حقوق برای تشخیص و اثبات نسب طفل شبیه سازی شده کارآمد نیستند و لازم است به لحاظ تحلیل فقهی و فلسفه احکام مورد بازخوانی قرار گیرند (صفایی و امامی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰).

۳-۲. نقد نفی نسب در انسان شبیه سازی شده

در مواجهه با این چالش، برخی با تکیه بر فقدان ارکان رایج نسب، فرد شبیه سازی شده را فاقد نسب مشروع دانسته و او را با ولد الزنا قیاس می کنند. این دیدگاه از جهات مختلفی قابل نقد جدی است:

۱. قیاس مع الفارق و تفکیک احکام اولیه از عناوین ثانویه:

این قیاس فاقد وجاهت فقهی است. ماهیت عمل زنا یک فعل حرام اولی و مبتنی بر آمیزش نامشروع جسمی (ایلاج) است؛ در حالی که شبیه سازی یک فرآیند علمی - پزشکی است که ارکان تحقق زنا در آن غایب اند (طباطبائی و میراحمدی، ۱۳۹۱). در اینجا ممکن است استدلال شود که شبیه سازی نیز به دلیل ایجاد «مفسده ی اجتماعی» (نظیر فروپاشی نهاد خانواده یا اختلال در مفاهیم مادری و پدری) از باب «عنوان ثانوی» با زنا مشترک است و باید حکم حرمان از ارث بر آن نیز بار شود.

در پاسخ باید گفت: اولاً، حتی اگر بپذیریم شبیه سازی به دلیل مفسد جانبی اش دارای «حرمت ثانوی» است، این حرمت عارضی، ماهیت تکوینی و قرابت قطعی ژنتیکی را از بین نمی برد. ثانیاً، تحلیل محتوایی روایات نشان می دهد که حرمان از ارث در ولد الزنا، یک «حکم اولی خاص و تنبیهی» است که منحصرأ مستند به نصوص روایی ویژه (نظیر قاعده ی «للعاهر الحجر») وضع شده است. تسری دادن این مجازات خاص به طفل حاصل از فرآیندی که صرفاً به دلیل عوارض جانبی و عناوین ثانویه حرام شمرده شده، مصداق بارز قیاس باطل و فاقد اعتبار در فقه امامیه است.



۲. نادیده گرفتن واقعیت تکوینی و ژنتیکی:

رابطه‌ی مبتنی بر انتقال عوامل ژنتیکی و علی - معلولی میان صاحب سلول جسمی و فرد شبیه‌سازی‌شده، یک حقیقت قطعی و انکارناپذیر است (Annas, Andrews & Isasi, ۲۰۰۲, p. ۱۵۴). همان‌طور که فقه امامیه «نسب تکوینی و لغوی» را حتی برای ولدالزنا به رسمیت می‌شناسد (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۷)، به طریق اولی باید این رابطه‌ی عینی و مسلّم در شبیه‌سازی را نیز پذیرفت.

۳. مغایرت با روح حمایتی حقوق اسلامی:

هدف غایی قواعد نسب، حمایت از کودک، اعطای هویت به او و تضمین حقوق مادی و معنوی او است. بر اساس قواعد فقهی و مقاصد الشریعة، اصل بر حفظ حقوق و کرامت انسانی است و محروم کردن یک انسان بی‌گناه از هویت و حقوق اساسی مالی‌اش (نظیر ارث) صرفاً به دلیل شیوه‌ی نوین تولّد، با قواعدی نظیر «نفی عسر و حرج»، «لاضرر» و مقاصد حمایتی شارع در حفظ النسل و المال در تضاد آشکار است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵). چنین دیدگاهی، به جای حلّ مسئله، به خلق یک بحران انسانی و اجتماعی دامن می‌زند.

بنابراین، تلاش برای گنجاندن شبیه‌سازی در قالب‌های نامشروع سنتی، نه تنها از نظر مبانی فقهی و اصولی ضعیف است، بلکه با واقعیت‌های علمی و اهداف حمایتی نظام حقوقی اسلام در تضاد قرار دارد.

۴. رابطه‌ی ژنتیکی، مبنای اثبات نسب و برقراری رابطه‌ی توارث

چالش ناکارآمدی مفروض‌های فقهی - حقوقی رایج درباره‌ی نسب طفل شبیه‌سازی‌شده، منتج به این می‌شود که یا فرد شبیه‌سازی‌شده را در خلأ حقوقی رها کنیم، یا مفروض‌های رایج درباره نسب را مورد بازخوانی قرار داده و مبنایی نوین برای اثبات نسب او بر اساس وجود رابطه‌ی خونی و ژنتیکی کشف نماییم. این بخش به تحلیل اعتبار علمی و حقوقی رابطه‌ی ژنتیکی و ظرفیت آن برای تبدیل شدن به مبنایی مستقل برای احوال شخصیه و حقوق ارثیه‌ی شبیه می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با الهام از منطق فقه به مبنایی نوین برای تعیین نسب و توارث رسید.



۴-۱. اعتبار علمی و حقوقی رابطه ژنتیکی

پیش از آن که بتوان رابطه ی ژنتیکی را به عنوان مبنای حقوقی معرفی کرد، باید جایگاه کنونی آن در نظام قضایی و ظرفیت های بالقوه آن را سنجید.

الف. آزمایش های DNA و اثبات نسب در دعاوی

در دهه های اخیر، آزمایش DNA به ابزاری رایج در دعاوی اثبات نسب تبدیل شده است. این آزمایش با ارائه ی ضریب اطمینانی که غالباً فراتر از ۹۹.۹٪ است (شجاعی و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۴۵)، قطعیتی را به ارمغان می آورد که هیچ یک از امارات شرعی و قانونی، یارای رقابت با آن را ندارند. با این حال، نظام حقوقی ایران در برابر پذیرش آن به عنوان یک «دلیل قاطع و مستقل» با احتیاط برخورد کرده است (صفایی و امامی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۱).

جایگاه فعلی آزمایش DNA در رویه ی قضایی، عمدتاً در قالب یک «اماره ی علمی معتبر» تعریف می شود که می تواند اماره ی فراش را تقویت یا تضعیف کند و در غیاب اماره ی فراش، به عنوان دلیل اصلی عمل کند. با این وجود، حقوق ما هنوز به نقطه ای نرسیده که «رابطه ی ژنتیکی» را هم عرض نسب قانونی بداند؛ چراکه نسب هم چنان یک تأسیس حقوقی - اجتماعی است. در رویکرد تطبیقی، در نظام های حقوقی غرب (نظیر کامن لا)، با کشف DNA، مفهوم نسب از «قربان حقوقی صرف» به سمت «واقعیت زیست شناختی» چرخش پیدا کرده است و در فقه اهل سنت نیز برخی فقهای معاصر در موارد نفی ولد به قطعیت آزمایش DNA استناد کرده اند.

ب. رابطه بیولوژیک؛ مبنای مستقل نسب و ارث

در پدیده ی نوظهوری مانند شبیه سازی که فاقد مفروض های رایج فقهی و حقوقی است، باید اعتبار «رابطه ی ژنتیکی» را از یک اماره تأییدی به یک «مبنای تأسیسی و مستقل» ارتقا داد. در علم اصول فقه، «نسب» حقیقت شرعی و تأسیسی محض ندارد، بلکه یک واقعیت تکوینی و مفهوم عرفی است که شارع مقدس آن



را با شرایطی امضا کرده است (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۷). اگرچه برخی اصولیون مانند آیت‌الله خویی در برخی از مفاهیم فقهی قائل به تأسیس شرعی هستند (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۵)، اما در موضوع احراز نسب، بازگشت به عرف و تکوین یک اصل پذیرفته شده است. جوهری نسب در نگاه عرف چیزی جز پیدایش انسان از منشأ ژنتیکی نیست (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۸۵). بر این اساس، حتی در فرض فقدان زوجیت، اگر انتساب تکوینی قطعی باشد و مانع شرعی خاصی مانند «زنا» وجود نداشته باشد، آثار حقوقی آن از جمله توارث جاری می‌شود. این رویکرد با فلسفه قوانین ارث (که مبتنی بر قرابت است) کاملاً سازگار است.

۲-۴. تفکیک‌پذیری «نسب» از «توارث»

شاید پیشنهاد تفکیک توارث از نسب، امری بدعت‌آمیز به نظر برسد اما، با نگاهی عمیق‌تر به منطق فقهی، درمی‌یابیم که خود فقه امامیه، این تفکیک را در مهم‌ترین چالش نسب، یعنی «ولدالزنا»، به رسمیت شناخته است.

الف. تحلیل دیدگاه امام خمینی (ره) در مورد انتساب ولدالزنا

امام خمینی (ره) در تحریرالوسیله صراحتاً بیان می‌دارند که ولدالزنا از والدین طبیعی خود ارث نمی‌برد (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۸۷). در عین حال، ایشان انتساب لغوی، عرفی و بیولوژیک طفل به والدین زناکار را انکار نمی‌کنند. رأی وحدت رویه هیأت عمومی دیوان عالی کشور (شماره ۶۱۷) نیز با استناد به عرف، زانی را پدر طفل شناخته و او را مکلف به پرداخت نفقه و اخذ شناسنامه برای طفل می‌داند. این دیدگاه یک تفکیک مفهومی را آشکار می‌سازد: تفکیک بین «انتساب تکوینی» و «آثار حقوقی». فقه امامیه در ولدالزنا، انتساب را می‌پذیرد اما به دلیل وجود یک مانع شرعی، توارث را سلب می‌کند. این نشان می‌دهد که پیوند میان نسب مصطلح و ارث، یک تلازم عقلی و ناگسستگی نیست.

ب. برقراری توارث در شبیه‌سازی

استدلال مقاله بر این پایه استوار است: در فرآیند شبیه‌سازی، نه تنها هیچ «مانع



شرعی» (مانند عمل حرام زنا) وجود ندارد، بلکه «مقتضی» (رابطه ی مسلم زنتیکی) به طور کامل موجود است. در اینجا ممکن است اشکال شود که حرمان ارث در زنا جنبه تنبیهی دارد و نمی توان آن را مقایسه کرد؛ در پاسخ باید گفت: اگرچه در فقه امامیه، جنبه بازدارندگی و تنبیهی سلب ارث در زنا، بیشتر به عنوان «حکمت» حکم شناخته می شود تا «علّت» تاّمه (تا باب قیاس باز نشود)، اما استدلال ما در اینجا اساساً مبتنی بر قیاس شبیه سازی با زنا نیست؛ بلکه دقیقاً برعکس، مبتنی بر «تمسک به عموماتِ قرابت» و «فقدان مانع» است. به عبارت دقیق تر، پذیرش حکمت انگاری سلب ارث در زنا، مبنای مقاله را تضعیف نمی کند و ما دچار تعارض درونی نمی شویم؛ زیرا مقاله از ابتدا در پی اثبات «نسب مصطلح شرعی» از راه ژنتیک نیست، بلکه تلاش می کند نشان دهد با انتفای حکمت تنبیهی در شبیه سازی، توارث مستقیماً بر مبنای تکوین اثبات می شود. وقتی مقتضی قرابت موجود و مانع مفقود باشد، استقرار حق توارث مطابق با اصول استنتاج فقهی است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۴۵). بنابراین، در شبیه سازی که عملی تنبیهی متصور نیست، دلیلی برای سلب ارث وجود ندارد و فقه می تواند منطق تفکیک پذیری خود را در جهت اثباتی و حمایتی به کار گیرد.

۵. تبیین نگاه حمایتی نسبت به طفل شبیه سازی شده

پس از اثبات قابلیت رابطه ی ژنتیکی برای توارث، باید به این پرسش پاسخ داد که چرا ضروری است حقوق ارثیه را برای طفل شبیه سازی شده محقق بدانیم؟ پاسخ در «نگاه حمایتی» فقه و حقوق به نسلی است که در نحوه ی تولّد خویش نقشی نداشته اند.

۵-۱. اصول و قواعد فقهی حامی حقوق طفل شبیه سازی شده

پس از اثبات قابلیت رابطه ی ژنتیکی برای توارث، باید به این پرسش پاسخ داد که چرا ضروری است حقوق ارثیه را برای طفل شبیه سازی شده محقق بدانیم؟ پاسخ در «نگاه حمایتی» فقه و حقوق به نسلی است که در نحوه ی تولّد خویش نقشی نداشته اند.



الف. استناد به اصول و قواعد فقهی

۱. اصل کرامت انسانی: فرد شبیه‌سازی شده مصداق «بنی آدم» (اسراء: ۷۰) است. کرامت منشأ حقوق بنیادین از جمله حق بر هویت و برخورداری از جایگاه اجتماعی و مالی است. در فقه اسلامی و مبانی حقوق بشر، این کرامت به شیوهی تکوین و خلقت وابسته نیست، بلکه به ماهیت انسانی طفل تعلق می‌گیرد.
 ۲. قاعده‌ی لاضرر: این قاعده، هر حکمی را که منجر به ورود ضرر نامشروع شود، نفی می‌کند. احتمال دارد منتقدان استدلال کنند که «اجرای حکم شرعی خدا، ضرر محسوب نمی‌شود»؛ در پاسخ باید گفت این کلام زمانی صادق است که حکم شرعی قطعی باشد (الضرر المتدارک بالشارع لیس بضرر)؛ اما در مسئله‌ی مستحدثه‌ای چون شبیه‌سازی که با «شک در شمول حکم حرمان ارث» مواجهیم، اصل اولی عدم ضرر است. نفی توارث، یک «حکم ضرری» است که موجب محرومیت شدید مالی فرد می‌شود و قاعده‌ی لاضرر، صراحتاً جعل هرگونه حکم ضرری را در شریعت در موارد شک نفی می‌کند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۴۶).
- برای تحلیل محتوایی عمیق‌تر، باید به روایات پایه‌ای این قاعده، از جمله نبوی مشهور «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹۲) و قضیه «سمره بن جندب» مراجعه کرد. در این نصوص، اِعمال حق مالکیت سمره به دلیل ایجاد ضرر برای دیگری توسط پیامبر (ص) نفی گردید؛ در تحلیل فقهی، این قاعده به‌عنوان یک «قاعده‌ی حاکمه» بر عمومات شرعی اشراف دارد. لذا، حتی اگر بر فرض بعید، عموماتی دال بر انحصار توارث در نکاح سنتی وجود داشته باشد، قاعده‌ی لاضرر به عنوان مانع ساختاری، تسری حکم سلبی محرومیت را به طفل بی‌گناه نفی می‌کند؛ زیرا محرومیت مالی طفل، ضرری ناروا و بدون جبران است. این منطق روایی در فقه اهل سنت نیز از طریق قاعده‌ی «الضرر یزال» (مبنی بر حدیث لاضرر در سنن ابن‌ماجه) و با تکیه بر اصل «استصلاح» (مصالح مرسله) برای حمایت از حقوق مالی کودکان در فروض مستحدثه به کار گرفته می‌شود. این قاعده در سناریوهای چندگانه شبیه‌سازی آثار متفاوتی دارد:



• در فرض اول (صاحب سلول مرد + تخمک اهدایی + رحم جایگزین): اعمال قاعده‌ی لاضرر، مانع از رها شدن طفل در خلأ مالی شده و حق توارث او را نسبت به ترکه صاحب سلول (به عنوان منشأ اصلی انتقال عوامل وراثت) تثبیت می‌کند.

• در فرض دوم (صاحب سلول زن + رحم و تخمک خود او): به دلیل وحدت منشأ ژنتیکی و زیستی، ضرر ناشی از حرمان ارث شدیدتر بوده و قاعده با قطعیت بیشتری حکم به توارث مستقیم می‌دهد.

• در فرض سوم (صاحب سلول مرد/زن + رحم میزبان شخص ثالث): قاعده‌ی لاضرر، رابطه‌ی توارث را میان طفل و صاحب سلول به دلیل پیوند عینی ژنتیکی برقرار می‌سازد، اما توارث میان طفل و صاحب رحم (مادر جانشین) را به دلیل عدم وجود رابطه‌ی ژنتیکی، تابع احکام خاص قرابت رضاعی یا وطی به شبهه (از حیث ملاک حمایتی) قرار می‌دهد.

۳. لزوم تأمین مصلحت طفل:

در تمام ابواب فقهی خانواده، «مصلحت طفل» معیار اساسی است (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۵۰). این اصل فقهی، همسو با مفهوم غربی «Best Interests of the Child» در کنوانسیون‌های بین‌المللی، اقتضا می‌کند که در فرض ابهام فقهی، تفسیری انتخاب شود که غبطه‌ی مالی و هویتی کودک را به حداکثر برساند.

محروم کردن طفل از ارث، او را به یک «شهروند درجه دو» تبدیل می‌کند. مهم‌تر از ضرر مادی، این اقدام یک «ضرر حیثیتی و معنوی» عمیق به همراه دارد؛ چراکه به معنای انکار رسمی نزدیک‌ترین پیوند خویشاوندی اوست. در فقه امامیه، «ضرر معنوی» و هتک حرمت نه تنها محل اعتناست، بلکه در کنار دماء و اموال، از بالاترین درجات حمایت برخوردار است و قاعده‌ی لاضرر به تصریح فقهای معاصر، شامل نفی ضررهای آبرویی و حیثیتی نیز می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۶۸).

قواعدی چون لاضرر نظام حقوقی را ملزم می‌کنند تا تفسیری ارائه دهد که مانع از ورود چنین زبانی شود. برای رفع تعارض درونی استدلال، مجدداً تأکید می‌شود که این تبیین حمایتی درصدد آن نیست که از طریق اثبات ضرر، «نسب مصطلح شرعی» را جعل کند (تا اشکال دور یا تعارض پیش آید)، بلکه هدف آن، اثبات



تفکیک‌پذیری احکام و برقراری مستقیم «حق مالی توارث» بر پایه‌ی قرابت تکوینی احراز شده است تا ضرر حیثیتی و مادی مرتفع گردد.

۲-۵. اصول کلی حقوقی و هدف غایی قوانین

الف. استناد به اصول کلی حقوقی

۱. اصل احترام به حقوق مکتسبه: این اصل که از اصول بنیادین حقوق عمومی و خصوصی در ایران است، بیان می‌دارد که اگر با تولّد، وضعیت حقوقی قرابت ایجاد شود، حقوق ناشی از آن (مکتسبه) نباید تضییع گردد (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۱۵).

۲. اصل اخلاقی - حقوقی عدل و انصاف: در فقه امامیه و حقوق، «عدل و انصاف» به عنوان یک اصل اخلاقی - حقوقی برای حل معضلات و پر کردن خلأها مورد استناد قرار می‌گیرد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹). عدالت ایجاب می‌کند میان فرزند طبیعی و شبیه‌سازی شده تبعیض قائل نشویم. در نظام‌های حقوقی مدرن غربی (مانند فرانسه و آلمان) و دکترین حقوقی کامن‌لا، اصول برابری و عدالت توزیعی مانع از آن می‌شوند که وضعیت بیولوژیک خاص یک طفل، مجوّزی برای تبعیض در حقوق ارثیه وی قرار گیرد.

۳. تفسیر قوانین در راستای مصلحت طفل: اگرچه در امور کیفری «تفسیر به نفع متّهم» جاری است، در حقوق خانواده اصل «غبطه و مصلحت کودک» (مستفاد از ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی و کنوانسیون حقوق کودک) اقتضا می‌کند در موارد خلأ، تفسیری صورت گیرد که دایره‌ی حقوق طفل را گسترش دهد (صفایی و امامی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵).

ب. بازخوانی هدف غایی قوانین ارث

هدف غایی قوانین ارث، توزیع ثروت بر مبنای قرابت خونی و پیوندهای عاطفی است. در طول تاریخ، نکاح و فراش بهترین «اماره» برای کشف این پیوند بوده‌اند. امروز، فناوری ژنتیک این اماره را به «دلیل قطعی» تبدیل کرده است. در چنین شرایطی، اصرار بر امارات ظنّی سنتی و نادیده‌گرفتن دلیل قطعی علمی، از منظر منطق فقهی و حقوقی، مصداق بارز «ترجیح طریقیّت بر موضوعیّت» و تقدّم



بخشیدن ابزار بر غایت است که فاقد وجاهت علمی است. لذا تفسیر غایت گرایانه ایجاب می کند که «رابطه ی ژنتیکی» به عنوان تجلّی نوین همان «قربان خونی» مدنظر شارع به رسمیت شناخته شود.

۶. نتیجه گیری و پیشنهادات

۶-۱. نتیجه گیری

مسیر این پژوهش، گذار از بن بست های مفهومی نظام حاکم بر اثبات نسب، به سوی بازخوانی عادلانه ی ارکان اثبات نسب طفل شبیه سازی شده و شیوه ی برقراری رابطه ی توارث در این زمینه بود. این مسیر با اذعان به ناکارآمدی مفروض های حاکم بر ادله ی رایج اثبات نسب (نکاح شرعی، آمیزش و اماره ی فراش) آغاز شد. در ادامه، احتمال بلا تکلیف ماندن بحث نسب چنین طفلی مطرح گردید. این خلأ، طفل شبیه سازی شده را در معرض خطر انکار هویت و تضییع حقوق بنیادین، به ویژه حق ارث، قرار می دهد.

در گام بعدی، راه کار جایگزین معرفی شد؛ جایگزینی «اماره های» شرعی و قانونی اثبات نسب با «دلیل قطعی علمی». رابطه ی بیولوژیک به عنوان یک واقعیت مسلّم و قابل اثبات، به مثابه مبنایی نوین برای برقراری قربان و به تبع آن، توارث، مطرح شد. این پژوهش نشان داد که چگونه منطق درونی خود فقه، این گذار را برمی تابد. با تحلیل دیدگاه امام خمینی (ره) در مورد ولد الزنا، اثبات شد که در اندیشه ی فقهی، «انتساب» (رابطه بیولوژیک) از آثار کامل حقوقی آن (مانند توارث) تفکیک پذیر است. این منطق اجازه می دهد تا استدلال دیگری مطرح شود؛ بر این مبنا که سلب ارث در زنا مبتنی بر موانع خاص و روایات تنبیهی است و در غیاب هرگونه مانع شرعی و با حضور «مقتضی» کامل (رابطه ژنتیکی قطعی در شبیه سازی)، با تمسک به عموماً ادله ی قربان می توان اثر توارث را اثبات نمود.

در نهایت، این راه کار با «نگاه حمایتی» توجیه گردید. با استناد به اصول فقهی مانند «کرامت انسانی» و «قاعده ی لاضرر» و اصول کلی حقوقی مانند «عدالت» و «تفسیر به نفع فرد»، استدلال شد که محروم کردن یک انسان از حقوق اساسی خود



به دلیل شیوهی تولّدش، مصداق بارز اضرار به غیر و نقض کرامت ذاتی او است. این نگاه حمایتی، نه یک انتخاب، بلکه یک الزام فقهی، حقوقی و اخلاقی است. با عنایت به تمام استدلال‌های مطرح شده در این مقاله و با الهام از نتایج جامع پژوهش‌های بنیادین در این حوزه، مهم‌ترین نتایج به دست آمده را می‌توان به شکل زیر جمع‌بندی نمود:

۱. بر اساس قاعده‌ی کلی «کلّ شیء هو حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۲۳۶، ح ۳۰۴۲۳) و بر مبنای اصل برائت در شبهات حکمیة تحریمیه که مایه‌ی الحاق مشکوکات به اباحتی اصلیه در مواجهه با افعال نوپدید است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۳۹)، حکم اولیه‌ی شبیه‌سازی از منظر فقه امامیه، جواز است و قیاس آن با اعمال حرامی چون زنا، قیاسی مع الفارق و نادرست است.

۲. فقه اسلامی یک نظام حقوقی پویا و پاسخگو است، نه مجموعه‌ای از قواعد خشک و غیرقابل انعطاف. همان‌گونه که فقه در مواردی چون «وطی به شبهه» (برای حفظ نسب طفل بی‌گناه) و «قربت رضاعی» (برای ایجاد حرمت بر مبنایی غیر از خون)، از چارچوب تولّد در نکاح فراتر رفته و به واقعیت‌های دیگر اعتبار بخشیده است، امروز نیز می‌تواند به واقعیت قطعی ژنتیکی اعتبار بخشد. اصرار بر مفروض‌های رایج در اثبات نسب در جایی که ابزار علمی قطعی برای کشف حقیقت وجود دارد، با روح حقیقت‌جویی شریعت و مقاصد آن در باب حفظ نسب و اجرای عدالت، سازگار نیست. در فقه اهل سنت نیز از طریق حجیت «قیافه‌شناسی نوین» (آزمایش DNA)، تمایل جدّی به سمت پذیرش قطع علمی برای حفظ حقوق طفل در فروض مستحدثه شکل گرفته است.

۳. نسب، یک مفهوم عرفی است و حقیقت شرعیه ندارد. بنابراین، عرف با مشاهده‌ی رابطه قطعی بیولوژیک، به وجود رابطه والد - فرزندی حکم می‌کند.

۴. هدف غایی قوانین ارث، توزیع ثروت بر مبنای نزدیک‌ترین و واقعی‌ترین قرابت خونی و رحم است؛ چنان‌که فقیهان بر اساس آیه‌ی کریمه «وَأُولُواْلِأَرْحَامِهِمْ أُولُو» ببعض «مبنای توارث را تحدّق عینی و تکوینی رحم و قرابت می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج



۳۹، ص ۷) و در حقوق معاصر نیز فلسفه‌ی ارث بر پایه‌ی احترام به پیوندهای طبیعی خانواده و توزیع عادلانه ثروت استوار است (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۱۵). اماره‌ی فراش، ابزاری (اماره‌ای ظنی) برای کشف این واقعیت در گذشته بوده است؛ چرا که امارات در اصول فقه واجد «طریقت» جهت کشف واقع هستند و با حصول قطع علمی خلاف، حجیت خود را از دست می‌دهند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲). امروز، علم ژنتیک و آزمایش DNA این واقعیت را مستقیماً، قطعی و بدون نیاز به امارات صوری اثبات می‌کند؛ لذا اصرار بر ابزار قدیمی و نادیده گرفتن هدف اصلی قانون، منجر به بی‌عدالتی می‌شود. نظام حقوقی ایران با پذیرش تدریجی اعتبار آزمایش DNA، گام در این مسیر نهاده و اکنون ضروری است این اعتبار را در مورد پدیده‌های نوظهوری همچون شبیه‌سازی به رسمیت ببندد.

۵. هیچ انسانی نباید به‌خاطر شرایطی که در آن نقشی نداشته، مجازات شود. طفل شبیه‌سازی‌شده، یک انسان کامل با تمام حقوق و کرامت ذاتی است. محروم کردن او از هویت خانوادگی و حقوق مالی، یک تبعیض ناروا و اقدامی غیراخلاقی است که با وجدان هر انسان منصفی در تضاد قرار دارد.

۶. حکم عدم توارث در ولدالزنا، یک حکم استثنایی و ناشی از مانع خاص شرعی (انتساب به معصیت) است و پس از تحلیل محتوایی ادله‌ی نقلی روشن می‌شود که به‌هیچ‌وجه قابل تسری به انسان شبیه‌سازی‌شده (که فاقد هرگونه گناه تکلیفی در فرآیند تولد است) نیست. لذا طفل شبیه‌سازی‌شده، به عنوان فرزند والد یا والدین ژنتیکی خود، مشمول عموماً و اطلاقات ادله‌ی ارث قرار گرفته و از ایشان ارث می‌برد.

۷. در سناریوهای چندگانه شبیه‌سازی، آثار حقوقی باید متناسب با سهم بیولوژیک تحلیل شود؛ در فرضی که صاحب سلول مرد و تخمک‌دهنده زن دیگری باشد، به دلیل انتقال ۱۰۰٪ ماده‌ی ژنتیکی هسته‌ای از صاحب سلول، مقتضی ارث از او کاملاً محقق است، در حالی که رابطه با تخمک‌دهنده (به دلیل سهم ناچیز DNA میتوکندریایی) و رحم میزبان، صرفاً واجد آثار حمایتی شبه‌رضاعی یا امانت‌داری زیستی خواهد بود.



۸. مناسب است قانون‌گذار با درک تحولات علمی، خلأ قانونی موجود را مرتفع ساخته و با اصلاح یا تفسیر قوانین، جایگاه «رابطه‌ی ژنتیکی» را به‌عنوان یکی از ادله‌ی قاطع اثبات قرابت نسبی و آثار حقوقی آن، به صراحت به رسمیت بشناسد.

۲-۶. پیشنهادات راهبردی و اصلاحی

یافته‌ها و نتایج این پژوهش، هرچند راه‌کارهای نظری و تفسیری برای حلّ چالش توارث فرد شبیه‌سازی‌شده ارائه می‌دهد، اما برای ایجاد ثبات حقوقی، جلوگیری از صدور آرای متعارض و انطباق نظام حقوقی کشور با واقعیت‌های علمی و اجتماعی، نیازمند اقدامات عملی در حوزه‌ی تقنین است. خلأ قانونی در زمینه‌ی احوال شخصیه ناشی از فناوری‌های نوین زیستی، منشأ اصلی عدم قطعیت و تشّت آراء است. اتکای صرف به تفسیر قضایی، هرچند ضروری است امّا، نمی‌تواند جایگزین یک متن قانونی شفاف و راه‌گشا شود. لذا موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

الف. افزودن یک ماده یا تبصره به کتاب هشتم قانون مدنی (در باب نسب) پیشنهاد می‌شود ماده‌ای جدید یا تبصره‌ای به مواد مربوط به ادله‌ی اثبات نسب (مانند مواد ۱۱۵۸ به بعد) افزوده شود با این مضمون: «در مواردی که تولّد از طریق شبیه‌سازی انسان و سایر روش‌های تولیدمثل غیرجنسی صورت گرفته و ارکان سنتی اثبات نسب (نکاح و آمیزش) موضوعیت ندارد، رابطه‌ی ژنتیکی قطعی که از طریق آزمایش‌های علمی معتبر به اثبات می‌رسد، در تمام سناریوهای چندگانه تولیدمثل آزمایشگاهی (با تفکیک سهم بیولوژیک هسته‌ای) به منزله‌ی رابطه قرابت تکوینی محسوب شده و آثار حقوقی مالی از جمله توارث، بدون نیاز به اثبات زوجیت، بر پایه‌ی احراز مقتضی و فقدان مانع بر آن مترتب خواهد بود». این اصلاحیه، ضمن حفظ مفروض‌های رایج اثبات نسب برای موارد عادی، یک راه‌کار مشخص و قانونی برای پدیده‌های نوظهور ارائه می‌دهد. این اقدام، «رابطه‌ی ژنتیکی» را از یک اماره قضایی به یک دلیل قانونی مستقل در شرایط خاص ارتقا داده و به مناقشات موجود پایان می‌بخشد.



ب. اصلاح یا تفسیر موسّع ماده ۸۶۱ قانون مدنی (در باب موجبات ارث) پیشنهاد می شود تفسیری قانونی ارائه شود یا تبصره ای به ماده ۸۶۱ قانون مدنی افزوده شود تا مشخص گردد که مقصود از «نسب» در این ماده، صرفاً نسب مبتنی بر اماره ی فراش سنتی نیست و شامل هرگونه قرابت بیولوژیک و ژنتیکی قطعی که به تأیید روش های متقن علمی رسیده و فاقد موانع تنبیهی منصوص (مانند زنا) باشد نیز می شود.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. امامی، سید حسن. (۱۳۷۶). حقوق مدنی. جلد ۳ و ۵. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
۳. انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۵ ق.). القضاء و الشهادات. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴. _____ (۱۴۱۵ ق.). رسالة فی الموارث. جلد ۲. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۵. _____ (۱۴۱۶ ق.). فرائد الأصول. جلد ۱. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹-۱۴۱۴ ق.). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. جلد ۲۱، ۲۴ و ۲۶. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۷. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. جلد ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ ق.). صراط النجاة فی أجوبة الاستفتاءات. جلد ۱. قم: نشر المنتظر.
۹. _____ (۱۴۲۲ ق.). موسوعة الإمام الخوئي (مبانی العروة الوثقی / مصباح الأصول). جلد ۱. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي.
۱۰. روشن، محمد؛ و حمداللهی، عاصف. (۱۳۸۷). نسب طفل متولد از رحم جایگزین. پژوهش‌نامه حقوق اسلامی، ۹(۲۸)، ۱۲۷-۲۰۱.
۱۱. شجاعی، جلال؛ و همکاران. (۱۳۸۵). بررسی ارزش اثباتی آزمایش‌های ژنتیک در دعاوی اثبات نسب. مجله پزشکی قانونی ایران، ۱۲(۳)، ۴۰-۵۰.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ ق.). من لا یحضره الفقیه. جلد ۲، ۳ و ۴. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. صفایی، سید حسین؛ و امامی، اسدالله. (۱۳۸۲). مختصر حقوق خانواده. تهران: نشر میزان.
۱۴. طباطبائی، محمدصادق؛ و میراحمدی، مریم. (۱۳۹۱). بررسی حکم تکلیفی شبیه‌سازی انسان. مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ۷، ۲۰۵-۲۲۶.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ ق.). المبسوط فی فقه الإمامیه. جلد ۴. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۱۶. فاضل لنکرانی، محمدجواد. (۱۳۸۷). بررسی فقهی-حقوقی تلقیح مصنوعی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۱۷. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۶). دوره مقدماتی حقوق مدنی: ارث. تهران: نشر میزان.
۱۸. _____ (۱۴۰۰). ارث. جلد ۱ و ۲. تهران: نشر میزان.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق.). الکافی. جلد ۵ و ۷. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۰. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۲). قواعد فقه: بخش مدنی ۲. تهران: انتشارات سمت.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ ق.). القواعد الفقهية. جلد ۱. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۲۲. _____ (۱۴۲۴ ق.). أنوار الفقاهة. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).



۲۳. موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۹). قواعد فقهی. جلد ۲. تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۲۴. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. جلد ۲۹ و ۳۹. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

منابع لاتین:

- Annas, G. J., Andrews, L. B., & Isasi, R. M. (2002). Cloning and the law: Global regulatory roundup. The Hastings Center Report, 23-14, (3)32.
- President's Council on Bioethics. (2002). Human cloning and human dignity: An ethical inquiry. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Wilmut, I., Schnieke, A. E., McWhir, J., Kind, A. J., & Campbell, K. H. S. (1997). Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells. Nature,

مسئولیت‌های صیانتی زوجین در تحقق امنیت اخلاقی از منظر فقه نظام خانواده

عبدالله گوهری^۱

مهدی عزیزی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین ماهیت و کارکردهای «امنیت اخلاقی» در منظومه‌ی فقه نظام خانواده و واکاوی مسئولیت‌های صیانتی اعضا انجام شده است. مسئله‌ی محوری، ناکارآمدی نگاه «تکلیف‌محور فردی» در تحلیل چالش‌های نوپدید اخلاقی و ضرورت گذار به «نگاه نظام‌مند کارکردی» است. این مطالعه با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد استنباطی - اجتهادی انجام شده است. داده‌ها به شیوه‌ی کتابخانه‌ای از قرآن کریم و جوامع روایی گردآوری شده و پس از ارزیابی دلالتی و بررسی آرای فقیهان متقدم و متأخر، با منطق فقه نظام بازخوانی شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که امنیت اخلاقی، نه یک توصیه‌ی اخلاقی صرف، بلکه یک «واجب صیانتی» و مقدمه‌ای برای حفظ کبان خانواده است. بر این اساس، وظایفی همچون «آراستگی بصری» و «اشباع عاطفی»، در مقام «سد ابواب فساد»، وصف وجوبی پیدا می‌کنند. نتایج تحقیق ضمن تبیین ملازمات فقهی میان وفاداری عاطفی و حقوق واجب زوجیت، مبنایی برای بازنگری در سرفصل‌های حقوق خانواده ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: فقه نظام خانواده، امنیت اخلاقی، صیانت بصری، زوجین، سکینه.

۱. دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ دکترای فقه تربیتی؛ گروه فقه تربیتی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه (ص)، قم. (نویسنده‌ی مسئول)

۲. مدرّس سطوح عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم؛ دکترای فقه تربیتی؛ گروه فقه تربیت موسسه‌ی فقه و علوم انسانی امام رضا (علیه السلام)، قم.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۹



۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

نهاد خانواده در الگوی «فقه نظام»، نه مجموعه‌ای از افراد مستقل، بلکه یک واحد اندام‌وار و کل‌گراست که بر اساس مبانی نظری این حوزه، غایت اصلی آن دستیابی به «سکینه» و تربیت نسل تراز است؛ بر این اساس، هرگونه حکم فقهی در این نهاد باید در راستای حفظ پایداری این «کل اندام‌وار» استنباط گردد (اراکي، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵). در این میان، «امنیت اخلاقی» شرط بقا و کارکرد سالم نظام خانواده محسوب می‌شود. مسئله‌ی محوری اینجاست که در مواجهه با تغییرات شتابان اجتماعی، این امنیت دچار تزلزل شده و رشد فزاینده طلاق عاطفی در ابعاد ملی، کارکردهای این نظام را با مخاطره‌ی جدی مواجه کرده است.

نقص در امنیت اخلاقی، تنها یک بداخلاقی فردی نیست، بلکه طبق منطق فقه نظام، منجر به اختلال در کارکرد «تولید نسل صالح» می‌شود. از منظر شریعت، زوجین به عنوان ارکان این نظام، وظایفی فراتر از تکالیف حقوقی محض بر عهده دارند. واکاوی استدلالی متون دینی نشان می‌دهد که وظایفی همچون «ابراز محبت متقابل» و «آراستگی ظاهری»، حلقه‌های یک زنجیره صیانتی هستند که در کنار یکدیگر امنیت را تضمین می‌کنند. با این حال، فقدان یک الگوی جامع که پیوند میان «وظایف زوجین» و «امنیت اخلاقی» را تبیین کند، باعث شده است که بسیاری از خانواده‌ها در مدیریت بحران‌های نوپدید دچار سردرگمی شوند. لذا این تحقیق به دنبال پاسخ به این پرسش کلیدی است که: در نظام فقهی اسلام، زوجین بر اساس چه منطقی و با چه راهکارهای صیانتی مکلف به تأمین امنیت اخلاقی هستند و ترک این وظایف چه اثری بر پایداری نظام خانواده دارد؟

۱-۲. ضرورت پژوهش

در فقه سنتی، وظایف زوجین عمدتاً در قالب احکام تکلیفی فردی نگریسته شده است، در حالی که بازتعریف این وظایف در چارچوب «فقه نظام» برای دستیابی به امنیت اخلاقی، یک ضرورت است. تبیین یک منظومه‌ی صیانتی بر پایه‌ی آموزه‌های



و حیانی برای محافظت از حریم خانواده در عصر حاضر حیاتی است، چرا که هرگونه اختلال در آن، هزینه‌های جبران‌ناپذیری بر ساختار کلان جامعه تحمیل خواهد کرد.

۳-۱. روش پژوهش

این پژوهش با رویکردی اجتهادی و روش «توصیفی - تحلیلی» انجام شده است. مسیر استنباط در این تحقیق بدین گونه است که ابتدا با واکاوی دلالتی آیات صیانت و بررسی سندی و محتوایی روایات کلیدی در کتب اربعه، مقصود شارع استخراج شده و سپس با تطبیق آرای فقیهان متقدم (مانند شیخ طوسی و محقق حلی) و متأخر، مدل صیانتی خانواده در فقه نظام بازطراحی شده است.

۴-۱. پیشینه‌ی پژوهش و وجه نوآوری

ادبیات پژوهش در حوزه خانواده و امنیت اخلاقی را می‌توان در سه سطح بنیادین تحلیل نمود که نشان‌دهنده‌ی سیر تطوّر این مفهوم از نگاه تک‌گزاره‌ای به سمت نگاه ساختارگرا است:

سطح اول؛ فقه کلاسیک و مبانی حقوقی:

آثار بنیادین فقهی و حقوقی همچون مطالعات شهید مطهری (۱۳۸۰) در «نظام حقوق زن در اسلام» و محقق داماد (۱۳۸۹) در «حقوق خانواده»، زیربنای حقوقی و تکالیف فردی زوجین را با نگاهی حکمی و استدلالی تبیین کرده‌اند. این آثار اگرچه در تبیین تکالیف زوجین بسیار غنی هستند، اما عمدتاً بر «تکالیف فردی» تمرکز داشته و کمتر به پیوند ارگانیک این وظایف با هدف کلان «امنیت اخلاقی نظام‌مند» پرداخته‌اند.

سطح دوم؛ امنیت اخلاقی با رویکرد صیانتی و حاکمیتی:

در این سطح، پژوهش‌هایی همچون اثر غلامی (۱۳۹۰) با عنوان «از اخلاق حسنه تا امنیت اخلاقی»، مفهوم امنیت اخلاقی را از منظر فقهی کالبدشکافی کرده و باهنر (۱۳۹۲) به واکاوی تهدیدات بیرونی این حریم پرداخته است. با این حال، در غالب این آثار، تمرکز بر نقش «نهادهای حاکمیتی» و «عفاف عمومی» در تأمین



امنیت است و نقش محوری «مدیریت داخلی و صیانت ساختاری توسط زوجین» تحت الشعاع قرار گرفته است.

سطح سوّم؛ رویکرد فقه نظام و صیانت ساختاری:

مطالعات متأخر همچون دروس آیت الله اراکی (۱۳۹۶) پیرامون ساختار کلان نظام خانواده و پژوهش حسینی (۱۳۹۸) که به مبانی فقهی امنیت در روابط زوجین پرداخته، گام‌های مهمی در جهت نظام‌سازی برداشته‌اند. همچنین در سال‌های اخیر، پژوهش‌های تخصصی‌تری همچون رساله‌ی دکتری احمدی (۱۴۰۱) با عنوان «الگوی فقهی صیانت از نهاد خانواده در برابر آسیب‌های نوپدید» در دانشگاه امام صادق (ع)، به ابعاد ساختاری خانواده نگریسته‌اند که نشان‌دهنده‌ی چرخش جدی پژوهش‌ها از فقه فردی به سمت نگاه صیانتی و سیستمی است.

علی‌رغم غنای مطالعات فوق، نوآوری پژوهش حاضر در عبور از «تحلیل تک‌گزاره‌ای وظایف» و دستیابی به «نظریه‌ی وجوب صیانتی در فقه نظام» است. در حالی که پیشینه‌های موجود، امنیت را عمدتاً در سطح کلان جامعه بررسی کرده یا تکالیف زوجین را به صورت جزایر مستقل دیده‌اند، این مقاله با تمرکز بر «منطق استنباطی سیستمی»، وظایف زوجین (مانند آراستگی، ابراز محبت و وقار در کلام) را نه به عنوان احکامی مستحب یا تکالیفی پراکنده، بلکه به مثابه یک «شبکه هم‌افزای صیانتی» بازتعریف می‌کند. تمایز اساسی این تحقیق در اثبات این نکته است که چگونه این وظایف در هم‌تنیدگی با یکدیگر، منجر به استقرار «امنیت ساختاری» شده و از بروز بحران‌های نوپدید (مانند آسیب‌های دیجیتال) جلوگیری می‌کنند؛ منظری که در مطالعات پیشین به عنوان یک «مدل عملیاتی الزامی» مورد تدقیق قرار نگرفته است.

۲. ادبیات نظری و مفهوم‌شناسی

در الگوی فقه نظام، واژگان فراتر از دلالت‌های لغوی، بر اساس «جایگاه کارکردی» در ساختار کلان معنا می‌یابند. در واقع، دلالت هر مفهوم تابعی از اهداف غایی نظامی است که واژه در آن تعریف شده است (خسروپناه، ۱۳۹۸، ص ۴۲). بر این



اساس، مفاهیم کلیدی پژوهش حاضر در سه ساحت پیوسته مورد واکاوی استنباطی قرار می‌گیرند:

۲-۱. مفهوم امنیت اخلاقی

تأمل در ماهیت «امنیت اخلاقی» مستلزم ریشه‌یابی ماده‌ی «امن» و تحلیل انتقال معنایی آن به قلمرو فقه نظام است. ابن‌فارس اصل این ماده را بر «امانت و سکون» دلالت می‌دهد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۳) و راغب اصفهانی آن را حالتی می‌داند که زائل‌کننده خوف و موجب اطمینان خاطر است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۹۰).

در مسیر استنباط فقهی، امنیت با قاعده‌ی «حفظ عرض» (آبرو و حریم خصوصی) که از مقاصد ضروری شریعت است، پیوند می‌خورد. محقق حلّی در تحلیل حقوقی این مفهوم، آن را در معنای مصونیت جان و عرض از تعرضات نامشروع به کار می‌برد (محقق حلّی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۹۴۷). با این حال، در فقه نظام خانواده، امنیت اخلاقی فراتر از یک مصونیت فردی، به معنای «استقرار صیانت ساختاری» است.

واکاوی دلالت‌های روایی نشان می‌دهد که این مفهوم، انطباق وثیقی با واژه‌ی «حصن» (دژ) دارد. کلینی در کتاب الکافی روایتی را نقل می‌کند که در آن، کارکرد ازدواج، «احصان» و صیانت از دین معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۲۸). از این منظر، امنیت اخلاقی یک «وصف سیستمی» است؛ یعنی ایجاد فضایی که در آن تمایلات زوجین به صورت خودکار در شبکه ارزش‌های اسلامی قرار گرفته و از تزلزل مصون می‌ماند.

۲-۲. تبیین خانواده به مثابه «نظام»

برای درک مسئولیت زوجین، باید مبنای تحلیلی پژوهش یعنی «فقه نظام خانواده» تبیین گردد. در این نگاه، خانواده نه قراردادی میان افراد مستقل، بلکه یک «واحد اندام‌وار» (ارگانیک) است که برای تحقق غایتی مشخص (سکینه و تربیت نسل صالح) طراحی شده است. اراکی در تبیین این ساختار، خانواده را به مثابه یک «شخصیت حقوقی واحد» می‌بیند که تمام احکام آن صبغهی غایی و نظام‌مند دارند (اراکي، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰).



در این تراز، امنیت وضعیتی است که در آن تمامی اعضا در قبال صیانت از مرزهای اخلاقی یکدیگر مسئولیت متقابل دارند تا کلّ نظام دچار فروپاشی نشود. این مبنا دو نتیجه استنباطی دارد: نخست، «کل‌گرایی در تکالیف» (هر وظیفه ابزاری برای حفظ کل است) و دوم، «غایت‌مندی امنیتی» (هر حکمی تابعی از ضرورت جلوگیری از نفوذ ناهنجاری به این کانون مرکزی است).

۳-۲. بازخوانی «وظیفه» و «مسئولیت» در منطق فقه نظام

در فقه فردی، «وظیفه» غالباً به معنای تکلیفی است که تخلف از آن مستوجب عقاب است. اما در فرآیند نظام‌سازی فقهی، وظیفه به معنای «نقش کارکردی» بازتعریف می‌شود. بر اساس دکترین شهید صدر، تکالیف در اسلام اجزای یک کل هماهنگ برای رسیدن به اهداف کلان شریعت هستند (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴). بر این پایه، مسئولیت زوجین در تأمین امنیت اخلاقی، یک نقش ساختاری برای حفظ تعادل نهاد خانواده است (اراکي، ۱۳۹۸، ص ۵۲). این مسئولیت، ماهیتی «تولیدی و نگهداری» دارد؛ به این معنا که زوجین موظفند با کنش‌های صیانتی خود، امنیت را در فضای خانه «تولید» کرده و از مرزهای آن «نگهداری» کنند. در این لایه، مسئولیت از یک تعهد حقوقی صرف به یک «رسالت ساختارساز» ارتقا می‌یابد که ضامن سلامت سلول بنیادین جامعه است.

۳. وظایف صیانتی زوجین نسبت به یکدیگر

در الگوی «فقه نظام»، خانواده صرفاً یک نهاد حقوقی برای تأمین نیازهای اولیه نیست، بلکه یک «منظومه‌ی راهبردی» است که وظیفه‌ی حفاظت از سرمایه‌های معنوی و اخلاقی جامعه را بر عهده دارد. در این الگو، باورهای دینی به مثابه «هسته‌ی سخت» سیستم صیانتی عمل می‌کنند؛ به طوری که هرگونه اختلال در بنیادهای معرفتی، مستقیماً منجر به فروپاشی کارکردهای اخلاقی خانواده می‌گردد. بر این اساس، صیانت معرفتی، نخستین وظیفه‌ی ساختاری زوجین در قبال یکدیگر است که در محورهای ذیل تبیین می‌گردد:



۳-۱. صیانت از بنیادهای معرفتی و باورهای دینی

الف. مسئولیت صیانتی در نظام خانواده:

قرآن کریم مسئولیت بنیادین مؤمنان در کانون خانواده را چنین ترسیم می‌نماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا». فعل امر «قُوا» (از ماده وقی) دلالت بر وجوب ایجاد «وقایه» یا همان سپر دفاعی دارد. این وجوب تنها شامل دفع ضررهای بالفعل نیست، بلکه شامل ایجاد یک ساختار بازدارنده و پیش‌گیرانه از سقوط در هلاکت نیز می‌شود.

متعلق این وقایه، «أنفس» و «أهل» به عنوان یک واحد کلان و پیوسته است. لذا مسئولیت زوجین در اینجا، یک «تکلیف عینی و ساختاری» است تا با فراهم آوردن بسترهای رشد معرفتی و دفع شبهات، مانع از نفوذ ناهنجاری‌ها شوند. این وقایه، فراتر از یک توصیه‌ی اخلاقی، به معنای «ایمن‌سازی محیطی» است که در آن، صیانت از ایمان همسر به عنوان «مقدمه‌ی واجب» برای تحقق امنیت اخلاقی، ضرورت فقهی پیدا می‌کند (نک: اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۲۴).

ب. هم‌افزایی در مسیر طاعت

در منابع روایی، بر نقش «معین بودن» زوجین در امور معنوی تأکید ویژه‌ای شده است. شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه نقل می‌کند که امیرالمؤمنین (ع) در پاسخ به پرسش پیامبر (ص) درباره حضرت زهرا (س)، ایشان را چنین توصیف فرمودند: «نعم العونُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ» (بهترین یاری‌گر در مسیر طاعت الهی) (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۹۱).

در بررسی اعتبار این مستند، حتی اگر از مبنای «حجّیت مراسیل جازمه‌ی شیخ صدوق» تزلّ کنیم، این روایت به لحاظ محتوایی دارای «کارکرد تأییدی» قطعی است؛ چرا که هم‌سوئی کامل با قاعده‌ی فقهی «تعاون بر برّ و تقوا» (مانده: ۲) دارد. از منظر فقه تربیتی، این روایت تبیین‌کننده خروجی قاعده‌ی تعاون در نظام خانواده است (نک: اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۲۸). بر این اساس، زوجین مکلف‌اند با تقویت



انگیزه‌های معنوی در یکدیگر، ضریب نفوذ وسوسه‌های ناهنجار را به حداقل برسانند. این «یاری‌گری»، یک نقش کارکردی در نظام صیانتی است که هزینه‌ی رفتار صحیح را کاهش و بازدارندگی در برابر انحراف را افزایش می‌دهد.

ج. معادباوری؛ ضامن نظارت درونی و وفاداری

امنیت اخلاقی در غیاب نظارت‌های فیزیکی، تنها از طریق یک سیستم نظارت درونی مستحکم قابل تأمین است. قرآن کریم ویژگی بنیادین همسران شایسته را «حَافِظَاتُ لِّغَیْبٍ» (نساء: ۳۴) معرفی می‌کند. ضمانت اجرای این وفاداری در خلوت، پیوند زدن تکالیف زوجیت با «معادباوری» است.

علامه مجلسی با استناد به منظومه‌ی روایات، یاد حساب‌کشی اخروی را بازدارنده اصلی از رذایل و مایه‌ی حیات قلب برمی‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۲۶). همچنین با نگاهی حکمی، ادراک حضور حق و باور به معاد، «صورت اخلاقی» انسان را می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۵۰). بر این پایه، وقتی زوجین بر اساس قاعده‌ی تعاون، فرهنگ معادمحوری را در کانون خانواده زنده نگاه می‌دارند، در واقع یک «سیستم نظارت درونی» بنا می‌کنند که امنیت اخلاقی و وفاداری را حتی در نهانی‌ترین لایه‌های رفتاری تضمین کرده و مانع از شکل‌گیری انحرافات ذهنی می‌گردد.

۲-۳. مدیریت بصری و آراستگی

یکی از کلیدی‌ترین ابزارهای صیانت در فقه نظام، مدیریت جاذبه‌های بصری در محیط خانه است. در این زمینه، روایت امام صادق (ع) در اصول کافی که فرمودند: «لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُعْطَلَ نَفْسَهَا وَلَوْ أَنَّ تَعَلَّقَ فِي عُنُقِهَا قِلَادَةٌ. شایسته نیست زن خود را رها کند (بدون آراستگی بماند)؛ هرچند به این صورت که گردن‌بندی را به گردن خود بیاویزد»؛ می‌تواند مورد استناد قرار گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۰۹). سلسله‌سند این روایت شامل «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن علی بن الحکم عن منصور بن حازم» است که از منظر دانش رجال، در تراز روایات صحیح قرار می‌گیرد. محمد بن یحیی العطار از مشایخ کثیرالروایه و مورد وثوق کلینی است



که نجاشی بر جلالت او تصریح دارد (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۵۳)؛ احمد بن محمد بن عیسی، شیخ القمیین و فقیه وجه الطائفه است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۸)؛ علی بن الحکم الانباری، ثقه و جلیل‌القدر محسوب می‌شود (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۷۴) و منصور بن حازم نیز از اعیان اصحاب و ثقاتی است که وثاقتش مورد اتفاق است. لذا سند روایت از حیث وثاقت جمیع وسائط، قطعی است.

اگرچه مشهور فقها با تمسک به صیغه‌ی «لا ینبغی»، حکم به استحباب زینت داده‌اند، اما در فقه نظام، این حکم صیغه‌ی «وجوب عرضی و صیانتی» پیدا می‌کند. بر اساس قاعده‌ی تلازم میان مقدمه و ذی‌المقدمه، از آنجا که «احصان» (دژسازی اخلاقی) برای همسر واجب است، مقدمه‌ی منحصره‌ی آن یعنی «اشباع بصری در کانون خانواده» نیز وصف وجوبی می‌یابد. در واقع، تعطیل زینت در شرایطی که منجر به «تسبیب در معصیت» یا ایجاد رخنه در امنیت بصری همسر گردد، از منظر فقه نظام شرعاً حرام و مخلّ به وظایف زوجیت است.

۳-۳. ارضای نیازهای غریزی

در فقه کلاسیک، تکالیف جنسی زوجین غالباً در قالب «حقوق اقّلی» نظیر حق قسم یا وجوب مواقعه در هر چهار ماه یک‌بار صورت‌بندی شده است؛ اما در ساختار فقه نظام، ارضای نیازهای غریزی فراتر از یک استیفای لذّت شخصی، به مثابه یک «تکلیف ساختاری» برای صیانت از مرزهای اخلاقی خانواده تبیین می‌گردد. تحلیل ماهیت حقوقی این وظیفه، با واژه «مُحصَن» در اصطلاح فقیهان تأیید می‌گردد که از ریشه‌ی «حصن» به معنای دژ اخذ شده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۱، ص ۲۶۱).

صاحب جواهر در تبیین این جایگاه، وجود همسر را برای طرف مقابل به مثابه یک «مانع مکین» (دژ نفوذناپذیر) توصیف می‌کند که راه نفوذ گناه را سد می‌نماید. بر پایه‌ی قاعده‌ی «لاضرر» و ضرورت «معاشرت به معروف» (نساء: ۱۹)، چنانچه ترک رابطه از سوی همسر منجر به ضرر یا خوف وقوع در معصیت طرف مقابل گردد، حکم، از قالب استحباب خارج شده و به «واجب فوری صیانتی» تغییر ماهیت می‌دهد. مؤید این معنا، روایاتی است که بر غایت وقایه‌ای (پیشگیرانه) نکاح تأکید دارند:



روایت اول صحیح‌هی حلبی است که مرحوم کلینی در کافی از امام صادق (ع) در فضیلت ارضای مشروع نقل می‌کند: «... أَلَيْسَ تَجِئُونَ وَ تَفْعَلُونَ مَا يَفْعَلُونَ ثُمَّ تَنْصَرِفُونَ وَ قَدْ غُفِّرَ لَكُمْ»؛ (آیا چنین نیست که شما [به سوی همسرانتان] می‌روید و همان کاری را که اهل معصیت انجام می‌دهند انجام می‌دهید، سپس در حالی باز می‌گردید که گناهانتان بخشیده شده است؟ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۶)

این روایت که به لحاظ موازین رجالی به جهت وثاقت تمام راویان آن صحیح به شمار می‌آید (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۵۳ و ۸۱ و ۲۵۰؛ کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۵۶ و طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۲) بر مطلوبیت اشباع مشروع نیازهای جنسی که غایت آن مغفرت و رضوان الهی است دلالت دارد.

روایت دوم نیز موثق‌هی سکونی است که مرحوم کلینی در کافی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است: «مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدْ أَحْزَرَ نِصْفَ دِينِهِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي»؛ هر کس ازدواج کند، همانا نیمی از دین خود را در پناه دژ قرار داده، پس باید در نیم دیگر، تقوای الهی پیشه کند». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۶)

این روایت نیز که به جهت وثاقت مخبرین، موثق تلقی می‌شود (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۸ و ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۶ و ۳۴۴) با تعبیر «احراز» (به معنای در پناه دژ قرار دادن) صراحتاً تأیید می‌کند که ازدواج یک «عملکرد دفاعی» برای واکسینه کردن دین و اخلاق فرد است.

۴-۳. صیانت عاطفی و ابراز محبت

در نظام جامع اخلاقی اسلام، امنیت روانی خانواده به عنوان پیش‌نیاز اصلی صیانت اخلاقی شناخته می‌شود و لایه‌ی بنیادین این امنیت، در «صیانت عاطفی» تجلی می‌یابد که در لسان معصومین (ع) بر آن تأکید شده است. روایت کلیدی در این باب، کلام امام صادق (ع) است که می‌فرماید: «قَوْلُ الرَّجُلِ لِلْمَرْأَةِ إِنِّي أُحِبُّكَ لَا يَذْهَبُ مِنْ قَلْبِهَا أَبَدًا»؛ یعنی سخن مرد به زن که «دوستت دارم»، هرگز از قلب او خارج نمی‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۵۶۹).

هرچند این روایت به سبب تعبیر «عن بعض اصحابه» در ظاهر مرسل به نظر



می‌رسد، اما به جهت حضور عبدالله بن بکیر که از «اصحاب اجماع» است، معتبر قلمداد می‌شود؛ چرا که طبق مبنای مقبول نزد فقیهان برجسته‌ای همچون صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۹، ص ۲۳۴) و شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۸)، مراسیل اصحاب اجماع در حکم مسانید آنهاست و واسطه‌های حذف‌شده میان آنان و معصوم، مفروض الوثاقه هستند. این اعتبار سندی ریشه در کلام کشی دارد که تصریح می‌کند طایفه بر تصحیح روایات این گروه اجماع نموده‌اند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۵). بر این اساس، ارسال موجود صدمه‌ای به حجیت خبر نزده و روایت از حیث صدوری قابل استناد است.

در تحلیل دلالت این روایت، می‌توان گفت که شارع مقدس ابراز محبت را همچون واجبات عبادی الزام‌آور نکرده است تا اصالت عاطفه محفوظ بماند، چرا که الزام قانونی به یک امر قلبی منجر به تصنع می‌گردد که با غرض اصلی شارع یعنی تحقق «سکینه» (روم: ۲۱) در تضاد است. لکن در لایه‌ی فقه نظام خانواده، ابراز محبت به عنوان یک «رکن صیانتی» نگریسته می‌شود؛ بدین معنا که ایجاد فقر عاطفی در کانون خانواده، مصداق بارز ایذاء مؤمن و تسبیب در انحراف است. بر این اساس، چنانچه خلأ عاطفی منجر به تزلزل در وفاداری همسر یا فروپاشی زیرساخت‌های امنیت اخلاقی گردد، از باب حرمت تفویت مصلحت ضروری و ضرورت حفظ نظام خانواده، صیانت عاطفی وصف وجوبی یافته و به عنوان یک تکلیف نگهبانی برای واکسینه کردن قلب همسر در برابر جاذبه‌های کاذب بیرونی قلمداد می‌شود؛ لذا هرگونه تفریط در این ساحت، نقض وظیفه‌ی وقایه‌ای است که در آیه‌ی ششم سوره‌ی تحریم بر عهده‌ی زوجین نهاده شده است.

۳-۵. صیانت از حریم خصوصی (رازپوشی)

امنیت اخلاقی خانواده در گرو حفظ اسرار و پاسداری از لایه‌های پنهان روابط زوجین است. در فقه نظام، این وظیفه از یک توصیه‌ی اخلاقی صرف به یک «واجب حفاظتی» ارتقا می‌یابد که ضامن اقتدار و حشمت کانون خانواده است. در تأیید این مدّعا، می‌توان به روایت نبوی مشهوری که مرحوم کلینی در کافی (ج ۵، ص ۴۹۹) نقل



کرده است استناد نمود که می‌فرماید: «إِنَّ مِنْ شَرِّ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الرَّجُلَ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ وَتُفْضِي إِلَيْهِ ثُمَّ يَنْشُرُ سَرَّهَا»؛ (همانا از بدترین مردم در پیشگاه خداوند از حیث جایگاه در روز قیامت، مردی است که با همسرش خلوت می‌کند و زن نیز با او خلوت می‌نماید [و اسرارشان را به هم می‌گویند]، سپس آن مرد راز او را فاش می‌سازد).

در بررسی سندی این روایت باید گفت که تمامی روات واقع در سلسله‌سند از ثقات و اجلاء هستند (نجاشی، ص ۸۱؛ طوسی، ص ۱۶۲)؛ اگرچه در مورد سهل بن زیاد میان رجالین اختلاف نظر جدی وجود دارد، اما بزرگانی همچون وحید بهبهانی (بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۵)، امام خمینی (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۸) و آیت‌الله خویی در برخی مبانی خود، به جهت کثرت روایت اجلاء از او، وثاقت ایشان را قبول کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ق، ج ۹، ص ۳۵۲).

در تحلیل دلالت روایت، تعبیر «شر الناس منزلة» در لسان معصوم، قرینه‌ای روشن بر حرمت شرعی افشای اسرار زناشویی است؛ چرا که چنین وعیدی تنها در برابر محرمات الهی صادر می‌شود. از منظر فقه نظام، «رازپوشی» (ستر) دارای دو کارکرد امنیتی هم‌زمان است: نخست حفظ کرامت و حشمت درونی خانواده و دوم انسداد منافذ طمع بیگانگان. این معنا با آیه «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره: ۱۸۷) نیز تایید می‌گردد؛ چرا که وظیفه‌ی «لباس بودن»، دلالت التزامی بر پوشاندن عیوب و اسرار بدن (حریم خصوصی) دارد. این تشبیه، دلالت بر لزوم صیانت از حریم خصوصی برای جلوگیری از اختلال به نظام خانواده است. بنابراین، رازپوشی یک واجب غایی است که از باب مقدمه‌ی حفظ نظام خانواده، وصف الزامی می‌یابد.

۶-۳. عفت رفتاری؛ واجب صیانتی در مواجهه با بیگانگان

آخرین لایه‌ی امنیت اخلاقی در خانواده، مدیریت تعاملات اجتماعی با بیگانگان (نامحرم) است. این لایه به عنوان «کمربند حفاظتی» عمل کرده و از تشتت بصری و عاطفی که محلّ به یگانگی پیوند زوجیت است، جلوگیری می‌کند.

الف. حجاب و پوشش؛ صیانت از حق اختصاصی همسر



تحلیل ماهیت وجوبی حجاب در فقه امامیه نشان‌دهنده آن است که این حکم، سازوکاری بنیادین برای صیانت از «حق استمتاع اختصاصی» در کانون خانواده است. از منظر کتاب الهی، آیه ۳۱ سوره نور با تأکید بر «عدم ابداء زینت» و استثنای صریح «إِلَّا لِعُضُلَتِهِنَّ» (مگر برای شوهرانشان)، دلالت بر نوعی انحصار حقوقی دارد؛ بدین معنا که جلوه‌های زیبایی‌شناختی زن، بخشی از علایق زوجیت تلقی شده و وجوب پوشش در برابر دیگران، در تلازم منطقی با حفظ این حق اختصاصی برای همسر قرار دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۱۱). در لسان روایات نیز، روایت اصبح بن نباته از امیرالمؤمنین (ع) که می‌فرماید: «لَا بَسَاتٌ مُتَبَرِّجَاتٌ... دَاخِلَاتٌ فِي الْفَنِّ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۰)، گویای آثار وضعی تزلزل در پوشش است. از منظر تحلیل سندی، اگرچه وجود «یوسف بن اسماعیل» در سلسله‌ی سند، آن را در رتبه‌ی «ضعیف» قرار می‌دهد، اما انطباق محتوایی این روایت با محکّمات قرآنی پذیرش آن را سهل نموده و دلالت التزامی آن را تقویت می‌کند؛ چرا که پیوند زدن «تبرّج» به «دخول در فتنه»، نشان‌دهنده‌ی آن است که شکستن حریم ستر، منجر به تقسیم علایق بصری میان همسر و بیگانگان گشته و تمرکز عاطفی را که رکن رکین میثاق زوجیت است، متزلزل می‌سازد.

این مسیر استنباطی در کلمات فقهای عظام نیز با تکیه بر «غایت وجوب ستر» قابل رهگیری است. صاحب جواهر (ره) در بحث از ادله‌ی وجوب پوشش، بر پیوند میان وجوب ستر و صیانت از نظام علایق زوجیت تأکید ورزیده و در کتاب النکاح، هرگونه رفتاری که مایه‌ی تضییع حق استمتاع زوج و تمایل به اجنبی شود را منافی با فلسفه عقد زناشویی برمی‌شمارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۸۸). همچنین، اگرچه فقهای متأخری همچون آیت‌الله خویی (ره) وجوب ستر و حرمت نظر را عمدتاً با رویکردی تعبّدی و از باب «سدّ باب مفسده» و «دفع فتنه» تبیین کرده‌اند، اما در واکاوی ادله‌ی حرمت تهییج و نگاه، بر این مبنا تأکید دارند که غرض شارع، بستن تمامی منافذی است که منجر به خروج تحریکات جنسی از حریم قانونی خانواده می‌گردد (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۳۲، ص ۴۰-۴۵). در واقع، مفسده‌ای که ایشان از آن بیم دارند، در اولین ساحت خود، دامن‌گیر امنیت عاطفی نهاد خانواده و تضییع حقوق همسران می‌شود.



در نهایت، با جمع‌بندی این مسیر استدلال (از آیات اختصاص تا روایات نهی از فتنه و مبانی فقهی سدّ مفسده)، می‌توان نتیجه گرفت که حجاب در «فقه نظام خانواده»، نقش یک «واجب سیستمی و مقدماتی» را برای تحقق غایت «انحصار استمتاع» ایفا می‌کند. این حکم با بازگرداندن انرژی و علایق بصری از فضای عمومی به محیط خصوصی، از مالکیت معنوی زوجین نسبت به یکدیگر صیانت کرده و مانع از شکل‌گیری رقابت‌های عاطفی مخرب می‌شود که کانون خانواده را تهدید می‌کنند. لذا وجوب پوشش، ضمانت‌نامه‌ای فقهی برای پایداری میثاق زوجیت و صیانت از حق اختصاصی همسر در بهره‌مندی از علایق بصری و جنسی در محیطی امن و به دور از تشویش‌های اجتماعی است.

ب. حرمت خضوع در قول و امنیت حریم کلامی

نخستین ابزار تعامل اجتماعی، «کلام» است که در صورت خارج شدن از دایره‌ی وقار، می‌تواند زمینه‌ساز ناامنی اخلاقی گردد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا»؛ (پس در سخن گفتن نرمی نکنید [و با ناز و عشوه سخن مگویید] تا کسی که در دلش بیماری است طمع نکند و سخنی شایسته بگوید) (احزاب: ۳۲).

اگرچه خطاب اولیه‌ی این آیه به زنان پیامبر (ص) است، اما طبق قاعده‌ی «اشتراک در تکلیف» و با تکیه بر «الغای خصوصیت عرفیه»، حکم مذکور شامل تمام آحاد مکلفین می‌شود؛ همچنین تعلیل حکم بر طمع بیماردلان و مفسده‌ی ناشی از آن، عام بوده و اختصاصی به صنف خاصی ندارد. نهی در عبارت «فلا تخضعن»، دلالت بر حرمت هرگونه گفتاری دارد که به سبب نرمی غیرمتعارف، زمینه‌ساز فتنه و تسبیب در معصیت گردد.

از منظر فقه نظام، «وقار در کلام» تنها یک توصیه‌ی اخلاقی نیست، بلکه یک «واجب صیانتی» و راهبردی برای انسداد منافذ نفوذ به حریم خانواده است. «خضوع در قول» با تحریک طمع «فی قلبه مرض»، منجر به شکل‌گیری علایق و پیوندهای عاطفی غیرمجاز در فضای خارج از خانواده می‌شود. این امر در تحلیل نهایی،



موجب «توزیع عاطفه» در مجاری غیرشرعی و در نتیجه، کاهش اقتدار و صمیمیت در درون کانون خانواده می‌گردد. بنابراین، التزام به «قول معروف» و وقار کلامی، تکلیف نگهبانانه‌ای است که هدف آن صیانت از اختصاصی بودن پیوند زوجیت و پیشگیری از تخریب زیرساخت‌های امنیت روانی در نظام خانواده است.

ج. مدیریت نگاه و صیانت از وفاداری

در نظام فقهی خانواده، انضباط قوای حسی و به‌ویژه کنترل بینایی، لنگرگاه اصلی صیانت از وفاداری عاطفی و پایداری علقه‌ی زوجیت است. این وظیفه فراتر از یک حکم فردی، در واقع سازوکاری برای صیانت از «سرمایه‌ی عاطفی» خانواده محسوب می‌شود. مؤید این مدعا، روایت نبوی مشهوری است که در منابع اصیل روایی نقل شده است: «الَّتَطَرُّ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سَهَامِ إِبْلِيسَ فَمَنْ تَرَكَهَا خَوْفًا مِنَ اللَّهِ أَغْقَبَهُ اللَّهُ إِيْمَانًا يَجِدُ حَلَاوَتَهُ فِي قَلْبِهِ»؛ (نگاه [به نامحرم]، تیری مسموم از تیرهای ابلیس است؛ پس هر کس از ترس خدا آن را ترک کند، خداوند در پاداش آن، چنان ایمانی به او می‌بخشد که شیرینی‌اش را در قلب خود حس کند) (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۹۱).

این خبر به جهت قرارگیری در سلسله‌سند معتبری متشکل از احمد بن محمد بن خالد البرقی (نجاشی، ص ۷۶)، محمد بن خالد (طوسی، ص ۳۴۴) و نوفلی (نجاشی، ص ۳۸)، در رتبه‌ی «موثق» قرار دارد؛ چرا که به تصریح شیخ طوسی، اگرچه سکونی عامی‌مذهب است، اما طایفه بر عمل به روایات او اجماع دارند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۹).

در تحلیل استنباطی این بخش، توصیف نگاه به عنوان «تیر مسموم»، بیانگر ماهیت تخریبی آن بر قلب به عنوان کانون تعلقات زوجین است. غایت سوء این نگاه، ایجاد «مقایسه‌های ذهنی ویرانگر» است که با آلوده کردن فضای خیال، منجر به سردی عاطفی نسبت به شریک زندگی می‌گردد. بر این اساس، حرمت نگاه نه صرفاً یک منع تعبّدی، بلکه راهبردی دفاعی برای انحصار تمایلات در درون ساختار خانواده است. این نگاه صیانتی، علاوه بر روایت مذکور، ریشه در اصول کلان



شریعت همچون «لزوم سدّ باب مفسده» و «ضرورت حفظ مودّت و رحمت در خانواده» (روم: ۲۱) دارد؛ چرا که رهاسازی نگاه، مصلحت ضروری ثبات خانواده را با مخاطره جدّی مواجه می‌سازد. بنابراین، مدیریت بینایی مقدّمه‌ای واجب برای پاسداری از حریم امن خانواده و پیشگیری از تفویت علقه‌ی زوجیت است.

۴. وظایف صیانتی والدین نسبت به فرزندان

۴-۱. نظام‌سازی حیا و مراقبت‌های جنسی

در منطق فقه نظام، امنیت اخلاقی فرزندان نه یک پدیده‌ی اتفاقی، بلکه محصول «تدابیر پیشگیرانه» در ساختار خانواده است. والدین به عنوان مدیران این نهاد، مکلف به ایجاد محیطی هستند که مانع از بیداری زود هنگام غریزه و تضییع حیا گردد. این وظیفه‌ی صیانتی در سه لایه‌ی عملیاتی واکاوی می‌شود:

الف) قاعده‌ی «استیذان»؛ مدیریت ورودی‌های بصری

نخستین راهبرد قرآنی برای نظام‌سازی حیا، مدیریت حریم خصوصی از طریق «استیذان» (کسب اجازه) است. قرآن کریم در آیات ۵۸ و ۵۹ سوره نور، والدین را مکلف می‌کند که به فرزندان (حتی پیش از سن بلوغ) بیاموزند در سه وقت خاص (پیش از نماز صبح، هنگام استراحت نیم‌روز و پس از نماز عشاء) برای ورود به خلوت والدین اجازه بگیرند.

واژه‌ی «عورات» در عبارت «ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُم»، از منظر فقهی دلالت بر مواضعی دارد که آشکار شدن آن‌ها مایه‌ی نقص و شرم است. فقها با تکیه بر این آیات، وجوب استیذان را یک «واجب صیانتی» تلقی می‌کنند؛ چرا که مواجهه‌ی بصری کودک با خلوت جنسی والدین، موجب بیداری زودرس قوای غریزی و «انحراف ادراکی» در سنین رشد می‌گردد. چنان‌که از مبانی صاحب جواهر (ره) در بحث از تکالیف والدین نسبت به اطفال استنباط می‌شود، این سنخ دستورات شرعی از باب قاعده‌ی «تمرین بر عفاف» و تمهیدی برای کمال قوه‌ی حیا در آستانه‌ی سنّ بلوغ است تا ملکه‌ی پرهیزگاری پیش از فعلیت یافتن غریزه در جان



کودک ریشه بدواند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۸۸-۹۰).

در تبیین نظام‌مند این حکم، آیت‌الله اعرافی نیز معتقد است استیذان تنها یک ادب ساده نیست، بلکه یک راهبرد پیشگیرانه برای صیانت از نگاه فرزند است که ملکه‌ی «حرمت‌گذاری به حریم دیگران» را در کودک نهادینه کرده و او را در برابر تعرّضات اخلاقی در آینده مصون می‌سازد (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۱۰).

ب. تفریق مضاجع (جداسازی بستر خواب)

جداسازی محل خواب فرزندان، یکی از تدابیر ساختاری در فقه نظام برای پیشگیری از بیداری زود هنگام غریزه و تثبیت حیا در محیط خانه است. مستند اصلی این بحث، روایتی معتبر از امام صادق (ع) است که می‌فرماید:

«يُقَرَّبُ بَيْنَ الصَّبْيَانِ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سَنِينَ؛ میان بستر خواب کودکان، هنگامی که به ده سالگی رسیدند، جدایی افکنید.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۳).

اگرچه این روایت در کتاب الکافی به صورت مرسل نقل شده است، اما به دلیل «تلقی به قبول» نزد فقهای متقدم و استناد گسترده به آن در مقام فتوا، منجر و حجت است. اعتبار این روایت زمانی آشکار می‌شود که فقیهان بزرگی همچون شیخ طوسی (۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۷۲)، ابن ادریس حلی (۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۵۰) و صاحب جواهر (۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۸۸)، علی‌رغم سخت‌گیری‌های سندی، بر اساس مضمون آن به وجوب یا استحباب مؤکد تفریق مضاجع حکم داده‌اند.

این حکم از باب «لزوم سدّ باب مفسده» و تمرین بر عفاف پیش از بلوغ تشریع شده است. از منظر فقه نظام، جداسازی بسترها تنها یک توصیه‌ی اخلاقی نیست، بلکه راهبردی صیانتی برای جلوگیری از عادی‌سازی تماس‌های فیزیکی محرک و صیانت از طهارت غریزی فرزندان است. آیت‌الله اعرافی نیز در تحلیل این روایات تأکید دارند که اهمال در اجرای این تدبیر، نوعی تقصیر در وظیفه‌ی صیانتی والدین محسوب شده و امنیت اخلاقی نسل را در آستانه بحران‌های بلوغ به مخاطره می‌اندازد (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰). بنابراین، تفریق مضاجع ضامن حفظ وقار رفتاری در محیط



خصوصی و تثبیت مرزهای حیا در ذهن نسل آینده است.

ج. صیانت از حیا از طریق الگوسازی رفتاری والدین

در فقه نظام، والدین تنها مربیان سخنور نیستند، بلکه به مثابه «الگوهای عینی»، مسئولیت صیانت از محیط بصری و شنیداری خانه را بر عهده دارند. الگوسازی حیا در محیط خانواده، نه یک توصیه‌ی اخلاقی، بلکه تکلیفی است که بر مبانی متقن فقهی و اصولی استوار گشته است.

۱. مبانی فقهی و قرآنی الگوسازی:

بنیاد این مسئولیت صیانتی بر قاعده‌ی آمرانه «تَعَاوَنَ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مانده، ۲) بنا شده است. از منظر فقهی، والدین مکلف‌اند با رعایت وقار در گفتار و متانت در پوشش، فرزند را در مسیر «بر و تقوا» یاری دهند. هرگونه تسامح در عفاف خانگی که منجر به قبح‌زدایی از ناهنجاری‌ها شود، مصداق بارز «تعاون بر اثم» تلقی می‌گردد. محقق حلی در شرائع الاسلام بر لزوم رعایت وقار در حضور فرزندان تأکید ورزیده و صیانت از عفت بصری فرزند ممیز را از شئون ولایت تربیتی والدین می‌داند. (۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۱۲) در واقع، فقها با تکیه بر لزوم «تمرین بر عفاف»، معتقدند که محیط خانه باید به‌گونه‌ای مدیریت شود که ملکه‌ی حیا پیش از بلوغ در جان کودک ریشه بدواند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۸۸)

۲. تحلیل استدلالی بر پایه قاعده‌ی تسبیب:

از منظر فقه استدلالی، الگووارگی والدین از طریق «قاعده‌ی تسبیب» نیز قابل تحلیل است. اگر پوشش ناهنجار یا کلام غیراخلاقی والدین در فضای خانه، مایه‌ی تهییج زود هنگام غریزه یا تضعیف حیا در فرزند شود، والدین «مسبب» این انحراف اخلاقی محسوب می‌شوند. از آنجا که بر اساس قواعد فقهی، «سبب» در بسیاری از موارد اقوی از «مباشر» است، مسئولیت هرگونه سقوط امنیت اخلاقی در نسل آینده که ناشی از الگوهای رفتاری ناصحیح در خانه باشد، در گام نخست متوجه والدین است.



۳. تبیین راهبردی در فقه خانواده:

والدین با انضباط بصری و متانت رفتاری، یک «نظام آموزشی غیرمستقیم» ایجاد می‌کنند که ضامن بقای «پروای اخلاقی» در فرزند است. تسامح در عفاف خانگی، به معنای تخریب زیرساخت‌های حیای اجتماعی است؛ چرا که خانواده کانون اصلی یادگیری مرزهای حلال و حرام از طریق مشاهده است. لذا، صیانت از حیا در کلام و پوشش والدین، یک «واجب صیانتی و مقدماتی» برای تحقق امنیت نسل و ضمانت سلامت اخلاقی جامعه در فقه نظام محسوب می‌شود. (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵)

۲-۴. صیانت از مرزهای فکری و مدیریت مواجهه با فضای مجازی

محور دوم از بخش وظایف والدین، به یکی از چالش‌برانگیزترین موضوعات عصر حاضر، یعنی «فضای مجازی» اختصاص دارد. در فقه نظام، مسئولیت والدین در این ساحت، از «نظارت فیزیکی» به «نظارت هوشمند و صیانت معرفتی» ارتقا می‌یابد. در الگوی فقه نظام خانواده، والدین به عنوان «مرزبانان فکری» خانواده، مسئولیت دارند از نفوذ ناهنجاری‌های اخلاقی که از طریق رسانه‌های نوپدید وارد کانون خانواده می‌شود، جلوگیری کنند.

در فقه نظام، خانواده دژی است که وظیفه‌ی «وقایه» (پیشگیری) از آسیب‌های معرفتی را بر عهده دارد. با ظهور فضای مجازی، این وظیفه به حوزه‌ی «امنیت دیجیتال» تسری می‌یابد که در سه محور تبیین می‌گردد:

الف. مدیریت نظارت مسئولانه

اگرچه قاعده‌ی «نفی سبیل» (نساء: ۱۴۱) در فقه کلاسیک عمدتاً ناظر بر نفی سلطه‌ی سیاسی و حقوقی غیرمسلمانان بر مؤمنان است، اما با تنقیح مناط و الغای خصوصیت از ابزارهای سلطه، می‌توان مدّعی شد که سلطه‌ی فرهنگی و الگوریتمی رسانه‌های بیگانه که منجر به اضمحلال هویت و استقلال فکری نسل آینده گردد، مصداق بارز «سبیل» به شمار می‌رود. از این منظر، مدیریت فضای مجازی توسط والدین، تلاشی برای جلوگیری از برتری‌جویی فرهنگی جبهه‌ی غیرتوحیدی بر ذهن فرزندان است. برای اتقان بیشتر استدلال، وجوب این نظارت علاوه بر قاعده‌ی نفی



سبیل، بر مبنای وجوب حفظ کیان ایمان و تکلیف به رعایت زیرمجموعه نیز استوار می‌گردد.

بر اساس روایت مشهور و معتبر نبوی «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۴)، والدین، نسبت به امنیت روانی و فکری فرزندان، ولایت صیانتی دارند و از منظر فقهی، رها کردن فرزند در محیطی که غلبه با محتوای مخرب و فسادانگیز است، مصداق بارز تضییع حق سلامت و تفریط در امانت الهی محسوب می‌شود.

در تبیین نظام‌مند این تکلیف، با نوعی تراحم میان «حق دسترسی به اطلاعات» و «حق صیانت از سلامت اخلاقی» مواجه هستیم که در فقه نظام، حق سلامت اخلاقی به دلیل تقدم حفظ دین بر سایر امور، حاکم و مقدم است. مدیریت دسترسی فرزندان به محتوای مجازی، نه تحدید آزادی، بلکه بخشی از حق تربیت و تکلیف والدین برای فراهم آوردن محیطی سالم است؛ چرا که مواجهه بی‌ضابطه با محتوای مسموم، قدرت تشخیص و اراده‌ی کودک را پیش از تکامل عقلی، به نفع انگیزه‌های غریزی مصادره کرده و امنیت اخلاقی نسل را به مخاطره می‌اندازد. (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۳۵)

ب. آموزش سواد رسانه‌ای

صیانت پایدار در فقه نظام خانواده، فراتر از ابزارهای انسداد فیزیکی، بر تکوین «ملکه‌ی تقوا» و قدرت تشخیص معرفتی استوار است. در این ساحت، وظیفه‌ی والدین از نظارت بیرونی به تقویت «ناظر درونی» تغییر ماهیت می‌دهد. از منظر فقهی، این آموزش و توانمندسازی فرزند، از باب «مقدمه‌ی واجب» برای تحقق تکالیف فردی و صیانت از نفس در آینده، وجوب پیدا می‌کند.

حقیقت حیا در اندیشه‌ی مفسرانی چون علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۵۴)، درک حضور مستمر حق تعالی در تمام ساحت‌های وجودی است؛ لذا والدین مکلف‌اند با تکیه بر مبنای «حضور ناظر آگاه»، فرزند را به مرحله‌ای از خودکنترلی برسانند که امنیت اخلاقی او حتی در غیاب ناظر انسانی، بر پایه‌ی بصیرت ایمانی



حفظ شود. در فقه نظام، آموزش سواد مواجهه با رسانه، بخشی از «حق تربیت» فرزندان بر عهده والدین است تا از تضییع قوه تمیز و اراده‌ی وی در فضای مسموم مجازی پیشگیری گردد.

ج. صیانت از حریم خصوصی و حرمت «اشاعه‌ی فحشا»

یکی از چالش‌های بنیادین در زیست مجازی، فروریختن مرز میان خلوت و جلوت است که صیانت از آن در فقه نظام، بر پایه‌ی حرمت «إذاعه» (افشای آنچه باید پنهان بماند) و وجوب «کتمان سرّ» تبیین می‌شود. در منابع معتبر روایی همچون الکافی، روایاتی بر وجوب ستر و کتمان اسرار مؤمن دلالت دارند که از منظر سندی نیز به دلیل قرارگیری روایانی چون ابن ابی عمیر و علی بن ابراهیم قمی در سلسله‌ی اسناد، دارای وثاقت قطعی و اعتبار رجالی هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۸).

بنابر مذاق فقهی و مبانی فقیهان بزرگی همچون شیخ انصاری (۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۱) و امام خمینی (۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۶)، می‌توان با تنقیح مناط و تکیه بر مناط قطعی «حرمت هتک ستر و ایذاء مؤمن»، این حکم را به تمامی حریم‌های خصوصی تسری داد؛ چرا که ملاک حرمت در این منظومه، صیانت از کرامت و «عرض» مؤمن است. بر پایه‌ی قیاس اولویت، اگر افشای سرّ یک برادر دینی در فضای عمومی حرام باشد، بازنمایی جزئیات زندگی خصوصی و اسرار کانون خانواده که حریم امن همسر و فرزندان است، به طریق اولی ممنوع خواهد بود. از منظر فقه نظام، نمایش ناهنجار خلوت خانوادگی در فضای مجازی، مصداق «تضییع حق امنیت معنوی» اعضای خانواده و زمینه‌ساز اشاعه‌ی فحشا است. لذا، صیانت از این مرزهای اعتباری، یک تکلیف الزامی برای والدین جهت انسداد منافذ نفوذ بیگانگان به حریم امن خانواده تلقی می‌شود.

۳-۴. الگوبردازی رفتاری

در منظومه‌ی صیانتی فقه نظام، والدین فراتر از مسئولیت‌های ابلاغی، واجد یک «ولایت الگویی» هستند که از آن به «تربیت مقامی» یاد می‌شود. در این الگو، فضای اخلاقی خانه نه از طریق فرامین زبانی، بلکه به واسطه‌ی «فعل» و «منش»



سرپرستان خانواده تشخص می‌یابد. ثبات رفتاری والدین در این ساحت، زیربنای امنیت اخلاقی فرزند و ضامن صیانت از شاکله‌ی روانی اوست.

الف. اصالت دعوت عملی و تقدم فعل بر قول

در نظام فقهی خانواده، هرگونه تهافت میان کلام و رفتار والدین، به مثابه نقض غرض تربیتی و صدور مجوز ضمنی برای انحراف فرزند تلقی می‌گردد. مستند بنیادین این ضرورت، روایت معتبره و مشهور امام صادق (ع) است که می‌فرمایند: «كُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ؛ مردم را با چیزی غیر از زبان‌هایتان [یعنی با عمل خود] به سوی نیکی دعوت کنید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸).

این روایت که تمام روات سلسله‌سند آن در منابع اصلی رجالی توثیق شده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۹؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۶۹)، دلالت بر این دارد که در مقام صیانت، «عینیت رفتار» بر «ذهنیت کلام» اصالت دارد. در واقع، والدین مکلف‌اند با تجسم عملی ارزش‌ها، از بروز تعارض‌های شناختی در ذهن فرزند پیشگیری کنند.

از منظر فقه نظام، لایه‌ی زیرین امنیت اخلاقی، نه بر توصیه‌های کلامی، بلکه بر مشاهده‌ی الگوهای رفتاری استوار است؛ چرا که قدرت اثرگذاری آنچه کودک در منش والدین می‌بیند، بسیار عمیق‌تر از دستوراتی است که صرفاً از طریق گوش دریافت می‌کند.

ب. ایجاد «امنیت پیش‌فرض» در کانون خانواده:

ثبات اخلاقی والدین در محیط خانه، منجر به ایجاد یک «امنیت پیش‌فرض» می‌گردد که کارکردی پیش‌گیرانه و ساختاری دارد. آیت الله اعرافی در تبیین ابعاد فقهی این اصل معتقد است که پیشگامی سرپرستان در رعایت محرمات و واجبات (به‌ویژه در حوزه‌ی عفت و حیا)، فرزند را پیش از مواجهه با دستورات تشریعی، از طریق «مشاهده‌ی الگو» در برابر آسیب‌های بیرونی مصون می‌سازد. (اعرافی، ۱۳۹۶،

ج ۳، ص ۱۸۲)



از منظر استدلالی، الگوپردازی صحیح والدین، نیاز به برخوردهای قهری را به حداقل رسانده و امنیت را از یک امر تحمیلی به یک «ملکه‌ی درونی» تبدیل می‌کند. در فقه نظام خانواده، این شیوه‌ی صیانت بر مبنای «واجب صیانتی» استوار است؛ به این معنا که چون شارع مقدس به سلامت اخلاقی نسل آتی اهتمام قطعی دارد، دفع هرگونه مفسده‌ای را که منجر به فوت این غرض در آینده شود، از هم‌اکنون بر ولی واجب کرده است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۵). از این منظر، والدین مکلف به «دفع مفسده قبل از وقوع» هستند، چرا که هرگونه کوتاهی در مسدودسازی منافذ نفوذ ناهنجاری، مصداق تضییع حق صیانت و تفریط در ولایت تربیتی محسوب می‌گردد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۰۵).

۴-۴. نظارت صیانتی و مدیریت معاشرت؛ توازن تکلیف و حریم

در نظام صیانتی خانواده، وظیفه‌ی مراقبتی والدین فراتر از یک توصیه‌ی اخلاقی، در قالب «وجوب صیانت از عرض و دین مولی علیه» صورت‌بندی می‌شود. این مسئولیت بر دو پایه‌ی فقهی و حقوقی استوار است که مرز میان نظارت واجب و تجسس حرام را تبیین می‌کند:

الف. وجوب وقایه و قلمرو نفی تجسس

بر اساس فرمان الهی در آیه‌ی ششم سوره‌ی تحریم (قُواْ اَنْفُسَكُمْ وَ اَهْلِيكُمْ نَارًا)، صیانت از خانواده یک «تکلیف وجوبی» و عینی است. فقیهان در تفسیر این آیه، امر «قُوا» را دلالت بر وجوب ایجاد سپر دفاعی و دفع مفسده دانسته‌اند؛ با این حال، اجرای این تکلیف در مقام امثال، با حرمت شرعی «تجسس» (مستفاد از آیه ۱۲ حجرات) در تراحم قرار می‌گیرد. در حلّ این تراحم، مبنای فقهی بر آن است که نظارت باید در تراز «اشراف کلی» باقی بماند و ورود به حریم خصوصی تنها در صورت ضرورت مشروعیت یابد (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۴۱۲). چنان‌که محقق خویی تأکید دارند، جعل نهاد ولایت برای پدر و جد، اساساً با هدف صیانت از مصالح مولی علیه است؛ لذا هر تصرف یا نظارتی که در راستای این هدف (دفع مفسده یا جلب مصلحت) باشد، در دامنه‌ی مشروع ولایت قرار می‌گیرد. بر این اساس و با تکیه بر «قاعده‌ی



الأهم فالأهم»، هرگاه صیانت از دین و سلامت فرزند متوقّف بر نظارت دقیق باشد، وجوب حفظ کیان ایمان بر حرمت تجسّس مقدّم می‌گردد. (۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۲۶)

ب. ولایت بر معاشرت و مسئولیت ناشی از ترک فعل

والدین بر اساس «ولایت تربیتی»، مکلف به مدیریت شبکه‌ی همسالان فرزند هستند. مستند روایی این مسئولیت، معتبره‌ی «... و کَلِّمَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۴) است که تمام روات آن در منابع رجالی توثیق شده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۹؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۶۹). این روایت دلالت دارد که سرپرست خانواده نسبت به صیانت از زیرمجموعه‌ی خود مسئولیت وضعی دارد و تهاون در آن جایز نیست.

شهید ثانی در مسالک الأفهام با تبیین دقیق این مسئولیت استدلال می‌کند که اگر معاشرت فرزند با مفسدان موجب انحراف اخلاقی او گردد و والدین با وجود قدرت بر بازداري، سکوت کنند، این «ترک فعل» مصداق «اعانت بر اثم» و تفریط در ولایت تلقی می‌گردد. (۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۱۵) از منظر فقه نظام، مدیریت معاشرت نه دخالت در آزادی، بلکه استیفای «حق امنیت اخلاقی» فرزند است؛ چرا که واگذاری فرزند به محیط‌های مخرب، نقض غرض قطعی شارع از جعل نهاد ولایت برای تدبیر امور صغار محسوب می‌شود.

۴-۵. تسهیل ازدواج؛ واجب صیانتی در پرتو قواعد رعایت و تعاون

در منطبق فقه نظام خانواده، فراهم کردن مقدمات ازدواج فرزند در صورت نیاز، نه یک اقدام تشریفاتی، بلکه یک «تکلیف صیانتی عینی» است که برآیند تلاقی ولایت تربیتی و مسئولیت‌های وضعی سرپرست خانواده محسوب می‌شود. این ضرورت را می‌توان در قالب یک استدلال یکپارچه بدین شرح تبیین کرد:

از منظر منابع روایی، فراهم آوردن بستر ازدواج در هنگام نیاز، یکی از حقوق بنیادین فرزند بر عهده‌ی پدر است. مستند محوری این مسئولیت، معتبره‌ی امام صادق (ع) در کتاب شریف الکافی است که بر اشتراک در بزه و مسئولیت ولیّ در صورت اهمال در تزویج فرزند واجد شرایط تأکید می‌ورزد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۹).



این روایت که تمام روات آن در منابع رجالی توثیق شده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۹؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۶۹)، در لایه‌ی فنی، ارشاد به «قاعده‌ی رعایت» و مسئولیت وضعی سرپرست نسبت به زیرمجموعه (رعیت) دارد؛ چنان‌که مفاد روایت مشهور «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۴) نیز بر همین پیوند ناگسستگی میان «ولایت» و «مسئولیت صیانتی» دلالت می‌کند. علاوه بر این، در فقه نظام، تسهیل ازدواج مصداق بارز عمل به فرمان الهی «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ» (مانده، ۲) است. از آنجا که صیانت از عفت (بر) و پیشگیری از گناه (تقوا) از غرض‌های قطعی شارع هستند، فراهم ساختن «احصان» برای فرزند از طریق ازدواج، مصداق تعاون واجب برای تحقق این غرض تلقی می‌شود. در این چارچوب، هرگونه تأخیر غیرموجه که منجر به وقوع فرزند در حرام گردد، به مثابه نقض تکلیف تعاون و مصداق «تسبیب در معصیت» خواهد بود. به تعبیر محقق حلی در شرائع الاسلام، نکاح ابزار اصلی صیانت از دین است؛ (۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۱۲) لذا وقتی پدر قدرت بر تسهیل این امر دارد، از باب «وجوب مقدمه‌ی صیانت» و وظیفه‌ی «وقایه»، مسئولیت عینی در رفع موانع ازدواج خواهد داشت. این رویکرد، مسئولیت ولی را از یک جنبه‌ی عاطفی صرف به یک «حق صیانت» ارتقا می‌دهد که تخلف از آن، توازن اخلاقی نظام خانواده را مختل می‌سازد. (اعرافی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۴۸)

۵. آثار و کارکردهای راهبردی امنیت اخلاقی در نظام خانواده

در منطق حقوقی اسلام، امنیت اخلاقی صرفاً یک «وضعیت عارضی» نیست، بلکه یک «متغیر بنیادین» در تراز نظام‌سازی اجتماعی است. پابندی زوجین به شبکه‌ی وظایف صیانتی، منجر به تولید برآندهایی می‌شود که از محیط خانه فراتر رفته و در ساحت‌های تربیتی، حقوقی و کلان‌ساختار اجتماع اثرگذار است.

۵-۱. استقرار «سکینه»

در نظام خانواده، امنیت اخلاقی زیرساختی است که غایت اصلی نکاح، یعنی «آرامش پایدار» (سکینه)، بر آن بنا می‌شود. در فقه نظام، سکینه تنها یک احساس



عاطفی نیست، بلکه یک «ثبات حقوقی و لنگرگاه روانی» است که مانع از تزلزل پیوند زوجیت می‌گردد. از منظر فقه نظام خانواده، علقه‌ی زوجیت با غرض تبعی «تأمین سکینه» و غرض اصلی «استقرار حصن عفاف» تشریع شده است؛ لذا هر رفتاری نظیر خیانت بصری یا تبرّج، به دلیل زوال امنیت روانی همسر و فروپاشی دژ عفت، مصداق بارز «تسبیب در فوت غرض شارع» و نقض وجوب «معاشرت به معروف» (نساء، ۱۹) تلقی می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۵۵؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۲۶). از این منظر، صیانت از حریم بصری و اخلاقی، نه یک توصیه، بلکه از لوازم حقوقی وفاداری به میثاق زوجیت و حفظ ماهیت وجودی این نهاد قدسی است.

۲-۵. صیانت از طهارت نَسَب

یکی از کارکردهای راهبردی امنیت اخلاقی، تضمین «طهارت نَسَب» و صیانت از سلامت معنوی نسل آینده است. از منظر فقه نظام، حقّ فرزند بر والدین صرفاً پس از تولد آغاز نمی‌شود؛ بلکه لایه‌ای از حقوق بنیادین وجود دارد که استیفای آن در گرو صیانت اخلاقی والدین پیش از تکوین نطفه است. این مفهوم که از آن به «طهارت استیلادی» یاد می‌شود، بیانگر حقّ فطری فرزند برای انعقاد نطفه در بستری منزه و عاری از پلیدی‌های اخلاقی است.

مستند روایی این حق، معتبری نبوی در کتاب شریف الکافی است که انتخاب بستر پاک و صیانت از عفت پیش از تولد را نخستین حق فرزند بر ذمه‌ی پدر می‌شمارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۸). اعتبار سندی این روایت با توثیق عام و خاص روات آن در منابع مرجع رجالی محرز است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۹؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۶۹). فقیهان بزرگی همچون صاحب جواهر (۱۲۶۶، ج ۳۱، ص ۱۴۹) و محقق حلی (۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۱۲) با تأکید بر اهتمام شارع به «حفظ نسل»، بر این باورند که صیانت از حریم نکاح، مقدمه‌ی واجبی برای تحقق غرض شارع در تربیت نسل صالح است.

از منظر فقهی، هرگونه لغزش اخلاقی والدین (اعم از خیانت‌های بصری یا ناهنجاری‌های رفتاری)، علاوه بر جنبه‌ی تکلیفی و معصیت فردی، واجد جنبه‌ی



حقوقی و مصداق «تضییع حق غیر» است. شهید ثانی در مسالک‌الافهام تبیین می‌کند که صلاح یا فساد والدین، اثری وضعی بر شاکله‌ی روانی و معنوی فرزند (مولی‌علیه) دارد. (۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۱۵) بر این اساس، امنیت اخلاقی والدین یک «واجب صیانتی» و مقدمه‌ای برای ادای حق تکوینی فرزند است؛ چرا که واگذاری نطفه به بستری آلوده به ناهنجاری، نقض غرض شارع از جعل علقه‌ی زوجیت و تفریط در امانت الهی محسوب می‌شود. در نتیجه، صیانت از حریم خانواده، در حقیقت مرزبانی از حق فطری نسل آینده برای رشد در محیطی منزّه و بی‌شائبه است.

۳-۵. کاهش هزینه‌های حکمرانی

در فقه نظام، خانواده نه یک نهاد خصوصی مجزا، بلکه سلول بنیادین و پیشران حکمرانی اخلاقی تلقی می‌شود؛ از این رو، امنیت اخلاقی در این نظام کوچک، رابطه‌ای ارگانیک و مستحکم با کاهش بارهای مدیریتی، قضایی و انتظامی در سطح حاکمیت دارد. شهید مطهری در تبیین فلسفه‌ی حقوقی پوشش و عفاف، بر این مبنا پای می‌فشارد که تمرکز تمتعات جنسی در کانون خانواده و صیانت از حریم عفت، موجب حفظ انرژی روانی جامعه برای فعالیت‌های مولد تمدنی می‌گردد و در مقابل، تَبَرُّج و لغزش‌های بصری با برهم زدن تعادل روانی، معاشرت‌های اجتماعی را به کانون تهییج‌گریز تبدیل کرده و انضباط عمومی را مضمحل می‌سازد (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۸۴). از منظر فقهی، وقتی زوجین با رعایت عفت بصری و انحصار میل در محیط خانه، به استیفای مشروع لذت می‌پردازند، در واقع در حال صیانت از «حق آرامش عمومی» هستند که اثر وضعی آن، تقلیل نیاز به برخوردهای قهری و تعزیری توسط حاکمیت است.

شایان ذکر است که ابتدای این تحلیل بر آثار اجتماعی، به معنای پذیرش شبهه «پیامدگرایی» و منوط کردن وجوب احکام به نتایج خارجی نیست؛ بلکه این پیوند در فقه نظام از باب کشف «ملاکات حکیمانه» و پیوستگی «واجبات فردی» با «مقاصد کلی شریعت» تحلیل می‌شود. بر اساس مبانی عدلیه، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و اگر صیانت اخلاقی منجر به کاهش هزینه‌های حکمرانی



می‌شود، این اثر وضعی کاشف از اهتمام شارع به «نظام‌مندی حیات جمعی» و وجوب حفظ نظام است که از منظر فقیهان بزرگی همچون محقق خویی (۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۰۵) و امام خمینی (۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۶۱) از اوجب واجبات محسوب می‌شود. بنابراین، خانواده‌ای که امنیت اخلاقی را تولید می‌کند، سلول سالمی است که با ایفای نقش مرزبانی فرهنگی، از سرایت تزلزل به پیکره‌ی تمدن جلوگیری کرده و ضرورت نظارت‌های بیرونی را به نفع فرآیندهای تربیتی و رشد کمالی جامعه جابه‌جا می‌نماید.

۴-۵. تثبیت «ولایت تربیتی»

اثر راهبردی دیگر امنیت اخلاقی، حفظ اعتبار و «نفوذ معنوی» والدین بر فرزندان است که در فقه تربیتی به عنوان «شرط وضعی تأثیر» شناخته می‌شود. در منظومه‌ی فقهی، ولایت بر صغار تنها یک منصب قراردادی نیست، بلکه ریشه در «امانت‌داری» و «کفایت اخلاقی» ولی دارد.

از منظر فقهی، هرگونه شکاف اخلاقی در رفتار والدین، نه تنها نفوذ کلام آنان را از بین می‌برد، بلکه مشروعیت اعمال ولایت را با چالش مواجه می‌کند. صاحب جواهر (۱۲۶۶، ج ۳۱، ص ۱۴۹) و محقق حلّی (۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۱۲) در بحث از ولایت اولیاء، بر این مبنا تأکید دارند که ولایت برای «مصلحت مولی علیه» جعل شده است؛ لذا اگر ولی خود درگیر ناهنجاری اخلاقی باشد، غرض شارع از جعل ولایت (که همان صیانت است) نقض شده و قدرت هدایت‌گری او زایل می‌گردد. اعرافی (۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۸۲) نیز در تبیین ابعاد فقهی این اصل معتقد است که ثبات اخلاقی والدین، زیربنای مشروعیت عملی آنان در فرایند تربیت است و هرگونه تهافت میان «قول و فعل»، منجر به فروپاشی «مرجعیت تربیتی» در نظام خانواده می‌شود.

مستند روایی بنیادین در این باب، معتبره‌ی امام صادق (ع) است که می‌فرماید: «إِنَّ الْعَالَمَ إِذَا لَمْ يَعْمَلْ بِعَلَمِهِ زَلَّتْ مَوْعِظَتُهُ عَنِ الْقُلُوبِ كَمَا يَزُلُّ الْمَطَرُ عَنِ الصَّفا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۴)؛ یعنی هرگاه هدایت‌گر به گفته‌ی خود عمل نکند، سخن او از دل‌ها می‌لغزد، آن‌گونه که باران از روی سنگ صاف می‌لغزد. سلسله‌سند این روایت



شامل ثقاتی چون أحمد بن محمد بن خالد و عثمان بن عیسی است که وثاقت آنان در منابع مرجع رجالی محرز می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۹). از منظر فقه نظام، این روایت دلالت بر یک «اثر وضعی» دارد؛ به این معنا که امنیت اخلاقی در خانه، موجب انطباق عینی الگو با آرمان شده و فرزند را به طور خودکار تحت ولایت و هدایت قرار می‌دهد. این فرآیند، مانع از شکل‌گیری «بحران مرجعیت» شده و با تثبیت جایگاه رهبری والدین، امنیت نسل‌های آینده را از طریق انتقال صحیح الگوهای رفتاری تضمین می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

واکاوی «امنیت اخلاقی» در تراز فقه نظام خانواده، ما را به این نتیجه راهبردی می‌رساند که صیانت از حریم خانواده، برآیند یک دستور شرعی بسیط نیست؛ بلکه محصول تعامل اندام‌وار مجموعه‌ای از احکام تکلیفی و وضعی است که در یک ساختار پیوسته به هم گره خورده‌اند. خلاصه یافته‌های این پژوهش در سه ساحت بنیادین ذیل تبیین می‌گردد:

۱. جایگزینی «الگوی صیانتی» به جای «تکالیف اتمیک»

پژوهش حاضر اثبات نمود که در منطق فقه نظام، وظایفی همچون «آراستگی بصری»، «ابراز محبت» و «مدیریت نگاه»، قطعات مجزای اخلاقی نیستند که انجام دادن یا ندادن آن‌ها صرفاً یک ثواب یا گناه فردی تلقی شود؛ بلکه این تکالیف، «اجزای یک سیستم امنیتی» هستند که هدف نهایی آن‌ها تولید «احسان» (مصونیت) برای کل خانواده است. بر این اساس، هرگونه خلل در یک جزء (مانند فقر عاطفی در خانه)، به طور وضعی کارکرد سایر اجزا (مانند عفت بصری در جامعه) را تضعیف می‌کند. لذا ضرورت دارد وظایفی زوجین در قالب یک «بسته حقوقی - صیانتی» بازتعریف شود که در آن، هر عضو مرزبان امنیت دیگری است.

۲. بازتعریف «ولایت تربیتی» و مدیریت معرفتی نسل

در ساحت وظایف والدین، این نتیجه حاصل شد که مسئولیت صیانتی از سطح «مراقبت فیزیکی» به سطح «مدیریت معرفتی» ارتقا یافته است. استنتاج از قواعدی



نظیر «وقایه» و «تسبیب» نشان داد که والدین مکلف به ایجاد «سواد رسانه‌ای تقو‌امحور» در فرزندان هستند. این پژوهش تبیین کرد که امنیت اخلاقی نسل آینده، بیش از آنکه محصول محدودیت‌های بیرونی یا تجسس حرام باشد، معلول اشباع عاطفی و «تربیت مقامی» (الگوپردازی عملی) والدین در محیط خانه است. در واقع، ثبات اخلاقی والدین، شرط وضعی نفوذ کلام و مشروعیت عملی آنان در فرایند تربیت محسوب می‌شود.

۳. امنیت اخلاقی؛ زیربنای «سکینه» و سلامت تمدنی

تحلیل آثار و کارکردها نشان داد که امنیت اخلاقی، مقدمه‌ی واجبی برای تحقق غایت قصوای نکاح، یعنی «سکینه» (آرامش پایدار) است. از منظر فقه نظام، بدون امنیت اخلاقی، خانواده از یک کانون تربیتی به یک «واحد اداری متزلزل» تنزل می‌یابد. همچنین، پیوند میان «امنیت خانگی» و «امنیت عمومی» ثابت کرد که خانواده‌ی امن، به مثابه سلول بنیادین تمدن، هزینه‌های حاکمیتی در مدیریت جرم را کاهش می‌دهد. زوجینی که با اشباع مشروع و مدیریت مرزهای رفتاری، امنیت را در خانه تولید می‌کنند، در حقیقت از «حق فطری» فرزند برای رشد در محیطی منزّه (طهارت استیلادی) پاسداری کرده و زیربنای یک «جامعه‌ی عقیف» را بنا می‌نهند. پایداری خانواده در عصر معاصر، در گرو عبور از نگاه‌های جزیره‌ای به احکام و استقرار یک «مدل عملیاتی الزامی» بر پایه مسئولیت‌های صیانتی متقابل است؛ مدلی که در آن اخلاق، نه یک امر حاشیه‌ای، بلکه ستون فقرات حقوق و تکالیف زوجین است.



فهرست منابع

الف. منابع عربی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (جلد ۱). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب (جلد ۲). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴. حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی). (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام (جلد ۲ و ۴). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۷ق). خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال. قم: نشر الفقاهة.
۶. خمینی، سید روح الله (امام خمینی). (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب المحرمة (جلد ۱). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. _____ (۱۴۲۱ق الف). کتاب البیع (جلد ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. _____ (۱۴۲۱ق ب). کتاب النکاح (جلد ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی (جلد ۱ و ۳۲). قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار الشامیه.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام (جلد ۷ و ۸). قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۱۲. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. (۱۲۶۶ق/۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (جلد ۳۰ و ۳۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۵ق). المدرسة القرآنیة. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۴. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (جلد ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین).
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۴، ۱۱، ۱۵ و ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین).
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه (جلد ۴). تهران: المکتبه المرتضویه.
۱۷. _____ (۱۴۱۷ق). الفهرست. قم: نشر ستاره.
۱۸. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی (جلد ۲۲). اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).



۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (جلد ۱، ۲، ۵ و ۶). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی (جلد ۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ب. منابع فارسی

۲۲. احمدی، وحید. (۱۴۰۱). الگوی فقهی صیانت از نهاد خانواده در برابر آسیب‌های نوپدید (رساله دکتری). تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۳. اراکی، محسن. (۱۳۹۶). دروس فقه نظام خانواده. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۲۴. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). تربیت جنسی. قم: انتشارات مؤسسه اشراق و عرفان.
۲۵. _____ . (۱۳۹۶). فقه تربیتی (آراء تربیتی در فقه عبادی و خانواده) (جلد ۳). قم: انتشارات مؤسسه اشراق و عرفان.
۲۶. باهنر، ناصر. (۱۳۹۲). خانواده و چالش‌های امنیت اخلاقی. تهران: انتشارات معارف.
۲۷. حسینی، سید حمید. (۱۳۹۸). مبانی فقهی امنیت در روابط زوجین. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۸). منطق استنباط فقه نظام. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. غلامی، علی. (۱۳۹۰). از اخلاق حسنه تا امنیت اخلاقی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۳۰. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۵). مقدمه علم حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۱. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۹). بررسی فقهی حقوق خانواده. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰الف). اخلاق جنسی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. _____ . (۱۳۹۱). مسأله‌ی حجاب. تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. _____ . (۱۳۸۰ب). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

بایسته های فقهی بودجه بندی پژوهش در حکومت اسلامی

محسن داوود آبادی فراهانی^۱
سیدعلی هاشمی^۲
محمد مهدی عباسی گویدرق^۳

چکیده

حکمرانی پژوهش، به معنای جهت دهی، راهبری و اعمال نفوذ بر روی مجموعه فعالان عرصه ی پژوهش در کشور است. حکمرانی پژوهش شامل حیطه های وسیعی مانند تأمین مالی پژوهش، توانمندسازی، اولویت گذاری، ارزشیابی نهادها و کنشگران می شود. حکومت موظف است با اتخاذ سیاست های صحیح از ظرفیت پژوهش های انجام شده در راستای اعتلای جامعه حداکثر استفاده را بنماید. مسئله ی اولویت بندی (در بودجه بندی پژوهشی) از مهمترین مسائل عرصه ی حکمرانی پژوهش بوده که در این مقاله از منظر فقه اسلامی، با روش اجتهادی و با استفاده از منابع وحیانی (قرآن و سنت) مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که حکومت اسلامی و به خصوص بخش آموزش عالی به عنوان یکی از مهمترین متولیان پژوهش و تولید علم در کشور براساس وظایف اصلی خود یعنی اجرای عدالت، تعلیم و تربیت دینی، اقامه ی دین و آبادانی کشور و نیز مبتنی بر دو قاعده ی مهم فقهی «اعانه ی بر بر» و «حفظ نظام» لازم است در بودجه ریزی پژوهشی موضوعات علوم مرتبط با آبادانی کشور، علوم انسانی اسلامی، امور حسبه، خودکفایی کشور، کادرسازی برای نظام را در اولویت قرار دهد.

واژگان کلیدی: حکمرانی پژوهش؛ حکومت اسلامی، بودجه بندی، فقه، قاعده ی اعانه ی بر بر؛ قاعده ی حفظ نظام

۱. دانش آموخته ی حوزه ی علمیه و دکترای تخصصی فقه تربیتی (نویسنده ی مسئول)

۲. دانش آموخته ی حوزه ی علمیه

۳. دانش آموخته ی حوزه ی علمیه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۲



۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

یکی از مسائل بنیادین در مسیر رشد و پیشرفت هر جامعه که حل شدن آن مساوی حلّ اکثر مسائل جامعه خواهد شد، مسئله علم و پژوهش و مخصوصاً مسئله‌ی راهبری و جهت‌دهی آن است. پژوهش، کلید پیشرفت کشور است؛ زیرا یکی از پایه‌های مهم هر گونه رشد و تعالی در زمینه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی محسوب می‌شود و کیفیت مترقی نظام‌های پژوهشی مختلف در برخی کشورهای پیشرفته حاکی از این مسئله است (رک: داوری اردکانی، ۱۳۹۲: ۴۹).

مقصود از حکمرانی فرایندی است که در آن حاکمان در خصوص موضوعات مختلف تحت اشراف خود قوانین وضع کرده و در نهایت، این قوانین ابلاغ و اجرا می‌شوند؛ به عبارت دیگر حکمرانی به‌عنوان مجموعه‌ای از سنت‌ها و نهادها که حاکمان در چارچوب آن‌ها عمل می‌کنند یا به‌عنوان روش پیاده‌سازی قدرت در عرصه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برای مدیریت تمام مناسبات کشور در تمامی سطوح تعریف شده است (کافمن، ۲۰۰۳: ۵). یکی از عرصه‌های اعمال مدیریت توسط حکومت‌ها عرصه‌ی علم است که شامل آموزش و پژوهش می‌شود.

حکمرانی پژوهش عبارت است از فرآیند طراحی، تنظیم و اعمال سازوکارهای هدایت و هماهنگی میان مجموعه کنشگران عرصه پژوهش در کشور که در منطقه و وابستگی متقابل با یکدیگر قرار دارند. این مفهوم، حوزه‌های توسعه‌ای برای پژوهش‌های مالی، توانمندسازی پژوهشگران و نهادهای علمی، تعیین اولویت‌های پژوهشی، ارزیابی عملکرد نهادها و کنش‌های علمی از حیث میزان مشارکت در تولید، توسعه دانش اقتصادی و پاسخگویی به نیازهای اجتماعی را دربرمی‌گیرد. همچنین حکمرانی پژوهش شامل ایجاد اقدامات نهادی، سیاستی و ساختارهای انگیزشی برای هدایت و تنظیم رفتار کنشگران در تعیین اهداف و اهداف کلان



پژوهشی کشور است. (جوادی و دانایی فرد، ۱۳۹۷: ۶۲). جهت دهی به علم و پژوهش، نه تنها در مقام نظری پذیرفته شده است، بلکه در مقام عمل (تاریخ دخالت دولت ها برای جهت دهی به علم و پژوهش) نیز تأیید شده است و بهترین دلیل برای امکان داشتن چیزی، وقوع آن در عالم خارج است. (جوادی و امامی، ۱۴۰۰: ۲۳۴) «نظام بودجه ریزی»، فرآیندی است که تهیه ی برنامه مالی، بررسی و تصویب این برنامه ها به وسیله قانون گذار، اجرای برنامه و در نهایت نظارت، ارزیابی و گزارش دهی نتایج را در بر می گیرد. بودجه ریزی اهداف متعددی را دنبال می کند که از جمله ی آن ها، فراهم کردن چارچوبی برای تدوین سیاست های مالی است. (کردبچه، محمد، ۱۴۰۱: ۲۳) به عبارت دیگر بودجه تبلور سیاست های مالی دولت است (خزلی، صدیقه و محمدی پور، رحمت اله، ۱۳۹۷: ۲۰۶)

در مراکز تحقیقاتی به منظور ایجاد شرایط پژوهش و زمینه سازی برای اجرای سیاست های پژوهشی، بودجه ی تحقیقاتی مصوب می شود. این بودجه به منظور تخصیص به گروه ها و پروژه ها نیاز به تجزیه و تحلیل براساس شاخص های مورد نظر سازمان دارد. پروژه هایی باید مورد حمایت قرار گیرند که با اهداف کلان و راهبرد های سازمان هم راستایی مناسب داشته باشند. (نصر اصفهانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۸۷) بودجه به عنوان ابزار سیاست گذاری در اختیار دولت، به دنبال تخصیص منابع محدود به نیازها و خواسته های نامحدود است. بدین معنا، یکی از کارکردهای اصلی بودجه ریزی، انتخاب یا اولویت دادن به برخی از موضوعات (جهت پژوهش) است که برای آنها بودجه تعیین می گردد. (رک: کردبچه، محمد، ۱۴۰۱: ۲۴)

تعیین اولویت های موضوعی (در بودجه ریزی پژوهشی) از مهمترین مسائل عرصه حکمرانی پژوهش بوده که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. در واقع این پژوهش در پاسخ به این سؤال تدوین شده است که چه موضوعاتی در نظام (حکومت) اسلامی دارای اهمیت و اولویت برای پژوهش هستند؟ و حکومت اسلامی و به طور خاص بخش آموزش عالی به عنوان یکی از مهم ترین متولیان پژوهش و تولید علم در کشور (رک: سیاست های کلی نظام برای رشد و توسعه علمی و تحقیقاتی کشور در بخش آموزش عالی و مراکز تحقیقاتی مصوبه مورخ ۱۳۸۳/۱۲/۱۵ مجمع تشخیص



مصلحت نظام و همچنین داودآبادی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۷) به چه موضوعاتی در عرصه‌ی پژوهش باید سرمایه‌گذاری و صرف بودجه‌نماید؟ اهتمام دولت به برخی از موضوعات پژوهشی می‌تواند در قالب طراحی مستقیم، حمایت، سیاست‌گذاری و توسعه‌گری بروز و ظهور یابد؛ اما پرسش اساسی آن است که در متون اسلامی، ملاک انتخاب موضوعات برای تصدی یا حمایت مالی (اختصاص بودجه‌ی عمومی) حکومت اسلامی در میان اولویت‌های مختلف پژوهشی چیست؟ شایان ذکر است که منابع اسلامی، سرشار از مفاهیم مرتبط با راهبری و جهت‌دهی در عرصه‌ی علم و فناوری هستند.

فقه اسلامی به‌عنوان دانشی کاربردی که عهده‌دار تبیین احکام عملی مکلفان است، می‌تواند پاسخ‌های ارزشمندی برای تبیین این موضوع ارائه دهد. در واقع، صورت‌بندی فقهی این پرسش چنین است: از منظر شرعی، کدام‌یک از موضوعات پژوهشی برای اختصاص منابع و بودجه عمومی پژوهش، از اولویت و رجحان بیشتری برخوردارند؟ به نظر می‌رسد از منظر اسلام، علم دارای اقسام و مراتب مختلفی است و بر اساس تفاوت ماهیت و کارکرد هر یک از این اقسام، سیاست و نحوه برخورد دولت اسلامی با آن‌ها نیز متفاوت خواهد بود. از این رو، در ادامه، انواع علم و الزامات سیاست‌گذاری پژوهشی مربوط به هر یک بررسی خواهد شد.

۲-۱. پیشینه‌ی پژوهش

از تحقیقات انجام شده در موضوع حکمرانی پژوهش می‌توان به مقاله‌ی عظیمی‌نژاد و همکارانش (۱۳۹۸) با عنوان «حکمرانی پژوهش در حوزه ICT ارائه‌ی چارچوبی برای اولویت‌بندی پژوهش‌ها» اشاره کرد که در آن ضمن معرفی مفهوم حکمرانی پژوهش و لزوم پیاده‌سازی آن در حوزه پژوهش‌های ICT، به ارائه‌ی چارچوبی برای اولویت‌بندی پژوهش‌های این حوزه، به عنوان یکی از عناصر حکمرانی پژوهشی پرداخته و کارآمدی این چارچوب را مورد سنجش قرار داده‌اند. همچنین جوادی و دانایی‌فرد (۱۳۹۷) «شناسایی و آسیب‌شناسی چارچوب حکمرانی پژوهش در علوم انسانی در جمهوری اسلامی ایران» را مورد پژوهش قرار



داده‌اند. ایشان در این مقاله پس از گردآوری داده‌ها و تحلیل آنها با روش تحلیل مضمونی، چارچوب حکمرانی پژوهش را استخراج نموده‌اند که دارای هفت بخش اصلی است: کلیت نظام، درونداد، جعبه حکمرانی (به مثابه فرایند سیستم پژوهش، دارای سه سطح کلان، میانی و خرد)، برونداد، باز داد، فرهنگ و محیط پژوهش و نظامات مرتبط با پژوهش.

در موضوع بودجه بندی پژوهش نیز خالدی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله‌ای با عنوان «آسیب شناسی نظام بودجه ریزی و هزینه کرد اعتبارات دولتی پژوهش» به این موضوع پرداخته‌اند. خزلی و محمدی پور (۱۳۹۷) مقاله‌ای در موضوع بودجه ریزی پژوهشی و تبیین تأثیر آن بر بهره‌وری فعالیت‌های تحقیقاتی و بررسی راهکارهای اصلاحی نوشته‌اند. بهروز و همکاران (۱۳۹۸) به آسیب شناسی بودجه بندی پژوهش و فناوری در ایران با استفاده از روش فراترکیب پرداخته‌اند.

تحقیقات سابق که غالباً به تبیین مباحث حکمرانی و بودجه بندی پژوهش از نظر خبرگان و اسناد بالادستی پرداخته‌اند؛ جنبه‌ی فقهی نداشته و قابل نقد به لحاظ فقهی نمی‌باشند.

در پژوهش‌های حوزه‌ی بودجه، تنها دورویکرد فقهی یافت شد: نخست، مقاله‌ی «بودجه از منظر فقه و اقتصاد مقاومتی» (یثربی و سلیم زاده، ۱۴۰۳) که عمده متن آن بر جایگاه اقتصاد مقاومتی در بودجه ریزی دولتی متمرکز است؛ جنبه‌ی فقهی بسیار محدودی دارد، تنها به نکات کلی درباره بودجه عمومی و بیت المال اشاره کرده است و فاقد تحلیل فقهی و استنباطی است. دوم، مقاله‌ی محمدجواد خزانلی (۱۳۹۶) با عنوان «تحلیل فقهی بودجه نویسی و برخی اصول حاکم بر آن» که در آن، ابتدا اصل بودجه نویسی و برنامه ریزی مالی حکومت با استناد به ادله‌ی نقلی (کتاب و سنت) و عقلی و اکاوی شده و سپس برخی از اصول بودجه ریزی، مانند اصل سالانه بودن بودجه و تمرکز عایدات، از منظر فقهی بررسی شده است. بالین حال، این مقاله نیز جنبه کاربردی در عرصه‌ای خاص نداشته و تنها کلیات بودجه ریزی را مطرح کرده است. اما تحقیق حاضر از این جهت که موضوع خاص بودجه بندی پژوهش را با رویکرد فقهی مورد بررسی قرار داده و به نوعی احکام شرعی برای شیوه‌ی بودجه



ریزی در یک عرصه خاص (پژوهش) بصورت استنباطی مطرح نموده است جنبه‌ی نوآوری دارد.

در ادامه پس از بیان روش تحقیق، به بیان وظایف کلی حکومت اسلامی پرداخته شده و سپس با اشاره به قواعد فقهی مرتبط با حکمرانی پژوهش، دلالت‌های این قواعد در اولویت بندی در تخصیص بودجه به موضوعات مختلف پژوهشی یعنی بایسته‌های حکومت در عرصه‌ی اولویت‌گذاری پژوهش و تولید علم از منظر فقه اسلامی، تبیین می‌گردد.

۳-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از حیث هدف کاربردی، از حیث منبع تحقیق کتابخانه‌ای و از حیث روش اجتهادی می‌باشد. روش اجتهادی تلاش برای استنباط احکام از منابع اصلی تعالیم اسلامی یعنی قرآن و سنت اهل بیت علیهم السلام (و نیز عقل و اجماع) می‌باشد. در این روش با استفاده از دلالت‌های لفظی و غیر لفظی مقصود شارع از بیانات او استخراج شده و وظایف مکلفین نسبت به این مقصود مورد بررسی قرار می‌گیرد (رک: هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۳: ۵). در این مقاله پس از مباحث مقدماتی و تبیین وظایف کلی حکومت اسلامی، نوبت به جستجوی ادله و گزاره‌های مرتبط در منابع اصلی فقه (قرآن، سنت، عقل) نسبت به وظایف حکومت در مورد علم و پژوهش می‌رسد. در نهایت پس از تبیین هر یک از ادله، به دلالت‌های آن در عرصه‌ی انتخاب موضوع در بودجه بندی پژوهش اشاره می‌شود.

۲. بایسته‌های عمومی (وظایف کلی) حکومت اسلامی

وظایف کلی حکومت در پژوهش‌های متعددی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند (رک: رستمیان، ۱۳۷۹، کربلایی پازوکی، ۱۳۸۹، نوایی، ۱۳۷۸) و این مقاله در مقام اثبات آنها نیست اما قبل از بررسی وظایف حکومت در عرصه‌ی پژوهش شایسته است وظایف کلی حکومت به طور اجمالی همراه با اشاره به مستندات قرآن و روایی آن ذکر گردد.



۲-۱. برقراری عدالت

اساساً شاکله‌ی حکومت اسلامی برقراری عدالت و ستیز با ظلم و فساد در تمامی مظاهر آن و در تمامی مباحث اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی است (فلاح سلوکاتی، ۱۳۹۰: ۳۸۱). ارسال انبیای الهی گامی در جهت تحقق این امر بوده است؛ قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید «۵۷»، آیه ۲۵)؛ به راستی ما پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و میزان را فرو فرستادیم تا مردم قسط (عدالت) را به‌پا دارند. امیرالمومنین (ع) نیز می‌فرماید: این (کفش پاره) در نظر من از حکومت بر شما محبوب‌تر است، مگر اینکه بتوانم حقّی را اقامه و باطلی را دفع کنم. (نهج البلاغه، خطبه ۳۳)

۲-۲. تعلیم و تربیت دینی

تعلیم و تربیت اساس بعثت انبیاء الهی به شمار می‌رود و قرآن کریم در این باره می‌فرماید: (خداوند متعال) رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها بخواند و آنها را تزکیه نماید و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد. (جمعه، آیه ۲) ارتقای دانش و بینش جامعه و سوق دادن شهروندان به سمت دانش و بینش از حسّاس‌ترین و ظریف‌ترین وظایف حکومت دینی است (رک: اعرافی، ۱۳۹۹: ۸۷). این هدف آن‌قدر مهم است که امیرالمومنین (ع) به‌عنوان حقّی از مردم بر عهده حکومت می‌داند

۲-۳. اقامه دین و اجرای حدود الهی

امام علی (ع) در بیانی اقامه دین و حدود الهی را جزء وظایف و اهداف حکومت تبیین نموده است. (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳۱)

۲-۴. عمران و آبادانی کشور

وظایف حکومت اسلامی در نامه به مالک اشتر از سوی امیرالمومنین (ع) این‌گونه اعلام شده است: «جَبَايَةِ خَزَائِجِهَا وَجِهَادَ عَدُوِّهَا وَاسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَعِمَارَةَ بِلَادِهَا»



(نهج البلاغه، نامه ۵۳) ایشان یکی از محورهای اصلی وظیفه دولت اسلامی را عمران و آبادانی شهرها (وَعِمَارَةُ بِلَادِهَا) و بالطبع هزینه کردن آنها در موارد لازم تعیین فرموده است؛ (داودآبادی، ۱۳۹۸: ۶۵).

۵-۲. تأمین امنیت و مقابله با دشمن

تعبیر «جِهَادَ عَدُوِّهَا» که در روایت فوق آمده و دیگر تعبیر در تعالیم دینی اشاره به وظیفه‌ی تأمین امنیت و مقابله با دشمن در حکومت اسلامی دارد (کربلایی پازوکی، ۱۳۸۹: ۹۳).

۶-۲. گرفتن مالیات و مدیریت منابع مالی

تعبیر «جَبَايَةِ خَزَائِعِهَا» در حدیث فوق و نیز تعیین مأمور برای گرفتن مالیات توسط پیامبر اکرم (ص) و امیرالمومنین (علی ع) به عنوان حاکمان جامعه‌ی اسلامی (رستمیان، ۱۳۷۹: ۷۹) و ... نشان از وجود چنین وظیفه‌ای برای حاکم اسلامی دارد. (رحمانی، ۱۳۷۸: ۱۱۲)

۳. قواعد فقهی کاربردی در بودجه ریزی پژوهش

چنان‌که بیان گردید تحقیق حاضر از روش اجتهادی برای بررسی موضوع حکمرانی پژوهش بهره می‌برد؛ بر اساس این روش، پس از مباحث مقدماتی و مراجعه به ادله‌ی احکام در منابع چهارگانه (قرآن، سنت، عقل و اجماع) می‌توان موضوع فوق را از منظر قواعد فقهی همچون «اعانه‌ی بر نیکی» و «حفظ نظام» مورد بررسی قرار داد و به نتایج ذیل دست یافت:

۱-۳. قاعده‌ی اعانه بر برّ (کمک به نیکی)

قاعده‌ی کمک به نیکی از جمله قواعدی است که به دخالت مکلف در تکالیف دیگران مربوط می‌شود و براساس این قاعده مکلفان فراتر از تکلیف خویش نسبت به تکالیف دیگران نیز وظیفه دارند (اعرافی، ۱۳۹۵: ۲۵۷). برای شناخت هرچه بهتر این قاعده و استفاده از آن در موضوع مورد تحقیق، ابتدا تعریف مختصری از آن ارائه شده



و سپس ادله‌ی حجّیت این قاعده‌ی فقهی تبیین می‌گردد.

الف. تعاریف لغوی و اصطلاحی اعانه و برّ

۱. تعریف اعانه

اهل لغت «اعانه» را از کلمه‌ی «عون» و به معنای یاری کردن در انجام کاری یا کمک به کسی می‌دانند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۹۴). در نگاه فقها نیز منظور از برّ و نیکی، هر فعل حسن و خوبی است که از سوی یک فرد مسلمان سر می‌زند؛ چه واجب باشد مثل حج و چه مستحب مثل بنای مسجد، چاپ کتاب دینی و نشر آن و ... (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۶۲). بنابراین مراد از اعانه‌ی برّ و نیکی، یاری کردن دیگران (و زمینه‌سازی) برای انجام کارهای خوب و نیکی‌هاست.

۲. تعریف لغوی «برّ»

اهل لغت برای واژه‌ی برّ تعاریف متعدّدی بیان کرده‌اند از قبیل «صدق و راستی» (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۲۵۹) «عمل خالص» (ابن فارس ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۷۷)، «عطوفت و احسان» (جزری، ۱۳۶۷ ج ۱: ۱۱۶)، و «خیر» (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۳). در این معانی معنای خیر از سایر معانی عام‌تر بوده و سایر معانی می‌توانند ذیل آن قرار گیرند. با مراجعه به کلمات فقها می‌توان به دست آورد که فقها برّ را به دو معنای «اطاعت» و «احسان» گرفته‌اند؛ همانطور که میرزای قمی تصریح به معنای دوم می‌کند و چنین می‌نویسد: «و لأنّ فيه إعانة على البرّ و نظاما لأُمور المسلمين...» (میرزای قمی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۷۹۳). دیلمی نیز به معنای نخست اشاره دارد و چنین می‌آورد: «والواقف لا يخلو أن يعين من وقف عليه، أو لا يعين. فإن عين أمضى ما عين عليه. وإن لم يعين وقال: «على وجوه البرّ كان للفقراء والمساكين ومصالح المسلمين» (الديلمی، ۱۴۰۴ ج ۱: ۲۰۱).

ب. ادله‌ی حجّیت قاعده‌ی اعانه‌ی برّ

فقها برای حجّیت این قاعده از ادله‌ی متعدّد عقلی و نقلی بهره جسته‌اند که در ادامه به اختصار بیان می‌گردد:

۱. عقل

همچنانکه فراهم آوردن مقدمات عصبان و گناه دیگران، کاری قبیح است، فراهم



آوردن مقدمات اطاعت و فرمان‌بری از مولا یا ترک نافرمانی او برای دیگران نیز حسن است و عقلاً آن را تحسین می‌کند؛ لذا هرچند ابتدائاً تکلیفی متوجه شخص خاصی است، ولی به حکم عقل کمک و یاری او برای اطاعت و انقیاد اوامر و نواهی مولی ارزش و جهت حسن دارد؛ زیرا به تأمین مصالح یا ترک مفاسد کمک می‌کند. از سوی دیگر بنابر قاعده‌ی «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» هرچه به حکم عقل حسن باشد، از جهت شرع نیز رجحان دارد؛ با حکم عقل به حسن تهیه‌ی مقدمات اطاعت ترک معصیت (اعانه بر پَر و تقوا) و به تبع، رجحان شرعی آن اثبات می‌شود (اعرافی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۲۷۳).

۲. قرآن کریم

بسیاری از فقها برای اثبات این قاعده به این آیه‌ی شریفه استدلال کرده‌اند: «تَعَاوُنًا عَلَى الْإِيمَانِ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوُنًا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مانده: آیه ۳)؛ بر انجام گناه و تجاوز، کمک و همکاری نکنید. این آیه هرچند در سیاق آیات جهاد نازل شده، اما مشهور فقها عموم لفظی آن را پذیرفته‌اند. علامه طباطبایی درباره‌ی معنای آیه می‌نویسد: «معنای تعاون بر نیکی و تقوا آن است که مردم بر ایمان و عمل صالح بر پایه تقوای الهی مجتمع گردند (همه به یکدیگر کمک کنند تا در جامعه ایمان و عمل صالح گسترده شود) و آن عبارت است از صلاح و تقوای اجتماعی و در برابر این مسئله، تعاون بر گناه (عمل بد) قرار دارد که خیر در امور خوشبختی زندگی را در پی می‌آورد و تعاون بر تجاوز که عبارت است از تجاوز به حقوق حقّه‌ی مردم از طریق از بین بردن امنیت جانی یا آبرویی یا مالی...» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج: ۵، ۱۶۳).

۳. روایات

برای حجّیت این قاعده می‌توان به روایات متعدّدی تمسّک جست که از جمله آن‌ها می‌توان به دو روایت ذیل اشاره کرد:

۱. «علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن الحسين بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام: ايما مؤمن نفس عن مؤمن كربة و هو معسر يسّر الله له حوائجه في الدنيا والاخرة... والله في عون المومن ما كان المومن في عون اخيه.» امام صادق عليه السلام می‌فرماید: هر مومنی اندوه مومن دیگری را که در تنگنا قرار گرفته باشد،



برطرف کند، خداوند نیازهای او را در دنیا و آخرت به آسانی برآورده می سازد ... و تا زمانی که مومن در حال یاری برادر مومنش باشد، خداوند حامی و یاور اوست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۰۰).

این روایت در کتاب شریف کافی و چند منبع حدیثی مشهور دیگر (همچون وسائل الشیعه، بحارالانوار، اعلام الدین و...) نقل شده است. در سلسله سند این حدیث، نام «ابن ابی عمیر» به چشم می خورد که از «اصحاب اجماع» به شمار می رود. بر اساس مبنای رجالی پذیرفته شده در این پژوهش که مستند به دیدگاه بسیاری از فقهاست (اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۰-۵۶)، مراسیل اصحاب اجماع، هم سنگ مسانید دیگر راویان اعتبار دارد؛ حتی اگر روایت آن ها به صورت مرسل باشد و در نقل آن منفرد باشند. از این رو، سند این حدیث معتبر و قابل استناد است.

۲. «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن فضال عن حفص المؤذن عن ابی عبد الله علیه السلام وعن محمد بن اسماعیل بن بزیع عن محمد بن سنان عن اسماعیل بن جابر عن ابی عبد الله علیه السلام: عن ابی عبد الله الی اصحابه: ... و لیعن بعضکم بعضاً فإنّ أبانا رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم کان یقول: إنّ معونة المسلم خیر و أعظم أجراً من صیام شهر و اعتکافه فی المسجد الحرام»؛ امام صادق علیه السلام می فرماید: باید بعضی از شما بعضی دیگر را یاری کند. جد ما پیامبر خدا مکرراً می فرمودند: اجر یاری کردن مسلمان از روزه و اعتکاف یک ماه در مسجد الحرام بهتر و بزرگ تر است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۹).

این روایت در کتاب شریف کافی با دو سند نقل شده که در سند نخست، تمامی روات (علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن فضال و حفص المؤذن) معتبر هستند بنابراین سند حدیث قابل قبول است.

دلالت روایات: هر دو روایت بر رجحان یاری مومن بطور عام دلالت داشته ولی به قرینه ی کلمه مؤمن در روایت می توانند اشاره ای به امور نیک و خیر داشته باشد هر چند دلالت آنها بر اعانه ی بر بر تام نیست.

به طور کلی از مجموع ادله ی عقلی و نقلی، قاعده ی اعانه بر بر اثبات می شود (اعرافی، ۱۳۹۵: ۲۸۸). به بیان دیگر از آیات و روایات مذکور چنین استنباط می شود



که اعانه‌ی بر بَرّ مورد تأکید شارع می‌باشد به طوری که از اعانه‌ی مومن، به اعانه‌ی خداوند تعبیر شده است. از آنجائی که اعانه در روایات به صورت مطلق آمده است هم اعانه در امور دنیوی و هم اعانه در امور اخروی را در بر می‌گیرد و منظور از آن در روایات، معنای لغوی آن است که هم شامل مشارکت مستقیم در انجام بَرّ و هم تهیه‌ی مقدمات آن می‌شود.

مطلب دیگر درباره‌ی آیه‌ی شریفه، دلالت آن بر وجوب یا استحباب است؛ آیه‌ی شریفه به تعاون بر بَرّ و تقوا امر می‌کند؛ لذا بر وجوب یا استحباب آن‌ها دلالت می‌کند. البته ظهور اولیه‌ی فعل امر «تعاونوا» در وجوب است؛ ولی این ظهور با اطلاق متعلق آن (البَرّ و التقوی) نشان می‌دهد که علاوه بر واجبات، شامل مستحبات نیز می‌شود.

ج. معنا و مصداق «بَرّ» در فقه حکومتی و نظام ساز

این قاعده اصالتاً برای تنظیم روابط مکلفین حقیقی و تکالیف استقلالی احاد جامعه در یاری رساندن به کارهای نیک وضع شده است. تسرّی چنین قاعده‌ای به ساحت سیاست‌گذاری و بودجه‌ریزی ملّی، نیازمند توجه به ماهیت ساختاری حاکمیت است.

بودجه‌ریزی دولتی، صرفاً «کمک مادی به یک کار خیر» نیست، بلکه فرایند پیچیده‌ی تخصیص منابع محدود در برابر نیازهای نامحدود و هندسه‌ی تزامن مصالح (رک: انصاری، ۱۳۸۷: ۲۰) است. لذا صرف اثبات اینکه پژوهشی در نگاه فردی مصداق «بَرّ» (هر امر نیکی اعم از واجب یا مستحب) است، مجوزی برای تخصیص بودجه حاکمیتی به آن در مقام تزامن با دیگر اولویت‌های نظام یا وظایف اصلی حاکم اسلامی (مانند امنیت، آبادانی و تعلیم و تربیت) نمی‌شود و بلکه مصداق «بَرّ» در نگاه حکومتی تطابق با وظایف حاکم، مصالح نظام و اولویت‌های آن است.

به‌طور کلی می‌توان بر اساس روایتی که تأکید بر پرداختن به اولویت‌ها و ترک موضوعات غیر مهم دارد گفت: هرآنچه در راستای اولویت‌های نظام نباشد هزینه کردن برای آن در نگاه حکومتی اصلاً مصداق «بَرّ» محسوب نمی‌شود. طبیعتاً مصلحت حکومت بر این است تخصیص منابع مالی حکومتی در صورت تزامن



میان اَهم و مهم، باید اَهم را برگزید و از مهم صرف نظر کرد (رک: علیدوست، ۱۳۸۸: ۲۱). بنابراین در گذار از معنا و مصداق «بِرّ» در فقه فردی به معنای آن در فقه حکومتی و نظام ساز توجه به وظایف حاکم اسلامی و مصالح جامعه و اولویت بندی آنها بسیار مهم است. و جایگاه حاکم اسلامی در بودجه ریزی، ایفای نقش در رفع تراحمات و تشخیص قانون ترجیح به اهمیت و مصلحت اَهم بر اساس نظام ارزش گذاری و اولویت بخشی فقه اسلامی است. (قاسمی قلعه بهمن، ۱۴۰۱: ۴۷)

در فقه نظام ساز، ملاکِ تصرّف حاکم اسلامی در بیت المال، «دوران امر بین حق و باطل یا خیر و شر» نیست، بلکه منوط به احراز «مصلحت عامه» (جلب منفعت یا دفع مفسده از جامعه اسلامی) است. بودجه ریزی پژوهش، از باب إعانه بر برّ، به معنای تقدّم مصلحتِ پایدار علمی بر مصالح مقطعی دیگر است. با این وصف تطبیق قاعده‌ی اعانه بر نیکی با بودجه ریزی پژوهش در نگاه حکومتی تقریری ویژه دارد که در ادامه به آن پرداخته می شود.

د. تطبیق قاعده‌ی اعانه‌ی بر نیکی با بودجه ریزی پژوهش

فقه‌ها مصادیق مختلفی برای قاعده‌ی «تعاون علی البرّ» ذکر کرده‌اند؛ از جمله این مصادیق می‌تواند عرصه‌ی علم و پژوهش باشد که در ذیل به دو نمونه آن اشاره می‌گردد:

۱. پژوهش در علوم فنی و مهندسی مرتبط با عمران و آبادانی کشور

با توجه به آنچه در بخش وظایف عمومی حکومت اسلامی ذکر شد آبادانی کشور از وظایف حکومت اسلامی بوده و مصداق عمل نیک محسوب می‌گردد و آموزش علوم فنی و مهندسی در دانشگاه‌ها می‌تواند زمینه‌ساز پیشرفت و آبادانی جامعه باشد؛ لذا می‌توان پژوهش برای تولید این علوم را نمونه‌ای از اعانه‌ی بر نیکی شمرده و مطلوب شارع دانست. به عنوان مثال می‌توان مقوله‌ی کشاورزی در جامعه‌ی اسلامی را مطرح نمود. با مراجعه به سیره‌ی معصومین (علیهم السلام) و کلمات فقهاء همچون آیت الله حکیم در مستمسک عروة الوثقی (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۳: ۴۸) و آیت الله خویی در مبانی العروة (خویی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۸۰) چنین استفاده می‌شود



که کشاورزی از مصادیق «برّ و تقوی» و محبوب نزد شارع است و پژوهش‌های تخصصی که به تولید روش‌ها و فناوری‌های نوین در حوزه‌هایی همچون کشاورزی، مهندسی، فناوری نانو و... می‌انجامند، مقدمه و زمینه‌ساز موفقیت و پیشرفت مادی کشور محسوب می‌شوند. از آنجاکه تأمین مقدمات یک امر نیک، خود مصداقی از یاری‌رساندن در کارهای پسندیده است؛ بنابراین، پژوهش می‌تواند تمهیدی برای عمران و آبادانی کشور به شمار آمده و مصداق روشنی از «اعانه بر برّ» باشد.

نکته‌ی مهمی که در این سیاست پژوهشی و دیگر سیاست‌هایی که در ادامه از ادله استخراج می‌گردد باید مورد توجه قرار گیرد این است که مطلوب بودن پژوهش در جهت ارتقاء آبادانی و عمران کشور در حکمرانی پژوهش به معنای تصدّی دولت در همه‌ی عرصه‌های آن نیست بلکه صرف حمایت مطرح بوده و در تعیین میزان تصدّی و حمایت دولت از علوم مختلف می‌توان به ملاک‌هایی مثل میزان تصدّی بخش خصوصی در آن عرصه اشاره نمود.

۲. پژوهش در مدیریت امور حسبه

حسبه اسم مصدر از ریشه «حسب» به معنای شمارش کردن می‌باشد؛ همانطور که ابن اثیر در نهایت می‌نویسد یکی از معانی آن قیام کردن به انواع کارهای خیر برای رسیدن به ثواب می‌باشد (جزری، ۱۳۶۷، ج: ۱، ۳۸۲). سید محمد آل بحر العلوم در بلغة الفقیه، چنین در معنای «حسبه» می‌نویسد: «فی ولاية الحسبة التي هي بمعنى القربة المقصود منها القرب بما الى الله تعالى و موردها كل معروف علم ارادة وجوده فی الخارج شرعا من غیر موجد معین»؛ مورد حسبه به هر کار نیکی است که می‌دانیم شرعاً وجود آن در خارج خواسته شده است بدون اینکه انجام دهنده ویژه‌ای داشته باشد (بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۹۲۰).

درباره‌ی گستره‌ی امور حسبه دو نگاه در کلمات فقها وجود دارد: برخی دایره‌ی امور حسبه را مضیق در اموری که در شریعت، متصدّی خاص یا عامی برای آن تعیین نشده است می‌دانند (نائینی، ۱۴۲۴: ۱۱۱)، و برخی دایره‌ی آن را گسترده‌تر از امور فوق می‌دانند. بر همین اساس فقیهان پرداختن به امور حسبه در زمان غیبت را توسّط فقها و عدول مومنین و برآوردن نیازهای ضروری افراد بی‌سرپرست، یتیمان و رسیدگی



و تصرف در اموال و وصایای ایشان بنابر مصلحت ایشان را با استناد به قاعده‌ی تعاون بر برّ واجب دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۳۶). بنابراین تدوین متون برای آموزش‌های تخصصی مربوط به امور حسبه مثل مدیریت موقوفات، رسیدگی به امور افراد بی‌سرپرست و ... و نیز پژوهش در زمینه‌ی حلّ مسائل مرتبط با امور حسبه در نظام اداری کشور زمینه‌ساز اقامه‌ی برّ و نیکی در جامعه بوده و مصداق این قاعده خواهد بود.

۳. پژوهش در علوم اسلامی به ویژه علوم انسانی اسلامی

رشد علمی و نظریه‌پردازی در مسائل علوم انسانی به ویژه در علوم‌ی همچون اقتصاد، مدیریت، علوم سیاسی و ... لازمه‌ی پیشرفت مادی و استقلال فکری و فرهنگی است. همه‌ی حرکت‌های سیاسی، مدیریتی، اقتصادی، اجتماعی و امثال آن محکوم نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان علوم انسانی است. با تکیه بر داده‌های علوم انسانی است که اهداف و الگوهای پیشرفت در هر جامعه‌ای ترسیم می‌شود. نکته‌ی دیگری که اهمیت و ضرورت توجه ویژه‌تر به علوم انسانی را نشان می‌دهد، این است که نسبت علوم انسانی به علوم طبیعی و تجربی و علوم پایه مثل نسبت روح به جسم است.

علوم انسانی است که جهت سایر علوم را مشخص می‌کند و تحلیل، کنترل و هدایت همه کنش‌های بشری اعم از کنش‌های علمی و عملی را بر عهده دارد. هر گونه انحرافی در این علوم موجب کجروی در همه‌ی زمینه‌ها خواهد شد (شریفی، ۱۳۹۳: ۱۳۷). از طرفی طبق فرمایش مقام معظم رهبری «این علوم انسانی‌ای که امروز رایج است، محتوایی دارد که ماهیتاً معارض و مخالف با حرکت اسلامی و نظام اسلامی است؛ متّکی بر جهان‌بینی دیگری است؛ حرف دیگری دارد، هدف دیگری دارد. وقتی این‌ها رایج شد، مدیران بر اساس آن‌ها تربیت می‌شوند؛ همین مدیران می‌آیند در رأس دانشگاه، در رأس اقتصاد کشور در رأس مسائل سیاسی داخلی، خارجی، امنیت، غیبه و غیره قرار می‌گیرند (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۷/۲۹). با این وصف، پژوهش در علوم انسانی اسلامی با دو استدلال از منظر فقه اسلامی مطلوب است:



الف. تولید علم، مقدمه‌ی عمل به علم

دلیل اعانه‌ی بر نیکی این‌گونه قابل طرح است که تولید علوم انسانی اسلامی یعنی شناخت دین و شناخت دین، مقدمه‌ی عمل به آن است (چون عده‌ای از افراد به علت اینکه از تعالیم اسلام در حوزه‌های اقتصادی و تربیتی اطلاع ندارند به این تعالیم عمل نمی‌کنند). و تولید علوم انسانی اسلامی اعانه و زمینه‌سازی برای عمل به دین بوده که خود مصداق برّ و تقوی می‌باشد.

در تبیین بیشتر این موضوع باید گفت که محتوای بخش‌هایی از علوم انسانی، به‌ویژه دانش‌های مرتبط با حکمرانی همچون اقتصاد و مدیریت، کاملاً از متون دینی قابل اصطیاد است. این آموزه‌ها پس از تأیید مراجع ذی‌صلاح، می‌توانند به‌عنوان برنامه و دستورالعمل اجرایی در عرصه‌های مختلف اداری کشور به کار گرفته شوند. چنین رویکردی، مصداق یاری‌رساندن به مدیران نظام در اجرای دستورات اسلام در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی و نظایر آن است.

به‌عنوان نمونه، می‌توان به استخراج تعالیم اقتصادی اسلام در زمینه بانکداری بدون ربا اشاره کرد. در همین راستا، فقها بر این باورند که نه‌تنها ماهیت بانکداری خلاف شرع نیست، بلکه اجرای شیوه‌ی صحیح و اسلامی آن، از ضروریات و واجبات زندگی در جوامع امروزی به شمار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۱). بدین معنا که تولید علم اقتصاد اسلامی و تدوین روش‌های بانکداری اسلامی، زمینه‌ساز اجرای این احکام و اصلاح نظام بانکی (به‌عنوان فعلی نیک و مبتنی بر تقوا) خواهد بود و می‌تواند مصداق روشنی از قاعده‌ی «اعانه بر برّ» باشد.

ب. تولید علم اسلامی، مقدمه‌ی تعلیم و تبلیغ دین

به‌طور کلی تبلیغ و تعلیم معارف اسلامی (اعم از تعالیم عمومی دین و نیز تعالیم تخصصی دین در عرصه‌ی علوم انسانی و ...) توسط شارع مقدس (به عنوان قاعده و جوب تبلیغ و ارشاد دینی) توصیه شده (رک: اعرافی، ۱۳۹۹: ۱۳۵) و همانطور که ذکر شد از وظایف حکومت شمرده می‌شود. فقها نیز به استناد به قاعده‌ی اعانه بر نیکی به وجوب تبلیغ و ارشاد دینی حکم نموده‌اند (رک: انصاری شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص: ۳۲۳) و با استناد به این قاعده‌ی فقهی بر ساختن مسجد، چاپ و نشر کتاب دینی و تلاش



برای تهذیب نفوس تاکید فرموده اند (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص: ۳۶۲ و انصاری شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۲۷) بنابراین تعلیم علوم انسانی اسلامی در دانشگاه ها و ... مصداق نیکی و تقوا بوده و تولید محتوا برای چنین دروسی می تواند نمونه ای بارز اعانه ای بر فعل نیک باشد.

۲-۳. قاعده ای وجوب حفظ نظام

در گذشته، زندگی انسان ساده و بسیط بود و نیازی به نظامات گوناگون نداشت؛ اما در روزگار ما، به دلیل پیشرفت علم و صنعت و افزایش جمعیت، انسان به نظام های متعددی همچون نظام های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نیازمند است. از این رو، فقها به مقوله ای «نظام» و صیانت از آن توجه ویژه ای داشته اند. واژه ی نظام از ریشه «نظم» است که اهل لغت آن را به معنای نظم دادن، آراستن، به رشته کشیدن، رویه، عادت و روش دانسته اند؛ همانطور که ابن منظور تصریح می کند: نظام به معنای تألیف، تجمیع و قرین کردن چیزی به چیز دیگر است (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۲: ۵۷۹). شریعتی نیز در تعریف اصطلاحی نظام چنین می آورد: «آراستگی درونی جامعه و نهادهای آن از هرج و مرج است که ایجاد ارتباط معقول و منطقی را میان ساختارهای حکومت مدّ نظر دارد و محیط جامعه را برای اجرای احکام الهی آماده می کند و نقطه ی ثقل آن ساماندهی نظام معیشت جامعه است» (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲). با مراجعه به کلام فقهاء می توان معانی مختلفی برای حفظ نظام در نظر گرفت که به صورت اختصار به برخی از این معانی اشاره می شود:

الف. تعاریف مختلف حفظ نظام

۱. حفظ معیشت جامعه ی مسلمین

یکی از معانی بیان شده از سوی فقها برای حفظ نظام، حفظ معیشت جامعه ی مسلمین می باشد؛ همانطور که مرحوم انصاری تأکید می کند: «مقصود از حفظ نظام، نظام معیشتی جامعه است و اسلام نیز برای این نظام اهمیت و ارزش زیادی قائل شده به اندازه ای که آنچه را نظام معیشت جامعه بدان نیازمند است واجب کفایی می داند» (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۴۷).



۲. حفظ اجتماع مسلمین

یکی دیگر از معانی حفظ نظام که اندیشمندان بیان کرده‌اند حفظ اجتماع مسلمین است؛ چنانکه امام خمینی (ره) بیان می‌کند: «بدین ترتیب در صورتی که مفهوم نظام، در قاعده‌ی حفظ نظام را نظام کلان اجتماعی تعریف کنیم، معنای این قاعده تلاش در جهت حفظ نظم، امنیت و مصالح جامعه و پرهیز از ایجاد خلل در آن خواهد بود. این معنا از حفظ نظام، بیشترین کاربرد را در ادبیات فقهی شیعه به خود اختصاص داده است» (خمینی، ۱۴۲۳: ۲۵). یکی دیگر از اندیشندان معاصر نیز در این باره چنین می‌آورد: «منظور از نظام اجتماعی اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته و موکول است، به گونه‌ای که اگر اختلال در نظام اجتماعی رخ دهد، زندگی اجتماعی مختل شود و معیشت با خطر مواجه خواهد شد» (پیشه‌فر، ۱۳۸۹).

۳. حفظ حکومت موجود

از معانی دیگر حفظ نظام حفظ حکومت یا رژیم سیاسی موجود است؛ «منظور از حکومت عبارت است از ابزار اجرای حاکمیت، شامل قوای مختلف مقننه، مجریه و قضائیه و دستگاه‌های دولتی یا وابسته به دولت که اجرای یکی از شئون حاکمیت را بر عهده دارند.» (ملک افضلی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۳۱).

۴. حفظ کیان اسلام (بیضه اسلام)

یکی دیگر از معانی که برای حفظ نظام از سوی فقهای شیعه بیان شده، حفظ کیان اسلام است؛ همانطور که امام خمینی (ره) بر آن تاکید می‌کند: «حفظ نظام، حفظ کیان و موجودیت اسلام است که در کلام فقها به «بیضه الاسلام» تعبیر شده است» (خمینی، بی‌تا، ج: ۱، ۴۸۵). طبق نظر فقها آنچه سبب از هم پاشیدگی هر یک از این نظام‌ها (هر یک متناسب با تعریف خودش) یا ضربه به آنها و اختلال در آنها شود، جایز نیست و حفظ این نظام‌ها واجب است. به عبارت دیگر، همان‌طور که اختلال در آنها جایز نیست، حفظ آنها واجب است و هر عملی که سبب حفاظت از آنها شود، انجامش واجب است (بهیانی، ۱۴۱۷: ۱۵۹-۱۶۰). بدین ترتیب می‌توان گفت منظور از حفظ نظام، انجام هر عملی است که یک‌دستی، هماهنگی و پیوستگی یک جمعیت نظام‌مند را از میان نبرد و گسست و بی‌نظمی و پراکندگی به وجود نیاورد.



حال این پراکندگی و از هم گسیختگی می تواند در اصل نظام اسلام، نظام اجتماعی و معیشت جامعه و یا نظام و حکومت حاکم به وجود آید (جمالزاده، ۱۳۹۶: ۸).
از معانی فوق آنچه مد نظر است معنای حفظ اجتماع مسلمین و حفظ حکومت اسلامی موجود بوده ولی می توان گفت حفظ کیان اسلام نیز در مواردی وابسته به همین دو معنای مذکور است.

ب. تطبیق قاعده‌ی حفظ نظام بر بودجه ریزی پژوهشی

۱. تولید دانش تخصصی و فناوری برای مشاغل مورد نیاز جامعه

یکی از نمونه‌هایی که به قاعده‌ی وجوب حفظ نظام بر آن نظام استدلال شده، وجوب کفایی شغل‌ها و صنعت‌هایی است که جامعه بدان‌ها نیاز دارد (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۴؛ خویی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۷). طبق فتوای فقها در مکاسب، به عهده گرفتن و انجام این امور، واجب کفایی است و دلیل آن وجوب حفظ نظام بوده و اختلال در آنها حرام است (انصاری، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۳۹). از آنجا که به اقتضای قاعده‌ی وجوب حفظ نظام در جامعه‌ی الهی، بر مکلفین واجب است تمام اقدامات لازم (بی‌واسطه یا باواسطه) برای حفظ نظام را انجام دهند (داودآبادی، ۱۳۹۹: ۱۰۲). تولید دانش تخصصی برای ارتقاء این مشاغل (جهت حفظ و تقویت نظام اسلامی به عنوان یک امر واجب یا یک فعل نیک)، نیز می‌تواند به عنوان مقدمه‌ی واجب یا به عنوان اعانه‌ی بر نیکی مشمول حکم وجوب گردد. تولید دانش برای دستیابی به همه‌ی اهداف نظام از جمله عدالت، اقامه دین، تربیت دینی و ... می‌تواند مورد نظر در این سیاست باشد.

۲. پژوهش‌های مفید در راستای حفظ استقلال و خودکفایی کشور

موضوع حفظ استقلال و خودکفایی کشور از سیاست‌های کلی نظام اسلامی بوده و به‌طور جداگانه ذیل قاعده‌ی نفی سبیل در تحقیقات مرتبط با فقه حکومتی و فقه سیاسی (رک: شریعتی، روح الله، ۱۳۷۸) و نیز فقه آموزش عالی (رک: داودآبادی، محسن، ۱۳۹۹) به‌طور تفصیلی به آن پرداخته شده است که مجال بحث آن در این مقاله وجود ندارد. اما در اینجا به می‌توان گفت بدون تردید، یکی از نتایج و آثار مهم و اساسی حفظ نظام به هر یک از مفاهیم، لزوم «حفظ حاکمیت» از هر دو جنبه‌ی آن (داخلی و خارجی) است. بدین معنا که واجب است نظام کشور در همه‌ی سطوح آن، حفظ



شود؛ از حیث داخلی، خودمختاری دولت در ایفای وظایفش و از حیث خارجی (بین‌المللی)، استقلال کشور در برابر سایر کشورها به ویژه دولت‌های متخاصم را به ارمغان خواهد آورد (ملک‌افضلی، ۱۳۹۱: ۱۳۱). بنابراین نظام مدیریت تولید علم باید به‌گونه‌ای تدوین شود که هدف آن قطع دست بیگانگان از برنامه‌های درسی بوده و کشور را از حیث تولید علم‌های تخصصی و دانش‌های مورد نیاز جامعه از کفّار بی‌نیاز نماید.

نکته‌ی حائز اهمیت این است که استفاده از علوم غیربومی هر چند لازم بوده و ظاهراً مزیت‌هایی مثل صرفه‌جویی در وقت و هزینه دارد، اما دو آسیب جدی نیز دارد: اول اینکه غیربومی بودن برخی از علوم به علّت عدم تطابق با نیازها و شرایط خاص اجتماعی و منطقه‌ای ما ناکارآمد بوده و مشکلات ما را مرتفع نمی‌نماید. دوم اینکه استفاده از دانش بیگانگان (غیر بومی) به‌طور خودکار و نامحسوس باعث وابستگی ما به بیگانگان می‌گردد. بنابراین تولید علوم بومی برای حلّ مشکلات جامعه و رشد آن ضروری می‌نماید. براساس قاعده‌ی حفظ نظام، اتخاذ هر تصمیمی در نظام برنامه‌ریزی تولید علم که اقتضای آن ایجاد وابستگی به علم‌وفناوری کفار باشد، جایز نبوده و اجرای آن نیز توسط مدیران (و مسئولین دولتی مرتبط) از لحاظ شرعی مجوّزی ندارد. همچنین سیاست‌گذاری پژوهش باید به‌گونه‌ای باشد که در زمینه‌ی تولید دانش‌های بومی و نیز ایجاد استقلال فکری در دانشجویان بتواند در کوتاه‌ترین زمان جامعه‌ی اسلامی را از کفّار و بیگانگان بی‌نیاز نماید.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- در جمع‌بندی به عنوان یافته‌های پژوهش می‌توان به چند نکته اساسی اشاره کرد:
۱. وظایف کلّی حکومت اسلامی شامل اجرای عدالت، تعلیم و تربیت دینی، اقامه‌ی دین و اجرای حدود الهی، عمران و آبادانی کشور، تأمین امنیت و مقابله با دشمن، گرفتن مالیات و مدیریت منابع مالی و ... می‌شود.
 ۲. قاعده‌ی حفظ نظام و تعاون بر برّ از جمله قواعد فقهی کاربردی در حکمرانی و بودجه‌بندی پژوهش به شمار می‌آیند.



۳. برای آنکه بتوان قاعده‌ی تعاون بر برّ را از پارادایم فقه خرد خارج کرده و به ساحت فقه نظام‌ساز پیوند زد، لازم است از عنوان «برّ» در فقه فردی که هر امر خیر و نیکی (اعم از واجب یا مستحب) را شامل می‌شود به سمت عنوان «برّ» در فقه حکومتی یا نظام ساز که همان تطابق با «وظایف حاکم، اولویت‌ها و مصلحت عامه» است حرکت نمود.

۴. دولت و به‌خصوص آموزش عالی در راستای حکمرانی پژوهش با رویکرد اسلامی باید موضوعات زیر را به عنوان اولویت‌های موضوعی در بودجه ریزی در پژوهش (جهت تصدّی یا حمایت) مدّ نظر قرار دهد:

الف. پژوهش در علوم تخصّصی مربوط به آبادی کشور که رفاه مادّی و عمران کشور را در بر می‌گیرد.

ب. تولید علوم اسلامی به ویژه علوم انسانی اسلامی

ج. پژوهش در مدیریت امور حسبه و شیوه‌های بهبود انجام این امور

د. حمایت از تولید علوم کاربردی در حفظ نظام و رفع نیازهای جامعه‌ی مسلمین (رفع نیازهای مسلمین شامل همه‌ی نیازها اعم از مادی، علمی، امنیت و ... می‌شود).

هـ. پژوهش‌های مفید در راستای حفظ استقلال و خودکفایی کشور (منظور از حفظ استقلال هم استقلال سیاسی است هم استقلال فکری)

۵. در پایان پیشنهاد می‌شود نسبت به نقش و وظایف آموزش عالی در تولید علوم مختلف (اعم از علوم مهندسی، تجربی و ...) و نحوه‌ی اولویت بندی و تخصیص بودجه برای آنها در نظام تولید علم کشور، تحقیقات علمی به‌صورت تفصیلی و تخصّصی صورت پذیرد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. ابراهیمی، جواد و طرقي اردكاني مجيد، (۱۳۹۳)، «بررسی فقهی یاری رسانی به دیگران برای نیکی به تقوایشگی»، نشریه مطالعات فقه تربیتی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، دوره ۱، شماره ۲، صص ۵۷ - ۸۲.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، النهایة، قم، اسماعیلیان.
۳. ابن فارس، احمد و عبدالسلام محمد هارون، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارالفکر.
۵. اردبیلی (محقق)، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة، بیروت، دارالاضواء.
۶. اعرافی، علیرضا، (۱۳۹۹)، وظایف حکومت در تربیت، قم، مؤسسه اشراق و عرفان.
۷. _____، (۱۳۹۵)، قواعد فقهی، قم، مؤسسه اشراق و عرفان.
۸. _____، (۱۳۹۳)، فقه تربیتی، ج ۱، قم، مؤسسه اشراق و عرفان.
۹. انصاری، حمید . (۱۳۸۷)، مبانی فقهی دیدگاه امام خمینی در اعتبار ملاک مصلحت در فقه سیاسی اسلام و ضرورت تدوین فقه المصلحة. پژوهشنامه‌ی متین، ۱۰(۳۸)، ۱-۳۶.
۱۰. انصاری (شیخ اعظم)، مرتضی، (۱۴۱۱ق)، المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات، قم، منشورات دارالذخائر.
۱۱. آمدی، عبدالواحد بن تمیمی، (۱۳۷۳)، غررالحکم و دررالکلم، شرح محمد خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. بحر العلوم، سید محمد، (۱۴۰۳ق)، بلغة الفقیه، تهران، مکتبة الصادق(ع).
۱۳. بهروز، امیرحسام، پورعزت، علی اصغر، دژپسند، فرهاد و امیری، مجتبی . (۱۳۹۸). آسیب شناسی بودجه بندی پژوهش و فناوری در ایران با استفاده از روش فراترکیب. مدیریت نوآوری، ۸(۴)، ۸۵-۱۲۲.
۱۴. جزری، ابن اثیر. (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث. بیروت، المکتبة العلمیة.
۱۵. جمال زاده، ناصر و باباخانی، مجتبی، (۱۳۹۶)، «کاربرد قاعده حفظ نظام در اندیشه‌ی فقهی سیاسی امام خمینی(ره)»، دوفصلنامه‌ی دانش سیاسی، دوره‌ی ۱۳ شماره ۱، بهار و تابستان.
۱۶. جوادی، مجتبی و امامی، سید مجتبی. (۱۴۰۰). حکمرانی پژوهش: ماهیت، گستره و ابزارها. مدیریت دولتی، ۱۳(۲)، صص ۲۳۳-۲۷۶.
۱۷. جوادی، مجتبی و دانایی فرد، حسن، (۱۳۹۷)، «شناسایی و آسیب شناسی چارچوب حکمرانی پژوهش در علوم انسانی در جمهوری اسلامی ایران»، نشریه‌ی راهبرد، تابستان ۱۳۹۷، شماره ۸۷ صص ۶۱ تا ۸۶.
۱۸. حکیم، سیدمحسن طباطبایی، (۱۴۱۶ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم، موسسه‌ی دارالتفسیر، چاپ اول.
۱۹. خالدی، آرمان، عبداللّهی نسب، علی و رسولیان، پریرسا. (۱۴۰۳). آسیب شناسی نظام بودجه ریزی و هزینه کرد اعتبارات دولتی پژوهش. مدیریت توسعه فناوری، شماره‌ی ۱۲(۲)، صص ۷۲-۱۰۱.



۲۰. خزانلی، محمد جواد. (۱۳۹۶). تحلیل فقهی بودجه نویسی و برخی اصول حاکم بر آن. دو فصلنامه‌ی شهر قانون، ۱۹(۱)، ۱۶۱-۱۴۳.
۲۱. خزلی، صدیقه و محمدی پور، رحمت الله. (۱۳۹۷). بودجه ریزی پژوهشی و تبیین تأثیر آن بر بهره‌وری فعالیتهای تحقیقاتی و بررسی راهکارهای اصلاحی. دانش حسابداری و حسابرسی مدیریت، شماره‌ی ۷(۲۷) صص ۲۰۵-۲۱۶.
۲۲. خمینی، سیدروح الله، (۱۴۲۳ق)، ولایت فقیه، تهران: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۳. _____، بی تا، تحریرالوسیلة، قم، دارالعلم.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۰۹ق)، مبانی العروة الوثقی، قم، منشورات مدرسه دارالعلم.
۲۵. داودآبادی، محسن و بهرامی، حسین، (۱۳۹۹)، «بایسته‌های حکومت اسلامی در سیاست‌گذاری آموزش (تعلیم و تعلم)»، نشریه‌ی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، دوره‌ی ۸، شماره ۱۴ بهار و تابستان ۱۳۹۹ صص ۸۶-۱۰۵.
۲۶. _____، (۱۳۹۸)، «تحلیلی بر قاعده فقهی اعانة علی البر و موارد کاربرد آن در عرصه‌ی حکومت»، پژوهشنامه میان‌رشته‌ای فقهی، دوره ۲، شماره ۳ پاییز و زمستان، صص ۳۷-۵۸.
۲۷. _____، (۱۳۹۹)، الگوی آموزش عالی در فقه تربیتی، پایان نامه دکتری فقه تربیتی، جامعه المصطفی العالمیه (ص).
۲۸. _____، موسوی فر، سید محمد تقی و فرحدل، سجاد. (۱۴۰۳). اهداف و کارکردهای دانشگاه اسلامی از منظر فقه اسلامی. مطالعات فقه تربیتی، ۱۱(۲۱)، صص ۸۷-۱۱۰.
۲۹. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۹۲)، علم، پژوهش و سیاست‌های پژوهشی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. الدیلمی، الشیخ ابی یعلی، (۱۴۰۴ق)، المراسم العلویة فی النبوة، قم، الحرمین.
۳۱. رحمانی، محمد، (۱۳۷۸)، «بیت‌المال در نهج البلاغة»، فصلنامه‌ی حکومت اسلامی، ۱۳۷۸، شماره‌ی ۱۷.
۳۲. رستمیان محمدعلی، (۱۳۷۹)، وظایف و مسئولیت‌های حاکم در نگاه علی(ع)، حکومت اسلامی، شماره‌ی ۱۸.
۳۳. سروش محلاتی، محمد، (۱۳۸۶)، «مسئولیت حکومت اسلامی در آموزش و پرورش رسمی»، نشریه‌ی تربیت اسلامی، شماره‌ی ۵.
۳۴. سلامی، سیدرضا؛ تقوی فرد، محمد و سلطانزاده، جواد، (۱۳۸۹)، «شناسایی عوامل موثر بر سیاست‌گذاری علم و فناوری (مطالعه موردی: شرکت ملی پالایش و پخش فراورده‌های نفتی ایران)»، نشریه‌ی مدیریت و منابع انسانی در صنعت نفت، شماره‌ی ۱۳، صص ۴۳-۵۹.
۳۵. شریعتی، روح الله، (۱۳۷۸)، قواعد فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۶. طوسی (شیخ طوسی)، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۳۸۷، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبة المرتضویة، چاپ سوم.
۳۷. _____، (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، محقق. انصاری قمی، محمدرضا، ج۱، قم، (بی نا)



۳۸. عظیمی نژاد، هادی؛ عظیمی نژاد، زهرا و الوانی، سیدمهدی، (۱۳۹۸)، «حکمرانی پژوهش در حوزه: ICT ارائه ی چارچوبی برای اولویت بندی پژوهش ها»، تهران، پنجمین کنفرانس ملی علوم انسانی و مطالعات مدیریت.
۳۹. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، فقه و مصلحت، قم: فرهنگ و اندیشه اسلامی
۴۰. فلاح سلوکلائی، محمد، (۱۳۹۰)، سازکارهای نظارت بر حکومت در اسلام و نظام لیبرال دموکراسی، قم، انتشارات موسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
۴۲. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم، موسسه دارالهجرة.
۴۳. قاسمی قلعه بهمن، محمود. (۱۴۰۱). تزامم و قانون تقدم مصلحت اهم و مصادر تعیینی ترجیح به اهمیت، با تأکید بر حوزه ی امور عمومی و حکومتی. پژوه نامه فقه و علوم اسلامی، ۱(۲)، ۴۷-۹۰.
۴۴. کربلایی پازوکی، علی (۱۳۸۹)، اهداف حکومت اسلامی از منظر نهج البلاغه، رهیافت انقلاب اسلامی سال چهارم بهار و تابستان ۱۳۸۹، شماره ۱۲.
۴۵. کردبچه، محمد، (۱۴۰۱)، سیر تحولات برنامه ریزی و بودجه ریزی در ایران و جهان، تهران، نور علم
۴۶. موسوی بجنوردی، سید حسن، ۱۴۱۹، القواعد الفقهیه. قم، نشر الهادی.
۴۷. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۲۸ق)، رسائل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه قم.
۴۸. نائینی، محمد حسین (۱۴۲۴ق)، تنبیه الامة و تنزیه الملة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه
۴۹. ناظمی، امیر؛ و رفسنجان ی نژاد، سیما، (۱۳۹۶)، باز طراحی ساختار حکمرانی علم، فناوری و نوآوری براساس مدل دولت تنظیم گر. اولین کنفرانس حکمرانی و سیاست گذاری عمومی. تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
۵۰. نریمانی، میثم؛ و حسینی، سید جعفر، (۱۳۹۸)، مبانی نظری سیاست گذاری علم، فناوری و نوآوری از نگاه مکاتب علم اقتصاد. سیاست علم و فناوری. ۱۱(۲)، صص ۷۰-۵۹.
۵۱. وحید بهبهانی، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، الحاشیه علی مجمع الفائدة و البرهان، قم، مؤسسه ی علامه وحید بهبهانی، چاپ اول.
۵۲. نصر اصفهانی، زهرا، خیام باشی، بیژن و شهبازی، صادق، (۱۳۹۹)، طراحی مدل استوار بودجه ریزی بر مبنای عملکرد گروه های پژوهشی در مراکز تحقیق و توسعه (نمونه پژوهش: مرکز تحقیق و توسعه دفاعی)، پژوهش های راهبردی بودجه و مالی سال اول تابستان ۱۳۹۹ شماره ی ۲، صص ۸۷-۱۰۷.
۵۳. نوایی، علی اکبر، (۱۳۷۸)، اختیارات حاکم اسلامی. اندیشه ی حوزه. شماره ۱۸، صص ۵۶-۳۹.
۵۴. هاشمی شاهرودی محمود، (۱۳۹۳)، روش استدلال در علم فقه، فصلنامه ی فقه اهل بیت، ۷۹، ۷-۵.
۵۵. یتربی، سید علی محمد و سلیم زاده، محمد هادی، (۱۴۰۳)، بودجه از منظر فقه و اقتصاد مقاومتی، نشریه ی پژوهش های فقهی مسائل مستحدثه، دوره ی ۲، شماره ی ۲، شماره پیاپی ۳، صص ۸۴-۱۰۴.
۵۶. یعقوبی، محمود و غفاری، محمد مهدی، (۱۳۸۵)، ساختار مفهومی سیاست گذاری علم و فناوری در حوزه ی مهندسی. فصلنامه ی آموزش مهندسی ایران. صص ۴۹-۲۱.
۵۷. یغمایی، ابوتراب، (۱۳۹۵)، آیا شاخص های علم، پیشرفت علمی را نشان می دهند؟ ارزیابی فلسفی یک



اصل در سیاست گذاری علم و فناوری. روش شناسی علوم انسانی. شماره ی ۸۷، صص ۵۶-۳۳.
۵۸. سیاست های کلی نظام برای رشد و توسعه علمی و تحقیقاتی کشور در بخش آموزش عالی و مراکز تحقیقاتی
(مصوبه مورخ ۱۳۸۳/۱۲/۱۵ مجمع تشخیص مصلحت نظام به نقل از سایت رسمی مجمع // [https://
maslahat.ir/fa/news/5017](https://maslahat.ir/fa/news/5017))

59. Kavufmann, Daniel, 2003. "Rethinking Governance: Empirical Lessons
Challenge



مبانی فقهی جرم انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی

محمد باقر گرایلی^۱

علی ایروانی^۲

رضا حق پناه^۳

چکیده

منابع آبی، شریان حیاتی تمدن و امنیت ملی در مناطق خشک مانند ایران هستند و بحران کم‌آبی آن‌ها را تهدید می‌کند. مقاله‌ی حاضر به دنبال استنباط حکم شرعی بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی و مبانی فقهی تعزیر آن است بهره‌برداری غیرمأذون از این نعمت خدادادی، مانند حفر چاه‌های غیر مجاز، ذخایر حیاتی را کاهش داده اختلال در نظام عمومی از نگاه فقه اسلامی، جرم‌انگاری این رفتارها با هدف صیانت از حقوق عمومی و منع اضرار به غیر، لازم و مشروع است. مقاله‌ی حاضر با هدف جلوگیری از بهره‌برداری غیرمأذون و هدر رفت منابع آبی، سعی کرده تا به اختصار، با روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد اجتهادی به بررسی مبانی فقهی جرم انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی، بپردازد؛ این تحقیق جهت تحلیل فقهی این جرایم براساس تقسیم‌بندی تعزیرات حکومتی و شرعی مورد بررسی قرار گرفت. مبانی فقهی این جرم شامل حرمت اختلال در نظام اجتماعی، و قاعده‌ی لاضرر و لا ضرر است. این اصول، توجیه‌گر اعمال تعزیرات شرعی هستند که بر افعال حرام اما فاقد مجازات معین شرعی عارض می‌شوند. در مقابل تعزیرات حکومتی می‌باشد که توسط حاکم اسلامی به جهت بازدارندگی به منظور دفع مفاسد اجتماعی و حفظ منابع عمومی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: بهره‌برداری غیرمأذون، منابع آبی، جرم انگاری، تعزیرات حکومتی، قاعده لاضرر، اختلال در نظام.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد مقدس

۲. دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه و دانشجوی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد مقدس

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد مقدس

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۲۰

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

آب به عنوان یکی از عناصر حیاتی طبیعت و مایه‌ی حیات بشر که در آموزه‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. اهمیت این منبع طبیعی، نه تنها در جنبه‌های زیست‌محیطی و اقتصادی، بلکه در ابعاد اخلاقی و حقوقی نیز موضوع تأمل و احکام ویژه‌ای در فقه اسلامی قرار گرفته است. در جوامع اسلامی، مدیریت عادلانه و بهینه‌ی منابع آبی از وظایف حکومت دینی به‌شمار می‌رود و حفظ آن از تضييع و بهره‌برداری ناصحیح، مصداقی از صیانت از حقوق عمومی است.

آب، اقسام مختلفی دارد که بنابر تقسیم شیخ طوسی تقسیم می‌شود به آب مملوک مانند آبی که در مخازن و حوض‌های شخصی وجود دارد آبهای مباح که شامل منابع طبیعی مانند دریاها، رودخانه‌های بزرگ و چشمه‌های طبیعی و آبهای چاه که در زمین مباح وجود دارد و آبهای مردّد که به نظر شیخ طوسی منظور آبی است که در ملک شخصی از چاه یا چشمه می‌جوشد. (طوسی ۱۳۸۷، ج ۳ ص ۲۸۲) که در این تحقیق به غیر از آبهای مملوک بقیه‌ی آبها موضوع این تحقیق می‌باشند و از این جهت که آبها در منابع سطحی و زیرزمینی، متعلّق به عموم مردم است و اینکه دولت اسلامی (به نمایندگی از حاکمیت شرعی) مکلف به صیانت، حفظ و مدیریت عادلانه‌ی آن برای استفاده‌ی همگانی است هرگونه بهره‌برداری غیرمجاز، تجاوز به حقوق عمومی و مصالح مسلمین محسوب شده است. لذا، جرم‌انگاری این تصرفات، تأمین‌کننده ضمانت اجرای لازم برای حفظ این سرمایه حیاتی ملی است. بدین‌ترتیب، تحقیق حاضر با هدف بررسی مبانی فقهی این نوع جرایم و ارائه‌ی الگوی فقهی برای جرم‌انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از آبها؛ جهت ارائه‌ی چارچوبی فقهی در حمایت کیفری از منابع آبی و جلوگیری از بهره‌برداری نامشروع انجام گرفته است.

بحران آب در ایران، ناشی از کمبود ذاتی، تغییرات اقلیمی و مصرف ناپایدار تشدید شده است، که برداشت غیرمجاز از منابع زیرزمینی (حفر چاه‌های غیرمجاز)



یکی از عوامل کلیدی آن است. این افعال، افزون بر تهدید ذخایر استراتژیک، امنیت غذایی و اقتصادی جامعه را نیز به چالش می‌کشد. در این راستا، حکومت اسلامی با تکیه بر وظیفه‌ی دفاع و تأمین آب برای عموم، متولی اصلی حفظ منابع آبی است. مقاله‌ی حاضر با هدف بررسی مبانی فقهی جرم‌انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از آب‌ها تنظیم شده و می‌کوشد چارچوبی حقوقی - شرعی برای مقابله با این پدیده ارائه دهد. این تحقیق که به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی با رویکرد اجتهادی نگاشته شده است در پی پاسخ به این پرسش است که مبانی فقهی جرم انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی چیست؟

لازم به ذکر است که در قلمرو بهره‌برداری غیرمأذون از آب‌ها به جز موردی مانند آلوده کردن گسترده و وسیع منابع آبی که در ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ بیان شده است که موجب اخلاف شدید در نظم عمومی، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد می‌گردد مصداق «إفساد فی الأرض» محسوب گردیده و مجازات آن اعدام تعیین شده است. که تحقیق حاضر به آن نمی‌پردازد.

۲-۱. پیشینه تحقیق

تاکنون در این زمینه تحقیقات ارزنده‌ای تدوین شده است از جمله: مقاله‌ی «مبانی فقهی حمایت کیفری از منابع آبی» اثر سیف‌الله سلیمی، چاپ‌شده در دو فصلنامه علمی - تخصصی فقه و قضا جامعة المصطفی العالمیة، شماره ۲۲ زمستان ۱۴۰۳، این تحقیق با استناد به قواعد فقهی مانند لاضرر، حرمت اسراف و اتلاف صیانت از انفال، به حمایت کیفری از جرایمی نظیر تخریب و آلودگی منابع آبی می‌پردازد و تمرکز اصلی آن بر جلوگیری از آلوده‌سازی آب‌ها است. در حالی که تحقیق حاضر بر جرم انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آب تمرکز کرده است مطالعات دیگری همچون مقاله‌ی «سیاست جنایی تقنینی و مشارکتی در قبال جرایم مربوط به آب رودخانه زاینده‌رود» نوشته‌ی محمدرضا شادمان‌فر در فصلنامه‌ی فقه جزای تطبیقی، بر سیاست جنایی ایران در مقابله با جرایم آبی تأکید کرده‌اند و این

جرائم را به مثابه تهدیدی برای منابع آبی تعریف می کنند، اما بیشتر جنبه های حقوقی مدرن را بررسی نموده اند و کمتر به ریشه های فقهی پرداخته اند. همچنین مقاله ی «جرائم آبی: مفهوم شناسی و گونه شناسی» نوشته ی فرزانه مرادی در فصلنامه ی حقوق آب و برق (۱۴۰۳)، بر تعریف و طبقه بندی جرائم آبی تمرکز دارد و رویکردی حقوقی - جرم شناختی اتخاذ کرده است، بی آنکه وارد تحلیل های فقهی شود.

در مجموع، پژوهش های پیشین در زمینه ی جرم انگاری مرتبط با منابع آب، عمدتاً بر ابعاد حقوقی، زیست محیطی و سیاست جنایی این مسئله تمرکز داشته اند و کمتر به بررسی مبانی فقهی جرم انگاری بهره برداری غیرمأذون از منابع آبی پرداخته اند. بخش عمده ی این پژوهش ها نیز ناظر بر موضوعاتی همچون تخریب و آلودگی منابع طبیعی و محیط زیست یا صیانت کلی از محیط زیست بوده و به طور مشخص، مسئله ی بهره برداری غیرمأذون از منابع آبی و مبانی فقهی آن را موضوع بررسی مستقل قرار نداده اند. نوآوری دیگر پژوهش حاضر در پیوند دادن این مبانی با چالش های معاصر در بهره برداری غیرقانونی از منابع آبی نهفته است. این تحقیق چارچوبی نوین برای جرم انگاری ارائه می دهد که قابلیت کاربرد در سطوح ملی و بین المللی دارد و برخلاف پژوهش های پیشین، رویکردی تحلیلی - فقهی و تلفیقی اتخاذ کرده است.

۲. مفهوم شناسی

قبل از پرداختن به بحث اصلی بیان و تعریف واژگان اصلی تحقیق ضروری می باشد.

۲-۱. جرم

جرم در اصل به قطع کردن، چیدن میوه از درخت، و کسب کردن است و در معنای ذنب و خطا، ارتکاب گناه و وادار کردن به کاری ناپسند به کار رفته است.

(فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۱۸؛ ازهری، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۶)

فقهها جرم را در دو اصطلاح عام و خاص به کار برده اند؛ ۱. اصطلاح عام که عبارت است از ارتکاب هر فعل حرام یا ترک واجبی که شارع آن را ممنوع کرده است



و مرتکب آن را مستحق کیفر دنیوی از جمله حدود یا قصاص یا تعزیر یا پرداخت دیه می‌داند. امام خمینی می‌فرماید: هرکس واجبی را ترک نماید یا حرامی را مرتکب شود حاکم او را تعزیر می‌نماید؛ به شرط این که عمل شخص در ترک واجب یا ارتکاب حرام گناه کبیره باشد و یا کسی که چیزی از محرمات که مسلمین بر حرام بودنش اجماع دارند، حلال شمارد؛ مانند گوشت میته، خون، خوک و ربا چنانچه انکار او به تکذیب پیامبر یا انکار شریعت بازگردد و بر فطرت اسلام متولد شده باشد اعدام می‌شود و الا تنها تعزیر می‌شود. (خمینی، بی‌تا، ج ۲ ص ۴۳۰) برخی دیگر در تعریف عام جرم نوشته‌اند جرم عبارت است از هر فعل یا ترک فعلی که شارع مقدس به حرمت آن تصریح کرده یا مجازاتی برای آن تعیین نموده باشد. (صدر، ۱۳۷۲، ص ۸۶)

۲. اصطلاح خاص که از آن به جنایت به «نفس» یا «عضو» تعبیر شده است و آن عبارت است از هر نوع صدمه و تجاوز ناحق نسبت به جسم و جان دیگری یا تعرض نسبت به مرده که مجازات آن قصاص نفس یا قصاص عضو یا پرداخت دیه است. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲ ص ۳۵۳)

۲-۲. مبانی جرم انگاری

واژه‌ی «مبانی» برگرفته از «مبنا» در لغت به معنای پایه و اساس هر چیز به کار می‌رود (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۲۸۶؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۴۳، ص ۲۱۴) در اصطلاح عبارت است از اصل یا قاعده‌ی کلی که قواعد و مقررات حقوقی بر اساس آن وضع می‌شود و دلیل بر اعتبار آن قواعد محسوب می‌شود (منصورآبادی و ریاحی، ۱۳۹۱، ج ۹). جرم انگاری، عملی است که در آن قانون‌گذار فعل یا ترک فعلی را ممنوع اعلام کرده و برای آن ضمانت اجرای مجازات قرار می‌دهد (نجفی ابرندآبادی و هاشم بیگی، ۱۳۷۷، ج ۹۰). مبانی جرم انگاری به توجیه، ارائه‌ی دلایل و پاسخ‌گویی به چرایی این اقدام قانون‌گذار می‌پردازد (اصفهان‌ی؛ رئیس و آرش پور، ۱۳۹۹، ج ۲۷۳).

منظور از مبانی فقهی جرم انگاری، ادله‌ی شرعی است که دلالت بر حرمت رفتار و مشروعیت تعیین مجازات در قلمرو بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی دارند؛ زیرا ممنوعیت هرگونه فعل یا ترک فعل و نیز تعیین مجازات برای آن، نیازمند جعل و اعتبار شرعی است که از طریق ادله‌ی فقهی و مراجعه به منابع استنباط احکام میسر می‌گردد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۹۴).

۳-۲. تبیین ماهیت فقهی منابع آبی

نظر مشهور فقها در خصوص مالکیت و بهره برداری از آبها به صورت اختصار به این ترتیب است:

الف. نسبت به آبهای جاری یعنی آب رودهای بزرگ، و سایر رودها و نهادهای کوچک که خود به خود در سطح زمین بوده و جاری می باشند، مشهور فقهاء آن را از مشترکات می دانند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۸۴؛ نجفی، ۱۴۱۲، ج ۳۸، ص ۱۱۶؛ امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۷؛ تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۲، ۲۰۴؛ حکیم، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۷۱) و در مقابل این گروه برخی از فقها این نوع آبها را جزو مباحات می دانند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۸۴). برخی از فقهای که آبهای زیر سطحی را در ملک حفرکننده می دانستند، در اینجا نسبت به آبهای جاری رویکرد متفاوتی اتخاذ کرده و آن را جزو انفال دانسته اند (منتظری، ۱۴۰۹، ص ۳۴۹ و ۳۵۴)

ب. نسبت به کیفیت بهره برداری یا مالکیت آبهای زیر زمینی که به سبب حفر آب از زیر زمین به سطح زمین رسیده و قابل استفاده می شود، دو نظر در بین فقهای که آبهای زیر سطحی را از انفال نمی دانند وجود دارد، نظر نخست آن است که حفر کننده نسبت به آبهایی که به سطح زمین می رسد، تنها حق اولویت در بهره برداری را دارد. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸۱؛ فیاض، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۴۷؛ شهید صدر، ۱۴۱۷، ص ۴۹۵) دیدگاه دوم در بین فقها آن است که حفرکننده، مالک آبی است که به سطح زمین رسیده است. (شهید اول؛ ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۵؛ نجفی، ۱۴۱۲، ج ۳۸، ص ۱۲۰؛ خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۷)

در دیدگاه فقهایی که آبهای زیرزمینی را جزء انفال می دانند، مالکیت خصوصی بر این منابع به شکل مطلق پذیرفته نیست. (حائری، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۴۲۲) از نظر این دسته از فقها، منابع طبیعی حیاتی مانند آبهای زیرزمینی به دلیل اینکه «مرافق عامه» هستند و حفظ آن ها برای «بقای نظام» و «استمرار زندگی عمومی» ضرورت دارد، در شمار انفال قرار می گیرند. در نتیجه، حاکم شرع نه تنها اجازه ی دخالت دارد، بلکه مکلف به مدیریت آن است. لذا حفر چاه یا استخراج آب، بدون اذن یا اجازه ی حاکم شرع جایز نخواهد بود. در دیدگاه اولویت (غیرانفال): فرد، با حفر چاه و رسیدن به



آب، حق اولویت مطلق پیدا می‌کند و دخالت حاکم تنها در شرایط اضطراری است. در دیدگاه انفال: فرد، هیچ‌گاه «مالک» آب نمی‌شود. او تنها «حق انتفاع» تحت ضوابط حاکم را دارد. یعنی حاکم می‌تواند در هر زمان بر اساس «مصلحت عامه» این حق انتفاع را محدود، مشروط یا سلب کند.

البته حتی اگر منابع آبی در محدوده‌ی ملک فردی واقع شوند، مالکیت و اختیار مطلق در دست صاحب ملک نخواهد بود، بلکه امام و حاکم اسلامی به لحاظ ولایت بر مصالح امت، می‌تواند در میزان و نحوه استفاده دخالت نماید. این برداشت بنیان فقهی نظریه‌ی حاکمیت بر منابع آبی و لزوم تبعیت بهره‌برداران از تصمیمات حاکمیت را فراهم می‌سازد و نسبت به مبنای اینکه آبها را جزء مباحات یا مشترکات می‌دانند نیز همین بیان قابل تطبیق می‌باشد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آبهای عمومی جزو انفال به شمار آمده و در اصل ۴۵ تصریح شده است که انفال و ثروت های عمومی از قبیل زمین های موات یا رها شده معادن دریاها دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و سایر آبهای عمومی در اختیار حکومت اسلامی هستند تا بر طبق مصالح عامه نسبت به آنها عمل نماید.

۳. مبانی جرم انگاری بهره‌برداری غیر مجاز از آبها

یکی از تقسیمات مهم تعزیر، تمایز میان «تعزیرات شرعی» و «تعزیرات حکومتی» است؛ تعزیرات شرعی در موردی است که فرد، حرام شرعی را مرتکب شود که در ذیل قاعده‌ی «التعزیر لکلّ عمل محرم» قرار خواهد گرفت که از قواعد مهم فقه کیفری است و پشتوانه‌ی نظری گسترده‌ای برای نظام جرم‌انگاری در حکومت اسلامی فراهم می‌آورد. و مقصود از تعزیرات حکومتی عقوبت‌هایی است که به وسیله‌ی حاکم اسلامی به معنای عام کلمه یعنی پیامبر، امام معصوم و در زمان غیبت فقیه جامع شرایط (ولی فقیه یا مجلس قانون‌گذاری) که با رعایت شرایط لازم انتخاب شده‌اند و به عنوان نمایندگان مردم وظیفه قانون‌گذاری را به عهده دارند برای تخلف از اموری که مخالفت با آنها بر خلاف مصالح عمومی مملکت است وضع می‌شود (ساریخانی، ۱۴۰۱، ج ۱ ص ۱۴۰) گرچه ممکن است این امور با عنوان اولی

و بالإصالة حرام شرعی نباشند مانند قوانین گمرکی تخلفات راهنمایی و رانندگی مقررات ورود و خروج کالا از کشور.

قاعده مشهور «التعزیر لکل عملٍ محرّم» بر این اساس استوار است که ارتکاب هر عمل حرامی که در شرع مقدّس برای آن مجازات حدّی پیش‌بینی نشده باشد، موجب ثبوت تعزیر است و مرتکب آن باید تعزیر شود (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۱، ص. ۲۹۰). باین‌حال، در تبیین مفهوم «حرام» در قلمرو تعزیر شرعی، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است.

بر اساس دیدگاه اطلاقی و موسّع، که قول مشهور فقیهان به شمار می‌رود، ارتکاب هر فعل حرامی که برای آن مجازات حدّی تعیین نشده است، به‌طور مطلق موجب تعزیر خواهد بود؛ خواه گناه ارتکابی از گناهان کبیره باشد و خواه از گناهان صغیره. بنابراین، برای ثبوت تعزیر، میان گناهان کبیره و صغیره تفاوتی وجود ندارد. (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۴۱، ص ۴۴۸؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۹؛ محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۹۴۸؛ خونی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۳۷)

دیدگاه دوّم بر عدم کفایت پند و توبیخ مبتنی است. بر اساس این دیدگاه، تعزیر زمانی واجب می‌شود که فرد، با وجود به‌کارگیری شیوه‌هایی همچون پند و توبیخ، از ارتکاب رفتار حرام دست نکشد. (طباطبائی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۱۳۴) سیّد احمد خوانساری نیز این تحلیل را تأیید کرده است. (خوانساری، ۱۳۴۶، ج ۷، ص ۱۲۱) در مقابل، دیدگاه محدود به موارد منصوص بر این باور است که وجوب تعزیر تنها در خصوص گناهانی جاری است که نصّ خاصی درباره تعزیر آن‌ها وارد شده باشد. بر اساس این دیدگاه، صرف ارتکاب فعل حرام، بدون وجود نصّ خاص بر تعزیر، برای اثبات وجوب آن کافی نیست. برخی از فقها، از جمله آیت‌الله گلپایگانی، این دیدگاه را پذیرفته‌اند. (گلپایگانی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۵۰)

در هر صورت با توجه به اقوالی که در این زمینه وجود دارد اگر هر گناهی و حرامی به صورت مطلق موجب تعزیر نباشد، حداقل این قاعده شامل گناهان کبیره‌ای که آثار اجتماعی دارند و جامعه از ارتکاب آنها متضرّر خواهد شد، می‌شود.



۳-۱. نقض احکام شرعی

با عنایت به مبانی جرم‌انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی، توجیه «تعزیر شرعی» مستلزم احراز حرمت فقهی این عمل است. از این رو، با استناد به «قاعده‌ی التعزیر»، لازم است عناوین دالّ بر حرمت شرعی تصرّف در منابع آب بررسی شود تا مبنایی برای مشروعیت بخشی به تعزیر در این حوزه فراهم گردد.

الف. حرمت اختلال نظام

واژه‌ی نظام در لغت به رشته‌ای گفته می‌شود که دانه‌های مروارید را به هم پیوند می‌زند؛ بنابراین به هر عنصر یا سازوکاری که موجب پایداری، انسجام و قوام یک امر شود نظام اطلاق می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص: ۴۴۳). در اصطلاح فقه‌ها، این واژه در سه معنای متفاوت به کار رفته است: نخست؛ نظام دینی و کیان اسلام که منظور از آن حفظ بیضه‌ی اسلام، وحدت مسلمانان و مرزهای اعتقادی دین است. دوم؛ نظام حکومت اسلامی به معنای پاسداشت ساختار مشروع حاکمیت از منظر شارع و سوم؛ نظام معیشتی و اجتماعی که به ساختار کلی زندگی جمعی انسان‌ها اشاره دارد به گونه‌ای که اختلال در آن بنیاد زیست انسانی را با چالش و آسیب روبه‌رو می‌سازد. (مرتضوی، ۱۴۰۳، ص ۳۹)

مراد از حفظ نظام در کاربرد سوّم حرمت هرگونه رفتاری است که موجب برهم زدن نظم اجتماعی و اختلال در کارکردهای حیاتی جامعه گردد به گونه‌ای اساس زندگی بشر مختل می‌گردد. برخی از فقها از آن به حفظ نظام عام (تبریزی، ۱۴۲۷ق، ج ۱ ص ۵۱۷ و ج ۱ ص ۳۲۸؛ موسوی خلیلی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۳) یا نظام عمومی (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۱ ص ۵۳۴) تعبیر کرده‌اند. در منابع فقهی، برای پاسداشت نظام معیشتی و اجتماعی فقها به مواردی چون؛ حرمت احتکار، عدم جواز احتیاط در تمامی تکالیف، اعتبار اماره‌ی ید (حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۶۱؛ مکارم شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۴؛ طالقانی، ۱۳۰۴ش، ص ۲۰) و سوق المسلمین، کفایت عدالت ظاهری در شاهد (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۷۹)، وجوب مکاسب کفایی (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق؛ ص ۱)، جواز اخذ اجرت برای واجبات کفایی (آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲۵) حتی واجبات عینی (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۶) به قاعده‌ی

حفظ نظام استناد کرده‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۶).

فقه‌های امامیه با استناد به ادله‌ی متعدّد از جمله قرآن، سنت، بنای عقلا، سیره‌ی قطعی شارع بر لزوم حفظ نظام اجتماعی به عنوان یک ضرورت شرعی تأکید ورزیده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰۵)

عقل عملی به‌طور مستقل قبح اختلال در نظام عمومی را درک می‌کند با پذیرش قاعده‌ی ملازمه، حرمت شرعی آن نیز اثبات می‌گردد. عقلای عالم نیز به‌صورت مستمر بر لزوم رعایت قواعدی که حافظ نظم اجتماعی‌اند پای می‌فشارند و شارع با سکوت آن را تأیید کرده است. (مرتضوی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۸) در قاعده‌ی ید، امام (ع) برای اثبات مالکیت از لزوم حفظ جریان بازار یاد می‌کند «لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا لَمْ يُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۳۸۷)

برخی در استدلال بر بر عدم جواز دخالت فقیه در کار فقهی دیگر به این نکته توجه داده‌اند که لازمه‌ی جواز چنین مزاحمتی اختلال در مصالح عمومی مسلمانان است که قطعاً جایز نیست. (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۹۶)

خاستگاه چنین نگاهی ضرورت حفظ نظام اجتماعی است که آیت الله خویی در استدلال بر تعزیر کسانی که فعلی را ترک کنند یا حرامی را مرتکب شوند، می‌گوید که اسلام، اهتمام ویژه به حفظ نظام مادی و معنوی و اجرای احکام خود دارد و لازمه‌ی طبیعی چنین امری این است که حاکم بتواند همه‌ی کسانی را که با این نظام مخالفت کنند مجازات کند. (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۴۱، ص ۴۰۸)

شیخ جعفر کاشف الغطاء به لزوم پرهیز از اختلال و تباهی نظام جامعه در گسترش جواز عقد ذمه از سوی فقها با غیر مسلمانان در دوره‌ی غیبت امام استناد کرده است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲؛ ج ۴ ص ۳۸۵) و برخی از فقها به حسب اعتبارات عقلی اعمال تعزیر برای انجام خلاف‌هایی که علیه فرامین و دستورات حکومتی صورت می‌گیرد را تجویز کرده و معتقدند چون اسلام اهتمام تام، به حفظ انتظام امور دارد، طبیعی است که حکومت می‌تواند در قبال هر رفتار خلاف شرع و یا موازین تعیین شده تعزیر و مجازاتی قرار دهد. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، صص ۵۹- ۸۲)

قاعده‌ی «حفظ نظام» یکی از قواعد بنیادین فقه اسلامی است که دامنه‌ی شمول



آن فراتر از تکالیف فردی بوده و به تنظیم حیات جمعی، ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی امت اسلامی می‌پردازد. فقه اسلامی علاوه بر عبادات فردی، به تأمین مصالح عمومی و دفع مفسدات کلان توجه دارد؛ و این قاعده، ترجمان فقهی رسالت اجتماعی شریعت در حفظ ثبات جامعه است. اهمیت این قاعده در مسائل معاصر، مانند مدیریت منابع آب - که حیات معیشتی جوامع به آن وابسته است - برجسته می‌شود. بهره‌برداری غیرمأذون از آب‌ها مانند برداشت بی‌رویه به صورت گسترده و نظام یافته می‌تواند به اختلال در نظام معیشتی منجر شود، که این امر از منظر شرعی حرام بوده و مبنایی برای توجیه جرم‌انگاری فقهی فراهم می‌کند.

ب. قاعده‌ی لا ضرر

این قاعده، برگرفته از روایت نبوی است: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام». (کلینی، ۱۴۰۷ هـ. ق، ج ۱۰، ص ۴۷۶) این عبارت به معنای نفی مشروعیت هر گونه ضرر و اضرار در اسلام است و به قاعده‌ی ضرر، قاعده‌ی ضرر و ضرار، قاعده‌ی لا ضرر و لا ضرار و قاعده‌ی نفی ضرر نیز تعبیر می‌شود. این قاعده از قواعد مهم فقهی است و ضررهای مادی و بدنی را نیز در بر می‌گیرد، همان‌طور که بسیاری از فقیهان به آن اشاره کرده‌اند. شیخ انصاری، «لا»ی به کار رفته در این جمله را به معنای نفی جنس می‌داند و بعد از «لا»، کلمه‌ی حکم را در تقدیر می‌گیرد. (انصاری، ۱۴۱۵ هـ. ق، ج ۲، ص ۴۶۰) با این توضیح، معنای جمله این چنین می‌شود که هیچ حکمی در شرع وضع نشده که سبب زیان‌بندگان شود و وجود هرگونه حکم ضرری، تکلیفی یا وضعی، توسط این روایت نفی می‌شود. و به عبارت دیگر، بر طبق این قاعده، ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و عدم مشروعیت ضرر هم شامل مرحله‌ی قانون‌گذاری می‌شود و هم شامل مرحله‌ی اجرای قانون (محقق داماد، ۱۳۸۷: ج ۱ ص ۱۵۰). برخی فقها، همچون فاضل تونی، قاعده را به معنای نفی ضرر جبران‌ناپذیر دانسته‌اند و معتقدند چون ضرر خارجی در عالم واقع وجود دارد، منظور حدیث نفی ضرری است که جبران نمی‌شود. (فاضل تونی، ۱۴۱۵ ق، ص ۱۹۳ و ۱۹۴) اما شیخ انصاری این تفسیر را نادرست می‌داند، زیرا صرف الزام شرعی به جبران، ضرر را به معنای واقعی

آن منتفی نمی سازد. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۴۳)

از پیش، این پرسش مطرح بوده که آیا قاعده ی نفی ضرر صرفاً ناظر به احکام وجودی است یا افزون بر آن، شامل احکام عدمی نیز می شود. (خراسانی، ۱۴۱۵، ق، ۱۹۳؛ یزدی، ۱۴۲۸، ق، ج ۱، ص ۷۵؛ صدر، ۱۳۸۵، ش، ص ۳۱۱؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۵۷۶) از شاخص ترین فقهایی هستند که معتقدند این قاعده، علاوه بر رفع، مثبت حکم نیز هست. در مقابل، محقق نائینی و آیت الله خوانساری و آیت الله روحانی از شاخص ترین مخالفان این دیدگاه اند. (نائینی، ۱۳۷۳، ۲۱۹، خوانساری، ۱۳۴۶، ج ۵، ص ۱۹۲؛ روحانی، ۱۴۱۲، ق، ج ۵، ص ۴۵۲)

قاعده ی لاضرر نه تنها بر جبران خسارت تأکید دارد، بلکه بر پیشگیری از وقوع ضرر نیز تأکید می کند. امام خمینی می فرماید که «لا» در روایت، ناهیه است و در معنای مجازی استعمال شده، یعنی نباید کسی به دیگری ضرر برزند ایشان این نهی را نهی حکومتی می داند. (خمینی، روح الله، الرسائل، جزء ۱، ص ۴۰) بر این اساس، قاعده ی «لاضرر» می تواند به عنوان مبنای فقهی برای جرم انگاری تصرف و بهره برداری غیر مأذون از منابع آبی تلقی شود. زیرا فلسفه ی این قاعده صرفاً بر رفع و جبران ضرر تحقق یافته محدود نمی گردد، بلکه مبتنی بر منع تحقق ضرر در آینده و ایجاد ضمانت اجرای شرعی و حکومتی برای پیشگیری از اضرار است که با نظر مرحوم امام (ره) سازگارتر می باشد.

قاعده ی لاضرر دامنه ای گسترده دارد و حرمت آن انواع ضرر و اضرار به غیر را در بر می گیرد. بهره برداری غیر مأذون از منابع آبی، از جمله برداشت بی رویه از سفره های زیرزمینی، تغییر مسیر آب ها بدون مجوز، از عوامل اصلی تخریب نظام طبیعی و کاهش پایداری محیط زیست به شمار می آید. چنین رفتارهایی سبب کاهش سطح آب های زیرزمینی، خشک شدن تالاب ها، نابودی اکوسیستم های وابسته و در نهایت تهدید امنیت غذایی و سلامت جامعه انسانی می شود. بر اساس قاعده ی «لاضرر»، هر رفتاری که نتیجه آن ایجاد ضرر و زیان واقعی به انسان ها و منافع عمومی باشد، از نظر شرعی ممنوع است؛ زیرا شارع مقدس با این قاعده، هرگونه ایجاد یا تسبیب ضرر به دیگری را، خواه مستقیم یا غیرمستقیم، قبیح و حرام دانسته است. بنابراین،



ضررهایی که با نابود کردن منابع طبیعی از جمله منابع آبی، نه تنها متوجه اجزاء محیط زیست شده بلکه ادامه‌ی حیات انسان را با خطر جدی روبرو کرده است. لذا، قاعده‌ی لا ضرر به عنوان یکی از مبانی حرمت بهره برداری غیرمأذون از منابع آبی قرار می‌گیرد.

۳-۲. نقض مقررات حکومتی

یکی از اقسام تعزیر؛ تعزیر حکومتی است که به مجازات‌هایی اطلاق می‌شود که از سوی حاکم اسلامی به معنای عام، اعم از پیامبر، امام معصوم یا فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، در راستای حفظ مصالح عمومی و نظم اجتماعی وضع می‌گردد؛ هرچند تخلف از آنها بالإصالة حرام شرعی محسوب نشود، مانند نقض مقررات گمرکی یا قوانین راهنمایی و رانندگی.

حکم حکومتی جلوه‌ای از اعمال ولایت در حوزه‌ی تدبیر جامعه اسلامی است و با بهره‌گیری از آموزه‌های شریعت، نقش تنظیم‌گر روابط اجتماعی و تضمین‌کننده نظم و مصالح عمومی را ایفا می‌کند. علامه طباطبائی نیز با تمایز میان قوانین ثابت و متغیر، احکام حکومتی را ابزار تأمین مصالح متغیر در سایه اصول شریعت دانسته است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۸۳-۸۵)

مشروعیت صدور حکم حکومتی از سوی فقیه، بر پایه‌ی مستنداتی استوار است که در منابع شرعی و فقهی، به‌ویژه با استناد به ادله‌ی ولایت فقیه و ادله‌ی عام حاکم، قابل پیگیری است. (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۴۰، ص ۱۰۰؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۳۷)

بر پایه‌ی این ادله، فقیه جامع‌الشرایط به عنوان ولی امر، این صلاحیت را دارد که در مقام اداره‌ی جامعه، احکامی را با لحاظ مصالح زمان و مکان صادر نماید. اگر چنین اختیاری به حکومت اسلامی اعطا نشود تحقیقاً از هدف اصلی بازداشته می‌شود؛ البته به جهت ایجاد بازدارندگی و رعایت قوانین موضوعه حاکم اسلامی حق دارد تعزیراتی به جهت مصالح عامه و رفع و دفع مفسدات اجتماعی وضع کند که در ادامه از دو جهت (دفع مفسده و رفع مفسده) جواز جعل و توجیه تعزیر حکومتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

الف. پیش‌گیری از وقوع مفاسد اجتماعی (دفع مفسده)

یکی از مبانی مهم در جرم‌انگاری تعزیرات در نظام حقوقی ایران، پیشگیری از مفاسد اجتماعی و تهدید منافع عمومی است. به غیر از رفتارهایی که حسب موازین شرعی مشمول عقوبت‌های قصاص، دیه، حد و تعزیر هستند، مقتضیات زمانی و مکانی لزوم حسن اداره جامعه و برقراری نظم و امنیت اجتماعی ایجاب می‌کند رفتارهایی که منجر به مفسده کلان اجتماعی می‌شود، اگرچه از نظر احکام اولیه معصیت نباشند ولی، فقیه جرم‌تلقی و مستلزم مجازات شناخته شوند.

بنابراین، یکی دیگر از موجبات و ملاک‌های تعیین عقوبت تعزیری، ارتکاب رفتاری است که، هرچند فی‌نفسه از نظر شرعی معصیت محسوب نمی‌شود، متضمن مفسده‌ی عمومی و اجتماعی است. در چنین مواردی، حکومت اسلامی با هدف پیشگیری از مفاسد اجتماعی و حفظ مصالح عمومی، رفتار مزبور را جرم‌انگاری کرده و برای مرتکبان آن مجازات تعیین می‌کند. پذیرش این ملاک، متوقف بر پذیرش مشروعیت حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه‌ی فقیه است؛ در غیر این صورت، اساساً زمینه‌ای برای طرح و پذیرش چنین مبنایی وجود نخواهد داشت. از نظر فقهای متأخر امامیه حکومت اسلامی می‌تواند هر قانونی که مطابق با مصلحت نظام است وضع و ناقضان آن را تعزیر کند. (نجف‌آبادی، ۱۳۷۲، صص ۱۰۷-۱۰۶) و این نوع تعزیر که به جهت پیش‌گیری از وقوع مفاسد هست که به تعبیری، جرم مانع است در ذیل عنوان مصلحت عمومی و جامعه قرار می‌گیرد که به جهت مصالحی ولی فقیه قوانینی را وضع می‌کند که گاه از باب رفع مفسده و گاه به جهت دفع مفسده می‌باشد. این نوع جرم‌انگاری نه بر پایه‌ی وجود مفسده‌ی فعلی و بالفعل در خود رفتار، بلکه به دلیل قابلیت بالقوه‌ی تولید مفاسد اجتماعی کلان یا خطر اجتماعی قابل ملاحظه براساس اصل دفع مفسده‌ی از سوی حاکم شرع یا قانون‌گذار ممنوع و جرم‌انگاری می‌شوند این همان جرم‌انگاری پیش‌گیرانه می‌باشد.

در نظام اسلامی حفظ جامعه از آلودگی و فساد از واجبات بزرگ و از اهمیت خاصی برخوردار است. (خوانساری، ۱۳۴۶، ج ۷ ص ۹۸؛ کریمی جهرمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۵؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۳۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸) حال اگر انجام



اموری موجب فساد در اجتماع گردد و برای جلوگیری از آن راهی جز تعزیر وجود نداشته باشد به حکم عقل حاکم می‌تواند مرتکب چنین افعالی را تعزیر نماید. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳) طبیعی است که حکومت می‌تواند از هر رفتار خلاف شرع و یا موازین تعیین شده که موجب فساد و اختلال در امور اجتماعی را فراهم می‌آورد، جلوگیری کند تا اجتماع سالم بماند. (موسوی اردبیلی ۱۴۲۷، صص ۵۹-۸۲) از برخی عبارات فقها استفاده می‌شود که می‌توان از عقوبت تعزیری برای قطع ریشه‌ی فساد بهره برد به عنوان مثال قتل انسانی به وسیله‌ی صغیر و مجنون را به دلیل عدم تکلیف آن دو مستوجب قصاص ندانسته و تنها برای از بین بردن تجزّی آن دو (حسماً للجرأة) مستحقّ تادیب می‌دانند. (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۴)

شارع مقدس به جهت اینکه صبیّ مکلف نیست از باب عقوبت او را تعزیر نمی‌کند بلکه برای اینکه جرأت او را نسبت به گناه از بین ببرد برای او تعزیر قرار داده است که این برداشت شهید ثانی به عنوان مؤید در جهت حکم ولی فقیه در راستای پیش‌گیری از وقوع جرم می‌باشد.

در واقع، منابع آبی به عنوان یکی از مؤلفه‌های حیاتی محیط زیست و بنیان توسعه‌ی پایدار، متعلّق به آحاد جامعه و نسل‌های آینده‌اند. هرگونه بهره‌برداری بدون مجوّز، تجاوز به حقایقه‌ی سایر بهره‌برداران یا تغییر در مسیر و حجم آب‌های سطحی و زیرزمینی، نه‌تنها نقض مقررات اداری یا مدنی محسوب می‌شود، بلکه مفاسد اجتماعی گسترده‌ای همچون تخریب منابع مشترک، ایجاد اختلافات محلی، کاهش اعتماد عمومی و نارضایتی اجتماعی را در پی دارد.

بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی، علاوه بر آنکه تخلف از مقررات حکومتی مبتنی بر مصالح عامّه به‌شمار می‌آید، از منظر فقهی نیز مشمول قاعده‌ی «حَسْم مَادّهِ فُسَاد» است. مقصود از این قاعده آن است که حاکم اسلامی موظف است پیش از گسترش فساد و پیدایش آثار زیان‌بار اجتماعی و زیست‌محیطی، منشأ و ریشه فساد را از میان بردارد و زمینه‌های وقوع آن را مسدود سازد. بر این اساس، هر رفتاری که استمرار آن موجب اختلال در نظام اجتماعی، تضییع حقوق عمومی جامعه گردد، می‌تواند در موضوع مداخله و برخورد حکومتی قرار گیرد.

در مسئله‌ی منابع آبی، برداشت غیرمجاز و خارج از ضوابط قانونی، اگرچه ممکن است در نگاه فردی امری محدود تلقی شود، اما استمرار و شیوع آن، به کاهش ذخایر آبی، نابودی سفره‌های زیرزمینی، محرومیت سایر بهره‌برداران، تشدید نابرابری و بروز بحران‌های زیست‌محیطی منتهی می‌شود و در نهایت، مفسده‌ای عمومی و فراگیر را پدید می‌آورد. ازاین‌رو، حکومت اسلامی بر پایه‌ی وظیفه‌ی شرعی خویش در حفظ نظام و صیانت از مصالح جامعه، حق دارد از طریق وضع مقررات الزام‌آور و اعمال تعزیرات حکومتی، ماده و منشأ این فساد را مهار نماید.

بر اساس قاعده‌ی حسم ماده فساد، مشروعیت تعزیر در این‌گونه موارد صرفاً ناظر به مجازات پسینی نیست، بلکه جنبه‌ی پیشگیرانه و بازدارنده نیز دارد؛ بدین معنا که حکومت می‌تواند با اقداماتی همچون انسداد چاه‌های غیرمجاز، محدودسازی برداشت، الزام به اخذ مجوز قانونی، جریمه‌ی مالی و محرومیت از برخی امتیازات، از گسترش فساد و تضییع حقوق عمومی جلوگیری کند. براساس این مبنا، مقرراتی همچون ماده ۴۵ و ۴۶ قانون توزیع عادلانه‌ی آب و نیز قانون حمایت از بهره‌برداران و صیانت از منابع آبی کشور، مصادیق روشنی از تعزیر در برابر مفسده‌ی اجتماعی محسوب می‌شوند.

ب. تعزیر در نقض مقررات حکومتی (رفع مفسده)

احکام الهی در یک تقسیم به سه قسم احکام اولیه، ثانویه و حکومتی تقسیم می‌شود.

اگرچه نصب فقیه جامع‌الشرایط و ولایت او از احکام اولیه اسلام شمرده شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۸۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۷۰)، ولی احکام حکومتی از نظر ماهیت با احکام اولیه تفاوت دارند زیرا مجعول حاکم اسلامی جزء احکام سلطانی می‌باشد. برخی اندیشمندان مانند شهید صدر، احکام حکومتی را در شمار احکام ثانویه دانسته‌اند و معتقدند ولی امر می‌تواند در عرصه‌های فاقد حکم صریح، اوامر ثانوی صادر کند (صدر، ۱۳۴۹، ج ۲، ص).

احکام حکومتی را به دلیل داشتن تفاوت‌های جدی با احکام ثانویه نمی‌توان



جزئی از احکام ثانویه دانست و احکام حکومتی در سیستم قانون‌گذاری اسلامی خود، قسم مستقلی به شمار می‌رود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۹) از سوی دیگر، بحث احکام حکومتی بحثی موضوعی است که برای اجرای احکام کلی الهی صادر می‌شود اما بحث از احکام اولیه و ثانویه، بحثی موضوعی نیست، بلکه فقیه به عنوان فقیه این نوع احکام را از منابع شرع استنباط می‌نماید. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۶۴)

در مواردی، افعال مفسده‌آمیز همراه با حرمت شرعی هستند؛ مانند رباخواری که مفساد اقتصادی به دنبال دارد یا روابط نامشروع که به فروپاشی نهاد خانواده می‌انجامد. پرسش این‌جاست که آیا صرف ایجاد مفسده، حتی بدون تحقق معصیت، می‌تواند موجب تعزیر شود؟

فقهایی مانند صاحب ریاض (طباطبائی کربلانی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۱۱۸) به صراحت تعزیر را در چنین مواردی جایز می‌دانند، حتی اگر فعل ارتكابی از سوی فاعل (مثلاً کودک یا مجنون) عنوان معصیت نداشته باشد. مبنای این رأی، ضرورت اصلاح و دفع فساد است.

امام خمینی (ره) به صراحت چنین مجازاتی را از اختیارات حاکم اسلامی شمرده است؛ مجازات و تعزیری که گاه بر خلاف احکام اولیه و ثانویه است (امام خمینی؛ ۱۳۷۸ش، ج ۲۰، ص ۴۸۱). چنان‌که آیت الله موسوی اردبیلی رئیس وقت دیوان عالی کشور از امام خمینی پرسیده است برای اداره‌ی امور کشور، قوانینی در مجلس تصویب می‌شود؛ مانند قانون قاچاق، گمرکات و تخلفات رانندگی، قوانین شهرداری و به طور کلی احکام سلطانیه و برای اینکه مردم به این قوانین عمل کنند، برای متخلفان مجازات‌هایی در قانون تعیین می‌شود آیا این مجازات‌ها از باب تعزیر شرعی است و احکام شرعی تعزیرات از نظر کم و کیف بر اینها بار است یا قسم دیگر است و از تعزیرات جدا هستند و اگر موجب خلاف شرع نباشد باید به آنها عمل کرد؟ امام خمینی در پاسخ خاطرنشان کرده است که این نوع مجازات از تعزیرات شرعی بیرون است و قلمرو آن احکام سلطانی است این تعزیرات در شمار احکام اولیه است و به عنوان مجازات بازدارنده در حوزه‌ی اختیارات حاکم است و می‌تواند

اجرای آن را به نماینده و وکیل خود نیز واگذار کند. (همان، ج ۱۹، ص ۴۷۲-۴۷۳)

ایشان به رغم اینکه در تعزیرات شرعی احتیاط را در بسنده کردن به مجازات منصوص شمرده اما تخلف از مقررات حکومتی را مستلزم مجازات دانسته است که حاکم می‌تواند انواع مجازاتهای بازدارنده را برای جلوگیری از ارتکاب آنها به کار گیرد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۳۰۰)

بنابراین اگر فردی مقررات حکومتی وضع شده در خصوص استفاده از منابع آبی را که خود بر اساس مصلحت عمومی شده است نقض نماید و از طریق این تخلف، موجب اضرار به غیر یا تضییع منابع حیاتی عمومی گردد، مستحق مجازات تعزیری خواهد بود.

مسئله‌ی دسترسی و بهره‌برداری از منابع حیاتی آب، همواره در نظام‌های حقوقی، از جمله جمهوری اسلامی ایران، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. با توجه به اینکه آب، ماهیت مال عمومی و همگانی را داراست، از این رو، هرگونه بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی اعم از برداشت غیرقانونی از سفره‌های زیرزمینی، انشعابات غیرمجاز یا مصرف مازاد بر ضوابط مصوب علاوه بر تخلف اداری و قانونی، واجد عنوان اخلال در نظم عمومی و تضییع حقوق عامه است.

حکم حکومتی، دستوری است که حاکم اسلامی بر اساس مصالح جامعه و در چارچوب اختیارات ولایت امر صادر می‌کند در مسئله‌ی منابع آب، حکومت اسلامی با توجه به محدودیت منابع، ضرورت توزیع عادلانه و جلوگیری از بحران‌های زیست‌محیطی، مقرراتی را در زمینه‌ی نحوه‌ی بهره‌برداری، میزان برداشت، حریم منابع آبی و شیوه مصرف وضع می‌کند. این مقررات در حقیقت مصادیقی از احکام حکومتی به شمار می‌آیند. از سوی دیگر، تعزیر حکومتی ابزار اجرایی و ضمانت اجرای این احکام است.

۴. نتیجه‌گیری

در جرم‌انگاری بهره‌برداری غیرمأذون از منابع آبی، تعزیرات شرعی و حکومتی نقش مکمل و بنیادینی ایفا می‌کنند که هر یک بر مبانی فقهی متمایزی استوارند.



حرمت شرعی آن، زمینه‌ساز جرم‌انگاری آن توسط حاکم شرعی یا نظام قضایی است که براساس قاعده‌ی «التعزیر لکل عمل محرّم» تعزیر شرعی خواهد بود، از این جهت با تحلیل تفاسیر مختلف قاعده‌ی «لا ضرر»، این مقاله نتیجه می‌گیرد که بهره‌برداری بی‌رویه آب، در شرایط بحران کم‌آبی فعلی ایران، به دلیل ایجاد ضرر مستقیم و ملموس بر حقوق زیستی سایر شهروندان و نسل‌های آینده (از طریق کاهش دسترسی به آب)، مصداق «ضرر غیرقابل اغماض» بوده این تفسیر، فراتر از نگاه صرفاً فردی به ضرر، بر «ضرر اجتماعی» و «ضرر نسلی» تأکید دارد. از سوی دیگر، حرمت اختلال در نظام اجتماعی، برگرفته از اصول حفظ نظام اسلامی و مصالح عمومی است که ولایت فقیه و حاکم شرعی را موظف به جلوگیری از چنین تخلفاتی می‌نماید. این اصول، زمینه‌ساز اعمال تعزیرات شرعی بر افعال حرام فاقد حدّ مقدر هستند. در مقابل، تعزیر حکومتی، ابزاری در اختیار ولی فقیه برای حفظ مصالح عمومی، دفع و رفع مفاسد اجتماعی و اداره‌ی جامعه است که جنبه‌ی پیشگیرانه و بازدارنده قوی‌تری دارد و می‌تواند شامل جرمه‌های مالی پلکانی، قطع خدمات، پلمپ چاه‌های غیرمجاز یا مجازات‌های اداری باشد. این تعزیرات بر پایه‌ی ولایت مطلقه فقیه و احکام حکومتی وضع می‌شوند و اختیار تعیین نوع و میزان مجازات را متناسب با شرایط زمانی، مکانی و شدت عمل، به حاکم واگذار می‌کنند. این پژوهش به این نتیجه می‌رسد که هر نوع بهره‌برداری غیرمجاز از منابع آبی، لزوماً جرم تلقی نمی‌شود، بلکه جرم‌انگاری آن منوط به «مقیاس»، «تأثیر» و «عمدی بودن» تخلف است. برداشت‌های جزئی و ناخواسته که ضرر قابل توجهی به بار نمی‌آورند، ممکن است مشمول تعزیرات نشوند و صرفاً تذکر داده شوند، اما برداشت‌های کلان، غیرقانونی (مانند حفر چاه بدون مجوز) و یا مصرف بی‌رویه در شرایط بحرانی، که موجب اختلال در نظم عمومی یا تضییع حقوق دیگران می‌شود، مستوجب تعزیرات شرعی و حکومتی شدیدتر خواهد بود. این رویکرد، به نظام قضایی و تقنینی کمک می‌کند تا با در نظر گرفتن مبانی فقهی مستحکم و شرایط عینی جامعه، سیاست‌گذاری مؤثرتری در جهت مدیریت پایدار منابع آبی اتخاذ نماید.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۰ ق.) السرائر. قم. انتشارات جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم. چاپ دوم.
۲. ابن فارس بن زکریا، احمد، (۱۴۰۴ ق.) معجم مقانیس اللغة، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ایران، چاپ اول.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴) لسان العرب، بیروت، دار الفکر، چاپ سوم
۴. ازهری، محمد بن احمد، (بی تا) تهذیب اللغة، چاپ احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره.
۵. اصفهانی شیخ الشریعة، فتح الله بن محمد جواد، نمازی، (۱۴۱۰ ق) قاعدة لا ضرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول
۶. اصفهانی، احمد؛ رئیس، لیلا؛ آرش پور، علیرضا، (بهار- تابستان ۱۳۹۹)، «جرم انگاری بین المللی زیست بوم زدایی»، آموزه های حقوق کیفری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره ی هفدهم، شماره ۱۹، صص ۲۷۳-۳۰۴.
۷. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵ ق) کتاب القضاء و الشهادات، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكری الثانیة لمیلاد الشیخ الأعظم الأنصاری
۸. _____، (۱۴۱۵ ه. ق.) کتاب مکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- کمیته تحقیق تراث شیخ اعظم
۹. آشتیانی، محمد حسن، (۱۴۲۵ ق) کتاب القضاء، تحقیق علی اکبر زمانی نژاد؛ قم: زهیر؛ کنگره علامه آشتیانی.
۱۰. تبریزی، جواد، (۱۴۲۷ ق) صراط النجاة، قم، دار الصدیقة الشهیده.
۱۱. تمیمی، آمدی عبدالواحد بن محمد، (۱۳۸۴ ش) غرر الحکم ودرر الکلم؛ قم، امام عصر (عج).
۱۲. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶)، تعزیرات از دیدگاه فقه و حقوق، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم
۱۳. جواد آملی، عبدالله، (۱۳۶۷) ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، قم، اسراء.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ه. ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، دار العلم للملایین، بیروت، لبنان، چاپ اول.
۱۵. حاجی ده آبادی، احمد، (۱۳۹۱ ش) قواعد فقه جزایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم.
۱۶. حائری یزدی، مرتضی. (۱۴۱۸ ق) کتاب الخمس. در یک جلد. قم. جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم. چاپ اول.
۱۷. حکیم، سید محمد سعید، (۱۴۱۴ ق) المحکم فی اصول الفقه، قم، موسسه ی المنار



۱۸. _____، (۱۴۱۵ هـ.ق) منهاج الصالحین، دار الصفوة، بیروت، لبنان، اول، تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۶ ق) منهاج الصالحین، قم. مجمع الإمام المهدی (عجل الله تعالی فرجه). چاپ اول.
۱۹. خمینی، روح الله، (۱۴۱۰ ق) الرسائل، قم، اسماعیلیان، اول.
۲۰. _____، (۱۳۷۸ ش) صحیفه‌ی امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۲۱. _____، (بی تا) تحریر الوسیله، قم. مؤسسه‌ی مطبوعات دار العلم. چاپ اول.
۲۲. خوانساری، احمد، (۱۳۴۶) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، تهران، مکتبه الصدوق
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ ق) موسوعة الإمام الخوئی، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، قم.
۲۴. _____، (۱۴۲۲ ق) مبانی تکمیلیه المنهاج، چاپ اول، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی
۲۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳) لغت‌نامه‌ی دهخدا، مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول از دوره جدید.
۲۶. روحانی، سید محمد صادق، (۱۴۱۲ ق) فقه الصادق (ع)، چاپ اول، قم، دار الکتب الاسلامی
۲۷. ساریخانی، عادل، (۱۴۰۱) فقه و جزای عمومی، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی
۲۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر، (۱۳۷۵ ش) دلیل التحریر الوسیله (الستر و النظر)، موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۲۹. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ ق) کتاب النکاح، قم، موسسه پژوهشی رأی پرداز
۳۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۰ ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق سید محمد کلاتر، قم، انتشارات داوری.
۳۱. _____، (۱۴۱۰ ق) الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، مکتبه الداوری، قم.
۳۲. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، (۱۴۱۷ ق) الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم - ایران، چاپ دوم.
۳۳. _____، (بی تا). القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، قم - ایران، چاپ اول.
۳۴. صالحی مازندرانی اسماعیل، (۱۳۸۲ ش) شرح کفایة الاصول، قم، انتشارات صالحان، چاپ اول.
۳۵. صدر، اسماعیل، (۱۳۷۲)، توضیح و ترجمه التشریع الجنائی الاسلامی، موسسه البعثة، چاپ اول
۳۶. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۷ ق) اقتصادنا، در یک جلد، دفتر تبلیغات اسلامی، شعبه خراسان، قم - ایران، چاپ اول
۳۷. _____، (۱۳۴۹). الاسلام یقود الحیاة. قم: دارالکتب الاسلامیة.
۳۸. _____، (۱۴۲۰ هـ.ق) ماوراء الفقه، بیروت - لبنان، دار الاضواء للطباعة و النشر والتوزیع، چاپ اول.
۳۹. _____، (۱۳۸۵) خطوط تفصیلیة عن اقتصاد المجتمع الاسلامی، بیروت.
۴۰. طالقانی، نظر علی، (۱۳۰۴ ش) مناط الاحکام، تهران، بی نا
۴۱. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی، قم - ایران، چاپ پنجم.

۴۲. طباطبائی کربلانی، علی بن محمد، (۱۴۱۸ق) ریاض المسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
۴۴. _____، (۱۳۸۷ش) المبسوط فی فقه الامامیه، ج سوم، تهران، مکتبه المرتضویه.
۴۵. فاضل تونی، (۱۴۱۵ق) الوافیة فی اصول الفقه، تحقیق: سید محمد حسن رضوی کشمیری، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۴۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری، (۱۳۷۳)، کنز العرفان فی فقه القرآن، مرتضوی، تهران.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰هـ ق). کتاب العین، نشر هجرت، قم - ایران، چاپ دوم.
۴۸. فیاض کابلی، محمد اسحاق فیاض، (۱۴۲۶هـ ق) رساله توضیح المسائل (فیاض)، در یک جلد، انتشارات مجلسی، قم - ایران، اول،
۴۹. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (بی تا) کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، مهدوی.
۵۰. کاشف الغطاء، حسن، (۱۴۲۲ق) انوار الفقاهة، انتشارات موسسه ی کاشف الغطاء العامة، نجف اشرف.
۵۱. کریمی جهرمی، علی، الدر المنضود تقریرات درس فقه سید محمد رضا گلپایگانی
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷هـ ق)، الکافی، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، چاپ چهارم
۵۳. گلپایگانی، محمد رضا (بی تا) الدر المنضود فی احکام الحدود، دار القرآن الکریم، قم.
۵۴. مازندارانی، علی اکبر سیفی (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الاسلامیة، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی
۵۵. محسن عینی نجف آبادی (۱۳۷۲)، مبناء و ماهیت تعزیر (پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا جرم شناسی به راهنمایی دکتر محمد جعفر حبیب زاده، دانشگاه تربیت مدرس، صص ۱۰۷-۱۰۶
۵۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم، اسماعیلیان،
۵۷. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۷ش)، قواعد فقه - بخش مدنی، ج هفدهم، تهران، انتشارات مرکز نشر علوم اسلامی.
۵۸. مرتضوی، سید ضیاء، (۱۴۰۳) بررسی فقهی حفظ نظام و مسائل آن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول.
۵۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، نظریه ی حقوقی اسلام، انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ دوم.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱هـ ق)، القواعد الفقهیة (المکارم)، مدرسة الإمام امیر المؤمنین (علیه السلام)، قم - ایران، سوم.
۶۱. _____، انوار الفقاهة، (۱۴۲۶ق) کتاب الحدود والتعزیرات، قم - ایران، انتشارات مدرسة الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول.
۶۲. _____، (۱۳۷۴ش) تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.
۶۳. _____، (بی تا) القواعد الفقهیة، مدرسة الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، قم



۶۴. _____، (۱۴۲۲ق) بحوث فقهية هامة، قم، انتشارات مدرسة الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام)
۶۵. منتظري، حسينعلي، (۱۴۰۹) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، قم، مركز العالمي للدراسات الاسلامية. چاپ اول
۶۶. _____ (بي تا) كتاب الخمس والأطفال. دريك جلد. قم. دارالفكر. چاپ اول.
۶۷. منصورآبادي، عباس؛ رياحي، جواد (نیمسال دوم ۱۳۹۱) «مفهوم شناسی مبانی در پژوهش‌های حقوقی»، مجله پژوهش‌های حقوقی (علمی - ترویجی) شماره ۲۲، ۲۴-۹.
۶۸. موسوی اردبیلی، سید عبد الكريم (۱۴۲۷ ه ق) فقه الحدود والتعزيرات، قم- ايران، مؤسسة النشر لجامعة المفيد، چاپ دوم.
۶۹. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، (۱۴۲۵ق) الحاکمیه فی الاسلام، قم، مجمع اندیشه اسلامی
۷۰. نائینی، محمدحسین، (۱۳۷۳) منية الطالب فی حاشية المكاسب، المكتب المحمدية، تهران.
۷۱. نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ هاشم بیگی، حمید (۱۳۷۷) دانش نامه جرم‌شناسی، گنج دانش، چاپ اول
۷۲. نجفی، محمد حسن، (۱۴۱۲ق) جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، هفتم.
۷۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۳۸۷) فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه‌ی دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم



خلاصة المقالات

مدخل إلى هيكلية فقه بناء الأنظمة

على اكبر رشاد^١

حسين ايزدي^٢

الخلاصة

مع تشكّل الحكومة الإسلامية من جهة، وتعمّد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جهة أخرى، تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في هيكلية الفقه وتعريفه أكثر من أي وقت مضى. أنجزَ هذا البحث بهدف تبين ضرورة الانتقال من الهيكلية التقليدية للفقه نحو «فقه بناء الأنظمة» (الفقه المنظومي).

وفي هذا الإطار، جرى تحليل الفارق بين المقاربة التقليدية التي ركّزت على «تدبير الشؤون الجزئية» (تدبير المنزل) والمقاربة المنظومية المتكفلة بإدارة «الشؤون الكلية» والهيكل المعقدة. وتُظهر نتائج هذه الدراسة أن الهيكلية الحالية للفقه (كالتصنيف الذي وضعه المحقق الحلي في كتاب «شرائع الإسلام») - وإن كانت فاعلة في سياقها التاريخي - إلا أنها تفتقر إلى الشمولية والاتساق الهيكلي اللازمين للاستجابة لمتطلبات الأنظمة الحكومية والاقتصادية الحديثة.

وتعتمد الدراسة المنهج التحليلي المقارن، الذي يميّز بين الهيكلية القائمة (نموذج شرائع الإسلام) والهيكلية المقترحة. كما تُبين المخرجات أن تشكّل «النظام الفائق الإسلامي» يستلزم تلاقياً وتركيباً بين خمسة أنظمة كلية محتوائية وأربعة أنظمة كلية علاقية (الله، الذات، الآخرون، والدنيا). وتستدل المقالة بأن فقه بناء الأنظمة لا ينبغي أن يقتصر على الأحكام الجزئية، بل يجب عليه - عبر إدارة هذه العلاقات الأساسية الأربع - تنظيم الأحكام التكوينية والأخلاقية والتشريعية ضمن أنظمة متماسكة.

الكلمات المفتاحية: الفقه، هيكلية الفقه، فقه بناء الأنظمة، تبويب الفقه، فلسفة الشريعة، شرائع

الإسلام، المحقق الحلي.

١. أستاذ البحث الخارج في الفقه وأصوله بالحوزة العلمية في طهران؛ ومؤسس ورئيس معهد الثقافة والفكر الإسلامي.

٢. طالب مرحلة البحث الخارج بالحوزة العلمية في قم، وباحث ومحقّق في فقه السياسة. (الكاظم المستول)

منهجية بناء النظام الاقتصادي في الفقه والقرآن

علي اصغر هادوي نيا^١

الخلاصة

يهدف هذا المقال إلى تبين منهجية بناء النظام الاقتصادي انطلاقاً من المصادر الدينية، حيث يعالج السؤال المحوري حول كيفية استنباط نظام اقتصادي متماسك وفاعل من الفقه والقرآن الكريم. اعتمدت الدراسة منهجاً نوعياً (كيفياً) ذي طبيعة وصفية - تحليلية بمقاربة اجتهادية لبناء الأنظمة؛ إذ جرى فيها فحص آيات القرآن الكريم، والنصوص الفقهية المعتمدة، والقواعد الفقهية بالتركيز على استخراج المبادئ والأهداف والأحكام ذات الصلة بالنظام الاقتصادي. وتُظهر النتائج أنه لتجاوز النظرة التجزئية للأحكام الفقهية، ينبغي الاعتماد على منهجية ثلاثية المستويات: المستوى الأول: يحدد القرآن الكريم - بوصفه الإطار الكلي - المبادئ (مثل الملكية الإلهية والعدالة) والأهداف الغائية للنظام (مثل القسط، ومحاربة الفقر، والاستقلال الاقتصادي).

المستوى الثاني: تُعد قراءة الأحكام الفقهية المتفرقة بمقاربة «فقه المقاصد» وفي ضوء هذه الأهداف لتحديد دورها الأداة في تحقيق الغايات الكلية؛ وتتم هذه العملية بالاعتماد على الآليات الأصولية المتمثلة في «تقيح المناط القطعي» و«إلغاء الفارق»، حذراً من الانزلاق نحو القياس والمصالح المرسلة. وفي هذا المستوى، تضمن القواعد الفقهية الكلية (مثل قاعدة لا ضرر، ونفي العسر والحرج، وحرمة التصرف في مال الغير، والتسبيب) - بوصفها الحلقة الواسطة بين فقه الاقتصاد والنظام الاقتصادي - الاتساق الداخلي للنظام. المستوى الثالث: تُنظم الأحكام ضمن بنية منطقية وهادفة (مثل نظام التمويل)، وتُصمّم النماذج التشغيلية والفاعلة بالاستفادة الأدائية من العلوم الاقتصادية الحديثة (مع التمييز بين الأسس القيمية غير المقبولة، والقواعد التجريبية، والتقنيات الرياضية القابلة للاستخدام). ولحل حالات التزاحم المحتملة بين الأحكام في هذا المستوى، يُستفاد من القواعد الأصولية كـ «تقديم الأهم على المهم»، و«الحكومة»، و«الورود». توفر هذه المنهجية، القائمة على نظرية «منطقة الفراغ التشريعي» للشهيد الصدر، مخرجاً من الاختزالية الفقهية والتلفيق مع الأنظمة غير الدينية

الكلمات المفتاحية: القرآن، بناء الأنظمة، الفقه، المنهجية، الاقتصاد.

١. أستاذ مشارك في قسم الاقتصاد بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي.

إعادة قراءة التلازم بين النسب والتوارث في الاستنساخ البشري

جمشید جعفرپور^۱

مهدي هنرمند زاده^۲

الخلاصة

يتناول أنجز هذا البحث بهدف تبين مفهوم النسب ووظائفه القانونية في التوارث بالنسبة للطفل الناتج عن الاستنساخ البشري، والخروج من المآزق المفاهيمية للنظام الحاكم للأحوال الشخصية. وتتمثل المسألة المحورية للبحث في عجز الأركان التقليدية لإثبات النسب (النكاح الشرعي وقاعدة الفراش) في مواجهة التقنيات الحيوية الحديثة، وخطر تضييع حقوق الطفل المالية، سيما حق الميراث. وتعالج هذه الدراسة - باستخدام المنهج التحليلي - الاجتهادي والمقارن (مع التفاتة إلى فقه أهل السنة وسائر الأنظمة القانونية) وبمقاربة حمائية - مصادر الفقه الإمامي وقواعد القانون المدني. وتُظهر نتائج البحث أن قياس الطفل المستنسخ بولد الزنا - نظراً لانتفاء ماهية الزنا وفقدان النصوص العقابية الخاصة، وبعد التحليل المضموني للروايات - هو قياس مع الفارق وباطل.

كما يُثبت من خلال إعادة قراءة الدلالات الفقهية (لا سيما آراء الإمام الخميني) قابلية فصل الانتساب البيولوجي عن الآثار القانونية؛ بمعنى أن المقالة لا تسعى إلى إثبات النسب المصطلح الشرعي عن طريق علم الوراثة لكي تقع في تعارض داخلي عبر ادعاء فصل النسب عن التوارث، بل تؤكد على أن النسب التكويني مفهوم عُرفي، وأن الأمارات التقليدية إنما تتمتع بصفة «الطريقية» فحسب لكشف الواقع. وبناءً عليه، وبالاعتماد على اليقين العلمي لاختبار الحمض النووي (AND)، يتحقق مقتضى التوارث (القرابة الدموية) وينتفي المانع الشرعي. وعلى مستوى القواعد الفقهية والمقاربة الحمائية، فإن مبادئ «كرامة الإنسان»، و«قاعدة لا ضرر»، و«العدل والإنصاف»، توجب ضرورة فصل التوارث عن النسب الاصطلاحي ومنح الحقوق المالية للطفل.

وتُبين نتائج البحث ضرورة التدخل الهيكلي للمشرع في إطار تعديل أو التفسير الموسع للمادتين ١٦٨ و٨٥١١ من القانون المدني، بهدف الاعتراف الرسمي بالعلاقة الجينية القطعية في مختلف سيناريوهات الاستنساخ.

الكلمات المفتاحية: الاستنساخ البشري، القرابة الجينية، التوارث، قابلية فصل النسب، المقاربة الحمائية، قاعدة لا ضرر، صيانة العقيدة.

١. أستاذ مشارك في كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة خوارزمي.

٢. طالب دكتوراه في تخصص القانون الخاص، جامعة خوارزمي (الكاتب المسؤول)



مسؤوليات الزوجين في الصيانة وتحقيق الأمن الأخلاقي في ضوء فقه نظام الأسرة

عبدالله گوهری^١
مهدي عزيزي^٢

الخلاصة

أنجزَ هذا البحث بهدف تبين ماهية ووظائف «الأمن الأخلاقي» في منظومة فقه نظام الأسرة، وتحليل المسؤوليات الصيائية لأفرادها. وتمثل المسألة المحورية للدراسة في قصور النظرة «الفردية المرتكزة على التكليف» عن تحليل التحديات الأخلاقية المستجدة، وضرورة الانتقال إلى «النظرة المنظومية الوظيفية».

اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفي-التحليلي بمقاربة استنباطية-اجتهادية. حيث جُمعت البيانات بالطريقة المكتنية من القرآن الكريم والمجاميع الروائية، وبعد التقييم الدلالي ودراسة آراء الفقهاء المتقدمين والمتأخرين، أعيدت قراءتها وفقاً لمنطق فقه النظام.

وتُظهر نتائج البحث أن الأمن الأخلاقي ليس مجرد توصية أخلاقية محضة، بل هو «واجب صيائي» (حمائي) ومقدمة للحفاظ على كيان الأسرة. وبناءً على ذلك، فإن وظائف من قبيل «التزيّن البصري» و«الإشباع العاطفي» تكتسب الوصف الوجوبي من منطلق «سدّ أبواب الفساد». وفي الختام، تُقدّم نتائج البحث - إلى جانب تبين التلازم الفقهي بين الوفاء العاطفي وحقوق الزوجية الواجبة - أساساً متيناً لإعادة النظر في فصول وموضوعات حقوق الأسرة.

الكلمات المفتاحية: فقه نظام الأسرة، الأمن الأخلاقي، الصيانة البصرية، الزوجان، السكينة.

١. خريج الحوزة العلمية في قم؛ الحاصل على درجة الدكتوراه في فقه التربية؛ جامعة المصطفى العالمية (ص)

٢. مدرّس السطوح العالية بالحوزة العلمية في قم؛ حاصل على الدكتوراه في فقه التربية؛ قسم فقه التربية في مؤسسة الإمام الرضا (عليه السلام) للفقّه والعلوم الإنسانية.

المتطلبات الفقهية لموازنة البحث العلمي في الحكومة الإسلامية

محسن داوودآبادي فراهاني^١

سيد علي هاشمي^٢

محمد مهدي عباسي گويدرق^٣

الخلاصة

هذا تشير «حوكمة البحث العلمي» إلى توجيه مجتمعة الفاعلين في ساحة البحث العلمي في البلاد، وقيادتهم، وممارسة التأثير عليهم. وتغطي حوكمة البحث العلمي مجالات واسعة؛ مثل تمويل الأبحاث، والتمكين، وتحديد الأولويات، وتقييم المؤسسات والفاعلين. وتلتزم الدولة باتخاذ سياسات صائبة لتحقيق الاستفادة القصوى من طاقات الأبحاث المنجزة في سبيل الارتقاء بالمجتمع. وتعد مسألة «تحديد الأولويات» (في إعداد الموازنة البحثية) من أهم القضايا في مجال حوكمة البحث العلمي؛ حيث يتناولها هذا المقال من منظور الفقه الإسلامي، بالاعتماد على المنهج الاجتهادي والاستفادة من المصادر الوحيانية (القرآن والسنة).

وتظهر نتائج البحث أن الحكومة الإسلامية -ولا سيما قطاع التعليم العالي بوصفه أحد أهم القائمين على البحث العلمي وإنتاج المعرفة في البلاد- يفترض بها، بناءً على وظائفها الأساسية المتمثلة في إقامة العدل، والتعليم والتربية الدينية، وإقامة الدين، وعمران البلاد، واستناداً إلى قاعدتين فقهيتين رئيسيتين هما: «الإعانة على البر» و«حفظ النظام»، أن تضع في صدارة أولويات الموازنة البحثية موضوعات: العلوم المرتبطة بعمران البلاد، والعلوم الإنسانية الإسلامية، والأمر الحسبية، وتحقيق الاكتفاء الذاتي، وإعداد الكوادر والنخب للنظام.

الكلمات المفتاحية: حوكمة البحث العلمي، الحكومة الإسلامية، إعداد الموازنة، الفقه، قاعدة الإعانة

على البر، قاعدة حفظ النظام.

١. خريج الحوزة العلمية وحاصل على درجة الدكتوراه التخصصية في فقه التربية (الكاتب المسؤول)

٢. خريج الحوزة العلمية

٣. خريج الحوزة العلمية



الأسس الفقهية لتجريم الاستغلال غير المأذون به للموارد المائية

محمّد باقر گرابلي^١

علي ايرواني^٢

رضا حق پناه^٣

الخلاصة

تُعَدُّ الموارد المائية الشريان الحيوي للحضارة والأمن القومي في المناطق الجافة مثل إيران، حيث تتهددها أزمة شح المياه. يسعى هذا المقال إلى استنباط الحكم الشرعي للاستغلال غير المأذون به للموارد المائية والأسس الفقهية لتعزيره؛ إذ إن الاستغلال غير المأذون به لهذه النعمة الإلهية - كحفر الآبار غير الترخيصية - يقلص المخزونات الحيوية ويؤدي إلى الإخلال بالنظام العام. ومن منظور الفقه الإسلامي، يُعَدُّ تجريم هذه السلوكيات بهدف صيانة الحقوق العامة ومنع الإضرار بالغير أمراً واجباً ومشروعاً. يهدف البحث الحالي إلى الحد من الاستغلال غير المأذون به وهدر الموارد المائية، ويسعى باختصار - عبر المنهج الوصفي - التحليلي بمقاربة اجتهادية - إلى دراسة الأسس الفقهية لتجريم الاستغلال غير المأذون به للموارد المائية. وقد جرى تحليل هذه الجرائم فقهياً بناءً على التقسيم الثنائي للتعزيرات إلى شرعية وحكومية.

وتشمل الأسس الفقهية لهذا الجرم: حرمة الإخلال بالنظام الاجتماعي، وقاعدة «لا ضرر ولا ضرار». وتسوّغ هذه المبادئ تطبيق التعزيرات الشرعية التي تُفرض على الأفعال المحرمة التي لم يحدد الشارع لها عقوبة مقدّرة. وفي المقابل، تأتي التعزيرات الحكومية التي يفرضها الحاكم الإسلامي غايةً في الردع، ولدفع المفاصد الاجتماعية، والحفاظ على الموارد العامة.

الكلمات المفتاحية: الاستغلال غير المأذون به، الموارد المائية، التجريم، التعزيرات الحكومية، قاعدة

لا ضرر، الإخلال بالنظام.

١. أستاذ مساعد بجامعة العلوم الإسلامية الرضوية، مشهد المقدسة.

٢. خريج الحوزة العلمية وطالب في جامعة العلوم الإسلامية الرضوية، مشهد المقدسة.

٣. أستاذ مساعد بجامعة العلوم الإسلامية الرضوية، مشهد المقدسة.

