

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی
سال چهارم؛ شماره‌ی چهاردهم؛ تابستان 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 جامعة 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، موسسه‌ی
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 تیتراها 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)، أبوجعفر 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 سانتی متر، متن فارسی با قلم Lotus فونت ۱۳ و متن لاتین با قلم Times New Roman، فونت ۱۲، نرم افزار 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 چهاردهم؛ تابستان ۱۴۰۴

داده‌کاوی و فراآوری «یافته‌ها» در راستای «استنباط نظام‌واره‌های دینی» / ۷
ذبیح الله نعیمیان

کارکرد مقاصد شریعت در فقه امنیت خارجی امامیه؛ مطالعه‌ی موردی سلاح‌های هسته‌ای / ۱۵
مهدی گرامی پور، سید احسان رفیعی علوی، احمد رهدار

حجیت و قلمرو کاربست تجربه در استنباطات فقهی؛ بازخوانی ادله‌ی غیرنقلی / ۳۷
حامد وحیدی

تبیین نظام‌مند ادله‌ی فقهی تربیت جسمانی فرزندان در خانواده / ۶۹
عباسعلی تیموری عسکرانی، جواد ابراهیمی

تلازم سبک زندگی اسلامی و سازگاری زناشویی؛ تحلیلی در فقه نظام خانواده / ۹۷
فاطمه قلعه نوی، مهدی عزیزی

جایگاه نوروز در فقه نظام فرهنگی؛ واکاوی سنت، بدعت و کارکردهای اجتماعی / ۱۳۱
علی حاجی جعفری، سید محمد علی مدرّسی طباطبایی، محمد علی سرافراز

خوانشی نظام‌ساز از مه‌اندنه در فقه حکومتی امام خامنه‌ای / ۱۷۳
علی کارشناس



داده کاوی و فراآوری «یافته‌ها» در راستای «استنباط نظام‌واره‌های دینی»^۱

ذبیح الله نعیمیان

بخشی از نظریه‌سازی‌های دینی می‌توانند معطوف به استنباط نظام‌واره‌های معرفتی یا عینی دین باشند. استنباط هر نظام‌واره‌ی معرفتی یا عینی دینی نیازمند فرایند خاصی است. امور زیر را می‌توان از مؤلفه‌های مهم و اساسی در فرایند مزبور دانست:

الف. شناسایی «مضامین نظریه‌ساز»؛

ب. داده‌یابی مسئله‌محور در مضامین قرآنی و روایی؛

ج. استنباط «نظام مفاهیم»؛

د. کشف نظام‌واره‌های موضوعی و حکمی؛

ه. فراآوری عنوانی مضامین؛

و. تلخیص مضامین مرتبط.

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



الف. شناسایی «مضامین نظریه ساز»

شناسایی مضامین می تواند مقدمه ای بر نظریه پردازی نیز باشد و صرفاً در خدمت پژوهش های معمولی نیست. برای تأسیس یک نظریه باید به شناسایی مضامین نظریه ساز و بهره گیری مناسب از آنها برای بررسی ابعاد و عناصر دخیل در آن نظریه پرداخت.

موضوع و مقوله ی محوری در هر نظریه پردازی منظومه ای از مسائل مرتبط را در کنار یکدیگر جمع می کند. از این رو، باید با محوریت دادن به مقوله ی اصلی و موضوعات مربوط به آن مقوله، به شناسایی و گزینش مسائل ناظر به آنها پرداخت. اما پرداختن به موارد بی ارتباط می تواند مانعی در این مسیر تلقی شود.

بدین صورت، در مرحله ی آغازین نظریه پردازی، می بایست نظام موضوعات و عناوین مرتبط با آن موضوع و مسائل ناظر به آنها شناسایی شوند. اما این امر کافی نیست. بلکه، می بایست موارد غیر مرتبط یا کم ارتباط با بحث کنار گذاشته شوند تا تناسب موضوعات و عناوین موضوعی بتواند به نظام بخشی مسائل بینجامد. چنان که باید جایگاه مناسب برای هر یک از آن موضوعات و مسائل مد نظر قرار گیرد. بدین صورت، این امکان فراهم خواهد آمد که از طریق آنها بتوان به شناسایی مضامین مرتبط با هر یک از آن عناصر و موضوعات دخیل در نظام موضوعات مبادرت جست.

به طور نمونه، شناسایی مضامین قرآنی، روایی و فقهی در مسیر نظریه پردازی اهمیت فوق العاده ای دارند. با تمرکز بر مسائل مرتبط با موضوع، می توان مضامینی را که می توانند به منظومه مسائل مورد نظر تعلّق داشته باشند، مورد شناسایی قرار داد. بدین صورت، محور اصلی و موضوعات پیرامونی آن به تعیین قلمرو بحث از داده های فقهی مرتبط کمک می کنند و از این طریق، مضامین و گزاره های مرتبط فراوانی را پیشروی فقه پژوه قرار می دهند که می بایست به جستجو و شناسایی آنها در آیات، روایات و منابع فقهی مبادرت جست.

برای استظهار محتوای مناسب دینی نه تنها می بایست به استظهار مفردات و فهم معناشناسی واژگان پرداخت، باید به بررسی هیئت هر یک از واژگان و نیز هیئت ترکیبی مجموعه کلماتی مبادرت جست که یک جمله و سپس یک بند و پاراگراف را تشکیل می دهند. اما این تلاش کفایت نمی کند. بلکه، باید با شناسایی گزاره های متنوعی که در



کنار یکدیگر یک یا چند مضمون مرتبط را تشکیل می‌دهند، به نگاه مجموعی نسبت به آنها دست یافت.

پس از شناسایی مضامین و محتواهای مرتبط با هر یک از بخش‌های نظریه می‌بایست مبادرت به استنباط‌های استظهاری، تأملات استنباطی و تلاش‌های استکشافی و تأملات استدلال‌آور پرداخت.

ب. داده‌یابی مسئله‌محور در مضامین قرآنی و روایی

اگر آیات و روایات مرتبط یا مضامین فقهی مناسب با مسائل جدید در دسترس فرد قرار نگیرند، طبیعتاً پاسخ‌یابی به آن مسائل و حل آنها با دشواری مواجه خواهد بود. در نتیجه، برای یافتن آیات و روایات مرتبط با بحث می‌بایست از روش‌هایی کارآمد استفاده شود تا فرد بتواند پس از شناسایی آن موارد به استظهار و استدلال‌های دست‌یابد.

بی‌تردید، هر چقدر انس و محقق با آیات و روایات پیشین در منابع پژوهشی پیشین باشد یافتن مناسب برای او آسان خواهد بود. اما این امر باز هم کفایت نخواهد کرد بنابراین باید از طریق روش‌هایی که بتواند فراتر از محتوا و مضامین در اختیار او قرار دهد:

۱. شناسایی کلیدواژگان لفظی: شناسایی آیات و روایات مرتبط با بحث می‌تواند از طریق شناسایی کلید واژه‌ها و واژگان کلید واژه‌های منصوص و مناسب انجام گیرد.
۲. بهره‌گیری از نمایه‌های موضوعی - محتوایی: شناسایی مضامین مرتبط نمی‌تواند صرفاً از طریق کلیدواژگان لفظی انجام گیرد چرا که چرا که بسیاری از مضامین مرتبط حاوی واژگان مرتبط قابل ارتباط مستقیم نیستند. بنابراین نیاز به مراجعه به منابع و مآخذی است که با تکیه بر نمایه‌های موضوعی - محتوایی بازنمای آیات و روایت مرتبط باشند.

بسیاری از مراکز پژوهشی مربوط به قرآن‌پژوهی و نیز مراکز حدیث‌پژوهی تلاش می‌کنند مآخذی حاوی نمایه‌های لفظی و نیز نمایه‌های موضوعی - محتوایی و اصطلاح‌نامه‌های مرتبط را تولید و به پژوهشگران ارائه دهند. چنان‌که، نرم‌افزار مفیدی نیز در این زمینه تولید می‌شود. مراجعه و استفاده حداکثری از آنها می‌تواند به شناسایی



آیات و روایات مرتبط به مباحث فقه پژوهانه کمک فراوانی کند.

نمایه‌های لفظی و غیر محتوایی کمک فراوانی برای شناسایی آیات و روایات مرتبط می‌کنند. اما جامعیتی که می‌بایست در اختیار فقه پژوه قرار گیرد، از طریق آنها تأمین نمی‌شود. اما نمایه‌های موضوعی - محتوایی کمکی بسیار فراتر از نمایه‌های لفظی می‌کنند.

در این میان، مرکز قرآن دفتر تبلیغات اسلامی افزون بر تولید تفسیر راهنما به عنوان تلاشی متکی بر نمایه‌زنی موضوعی - محتوایی به ترتیب نگارش قرآن، مجموعه‌ی دیگری با تکیه بر تهیه نمایه‌های جامع برای تمام موضوعات موجود در تمام آیات قرآنی به نگارش درآورده است. این مجموعه، محدود به نمایه‌های واژگانی نیست. بلکه، عناوینی در این موسوعه مورد نظر قرار گرفته‌اند که به صورت انتزاعی بتوانند همه‌ی مضامین مطابقی، تضمینی و التزامی موجود در آیات و اشارات قرآنی را در اختیار محقق قرار دهند.

بی‌تردید، شناسایی محتوا و مضامین مرتبط با هر یک از پژوهش‌های نوین فقهی نمی‌تواند محدود به این تلاش‌های مفید و راهگشای پژوهش باشد. بلکه هر محقق می‌بایست با توجه به ذهنیت و عقلانیت حاوی اهداف، مبانی و اصول مورد نظر خود به شناسایی موارد مرتبط دست یازد.

در این میان، بهره‌گیری از انواع تلاش‌های اجتهادی و سبک‌های مختلف «اجتهاد استظهاری»، «اجتهاد استدلالی»، «اجتهاد استنباطی» و «اجتهاد اکتشافی» می‌تواند به تولید محتوا کمک کند.

ج. استنباط «نظام مفاهیم»

هر نظام‌واره‌ی معرفتی یا نظام‌واره‌ی عینی با تکیه بر مفاهیمی خاص شناخته می‌شود. اما مفاهیم مزبور هنگامی می‌توانند به نظام‌واره‌های معرفتی یا عینی کمک کنند که از تلائم و تناسب خاصی با یکدیگر برخوردار باشند. به تعبیر دیگر، با تکیه بر مؤلفه‌ی نظام‌وارگی عناصر و مؤلفه‌های مفهومی است که می‌توان به نظام‌واره‌ی معرفتی یا عینی دست یافت. از این رو، بخش مهمی از «فرایند استنباط نظام‌واره‌های معرفتی یا



عینی دینی» از طریق «استنباط مفاهیم» و نظام حاکم بر آنها به دست می‌آید. این امر بدان معناست که می‌بایست مراحل را برای دستیابی به هر نظام‌واره‌ی دینی در جستجوی مفاهیم اختصاصی آن نظام‌واره و نظام حاکم بر آن مفاهیم بود. در این راستا می‌توان برای «استنباط نظام مفاهیم» مراحل زیر را دنبال کرد:

یک. شناسایی و استخراج مفاهیم مرتبط: در این مرحله، احتمالات و فرض‌های مختلف را باید کاوید و یکایک مفاهیمی را شناسایی و استخراج کرد که به صورت احتمالی می‌توانند در نظام‌واره‌ی معرفتی یا عینی دینی نقش‌آفرین باشند و در فهم آموزه‌های دینی سهم دارند.

دو. توصیف معنایی هر یک از مفاهیم مرتبط: هر مفهوم دینی مقصود خاصی را می‌تواند به مخاطب انتقال دهد. این محتوای معنایی در زمینه‌ی زبانی با واژه گره خورده و از طریق آن ذهن خواننده و شنونده را به حرکت درمی‌آورد. از این رو، بدون توصیف و تبیین معنایی هر مفهوم نمی‌توان انتظار داشت که نقش آن را در نظام مفاهیم به خوبی دریافت.

سه. دسته‌بندی مفاهیم مرتبط: مفاهیم مرتبط با یک نظام‌واره‌ی معرفتی یا عینی دینی بر یک گونه نیستند. بلکه، تنوع فراوانی میان آنها وجود دارد. شناخت مجموعه‌ی مفاهیم و کشف نظام حاکم بر آنها مرهون دسته‌بندی و شناخت گونه‌های مختلف آنهاست.

چهار. سطح‌بندی و طبقه‌بندی مفاهیم: بسیاری از مفاهیم در طول یکدیگرند و برخورد از سطوح و طبقات معنایی‌اند. از این رو، نیاز به سطح‌بندی و طبقه‌بندی مفاهیم مرتبط با یکدیگر اهمیت کلیدی دارد. این کار در صورت‌بندی صحیح از نظام مفاهیم اسلامی به تناسب هر نظام معرفتی یا عینی اهمیت دارد.

پنج. ارتباط‌شناسی و کشف مناسبات مفاهیم: دست‌یابی به نظام حاکم بر مفاهیم متعلق به یک نظام معرفتی یا عینی دینی منوط به این است که ارتباطات و مناسبات حاکم بر آنها شناخته شود. گرچه سطح‌بندی و طبقه‌بندی مفاهیم می‌تواند بخشی از این نیاز را رفع کند. اما نمی‌توان همه‌ی مناسبات و ارتباطات را محدود به این



امر کرد. ازاین رو، کشف و استخراج دیگر انواع ارتباطات و مناسبات میان مفاهیم مزبور از اهمیت کلیدی برخوردار است.

شش. تأثیرشناسی و کشف لوازم معنایی و مفهومی: هر مفهومی می تواند در درون نظام‌واری معرفتی یا در صورت‌بندی حاکی از نظام‌واری عینی تأثیرات و لوازم خاصی داشته باشد. ازاین رو، تلاش برای دست‌یابی به تأثیرات و لوازم هر یک از آنها می تواند به کشف و استنباط نظام حاکم بر مفاهیم مربوط به یک نظام‌واری معرفتی یا عینی دینی کمک جدی کند.

د. کشف نظام‌واره‌های موضوعی و حکمی

مشکل عدم دستیابی به ارتباط داده‌ها و پیوند میان آنها از مسائل بسیار مهم است. اگر شناسایی داده‌های مرتبط با بحث را یکی از دشواری‌های فقه پژوهی بدانیم به ناچار می‌بایست به دنبال به کارگیری روش‌های مناسبی باشیم تا به شناسایی و گزینش داده‌های مفید برای حل یک مسئله‌ی فقهی دست یازیم.

یک. شناسایی و پیوندیابی موضوعات و مسائل نظام‌مند: یکی از مسائل مهم که می‌تواند به دشواری شناسایی داده‌های اطلاعاتی و گزاره‌های مناسب بیفزاید این است که بسیاری از مفاهیم و مقوله‌های مرتبط در کنار یکدیگر دیده نشده‌اند و این امکان فراهم نیامده است که نظام مفاهیم و گزاره‌های مرتبط با یک مقوله صورت‌بندی شود. در نتیجه، برای عبور از این دشواری پژوهشی می‌بایست اصطلاحات، مفاهیم و عناوین موضوعی دارای مناسبات و ارتباطات شناسایی، پیوندیابی و هم‌نشین شوند. چنان‌که، می‌بایست به گزاره‌های حکمی مرتبط با آنها دست یافت و از این طریق به شناسایی مضامین ناظر به حلّ یک مسئله یا حلّ منظومه‌ی مسائل مربوط به یک محور فقه‌پژوه مبادرت جست.

دو. مضمون‌گزینی مسئله‌محور: هر پرسشی برای پاسخ به خود می‌تواند مقدمات خاصی را استخدام کند. اما شناسایی بسیاری از مقدمات مزبور از طریق یافتن منابع و مستندات مرتبط با آنهاست که می‌تواند صورت تحقیق یابد. چنان‌که گاه، بسیاری از این



مقدمات و مستندات در میان مضامینی مورد اشاره قرار گرفته‌اند که ذیل باب، عنوان یا عناوین دیگر بحثی مورد اشاره قرار گرفتند.

در نتیجه، عناوین و محورهایی که در ظاهر ارتباطی با مسئله‌ی مورد پژوهش قرار ندارند، نباید مانع از مراجعه به آن مضامین شوند. این امر بدان معناست که پژوهشگر می‌بایست دست کم از طریق جستجوی الفاظ دخیل یا عناوین موضوعی - محتوایی مرتبط با پژوهش مورد نظر خود، به شناسایی مضامین مرتبط و نیز به شناسایی دیگر عناوین و محورهای مرتبط با بحث خود بپردازد. بدین صورت، محقق می‌بایست به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به شناسایی مضامین حاوی اطلاعات و اشارات مفید برای پژوهش خود بپردازد.

هـ. فرآوری عنوانی مضامین

فرایند داده‌یابی و مضمون‌گزینی می‌بایست برآیند قابل قبولی داشته باشد. این برآیند را می‌توان در به‌دست‌آوردن مباحث مفید و قابل استفاده در قالب مضامین و یافته‌های محتوایی با سطح ارتباط بالا دانست. اما فرایند مزبور می‌بایست از طریق انتزاع و تعیین عنوان‌های کلی و جزئی‌تر تکمیل شود. شناسایی شوند.

در نتیجه، دست‌یابی به مجموعه مضامین بلند و کوتاه از مباحث کاملاً مرتبط است که می‌تواند به صورت جدّی و قابل قبول در خدمت فقه‌پژوه قرار گیرد و فقه‌پژوهی او را ارتقا داده و غنا بخشند.

در این میان، حذف محتواهای کم‌ارتباط یا بی‌ربط می‌تواند به نظام‌بخشی و سرعت فقه‌پژوهی بینجامد. چنان‌که، عناوین و مضامین مرتبط با نظام موضوعات و مسائل مورد تأمل باید به صورت مناسب ضبط، بایگانی و دسته‌بندی شوند تا زمینه‌ی مناسب برای تأمل در آنها ایجاد شود.

و. تلخیص مضامین مرتبط

یکی از راهکارهای مهم برای بهره‌گیری از یافته‌های محتوایی، تلخیص مضامین مهمی است که در فرایند استقرا به دست فقه‌پژوه می‌رسد. تلخیص مضامین مرتبط



می‌بایست از نظم مناسب برخوردار باشد. ضابطه‌ی نظم بخشی به مضامین تلخیص شده تناسب آنها با هدف و مسئله‌ای است که محقق از طریق استظهار از دلالت‌های منطوقی، استنتاج از دلالت‌های التزامی بین و تضمینی، و تأملات استکشافی نسبت به دلالت‌های التزامی غیربین به آنها دست می‌یازد.

در مجموع یکی از دشواری‌های پژوهش شناسایی مضامین و محتواها و داده‌های اطلاعاتی مرتبط با مسئله‌ی مورد نظر است که بخشی از این موارد در نصوص مضامین قرآنی و روایی، و نیز در خلال مضامین و یافته‌های متنوع فقهی و اصولی قابل شناسایی است. اما مهم این است که انبوه یافته‌های فقهی و نصوص دینی با محوریت دادن به غرض پژوهش، مسئله‌ی محوری و شناسایی مسائل فرعی مرتبط با آن مسئله‌ی اصلی از یکدیگر تفکیک شده و امکان بهره‌مندی حداکثری از آنها فراهم آید.

کارکرد مقاصد شریعت در فقه امنیت خارجی امامیه؛

مطالعه‌ی موردی سلاح‌های هسته‌ای

مهدی گرامی پور^۱

سید احسان رفیعی علوی^۲

احمد رهدار^۳

چکیده

این مقاله در پی آن است که جایگاه و کارکرد مقاصد شریعت را در فرآیند استنباط احکام امنیت خارجی در فقه امامیه بازخوانی کند و نشان دهد که مقاصد، در چارچوب اصول فقه امامیه، نه منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت، بلکه قرائن کلان تفسیری و معیارهای ناظر بر ارزیابی نتیجه‌اند. مسئله‌ی اصلی آن است که مقاصد شریعت با چه ضوابطی و در چه مراحل می‌توانند در شناخت موضوع، گردآوری و پالایش ادله، فهم و تفسیر نصوص، حل تعارض‌های غیرمستقر، تحلیل تراحم ملاکات و اعتبارسنجی نتایج استنباط احکام امنیت خارجی ایفای نقش کنند. روش تحقیق، اجتهادی، تحلیلی و تطبیقی است. مقاله ضمن بازسازی جایگاه مقاصد در دستگاه اصولی امامیه، مبانی و کارکردهای آن را با رویکرد مقاصدی اهل سنت مقایسه می‌کند و تفاوت دو مکتب را در منشاء اعتبار مقاصد، نسبت مقصد با نص، حل تعارض‌ها و استنباط احکام نوپدید امنیتی نشان می‌دهد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که در فقه امامیه، مقاصد کشف‌شده از نصوص معتبر، عقل قطعی و قرائن اطمینان‌آور می‌توانند در سه مرحله‌ی پیش‌استنباط، استنباط و پس‌استنباط نقش آفرینی کنند: در مرحله‌ی نخست، در موضوع‌شناسی امنیتی و پالایش داده‌های تخصصی؛ در مرحله‌ی دوم، در تنظیم استظهار عرفی، تحدید یا توسعه اطلاعات و جمع عرفی؛ و در مرحله‌ی سوم، در سنجش برون‌داد اجتهاد و ترجیح عملی میان مصالح و مفاسد متزاحم. مطالعه‌ی موردی سلاح‌های هسته‌ای نیز نشان می‌دهد که نگاه مقاصدی، با تکیه بر حفظ نفس، حفظ نسل، منع افساد، عدالت، کرامت انسانی و صیانت از محیط زیست، می‌تواند به چارچوبی منسجم برای تحلیل احکام نوپدید امنیت خارجی منتهی شود. بر این اساس، مقاله نتیجه می‌گیرد که کاربست منضبط مقاصد شریعت، ظرفیت بالایی برای تعمیق، روزآمدسازی و کارآمدسازی استنباط فقهی در قلمرو امنیت خارجی دارد، بی‌آنکه به استصلاح ظنی یا تعطیل نصوص بینجامد.

واژگان کلیدی: مقاصد شریعت، امنیت خارجی، استنباط فقهی، فقه سیاسی، تراحم ملاکات، سلاح‌های هسته‌ای.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشکده الهیات دانشگاه قم، ایران. (نویسنده‌ی مسئول)

۲. دانشیار گروه حقوق، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، قم، ایران

۳. عضو هیئت علمی گروه فقه سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، قم، ایران

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳



۱. مقدمه

امنیت خارجی از مهم‌ترین قلمروهای فقه سیاسی و فقه حکومتی است؛ زیرا با حفظ کیان جامعه اسلامی، صیانت از استقلال سیاسی، دفع سلطه‌ی بیگانگان و حمایت از جان و مال عمومی پیوند مستقیم دارد. با این حال، بخش مهمی از مسائل پیچیده و نوپدید این حوزه هنوز فاقد چارچوبی روشمند و مرحله‌مند برای استنباط حکم است و پاسخ‌های فقهی در بسیاری از موارد یا به قواعدی کلی چون حفظ نظام، نفی سبیل، لاضرر و حرمت افساد تقلیل می‌یابد، یا به صورت موردی و غیرنظام‌مند عرضه می‌شود. در نتیجه، در مسائل امنیتی پیچیده، روش روشنی برای عبور از موضوع‌شناسی، تنظیم نسبت ادله، حل تعارض‌ها و ارزیابی نهایی نتیجه در اختیار فقیه قرار ندارد.

این خلأ در قلمرو امنیت خارجی برجسته‌تر است؛ زیرا این قلمرو، هم با مصالح و مفاسد کلان و گاه وجودی سروکار دارد، هم به داده‌های عقلایی و تخصصی وابسته است، و هم در آن، تراحم‌ها و تعارض‌های چندلایه بیش از بسیاری از ابواب دیگر فقه رخ می‌نماید. از همین رو، بحث از مقاصد شریعت در این حوزه صرفاً یک بحث نظری در حاشیه اصول فقه نیست، بلکه می‌تواند به بازسازی منطق اجتهاد در مسائل راهبردی و نوپدید کمک کند.

فرضیه‌ی مقاله آن است که مقاصد شریعت، در فقه امامیه، نقشی تأسیسی و مستقل در جعل حکم ندارند، بلکه به مثابه قرائن کلان تفسیری و معیارهای ناظر بر ارزیابی نتیجه، در سه مرحله‌ی پیش‌استنباط، استنباط و پس‌استنباط، به تعمیق و انسجام اجتهاد در احکام امنیت خارجی کمک می‌کنند.

در ادبیات معاصر شیعه، آثاری مانند «ماهیت و چیستی‌شناسی فقه امنیت و فقه امنیتی» و «فقه و مصلحت» از ابوالقاسم علیدوست، «هویت و امنیت ملی در اسلام» از محمدعلی بخشی، «ماهیت فقهی امنیت: حق یا حکم؟» از سیف‌الله صرامی، و «فقه و امنیت» از محمداسماعیل نباتیان، به طور مستقیم یا غیرمستقیم به قلمرو امنیت و نسبت آن با فقه پرداخته‌اند. در سنت اهل سنت نیز، ادبیات مقاصد با آثاری چون الموافقات شاطبی، مقاصد الشریعة ابن عاشور، نظریة المقاصد احمد



ریسونی و الاجتهاد المقاصدی نورالدین خادمی رشد قابل توجهی یافته است. با این همه، ترکیب این دو حوزه، یعنی «فقه امنیت خارجی» و «کاربست روشمند مقاصد شریعت در فرآیند استنباط امامی»، همچنان نیازمند تبیین مستقل و منقح است. وجه نوآوری این مقاله در آن است که به جای طرح عام و انتزاعی مقاصد، به صورت مستقیم نشان می‌دهد مقاصد در چه مرحله‌هایی از اجتهاد امنیتی - از موضوع‌شناسی تا ارزیابی نهایی نتیجه - وارد می‌شوند و چگونه می‌توانند، بدون تبدیل شدن به منبع مستقل حکم، به تعمیق و انسجام استنباط کمک کنند.

۲. مفهوم‌شناسی و چارچوب نظری

۲-۱. مقاصد شریعت

واژه «مقاصد» از ریشه «ق - ص - د» گرفته شده و بر توجه ارادی به غایت و جهت‌گیری به سوی هدف دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۹۵). از منظر لغوی، «مقصد» گاه به معنای غایت و هدف، و گاه به معنای محل قصد و توجه استعمال می‌شود. بر این اساس، «مقاصد» یا جمع مصدر میمی است که در این صورت بر گرایش و جهت‌گیری به سوی چیزی دلالت می‌کند، و یا جمع اسم مکان است که در این صورت به نقاط هدف و محل توجه اشاره دارد (قیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۵۱۴). در اصطلاح، گرچه در میان قدامای اصولیان تعریف منقح و مستقلى از «مقاصد شریعت» کمتر دیده می‌شود و حتی شاطبی نیز تعریف صریحی از آن ارائه نکرده است، به نظر می‌رسد یکی از علل این امر آن باشد که وی نخواست است خود را در چارچوب تعریف‌های محدودکننده محصور سازد، به‌ویژه آن‌که در آثارش نسبت به پاره‌ای از تعریف‌پردازی‌های منطقی نیز رویکردی انتقادی دارد (شاطبی، ۱۴۳۱ ق، ج ۱، ص ۳۸-۴۱). اما در میان متأخران، ابن عاشور مقاصد را «معانی و حکمتی» می‌داند که شارع در عموم یا غالب احوال تشریع لحاظ کرده است (ابن عاشور، ۱۳۶۶ ق، ص ۱۷۱). علال فاسی نیز از «غایت شریعت و اسراری که شارع در هر یک از احکام خود قرار داده است» سخن می‌گوید (فاسی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۶) و زحیلی بر «معانی و اهدافی که شرع در همه یا بیشتر



احکام خود مدنظر قرار داده» تأکید می‌کند (زحیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۱۷).
بر این اساس، در این مقاله، مقاصد شریعت به «اهداف، غایات و جهت‌گیری‌هایی که شارع در تشریع احکام عملی اسلام، در سطح کلان یا جزئی، تحقق آن‌ها را اراده کرده است» تعریف می‌شود. این تعریف از یک‌سو اجازه می‌دهد که غایات کلان تشریع در سطح نظام اجتماعی و سیاسی دیده شود و از سوی دیگر، امکان تحلیل اهداف نهفته در احکام جزئی را نیز حفظ می‌کند.

۲-۲. نسبت مقاصد با مصلحت، علت و حکمت

یکی از مقدمات ضروری در بحث حاضر، تفکیک مقاصد شریعت از مفاهیمی همسو چون مصلحت، علت و حکمت است. «مصلحت» در لغت در برابر مفسده و به معنای خیر، نفع و صلاح است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ الجوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۳۸۴) و در اصطلاح، به خیر واقعی‌ای گفته می‌شود که شارع در تشریع احکام آن را لحاظ کرده است (صدر، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۳۱۰). با این حال، مصلحت و مقصد یکسان نیستند؛ مقصد بیشتر ناظر به غایت و جهت تشریع است، در حالی که مصلحت غالباً به خیرها و منافع اشاره دارد که در مسیر تحقق آن غایات قرار می‌گیرند. از این‌رو، هر مقصد شرعی مشتمل بر مصلحت است، اما هر مصلحتی لزوماً مقصد شرعی نیست (غزالی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۴۸۱-۴۸۲؛ علوی، بی‌تا، ص ۲۸۹).

همچنین «علت» در اصطلاح اصولی، وصفی است که حکم بر مدار آن می‌گردد و در صورت کشف معتبر، قابلیت تعدیه دارد؛ حال آنکه «حکمت» بیشتر به غرض و فلسفه‌ی تشریع اشاره می‌کند و مدار حکم نیست (طباطبائی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۱؛ حکیم، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۱۰). بنابراین، مقاصد شریعت نه دقیقاً معادل علت‌اند و نه مساوی حکمت؛ بلکه افقی کلان‌تر از هر دو دارند و به جهت‌گیری‌های بنیادین شریعت اشاره می‌کنند.

۳-۲. امنیت خارجی به مثابه قلمروی خاص در فقه سیاسی

امنیت در معنای لغوی بر آرامش، اطمینان و مصونیت از خوف و تهدید دلالت



دارد و در اصطلاح، به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن موجودیت، منافع اساسی، استقلال و ثبات یک واحد سیاسی از تهدیدات مصون بماند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳، ص ۲۱-۲۲؛ الجوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۲۰۷۱؛ هاشمی خان عباسی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۵۳-۱۵۴). قید «خارجی» در ترکیب امنیت خارجی، ناظر به آن دسته از تهدیدات و مخاطراتی است که منشایی برون مرزی، فراملی یا بین‌المللی دارند و حیات، استقلال، قدرت دفاعی، تمامیت ارضی یا اقتدار جامعه اسلامی را هدف قرار می‌دهند (حاج‌زاده و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۲۴). بدین سان، امنیت خارجی در این مقاله، قلمرویی از فقه سیاسی است که با تهدیدات بیرونی، بازدارندگی، موازنه قوا، نفی سلطه و دفاع از کیان جامعه اسلامی سروکار دارد.

۳. پیش حدود اعتبار مقاصد شریعت در فقه امامیه

یکی از نقاط اختلاف اساسی در بحث مقاصد، این است که آیا مقاصد می‌توانند خود به‌عنوان دلیل مستقل حکم شرعی مورد استناد قرار گیرند یا نه. برخی تقریرهای مقاصدی در میان اهل سنت، به‌ویژه در قرائت‌های موسّع، راه را برای استنباط مستقیم از مصالح کلی و اهداف عام شریعت گشوده‌اند. ابن عاشور یکی از فواید شناخت مقاصد را این می‌داند که فقیه در مسائل فاقد نصّ خاص، از رهگذر شناخت مصالح کلی شارع، به حکم مناسب برسد (ابن عاشور، ۱۳۶۶ ق، ص ۱۸۳ و ۲۱۶).

وهبه زحیلی نیز بر آن است که مجتهد، قاضی و فقیه در مسائل نوپدید، از رهگذر اجتهاد و ابزارهایی چون قیاس، استحسان و استصلاح، به اهداف شریعت رجوع می‌کنند تا حکمشان با روح دین و مقاصد اساسی آن هماهنگ باشد (زحیلی، بی‌تا، ص ۶۳۳). با این حال، حتی در میان اندیشمندان مقاصدی اهل سنت نیز معمولاً مقاصد شریعت به‌عنوان دلیلی کاملاً منفصل از ادله‌ی شرعی معرفی نشده‌اند، بلکه کارکرد آن‌ها در درون نظام ادله و در پیوند با کتاب، سنت و مصالح معتبر فهمیده شده است (خادمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۵؛ فاسی، ۱۹۹۱ م، ص ۴۱).

در فقه امامیه، موضع احتیاط‌آمیزتر و منضبط‌تری دیده می‌شود. مشهور اصولیان امامیه، با وجود پذیرش تبعیت احکام از مصالح و مفسد نفس‌الامری، استصلاح



و تمسک به مصالح مرسله و مقاصد ظنی را حجت نمی‌دانند؛ زیرا چنین رویکردی می‌تواند باب ذوق‌گرایی و تشخیص‌های سلیقه‌ای را در اجتهاد بگشاید (سبحانی، ۱۴۲۵ ق، ص ۳۶۱؛ قمی، ۱۳۷۸ ق، ج ۲، ص ۹۰-۹۱؛ علی‌دوست، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۳۸). از این منظر، مقاصد تنها هنگامی در فرآیند اجتهاد نقش معتبر می‌یابند که از رهگذر نصوص معتبر، عقل قطعی، تنقیح مناط قطعی، مناسبت حکم و موضوع اطمینان‌آور، یا سیره و قرائن معتبر کشف شوند.

بنابراین، در منطق امامیه، مقاصد نه جایگزین نص‌اند و نه رقیب آن؛ بلکه در صورت کشف معتبر، قرائن کلانی‌اند که در فهم بهتر نص، تحدید یا توسعه موضوع، ترجیح میان ظهورات و ارزیابی نتیجه‌ی ایفای نقش می‌کنند. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که مقاله‌ی حاضر بر آن تکیه می‌کند.

۴. کارکرد مقاصد شریعت در مرحله پیش‌استنباط

مرحله پیش‌استنباط ناظر به اموری چون موضوع‌شناسی، تشخیص تهدید، گردآوری داده‌ها و پالایش ادله است. اهمیت این مرحله در فقه امنیت خارجی بسیار بالاست؛ زیرا موضوع در این قلمرو غالباً بسیط و تک‌بعدی نیست، بلکه مجموعه‌ای از عناصر سیاسی، راهبردی، اقتصادی، انسانی و حقوقی در شکل‌گیری آن دخالت دارد.

۴-۱. موضوع‌شناسی و تشخیص تهدید

در مسائل امنیت خارجی، موضوع‌شناسی صرف شناسایی عنوان ظاهری یک پدیده نیست، بلکه فهم دقیق ماهیت، آثار، ظرفیت تهدید، گستره‌ی زمانی و مکانی، و نسبت آن با مقاصد کلان شریعت را نیز دربرمی‌گیرد. از این جهت، مقاصد شریعت به فقیه کمک می‌کنند تا از سطحی‌نگری و تقلیل‌گرایی در شناخت موضوع بپرهیزد و عناصر واقعی تهدید را بهتر وزن‌گذاری کند. برای نمونه، اگر مسئله‌ای در ظاهر صرفاً سیاسی یا اقتصادی به نظر آید، اما در واقع، راه سلطه دشمن را بگشاید یا کیان جامعه‌ی اسلامی را تضعیف کند، موضوع‌شناسی مقصدآگاه می‌تواند آن را در افقی متفاوت بنشاند.



برای مثال، واگذاری طراحی، پشتیبانی یا مدیریت یک زیرساخت راهبردی - مانند شبکه‌های ارتباطی، مراکز داده‌ی ملی، سامانه‌های بندری، یا زنجیره تأمین تجهیزات حساس - به شرکتی وابسته به دولت‌های متخاصم، در نگاه نخست ممکن است صرفاً قراردادی اقتصادی یا فنی تلقی شود؛ اما اگر ارزیابی کارشناسی نشان دهد که این واگذاری به ایجاد وابستگی ساختاری، دسترسی طرف خارجی به داده‌های حیاتی، امکان اخلال در شرایط بحران، یا تقویت مجرای نفوذ و سلطه می‌انجامد، موضوع دیگر صرفاً یک معامله اقتصادی نیست، بلکه در قلمرو امنیت خارجی قرار می‌گیرد.

در چنین فرضی، فقیه نمی‌تواند تنها به عنوان اولیه‌ی عقد یا منافع کوتاه‌مدت اقتصادی اکتفا کند، بلکه باید مسئله را در پرتو مقاصدی چون نفی سبیل، حفظ نظام، دفع افساد و صیانت از کیان جامعه‌ی اسلامی بازشناسی کند؛ زیرا چه بسا فعلی که در ظاهر مباح می‌نماید، در واقع به تضعیف استقلال امت و تقویت سلطه دشمن بینجامد (صرامی، ۱۳۹۷، ص ۴۹-۷۲). این جهت‌گیری با تلقی فقه امنیت از امنیت خارجی نیز سازگار است؛ تلقی‌ای که آن را ناظر به تهدیدات بیرونی، نفی سلطه و دفاع از کیان جامعه‌ی اسلامی می‌داند. (حاج‌زاده و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۲۴).

۴-۲. گردآوری و پالایش ادله

کارکرد دوم مقاصد در این مرحله، جهت‌دهی به فرآیند گردآوری ادله است. فقیه‌ی که مسئله‌ی امنیت خارجی را در افق مقاصد شریعت می‌نگرد، به نصوص خاص باب جهاد یا دفاع بسنده نمی‌کند، بلکه قواعدی چون نفی سبیل، حرمت افساد، عدالت، لاضرر، کرامت انسان و حفظ نظام را نیز در شبکه‌ی استدلال خود وارد می‌سازد (حاج‌زاده و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۳۹). این نگاه، از گردآوری نامنقح و بی‌ضابطه ادله جلوگیری می‌کند و نسبت میان ادله‌ی جزئی و قواعد کلان را روشن‌تر می‌سازد (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۵-۲۶؛ صرامی، ۱۳۹۷، ص ۴۹).



۳-۴. اعتبارسنجی داده‌های عقلایی و تخصصی

بخش مهمی از موضوع‌شناسی امنیت خارجی بر داده‌های کارشناسی و ارزیابی‌های عقلایی تکیه دارد؛ زیرا فقیه به‌تنهایی نمی‌تواند سطح بازدارندگی، میزان تهدید، آثار فناوری‌های نوین یا پیامدهای راهبردی تصمیمات امنیتی را تشخیص دهد و در این‌گونه موضوعات، رجوع به اهل خبره و تحلیل کارشناسی، مبتنی بر بنای عقلا، ضروری است (حیدری و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۳۱-۲۹ و ۴۱؛ ابراهیمی، ۱۴۰۱، ص ۱۸-۱۷).

در اینجا نیز مقاصد شریعت، معیاری برای پالایش و ارزیابی داده‌ها فراهم می‌آورند: داده‌ای که به حفظ نفس، منع افساد یا صیانت از استقلال امت کمک کند، طبعاً در فرآیند استنباط وزن بیشتری می‌یابد (قرآن کریم، مائده: ۳۲؛ بقره: ۲۰۵؛ نساء: ۱۴۱؛ حاج‌زاده و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۳۹). و داده‌ای که بر اغراق، هیجان‌زدگی یا تحلیل غیرمستند استوار باشد، در منطق مقصدآگاه، از اعتبار لازم برخوردار نخواهد بود؛ زیرا حجیت نظر کارشناس و اعتبار داده عقلایی، بر وثوق و پشتوانه‌ی روشی استوار است، نه صرف ادعا یا برآورد غیرمستند.

۵. کارکرد مقاصد شریعت در مرحله‌ی استنباط

مرحله‌ی استنباط، هسته‌ی اصلی کار فقیه است: فهم و تفسیر نصوص، تنظیم اطلاعات و عمومات، جمع عرفی و حل تعارض‌های غیرمستقر. در این مرحله، مقاصد نه در مقام جعل حکم، بلکه در مقام تنظیم و هدایت استظهار ظاهر می‌شوند.

۵-۱. فهم و تفسیر نصوص

نورالدین خادمی و وهبه زحیلی، از مهم‌ترین فواید شناخت مقاصد را کمک به فهم درست نصوص شرعی دانسته‌اند (خادمی، ۱۴۲۳ ق، ص ۵۱؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۱۷). نعمان جغیم تصریح می‌کند که این کارکرد به‌ویژه در نصوص ظنی‌الدلالة رخ می‌نماید؛ جایی که فقیه ناگزیر است از میان احتمالات تفسیری، قرائتی را برگزیند که با اهداف قطعی شریعت سازگارتر است (جغیم، ۱۴۳۵ ق، ص ۲۸). در فقه



امامیه، در مسئله‌ی فروش سلاح به دشمنان دین، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد و منشأ این اختلاف، اختلاف روایات این باب دانسته شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۰۱-۱۰۳).

بر پایه‌ی این روایات و تقریرات فقهی، سه نظریه در این مسئله شکل گرفته است: نخست، عدم جواز فروش سلاح به دشمنان دین به صورت مطلق (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۸؛ طوسی، بی تا، ص ۳؛ خویی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۹۲؛ تبریزی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۴)؛ دوم، عدم جواز فروش سلاح به دشمنان در حال جنگ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۶؛ شهید ثانی، بی تا، ج ۲، ص ۷؛ انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۸؛ نایینی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱)؛ و سوم، عدم جواز فروش سلاح در فرض قصد یاری رساندن و تقویت دشمن (نجفی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۲، ص ۲۹).

امام خمینی نیز با توجه به اهداف کلی شارع، تفسیری خاص از این روایات ارائه می‌کند و بر آن است که این مسئله از شئون حکومت و دولت است و حکمی جامد و از پیش تعیین شده ندارد، بلکه تابع مصلحت و مقتضیات زمان است؛ از این رو، عناوینی چون «هدنه»، «مشرك» و «کافر» را نمی‌توان به صورت مطلق و فارغ از شرایط سیاسی و اجتماعی، موضوع حکم دانست. بر همین اساس، ایشان با بهره‌گیری از عقل و در پرتو اهداف کلان شرعی، از ظاهر ابتدایی الفاظ به کاررفته در روایات فراتر می‌رود و برای آن‌ها ظهوری متناسب با شرایط حکمرانی و مصالح عمومی جامعه اسلامی اثبات می‌کند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۸).

۲-۵. تنظیم اطلاعات و عمومات

کارکرد دیگر مقاصد در مرحله استنباط، جلوگیری از تمسک به اطلاعات و عمومات و یا انحصار ناسازگار با اهداف قطعی شارع است. مقصود از این کارکرد آن است که فقیه در مقام استظهار، به ظاهر ابتدایی الفاظ بسنده نکند، بلکه بسنجد که آیا اطلاق یا انحصاری که در بدو نظر از دلیل فهمیده می‌شود، با غرض قطعی شارع سازگار است یا نه. چه بسا دلیل، در سطح لفظ، ظهور در حصر داشته باشد، اما با توجه به مقصد تشریع روشن شود که این حصر، ناظر به مصادیق متعارف عصر



صدور است، نه اینکه شارع خواسته باشد حکم را به همان مصادیق خاص منحصر کند. در اینجا، مقاصد شریعت در عرض نص قرار نمی‌گیرند، بلکه در درون فرایند فهم نص، مانع از آن می‌شوند که فقیه به اطلاق یا انحصاری ملتزم شود که با هدف قطعی شارع ناسازگار است.

از همین رهگذر، مقاصد گاه موجب تضییق اطلاق می‌شوند و گاه موجب توسعه‌ی حکم از مورد منصوص به موارد هم‌سنخ و هم‌غرض. در حوزه‌ی فقه امنیت خارجی، این کارکرد اهمیت مضاعف دارد؛ زیرا بسیاری از نصوص این حوزه در قالب ابزارها، موضوعات و مصادیق تاریخی عصر صدور وارد شده‌اند و اگر فقیه به ظاهر انحصاری آن‌ها بسنده کند، حکم شرعی از پاسخ‌گویی به واقعیت‌های متحول امنیتی باز می‌ماند.

یک نمونه روشن این کارکرد در فقه امامیه، بحث سبق و رمایه است. در روایات این باب، جواز مسابقه و أخذ عوض در اموری مانند حافر، خف و نصل آمده است (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۵، ص ۴۹)؛ اما محمدجواد مغنیه با تکیه بر آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (قرآن کریم، انفال: ۶۰) و با لحاظ مقصد آمادگی نظامی و تقویت توان دفاعی مسلمانان در برابر دشمن، جواز مسابقه را منحصر به این ابزارهای منصوص نمی‌داند، بلکه آن را به سلاح‌ها و ابزارهای متناسب با نیازهای دفاعی روز نیز توسعه می‌دهد. به بیان دیگر، از نظر او ذکر حافر، خف و نصل در نصوص، از باب بیان مصادیق متعارف زمان صدور است، نه از باب موضوعیت تعبدی و انحصاری؛ بنابراین، توسعه‌ی حکم به ابزارهای مدرن، اجتهاد در برابر نص نیست، بلکه فهم مقصد تشریع و جلوگیری از انحصارفهمی ناسازگار با غرض شارع است؛ غرضی که همان حفظ آمادگی دفاعی و تأمین اقتدار بازدارنده جامعه‌ی اسلامی در برابر دشمنان است (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۳۵).

۵-۳. جمع عرفی و حلّ تعارض‌های غیرمستقر

در تعارض‌های غیرمستقر نیز مقاصد می‌توانند نقشی مهم در ترجیح یا جمع میان ظهورات ایفا کنند. ابن‌عاشور بر این نکته تأکید می‌کند که مجتهد، پیش از



اعتماد به هر ظهور، باید از معارض فحص کند و علم به مقاصد شریعت در فهم بهتر این تعارض‌ها اثرگذار است (ابن‌عاشور، ۱۳۶۶ ق، ص ۱۲۰-۱۲۴). نمونه‌ای روشن از کارکرد مقاصد در جمع عرفی و حلّ تعارض‌های غیرمستقر، مسئله تترّس در جنگ است؛ یعنی جایی که دشمن، زنان، کودکان، اسیران یا دیگر افراد محترم‌الدّم را سپر خود قرار می‌دهد. از یک‌سو، در روایات باب جهاد، اصل اولیه آن است که کشتن زنان و کودکان و دیگر غیرمقاتلان جایز نیست؛ چنان‌که در روایت حفص بن غیاث از امام صادق (ع) آمده است که رسول خدا (ص) «از کشتن زنان و کودکان در دارالحرب نهی کرد» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۵، ص ۶۴، باب ۱۸، ح ۱).

از سوی دیگر، در همان ابواب جهاد، ادّله‌ای وجود دارد که جواز به‌کارگیری برخی شیوه‌های جنگی سخت را در فرض ضرورت یا توقّف فتح بر آن می‌پذیرد؛ مانند بحث رمی حصون، ارسال آب، یا مانند آن (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۵، ص ۶۲، باب ۱۶، ح ۱). فقیه امامی در اینجا با دو ظهور بدوی روبه‌رو است: ظهور نخست، حرمت تعرض به غیرمقاتلان؛ و ظهور دوم، جواز اقداماتی که در مقام نبرد ممکن است به اصابت به افراد غیرمقاتل بینجامد. جمع عرفی مقصدآگاه میان این دو دسته دلیل اقتضا می‌کند که حرمت قتل، بر قصد ابتدایی و در حالت اختیار حمل شود، اما در فرضی که ترک رمی، به شکست جبهه‌ی اسلام یا استیلای دشمن بینجامد، حکم ثانوی جواز در حد ضرورت پذیرفته شود، بی‌آنکه قصد مستقیم قتل ترس موضوعیت پیدا کند.

صاحب جواهر الکلام نیز دقیقاً بر همین مبنا تصریح می‌کند که اگر دشمن به زنان و کودکان یا اسیران مسلمان تترّس کند، در اصل باید از رمی خودداری شود؛ اما «در حال التحام الحرب» و به‌ویژه آنجا که از ترک رمی، خوف غلبه‌ی دشمن یا اختلال جبهه‌ی اسلام برود، جواز رمی پذیرفته می‌شود و این ترجیح، بر پایه‌ی غلبه‌ی مصلحت حفظ اسلام و ضرورت جنگی فهم می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲۱، ص ۷۰-۷۳).

البته این کارکرد، تنها در صورتی قابل دفاع است که مقاصد در حدّ قرائن معتبر وارد استظهار شوند؛ وگرنه اگر هر مصلحت پنداشته‌شده‌ای به نام مقصد وارد تفسیر



نصوص شود، باب استحسان و ذوق شخصی گشوده خواهد شد. از همین‌رو، کاربست مقاصد در این مرحله، نیازمند التزام جدی به قواعد ظهور، قرائن معتبر و مرزهای استظهار عرفی است.

۶. کارکرد مقاصد شریعت در مرحله‌ی پسااستنباط

اجتهاد با صدور فتوا پایان نمی‌یابد. در بسیاری از مسائل پیچیده، به‌ویژه در فقه امنیت خارجی، نتیجه استنباط نیز باید از حیث هماهنگی با مقاصد قطعی شریعت، قدرت حلّ تراحم‌ها و امکان تحقق عملی ارزیابی شود.

۶-۱. اعتبارسنجی نتایج استنباط

یکی از مهم‌ترین مقاصدی که در اعتبارسنجی نتیجه‌ی استنباط نقش دارد، عدالت است. عدالت در منظومه‌ی اسلامی صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی نیست، بلکه معیاری ساختاری و اجتماعی برای ارزیابی احکام و سیاست‌های عمومی است؛ چنان‌که در اندیشه‌ی شهید صدر نیز از مهم‌ترین شاخص‌های کلان شریعت به‌شمار می‌آید و چارچوب تحلیل نظام اجتماعی و اقتصادی قرار می‌گیرد (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۶۴). مقصد دیگر، کرامت انسان است؛ مقصدی که اقتضا می‌کند حتی در حوزه امنیت و جنگ نیز شأن انسانی و حدود اخلاقی و شرعی نقض نشود. از این‌رو، هر نتیجه‌ی استنباطی که با اصل کرامت انسانی ناسازگار باشد، نیازمند بازنگری است (نیکخواهی و صدوق، ۱۳۹۷، ص ۶۹-۸۴).

۶-۲. تحلیل تراحم ملاکات

حوزه‌ی امنیت خارجی از برجسته‌ترین عرصه‌های تراحم است؛ زیرا در آن، غالباً میان حفظ نظام، حفظ نفس، حفظ نسل، عدالت، آزادی، بازدارندگی و هزینه‌های اجتماعی و اقتصادی تراحم‌های واقعی رخ می‌دهد. در این وضعیت، قاعده‌ی تقدیم اهم بر مهم به‌عنوان یکی از قواعد مرکزی فقه، باید در پرتو شناخت دقیق مقاصد اعمال شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۷۵؛ مظفر، ۱۳۸۰ش، ص ۵۹۰).



مقاصد در این مرحله، هم در شناسایی «اهم» و «مهم» نقش دارند، و هم در تشخیص اینکه کدام مصلحت اصلی و کدام یک تبعی است، و کدام یک در مرتبه ضرورت قرار دارد و کدام در مرتبه حاجت یا تحسین (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ریسونی، ۱۹۹۱ م، ص ۲۱۴).

نمونه‌ی روشن این مسئله در فضای فقه امنیت خارجی، بحث مهاده و صلح موقت با دشمن است. از یک سو، استمرار قتال در فرض قدرت، با مصلحت حفظ هیبت اسلام و تقویت بازدارندگی سازگار می‌نماید؛ و از سوی دیگر، فقه‌های امامیه تصریح کرده‌اند که اگر مهاده متضمن مصلحت راجح برای مسلمانان باشد، جایز، و در فرض نیاز، واجب است. محقق حلی می‌نویسد: «مهاده هرگاه متضمن مصلحتی برای مسلمانان باشد جایز است ... و هرگاه این مصلحت برطرف شود و مسلمانان در برابر دشمن توانمند باشند، دیگر جایز نخواهد بود» (حلی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۵) و علامه حلی نیز تصریح می‌کند: «مهاده در صورت وجود مصلحت برای مسلمانان جایز، و در صورت نیاز آنان، واجب است» (حلی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۱۶-۵۱۷).

بر این اساس، در این مثال، میان دو جهت به‌ظاهر متزاحم روبه‌رو هستیم: از یک سو، مصلحت استمرار جنگ و حفظ بازدارندگی؛ و از سوی دیگر، مصلحت حفظ جان مسلمانان، بازسازی قوا و دفع ضرر بزرگ‌تر. نقش مقاصد در اینجا آن است که نشان می‌دهند در فرض تزاحم، آن مصلحتی مقدم می‌شود که در آن وضعیت، به حفظ اسلام و مصالح عالیه‌ی مسلمانان نزدیک‌تر است؛ از این رو، جواز یا وجوب مهاده در فرض نیاز، مصداقی روشن از تقدیم اهم بر مهم در پرتو مقاصد شریعت است.

۶-۳. نقش مقاصد در احکام حکومتی و تصمیمات ولایی

در تصمیمات حکومتی، این کارکرد آشکارتر می‌شود. حاکم اسلامی ناگزیر است میان گزینه‌های مختلف امنیتی و سیاسی، گزینه‌ای را برگزیند که به غرض شارع نزدیک‌تر است و مفسده‌ی کمتری به دنبال دارد. از همین رو، توجه به مقاصد



در مرحله‌ی اجرا و امثال، نه صرفاً امری نظری، بلکه بخشی از منطق عقلایی اداره جامعه‌ی اسلامی است. رویه‌ی فقها در ابواب متعدد، از ولایت فقیه تا احکام حسبه و مصلحت‌های عمومی، مؤید این نکته است که فقه امامیه در مقام اجرا، از سنجش مقاصد و اولویت‌ها بی‌نیاز نیست (خمینی، ۱۳۸۸ش، ص ۶۴).

نمونه‌ی روشن این مسئله در فضای امنیت خارجی، تعیین تکلیف اسیران جنگی دشمن پس از پایان نبرد است. در این فرض، فقیه امامی حکم را به صورت یک نتیجه ثابت و یک‌گزینه‌ای بیان نمی‌کند، بلکه آن را به تشخیص حاکم اسلامی و مصلحت مسلمانان گره می‌زند.

شیخ طوسی در المبسوط تصریح می‌کند که اگر اسیر بعد از انقضای جنگ گرفته شود، امام در باب او اختیار دارد (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹)؛ و جواهر الکلام نیز توضیح می‌دهد که در این فرض، قتل جایز نیست و امام در میان آزاد کردن بدون عوض، آزاد کردن در برابر فدیة، یا برده گرفتن مخیر است. این مثال به خوبی نشان می‌دهد که در احکام حکومتی و تصمیمات ولایی، مقاصد شریعت در مرحله‌ی اجرا و امثال، معیار گزینش گزینه‌ی اصلح برای جامعه اسلامی‌اند؛ بدین معنا که حاکم اسلامی باید با ملاحظه‌ی حفظ مصلحت اسلام، تقویت جبهه مسلمانان، کاهش مفسده‌های امنیتی و انتخاب راه حل اصلح، یکی از گزینه‌های مشروع را برگزیند، نه اینکه حکم را به صورت انتزاعی و منفصل از شرایط خارجی اجرا کند (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۱، ص ۱۲۹).

۷. مطالعه موردی: سلاح‌های هسته‌ای

برای آزمون عملی چارچوب پیش‌گفته، مسئله‌ی تولید، انباشت و کاربرد سلاح‌های هسته‌ای را می‌توان از روشن‌ترین مصادیق فقه امنیت خارجی دانست؛ زیرا در این پرونده، چندین مقصد بنیادین شریعت به طور هم‌زمان درگیر می‌شوند: حفظ نفس، حفظ نسل، منع افساد، صیانت از محیط زیست، کرامت انسان، عدالت در جنگ، و در سوی دیگر، ادعای حفظ نظام و بازدارندگی.

از همین‌رو، تحلیل این مسئله با اتکا به یک دلیل منفرد کافی نیست، بلکه باید مجموعه‌ی ادله در پرتو شبکه‌ای از مقاصد قطعی شریعت فهم و



تنظیم شود. موضوع این پرونده نیز صرف «استعمال یک سلاح» نیست، بلکه استعمال ابزاری است که به سبب تخریب فراگیر، کشتار غیرمتمايز، آثار پایدار بر نسل‌های آینده و آلودگی گسترده محیط زیست، از میدان نبرد فراتر می‌رود و حیات انسانی و طبیعی را در سطحی وسیع تهدید می‌کند (گرامی‌پور، ۱۴۰۲، ص ۱۱-۱۳؛ حنان و علوی وثوقی، ۱۳۹۹، ص ۲۱۷-۲۲۰).

۷-۱. حکم کاربرد

در بررسی حکم کاربرد سلاح‌های هسته‌ای، نخست باید موضوع‌شناسی دقیق انجام گیرد. سلاح هسته‌ای صرفاً یک ابزار جنگی متعارف نیست، بلکه سلاحی است با چهار ویژگی اساسی: کشتار و تخریب گسترده، عدم امکان تفکیک میان نظامی و غیرنظامی، نابودی حرث و نسل، و استمرار آثار زیان‌بار برای نسل‌های آینده؛ ازاین‌رو، موضوع بحث در اینجا صرف «استعمال سلاح» نیست، بلکه استعمال ابزاری است که ذات آن با افساد فراگیر و نابودی بی‌ضابطه پیوند خورده است (گرامی‌پور، ۱۴۰۲، ص ۱۱-۱۳).

افزون بر این، گزارش‌های فنی منعکس‌شده در پژوهش‌های فقهی درباره بمب اتم نشان می‌دهد که آثار آن به کشتار آبی محدود نیست، بلکه آلودگی رادیواکتیو ماندگار، مرگ و بیماری نسل‌های بعد، و تخریب آب و خاک را نیز در پی دارد (حنان و علوی وثوقی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۰).

در ادامه، آیه «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵) دلالتی روشن بر مبغوضیت هر آنچه به افساد گسترده و نابودی حرث و نسل بینجامد دارد. از جهت روایی نیز روایاتی مانند روایت مسعدة بن صدقه، منطق جنگ در شریعت بر تفکیک‌پذیری هدف و منع تعرض ابتدایی به غیرمقاتلان استوار است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹). در روایت نبوی نیز بر این منطق تأکید شده است: (ابوداود، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶، ح ۲۶۱۴؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۰).

همچنین در روایت دیگری از پیامبر (ص) آمده است: با آتش که عذاب الهی



است مجازات نکند (بخاری، بی تا، ج ۴، ص ۳۸، ح ۳۰۱۶). این مجموعه نشان می‌دهد که جنگ مشروع در شریعت، منطق نابودی غیرمتمایز و ویران‌سازی فراگیر ندارد (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹؛ نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۱، ص ۱۲۹). بنابراین، کاربرد سلاح هسته‌ای با مقاصد قطعی شریعت در تعارض آشکار قرار می‌گیرد؛ زیرا جمع میان حرمت افساد، حرمت قتل غیرمقاتلان، صیانت از حرث و نسل، و منع سوزاندن و ویران‌سازی بی‌ضابطه، مجالی برای تجویز چنین ابزاری باقی نمی‌گذارد.

۲-۷. حکم تولید و انباشت

بحث تولید و انباشت سلاح هسته‌ای از بحث کاربرد پیچیده‌تر است؛ زیرا در اینجا هنوز افساد بالفعل رخ نداده، بلکه سخن از ایجاد و نگهداری ابزاری است که کارکرد غالب و متعارف آن تخریب فراگیر و کشتار غیرقابل کنترل است. از این رو، باید میان فناوری هسته‌ای به عنوان دانشی بالقوه مفید و سلاح هسته‌ای به عنوان ابزاری با کارکرد غالباً نامشروع تفکیک کرد (گرامی‌پور، ۱۴۰۲، ص ۱۲، ۲۴).

در این سطح، پرسش اصلی آن است که آیا ساخت و انباشت چنین ابزاری، با وجود تعارض آشکار کارکرد آن با مقاصدی چون حفظ نفس، حفظ نسل، منع افساد، صیانت از محیط زیست، و حفظ امنیت حقیقی بشر، می‌تواند صرفاً به دلیل ادعای اقتدار یا بازدارندگی مشروع شمرده شود؟ با توجه به اینکه غایت آمادگی دفاعی، تأمین صلح و امنیت است، ابزارهایی که خود موجب گسترش خوف، ناامنی ساختاری، آسیب جدی به محیط زیست و تحمیل هزینه‌های کلان و بی‌ثمر می‌شوند، به سختی در شمول ادله آمادگی دفاعی باقی می‌مانند (ربانی و روحانی، ۱۴۰۰، ص ۸۷، ۱۰۶؛ حنان و علوی و ثوقی، ۱۳۹۹، ص ۲۲۱-۲۲۴).

افزون بر این، تولید و انباشت این گونه سلاح‌ها، به سبب تهدید مستمر جان انسان‌ها، تخریب بالقوه محیط زیست، و صرف هزینه‌های عظیم مالی بدون قدرت‌آفرینی واقعی، می‌تواند از مصادیق اسراف و تضییع اموال عمومی نیز دانسته شود. بنابراین، در چارچوب این مقاله، تولید و انباشت سلاح‌های هسته‌ای نیز فاقد توجیه شرعی کافی است.



۷-۳. تحلیل بازدارندگی

مهم‌ترین اشکال در این بحث، استناد به بازدارندگی است. بی‌تردید اصل بازدارندگی و آمادگی دفاعی، در فقه اسلامی مردود نیست و آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) بر اصل آمادگی برای دفع دشمن دلالت دارد. نزاع در اینجا بر سر اصل بازدارندگی نیست، بلکه بر سر این است که آیا بازدارندگی هسته‌ای نیز، به سبب عنوان کلی «قوه» و «ارهاب دشمن»، مشروع می‌شود یا نه.

اگر غایت نهایی آمادگی دفاعی، تقویت صلح و امنیت باشد، وجود سلاح‌هایی که خود موجب افزایش خوف و هراس، مسابقه تسلیحاتی، ناامنی پایدار و تهدید محیط زیست و نسل‌های آینده می‌شوند، با همان غایت نهایی ناسازگار خواهد بود (ربانی و روحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶؛ گرامی‌پور، ۱۴۰۲، ص ۲۴). از این جهت، باید میان اصل مشروع بازدارندگی و شکل نامشروع بازدارندگی هسته‌ای تفکیک کرد.

بازدارندگی متعارف، تا وقتی بر ابزارهای قابل کنترل و منطبق با ضوابط جنگ عادلانه و انسانی استوار باشد، می‌تواند در خدمت حفظ نظام و دفع سلطه قرار گیرد؛ اما بازدارندگی هسته‌ای، چون در نهایت بر تهدید به نابودی فراگیر، غیرقابل تفکیک و ماندگار تکیه دارد، با مقاصد مهم‌تر و قطعی‌تر شریعت، مانند حفظ نفس، حفظ نسل، عدالت، کرامت انسان و منع افساد، قابل ترجیح نیست (حنان و علوی و ثوقی، ۱۳۹۹، ص ۲۲۴-۲۲۸؛ گرامی‌پور، ۱۴۰۲، ص ۲۴-۲۵). بنابراین، حتی اگر گفته شود که این نوع بازدارندگی احتمال جنگ را کاهش می‌دهد، باز هم این مصلحت ادعایی توان غلبه بر مفساد عظیم و قطعی مترتب بر ساختار خود این سلاح را ندارد.

در یک جمع‌بندی باید گفت: برآیند این مطالعه موردی آن است که در منطق فقه امنیت خارجی مقاصدی، باید میان سه سطح تفکیک کرد: نخست، کاربرد سلاح هسته‌ای که به سبب افساد قطعی، عدم تفکیک میان مقاتل و غیرمقاتل، و نابودی حرث و نسل، حرام است؛ دوم، تولید و انباشت آن که به سبب نسبت غالب با افساد، تهدید صلح و امنیت، و هزینه‌های بیهوده و خطرناک، فاقد توجیه شرعی کافی است؛ و سوم، بازدارندگی هسته‌ای که چون بر تهدید به فعل حرام و افساد عظیم بنا شده، نمی‌تواند صرفاً با تمسک به عنوان کلی بازدارندگی مشروع شمرده شود. بدین ترتیب،



پرونده‌ی سلاح‌های هسته‌ای نشان می‌دهد که نگاه مقاصدی، بی‌آنکه از چارچوب اصولی امامیه خارج شود، می‌تواند در مسائل نوپدید و راهبردی امنیت خارجی، داوری فقهی منسجم‌تر و دقیق‌تری عرضه کند.

نتیجه‌گیری

مقاله‌ی حاضر نشان داد که مقاصد شریعت، در فقه امامیه، نه منبعی مستقل برای جعل حکم، بلکه عنصری روشمند در درون فرآیند اجتهادند؛ عنصری که در صورت کشف معتبر، می‌تواند در سه مرحله‌ی پیش‌استنباط، استنباط و پس‌استنباط نقش‌آفرینی کند. در مرحله‌ی پیش‌استنباط، مقاصد در موضوع‌شناسی امنیتی، تشخیص تهدید، پالایش داده‌ها و هدایت گردآوری ادله مؤثرند. در مرحله‌ی استنباط، در فهم نصوص، تنظیم اطلاعات و عمومات و جمع عرفی و ترجیح میان ظهورات متعارض ایفای نقش می‌کنند. در مرحله‌ی پس‌استنباط نیز، به اعتبارسنجی نتیجه، تحلیل تراحم ملاکات و تنظیم ترجیحات عملی یاری می‌رسانند.

بر این اساس، فرضیه‌ی مقاله تأیید می‌شود: مقاصد شریعت در فقه امامیه، در صورت کشف از نصوص معتبر، عقل قطعی و قرائن اطمینان‌آور، می‌توانند به‌مثابه قرائن کلان تفسیری و معیارهای ناظر بر ارزیابی نتیجه، اجتهاد در احکام امنیت خارجی را عمیق‌تر، منسجم‌تر و کارآمدتر سازند. مطالعه موردی سلاح‌های هسته‌ای نیز مؤید آن بود که نگاه مقاصدی، بدون خروج از چارچوب اصولی امامیه، ظرفیت آن را دارد که در مسائل نوپدید و راهبردی، به چارچوبی منقح برای داوری فقهی منتهی شود.



فهرست منابع:

* قرآن کریم

۱. ابراهیمی، بی‌بی‌رحیمه (۱۴۰۱)، «تحلیل انتقادی بر تعیین مصادیق «زینت» در فتاوای معاصر»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۱۴، شماره ۲۷، صص ۲۸-۷.
۲. ابن‌عاشور، محمد الطاهر (۱۳۶۶ ق)، مقاصد الشریعة الاسلامیة، تونس: مکتب الاستقامة.
۳. ابن‌فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۵. ابوداود، سلیمان بن اشعث (بی‌تا)، سنن أبی داود، بیروت: دار الفکر.
۶. احمد بن حنبل، ابوعبدالله (بی‌تا)، المسند، بیروت: دار صادر.
۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ق)، کتاب المکاسب، قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۸. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ ق)، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا)، صحیح البخاری، بیروت: دار ابن کثیر.
۱۰. بخشی، محمدعلی (۱۳۹۲ ش)، هویت و امنیت ملی در اسلام، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۶ ق)، إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۲. جعیم، نعمان (۱۴۳۵ ق)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، اردن: دار النفائس للنشر و التوزيع.
۱۳. الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۴. حاج‌زاده، هادی؛ کرمی، حامد؛ یغمائی، حمیدرضا (۱۳۹۵)، «جایگاه امنیت نظام سیاسی در فقه امامیه با تأکید بر مرجع امنیت»، فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، سال ۲، شماره ۳، صص ۱۲۳-۱۴۲.
۱۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۱۶. حکیم، محمدتقی (۱۴۱۸ ق)، الأصول العامة للفقہ المقارن، قم: المجمع العالمی لأهل البیت (ع).
۱۷. حلّی، ابن‌ادریس، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. حلّی، جعفر بن الحسن، مشهور به محقق حلّی (۱۴۱۵ ق)، شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، مشهور به علامه حلّی (۱۴۱۹ ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
۲۰. حنان، حمیدرضا؛ علوی وثوقی، سید یوسف (۱۳۹۹)، «بازخوانی مبانی فقهی حرمت و ممنوعیت تولید و استفاده از سلاح‌های هسته‌ای»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۲۱، شماره ۱۱، صص ۲۰۷-۲۳۲.
۲۱. حیدری، حسین؛ بهارلویی، سیامک؛ اسدی‌کوهباد، هرمز (۱۳۹۷)، «بررسی اعتبار نظر کارشناسی یا اهل خبره در اصول فقه»، مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال ۱۱، شماره ۲۱، صص ۲۷-۵۲.
۲۲. خادمی، نورالدین بن مختار (۱۴۲۳ ق)، المقاصد الشرعیة، ریاض: دار إشبیلیا.



۲۳. خادمی، نورالدین بن مختار (بی‌تا)، الاجتهاد المقاصدی، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۲۴. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸ش)، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۲۵. خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵ق)، المكاسب المحرمة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۲۶. خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ق)، كتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۷. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۸ش)، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۲۸. ربانی، مهدی؛ روحانی، عباسعلی (۱۴۰۰)، «بررسی ادله جواز یا حرمت تولید و انباشت سلاح‌های کشتارجمعی»، فقه و اصول، سال ۵۲، شماره ۴، صص ۸۷-۱۰۷.
۲۹. ریسونی، احمد (۱۹۹۱م)، نظریة المقاصد عند الإمام الشاطبی، رباط: دارالآمان.
۳۰. زحیلی، محمد (بی‌تا)، موسوعة قضايا اسلامية معاصرة، دمشق: دارالمکتبی.
۳۱. سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، أصول الفقه المقارن فی ما لا نص فیہ، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۳۲. شاطبی، ابواسحاق (۱۴۳۱ق)، الموافقات، بیروت: دار المعرفة.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (بی‌تا)، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید.
۳۴. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)، اقتصادنا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۹ق)، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثانية، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۶. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. صرامی، سیف‌الله (۱۳۹۷)، «ماهیت فقهی امنیت؛ حق یا حکم؟»، فقه حکومتی، سال ۳، شماره ۵، صص ۴۹-۷۲.
۳۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۶ش)، نهاية الحکمة، به کوشش غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: نشر صدوق.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المکتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دارالکتب العربی.
۴۲. طوسی، محمدابن الحسن (۱۴۱۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: نشر صدوق.
۴۳. عاملی، شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۴۴. علوی، سید محمدتقی (بی‌تا)، مقاصد شریعت و رابطہ آن با مصلحت، بی‌جا: بی‌نا.
۴۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸ش)، فقه و مصلحت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و



اندیشه اسلامی.

۴۶. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، «ماهیت و چیستی‌شناسی فقه امنیت و فقه امنیتی»، حکومت اسلامی، سال ۲۰، شماره ۷۸، صص ۲۶-۵.
۴۷. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۷ ق)، المستصفی فی علم الأصول، تصحیح: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۸. فاسی، علال (۱۹۹۱ م)، مقاصد الشریعة و مکارمها، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۴۹. قیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنیر، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۵۰. قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۸ ق)، قوانین الأصول، تهران: مکتبه الإسلامیه.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۲. گرامی‌پور، مهدی (۱۴۰۲)، «بررسی تطبیقی حکم فقهی سلاح‌های هسته‌ای از دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و آیت‌الله فاضل لنکرانی»، فقه نظام‌ساز، سال ۲، شماره ۵، صص ۲۶-۷.
۵۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰ ش)، أصول الفقه، قم: بوستان کتاب.
۵۴. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ ق)، فقه الإمام الصادق (ع)، قم: مؤسسه انصاریان.
۵۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۷ ق)، المقنعة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۶. نائینی، محمد حسین (۱۴۱۳ ق)، المکاسب و البیع، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۷. نباتیان، محمد اسماعیل (۱۴۰۰ ش)، فقه و امنیت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۸. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲ ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق و تعلیق: شیخ عباس قوچانی، تصحیح: شیخ محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۹. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵ ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۶۰. نیکخواهی، ناصر؛ صدوق، امین (۱۳۹۷)، «بررسی جایگاه و کارکرد قاعده کرامت انسان در تربیت»، مطالعات فقه تربیتی، شماره ۳۰، صص ۸۴-۶۹.
۶۱. هاشمی خان‌عباسی، سیدعلی؛ حسینی مقدم، سیدعسکری؛ شریفی کلاریجانی، مهران (۱۳۹۹)، «امنیت سیاسی شهروندان در فقه و حقوق ایران و اسناد بین‌المللی»، فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال ۱۳، شماره ۱، صص ۱۶۸-۱۴۹.



حجّت و قلمرو کاربست تجربه در استنباطات فقهی؛ بازخوانی ادله‌ی غیرنقلی

حامد وحیدی^۱

چکیده

این پژوهش به دنبال شناسایی ادله‌ی غیرنقلی اعتبار پژوهش‌های تجربی» در فرآیند استنباطات فقهی و تعیین گستره‌ی دلالت آن‌ها است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای به «رصد»، «تنقیح» و «تطبیق» حجج غیرلفظی علم اصول بر حجّت تجربه می‌پردازد. در گام نخست، با استناد به ادله‌ی عقلی و سیره‌ی عقلا، «مطلوبیت» یا «جواز عمل» به نتایج تجربه اثبات می‌شود. سپس، گستره‌ی این اعتبار از منظر همان ادله بررسی می‌گردد. تحلیل نظریات منطق ارسطویی و ذاتی در عقل نظری، و همچنین دیدگاه‌های عقل عملی (مانند «ضرورت بالقیاس»، «تطابق آراء عقلا»، «اعتباریات»، و «الزام وجدانی»)، همراه با اقامه قرائن برای احراز بنای عقلا بر عمل به تجربه، نتایج زیر را به دست می‌دهد: از نگاه عقل نظری، تنها تجربه‌های یقین‌آور معتبرند. عقل عملی، مطلوبیت عمل به تجربه را در مواردی می‌داند که مفاد آن «موافق احتیاط» بوده و یا از نظر کمّی (تکرار) یا موضوعی (اهمیت) واجد وزن باشد.

در خصوص گستره‌ی اعتبار: عقل نظری، تجربه‌ی مباشر علم‌آور را معتبر می‌شناسد و سایر ویژگی‌ها را دخیل نمی‌داند. عقل عملی، «تجارب مطابق احتیاط» را قدر متّین اعتبار می‌داند. سیره‌ی عقلا نیز گستره را به «تجارب مبشری در موضوعات فردی متّصل، تکرار شده در بستر طبیعی» محدود می‌کند و آن را به موارد غیر مجرب تعمیم نمی‌دهد.

واژگان کلیدی: پژوهش‌های تجربی، استنباط نظامات اجتماعی، عقل عملی، عقل نظری.

۱. دانش‌آموخته‌ی سطح چهار تخصصی فقه تربیت، حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ایران
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۳



۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

بخش عمده‌ای از نظامات اجتماعی که فقه اسلامی درصدد مدیریت و تنظیم آن‌هاست، با موضوعات عینی، محسوس و متغیر گره خورده‌اند. در رویکردهای علمی معاصر، فهم و تحلیل دقیق این موضوعات متکی بر «پژوهش‌های تجربی» است. از این‌رو، مجتهد و پژوهشگر فقه نظامات اجتماعی در مواجهه با دستاوردهای علوم تجربی با سه پرسش بنیادین و روش‌شناختی مواجه می‌شود:

۱. آیا کاوش‌ها و داده‌های تجربی در فرآیند استنباطات دینی از اعتبار اصولی برخوردارند؟

۲. در صورت اعتبار، «میزان» و «درجه» این ارزش معرفتی تا چه حدی است (یقین، اطمینان یا ظن)؟

۳. آیا کارکرد علوم تجربی صرفاً محدود به «تشخیص موضوعات» جهت استنتاج از منابع نقلی است، یا آن‌که «نتایج» تجربی می‌توانند بر استظهار از ادله‌ی لفظی تأثیر گذارده و حتی به عنوان «دلیل مستقل غیرنقلی» در تعارض با اطلاعات و عموماً نقلی به سنجش درآیند؟

۲-۱. پیشینه‌ی پژوهش و وجه نوآوری

بررسی ادبیات مسئله نشان می‌دهد که بحث از تجربیات و داده‌های حاصل از آن تا کنون در سه حوزه‌ی مستقل مطرح شده، اما هیچ یک به بررسی جامع و مستقل حجیت غیرنقلی تجربه در استنباط فقهی نپرداخته‌اند. در حوزه‌ی منطق کلاسیک و فلسفه‌ی اسلامی، منطق‌دانان مسلمانی چون ابن‌سینا در کتاب الشفاء و خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس، تجربیات را از مبادی یقینی برهان و متکی بر قیاس خفی دانسته‌اند؛ اما مسئله‌ی حجیت شرعی یا کارکرد فقهی آن خارج از غرض منطقی آنان بوده است. در عرصه‌ی فلسفه‌ی اصول و منطق استقراء، سید محمدباقر صدر در کتاب الأسس المنطقية للاستقراء با نقد دیدگاه ارسطویی، حجیت علوم



تجربی را بر پایه‌ی نظریه‌ی احتمال و ذاتی بودن معرفت اثبات کرد، اما تعمیم این مبنا به بستر استنباطات فقهی و نظامات اجتماعی همچنان به عنوان مسئله‌ای اصولی و ناگشوده باقی مانده است. همچنین در مطالعات فقهی معاصر، پژوهشگران کارکردهای پراکنده تجربه را غالباً از باب شهادت، کارشناسی یا علم قاضی کاویده و از تحلیل مبنایی حجج غیرلفظی علم اصول غفلت ورزیده‌اند.

نوآوری بنیادین پژوهش حاضر در همین شکاف معرفتی شکل می‌گیرد؛ جایی که برای نخستین بار منطق ارسطویی و نظریه‌ی ذاتی در عقل نظری همراه با دیدگاه‌های چهارگانه‌ی عقل عملی (ضرورت بالقیاس، تطابق آراء عقلا، اعتباریات علامه طباطبایی و الزام وجدانی) تنقیح شده و امتداد مستقیم آن‌ها در حجیت تجربه به اثبات می‌رسد. همچنین این مقاله با تفکیک دقیق میان اصل مطلوبیت عمل به تجربه و گستره‌ی اعتبار آن، نشان می‌دهد که عقل عملی متکفل اثبات اصل مطلوبیت است، اما سیره‌ی عقلا قلمرو آن را به تجارب مباحثی، تکرار شده در بستر طبیعی و موضوعات فردی محدود می‌سازد. در نهایت، مقاله‌ی حاضر با گذر از نگاه سنتی که تجربه را صرفاً خادم موضوع‌شناسی می‌دانست، ضوابطی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، گزاره‌های تجربی علم‌آور یا معتضد به احتیاط می‌توانند به عنوان قرائن حافه یا حجج مستقل، بر استظهار از ادله‌ی نقلی در فقه نظامات حاکم شوند.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تجربه

تجربه در معنای لغوی و عرفی آن — که هسته‌ی اصلی پژوهش‌های تجربی را علیرغم تنوع روش‌شناختی شکل می‌دهد — عبارت است از شناخت (اعم از قطعی، ظنی یا احتمالی) حاصل از مواجهه با رویدادها و پدیده‌ها. این برداشت از تجربه، همسو با تحلیلی است که برخی متفکران اصولی از حقیقت مواجهه تجربی ارائه داده‌اند (نک: صدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ۴۳-۴۵)؛ زیرا در این نگاه، پایه‌ی اولیه‌ی هر پژوهش تجربی، انباشت مشاهدات حاصل از مواجهه با واقعیات عینی است که در



مراحل نخستین افاده احتمال یا ظن نموده و در صورت تکمیل فرآیند استقرا، به یقین می‌رسد.

۲-۲. حجیت و اعتبار

منظور از حجیت و اعتبار تجربه در پژوهش حاضر، «مطلوبیت» و «جواز عمل» به مفاد آن در فرآیند استنباط است. این مفهوم از حجیت، دقیقاً منطبق بر همان معنای حجیت در امارات عقلایی، ظهورات الفاظ، و قول اهل خبره و لغوی در علم اصول است؛ به گونه‌ای که مفاد آن منشأ اثر عقلایی بوده و کارکرد «منجزیت» و «معدّرت» را در مقام عمل ایفا می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷-۳۹)

۲-۳. عقل

عقل در جایگاه یکی از ادله‌ی چهارگانه استنباط (کتاب، سنت، اجماع و عقل)، به عنوان منبعی مستقل و معتبر در کنار ادله‌ی نقلی شناخته می‌شود. با این حال، کاربست عقل در فرآیند استنباط نیازمند تنقیح دقیق مفهوم و اقسام آن است؛ چه آنکه مراد از عقل در اصول فقه، قوه‌ای است که گزاره‌های کلی را ادراک می‌کند و ادراکات آن ذیل دو حوزه اصلی عقل نظری و عقل عملی دسته‌بندی می‌شود. با وجود تصریح اصولیان بر حجیت مدرکات قطع‌آور عقلی، چگونگی امتداد این ادراکات به موضوعات متغیر و پژوهش‌های تجربی کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است. از این‌رو، تنقیح حیثیات عقل نظری و عملی و تفکیک میان ادراکات مستقیم عقلی با دستاوردهای حاصل از تجربه، از ضرورت‌های اساسی در تحلیل حجیت غیرنقلی تجربیات به شمار می‌رود. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۶؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۸).

۲-۴. سیره و ارتکاز عقلا

سیره‌ی عقلا عبارت است از استمرار عملی و رفتار رایج در میان همه یا غالب عقلای جامعه بر انجام یا ترک یک فعل. در مقابل، ارتکاز عقلایی به تمایلات،



ادراکات و ناخودآگاه معرفتی مشترک میان عقلا اطلاق می‌شود که منشأ ذهنی رفتارهای آنان است، اما لزوماً در تمام موارد به یک سلوک خارجی و عینی ملموس منتهی نشده است؛ از این‌رو نسبت میان آن دو عموم و خصوص مطلق است؛ بدین معنا که هر سیره‌ی عقلایی ریشه در یک ارتکاز عقلایی دارد، اما هر ارتکازی لزوماً به تحقق یک سیره‌ی عملی خارج منجر نمی‌شود. همچنین اصطلاح بناء عقلا در ادبیات اصولی غالباً مرادف با سیره‌ی عقلاییه به کار رفته و بر همان توافق و استقرار عملی عقلا دلالت دارد. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۸؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۷).

۱.۳ اعتبارسنجی تجربه از منظر دلیل عقل

اثبات اعتبار پژوهش‌های تجربی با دلیل عقل، نیازمند سه گام است: ۱. مفهوم‌شناسی عقل ۲. اثبات کبروی حجیت مدرکات آن ۳. اثبات صغرای تحقّق حکم عقل در موضوع بحث.

شایان توجه است که تفاوت در منبع حجیت‌بخش عقل، موجب تفاوت در مفهوم‌شناسی عقل نیز می‌شود. برای مثال، اگر حجیت عقل از طریق تعدّد به ادله‌ی شرعی لفظی اثبات شود، لازم است معنای لغوی و کاربردهای قرآنی، روایی و عرفی واژه‌ی «عقل» بررسی شود تا بتوان مراد شارع را از ادله‌ی لفظی استظهار کرد. اما اگر منبع حجیت‌بخشی به عقل، حکم خود عقل باشد، باید از طریق بررسی‌های عقلی و تأملات ذهنی، موضوع این حکم را به‌دقت تنقیح کرد. در این صورت، تفکیک میان عقلی که حجیت عقل را درک و اثبات می‌کند و عقلی که حجیت آن مورد اثبات قرار می‌گیرد نیز ضروری است. بنابراین بحث از حجیت و مفهوم‌شناسی عقل، همزمان مورد بررسی قرار می‌گیرند.

مراد از حجیت عقل در این نوشتار، جواز، ترجیح یا لزوم عمل به مدرکات آن است. و اگر ثابت شود که عمل به دستاوردهای پژوهش تجربی، حکم عقل است و حجیت عقل نیز (با قاعده‌ی ملازمه یا غیر آن) ثابت باشد، آنگاه از نظر شرعی عمل به این پژوهش‌ها یا لحاظ آن‌ها در فتوا جایز، مستحب یا حتی واجب خواهد بود.



عقل به عنوان قوه‌ی درک واقعیات، به دو دسته‌ی «نظری» (هست‌ها و نیست‌ها) و «عملی» (بایدها و نبایدها) تقسیم می‌شود. برای اثبات جواز عمل به شناخت تجربی، گاه به احکام عقل نظری و گاه به عقل عملی استناد می‌شود.

۳-۱. اعتبار تجربه از منظر عقل نظری

مدرکات عقل نظری گاه از بدیهیات است که دانستن آنها نیازی به تحلیل ذهنی ندارد. و گاه از تحلیل داده‌ها به دست می‌آید.. شناخت تجربی از مدرکات «غیربدیهی» عقل نظری است که از تحلیل داده‌ها و تشکیل قیاس به دست می‌آید. برای تبیین چگونگی حصول این شناخت یقینی، مبانی مختلفی وجود دارد:

الف. تبیین اعتبار تجربه بر اساس منطق ارسطویی

در این منطق، شناخت تجربی از مبادی یقینی قیاس‌هاست که با دو قیاس خفی «استثنایی» و «اقترانی» در ذهن شکل می‌گیرد (مظفر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۳) مثلاً اگر در اثر تجربه ثابت شود که «اجسام در اثر حرارت منبسط می‌شوند»، این نتیجه برآمده از دو قیاس زیر است:

۱. قیاس استثنایی:

اگر حرارت علت انبساط نباشد (و این اقتران اتفاقی باشد)، نباید اقتران همیشگی باشد

اما این اقتران همیشگی و دائمی است

پس حرارت علت انبساط است.

۲. قیاس اقترانی:

انبساط معلول حرارت است

تخلّف معلول از علت محال است

عدم انبساط پس از تحقق حرارت محال است.

پس می‌توان گفت اجسام ضرورتاً در اثر حرارت منبسط می‌شوند.

اگر مقدمات این دو قیاس بطور یقینی محقق گردد، یقینی بودن شناخت تجربی



اثبات می‌گردد. اما در بسیاری از تجربیات، بخاطر عدم دقّت یا غفلت و یا ...، مقدمه دوم قیاس استثنایی محقّق نشده، تجربه‌گر به خطا می‌افتد. (همان).
اما در فرض تحقّق مقدمات گفته شده، باز هم یقین آور بودن تجربه منوط به اثبات سه گزاره‌ی زیر است (صدر، ۱۳۹۱، ص ۲۶):

- ۱) اثبات قانون علیّت عام (هیچ معلولی بدون علّت موجود نمی‌شود)
- ۲) اثبات علیّت الف (حرارت) برای ب (انبساط) در موارد مشاهد شده و نه صرف اقتران این دو
- ۳) اثبات علیّت بین دیگر «الف» ها و دیگر «ب» ها که مورد مشاهده قرار نگرفته‌اند

در منطق ارسطویی، «شناخت‌های عقلی مستقل از حس و تجربه» پذیرفته شده‌اند که منشأ سایر شناخت‌ها به‌شمار می‌روند. برای اثبات گزاره‌های اول و سوم، به همین شناخت‌های عقلی اولیه و مستقل تمسّک می‌شود. این دو شناخت عبارت‌اند از: «هر حادثه‌ای علتی دارد» و «رویدادهای مشابه، فرجام‌های همگون دارند». اما برای اثبات گزاره دوم، به قیاسی تمسّک می‌شود که مقدمه‌ی نخست آن بر استقراء مبتنی است.

مقدمه‌ی اول (استقرایی): الف و ب در موارد متعدّدی مقترن بوده‌اند
مقدمه‌ی دوم (عقلی): اقتران همیشگی یا غالبی بین دو چیز، نمی‌تواند تصادفی باشد بلکه ناشی از رابطه‌ی علیّت است.

نتیجه: پس الف علت ب است
بنابراین آنچه موجب علم به علیّت شد، نه استقراء است، بلکه قیاسی است که صغرای آن استقرائی بود.

پس «تجربه علم آور» عبارت است از «استقراء + قیاس» برخلاف استقراء که به تنهایی علم آور نیست. (همان)

ب. نقد و بررسی یقین‌آوری تجربه در منطق ارسطویی

مناقشات متعدّدی بر این نظریه وارد شده است از جمله صحّت مقدمه‌ی دوم



این قیاس (امتناع استمرار تصادف) با دو اشکال جدّی مواجه است. (همان، ص ۴۵)

اول: استحاله‌ی ذاتی یا وقوعی؛ پر واضح است که استحاله‌ی تکرار تصادف امتناع ذاتی ندارد، و مانند امتناع اجتماع نقیضین نیست. و درک امتناع وقوعی آن نیز نمی‌تواند از مدرکات عقل نظری باشد و می‌بایست از حس و تجربه نشأت گرفته باشد. پس حکم به نفی وقوع در خارج، حکم عقل اولی نخواهد بود. (همان)

دوم: میزان تکرار؛ مشخص نیست چه میزان از تکرار برای خروج از «تصادف» لازم است؟ و آیا این درصد، نسبت به هم‌زمانی‌های معاصر مشاهده‌کننده سنجیده می‌شود یا همه‌ی هم‌زمانی‌های طول تاریخ؟ با این ابهامات، ممکن است اساساً باب حصول علم از استقراء بسته شود. (همان) نتیجه این‌که، یقین‌آور بودن تجربه از طریق منطق ارسطویی با چالش روبه‌روست.

ج. تبیین اعتبار تجربه بر اساس منطق ذاتی شهید صدر

شهید صدر با طرح منطق ذاتی، در پی تبیین یقین‌آور بودن تجربه است. برخلاف منطق ارسطویی در پی اثبات «یقین واقعی» بود، منطق ذاتی بر اثبات «یقین شخصی» تأکید می‌کند. (صدر، ۱۳۹۱ق، ص ۱۳۱ و جلالی، ۱۳۷۶، ش ۷۹ و ۸۰)

در معرفت‌شناسی، دو مسئله‌ی اساسی وجود دارد: «سرچشمه‌ی شناخت» و «چگونگی گسترش شناخت». منطق ارسطویی و منطق ذاتی در تعیین سرچشمه‌ی شناخت با یکدیگر اختلافی ندارند؛ زیرا هر دو، سرچشمه‌ی شناخت بشری را سلسله‌ای از معارف اولیه می‌دانند. اختلاف این دو مبنا در چگونگی تکثیر معارف اولیه و تولید شناخت‌های جدید از آن‌هاست.

در منطق ارسطویی، ملازمات موضوعی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که هرگاه میان یک قضیه یا مجموعه‌ای از قضایا و قضیه‌ای دیگر ملازمه‌ای برقرار باشد، با احراز این ملازمه، حکم قضیه ملزوم به قضیه لازم تسری می‌یابد. شهید صدر این الگوی گسترش شناخت را «توالد موضوعی» می‌نامد.

نکته مهم آن است که در توالد موضوعی، جنبه‌های روان‌شناختی عالم در تولید شناخت نقشی ندارند؛ بلکه صرفاً با علم به یک موضوع — که همان علم اولیه است



— و آگاهی از ملازمه موجود میان آن موضوع و موضوع دیگر، علم به لازم حاصل می‌شود. بر این اساس، ذهن و روان عالم صرفاً کاشف و ناظر بر ملازمه میان دو موضوع‌اند و در فرایند حصول شناخت جدید، نقشی فراتر از ادراک این ملازمه ایفا نمی‌کنند.

اما در منطق ذاتی، آنچه به‌طور خاص مورد توجه قرار می‌گیرد، ملازمه‌ی میان شناخت‌های تحقّق‌یافته در ذهن و روان عالم است. به این معنا که ممکن است تحقّق یک شناخت در ذهن عالم، با تحقّق شناختی دیگر ملازمه داشته باشد، بی‌آنکه میان موضوعات این دو شناخت در جهان واقع، ملازمه‌ای برقرار باشد. این الگوی گسترش شناخت، «توالد ذاتی» نامیده می‌شود.

بر این اساس، منطق ذاتی معتقد است که شناخت‌های اولیه انسان، گاه از طریق توالد موضوعی، یعنی با ادراک ملازمه‌ی واقعی میان دو موضوع، و گاه از طریق توالد ذاتی، یعنی با تحقّق ملازمه میان دو شناخت در ذهن عالم، گسترش می‌یابند. البته، در برخی موارد، تولّد یک شناخت جدید مستلزم به‌کارگیری هر دو شیوه در طول یکدیگر است.

از منظر منطق ذاتی، در فرایند دستیابی به یقین از طریق تجربه، ابتدا احتمال، بر اثر استقراء و مشاهده و از رهگذر توالد موضوعی، تقویت می‌شود و به مراتب بالایی از ظن می‌رسد. با این حال، از آنجا که توالد موضوعی به‌تنهایی توانایی رساندن انسان به یقین را ندارد، در این مرحله، توالد ذاتی وارد عمل می‌شود. بدین معنا که در ذهن عالم، میان ظنّ قوی حاصل از استقراء و یقین، ملازمه‌ای برقرار می‌شود و در نتیجه، شناخت استقرایی در ذهن او به مرتبه‌ی یقین می‌رسد. (صدر، ۱۳۹۱ق، ص ۱۳۱ و جلالی، ۱۳۷۶، ش ۷۹ و ۸۰)

بر اساس هر یک از دو مبنای منطق ارسطویی و منطق ذاتی، هنگامی که انسان در اثر تجربه به «یقین» دست می‌یابد، صغرای دلیل «حجّت ذاتی قطع» محقّق می‌شود. بنابراین، از منظر عقل نظری، اثبات حجّت برای تجربه‌هایی که به تولید یقین در انسان نمی‌انجامند، امکان‌پذیر نیست.



۳-۲. اعتبار تجربه از منظر عقل عملی

مشهور دانشمندان تفاوت عقل عملی با نظری را در مُدَرکات آنها می دانند. مُدَرک عقل نظری «هست و نیست» هاست و مدرک عقل عملی «باید و نباید، شایسته و ناشایسته، خوب و بد» است (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۳۱۲).

رسالت این نوشتار پاسخ به این سوال است که: آیا حتی در صورت «ظن آور» بودن تجربه، باز هم عقل عملی حکم می کند که «عمل به تجربه خوب، شایسته است و باید انجام شود»؟

مبانی مختلف در عقل عملی، پاسخ های متفاوتی به این پرسش می دهند. از آنجا که مبانی گوناگون عقل عملی در کتاب های اصولی به صورت مستقل و منقّح بررسی نشده اند، ابتدا با بهره گیری از منابع اصولی و فلسفه اخلاق، تبیینی مختصر از این مبانی ارائه می کنیم و سپس تأثیر هر یک را بر اعتبار تجربه واکاوی خواهیم کرد.

الف. نظریه ضرورت بالقیاس

تبیین مختصر نظریه

تعبیر «باید» در جمله «فلان کار باید انجام بگیرد»، ممکن است کاربردی اخباری یا انشایی داشته باشد. کاربرد اخباری به معنای وجود رابطه ای واقعی میان فعل اختیاری و هدف مطلوب اخلاقی است؛ مانند آنکه پزشک بگوید: «باید این دارو را مصرف کنی». مقصود این است که میان مصرف دارو و سلامت بیمار رابطه ای واقعی وجود دارد. در کاربرد انشایی، «باید» به جای هیئت امر و نهی به کار می رود؛ اما این کاربرد صرفاً اعتباری بی پایه نیست، بلکه حقیقتی در ورای آن نهفته است که این اعتبار از آن واقعیت نفس الامری حکایت می کند. به بیان دیگر، چون میان فعل و هدف مطلوب رابطه ای واقعی وجود دارد، برای تحقق آن هدف، انجام دادن آن فعل ضرورت می یابد. (مصباح یزدی، ص ۷۷)

«خوب» و «بد» نیز، مانند «باید» و «نباید»، مفاهیمی ناظر به واقعیت اند. هنگامی که هر فعل اختیاری با کمال مطلوب سنجیده می شود، از نظر عقلی دست کم دو حالت ممکن است پدید آید:



۱. میان فعل و کمال مطلوب رابطه‌ای مثبت برقرار باشد؛ به این معنا که انجام آن فعل، ما را در دستیابی به کمال نهایی یاری کند. در این صورت، آن فعل را «خوب» می‌دانیم.

۲. میان فعل و کمال مطلوب رابطه‌ای منفی برقرار باشد؛ به این معنا که انجام آن فعل، ما را از دستیابی به کمال مطلوب بازدارد. در این صورت، آن فعل را به صفت «بد» متّصف می‌کنیم.

بنابراین، خوب یا بد بودن فعل، به معنای وجود رابطه‌ای مثبت یا منفی میان آن فعل و تحقّق اهداف مطلوب است. (همان، ص ۱۰۳)

تطبیق این نظریه بر شناختهای تجربی

بنابراین، بر اساس این نظریه، برای آنکه فعلی مصداق عناوین «باید» و «خوب» قرار گیرد، لازم است پیش از آن، رابطه میان آن «فعل» و «هدف مطلوب» احراز شده باشد. بر این اساس، باید ابتدا رابطه میان «عمل به تجربه» و تحقّق اهداف احراز شود؛ اهدافی که در عام‌ترین فرض، عبارت‌اند از «دستیابی به مصالح و ایمنی از مفاسد». احراز این رابطه ممکن است از طریق برهان عقلی، تجربه یا وحی صورت گیرد. باین حال، عقل و تجربه، با توجه به اشکالاتی که پیش‌تر به برخی از آن‌ها اشاره شد، نمی‌توانند این رابطه را احراز کنند.

نتیجه آنکه بر اساس این مبنا، نمی‌توان حکم یا ادراک عقل عملی به «لزوم» یا «مطلوبیت عمل به تجربه ظن‌آور» را اثبات کرد؛ مگر آنکه در صورت عدم امکان تحقّق اهداف مطلوب، اهداف جایگزینی در نظر گرفته شوند و عقل بتواند رابطه‌ی میان «عمل به تجربه» و «تحقّق اهداف جایگزین» را درک کند.

برای مثال، اگر دستیابی به «درک واقع» به‌عنوان هدف مطلوب، از طریق تجربه میسر نباشد، هدف مطلوب بعدی می‌تواند «درک ظنّی واقع» باشد؛ یعنی «درک واقع تا آنجا که ممکن است». در این صورت، می‌توان گفت عقل، رابطه میان «عمل به تجربه» و «درک ظنّی واقع» را درک می‌کند.

همچنین، احراز رابطه‌ی میان «عمل تجربه‌شده» و «هدف مطلوب» از طریق وحی نیز قابل بررسی است. روایات متعددی درباره‌ی عمل به تجربه وجود دارد که



ممکن است ادعا شود بر وجود چنین رابطه‌ای دلالت می‌کنند.

ب. نظریه تطابق آراء عقلا

تبیین مختصر نظریه

بنابر نظر برخی از دانشمندان، احکام عقل عملی از جمله قضایای مشهوره به‌شمار می‌آیند. (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۳۱۱) مشهورات در دانش منطق، یکی از مبادی قیاس به‌شمار می‌روند. قضایای مشهوره، قضایایی هستند که مورد اتفاق عقلا باشند. این قضایا نیز، همچون یقینیات، مفید تصدیق جازم‌اند؛ با این تفاوت که ملاک صدق در قضایای برهانی و یقینی، مطابقت تصدیق جازم با «واقع» است، درحالی‌که ملاک صدق در قضایای مشهوره، مطابقت آن با «آرای عقلا» است (همان، ص ۳۱۱ و ۳۱۶).

بنابراین وقتی عقل عملی «العدل حَسَنٌ» را درک می‌کند به معنا آن نیست که عدل مشتمل بر مصلحت است بلکه به معنای آنست که عقلا همه متفق هستند که شخص عادل مستحق مدح است (همان، ۳۱۳).

البته، آنچه موجب می‌شود عقلا انجام‌دهنده فعلی را مدح یا ذم کنند، وجود «مصلحت یا مفسده‌ی عمومی» در آن فعل است؛ خواه آن فعل علّت تحقّق مصلحت یا مفسده باشد و خواه صرفاً مقتضی آن. (همان، ۳۱۹)

برخی از دانشمندان، در شمار اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح، افزون بر وجود مصلحت یا مفسده‌ی عمومی، کمالات و نقصان‌های نوعی (مانند علم و جهل) را نیز برشمرده‌اند. (مظفر، زارعی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳). اما اگر مدح و ذم عقلا ناشی از خلُق انسانی یا عواطف و احساسات و یا عادات عرفی باشد، از جمله مصادیق حکم عقل عملی به‌شمار نمی‌رود (همان).

تطبیق این نظریه بر شناخت‌های تجربی

اگرچه عمل به تجربه مورد توافق همه‌ی عقلاست، با توجه به قیود و ضوابطی که در این مبنا برای عقل عملی برشمرده شده است، نمی‌توان به‌طور کلی «حُسن عقلی» عمل به تجربه را اثبات کرد؛ زیرا بر اساس این مبنا، عمل به تجربه تنها در صورتی



از «حُسن عقلی» برخوردار است که تحقّق مصلحت عمومی بر آن متوقّف باشد یا ترک آن به مفسده‌ای عمومی بینجامد. همچنین، ممکن است ادّعا شود که «عمل به تجربه» از ویژگی‌های کمالی نوع انسان است و ترک آن، نقصانی برای نوع انسان به شمار می‌رود.

افزون بر این، بر اساس این مبنا، ادراک عقل عملی مبتنی بر آن است که عقل نظری پیش‌تر مصلحت یا مفسده‌داشتن یک فعل و نیز کمال یا نقصان‌بودن آن را تشخیص داده باشد. بنابراین، بحث باید در خصوص چیستی «مصلحت» و «کمال» و نیز راه‌های احراز آن‌ها برای عقل انسان پیگیری شود.

ج. نظریه‌ی اعتباریات

تبیین مختصر نظریه

در منطق تعقلی، «بدیهیات اولیه‌ی تصدیقیه» قضایایی تصدیقی و ثابت‌اند که میان همه‌ی انسان‌ها مشترک‌اند. در مقابل، منطق تجربی، همه‌ی علوم تصدیقی را ناشی از ارتباط انسان با محیط طبیعی یا اجتماعی می‌داند. بر این اساس، انسان‌هایی که در محیط‌های متفاوت رشد می‌کنند، ممکن است به قضایای تصدیقی متفاوتی معتقد باشند. (طباطبایی، مطهری، ج ۲، ص ۱۴۵).

در نظریه‌ی سوم اعتباریات، ادراکات انسان به دو دسته‌ی حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. ادراکات حقیقی، انکشاف‌ها و انعکاس‌های ذهنی واقع و نفس‌الامرند؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن برای رفع نیازهای حیاتی خود می‌سازد و از جنبه‌ی قراردادی و اعتباری برخوردارند. بنابراین، ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیرضروری‌اند. (همان، ص ۱۴۴) به بیان دیگر، ادراکات اعتباری، اولاً، ارزش منطقی ندارند؛ ثانیاً، با تغییر نیازهای طبیعی و عوامل محیطی دگرگون می‌شوند؛ و ثالثاً، قابلیت ارتقا و تطور دارند. دلیل این امر آن است که این ادراکات، مولود «اصل کوشش برای حیات» و تابع «اصل انطباق با نیازها» هستند. (همان، ص ۱۴۹).

هیچ مفهوم اعتباری با مفهوم حقیقی یا مفهوم اعتباری دیگری، رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری ندارد. بنابراین، برهانی که مقدمات آن از حقایق تشکیل شده است،



نمی‌تواند مدعایی اعتباری را اثبات کند؛ همان‌گونه که دلیلی متشکل از مقدمات اعتباری، حقیقتی را اثبات نمی‌کند. همچنین، نمی‌توان از مقدمات اعتباری، برهانی تشکیل داد و به نتیجه‌ای اعتباری دست یافت. (همان، ص ۱۷۳).

در امور اعتباری، اعتبارکننده برای دستیابی به هدف، مصلحت یا غایتی خاص، دست به اعتبار می‌زند؛ ازاین‌رو، اعتباری را برمی‌گزیند که او را بهتر به هدف و مصلحت مطلوب برساند. بنابراین، تنها معیار عقلانیِ سنجش اعتباریات، لغویت یا عدم لغویت اعتبار است. (همان، ص ۱۷۵). یعنی اعتباری که منجر به تحقق هدف مطلوب نشود لغو خواهد بود.

اعتبار، معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است. از آنجاکه فعالیت برخی از این قوا به اجتماع وابسته نیست، اعتباریات به دو قسم تقسیم می‌شوند: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع: اعتباریاتی که قائم به شخص هستند. ۲. اعتباریات پس از اجتماع: اعتباریاتی که قائم به مجتمع‌اند. (همان، ص ۲۰۲).

اعتباریات قبل الاجتماع که ثابت و مشترک بین همه‌ی انسانهاست «اعتباریات عامه» نامیده می‌شود. برخی از «اعتباریات عامه» از این قرار است:

اعتبار وجوب

هنگامی که انسان احساس گرسنگی می‌کند، این باور در ذهن او شکل می‌گیرد که «برای سیر شدن، ضرورت دارد که غذا بخورم». در واقع، نسبت ضرورت و وجوب میان «نیاز بدن» و «غذا» برقرار است که با انجام فعل خوردن و به‌کارافتادن دستگاه گوارش، نیاز بدن برطرف می‌شود. بااین‌حال، انسان این نسبت ضرورت را میان «غذا خوردن خود» و «سیر شدن» برقرار می‌کند و چنین می‌اندیشد: «من باید غذا بخورم تا سیر شوم». در حقیقت، انسان با توجه به نسبتی که میان غذا خوردن و برآورده‌شدن نیاز بدن وجود دارد، وجوب را برای فعل خود اعتبار می‌کند. بر این اساس، هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، با اعتقاد به نوعی وجوب و ضرورت همراه است.

حسن و قبح

ما بسیاری از موجودات و حوادث را دوست می‌داریم و آن‌ها را «خوب» می‌شماریم؛



در مقابل، بسیاری دیگر را ناخوشایند می‌دانیم و «بد» به شمار می‌آوریم. این در حالی است که ممکن است برخی انسان‌ها آنچه را از نظر ما خوب است، بد بدانند و آنچه را ما بد می‌دانیم، خوب بشمارند. این نسبیت بدان معناست که خوبی و بدی ساخته‌ی ذهن ما هستند و آنچه در واقع وجود دارد، ملایمت و سازگاری یک حادثه یا موجود با قوای ما یا عدم ملایمت و سازگاری آن با این قواست. هنگامی که حادثه‌ای با قوای من ملایمت و سازگاری داشته باشد، خوبی آن را اعتبار می‌کنم و به آن علاقه‌مند می‌شوم؛ درحالی‌که ممکن است همان حادثه با قوای شخص دیگری سازگار نباشد و او در نتیجه، بدی آن را اعتبار کند و از آن بیزار شود.

میان اعتبار «وجوب» و اعتبار «خوبی و بدی» نیز ارتباط وجود دارد. انسان‌ها فعلی را بر خود واجب می‌دانند که آن را خوب می‌شمارند و ترک فعلی را بر خود لازم می‌دانند که آن را بد به شمار می‌آورند. (همان).

اعتبار علم

انسان در فعالیت‌های خود، از جمله دیدن، شنیدن، رفتن و خوردن، با واقعیت هستی سروکار دارد. از این‌رو، ناگزیر است چنین اعتبار کند که آنچه به آن علم دارد، واقعاً در خارج وجود دارد. این مطلب، در مباحث اصول فقه، با بحث «حجیت قطع» ارتباط دارد. (همان، ص ۲۱۰)

با توجه به قریحه‌ی مسامحه‌ای که بر اساس قاعده‌ی «انتخاب اخف و اسهل» در انسان شکل گرفته است، انسان امور کم‌اهمیت را به «عدم» ملحق می‌کند. برای مثال، در مواردی که دو طرف یک امر ظنی اهمیت چندانی ندارند، اساساً به آن اعتنا نمی‌کند؛ در مقابل، گاه «ظن قوی» را در حکم «علم» به شمار می‌آورد. اعتبار علم برای ظن اطمینانی نیز از جمله‌ی اعتباریات عامه‌ی پیش از اجتماع است. (همان؛ ص ۲۱۱)

هرگاه انسان به وجود چیزی علم داشته باشد، تا زمانی که به عدم وجود آن علم پیدا نکند، علم پیشین خود را معتبر می‌داند؛ هرچند اکنون دچار شک شده باشد. همچنین، اگر در خوبی یکی از دو فعل مردد باشد، به ارتکاب هر دو فعل مبادرت می‌ورزد و اگر نداند فعلی خوب است یا بد، در برابر آن توقف می‌کند. این موارد در



علم اصول، با چهار اصل عملی استصحاب، احتیاط، برائت و تخییر ارتباط دارند که مباحث مفصلی درباره ی آن‌ها مطرح شده است. (همان، ص ۲۱۲)

تطبیق این نظریه بر شناختهای تجربی

بر اساس این نظریه، اگر تجربه برای شخصی ظن قوی ایجاد کند و این ظن به امور مهم مربوط باشد، به گونه ای که ذهن وی آن را در حکم «علم» اعتبار کند، از آنجاکه مفاد تجربه را مطابق با واقع می‌پندارد (بر اساس اعتبار واقع‌نمایی علم)، با توجه به مفاد تجربه، رفتاری را که خوب یا بد می‌شمارد، انجام می‌دهد یا ترک می‌کند و انجام یا ترک آن را بر خود واجب و ضروری می‌داند.

اما اگر تجربه صرفاً موجب پیدایش ظن شود و این ظن به حد اطمینان نرسد، شخص، اگرچه مفاد تجربه را مطابق با واقع نمی‌پندارد، در واقعی بودن خلاف آن نیز تردید می‌کند. به بیان دیگر، تجربه مانع از آن می‌شود که شخص به خلاف مفاد آن علم پیدا کند، آن را خوب بشمارد و انجامش را بر خود لازم بداند. در چنین وضعیتی، شخص احتیاط می‌کند؛ نظیر آنچه در قاعده‌ی «دفع ضرر محتمل» مطرح می‌شود. در واقع، احتیاط در اینجا به معنای عمل بر اساس علم حاصل از این قاعده است؛ زیرا شخص میان دو راه مردد است که یکی ایمنی قطعی دارد و دیگری فاقد ایمنی قطعی است. از این رو، راهی را انتخاب می‌کند که به ایمنی آن علم دارد.

برای مثال، اگر مفاد تجربه چنین باشد که «اکتفا به تشویق مادی به تغییر مستمر در رفتار نمی‌انجامد»، این تجربه، اگرچه موجب حصول علم واقعی یا اعتباری نمی‌شود، مانع از آن است که شخص به تحقق هدف از طریق اکتفا به تشویق مادی یقین پیدا کند. در مقابل، راهی که می‌تواند به تحقق هدف بینجامد، عمل به مفاد تجربه و افزودن تشویق‌های غیرمادی است.

حال، اگر در همین فرض، تجربه‌ای معارض با این مضمون وجود داشته باشد که «افزودن تشویق مادی به تشویق غیرمادی مانع از تغییر رفتار می‌شود و باید تنها از یک نوع تشویق استفاده کرد»، شخص به دلیل فقدان علم، توقف می‌کند؛ به این معنا که هیچ‌یک از دو راه را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد و خود را به انجام هیچ‌یک ملزم نمی‌داند.



همچنین، اگر شخصی به تأثیر تشویق‌های مادی در کودکان علم داشته باشد و سپس با تجربه‌ای مواجه شود که مفاد آن چنین است: «تشویق‌های مادی در دوره‌ی نوجوانی کاملاً بی‌اثرند»، چنانچه این تجربه صرفاً برای او ظن‌آور باشد، از علم پیشین خود دست نمی‌کشد و همچنان به تشویق مادی نوجوان ادامه می‌دهد.

د. نظریه الزام وجدانی

تبیین مختصر نظریه

در این دیدگاه، الزام‌های اخلاقی، مانند «باید عدالت ورزید» و «نباید ظلم کرد»، واقعیت‌هایی مستقل‌اند که انسان آن‌ها را به‌صورت وجدانی درک می‌کند. این الزام‌ها نه قراردادی‌اند، آن‌گونه که نظریه‌ی اعتباریات بیان می‌کند، و نه به پیامدها وابسته‌اند، آن‌گونه که نظریه‌ی ضرورت بالقیاس اقتضا دارد. (آملی لاریجانی، ۱۳۹۹، نشست سوم)

نکته‌ی مهم آن است که این الزام‌های وجدانی به «خود فعل» مربوط می‌شوند، نه به نتیجه‌ای که ممکن است از آن حاصل شود. به بیان دیگر، عدالت از آن جهت که عدالت است، الزام‌آور است؛ حتی اگر هنوز هیچ نتیجه‌ای بر آن مترتب نشده باشد. انسان‌ها این الزام‌ها را وجداناً درک می‌کنند؛ بنابراین، منشأ آن‌ها لزوم عقلی نیست، بلکه مرتبه‌ی دیگری از نفس است. دسترسی ما به این لزوم‌ها و مفهوم‌سازی از آن‌ها، مانند سایر علوم حصولی، صورت می‌گیرد. برای مثال، می‌توان آن را با مفهوم علیت، که از معقولات ثانی فلسفی است، مقایسه کرد. همان‌گونه که انسان یک یا چند مصداق علیت را در نفس خود به‌صورت شهودی و حضوری می‌یابد، سپس مفهوم علیت را از آن انتزاع می‌کند و بر سایر موارد تطبیق می‌دهد، در مورد لزوم‌های اخلاقی نیز همین فرایند رخ می‌دهد.

برای مثال، انسان لزوم عدالت را در وجدان خود می‌یابد، مفهوم یک لزوم اخلاقی را از آن انتزاع می‌کند و سپس آن را بر دریافت‌های دیگر انسان‌ها تطبیق می‌دهد. بنابراین، هنگامی که می‌گوییم همه باید به عدالت رفتار کنند، لازم نیست علم من به همه‌ی گزاره‌هایی که دیگران بیان می‌کنند، حضوری باشد؛ بلکه علم من به آنچه خود وجداناً درک می‌کنم، حضوری است و علم من به مصادیق و دریافت‌های دیگران، حصولی خواهد بود.



تطبیق این نظریه بر شناختهای تجربی

در تجربه‌هایی که به امور مهم و غیرقابل تدارک مربوط می‌شوند، لزوم عمل به مفاد آنها وجداناً درک می‌شود؛ اما در مواردی غیر از این، درک وجدانی لزوم عمل با تردیدهایی همراه است. البته روشن است که درک وجدانی، به خودی خود، قابلیت اقامه‌ی استدلال ندارد.

هـ. جمع‌بندی نظریات عقل عملی

ارزیابی و صحت‌سنجی نظریه‌های مطرح‌شده درباره‌ی عقل عملی، مستلزم بررسی و ارزیابی ادله و شواهد ارائه‌شده از سوی صاحبان این نظریه‌هاست؛ امری که از ظرفیت و رسالت این نوشتار خارج است. از آنجا که تاکنون تأثیر مبانی مختلف عقل عملی بر حجیت تجربه بررسی نشده است، این مقاله صرفاً درصدد ترسیم این تأثیرگذاری بر اساس هر یک از مبانی مذکور است. بنابراین، صرف‌نظر از صحت یا سقم هر یک از این مبانی، در جمع‌بندی نظریه‌های پیش‌گفته می‌توان گفت که دست‌کم پنج عامل در اعتباربخشی عقل عملی به «تجربه‌های ظن‌آور» تأثیرگذارند:

۱. رعایت احتیاط؛ بر اساس نظریه‌ی ضرورت بالقیاس و نظریه‌ی اعتباریات.
۲. تأمین مصلحت عمومی و جلوگیری از مفسده‌ی عمومی؛ بر اساس نظریه‌ی تطابق آرای عقلا.
۳. کمال یا نقص نوعی؛ بر اساس نظریه‌ی تطابق آرای عقلا.
۴. تکرار تجربه؛ بر اساس نظریه‌ی لزومات وجدانی.
۵. اهمیت موضوع تجربه؛ بر اساس نظریه‌ی لزومات وجدانی.

۴. حجیت مدرکات و احکام عقل عملی

اثبات حجیت مدرکات «قطعی» عقلی، از دو مسیر امکان‌پذیر است، اول: اثبات ذاتی بودن حجیت قطع. دوم: اثبات وجود «ملازمه بین احکام عقلی و شرعی». اما برای اثبات حجیت مدرکات «ظنی» عقلی، بنابر تصریح برخی از دانشمندان باید دلایل دیگری جستجو کرد. (صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۹۲).

تقسیم‌بندی مدرکات عقل به «قطعی» و «ظنی» زمانی ممکن است که مراد از



عقل، برهان و استدلال باشد. در این صورت، میزان اثبات حکم برای موضوع، یعنی اینکه آیا حکم همواره صادق است یا فقط در بیشتر موارد صدق می‌کند، تعیین‌کننده‌ی قطعیت یا ظنیت آن خواهد بود.

مراد از عقل در این مقام، حکم عقل عملی است که بنا بر بیشتر نظریه‌های پیش‌گفته، مبتنی بر برهان نیست. بنابراین، می‌توان گفت در هر یک از چهار نظریه، در صورت تحقق شرایط لازم، عقل به «لزوم یا رجحان عمل به تجربه‌های ظن‌آور» حکم قطعی می‌کند.

از میان چهار نظریه‌ی مذکور، نظریه‌ی لزومات وجدانی اساساً منشأ این بایدها و نبایدها و خوبی‌ها و بدی‌ها را عقل نمی‌داند. بنابراین، اگر ادعا شود که این درک وجدانی، درکی قطعی از لزوم است، حجیت ذاتی قطع برای اعتباربخشی به آن کفایت می‌کند؛ اما اگر این درک وجدانی قطعی نباشد، از آنجا که ناشی از حکم عقل نیست، قاعده‌ی ملازمه در مورد آن جاری نخواهد بود.

نظریه‌ی اعتباریات، عمل به تجربه‌های ظن‌آور را مستلزم احتیاط می‌داند؛ بنابراین، اگر عمل به مفاد تجربه با احتیاط ناسازگار باشد، عقل حکمی به لزوم عمل به آن نخواهد داشت. در نظریه‌ی ضرورت بالقیاس نیز، اگر «درک ظنی واقع» مطلوب باشد، عقل به لزوم عمل به تجربه برای دستیابی به آن حکم می‌کند؛ البته به این شرط که احتیاط، به معنای دستیابی قطعی به واقع، ممکن نباشد.

در نظریه‌ی تطابق آرای عقلا، اعم از اینکه تجربه موجب قطع شود یا ظن، آنچه عمل به تجربه را لازم می‌سازد، وجود مصلحت عمومی، نبود مفسده‌ی عمومی یا تحقق نقصان نوعی در صورت ترک عمل به تجربه است. بنابراین، در تجربه‌های پرتکرار یا تجربه‌های مربوط به موضوعات مهم، از آنجا که بی‌اعتنایی به مفاد تجربه از نظر عقلا می‌تواند نشان‌دهنده‌ی نقصان نوعی باشد، عمل به تجربه لازم خواهد بود.

با توجه به مباحث پیش‌گفته، می‌توان درباره‌ی «تجربه‌های ظن‌آور» چنین نتیجه گرفت: اگر مفاد تجربه با احتیاط موافق باشد و تجربه نیز از نظر کمّی پرتکرار یا از نظر موضوعی مهم باشد، بنا بر همه‌ی مبانی، عمل به مفاد تجربه مطلوب، بلکه لازم است.



در مقابل، اگر مفاد تجربه با احتیاط موافق نباشد و تجربه نیز نه از نظر کمی پرتکرار باشد و نه از نظر موضوعی اهمیت داشته باشد، بنا بر هیچ یک از مبانی، عمل به مفاد تجربه مطلوب نخواهد بود. در مواردی غیر از این دو صورت، مطلوبیت عمل به تجربه بر اساس نظریه های مختلف متفاوت خواهد بود.

بر فرض اینکه بر اساس هر یک از مبانی، مطلوبیت عمل به تجربه از منظر عقل اثبات شود، برای اثبات حجیت شرعی آن، به اثبات قاعده ی ملازمه نیازمندیم. قاعده ی ملازمه به تفصیل از سوی اصولیان بررسی شده است و طرح ادله و دیدگاه های موافق و مخالف آن، از محدوده ی این نوشتار خارج است. با این حال، پرسشی که باید مورد توجه قرار گیرد، این است: «آیا بر فرض پذیرش قاعده ی ملازمه، این قاعده احکام ترجیحی عقل را نیز دربرمی گیرد یا صرفاً به احکام لزومی عقل اختصاص دارد؟» به بیان دیگر، اگر عقل به رجحان عمل به تجربه حکم کند، نه به لزوم آن، آیا می توان به واسطه ی قاعده ی ملازمه، رجحان شرعی آن را اثبات کرد؟ پاسخ به این پرسش، به بررسی ادله ی اثبات قاعده ی ملازمه بستگی دارد و ممکن است هر یک از این ادله، اقتضای متفاوتی داشته باشد.

۵. اعتبار تجربه از منظر ادله لفظی

آیات و روایات متعددی بر لزوم یا رجحان عمل به حکم عقل دلالت دارند و ترک عمل به آن را نکوهش می کنند. بنابراین، اگر «عمل به تجربه» مصداق «عمل به حکم عقل» باشد - چنان که روایات متعددی بر این امر دلالت دارند - می توان مطلوبیت عمل به تجربه را اثبات کرد.

در گام نخست، باید روشن شود که مراد از «عقل» در ادله ی لفظی چیست. دوم، آیا موضوع این ادله همه ی موارد حکم عقل را دربرمی گیرد یا به موضوعات خاصی، همچون موضوعات اعتقادی، اختصاص دارد؟ سوم، آیا عمل به تجربه ی ظن آور، مصداق عمل به حکم عقل به شمار می رود؟

روایاتی که رابطه ی میان عقل و تجربه را بیان می کنند، ما را از طی این مراحل بی نیاز می سازند؛ زیرا در این روایات، عمل به تجربه از ثمرات عقل یا یکی از مصداقیق آن دانسته شده است. از این رو، هر معنایی که برای عقل در نظر گرفته شود،



تجربه نیز در قلمرو آن قرار می‌گیرد و عمل به آن، راجح یا لازم خواهد بود. برخی از این روایات عبارت‌اند از: قَالَ امیرالمؤمنین فی وصیّته لِلْحَسَنِ عَلَیْهِمَا السَّلَامُ: «... وَ الْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ وَ خَيْرٌ مَا جَرَّبْتَ مَا وَعَظَكَ (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۸۰).

الْعَاقِلُ مَنْ وَعَظَتْهُ التَّجَارِبُ. (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۸۵).

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَنْغُزُ الصَّبِيُّ لِسَنَعٍ وَ يُؤْمَرُ بِالصَّلَاةِ لِسِنَعٍ وَ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ لِعَشْرِ وَ يَحْتَلِمُ لِأَرْبَعِ عَشْرَةَ وَ يَنْتَهِي طَوْلُهُ لِإِحْدَى وَ عَشْرِينَ سَنَةً وَ يَنْتَهِي عَقْلُهُ لثَمَانٍ وَ عَشْرِينَ إِلَّا التَّجَارِبُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۹۷).

وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعَقْلُ عَقْلَانِ عَقْلُ الطَّنْعِ وَ عَقْلُ التَّجَرُّبَةِ وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمُنْفَعَةِ وَ الْمُؤْتَوْقُ بِهِ صَاحِبُ الْعَقْلِ وَ الدِّينِ وَ مَنْ فَاتَهُ الْعَقْلُ وَ الْمُرُوءَةُ فَرَأْسُ مَالِهِ الْمَعْصِيَةُ. (مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۷۵، ص ۶).

دورایت نخست از نظر صدور معتبر است و به خوبی ثابت می‌نماید که عمل به تجربه، مصداق عمل به عقل است. و این عقل واجب‌الاتباع به هر معنایی که باشد بر عمل به تجربه تطبیق می‌گردد.

اعتبار روایت چهارم از نظر صدور جای گفتگو دارد.

۶. اعتبار سنجی تجربه از منظر سیره و بناء عقلا

حجیت سیر عقلاییه زمان معصومین علیهم‌السلام و سیر عقلاییه مستحدثه در جای خود مورد بررسی قرار گرفته است و مبانی مختلفی در اثبات حجیت یا عدم اثبات حجیت مطرح گردیده است (لجنة من المحققين، ۱۳۹۷، ص ۱۰). آنچه در این نوشتار باید مورد توجه قرار بگیرد، اثبات وجود «سیره بر عمل به تجارب» و احراز «وجود شرایط حجیت در سیره‌ی عمل به تجارب» است..

۶-۱. قرائن وجود «سیره‌ی عقلاء معاصر بر عمل به تجارب»

محققان علم اصول راههای متعددی را برای احراز تحقق سیره برشمرده‌اند (لجنة من المحققين، ۱۳۹۷، ص ۵۹) که برخی از آنها برای احراز وجود سیره بر «عمل به تجربه» قابل تصویر است.



الف. استقرار رفتارها و ارتکازات عقلایی

بررسی فرهنگ‌ها و جوامع مختلف نشان می‌دهد که عمل بر اساس تجربه و درس‌آموزی از رویدادها، رفتاری پسندیده و مورد توصیه است و عقلای جوامع گوناگون به آن پایبندند؛ در مقابل، بی‌اعتنایی به تجارب نکوهش می‌شود. یکی از راه‌های احراز وجود یک ارتکاز در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، بررسی ضرب‌المثل‌های رایج در آن‌هاست. با بررسی ضرب‌المثل‌های رایج در جوامع گوناگون، به نظر می‌رسد ارتکاز عمومی عقلا بر مطلوبیت یا ضرورت عمل به تجربه است.

نکته: در این بحث، به سیره‌ی دانشمندان معاصر در اهتمام به پژوهش‌های تجربی استناد نمی‌شود؛ زیرا تحولات تاریخی، رویکردهای علمی و عوامل اجتماعی - سیاسی مانع از آن است که بتوان این سیره را به‌طور مطلق، به‌عنوان سیره‌ی عقلا تلقی کرد.

ب. تحلیل وجدانی مطلوبیت عمل به تجربه

هر انسانی با عرضی موضوع استفاده از تجارب خود و دیگران به وجدان و ارتکاز خویش، به‌روشنی درمی‌یابد که عمل به تجربه، شایسته و مطلوب و گاه بایسته و ضروری است؛ حتی اگر تجربه‌ها ظن‌آور باشند. همچنین، درمی‌یابد که این درک ناشی از ویژگی‌های شخصی، فرهنگی یا زمانی نیست، بلکه ریشه در یک «ارتکاز انسانی» دارد که در نهاد بشر قرار داده شده است.

۶-۲. قرائن وجود سیره‌ی عقلایی در عصر معصومان (ع) بر عمل به تجربه

با توجه به یافته‌های پیشین، یعنی دریافت وجدانی مطلوبیت عمل به تجربه و ارتکاز انسانی ناشی از آن، که مستقل از عوامل شخصی، فرهنگی و جغرافیایی است، می‌توان سیره‌ی عقلا بر عمل به تجربه را به دوران معصومین (ع) نیز تعمیم داد. این ارتکاز، همزاد بشر بوده است. چه‌بسا بتوان گفت خداوند در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی مائده، همین ویژگی ارتکازی انسان، یعنی بهره‌گیری از تجارب خویش و مشاهده‌ی تجارب دیگران، را بستری قرار داده است تا به بشر بیاموزد چگونه با جسد میت مواجه شود.



وجود این سیره در میان اقوام معاصر، با تفاوت‌های چشمگیر عقیدتی، فرهنگی و جغرافیایی، نشان می‌دهد که عمل به مفاد تجربه صرفاً ناشی از ویژگی‌های قومی یا فرهنگی نیست، بلکه ریشه در نهاد انسان دارد و در همه‌ی اعصار وجود داشته است. این نکته، عدم ردع شارع از چنین سیره‌ای را نیز توجیه می‌کند. اگر امری تا این اندازه در نهاد بشر ریشه‌دار باشد و شارع آن را به‌طور مطلق یا در امور دینی ممنوع کرده باشد، با توجه به رسوخ عمیق این ارتکاز و بی‌توجهی مردم به ممنوعیت آن، انتظار می‌رود ردعی صریح و قوی از سوی شارع صادر شود. از آنجا که ردع باید با امر مورد ردع تناسب داشته باشد، ردع از چنین ارتکاز راسخی باید به‌گونه‌ای صورت می‌گرفت که آثار آن به‌وضوح در روایات منعکس می‌شد؛ حال آنکه چنین ردعی در روایات به چشم نمی‌خورد.

۶-۳. احراز شرایط حجیت سیره عقلایی بر عمل به تجربه

دانشمندان علم اصول، ملاک‌هایی برای اعتبار سیره‌های عقلا ارائه کرده‌اند که بر اساس آن‌ها، برخی از اقسام سیره عقلایی معتبر شناخته می‌شوند. دو مورد از این ملاک‌ها بر «سیره عمل به تجارب» قابل تطبیق است:

۱. سیره‌های عقلایی فراگیری که در همه زمان‌ها و مکان‌ها جاری بوده و هستند.
۲. سیره‌های عقلایی‌ای که اگرچه فراگیر نیستند، اما عقلا در صورت قرار گرفتن در موقعیت مربوط، مطابق آن‌ها عمل خواهند کرد.

بر این اساس، «سیره‌ی عقلا بر عمل به تجارب» یا از نوع سیره‌های فراگیر است یا دست‌کم می‌توان گفت که هر عاقلی در موقعیت‌های مشابه، بر اساس شناخت تجربی خود عمل می‌کند.

ممکن است گفته شود که سیره‌ی عقلا در عمل به تجارب، به امور «روزمره و عرفی» محدود است و به «احکام، مطلوبات و مکروهات شرعی» تسری نمی‌یابد؛ ازاین‌رو، نمی‌توان از آن، جواز عمل به تجارب در امور شرعی را استنباط کرد.

پاسخ: اگر این سیره به‌گونه‌ای باشد که امور شرعی را نیز دربرگیرد — که به نظر می‌رسد چنین است — می‌توان از عدم ردع ائمه‌ی معصومین (ع) و تقریر آنان، جواز



عمل به این سیره را در امور شرعی استنباط کرد.

۷. قلمرو اعتبار تجربه از منظر ادله غیرلفظی

۷-۱. معیارهای تعیین قلمرو اعتبار تجربه

برای بررسی قلمرو اعتبار تجربه از منظر ادله ی غیرلفظی، معیارهای مرتبط با اشخاص، موضوع و روش تجربه را می توان در سه حوزه بررسی کرد:

الف. معیارهای تعیین قلمرو اعتبار تجربه

- اختصاص یا عدم اختصاص اعتبار تجربه به شخص تجربه گر و امکان یا عدم امکان تسری آن به اشخاص غیرتجربه گر.
- شرایط و ویژگی های لازم یا مطلوب برای برخورداری اشخاص غیرتجربه گر از اعتبار تجربه، در فرض امکان تسری اعتبار تجربه به آنان.

ب. معیارهای مرتبط با موضوع تجربه

- شمول یا عدم شمول اعتبار تجربه بر شناخت ویژگی های فردی و شناخت قوانین و قواعد اجتماعی.
- شمول یا عدم شمول اعتبار تجربه بر امور اصیل، انتزاعی و اعتباری.
- امکان یا عدم امکان تعمیم نتایج تجربه از شخص یا جامعه مورد تجربه به اشخاص یا جوامع دیگر.

ج. معیارهای مرتبط با روش تجربه:

- ضرورت یا عدم ضرورت وقوع تجربه در بستر طبیعی برای برخورداری از اعتبار.
- ضرورت یا عدم ضرورت تکرار مشاهده برای برخورداری تجربه از اعتبار.

۷-۲. قلمرو اعتبار تجربه از منظر عقل نظری

اگر اعتبار تجربه بر اساس ادراکات عقل نظری اثبات شود، این اعتبار به خود



تجربه‌گر اختصاص خواهد داشت؛ خواه برهان در منطق ارسطویی پذیرفته شود و خواه منطق ذاتی. در هر دو منطق، شناخت از طریق تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه حاصل می‌شود، نه از طریق تجربه دیگران. بر این اساس، ویژگی‌های تجربه‌گر، موضوع تجربه یا روش آن، در اعتبار تجربه دخالتی نخواهند داشت.

۷-۳. قلمرو اعتبار تجربه از منظر عقل عملی

الف. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه ضرورت بالقیاس

اعتبار تجربه در این نظریه، منوط به اثبات رابطه‌ی میان عمل به تجربه و دستیابی به اهداف مطلوب، یعنی درک مصالح و ایمنی از مفساد، است. از آنجا که این رابطه با برهان عقلی اثبات نشده است، نمی‌توان مطلوبیت مطلق عمل به تجربه را در هیچ‌یک از هفت پرسش پیش‌گفته اثبات کرد. با این حال، اگر این رابطه از طریق بررسی روایات و با استناد به ادله‌ی نقلی اثبات شود، گستره‌ی اعتبار تجربه به مفاد این ادله بستگی خواهد داشت.

ب. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه تطابق آرای عقلا

اعتبار و مطلوبیت عمل به تجربه در این نظریه، علاوه بر تطابق آرای عقلا بر «عمل به تجربه»، به یکی از دو شرط زیر وابسته است:

۱. عمل به تجربه، واسطه تحقق مصلحت عمومی یا دفع مفسده‌ی عمومی باشد.
 ۲. عمل به تجربه، مصداق کمال نوعی بوده یا عدم عمل به آن، نقصان نوعی
- اثبات اینکه عمل به تجربه، به‌طور کلی، موجب تحقق مصلحت عمومی یا دفع مفسده‌ی عمومی می‌شود، دشوار است. با این حال، می‌توان ادعا کرد که عمل به تجربه، برای نوع انسان کمال و بی‌اعتنایی به آن، نقصان محسوب می‌شود. بنابراین، هرگاه آرای عقلا بر عمل به تجربه متفق باشد، عقل عملی به مطلوبیت و شایستگی آن حکم می‌کند.

آرای عقلا درباره‌ی عمل به تجارب خود و دیگران، در همه‌ی موضوعات (شخصی، اجتماعی، اصیل و انتزاعی) و بدون لحاظ ویژگی خاصی برای تجربه‌گر،



متطابق است. این تطابق در مورد بستر طبیعی یا ساختگی تجربه نیز وجود دارد. با این حال، درباره ی تسری مفاد تجربه به موارد غیر مستقیم، مانند شناخت گزاره های انسان شناختی یا جامعه شناختی بر اساس تجارب انسانی یا اجتماعی، برای احراز تطابق آرای عقلا، بررسی عمیق تری لازم است.

ابهام مشابهی درباره ی لزوم تکرار تجربه نیز وجود دارد؛ زیرا لزوم تکرار، با توجه به موضوع تجربه و میزان همسویی مفاد آن با احتیاط، متفاوت است. در مواردی که مفاد تجربه با احتیاط موافق باشد، عقلا در موضوعات مهم، حتی در صورت غیر مکرر بودن تجربه، جانب احتیاط را رعایت می کنند.

ج. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه اعتباریات

بر اساس این نظریه، اگر تجربه موجب شناخت اطمینان بخش شود، انسان آن را معتبر می داند و عمل به مفاد آن را لازم می شمارد. در این صورت، هیچ یک از ویژگی های تجربه گر، موضوع تجربه یا روش آن، در اعتبار تجربه دخالتی ندارد. اما اگر تجربه صرفاً موجب ظن شود، شخص در صورت علم به خلاف مفاد تجربه، به آن اعتنا نمی کند و در غیر این صورت، مطابق احتیاط عمل می کند؛ خواه مفاد تجربه با احتیاط موافق باشد یا مخالف آن. در تمام این فروض، از آنجاکه اعتبار نفسانی لزوم فعل یا ترک آن، به حالات علم و ظن وابسته است، تفاوتی نمی کند که ظن از کدام یک از تقسیمات تجربه، از حیث تجربه گر، موضوع یا روش، ناشی شده باشد.

د. قلمرو اعتبار تجربه بر اساس نظریه لزومات وجدانی

تنها دلیل این نظریه، درک وجدانی است؛ امری که بررسی گستره ی اعتبار تجربه را هم سهل و هم ممتنع می سازد: سهل از آن جهت که با مراجعه به وجدان شخصی می توان به گستره ی اعتبار تجربه پی برد و ممتنع از آن جهت که تعیین دقیق حدود و ثغور مدرکات وجدانی دشوار است. بنابراین، قدر متیقن از درک وجدانی عبارت است از: تجربه مباحثی: یا تجربه ی غیر مستقیم با راوی اطمینان آور و دقیق.

موضوع تجربه: ویژگی های فردی یا اجتماعی، اصیل یا غیر اصیل که درک آن ها



آسان بوده و نیاز به تحلیل پیچیده نداشته باشد.

تکرار تجربه و اهمیت موضوع: در پذیرش و لزوم عمل مؤثر است. به نظر می‌رسد طبیعی بودن بستر تجربه یا ساختگی بودن آن، تأثیری در پذیرش ندارد.

هـ. جمع‌بندی قلمرو اعتبار تجربه از منظر عقل عملی

از آنجا که در این نوشتار، هیچ‌یک از نظریه‌های عقل عملی به‌عنوان نظریه‌ی مختار پذیرفته نشده است، در مقام جمع‌بندی باید قدر مشترک دلالت این نظریه‌ها را درباره‌ی گستره‌ی اعتبار تجربه به دست آوریم. اگرچه برخی نظریه‌ها، مانند نظریه‌های تطابق آرای عقلا و اعتباریات، گستره‌ی وسیع‌تری از تجربه‌ها را معتبر می‌دانند، از آنجا که قلمرو اعتبار از منظر دو نظریه‌ی ضرورت بالقیاس و لزومات وجدانی محدودتر است، قدر متیقن از گستره‌ی اعتبار تجربه از منظر عقل عملی عبارت است از: «اعتبار تجربه‌هایی که مفاد آن‌ها با احتیاط موافق باشد».

۷-۴. قلمرو اعتبار تجربه از منظر سیره و بنای عقلا

درباره‌ی سیره‌ی عقلای عصر معصومین (ع)، به‌سادگی نمی‌توان به گستره‌ای فراتر از قدر متیقن قائل شد. قدر متیقن از این سیره عبارت است از: «اعتبار تجارب مباحثی که به‌طور مکرر، در موضوعات متأصل فردی و در بستر طبیعی رخ داده‌اند، بدون آنکه بتوان اعتبار آن‌ها را به همه‌ی افراد بشر تعمیم داد».

اما درباره‌ی سیره‌ی عقلای معاصر، وضعیت متفاوت به نظر می‌رسد. ممکن است گفته شود که امروزه، با توجه به گسترش و کارآمدی پژوهش‌های تجربی در عرصه‌های مختلف علمی، بشر این دستاوردها را پذیرفته و معتبر تلقی کرده است؛ به‌گونه‌ای که در عرصه‌های مختلف زندگی انسانی، بر اساس تجربه‌های دانشمندان تجربی عمل می‌شود. بر این اساس، اگر چنین بنا و سیره‌ای حجّت باشد، همه‌ی تجارب، اعم از مباحثی و منقول، فردی و اجتماعی، متأصل و غیرمتأصل، نسبت به



موضوع تجربه و موارد مشابه آن اعتبار خواهند داشت؛ مشروط بر آنکه برای دستیابی به این نتایج، از روش‌های تجربی متعارف استفاده شده باشد.

با این حال، نمی‌توان به‌سادگی سیره‌هایی را که تحت تأثیر غلبه‌ی برخی رویکردهای علمی بر رویکردهای رقیب و حمایت‌های سیاسی از آن‌ها شکل گرفته‌اند، واجد شرایط حجیت دانست. مباحث تاریخ علم و فلسفه‌ی علم به‌خوبی نشان می‌دهند که رویکردهای علمی در طول زمان دستخوش تحولات گسترده‌ای شده‌اند. گاه سلطه‌ی یک رویکرد علمی چنان بوده است که مجال بروز و ظهور را از رویکردهای رقیب سلب کرده و همین سلطه، زمینه‌ی تثبیت آن رویکرد در اذهان و شکل‌گیری ارتکازات نوپدید را فراهم آورده است.

بنابراین، همان استدلالی که درباره‌ی محدودیت گستره‌ی سیره‌ی عقلای عصر معصومین (ع) بیان شد، درباره‌ی سیره‌ی عقلای معاصر نیز قابل طرح است؛ از این رو، نمی‌توان صرف پذیرش عمومی دستاوردهای تجربی در دوران معاصر را برای اثبات حجیت همه‌ی اقسام تجربه کافی دانست.

۸. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی حجیت تجربه و قلمرو کاربست آن در استنباطات فقهی، سه مبنای اصلی اعتباربخشی به تجربه بر اساس ادله‌ی غیرنقلی، یعنی عقل نظری، عقل عملی و سیره‌ی عقلا، را بررسی کرد. مسئله‌ی محوری پژوهش این بود که آیا نتایج پژوهش‌های تجربی، به‌ویژه در موارد غیریقینی، می‌توانند مستند استنباط فقهی قرار گیرند و در صورت پذیرش اعتبار آن‌ها، این اعتبار چه حدودی دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که پاسخ به این پرسش، به مبنای اتخاذشده درباره‌ی حجیت مدرکات عقل و نیز شرایط احراز و قلمرو دلالت سیره‌ی عقلایی بستگی دارد.

از منظر عقل نظری، ملاک اصلی اعتبار تجربه، حصول یقین است. بررسی منطق ارسطویی و منطق ذاتی شهید صدر نشان داد که هرچند تبیین فرایند یقین‌آوری تجربه در این دو مبنا متفاوت است، در هر دو صورت، با حصول یقین، حجیت ذاتی قطع تحقق می‌یابد. بنابراین، تجربه‌های ظن‌آور صرفاً بر اساس عقل نظری حجیت



ندارند، مگر آنکه به مرتبه‌ی یقین برسند.

از منظر عقل عملی، چهار نظریه‌ی ضرورت بالقیاس، تطابق آرای عقلا، اعتباریات و لزومات وجدانی، معیارهای متفاوتی برای اعتبار تجربه‌های ظن‌آور ارائه می‌کنند؛ از جمله رعایت احتیاط، تحقق مصلحت عمومی و دفع مفسده، کمال نوعی، تکرار تجربه و اهمیت موضوع. بدون داوری نهایی درباره‌ی صحت این مبانی، قدر مشترک آن‌ها نشان می‌دهد که تجربه‌های ظن‌آوری که مفادشان با احتیاط موافق است، به‌ویژه در صورت تکرار تجربه یا اهمیت موضوع، می‌توانند از مطلوبیت یا لزوم عمل برخوردار باشند. در مقابل، در مواردی که تجربه نه با احتیاط سازگار است و نه از حیث تکرار یا اهمیت موضوع ویژگی متمایزی دارد، اثبات مطلوبیت عمل به آن بر اساس مبانی بررسی‌شده دشوار است. افزون بر این، اثبات حکم عقل عملی به‌تنهایی برای احراز اعتبار شرعی کافی نیست و در موارد مقتضی، باید شمول قاعده‌ی ملازمه میان حکم عقل و شرع، به‌ویژه نسبت به احکام ترجیحی، بررسی شود.

بررسی روایات مرتبط با عقل و تجربه نیز مؤید آن است که بهره‌گیری از تجربه می‌تواند از مصادیق عمل به عقل باشد. روایاتی که حفظ تجربه‌ها را از شئون عقل و پندپذیری از آن‌ها را از ویژگی‌های خردمندی معرفی می‌کنند، می‌توانند در اثبات مطلوبیت عمل به تجربه مورد استناد قرار گیرند؛ هرچند تعیین دقیق مرتبه‌ی اعتبار و قلمرو دلالت آن‌ها به بررسی مستقل نیاز دارد.

از منظر سیره و بنای عقلا، بررسی رفتارها و فرهنگ‌های گوناگون و تحلیل وجدانی، از رواج و رسوخ عمل به تجربه در میان عقلا حکایت دارد. باین‌حال، اثبات اصل سیره به معنای پذیرش همه‌ی نتایج پژوهش‌های تجربی نیست. قدر متیقن از قلمرو قابل استناد سیره، تجربه‌های مباحثی مکرر در موضوعات متأصل فردی و در بستر طبیعی است. تعمیم این اعتبار به تجربه‌های غیرمباشر، موضوعات اجتماعی یا اعتباری و نتایج حاصل از روش‌های خاص پژوهشی، به احراز مستقل شرایط حجیت نیاز دارد. همچنین، رواج یک رویکرد علمی در دوران معاصر، به‌ویژه اگر متأثر از غلبه‌ی یک جریان علمی یا عوامل سیاسی و اجتماعی باشد، به‌تنهایی



برای اثبات حجیت سیره کافی نیست.

در مجموع، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که حجیت تجربه بر اساس ادله‌ی غیرنقلی، مطلق و یکسان نیست، بلکه به نوع دلیل و شرایط تحقق تجربه بستگی دارد: عقل نظری، تجربه‌ی یقین‌آور را معتبر می‌داند؛ عقل عملی، در شرایطی خاص، از مطلوبیت یا لزوم عمل به تجربه‌ی ظن‌آور پشتیبانی می‌کند؛ و سیره‌ی عقلا، در قلمرو قدر متیقن خود، می‌تواند مستند اعتبار عمل به تجربه قرار گیرد. از این رو، در فرایند استنباط فقهی باید میان حصول یقین، رجحان یا لزوم عمل از منظر عقل عملی و احراز حجیت شرعی تفکیک کرد و از تعمیم نتایج یک تجربه به موارد دیگر، بدون احراز ملاک‌های مربوط، پرهیز نمود.

برای نمونه، یافته‌ی تجربی درباره‌ی رابطه‌ی دینداری معلم ریاضی و تربیت عبادی دانش‌آموزان، در صورت احراز شرایط اعتبار، می‌تواند در شناخت موضوعات مرتبط با نظام تربیت اسلامی و استنباط احکام ناظر به آن مؤثر باشد. با این حال، میزان اعتبار و قابلیت استناد چنین یافته‌ای باید با توجه به دلیل حجیت و قلمرو دلالت آن تعیین شود.

در پایان، باید تأکید کرد که نتایج این پژوهش ناظر به ادله‌ی غیرنقلی است و محدودیت‌های احراز شده در این قلمرو را نمی‌توان به معنای بی‌اعتباری تجربه در سایر موارد دانست؛ زیرا ممکن است ادله‌ی نقلی یا مبانی دیگر، اعتبار گسترده‌تری را اثبات کنند. دستاورد اصلی مقاله، ارائه‌ی چارچوبی برای تفکیک مبانی اعتبار تجربه و تعیین حدود استناد به آن در استنباطات فقهی است؛ چارچوبی که از یک سو مانع تعمیم شتاب‌زده‌ی یافته‌های تجربی می‌شود و از سوی دیگر، زمینه‌ی بهره‌گیری ضابطه‌مند از پژوهش‌های تجربی معتبر را در استنباط فقهی و طراحی نظامات اسلامی فراهم می‌سازد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*. قم: مؤسسه‌ی سیدالشهداء (ع).
۳. پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله‌آملی لاریجانی. (۱۴۰۵). «جستجو برای الزامات عقلی و اخلاقی» و «نشست تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی». تاریخ دستیابی: ۲۷ فروردین ۱۴۰۵، به آدرس: <https://amolilarijani.ir/>
۴. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). *حقائق الأصول*. قم: دفتر منشورات اسلامی (جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم).
۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م). *الأسس المنطقية للاستقراء*. بیروت: دار الفکر (دار التعارف للمطبوعات).
۶. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق / ۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الأصول*. قم: دفتر منشورات اسلامی (مجمع الفکر الإسلامی).
۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۸. لجنة من المحققين. (۱۳۹۷). *الفائق فی أصول الفقه*. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *فلسفه‌ی اخلاق*. قم: موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: انتشارات صدرا.
۱۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۵). *المنطق*. قم: موسسه‌ی معارف اسلامی.
۱۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۸). *أصول الفقه*. قم: موسسه‌ی انتشارات اسماعیلیان.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). *أنوار الأصول*. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع).



تبیین نظام‌مند ادله‌ی فقهی تربیت جسمانی فرزندان در خانواده

عباسعلی تیموری عسگرانی^۱
جواد ابراهیمی^۲

چکیده

قرآن کریم نیرومندی جسمانی را از ویژگی‌های انسان برگزیده‌ی الهی برشمرده است. تربیت جسمانی کودکان، به معنای پرورش توانمندی‌های جسمی آنان برای تأمین نیازهای حیاتی و زمینه‌سازی تربیت در سایر ساحت‌هاست. پرسش اصلی پژوهش این است که وظیفه‌ی شرعی والدین در قبال تربیت جسمانی فرزندان چیست؟ این پژوهش با روش تحلیلی - استنباطی و با استناد به منابع معتبر فقهی، شامل آیات، روایات، قواعد فقهی و عقل، انجام شده است. ادله‌ی مورد استناد عبارت‌اند از: آیه‌ی ۲۳۳ سوره‌ی بقره، دال بر حرمت اضرار والدین به فرزندان؛ آیه‌ی ۶ سوره‌ی طلاق، دال بر وجوب مشورت والدین در امور مرتبط با سلامت کودک؛ قاعده‌ی «اعانه بر یر» که با تفکیک نیازهای پایه و حیاتی، موجب وجوب تأمین حداقل‌های سلامت، از نیازهای ارتقایی و نشاط‌آور، مقتضی استحباب تقویت بنیه، به کار رفته است؛ کشف مناسبت حکم و موضوع از روایات آموزش شنا و تیراندازی که رجحان استحبابی عموم فعالیت‌های جسمانی مفید را اثبات می‌کند؛ و قاعده‌ی عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» که بر وجوب تأمین سطح پایه‌ی سلامت جسمانی کودک تأکید می‌نماید. بر اساس یافته‌ها، تکلیف والدین در قبال تربیت جسمانی کودکان دارای سه مرتبه است: «وجوب» در تأمین نیازهای پایه و حیاتی، مانند تغذیه‌ی کافی و درمان به‌موقع بیماری؛ «حرمت» هرگونه کوتاهی که به ضرر معتنا به عرفی برای سلامت کودک بینجامد؛ و «استحباب» ورزش‌های نشاط‌آور و تقویت بنیه فراتر از حد نیاز. نوآوری مقاله در استخراج نظام‌مند وظایف فقهی والدین از ادله‌ی متنوع و تبیین مراتب متفاوت احکام در این حوزه است.

واژگان کلیدی: تربیت جسمانی، مسئولیت والدین، فقه تربیتی، آیه‌ی ائتمار، آیه‌ی مضاره،

قاعده‌ی اعانه بر یر.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری فقه و علوم تربیتی دانشگاه جامعه‌المصطفی العالمیه. (ص)
۲. استادیار گروه آموزش الهیات، معارف و تربیت اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، یزد، ایران. (نویسنده‌ی مسئول)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۰



۱. مقدمه

تربیت جسمانی کودکان، به‌عنوان یکی از ساحت‌های مهم تربیت انسانی، نقش بنیادینی در سلامت و رشد همه‌جانبه‌ی فرد ایفا می‌کند و صاحب‌نظران در مکاتب و نظام‌های تربیتی مختلف، جایگاه ممتازی برای آن در نظر گرفته‌اند. والدین، به‌عنوان نخستین مربیان کودک، مسئولیت مستقیمی در فراهم‌آوردن زمینه‌های رشد جسمی و بدنی فرزندان خود دارند. بااین‌حال، در منابع فقهی اسلام، جایگاه و حدود وظایف والدین در قبال تربیت جسمانی کودکان به‌صورت جامع و نظام‌مند تبیین نشده است. هرچند مباحثی مانند حضانت، نفقه و رضاع در منابع فقهی به تفصیل مطرح شده‌اند، مبحث خاص تربیت جسمانی کودکان و مصادیق آن، ازجمله تأمین تغذیه‌ی مناسب، پیشگیری از آسیب‌های جسمانی و توجه به ورزش‌های متناسب با کودکان، چنان‌که شایسته و بایسته است، مورد بررسی قرار نگرفته است. ازاین‌رو، تبیین جایگاه و حدود وظایف شرعی والدین در این زمینه، نیازمند بررسی دقیق و مستند به ادله‌ی فقهی است.

بدون تردید، یکی از آسیب‌هایی که مانع تحقق اهداف تعلیم و تربیت دینی شده، نگاه نامتعادل به ساحت‌های تربیتی و اهتمام صرف به برخی از آن‌هاست. اسلام در نگرش جامع خود، به تمام ابعاد وجود انسان توجه داشته و از هدایت و کمال هیچ‌یک از آن‌ها غفلت نکرده است.

امروزه شاهد پناه بردن کودکان به بازی‌های رایانه‌ای، بی‌تحریکی، انزوای اجتماعی و گاه بروز خشونت‌های ناشی از انرژی‌های نهفته در وجود آنان هستیم. در چنین شرایطی، کودکان به‌جای به‌کارگیری اندام‌های بدنی و پرورش قابلیت‌های جسمانی خویش، به حرکات گاه انفجاری در فضای مجازی بسنده می‌کنند. اصلاح این وضعیت، بر عهده‌ی مربیان است و ضرورت بازنگری در چگونگی ایفای مسئولیت‌های تربیتی آنان در زمینه‌ی پرورش جسمانی کودکان آشکار است.

نتیجه‌ی مستقیم این بازنگری، کمک به حفظ سلامت جسمانی متربی است؛ به‌گونه‌ای که دست‌کم، او را در حفظ حیات و استمرار زندگی سالم، شاداب و بانشاط یاری رسانند. پرورش، بهداشت، حفظ سلامت و تقویت جسم، به‌نحوی که



به نیرومندی آن بینجامد، از مؤلفه‌های کمال جسمانی به شمار می‌رود؛ چنان‌که نیرومندی جسم اشخاص نیز کمال آنان محسوب شده است.

اهمیت تربیت جسمانی، هم «لنفسه» است؛ به این معنا که تأمین بهداشت و سلامت جسمی کودکان، به‌خودی‌خود اهمیت دارد؛ و هم «لغیره» است؛ زیرا موفقیت در سایر ساحت‌های تربیتی تا حدّ زیادی به صحت و سلامت جسمانی وابسته است. با توجه به جایگاه تربیت جسمانی کودکان و نقش و مسئولیت والدین در این زمینه، این موضوع پیش‌تر نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ اما پژوهش حاضر می‌تواند با پرکردن خلأهای موجود در بررسی مسئله بر اساس ادله‌ی قابل استناد در فقه تربیتی، راهنمایی قابل اتکا برای خانواده‌ها، مربیان و قانون‌گذاران در تدوین سیاست‌ها و برنامه‌های تربیتی فراهم آورد. همچنین، با ارائه‌ی مستندات فقهی و دینی، زمینه‌ی تقویت مسئولیت‌پذیری والدین در تربیت جسمانی فرزندان را فراهم می‌کند و می‌تواند از آسیب‌های جسمی و روحی ناشی از سهل‌انگاری در این حوزه پیشگیری کند.

به‌طورکلی، می‌توان گفت که از دیدگاه اسلام، پرهیز از هر عملی که ارتکاب آن سلامت و کمال انسان را به مخاطره می‌اندازد، لازم است (بقره: ۱۹۵). همچنین، بر اساس مفاد قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»، انجام هر عملی که برای بدن زیان‌بار باشد، اعم از آنکه زیان به خود شخص یا دیگران وارد شود، حرام است. (فتی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۸)؛ البته ضرر حرام، ضرر مهم و معتد به نزد عقلا است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۷۴) بنابراین حتی وقتی امر واجب (مانند روزه) احیاناً برای بدن ضرر داشته باشد، آن را حرام می‌داند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۷۶).

پرسش اصلی پژوهش این است که از منظر ادله‌ی فقهی، وظیفه‌ی والدین در قبال تربیت جسمانی کودکان چیست و آیا می‌توان والدین را از نظر شرعی به اتخاذ تدابیر مناسب در این زمینه مکلف دانست؟ پرسش‌های فرعی نیز عبارت‌اند از: بررسی مفهوم تربیت جسمانی در منابع فقهی، تحلیل ادله‌ی قرآنی و روایی مرتبط با وظایف والدین و تبیین حدود مسئولیت والدین در این حوزه.



۱-۱. پیشینه‌ی پژوهش

به‌عنوان پیشینه‌ی عام این پژوهش، می‌توان تحقیقات انجام‌شده را در دو دسته جای داد. برخی پژوهش‌ها به‌صورت عام به حقوق و تکالیف والدین در تربیت فرزند پرداخته‌اند؛ ازجمله مقاله‌ی «حق آموزش و تربیت کودک در قوانین و اسناد حقوق بشر» (فقه و حقوق خانواده، ۱۳۹۴، ش ۶۲، ص ۱۷۳) که عمدتاً رویکردی حقوقی به موضوع داشته و بر اسناد بین‌المللی و حقوق داخلی متمرکز است. اگرچه پژوهش مذکور به تربیت کودک پرداخته است، از یک‌سو، موضوع را از منظر حقوقی بررسی کرده و از سوی دیگر، به‌طور خاص به حقوق آموزشی و تربیتی کودک در ساحت تربیت جسمانی نپرداخته است. دسته‌ی دیگر، پژوهش‌هایی هستند که با رویکرد فقهی به یکی از ساحت‌های تربیتی پرداخته‌اند؛ ازجمله مقاله‌ی «رهیافتی فقهی بر چیستی حکم تربیت جنسی بر اساس ادله‌ی عام و خاص تربیت» (فقه و حقوق خانواده، ۱۳۹۹، ش ۷۲، ص ۱۲۷). این مقاله، اگرچه از حیث روش‌شناسی، نوع ادله‌ی مورد استناد و شیوه‌ی تحلیل و استنباط از مستندات به پژوهش حاضر نزدیک است، پژوهشگر از میان ساحت‌های تربیت، تنها به بررسی فقهی احکام شرعی مربوط به قلمرو تربیت جنسی پرداخته است. همچنین، ادله‌ی مورد استناد در آن، پیرامون تبیین وظایف مربیان در ارتباط با آموزش و تربیت جنسی کودکان است.

مقاله‌ی حاضر از جهات زیر با پیشینه‌ی موجود تفاوت دارد: اولاً، تمرکز آن بر ساحت جسمانی، به‌عنوان یکی از ابعاد مهم و مغفول تربیت دینی است؛ ثانیاً، با استناد به طیف متنوعی از ادله، شامل آیات، قواعد فقهی، روایات و دلیل عقل، به استنباط احکام شرعی می‌پردازد؛ و ثالثاً، مراتب حکمی متفاوت، شامل وجوب مشورت، حرمت اضرار و استحباب اعانه، را در این حوزه تبیین می‌کند. بدین ترتیب، پژوهش حاضر در پی پرکردن خلأ موجود در تحقیقات فقهی مرتبط با تربیت جسمانی کودکان است.

در زمینه‌ی پیشینه‌ی خاص موضوع نیز برخی محققان از گذشته به این مسئله پرداخته‌اند؛ ازجمله مقاله‌ی «واکاوی ابعاد تربیت فیزیکی، جسمانی از منظر تعالیم امام رضا علیه‌السلام» (پژوهشنامه امام رضا (علیه‌السلام) و علوم روز، ۱۴۰۴، ش ۸،



صص ۶۷-۹۱) با روش توصیفی - تحلیلی و با تمرکز بر روایات امام رضا علیه‌السلام، تربیت جسمانی را در شش محور، از جمله تغذیه، ورزش و بهداشت، دسته‌بندی کرده است. با وجود این تلاش، پژوهش یادشده با روش اجتهادی - استنباطی انجام نشده و در نتیجه، نتوانسته است احکام شرعی، مانند وجوب یا استحباب رفتارهای والدین، را استخراج کند. افزون بر این، محدودکردن منابع روایی به روایات یک امام معصوم علیه‌السلام و چشم‌پوشی از آیات قرآن، قواعد فقهی و سایر روایات، امکان دستیابی به یک نظریه‌ی عام فقهی را محدود کرده است. همچنین، در آن پژوهش میان «توصیه‌های بهداشتی» و «تربیت جسمانی به‌عنوان ساحتی مستقل از تربیت، با اهداف و روش‌های مشخص»، تفکیک روشنی صورت نگرفته است. مهم‌تر آنکه نقش و تکلیف شرعی والدین، به‌عنوان مربیان اصلی کودک، در آن تبیین نشده است. مقاله‌ی حاضر درصدد است این خلأ را با به‌کارگیری روش اجتهادی - استنباطی و تمرکز بر وظیفه‌ی والدین در قبال تربیت جسمانی فرزندان برطرف کند و از این رهگذر، گامی فراتر از پژوهش پیشین بردارد.

مقاله‌ی «بررسی فقهی بهداشت جسمی کودکان پس از تولد» نیز با روش استنباط فقهی، احکام مربوط به بهداشت بدن و تغذیه‌ی نوزاد را از آیات، روایات و دلیل عقل استخراج کرده است. (مطالعات فقه تربیتی، ۱۳۹۸، ش ۳۸، صص ۷-۳۹). بااین‌حال، قلمرو این پژوهش به دوره‌ی نوزادی و مسائل بهداشتی - تغذیه‌ای هنگام تولد محدود می‌شود و به مراحل بعدی رشد، از جمله کودکی و نوجوانی، نمی‌پردازد. همچنین، در این اثر، «تربیت جسمانی» به معنای پرورش تدریجی توانمندی‌های بدنی از طریق تحرک، ورزش و تقویت بنیه مورد توجه قرار نگرفته است. به بیان روشن‌تر، موضوع بررسی‌شده در این پژوهش «بهداشت آغازین جسم» است، نه «تربیت جسمانی در طول رشد کودک». مقاله‌ی حاضر درصدد است این خلأ را با تمرکز بر وظیفه‌ی والدین در تمام مراحل کودکی و نوجوانی و با تأکید بر ابعاد تحرکی و ورزشی تربیت جسمانی برطرف کند.

مقاله‌ی «روش‌های تربیت جسمانی در قرآن کریم» نیز با رویکرد توصیفی - تحلیلی، اهداف و روش‌های تربیت جسمانی را صرفاً از منظر آیات قرآن استخراج



کرده است. (پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳۹۱، ۸، صص ۱-۲۸). با وجود تلاش نویسنده در تبیین مفاهیمی مانند نظافت، تغذیه‌ی سالم و نقش آن در عبادت، این پژوهش با روش اجتهادی - استنباطی انجام نشده و در نتیجه، احکام شرعی مربوط به تکالیف والدین، اعم از وجوب، حرمت و استحباب، را مشخص نکرده است. افزون بر این، بسنده کردن به آیات قرآن و چشم‌پوشی از روایات معصومان علیهم السلام، قواعد فقهی و دلیل عقل، دامنه‌ی استدلال را محدود ساخته و از جامعیت بررسی فقهی کاسته است. همچنین، در این پژوهش، نقش ویژه‌ی والدین به عنوان مکلفان اصلی در تربیت جسمانی فرزندان مورد بررسی قرار نگرفته است. مقاله‌ی حاضر با به‌کارگیری روش اجتهادی - استنباطی و استناد به ادله‌ی اربعه، درصدد رفع این خلأ و تبیین تکلیف شرعی والدین در قبال تربیت جسمانی فرزندان است.

بنابراین، عمده‌ی تحقیقات پیشین در زمینه‌ی تربیت جسمانی کودکان، ناظر به آداب و مسائل بهداشتی بوده‌اند و برخی نیز به استخراج اهداف، روش‌ها و ابعاد تربیت جسمانی بر اساس آیات قرآن یا روایات پرداخته‌اند. با این حال، کمتر به بررسی فقهی وظایف تربیتی مربیان، از جمله والدین، بر پایه‌ی ادله‌ی دینی توجه شده است. برخی رساله‌ها و مقالات نیز به صورت پراکنده به نقش والدین در تربیت فرزندان اشاره کرده‌اند؛ اما تحلیل نظام‌مند و جامع ادله‌ی فقهی مرتبط با تربیت جسمانی کودکان، همچنان نیازمند بررسی بیشتر است. نوآوری مقاله‌ی حاضر در تمرکز بر مبانی فقهی تربیت جسمانی و تبیین دقیق تکالیف شرعی والدین با استناد به آیات قرآن، روایات و قواعد فقهی است. این پژوهش، افزون بر کمک به رفع خلأ علمی موجود، می‌تواند راهنمایی عملی و مستند برای خانواده‌ها و نهادهای تربیتی فراهم آورد و در ارتقای سلامت جسمانی و معنوی کودکان نقش مؤثری ایفا کند.

۲-۱. روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی - استنباطی است و با تکیه بر منابع اصیل فقهی، شامل آیات قرآن کریم، روایات معصومان علیهم السلام و قواعد فقهی، به استنباط احکام شرعی مربوط به وظایف والدین در تربیت جسمانی کودکان



می‌پردازد. خاستگاه نظری این پژوهش به حوزه‌ی مطالعات فقه تربیتی بازمی‌گردد که مسائل تربیتی را از منظر مبانی و ادله‌ی فقه اسلامی بررسی می‌کند و می‌کوشد با استخراج احکام و تکالیف شرعی، چارچوبی دینی برای نظام تعلیم و تربیت اسلامی ارائه دهد.

۲. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث، برای تشریح مقصود از عناوین مهم مسئله‌ی پژوهش، لازم است مفهوم و مقصود از تربیت، جسم و تربیت جسمانی روشن شود.

۲-۱. مفهوم تربیت

تربیت در لغت از می‌تواند از ماده‌ی «ربو» یا «ربب» باشد. بنابر اینکه تربیت از ماده‌ی «ربو» باشد، در کتب اصیل لغت آن را تغذیه کردن، (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۸۳) زیاد شدن، (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۳۴۹) کثرت و رشد و نما، معنا کرده‌اند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۷۵). ابن فارس «ربو» را یک اصل شمرده که به معنای زیادت، رشد و نما و علوّ است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۸۳). بنابر اینکه تربیت از ماده‌ی «ربب» باشد، لغت شناسان آن را به معانی حضانت، (ولایت و سلطنت بر تربیت طفل) (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۵۶) تعهّد و حسن تدبیر، (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱۰، صص ۲۱۲-۲۱۴) اصلاح و اتمام، (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۰) ایجاد چیزی و به تدریج تکامل بخشیدن به آن تا رساندن آن به حد کمال شمرده‌اند. در استعمال اخیر، راغب در مفردات چنین می‌نویسد: «الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ: التَّربِيَةُ وَهُوَ إِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًا فَحَالًا إِلَى حَدِّ التَّمَامِ»؛ (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۳۶)

به‌طور خلاصه، ماده‌ی «ربو» غالباً ناظر به تغذیه و رشد جسمانی و مادی و «ربب» بیشتر ناظر به تدبیر نمودن، پروراندن و به کمال رساندن است. البته با توجه به اینکه لغت‌شناسان برخی مشتقات از هر دو ماده را صرف‌نظر از تفاوت معنایی که این دو ماده دارد، ذیل واژه «تربیت»، ذکر کرده‌اند، به نظر می‌رسد نوعی معنای عام شامل توجه به تغذیه و رشد جسمانی (بنا بر ماده‌ی ربو) و



رساندن به کمال معنوی (بنا بر ماده‌ی رب) در این ماده قابل توجه است که نوعی تلازم و ترتب نیز میان مفاهیم وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که رشد و پرورش جسمانی لازمه‌ی پروراندن و به کمال رساندن در سایر ابعاد است.

«تربیت» در اصطلاح چنین تعریف شده است: «تربیت عبارت است از فرایند کمک و یاری‌رسانی به مربی برای ایجاد تغییر تدریجی در طول زمان، در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری او؛ تغییری که به‌واسطه‌ی عامل انسانی دیگری و به‌منظور دستیابی مربی به کمال انسانی، شکوفاسازی استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهای وی صورت می‌گیرد.» (اعرافی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۱).

۲-۲. مفهوم جسم

جسم، بنابر آنچه خلیل در العین بیان می‌کند، به مجموعه‌ی بدن و اعضای بدن انسان، شتر، چهارپایان و مانند آن‌ها اطلاق می‌شود. واژه‌ی «جسمانی» نیز با ضم جیم برای اشاره به جسم به‌کار می‌رود؛ چنان‌که گفته می‌شود: «إِنَّهُ لَنَحِيفُ الْجُسْمَانِ»، که به لاغری جسم اشاره دارد. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۶۰ و صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۹) جوهری در صحاح جسم، جُسْمَان و جُسْمَان را به مفهوم جسد بیان کرده است. (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۸۸۷) راغب اصفهانی در مفردات جسم را آن چیزی دانسته که واجد طول و عرض و عمق است. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۹۶). با این توضیح جسم و جسمانی برای اشاره به جسد و اعضای مادی بدن انسان به‌کار رفته است.

۲-۳. مفهوم تربیت جسمانی

«تربیت جسمانی» از ترکیب دو واژه‌ی «تربیت» و «جسمانی» تشکیل شده است؛ بنابراین، در تربیت جسمانی، پرورش و رشد جسم مدنظر است. مقصود از تربیت جسمانی انسان، همان‌گونه که از مفهوم این واژه برمی‌آید، پرورش استعدادهای مربوط به جسم انسان، از میان قابلیت‌های گوناگون اوست. «تربیت» به‌معنای پرورش موجود زنده یا یکی از ابعاد وجودی او از طریق فراهم کردن زمینه‌ی رشد استعدادهای موجود در اوست (مطهری، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۵۶۴). منظور



ما از تربیت جسمانی در معنای جامع، مجموعه‌ی تلاش‌های مربیان برای افزایش آگاهی‌متری، جهت‌دهی به علایق و گرایش‌های او و کمک به انجام فعالیت‌های بدنی شایسته است که با هدف حفظ سلامت، تقویت بدن و افزایش توانمندی و نیرومندی جسمانی‌متری صورت می‌گیرد.

۳. تبیین مبانی علمی و دینی تربیت جسمانی

پیش از ورود به ادله فقهی، تبیین مبانی دینی تربیت جسمانی ضروری است تا ضرورت و جایگاه این ساحت تربیتی بر اساس جهان‌بینی اسلامی روشن شود. مهم‌ترین این مبانی عبارت‌اند از:

۱. ترکیب انسان از روح و بدن

یکی از مبانی انسان‌شناختی تعلیم و تربیت اسلامی، دو ساحتی بودن وجود انسان برخلاف حیوانات و ملائکه است. انسان موجودی مرکب از روح و بدن است (مؤمنون: ۱۴؛ بقرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۴۳). در انسان هم ویژگی‌های موجودات روحانی و عالم‌ماورای طبیعت وجود دارد، هم میل و قابلیت‌های طبیعی و جسمانی در او فعال است. (داودی و کارآمد، ۱۴۰۲، ص ۴۶) اندیشمندان بسیاری از گذشته به دوجودی بودن انسان و ترکیب وجود او از روح و بدن اشاره کرده‌اند. وجود جسم امری بدیهی است و وجود روح نیز قابل اثبات به واسطه ادله‌ی عقلی و نقلی است. بر این اساس، در تعلیم و تربیت انسان باید هر دو بعد وجودی او در نظر گرفته شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، صص ۱۶۴ و ۱۶۵). اقتضای وجود این دو ساحت در انسان وجود نیازها و تمایلات متفاوت است درباره‌ی ساحت روحانی، پرورش تمایلات معنوی باید مدنظر قرار گیرد؛ اما اقتضای توجه به ساحت جسم انسان پاسخ مناسب و تأمین ابزار مناسب رشد جسمانی انسان است.

۲. تأثیرگذاری روح و بدن بر یکدیگر

روح و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. قرآن کریم به این تأثیرپذیری دوطرفه اشاره کرده است؛ از یک سو می‌فرماید: (كَلَّا تَلَوَّانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (مطففین: ۱۴) که بر اساس آن، گناهان (اعمال بدنی) بر دل‌ها زنگار می‌نشانند و از سنخ تأثیر



بدنی بر روحی است. از سوی دیگر، حالات روحی در بدن تأثیر می‌گذارد چنانکه قرآن از لرزیدن پوست‌ها به هنگام شنیدن یاد خدا سخن می‌گوید: (نَقَشَعْرُهُمْ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) (زمر: ۲۳). همچنین، بیماری‌های جسمانی، روان انسان را رنجور می‌سازند و فشارهای روحی و روانی نیز بر بدن انسان تأثیر می‌گذارند. بر این اساس، در ساحت‌های تعلیم و تربیت باید توجه داشت که با وجود اصالت ساحت‌هایی که جنبه‌ی عقلانی در آن‌ها برجسته است، نباید از توجه ویژه به بدن غفلت کرد. از این رو، اگرچه در تعلیم و تربیت اسلامی، جهت‌گیری اساسی معطوف به پرورش و استکمال روح است و هنگام تراحم خواسته‌های روحی با نیازهای بدنی، اولویت با پرورش روح خواهد بود، اما از آنجا که بی‌تردید پرورش بدن وسیله‌ای برای تکامل روح به شمار می‌رود، نمی‌توان جایگاه جسم سالم را نادیده گرفت.

۳-۱. جسم و روح به عنوان دو متعلق تربیت

با توجه به مطالب پیشین که بر پایه‌ی آیات و روایات، وجود انسان را مرکب از دو بُعد جسم و روح با تأثیر و تأثر متقابل دانسته‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که متعلق تربیت در اسلام چیست و کدام ابعاد وجودی انسان باید پرورش یابند؟ از منظر جامع تربیتی اسلام، آنچه در انسان نیازمند تربیت است، مجموعه‌ی استعدادهای جسمانی و روحانی اوست؛ زیرا انسان از جسمی برخوردار از قوای جسمانی و روحی برخوردار از قوای روحانی تشکیل شده است که هر دو، استعداد رشد و تکامل دارند. قرآن کریم بر این حقیقت تأکید کرده و در توصیف مؤمنان، به هر دو بُعد وجودی انسان اشاره کرده است: (رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ) (نور: ۳۷) که ناظر به بعد روحانی است و در جای دیگر در توصیف فرماندهی سپاه برگزیده‌ی خدا بر مردم می‌فرماید: (وَرِزَالُهُمْ بِسَطَةِ فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ) (بقره: ۲۴۷) که در کنار دانش، به توانمندی جسمانی نیز اشاره دارد. در آموزه‌های دینی، بر لزوم حفظ سلامت جسمانی پیش از ازدست رفتن آن تأکید شده است؛ زیرا جبران برخی از ظرفیت‌های جسمی پس از زوال، گاه دشوار و گاه ناممکن است. امام صادق علیه السلام نیز در روایتی، در مقام تبیین محتوای



صحیح دعا و درخواست بنده از خدای متعال، توصیه فرموده‌اند که انسان رشد و کمال هر دو بُعد دنیوی و اخروی خود را از خداوند درخواست کند: «قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ ... الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۸۸). چنان‌که از نظر روان‌شناسی نیز، استعدادهای جسمانی بخشی از مجموعه‌ی استعدادهای انسان را تشکیل می‌دهند (مطهری، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۵۵۷). بنابراین، در تعلیم و تربیت اسلامی، توجه به استعدادهای عقلانی و روحانی در کنار استعدادهای جسمانی، نه تنها مطلوب، بلکه ضروری است و غفلت از هر یک از این ابعاد، تربیت را از مسیر اعتدال خارج می‌سازد.

۳-۲. مقدمات پرورش جسم برای روح

اکنون این پرسش مطرح است که جایگاه تربیت جسمانی در نسبت با پرورش قوای روحانی چیست؟ تقویت جسم به معنای نیرومند ساختن و سالم نگه‌داشتن آن است؛ امری که در اسلام به آن توصیه شده است. پرورش جسم به معنای واقعی آن، یعنی تربیت، تقویت، سالم نگه‌داشتن و نیرومند ساختن جسم، بی‌تردید ممدوح است و می‌توان آن را از مسلمات اسلام دانست؛ تا آنجا که فلسفه‌ی بسیاری از امور دیگر، از قبیل نظافت، غسل‌ها و دستورهای بهداشتی اسلام، تقویت جسم است. به‌طور کلی، اسلام ضعیف نگه‌داشتن جسم و قوای جسمانی را نمی‌پذیرد؛ باین‌حال، تردیدی نیست که تقویت و تربیت جسم از منظر اسلام، هدف نهایی نیست، بلکه مطلوبیت ابزاری دارد و به‌عنوان وسیله و شرط مورد توجه قرار می‌گیرد؛ به این معنا که برخورداری از جسمی سالم و نیرومند، برای پرورش روحی سالم و معنوی ضروری است. (مطهری، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۵۵۸ و ۵۵۹).

۳-۳. نگاه معتدل و متوازن تربیتی

تربیت اسلامی مبتنی بر جهان‌بینی دینی است که انسان را موجودی ذی‌ابعاد می‌شمارد. واقع‌نگری در این مسئله اقتضا می‌کند که اقدامات تربیتی مریبان در قبال متریبان، همه‌ی ابعاد وجودی آنان را دربرگیرد؛ به‌گونه‌ای که توانایی‌های متربی، ازجمله قابلیت‌های جسمی و روحی، مدنظر قرار گیرد و برای رشد و تکامل آن‌ها



اقدام شود.

حاکمیت نگاه معتدل و متوازن در تربیت، به معنای نفی هرگونه بی‌توجهی به توانایی‌های قابل توجه جسمی و روحی انسان است. روشن است که توجه صرف به رشد قابلیت‌های جسمی یا عقلی متربی، نگاهی افراطی یا تفریطی به این مسئله است که حاصل آن، ازبین رفتن برخی استعدادها و رشد نامتعادل ابعاد دیگر وجود انسان خواهد بود. چنین رشدی با آموزه‌های دینی سازگار نیست؛ ازاین‌رو، تربیت‌یافته‌ی چنین رویکردی را نمی‌توان انسان کامل و ایده‌آل دانست. به‌این‌ترتیب روشن می‌شود که:

اولاً: در کنار اهمیت کمال عقل و روح، سلامتی و رشد جسمانی متربی بخشی از تربیت است.

ثانیاً: رشد و کمال عقلانی و جسمی در همدیگر تأثیر متقابل جدی دارند که بی‌تفاوتی به رشد جسمی، موجب تضعیف زمینه رشد معنوی است.

ثالثاً: رشد جسمانی نقش مقدمی و ابزاری و زیربنایی برای ایجاد زمینه‌ی رشد معنوی دارد.

رابعاً: لازمه جامعیت تربیت، نگاه متعادل مربیان برای پرورش ابعاد جسمی و روحی است.

۴. ادله‌ی فقهی وظیفه‌مندی والدین در تربیت بدنی کودکان

بحث حاضر به بررسی وظیفه‌ی مربیان، به‌ویژه والدین، از منظر ادله‌ی فقهی می‌پردازد. اقتضای بررسی مسئله به شیوه‌ی فقهی، مراجعه به ادله‌ی قرآنی و روایی و نیز قواعد فقهی است. ادله‌ی مورد بحث عبارت‌اند از: برخی آیات قرآن کریم، قاعده‌ی عام اعانه بر نیکی، قاعده‌ی مقدمه‌ی مفوته، تنقیح مناط از ادله‌ی نقلی درباره‌ی تکلیف والدین نسبت به آموزش شنا و تیراندازی، و مفاد سیره‌ی عقلا درباره‌ی این موضوع.

۴-۱. آیه‌ی تشاور

(وَأْتِمِرُوا بِهِنَّ كَمَا يَمْعُرُونَ)؛ و (درباره‌ی فرزندان، کار را) با مشاوره‌ی شایسته



انجام دهید (طلاق: ۶).

در بررسی مفاد آیه‌ی شریفه ابتدا به مفهوم شناسی ائتمار و معروف پرداخته می‌شود:

الف. «ائتمار»

واژه واژه‌ی «ائتمار» در آیه‌ی (وَأَتِمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ) (طلاق: ۶)، اگرچه معانی گوناگونی، همچون پذیرش امر، امر متقابل و اهتمام، دارد، با توجه به قرائن موجود، مشهور مفسران و لغت‌شناسان آن را به معنای مشورت و مشاور دانسته‌اند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۹؛ جوهری، ۱۴۱۰، ص ۲، ص ۵۸۲). این معنا با تعبیر «بَيْنَكُمْ» در آیه سازگاری بیشتری دارد و شواهد قرآنی دیگر، از جمله آیه‌ی (إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُتِمُّونَ بِكِ لِقَتُلُوكَ) (قصص: ۲۰)، که در آن «يَأْتِمُرُونَ» به معنای مشورت کردن تفسیر شده است، این برداشت را تأیید می‌کند.

از میان احتمالات یادشده، احتمال سوم، یعنی معنای مشورت برای «ائتمار»، اظهر است؛ زیرا شواهد بیشتری در قرآن، روایات و استعمالات عرفی آن را تأیید می‌کنند. برخی از این شواهد عبارت‌اند از:

الف) کاربرد قرآنی: در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی قصص، واژه‌ی «يَأْتِمُرُونَ» به معنای مشورت کردن تفسیر شده است: (إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُتِمُّونَ بِكِ لِقَتُلُوكَ).

ب) دیدگاه مفسران: سبزواری در تفسیر همین آیه می‌گوید: «أَيُّ أَنْ الْأَشْرَافِ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَتَشَاوَرُونَ فَيَكُ لِقَتُلُوكَ» (سبزواری، ۱۴۱۹، ص ۳۹۳).

ج) سازگاری با تعبیر «بَيْنَكُمْ»: تعبیر «بَيْنَكُمْ» در آیه ائتمار، با معنای مشورت و تعامل متقابل سازگاری بیشتری دارد و این برداشت را تقویت می‌کند. به نظر می‌رسد با رفع تنافی ظاهری میان معانی یادشده، بتوان آن‌ها را با یکدیگر جمع کرد؛ به گونه‌ای که همه‌ی این مفاهیم، در جهت‌گیری کلی با یکدیگر هماهنگ باشند. وجه جمع آن است که والدین وظیفه دارند در امور مربوط به فرزندان، با یکدیگر تعامل و مشارکت داشته باشند، درباره‌ی چگونگی انجام وظایف، نفع‌رسانی به فرزند و دفع ضرر از او مشورت کنند، دیدگاه طرف مقابل را مدنظر قرار دهند و با تمکین در برابر حق، رأی صحیح یکدیگر را بپذیرند. هرگاه یکی از آن‌ها در انجام تکلیف خویش سستی کند، طرف دیگر باید او را به انجام وظیفه فراخواند.



تربیت فرزند صالح، مستلزم اهتمام، عزم استوار و قاطعیت والدین و پرهیز از تزلزل در رویه‌ی تربیتی است؛ البته این امر باید با پرهیز از پیروی از تمایلات نفسانی و خودرایی، که مانع هم‌فکری است، همراه باشد.

ب. معروف

واژه‌ی «معروف» در آیات قرآن، از جمله آیه‌ی ائتمار، به معنای امر شناخته‌شده و پسندیده است. از دیدگاه لغت‌شناسان، معروف به هر فعلی اطلاق می‌شود که از نظر عقل و شرع، نیکو و پسندیده باشد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۶۰). اگرچه درباره‌ی معنای معروف دو احتمال مطرح است: نخست، معروف شرعی، یعنی آنچه در شرع رجحان دارد؛ و دوم، معروف عرفی، یعنی آنچه نزد عقلا راجح است؛ اما با توجه به اینکه الفاظ قرآن دارای حقیقت شرعیه نیستند و استعمالات قرآنی، نظیر آیه‌ی (عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (نساء: ۱۹)، نیز این برداشت را تأیید می‌کنند، مراد از معروف در آیه‌ی ائتمار، معنای عرفی آن است؛ یعنی هر امر پسندیده‌ای که عقلا آن را نیکو می‌شمارند، مگر آنکه شارع از آن منع کرده باشد. بنابراین، والدین موظف‌اند در امور مربوط به فرزند، به‌ویژه تربیت جسمانی، بر اساس معروف عرفی، یعنی شیوه‌های پسندیده و متداول عقلایی، با یکدیگر مشورت و هماهنگی کنند.

ج. محدوده‌ی موضوع ائتمار

آیا آیا لزوم «تساور» و تعامل میان زوجین، شامل مطلق مسائل مربوط به تعلیم و تربیت فرزند است یا تنها به مسئله‌ی «رضاع» اختصاص دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا موضوع مشاوره مطلق است یا به رضاع اختصاص دارد؟ در پاسخ به این پرسش، توجه به این نکته ضروری است که گرچه سیاق آیات پیشین و پسین این سوره و حتی صدر آیه‌ی محل بحث، به موضوع «رضاع» اختصاص دارد، «ائتمار» در آیه‌ی شریفه مطلق است. برای تبیین این مسئله، سه احتمال قابل طرح است:

۱. اختصاص آیه‌ی ائتمار به رضاع، تغذیه و تربیت جسمانی فرزند: بر اساس این احتمال، بررسی آیه‌ی ائتمار از دایره‌ی ادله‌ی مورد بحث در فقه تربیتی خارج است و



نمی‌توان به آن استناد کرد؛ زیرا اگر مفاد دلیل صرفاً ناظر به تغذیه و وضعیت سلامت جسمانی کودک باشد، ارتباطی با مسئله‌ی تعلیم و تربیت او نخواهد داشت. مستند این احتمال، قرینیت سیاق و فضای داخلی آیه و آیات پیشین همین سوره است. البته تمسک به قرینیت سیاق، در موارد و شرایط مختلف، با دشواری‌هایی همراه است (انصاری شیرازی و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، موسوعة احکام الأطفال و أدلتها، تعلیقه‌ی کتاب، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۹۸).

۲. شمول آیه‌ی ائتمار نسبت به مطلق شئون فرزند: بر اساس این احتمال، همه‌ی امور مربوط به ابعاد جسمانی، تربیتی و آموزشی فرزند، مشمول آیه‌ی شریفه است. این امور، ازجمله تربیت، تعلیم دانش‌های مورد نیاز، آموزش آداب اجتماعی، ارشاد به نیکی‌ها و هر آن چیزی را دربرمی‌گیرد که برای فرزند معروف محسوب می‌شود و زمینه‌ی رشد و سعادت او را فراهم می‌کند. بر اساس این احتمال، آیه‌ی شریفه می‌تواند مستند بحث فقه تربیتی قرار گیرد و مبنایی برای استنباط احکام آموزش و تربیت خانوادگی باشد.

۳. شمول آیه‌ی ائتمار نسبت به همه‌ی امور مربوط به روابط زن و مرد: بر اساس این احتمال، زوجین موظف‌اند در همه‌ی امور با یکدیگر تعامل سازنده و مشورت داشته باشند؛ بنابراین، مشورت در امور مربوط به فرزند، بخشی از تکلیف گسترده‌ی والدین است، نه تمام آن. در اینجا باید توجه داشت که سیاق آیه، با توجه به اینکه ناظر به مسئله‌ی رضاع است، قرینیت قطعی و فراگیری ندارد؛ ازاین‌رو، صرف توجه به مورد نزول یا موضوع خاص آیه، موجب تقیید اطلاق آن نمی‌شود.

با خدشه در احتمال نخست، احتمال دوم و سوم قابل پذیرش‌اند. بر این اساس، ائتمار در آیه به مسئله‌ی خاص رضاع اختصاص ندارد؛ زیرا قرینه‌ای برخلاف اطلاق آن وجود ندارد و این اطلاق با فهم عرفی نیز سازگار است.

حکم مشورت والدین با یکدیگر بر اساس آیه‌ی شریفه

آیا مشورت والدین با یکدیگر، بر اساس آیه‌ی شریفه، واجب است یا استحباب دارد؟

اصولیان معتقدند هنگامی که صیغه‌ی امر با انگیزه‌ی برانگیختن و تحریک



مخاطب به‌کار می‌رود، برای انشای طلب وضع شده است (آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱۴۰۹، ص ۶۸). همچنین، به اعتقاد مرحوم آخوند، مقتضای مقدمات حکمت، حمل ظهور صیغه‌ی امر بر وجوب است (همان، ص ۷۲). البته بر اساس برخی مبانی اصولی، ممکن است همه‌ی اوامر بر وجوب دلالت نداشته باشند؛ باین حال، بر مبنای دیدگاه اصولی مورد پذیرش در این پژوهش، حکم مستفاد از آیه‌ی ائتمار، وجوب مشورت است.

مشاوره در امور فرزند، وسیله‌ای برای اطمینان از رعایت مصالح او و فراهم‌سازی زمینه‌ی تربیت صحیح است. از این‌رو، اگر والدین بدون مشورت نیز به تعلیم و تربیت فرزند اهتمام ورزند و در نزاع‌ها و اختلافات خود، مصلحت او را نادیده نگیرند، می‌توان گفت که تکلیف به مشاوره، کفایی، طریقی و غیره است؛ زیرا غایت اصلی از مشورت، تأمین مصلحت فرزند است و مشورت و ائتمار، به‌عنوان ابزار تحقق این غایت، موضوعیت مستقل ندارند.

د. جمع‌بندی بحث آیه و تطبیق آیه‌ی ائتمار بر تربیت جسمانی

مخاطب آیه‌ی شریفه (وَأْتِمِرُوايَتَنَكَّمُ بِمَعْرُوفٍ) (طلاق: ۶) اگرچه مورد خاص آیه، والدین مطلقه در مسئله‌ی رضاع هستند، اما با توجه به قاعده‌ی اصولی «المورد لا یخصص الوارد»، نمی‌توان آیه را به موضوع رضاع محدود دانست. از این‌رو، مفاد آیه شامل امور مطلق شئون مربوط به فرزند، اعم از امور جسمانی و تربیتی، در صورت طلاق و غیر آن می‌شود.

همچنین، بر اساس تنقیح مناط و الغای خصوصیت، آنچه در آیه موضوعیت دارد، لزوم توافق و همکاری والدین برای رعایت مصالح فرزند است. بدیهی است که مصالح کودک به دوران شیرخوارگی منحصر نیست، بلکه تمام مراحل رشد او، به‌ویژه سلامت و تربیت جسمانی، را دربرمی‌گیرد. بنابراین، والدین موظف‌اند در تمام امور مربوط به فرزند، از جمله تدابیر مرتبط با تغذیه‌ی مناسب، بهداشت، ورزش و فعالیت‌های بدنی مؤثر در سلامت و توانمندی جسمانی او، با یکدیگر مشورت و هماهنگی کنند.



۴-۲. آیه‌ی مضاره

دومین آیه‌ی مورد بحث درباره‌ی وظایف تربیتی خانواده در حوزه‌ی تربیت جسمانی، آیه‌ی ۲۳۳ سوره‌ی بقره است که در بخشی از آن می‌فرماید: (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ يَوْلَاهَا وَلَا مَوْلُودُهَا يَوْلَاهَا). در ابتدا بحث مفهوم شناسی ارائه می‌شود.

الف. مفاد «لا تضار»

در آیه‌ی شریفه‌ی (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ يَوْلَاهَا وَلَا مَوْلُودُهَا يَوْلَاهَا) (بقره: ۲۳۳)، دو قرائت وجود دارد: بنا بر قرائت به نصب، «لا»ی نهی بر حرمت دلالت دارد و بنا بر قرائت به رفع، «لا»ی نفی بوده و ظاهر در اخبار است (حمیری، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۹۰۵؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۷۱). با این حال، حتی بر اساس قرائت دوم نیز نمی‌توان آیه را خبری حقیقی دانست؛ زیرا در عالم خارج، موارد فراوانی از اضرار والدین به فرزندان رخ می‌دهد. بنابراین، مقصود از جمله‌ی خبریه‌ی نافیه در این آیه، زجر و بازداشتن از اضرار است و از این رو، بر حکم تحریمی دلالت می‌کند؛ نظیر آیه‌ی شریفه‌ی (لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) (نساء: ۱۴۱) که در قالب جمله‌ی خبری، در مقام نهی است. بدین ترتیب، فارغ از اختلاف در قرائت، آیه‌ی شریفه بر حرمت اضرار والدین به فرزند دلالت دارد.

درباره‌ی مفهوم مفاعله در آیه‌ی (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ يَوْلَاهَا) دو احتمال مطرح است: ۱. ضرر متقابل: با توجه به ساختار باب مفاعله، پدر و مادر نباید به یکدیگر ضرر برسانند.

۲. اضرار یک طرف به دیگری: گاه باب مفاعله به معنای ضرر متقابل نیست؛ به این معنا که مادر حق ندارد با امتناع از رضاع به کودک ضرر برساند و پدر نیز حق ندارد با منع رضاع یا نپرداختن اجرت، به فرزند آسیب بزند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۷۲).

به نظر می‌رسد جمع میان این دو احتمال ممکن باشد. در این صورت، آیه‌ی شریفه متضمن دو حکم است: نخست، حرمت اضرار متقابل زوجین به یکدیگر؛ دوم، حرمت اضرار هر یک از والدین به فرزند. تعبیر به باب مفاعله می‌تواند نشانگر تأکید و



مبالغه در نفی هرگونه ضرررسانی باشد. فخرالدین رازی نیز در تفسیر خود، هر دو معنا را به یک اصل بازمی‌گرداند: اینکه هیچ‌یک از والدین نباید به‌واسطه‌ی فرزند به دیگری آسیب برساند یا مستقیماً به کودک ضرر وارد کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۶). بنابراین، آیه‌ی شریفه هم‌زمان دو تکلیف را متوجه والدین می‌سازد: حرمت اضرار هر یک از زوجین به دیگری به‌واسطه‌ی فرزند و حرمت اضرار مستقیم به فرزند. حتی اگر ملازمه‌ی دلالی میان این دو پذیرفته نشود و آیه را مختص به روابط زوجین بدانیم، با الغای خصوصیت می‌توان حکم حرمت را به موارد اضرار والدین به فرزند نیز تسری داد. ازاین‌رو، آیه‌ی مضارّه با وظایف تربیتی خانواده، به‌ویژه در حوزه‌ی تربیت جسمانی که ترک آن ممکن است موجب ضرر به کودک شود، ارتباط دارد. حکم مستفاد از آیه‌ی مضارّه آن است که هرگونه اضرار و آسیب‌رسانی به فرزند حرام است؛ همان‌گونه که اضرار هر یک از زوجین به دیگری نیز حرام است. درباره‌ی اینکه حکم مستفاد از آیه به رضاع طفل محدود است یا قلمروی فراتر از آن دارد، دو احتمال مطرح است:

۱. اختصاص حکم مستفاد از آیه به رضاع

بر اساس این احتمال، قلمرو آیه به تربیت جسمانی و عاطفی مرتبط با بهره‌مندی کودک از شیر مادر محدود می‌شود. این احتمال، مشابه یکی از احتمالات مطرح‌شده درباره‌ی آیه‌ی (وَأْتِمُرُوا بِبَنَاتِكُمْ بِمَعْرُوفٍ) است که آن را مختص به رضاع، تغذیه و تربیت جسمانی می‌دانست. بر این اساس، والدین نباید از حیث رضاع به طفل شیرخوار آسیب یا ضرر برسانند. در این صورت، آیه نسبت به سایر ابعاد تعلیم و تربیت کودک ساکت خواهد بود.

۲. عدم اختصاص حکم مستفاد از آیه به رضاع

بر اساس این احتمال، آیه دارای اطلاق است و حکم آن، مجموعه‌ای از وظایف بهداشتی، آموزشی و تربیتی والدین در قبال فرزند را دربرمی‌گیرد.

اگرچه سیاق و مورد آیه ناظر به مسئله‌ی رضاع است، مورد، مخصّص نیست. چنان‌که فقره‌ی (لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا) در همین آیه، با وجود نزول در زمینه‌ای خاص، به‌عنوان قاعده‌ای عام در مباحث مختلف فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد.



بنابراین، جمله‌ی (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ يَوْلَاهَا وَلَا مَوْلُودُهَا يَوْلَاهَا) نیز، هرچند درباره‌ی موضوعی خاص وارد شده است، می‌تواند مفید قاعده‌ای کلی باشد.

بر این اساس، اضرار عدوانی و ناحق به دیگران حرام است. این حکم، به‌ویژه درباره‌ی روابط والدین با یکدیگر و با فرزندان، اهمیت دارد و اطلاق آن می‌تواند انواع اضرار جسمی و روحی، فردی و اجتماعی، ازجمله اضرار در حوزه‌ی تربیت جسمانی را دربرگیرد.

ب. دایره‌ی شمول سنی حکم مضاره

آیه‌ی (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ يَوْلَاهَا وَلَا مَوْلُودُهَا يَوْلَاهَا)، به‌عنوان یک اصل و قاعده‌ی کلی، همان‌گونه که به رضاع اختصاص ندارد، به دوره‌ی دوساله‌ی شیردهی نیز محدود نیست، بلکه حکم آن در سنین بالاتر نیز جاری است. برای اثبات این مدعا می‌توان به اطلاق آیه و قاعده‌ی «مورد، مخصّص نیست» استناد کرد. افزون بر این، قاعده‌ی «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶، ص ۱۴؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۸۱) و روایت منقول از رسول خدا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّم که در ماجرای مرد انصاری فرمودند: «اَذْهَبْ فَأَقْلَعُهَا وَارْزَمْ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۵، ص ۴۲۸)، مؤید این مدعاست. بدین ترتیب، حرمت اضرار به فرزند به دوره‌ی شیرخوارگی محدود نیست و در مراحل مختلف زندگی فرزند نیز قابل طرح است.

به نظر می‌رسد سیاق اولیه و موضوع آیه، ناظر به رضاع و ممنوعیت اضرار مادی و عاطفی به فرزند است. بر اساس مفاد آیه‌ی مضاره، اضرار زوجین به یکدیگر و نیز اضرار مادی به فرزند حرام است. ازجمله ضررهای متوجه کودک، آسیب‌هایی است که در اثر کوتاهی در تربیت جسمانی به او وارد می‌شود. ازاین‌رو، چنانچه اطمینان عقلایی وجود داشته باشد که سستی والدین در انجام وظایف خود موجب ورود ضرری قابل توجه به کودک می‌شود، والدین در صورت ترک وظیفه‌ی لازم، مستوجب مؤاخذه خواهند بود.

البته درباره‌ی استدلال به آیه‌ی شریفه باید توجه داشت که مفاد آیه‌ی مضاره در



بحث حاضر، ناظر به نادیده گرفتن و برطرف نکردن نیازهای پایه و حیاتی جسمانی است؛ مانند سوء تغذیه یا ترک درمان کودکان، در مواردی که عرفاً موجب ورود ضرر معتدبه به سلامت بالفعل یا بالقوه‌ی کودک می‌شود. کوتاهی در تأمین این نیازها، عرفاً منشأ ضرر است و می‌تواند مشمول حکم حرمت قرار گیرد. در مقابل، تأمین زمینه‌های کمال و تقویت بیشتر جسمانی کودک، در مواردی که ترک آن صرفاً موجب عدم النفع می‌شود و نه ورود ضرر، به خودی خود و بر اساس این آیه، مصداق تکلیف الزامی نیست.

۴-۳. قاعده‌ی عامه‌ی اعانه بر «برّ»

یکی از قواعد عام فقهی که می‌تواند به عنوان قاعده‌ای مستقل برای اثبات بسیاری از احکام مورد استناد قرار گیرد، قاعده‌ی اعانه بر نیکی و تقواست. این قاعده به ادله‌ی عقلی، قرآنی، از جمله آیه‌ی (تَعَاوُنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (مانده: ۲)، و روایی مستند است و به معنای زمینه‌سازی افراد برای انجام اعمال نیک و تقوایی دیگران است. بر اساس مفاد این قاعده، مکلفان فراتر از اقدام مستقیم برای انجام تکالیف خویش، در قبال امتثال تکالیف دیگران نیز بی‌تفاوت نیستند؛ بلکه با بهره‌گیری از ابزارها و روش‌های ممکن، به دیگران در اطاعت و فرمان‌برداری از اوامر شرعی یاری می‌رسانند.

الف. قاعده‌ی اعانه‌ی بر برّ و وظیفه‌مندی والدین در تربیت جسمانی

قاعده‌ی فقهی «اعانه بر برّ»، مستند به آیه‌ی شریفه‌ی (تَعَاوُنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ) (مانده: ۲)، بر رجحان یاری‌رسانی به دیگران در انجام کارهای نیک دلالت دارد. مقصود از «برّ» در آیه، مطلق کارهای شایسته، اعم از اعتقادی، عبادی، اخلاقی و جسمانی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۵۳). از آنجاکه «برّ» هم واجبات و هم مستحبات را دربرمی‌گیرد، صرف تمسک به این قاعده، بدون تفکیک مراتب نیازهای کودک، برای تعیین مرز میان وجوب و استحباب کافی نیست. برای رفع این ابهام، باید مراتب نیازهای جسمانی کودک را از یکدیگر تفکیک کرد:

نخست، نیازهای پایه و حیاتی؛ مانند تأمین حداقل تغذیه‌ی لازم، درمان



بیماری‌های جدی و پیشگیری از آسیب‌های بدنی مهلک. کوتاهی در تأمین این نیازها، حیات یا سلامت اساسی کودک را در معرض خطر قرار می‌دهد. یاری‌رسانی والدین در این سطح، مصداق اعانه بر واجب است و حکم وجوب پیدا می‌کند. دوم، نیازهای ارتقایی و نشاط‌آور؛ مانند ورزش‌های تفریحی، بازی‌های تحرکی و تقویت قوای جسمانی فراتر از حد لازم برای حفظ حیات و سلامت پایه. این امور، گرچه مطلوبیت شرعی دارند، ترک آن‌ها لزوماً موجب ورود ضرر معتنا به عرفی نمی‌شود. بنابراین، یاری‌رسانی در این سطح، مصداق اعانه بر مستحب و برخوردار از حکم استحباب است.

بر این اساس، والدین در تأمین نیازهای پایه و حیاتی جسمانی فرزندان، تکلیف وجوبی دارند و کوتاهی آنان می‌تواند موجب ضمان و مسئولیت شرعی شود؛ اما در زمینه‌ی نیازهای ارتقایی و نشاط‌آور، ازجمله تشویق به ورزش‌های مفید و تأمین تغذیه‌ی سالم فراتر از حد نیازهای پایه، وظیفه‌ی آنان در مرتبه‌ی استحباب قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، قاعده‌ی «اعانه‌ی بر برّ» با تفکیک مراتب حکم، به‌درستی در مسئله‌ی تربیت جسمانی قابل‌کاربست خواهد بود.

۴-۳. مناسبات حکم و موضوع در باره‌ی رجحان تربیت جسمانی فرزندان

در باب برخی ورزش‌ها تصریح شده که والدین وظیفه دارند به فرزندان خویش بیاموزند. چنانکه در روایت ذیل از امام علی (ع) به نقل از پیامبر خدا (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) نقل شده است: «عَلَى بَنِ أَشْبَاطٍ عَنْ عَمِّهِ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ص عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ السَّبَّاحَةَ وَ الرَّمَايَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۷)؛ به فرزندان خویش شنا و تیراندازی را بیاموزید. علاوه بر دو ورزش مذکور در روایات دیگری به امور دیگر مثل سوارکاری و یا کشتی گرفتن نیز اشاره شده است (ری شهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۲۴).

در روایت مشهور «عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ السَّبَّاحَةَ وَ الرَّمَايَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۷) هرچند به لحاظ سندی مرفوعه و ضعیف است؛ اما به جهت شهرت روایی میان فقها، می‌توان با تمسک به قاعده‌ی تسامح در ادله سنن، استحباب تعلیم این دو



مهارت را پذیرفت. پرسش اساسی آن است که آیا حکم استحباب به همین دو مورد اختصاص دارد یا سایر ورزش‌ها و فعالیت‌های جسمانی مفید را نیز دربرمی‌گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش، می‌توان از روش کشف مناسبت حکم و موضوع بهره گرفت. توضیح آنکه میان حکم به استحباب آموزش شنا و تیراندازی و موضوع این دو مهارت، مناسبت خاصی وجود دارد؛ شنا مهارتی است که در حفظ جان از خطر غرق‌شدگی نقش دارد و تیراندازی نیز توانمندی دفاعی و جهادی را افزایش می‌دهد. بنابراین، می‌توان ملاک حکم را «تأمین آمادگی جسمانی مؤثر در حفظ جان، سلامت و توان دفاعی فرد و جامعه» دانست.

این ملاک به شنا و تیراندازی اختصاص ندارد؛ بلکه هر فعالیت جسمانی دیگری که عرفاً به تحقق آن کمک کند، اعم از ورزش‌های سنتی مانند سوارکاری و کشتی یا ورزش‌های نوین مانند دویدن، ورزش‌های گروهی و تمرین‌های آمادگی جسمانی، می‌تواند مشمول همان حکم استحبابی باشد؛ مشروط بر آنکه خود متضمن ضرر معتنا به یا حرام شرعی نباشد. بدین ترتیب، با تکیه بر مناسبت حکم و موضوع، می‌توان قلمرو استحباب را از دو روایت یادشده فراتر برد و نتیجه گرفت که والدین به تشویق فرزندان به فعالیت‌های جسمانی مفید و گنجاندن آن‌ها در برنامه‌ی تربیتی آنان ترغیب شده‌اند.

۴-۴. دلیل عقلی: وجوب دفع ضرر محتمل

الف. تبیین قاعده

یکی از قواعد مسلم عقلی که در اصول فقه امامیه به‌عنوان منبعی مستقل در کنار ادله‌ی نقلی پذیرفته شده است، قاعده‌ی «وجوب دفع ضرر محتمل» است. مفاد این قاعده آن است که هرگاه ترک یک فعل، احتمال عقلایی و معتنا به‌ی از وقوع ضرر جانی یا عرضی را به دنبال داشته باشد، عقل عملی به وجوب انجام آن فعل حکم می‌کند. این حکم عقلی مشروط به سه امر است: اولاً، احتمال ضرر باید عقلایی باشد و صرفاً بر اوهام و احتمالات غیرمعتدبه استوار نباشد؛ ثانیاً، انجام آن فعل مستلزم ضرر یا ارتکاب حرام شرعی بزرگ‌تری نباشد؛ ثالثاً، ضرر محتمل باید معتنا به



و قابل توجه باشد، نه اندک و ناچیز. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۶۱۷).
 مستند این قاعده، حکم مستقل عقل عملی است که افزون بر آن، از بنای عقلا، سیره‌ی متشرعه و تأییدات نقلی، از جمله روایت «لا ضرر و لا ضرار»، نیز پشتیبانی می‌شود. بر این اساس، عقل هر انسانی را به انجام اموری که ترک آن‌ها با احتمال عقلایی وقوع ضرر همراه است، ملزم می‌داند و ترک‌کننده را مستحق مذمت و تقبیح می‌شمارد.

ب. تطبیق قاعده بر مسئله‌ی تربیت جسمانی

اکنون قاعده‌ی مذکور را بر وظایف والدین در قبال تربیت جسمانی فرزندان تطبیق می‌دهیم. بدیهی است که اگر والدین از تأمین نیازهای پایه و حیاتی جسمانی کودک، مانند تغذیه‌ی کافی، درمان به موقع بیماری‌ها، پیشگیری از آسیب‌های بدنی قابل اجتناب و فراهم‌سازی حداقل تحرک بدنی ضروری، خودداری کنند، احتمال عقلایی و قابل توجهی وجود دارد که کودک به سوءتغذیه، بیماری‌های جسمانی جبران‌ناپذیر، ضعف بنیه یا اختلالات رشد مبتلا شود. این احتمال، از نوع اوهام نیست، بلکه مورد تأیید عرف و عقلا و مبتنی بر تجارب پزشکی و تربیتی است.
 عقل عملی در چنین شرایطی حکم می‌کند که والدین موظف‌اند با انجام اقدامات پیشگیرانه و تأمین مقدمات ضروری، از تحقق این ضررهای محتمل جلوگیری کنند. بنابراین، دست‌کم در زمینه‌ی تأمین حداقل‌های سلامت جسمانی که ترک آن‌ها با احتمال ورود ضرر معتنا به همراه است، قاعده‌ی مذکور بر وجوب اقدام والدین دلالت دارد.

ج. قلمرو قاعده

لازم است تأکید شود که قاعده‌ی «وجوب دفع ضرر محتمل» در سطوح بالاتر تربیت جسمانی، مانند آموزش ورزش‌های تخصصی، فراهم‌سازی امکانات تفریحی پیشرفته یا تقویت بنیه فراتر از حد نیازهای پایه، جاری نمی‌شود؛ زیرا ترک این امور معمولاً با احتمال ورود ضرر معتنا به همراه نیست. در این سطوح، ممکن است احکام دیگری، مانند استحباب مبتنی بر قاعده‌ی اعانه‌ی بر بر یا



مناسبت حکم و موضوع، جاری شود. بدین ترتیب، دلیل عقلی صرفاً وجوب تأمین سطح پایه‌ی سلامت جسمانی را اثبات می‌کند و برای اثبات وجوب مطلق تربیت جسمانی کافی نیست.

۴-۵. سیره عقلای عصر حاضر

یکی از سیره‌هایی که به‌نحوی در میان عقلای عصر حاضر رواج دارد، تلاش برای ایجاد مهارت‌های جسمانی در کودکان است. با این حال، مفاد این سیره، بر فرض ثبوت، بیش از رجحان عام را اثبات نمی‌کند. به نظر می‌رسد دلیلی بر عمومیت این سیره وجود ندارد. افزون بر این، بر فرض پذیرش اصل وجود چنین سیره‌ای، ملاک حجیت سیره، رواج آن در دوران‌های متأخر نیست؛ بلکه سیره‌هایی از اعتبار برخوردارند که اتصال آن‌ها به عصر معصوم علیه‌السلام احراز شود. اثبات این اتصال در خصوص سیره‌ی مذکور، محل تردید است.

با این حال، ممکن است چنین استدلال شود که سیره‌ی عقلا در هر عصری بر این بوده است که مهارت‌های مورد نیاز فرزندان برای زندگی آینده را به آنان آموزش دهند. دلیل خاصی وجود ندارد که ثابت کند در زمان معصومان علیهم‌السلام، والدین صرفاً مهارت‌های رزمی را به فرزندان خود آموزش می‌دادند و از آموزش سایر مهارت‌ها، مانند مهارت‌های مرتبط با رفاه جسمانی و اقتصادی، از جمله کشاورزی و فنون مربوط به حرفه‌ها و مشاغل اجتماعی، غفلت می‌کردند. بلکه بررسی سیره‌ی عقلا در دوره‌های مختلف نشان می‌دهد که والدین از سنین کودکی، مهارت‌های مورد نیاز را به فرزندان خود آموزش می‌داده‌اند. هرچند نوع این مهارت‌ها، متناسب با نیازهای هر عصر و امکانات هر منطقه متفاوت بوده است، در اصل آموزش مهارت‌های مورد نیاز به فرزندان، تردیدی وجود ندارد و شواهدی نیز در تأیید این مدعا قابل ارائه است.

۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با روش تحلیلی - استنباطی، درصدد تبیین نظام‌مند وظیفه‌ی شرعی والدین در قبال تربیت جسمانی فرزندان برآمده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تربیت



جسمانی، برخلاف تصور رایجی که آن را امری مباح یا صرفاً عرفی می‌پندارد، از پشتوانه‌ی ادله‌ی متنوع فقهی، شامل کتاب، سنت، قواعد فقهی و عقل، برخوردار است. از مجموع ادله‌ی مورد بررسی، مراتب زیر را می‌توان برای تکلیف والدین استخراج کرد:

اول: وجوب تأمین نیازهای پایه و حیاتی. با استناد به قاعده‌ی عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» و نیز قاعده‌ی فقهی «اعانه بر برّ» در سطح اعانه بر واجب، والدین موظف‌اند حداقل‌های ضروری سلامت کودک، از جمله تغذیه‌ی کافی، درمان به موقع بیماری‌ها و پیشگیری از آسیب‌های بدنی مهلک، را تأمین کنند. ترک این امور، احتمال عقلایی ورود ضرر معتابه را به دنبال دارد و می‌تواند از مصادیق حرمت اضرار مستفاد از آیه‌ی «لَا تُضَارَّ» (بقره: ۲۳۳) باشد.

دوم: استحباب تقویت بنیه و انجام ورزش‌های نشاط‌آور. بر اساس قاعده‌ی «اعانه بر برّ» در سطح اعانه بر مستحب و نیز کشف مناسبت حکم و موضوع از روایات آموزش شنا و تیراندازی، والدین در تشویق فرزندان به ورزش‌های مفید و فعالیت‌های جسمانی نشاط‌آوری که ترک آن‌ها موجب ضرر معتابه نمی‌شود، از تکلیف استحبابی مؤکد برخوردارند.

سوم: وجوب مشورت والدین. آیه‌ی شریفه‌ی «اتّمار» (طلاق: ۶)، با توجه به اطلاق آن، والدین را به مشورت و هماهنگی در امور مربوط به سلامت و تربیت جسمانی کودک ملزم می‌سازد. بر اساس مبنای اصولی پذیرفته‌شده در این پژوهش، صیغه‌ی امر در آیه بر وجوب دلالت دارد.

انسان موجودی دوساحتی است و غفلت از سلامت و توانمندی جسمانی او با نگرش جامع اسلام به انسان سازگار نیست. تقویت جسم، اگرچه هدف نهایی تربیت اسلامی نیست، به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای تعالی روحانی، از مطلوبیت شرعی برخوردار است. نوآوری پژوهش حاضر در استخراج نظام‌مند مراتب حکمی متفاوت، شامل وجوب، حرمت و استحباب، در حوزه‌ی تربیت جسمانی و تفکیک دقیق مراتب نیازهای کودک بر اساس قواعد اصولی معتبر است.



پژوهش حاضر می‌تواند زمینه‌ساز تحقیقات آتی در موضوعات مرتبطی مانند احکام فقهی تغذیه‌ی کودکان، ازجمله محصولات تراریخته، حکم ورزش‌های غیرمصرح در ادله‌ی دینی، حضور ورزشکاران زن در عرصه‌های اجتماعی، محیط‌های ورزشی مختلط و توسعه‌ی ورزش همگانی از منظر فقه تربیتی باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۳. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم.
۴. اسدی نژاد، سید محمد؛ رستمی چلکاسری، عباد الله و مردای فاطمه (۱۳۹۴)، «حق آموزش و تربیت کودک در قوانین ایران و اسناد حقوق بشر»، دوفصلنامه‌ی فقه و حقوق خانواده دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۶۲، ۱۷۳-۱۹۴.
۵. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۱)، فقه تربیتی مبانی و پیش‌فرض‌ها، ج ۱، تحقیق و نگارش سید تقی موسوی، قم: موسسه‌ی فرهنگی و هنری اشراق و عرفان.
۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه‌ی البعثة؛ مرکز الطباعة و النشر.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للمالین.
۸. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولوم، بیروت، بیروت: دار الفکر المعاصر.
۹. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، کفایة الأصول، مؤسسه‌ی آل البیت (ع).
۱۰. داودی، محمد و کارآمد، حسین (۱۴۰۲)، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دانشگاه فرهنگیان.
۱۱. رازی، فخرالدین، ابو‌عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت - دمشق: دار العلم - الدار الشامیة.
۱۳. رجایی، محمد قاسم، طرقي، مجید، بناری، علی همت، «مطالعات فقه تربیتی»، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ - شماره ۳۳، ص ۷ - ۳۹.
۱۴. ری شهری، محمد (بی‌تا)، تهران: میزان الحکمه، دارالحديث.
۱۵. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹)، ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۶. سعیدی رضوانی، محمود؛ فرع شیرازی، سید مصطفی؛ عبد‌اللهی نژاد، عبدالکریم و عابدی سرآسیا، علیرضا (۱۳۹۹)، «رهیافتی فقهی بر چیستی حکم تربیت جنسی بر اساس ادله عام و خاص تربیتی».



- دوفصلنامه فقه و حقوق خانواده دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۷۲، ۱۲۷-۱۵۲.
۱۷. شریفی، عنایت، «پژوهشنامه‌ی معارف قرآنی»، بهار ۱۳۹۱، شماره ۸، ص ۱-۲۸.
۱۸. شیرازی، ناصر مکارم (۱۴۲۷)، استفتاءات جدید، قم: انتشارات مدرسه‌ی امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱۹. طیب سید عبد الحسین (۱۳۷۸ ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۲۰. شیرازی، قدرت الله انصاری و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار علیهم السلام (۱۴۲۹)، موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها، قم: مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار علیهم السلام.
۲۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الكتاب.
۲۲. طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. عاملی، حژ، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲۵. علیزاده، مژده؛ «پژوهشنامه امام رضا (علیه السلام) و علوم روز»، تابستان ۱۴۰۴، شماره ۸، ص ۶۷-۹۱.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۲۷. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، کافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۸. قمی، محمد مؤمن (۱۴۱۵)، کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). فرهنگنامه اصول فقه. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی (بی تا)، نرم افزار مجموعه آثار استاد مطهری، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
۳۲. نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر (۱۴۲۲)، أنوار الفقاهة - کتاب الصیام، نجف: مؤسسه‌ی کاشف الغطاء.



تلازم سبک زندگی اسلامی و سازگاری زناشویی؛ تحلیلی در فقه نظام خانواده

فاطمه قلعه‌نوی^۱

مهدی عزیزی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مبانی فقهی شاخص‌های سبک زندگی اسلامی و تبیین کارکرد آن‌ها در تقویت سازگاری زناشویی، بر پایه‌ی «فقه نظام خانواده»، انجام شده است. مسئله‌ی اصلی پژوهش، رویکرد تقلیل‌گرایانه‌ی برخی رویه‌های قضایی است که تعارضات زناشویی را صرفاً با معیار «نشوز» ارزیابی می‌کنند و «حسن معاشرت» را به توصیه‌هایی فاقد ضمانت اجرا تقلیل می‌دهند. این مقاله با بهره‌گیری از روش تحلیلی - اجتهادی، به تفکیک مراتب فضایل اخلاقی از تکالیف الزام‌آور می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که شاخص‌هایی نظیر قناعت، اشباع مشروع، عفاف و ایثار، از مؤلفه‌های اساسی و کارکردی خانواده به‌شمار می‌روند. بر پایه‌ی نظریه‌ی «شروط ارتکازی»، رعایت حداقل الزامات عقلایی در این رفتارها، فراتر از توصیه‌ی اخلاقی، واجد آثار حقوقی است. به‌کارگیری این شاخص‌ها از طریق مدیریت هیجانات، هم‌سوسازی شناختی زوجین و ایجاد انعطاف‌پذیری رفتاری، ظرفیت حل مسئله را ارتقا می‌دهد و زمینه‌ی مهار تعارضات پیش از تبدیل شدن آن‌ها به بحران را فراهم می‌سازد. برای نمونه، قناعت می‌تواند به کنترل تنش‌های مالی و عفاف به تأمین امنیت عاطفی زوجین کمک کند. در مقابل، فقدان عمده‌ی این ارکان، در صورت تحقق شرایط لازم، می‌تواند مصداق «سوءمعاشرت» و «مضاره» تلقی شود و زمینه‌ی اعمال قواعد بازدارنده‌ای همچون قاعده‌ی «لاضرر» را در برابر استیفای ظالمانه‌ی حقوق فراهم آورد. در نهایت، پژوهش نشان می‌دهد که حاکم شرع می‌تواند با استناد به نظر کارشناسان بالینی و در چارچوب موازین شرعی و قانونی، حقوق همسر آزارگر را محدود سازد و در جهت تحقق غایبات نکاح گام بردارد.

واژگان کلیدی: فقه نظام خانواده، سبک زندگی اسلامی، سازگاری زناشویی، حسن معاشرت،

شروط ارتکازی، سوءمعاشرت، مضاره

۱. کارشناس ارشد مشاوره خانواده، دانشگاه آزاد واحد سمنان، ایران.

۲. دکترای فقه و علوم تربیتی؛ گروه فقه تربیت موسسه‌ی فقه و علوم انسانی امام رضا (علیه السلام)، قم. (نویسنده‌ی مسئول)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۰۹



۱. مقدمه

در منظومه‌ی معارف و تعالیم اسلامی، نهاد خانواده به‌عنوان بنیادی‌ترین ساختار اجتماعی و نخستین بستر انتقال ارزش‌های دینی شناخته می‌شود؛ نهادی که رسالت خطیر تربیت انسان را برای نیل به حیات طیبه بر عهده دارد. از این منظر، عقد نکاح صرفاً قراردادی حقوقی برای تبادل منافع مادی نیست، بلکه پیمانی مستحکم و نهادی هدفمند است که قرآن کریم از آن با تعبیر «مِيثَاقًا غَلِيظًا» (پیمانی استوار) یاد می‌کند (نساء: ۲۱). افزون بر این، در آیه‌ی شریفه‌ی «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱)، آرامش، دوستی و رحمت متقابل به‌عنوان اساسی‌ترین ثمرات پیوند زناشویی معرفی شده‌اند. بر پایه‌ی این نگرش، خانواده شبکه‌ای درهم‌تنیده از حقوق، تکالیف و فضایل اخلاقی است و پایداری این نهاد در گرو هماهنگی و هم‌افزایی این عناصر با یکدیگر قرار دارد.

با وجود این، در دهه‌های اخیر، ثبات نهاد خانواده با مسائل و پیچیدگی‌های نوینی روبه‌رو شده است. بخشی از این چالش‌ها ریشه در برخی برداشتها و رویه‌های قضایی دارد که در مواجهه با اختلافات زوجین، روابط آنان را صرفاً بر اساس حداقل‌های قانونی ارزیابی می‌کنند و از توجه کافی به کیفیت مستمر معاشرت همسران غفلت می‌ورزند. هدف این پژوهش، نقد فقه موضوع‌محور یا نادیده‌گرفتن دستاوردها و میراث فقیهان امامیه نیست؛ زیرا متون اصیل فقهی همواره در کنار تبیین حقوق زوجین، بر مفاهیمی همچون حسن معاشرت، مدارا و پرهیز از اضرار به یکدیگر تأکید ورزیده‌اند. در واقع، نقد اصلی این مقاله متوجه آن دسته از خوانش‌های جزیره‌ای و تقلیل‌گرایانه‌ای است که در مقام تفسیر و اجرای احکام خانواده، پیوند ارگانیک میان توصیه‌های رفتاری و تکالیف حقوقی را کم‌رنگ می‌سازند.

۱-۱. بیان مسئله، ضرورت و هدف پژوهش

مسئله‌ی اصلی پژوهش حاضر این است که اگرچه سبک زندگی اسلامی شبکه‌ای منسجم و هماهنگ از باورها و رفتارهای مبتنی بر شریعت است، در برخی تحلیل‌های فقهی و حقوقی، پدیده‌ی ناسازگاری زناشویی غالباً تنها از دریچه‌ی مفهوم «نشوز»



تحلیل می‌شود. این در حالی است که مفهوم نشوز نیز نباید صرفاً به سرپیچی زوجه از تمکین خاص یا خروج بدون اذن از منزل تقلیل یابد؛ زیرا فقیهان امامیه به روشنی از نشوز زوج نیز سخن گفته‌اند و خودداری مرد از ادای حقوق واجب همسر، مانند پرداخت نفقه و رعایت حق قسم، و بنا بر برخی دیدگاه‌ها، ترک معاشرت به معروف را نیز از مصادیق بارز نشوز دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۳۰۰). با وجود این گستره‌ی مفهومی، چنانچه مدیریت روابط خانوادگی صرفاً به اجرای حداقل تکالیف الزام‌آور محدود شود و رفتارهایی نظیر مدارا، رفق و حسن معاشرت یکسره در زمره‌ی توصیه‌هایی فاقد ضمانت اجرای حقوقی قرار گیرند، ظرفیت عظیم و پیشگیرانه‌ی شریعت در مدیریت تعارضات خانوادگی مغفول خواهد ماند. از این‌رو، پرسش بنیادین پژوهش این است که شاخص‌های رفتاری مبتنی بر سبک زندگی اسلامی، با رعایت ضوابط دقیق اجتهادی، در چه مواردی صرفاً فضیلت اخلاقی محسوب می‌شوند و در چه شرایطی می‌توان از آن‌ها به‌عنوان تکلیف الزام‌آور، شرط معتبر یا مبنایی برای مداخله‌ی حقوقی استناد کرد؟

هدف این پژوهش، تبیین مبانی فقهی شاخص‌های سبک زندگی اسلامی و ارائه‌ی سازوکاری روشمند و ضابطه‌مند برای بهره‌گیری از این شاخص‌ها در راستای پیشگیری از تعارضات خانوادگی و مدیریت آن‌هاست. پرسش محوری پژوهش آن است که این شاخص‌ها در چه سطحی در قالب فضیلت اخلاقی قرار می‌گیرند، در چه سطحی تکلیف الزام‌آور محسوب می‌شوند و تحت چه شرایطی می‌توانند موضوع شرط معتبر یا مستوجب ضمانت اجرای قضایی قرار گیرند. فرضیه‌ی پژوهش بر تفکیک چهار مرتبه استوار است: نخست، فضیلت‌های اخلاقی برتری که هیچ‌گونه الزام قضایی ندارند؛ دوم، تکالیف مستقیم، نظیر معاشرت به معروف، ادای حقوق واجب و پرهیز از اضرار به دیگری؛ سوم، تکالیف غیری و مقدمی که به‌خودی‌خود اثر وضعی ندارند؛ و چهارم، شروط صریح یا بنایی معین که در چارچوب ادله‌ی ناظر بر قراردادهای از آثار حقوقی برخوردار می‌شوند. این مراتب از حیث ماهیت و مبنای الزام مستقل از یکدیگرند، هرچند ممکن است در مصادیق خاص با یکدیگر تلاقی پیدا کنند.



روش‌شناسی این پژوهش مبتنی بر رویکرد تحلیلی - اجتهادی است. در گام نخست، مفاهیم و گزاره‌های فقهی و حقوقی واکاوی می‌شوند و نوع دلالت هر یک به دقت مشخص می‌گردد. سپس، شاخص‌های رفتاری بر مبنای منشأ الزام آن‌ها دسته‌بندی می‌شوند و در گام نهایی، شرایط ورود این الزامات به فرایند رسیدگی قضایی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این چارچوب تحلیلی، اثبات ارتباط روان‌شناختی یا آماری میان یک رفتار خاص و میزان رضایت زناشویی، صرفاً در شناخت موضوع و تبیین کارکرد آن رفتار سودمند است. استنباط حکم تکلیفی مستلزم وجود ادله‌ی شرعی یا قانونی است و اثبات اثر وضعی آن نیز به دلایل قراردادی یا قانونی نیاز دارد. بدین ترتیب، نمی‌توان مستقیماً و بی‌واسطه از آثار مثبت تجربی یک رفتار، الزام یا «باید حقوقی» استنتاج کرد.

شایان ذکر است که این پژوهش در پی صدور فتوای جدید یا توسعه‌ی دامنه‌ی صلاحیت دادگاه‌ها نیست؛ بلکه می‌کوشد الگویی تحلیلی و منسجم برای فهم یکپارچه‌ی ادله‌ی موجود ارائه دهد. بنابراین، در مواردی که میان فقیهان درباره‌ی قلمرو یک حق یا تکلیف اختلاف نظر وجود دارد، این مقاله صرفاً به تفکیک سطوح الزام اکتفا می‌کند و بررسی دقیق جزئیات را به ادله‌ی اختصاصی همان باب فقهی واگذار می‌نماید. رعایت این احتیاط علمی، به‌ویژه در موضوعاتی نظیر حقوق جنسی، نحوه‌ی تقسیم کار در منزل، خروج از خانه و آثار مترتب بر تخلف از شروط، ضروری است؛ زیرا استناد به عنوان کلی «تحکیم خانواده» نمی‌تواند محدودیت‌های ناشی از ادله‌ی خاص یا تنوع آرای فقهی را نادیده بگیرد.

همچنین، به‌منظور رعایت صناعت فقهی و حفظ دقت مفهومی، تخلف از رفتارهای مطلوب در محیط خانواده با عناوین ابداعی و نوساخته‌ای همچون «نشوز ساختاری» توصیف نخواهد شد؛ زیرا توسعه‌ی موضوع احکام اولیه بدون اتکا به ادله‌ی معتبر، از منظر فقهی پذیرفتنی نیست. در این مقاله، از عناوین شناخته‌شده و مستدلّی نظیر سوء‌معاشرت، اضرار و عسر و حرج استفاده می‌شود. صرف فقدان برخی فضیلت‌ها، نظیر از خودگذشتگی فراوان، ساده‌زیستی یا انجام عبادات مشترک، نه مصداق سوء‌معاشرت است و نه مضاره به شمار می‌آید. عنوان سوء‌معاشرت



تنها زمانی صدق می‌کند که انجام دادن یا ترک یک فعل، با توجه به عرف معتبر و اوضاع و احوال خاص پرونده، به گونه‌ای قابل اعتنا از معیارهای معاشرت شایسته خارج شود. عنوان مضاره نیز صرفاً بر رفتارهای آسیب‌رسانی اطلاق می‌شود که عمداً انجام شوند یا فرد با علم و آگاهی به زیان مهم آن‌ها، بر تکرار رفتار خود اصرار ورزد. احراز قضایی این عنوان صرفاً با ادعای یکی از طرفین امکان‌پذیر نیست؛ بلکه مستلزم بررسی دقیق تکرار یا تداوم رفتار، شدت آن، وقوع زیان عینی، احراز رابطه‌ی سببیت، بررسی ادله‌ی اثباتی، ارزیابی عذرهای موجه و سنجش نتیجه‌بخش بودن یا نبودن اقدامات اصلاحی است.

۲-۱. پیشینه‌ی پژوهش

پیشینه‌ی مطالعاتی مرتبط با تعامل میان سبک زندگی اسلامی و میزان سازگاری زناشویی را می‌توان در سه جریان کلان دسته‌بندی کرد:

جریان نخست: پژوهش‌های تجربی و روان‌شناختی. این دسته از مطالعات، در آثاری همچون پژوهش‌های ماهونی (۲۰۱۰) و لمبرت و دالاهیت (۲۰۰۶)، به بررسی رابطه‌ی میان دینداری و کیفیت تعاملات زوجین، مهارت‌های حل تعارض و میزان تاب‌آوری آنان پرداخته‌اند. این تحقیقات برای تبیین و شناخت آثار روان‌شناختی دین بسیار کارآمد و سودمندند؛ اما به دلیل ماهیت تجربی و توصیفی خود، به‌تنهایی نمی‌توانند منشأ استنباط حکم شرعی یا مبنای تعیین ضمانت اجرای حقوقی قرار گیرند. از این رو، یافته‌های این پژوهش‌ها صرفاً در مرحله‌ی موضوع‌شناسی و ارزیابی پیامدهای رفتارها کاربرد دارند و نمی‌توان از آن‌ها به‌تنهایی به‌عنوان مبنایی برای ایجاد الزام فقهی یا حقوقی بهره گرفت.

جریان دوم: مطالعات فقهی - حقوقی موضوع‌محور. فقیهان نامدار امامیه در آثار ارزشمندی نظیر جواهر الکلام و مسالک الافهام، علاوه بر تبیین دقیق حقوق و آثار ناشی از عقد نکاح، به تفصیل درباره‌ی ماهیت قدسی و دینی خانواده، لزوم حسن معاشرت و حرمت اضرار به دیگری بحث کرده‌اند. بنابراین، کاستی مورد توجه در پژوهش حاضر، متوجه مبانی و اصول این رویکرد فقهی نیست؛ بلکه به برخی



خوانش‌ها و رویه‌های عملی در دوران معاصر بازمی‌گردد که در مقام حلّ و فصل اختلافات خانوادگی، پیوند ساختاری میان احکام جزئی و کارکرد مستمر نهاد خانواده را به‌روشنی بازسازی نمی‌کنند. توجّه به این تفکیک و مرزبندی، مانع از تعمیم‌های نادرست و داوری‌های غیرمنصفانه درباره‌ی غنای میراث فقهی امامیه می‌شود.

جریان سوم: رویکردهای مقاصدی و پژوهش‌های جدید در عرصه‌ی فقه نظام خانواده. در این جریان، پژوهشگرانی چون طباطبایی (۱۳۹۹) به بررسی مسئولیت‌های مربوط به تدبیر منزل در چارچوب فقه نظام خانواده پرداخته‌اند. همچنین، شاکری گلپایگانی، فرجی‌ها و عباس‌زاده (۱۴۰۲) نهاد قوامیت را با تکیه بر رویکردی مقاصدی تحلیل و واکاوی کرده‌اند. این آثار ارزشمند، بستر مناسبی برای تحلیل نهادمحور و غایت‌گرایانه‌ی خانواده فراهم ساخته‌اند؛ باین‌حال، نمی‌توان صرفاً با استناد به مقاصد کلی شریعت و بدون اتکا به دلیلی میانی و مستحکم، تکالیف جدید یا ضمانت‌اجراهای قضایی استنباط کرد. پژوهش حاضر می‌کوشد با تفکیک دقیق میان حکم مستقیم، مقدمه‌ی واجب، شروط قراردادی و قواعد ثانویه، ماهیت و جایگاه این حلقه‌ی میانی مفقوده را روشن سازد و از این طریق، چارچوبی روشمند برای تبیین نسبت میان شاخص‌های سبک زندگی اسلامی و آثار فقهی و حقوقی آن‌ها در نهاد خانواده ارائه دهد.

۱-۳. وجه تمایز و نوآوری پژوهش

نوآوری اصلی این پژوهش در ارائه‌ی الگویی مفهومی و چهارسطحی برای تحلیل شاخص‌های سبک زندگی اسلامی نهفته است؛ الگویی که رفتارها را در چهار سطح فضیلت اخلاقی، تکلیف مستقیم، وجوب غیرمی‌نهی و تعهّد ناشی از شرط معتبر طبقه‌بندی می‌کند. بر مبنای این الگو، مفاهیم «مقدمه‌ی واجب» و «شرط بنایی» دو مبنای کاملاً مستقل با قلمرو و آثار حقوقی متفاوت به‌شمار می‌روند. قاعده‌ی مقدمه‌ی واجب، در صورت احراز شرط توقف واجب بر مقدمه، صرفاً به نتیجه‌ای در ساحت حکم تکلیفی می‌انجامد؛ اما شرط بنایی تنها زمانی واجد اثر قراردادی و الزام‌آور خواهد بود که عرف و عقلا در زمان عقد بر آن توافق و تبانی داشته باشند و



مفاد آن نیز به اندازه‌ای معین و قابل تحدید باشد که امکان احراز و تشخیص تخلف از آن برای دادگاه فراهم شود.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. سبک زندگی اسلامی

مفهوم «سبک زندگی» در میراث اسلامی با واژه‌ی «سیره» پیوندی ناگسستنی دارد. از نظر لغوی، واژه‌ی سیره بر وزن «فِعْلَة» است و بر چگونگی و شیوه‌ی رفتار دلالت می‌کند، نه صرف وقوع یک رفتار (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۵). استاد مطهری نیز سیره را سبک و روش رفتار دانسته و معتقد است که مطالعه‌ی سیره‌ی معصومان (ع)، در واقع، به معنای کشف اصول حاکم بر رفتار آنان در موقعیت‌های گوناگون است (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۸۵). بر این اساس، سبک زندگی اسلامی در حقیقت تجلّی جهان‌بینی و ارزش‌های دینی در انتخاب‌ها و رفتارهای روزمره‌ی انسان است؛ به‌گونه‌ای که رفتار بیرونی، آینه‌ای از باورهای درونی او باشد.

در اندیشه‌ی اسلامی، سبک زندگی با مفهوم قرآنی «حیات طیّبه» (زندگی پاک و شایسته)، که بر پایه‌ی ایمان و عمل صالح استوار است، پیوندی تنگاتنگ دارد (نحل: ۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ص ۲۱۲). رفتارهایی مانند مدارا، نرم‌خویی (رفق) و چشم‌پوشی از خطاهای جزئی (تغافل)، از نظر کارکردی، تأثیری مثبت بر ثبات رابطه می‌گذارند. با این حال، این اثرگذاری مثبت، به‌خودی‌خود، آن‌ها را به شرط صحت عقد، تکلیف واجب شرعی یا تعهدی حقوقی (شرط ارتکازی) تبدیل نمی‌کند. جایگاه حقوقی هر رفتار باید مستقلاً و بر پایه‌ی دلیل مستقیم، قانون یا شرط معتبر اثبات شود؛ در غیر این صورت، آن رفتار در حدّ یک فضیلت و توصیه‌ی اخلاقی باقی می‌ماند.

۲-۲. سازگاری زناشویی

در مطالعات میان‌رشته‌ای، همواره باید مرز میان دو حوزه را روشن نگه داشت: علوم رفتاری با استفاده از روش‌های تجربی، ابعاد قابل اندازه‌گیری کیفیت یک رابطه را



توصیف می‌کنند؛ اما فقه و حقوق، ریشه‌ی الزام، مرزهای حقوقی و ضمانت‌اجراهای رفتارها را بررسی می‌نمایند. داده‌های تجربی روان‌شناسی در شناخت موضوع و درک پیامدهای یک رفتار بسیار سودمندند، اما به‌تنهایی نمی‌توانند منشأ صدور حکم شرعی یا ایجاد اثر حقوقی باشند؛ همان‌طور که تحلیل‌های فقهی نیز جایگزین بررسی‌های تجربی نمی‌شوند.

کاربرد درست روان‌شناسی در این پژوهش، کمک به «موضوع‌شناسی» است. برای مثال، مقیاس‌های بالینی می‌توانند الگوهای تحقیر، انزوا یا اضطراب را در خانواده نشان دهند، اما اصطلاحاتی مانند «رضایت» یا «تعارض» در روان‌شناسی، دقیقاً معادل مفاهیم فقهی ضرر، حَرَج (سختی) یا سوء‌معاشرت (بدرفتاری) نیستند. تبدیل یک یافته‌ی بالینی به یک الزام حقوقی، نیازمند ارزیابی عرفی و استدلال قضایی است و متقابلاً، دادگاه نیز نباید بدون نظر کارشناس، درباره‌ی منشأ یا شدت یک اختلال روانی، قضاوت پزشکی کند.

الف) مفهوم سازگاری زناشویی در علوم رفتاری: در این شاخه از علوم، سازگاری مفهومی چندبُعدی برای سنجش کیفیت تعامل همسران است. برای نمونه، مقیاس «لاک و والاس» میزان سازگاری را از طریق پرسش‌هایی درباره‌ی توافق، رضایت و تعامل می‌سنجد (Locke & Wallace, 1959; 251-255) مقیاس «اسپانیر» نیز چهار بُعد اجماع، رضایت، انسجام و ابراز عاطفه را از یکدیگر متمایز می‌کند (Spanier, 1976, pp. 15-28). این ابزارها تعریفی حقوقی از وظایف زوجین ارائه نمی‌دهند، اما برای توصیف وضعیت رابطه بسیار کارآمدند.

ب) سازگاری زناشویی در فقه نظام خانواده: در این رویکرد، سازگاری را نمی‌توان صرفاً به رضایت روانی تقلیل داد. شریعت اسلامی، زندگی مشترک را به حداقل حقوق تقلیل نمی‌دهد و در کنار حقوق ثابت، بر دو اصل مهم تأکید دارد:

۱. سَکَن و آرامش درونی: آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی روم «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» آرامش را از ثمرات بنیادین ازدواج معرفی می‌کند. علامه‌ی طباطبایی این آرامش را حاصل پیوند و تکمیل متقابل زن و مرد تفسیر می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶). این آرامش زمینه‌ی رشد معنوی را فراهم می‌کند، اما بدیهی است که این غایت قرآنی،



بدون دلایل تفصیلی، به تنهایی منشأ تعیین تکلیف قضایی مشخصی برای همسران نمی‌شود.

۲. معاشرت به معروف (رفتار شایسته): دستور قرآنی «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹) و ماده‌ی ۱۱۰۳ قانون مدنی، مبنایی مستقیم و قانونی برای الزام همسران به حسن معاشرت هستند. عرف شایسته، شیوه‌ی اجرای حقوق را با توجه به زمان، مکان و اوضاع و احوال روشن می‌کند، اما نمی‌تواند صرفاً بر اساس سلیقه‌ی متغیر یکی از طرفین، یک حق قانونی ثابت را از بین ببرد.

بنابراین، سازگاری زناشویی در چارچوب فقه نظام خانواده عبارت است از «هم‌گرایی پویای زوجین در رعایت حقوق، معاشرت شایسته و فراهم‌سازی زمینه‌ی آرامش». فقدان یک فضیلت اخلاقی یا بروز یک دعوای گذرا، مجوز طلاق قضایی یا مجازات نیست؛ دادگاه تنها زمانی می‌تواند ضمانت اجرا تعیین کند که تکلیفی قانونی نقض شود، از شرطی معتبر تخلف گردد یا ضرر و حَرَج (سختی غیرقابل تحمل) پیش آید.

۲-۳. فقه نظام خانواده

این شاخه از فقه، احکام مربوط به خانواده را به صورت پیوسته و با توجه به اهداف عالی شریعت بررسی می‌کند. مفاهیمی چون مودت، مهربانی، آرامش و تربیت نسل در فهم حکمت قوانین و تفسیر هماهنگ متون نقش مهمی دارند، اما نمی‌توان تنها با استناد به آن‌ها تکلیفی قضایی ایجاد کرد. پژوهش‌های معاصر درباره تدبیر منزل و مدیریت خانواده نیز به خوبی نشان می‌دهند که حقوق و وظایف همسران تنها در یک شبکه به هم پیوسته از روابط متقابل معنا می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۹، صص ۵۵-۸۶؛ شاکری گلپایگانی و همکاران، ۱۴۰۲، صص ۸۹-۱۱۴). تحلیل ساختاری نهاد خانواده دو فایده مشخص دارد:

نخست آنکه تضادهای ظاهری حقوق را برطرف می‌کند؛ مثلاً نشان می‌دهد که داشتن یک حق، هرگز مجوزی برای توهین، تهدید یا اعمال زیان‌بار آن حق علیه همسر نیست.



دوم آنکه میان آموزش‌های پیشگیرانه و احکام قضایی تفاوت می‌گذارد؛ آموزش مهارت‌های مالی و گفت‌وگو برای خانواده بسیار مهم است، اما تخلف از جزئیات این آموزش‌ها لزوماً در دادگاه قابل پیگیری نیست. در مقام اجرا، حقوق ثابت شرعی و قانونی پابرجاست و عرف نمی‌تواند آن‌ها را باطل کند. قواعد ثانوی مانند قاعده‌ی «لاضرر (منع آسیب)» و ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی (نفی عسر و حرج) نیز تنها زمانی اعمال می‌شوند که موضوع خاص آن‌ها محقق شود، نه اینکه به‌طور دائم بر همه‌ی احکام اولیه حاکم باشند. بنابراین، اعمال یک حق تا جایی حمایت می‌شود که به منع قانونی، شروط ضمن عقد یا آسیب‌رسانی ناروا برخورد نکند؛ و اثبات هر یک از این موارد نیازمند رسیدگی مستقل در دادگاه است.

۳. مبانی فقهی و حقوقی در تعیین میزان الزام به رفتارها

۳-۱. نقد رویکردهای محدودنگر و رویه‌های حقوقی کنونی

در برخی برداشت‌های امروزی، فاصله‌ی میان واجبات (تکالیف قانونی) و مستحبات (توصیه‌های اخلاقی) چنان پررنگ شده است که رفتار شایسته و مستمر در خانواده، تنها در حد یک توصیه‌ی اخلاقی ساده تنزل می‌یابد. البته این نقد به تمامی مباحث فقهی وارد نیست؛ زیرا فقیهان شیعه در بررسی احکام جزئی، به مسائلی همچون خوش‌رفتاری (حسن معاشرت)، تأمین هزینه‌های زندگی (نفقه)، روابط زناشویی، ممنوعیت آسیب‌رسانی و راه‌های حل اختلاف نیز پرداخته‌اند. مشکل اساسی آنجاست که در تفسیر قوانین و صدور احکام قضایی، گاهی ارتباط میان این احکام فقهی با شرایط خاص پرونده یا توافق‌های ضمنی همسران نادیده گرفته می‌شود.

در فقه امامیه (شیعه)، عقد ازدواج یک معامله‌ی مالی صرف نیست. صاحب جواهر، ازدواج را یک نهاد مقدّس دینی و از سنت‌های بسیار مهم می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹). بنابراین، نگاهی که روابط همسران را تنها بر اساس دادوستد «تمکین در برابر نفقه» تفسیر می‌کند، ابعاد معنوی ازدواج و تکالیف مهمی مانند خوش‌رفتاری



و همکاری در تحکیم خانواده (موضوع مواد ۱۱۰۳ و ۱۱۰۴ قانون مدنی) را کم رنگ می سازد (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ج ۱).

رویکرد نظام مند تلاش می کند تا رابطه‌ی میان اخلاق، احکام قانونی و شروط توافق شده را به خوبی روشن کند، بدون آنکه مرز آن‌ها را از بین ببرد. باید توجه داشت که نه همه فضیلت‌های اخلاقی از نظر حقوقی الزام آورند و نه همه الزامات از دل قرارداد ازدواج بیرون می آیند. به عنوان مثال، ممنوعیت توهین و آزار همسر، مستقیماً ریشه در لزوم معاشرت شایسته و حرام بودن آسیب رسانی دارد. در مقابل، مسائلی مانند شیوهی خاص تقسیم کارهای خانه یا الگوی خاصی از مصرف مالی، تنها در صورتی از نظر قانونی الزام آور می شوند که شرط روشن و صریحی برای آن‌ها وجود داشته باشد. در ادامه، دو مسیر اصلی برای الزام آور شدن این گونه رفتارها را بررسی می کنیم.

۳-۲. مسیر نخست: ضرورت رعایت اخلاق بر اساس قاعده‌ی مقدمه‌ی واجب

قاعده‌ی فقهی «مقدمه‌ی واجب» تنها در قلمرو احکام تکلیفی کاربرد دارد. بر اساس این قاعده، اگر انجام یک تکلیف واجب (مانند پرداخت نفقه، رفتار شایسته یا پرهیز از آسیب رسانی) وابسته به انجام کار پیش نیاز دیگری باشد، عقل حکم می کند که انجام آن پیش نیاز نیز الزامی است. اما باید دقت کرد که این استدلال عقلی، به خودی خود به فرد حق فسخ قرارداد، درخواست خسارت نامشخص یا حق مداخله‌ی دادگاه را نمی دهد. آثار حقوقی و ضمانت‌های اجرایی باید از قوانین یا قراردادهای مستقلی سرچشمه بگیرند.

به عنوان مثال، اگر پرداخت نفقه‌ی واجب بدون فراهم کردن مقدمات متعارف آن ممکن نباشد، عقل می گوید تهیه‌ی آن مقدمات لازم است؛ اما نمی توان از این موضوع، یک حق فسخ جدید یا خسارت قضایی خاص استخراج کرد. یا اگر شخص می داند مصرف دارویی خاص برای توانایی در انجام وظایف زناشویی ضروری است، این قاعده می تواند ضرورت پیشگیری را توضیح دهد. اما در هر دو حالت، صدور حکم در دادگاه نیازمند وجود قانون



مشخص، اثبات تخلف و وجود جریمه‌ی قانونی متناسب است. همچنین باید میان «مقدمه‌ی وجود» (کاری که برای انجام تکلیف واقعاً ضروری است) و «مقدمه‌ی علم» (کاری که تنها برای یادگیری شیوه‌ی انجام تکلیف لازم است) تفاوت قائل شد. گاهی مراجعه به مشاور روان‌شناس برای آگاهی از شیوه‌ی درست همسررداری لازم است، اما خود توصیه‌های مشاور، یک الزام حقوقی مستقل ایجاد نمی‌کنند. رفتارهایی که تنها احتمال موفقیت رابطه را بالا می‌برند و تکلیف مستقیمی به آن‌ها وابسته نیست، در قلمرو توصیه‌های اخلاقی و مشاوره‌ای باقی می‌مانند و نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان مقدمه‌ی واجب، الزام‌آور دانست.

استناد حقوقی به قاعده «مقدمه‌ی واجب» نیازمند سه شرط اساسی است:

- مقدمه‌ی اول؛ مشخص بودن تکلیف اصلی (ذی‌المقدمه): حفظ خانواده معمولاً نتیجه‌ی رعایت حقوق متقابل است، نه هدفی مستقل که بقای آن در هر شرایطی و به هر قیمتی واجب باشد. تکلیف اصلی قابل پیگیری در دادگاه، باید مواردی نظیر پرداخت نفقه، انجام وظایف زناشویی، پرهیز از خشونت، و رعایت معاشرت شایسته باشد. پس نمی‌توان با ادعای کلی «مصلحت خانواده»، تکالیف نامحدودی را بر یکی از همسران تحمیل کرد.

- مقدمه‌ی دوم؛ وجود وابستگی واقعی (رابطه‌ی توقف): یک رفتار تنها زمانی مقدمه‌ی واجب است که انجام تکلیف اصلی، عقلاً یا عادتاً به آن وابسته باشد. همدلی عاطفی یا مدیریت مالی شاید زمینه‌ی رفتار شایسته را فراهم کنند، اما صرفاً مفید بودن یک رفتار برای اثبات ضرورت آن کافی نیست؛ بلکه باید توقف واقعی و نبود هیچ راهکار جایگزینی برای آن اثبات شود.

- مقدمه‌ی سوم؛ مقدمه‌های از بین برنده تکلیف (مقدمه‌ی مفوته): این اصطلاح به معنای رفتاری است که اگر شخص آن را انجام ندهد، در زمان مقرر از انجام تکلیف واجب خود ناتوان خواهد شد. در خانواده، این مفهوم لزوم پیشگیری‌های به‌موقع را توجیه می‌کند. با این حال، نتیجه‌ی این مسیر تنها در حد یک الزام شرعی است و حق مداخله‌ی قضایی مستقلی ایجاد نمی‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، مبحث مقدمه‌ی واجب).



۳-۳. مسیر دوم: استفاده از شروط ضمنی و عرفی (شروط ارتکازی) در قرارداد ازدواج

مسیر دوم برای الزام آور شدن رفتارها، توجّه به شروط صریح یا شروط عرفی و ضمنی در قرارداد ازدواج است. بر اساس مواد ۲۲۰، ۲۲۴ و ۲۲۵ قانون مدنی، یک قرارداد علاوه بر آنچه به روشنی در آن نوشته شده، شامل اموری نیز می شود که عرف جامعه به طور قطعی آن ها را جزء قرارداد می داند. اگر امری در میان مردم چنان بدیهی باشد که ازدواج بر پایه ی آن شکل بگیرد، از نظر قانونی در حکم شرطی است که در قرارداد ذکر شده باشد.

مواد قانونی ذکر شده، سه کارکرد مهمّ را برای عرف قائل اند:

- عرف می تواند نقص های قرارداد را تکمیل کند.
- معنای دقیق کلمات به کار رفته در قرارداد را روشن نماید.
- امور بدیهی را به عنوان شرط نانوشته قرارداد معتبر سازد.

در این مسیر، قاضی موظف است ثابت کند که این عرف در زمان و مکان ازدواج کاملاً پایدار، عمومی و برای طرفین شناخته شده بوده است. انتظارات پنهان یکی از زوجین یا عرف یک گروه بسیار محدود، نمی تواند عنوان شرط ضمنی به خود بگیرد. باید توجّه داشت که شرط ضمنی، با شرایط اساسی صحتّ قرارداد تفاوت دارد. اگر شرط صحتّ وجود نداشته باشد، کل ازدواج دچار اشکال می شود؛ اما تخطی از شرط ضمنی، تنها اثر و جریمه ی خاص خود را در پی دارد و لزوماً قرارداد ازدواج را باطل نمی کند.

برای استناد قضایی به یک شرط عرفی، چهار ضابطه باید وجود داشته باشد:

- در زمان عقد، یک رویه ی عرفی روشن و مشترک در جامعه برقرار باشد.
- محتوای شرط به قدری مشخص باشد که بتوان تخلف از آن را به وضوح تشخیص داد.

• با قوانین الهی، حقوق قطعی و قوانین غیر قابل تغییر کشور تضادی نداشته باشد.

• بتوان ثابت کرد که اراده زن و شوهر در زمان ازدواج، بر پایه ی این شرط شکل

گرفته است.



با توجّه به این توضیحات، مرز میان فضیلت‌های اخلاقی و حداقل‌های الزام‌آور در قانون روشن می‌شود:

رفتارهایی مانند احترام به کرامت همسر، پرهیز از تحقیر و خشونت، خودداری از آزار روانی، جنسی و اقتصادی و همچنین میزان حداقلی همکاری برای اداره‌ی زندگی، جزء «کف الزام‌آور حقوقی» هستند. در مقابل، رفتارهایی مثل اِثَار و فداکاری بسیار بالا، ساده‌زیستی فراتر از توان معمول، عبادت‌های مشترک و تقسیم کار کاملاً ایده‌آل، اصولاً «فضیلت اخلاقی» به شمار می‌آیند؛ مگر اینکه به‌صورت شرطی صریح و روشن در زمان عقد مورد توافق قرار گرفته باشند.

علاوه بر این، تخلف از این شروط معتبر نیز مستقیماً به صدور حکم طلاق یا سقوط حقوق مالی منجر نمی‌شود. در دادگاه، فرآیند رسیدگی و تعیین ضمانت اجرا دارای سه گام مشخص است:

گام اول؛ الزام به انجام وظیفه یا وفای به شرط: دادگاه پس از یافتن ریشه‌ی حقوقی الزام، متخلف را به انجام وظیفه‌ی قانونی خود ملزم می‌کند. صرف این‌که یک کار از نظر اخلاقی ناپسند است، بدون داشتن پشتوانه‌ی قانونی، برای مداخله‌ی قاضی کافی نخواهد بود.

گام دوم؛ ارزیابی استمرار تخلف و میزان زیان: اگر مشاوره‌ها و تلاش‌ها برای اصلاح نتیجه ندهد، دادگاه باید عواملی نظیر میزان تکرار رفتار، شدّت آسیب واردشده، بهانه‌های موجه و تأثیر عوامل بیرونی را بسنجد. استفاده از قواعد ثانویه مانند قاعده «منع ضرر» و «عسر و حرج»، تنها زمانی مجاز است که این موارد با دقّت اثبات شوند.

گام سوم؛ اعمال مجازات قانونی متناسب: محدود کردن شیوه اعمال حق یا صدور حکم طلاق قضایی، تنها در چارچوب قوانین موجود (از جمله شرایط مقرر در ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی) قابل‌تصور است. در این مرحله، نظرات کارشناسان علوم رفتاری تنها برای اثبات واقعیت‌های تخصّصی راهگشاست؛ اما انتخاب عنوان مجرمانه و تعیین مجازات، صرفاً در صلاحیت قاضی دادگاه قرار دارد.



۴. سبک زندگی اسلامی به مثابه سازوکار سازگاری زوجین

فقه نظام‌ساز، خانواده را به‌عنوان یک سیستم ارگانیک تحلیل می‌کند که برای مقاصد بالادستی شریعت یعنی استقرار سکن و مودّت مهندسی شده است. در این دیدگاه، سازگاری زناشویی خروجی سیستمی این ساختار است که با کیفیت متغیرهای رفتاری آن تلازم مستقیم دارد. شاخص‌های سبک زندگی در این قاب تحلیلی، ارکان کارکردی و مقومات عینی سیستم هستند. البته نباید پنداشت که نقص در برخی از این شاخص‌ها، لزوماً و به‌طور مطلق خروجی سازگاری را سالبه به انتفاء موضوع می‌سازد؛ چرا که واقعیات عرفی نشان می‌دهد لایه‌هایی از سازگاری نسبی ممکن است با وجود برخی کاستی‌ها در خانواده برقرار باشد. بلکه ادعای دقیق فقهی نظام آن است که فقدان رویه‌ای این شاخص‌ها، پایداری ساختاری سیستم را به‌شدّت متزلزل ساخته و مانع از تحقق تام و کامل غایت مطلوب شارع یعنی حیات طیّبه و سکن باطنی می‌گردد. فقهی نظام، تحکیم زوجیت را بر اساس موازنه‌ی کارکردی این ارکان تبیین می‌کند که در ادامه به واکاوی تفصیلی شاخص‌های آن پرداخته می‌شود.

۴-۱. قناعت و میانه‌روی (مدیریت اقتصاد خانواده)

قناعت و میانه‌روی در ساحت مدیریت اقتصاد خانواده، به معنای انضباط رفتاری و تنظیم هوشمندانه مصارف و تقاضاهای مادی بر پایه‌ی واقعیات اقتصادی و منابع عینی موجود در ساختار خانواده است. این شاخص رفتاری، تفاوتی بنیادین با خست، فقرنمایی یا زهد انزوایی دارد؛ بلکه پدیده‌ای عقلانی و تدبیری کارآمد برای ایجاد تعادل میان تمایلات نامحدود رفاهی با منابع مادی محدود سیستم است. در فقهی نظام خانواده، قناعت به‌عنوان یک متغیر کنترل‌کننده تقاضا شناخته می‌شود که کانون خانواده را از ورود به چرخه‌های اضطراب معیشتی، تکاثر فرساینده و دیون طاقت‌فرسا مصون می‌دارد و مانع از هجوم تعارضات مادی به حریم عاطفی همسران می‌گردد (اعرافی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۷۲).

بررسی مصادر و حیانی نشان می‌دهد که شریعت اسلام توازن اقتصادی را به‌عنوان یکی از پایه‌های استقرار نظامات نهادی تشریع کرده است. در قرآن کریم، خداوند



متعال در ترسیم صفات عباد الرحمن و الگوهای تراز زیست ایمانی می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان: ۶۷). امر الهی در این آیه، بر استقرار حالت قوام یعنی حد وسط و عادلانه میان دو قطب مخرب اسراف و تضییق مبتنا یافته است که نشان‌دهنده‌ی اصالت ساختاری میانه‌روی در انفاقات خانوادگی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۴۲).

در ساحت سنت نیز نصوص متقنی بر اهمیت این شاخص دلالت دارند. ثقة‌الاسلام کلینی در کتاب شریف الکافی روایتی را با سندی در اعلا‌ی درجه‌ی حجّیت نقل می‌کند: «عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: صَمِنْتُ لِمَنْ اقْتَصَدَ أَنْ لَا يَفْتَقِرَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۳). این حدیث شریف را محمد بن یعقوب کلینی از علی بن ابراهیم از پدرش (ابراهیم بن هاشم) از محمد بن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق (ع) نقل کرده است که تمامی راویان آن از اعظم، و ثقات اصحاب امامیه هستند و سند روایت در تراز صحیح اعلا‌ی قرار دارد.

در بررسی دلالت فقهی این روایت باید توجه داشت که لسان معصوم (ع) در اینجا در مقام بیان یک حکم تکلیفی الزامی (وجوب شرعی مستقیم قناعت) نیست؛ بلکه به‌کارگیری واژه «صَمِنْتُ» نشان‌دهنده تبیین یک رابطه‌ی علیّی تکوینی و سنت تخلّف‌ناپذیر در نظام آفرینش است. مفاد روایت دلالت بر این واقعیت خارجی دارد که التزام به اقتصاد و میانه‌روی، ملازم با مصونیت از فقر و استیصال مادی است. فقهی نظام خانواده با تکیه بر این دلالت تکوینی، قناعت را به‌عنوان یک ضرورت عقلانی و مصلحت ساختاری برای حفظ تعادل سیستم معرفی می‌کند.

ارتباط این شاخص با سازگاری زناشویی در فقهی نظام بدین صورت تبیین می‌گردد که بخش عظیمی از اختلافات حاد همسران در عصر معاصر، ناشی از احساس محرومیت نسبی و فشارهای مالی حاصل از مصرف‌گرایی است. بر اساس فتوای مشهور و محققانه فقیهان امامیه در فقهی موضوعی، مبنای وجوب نفقه بر مدار شأن و توان مالی زوج تنظیم شده است و مرد مکلف است بر پایه‌ی قدرت اقتصادی خود نسبت به تامین نیازهای همسر اقدام نماید (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱،



ص ۳۰۵)؛ اما اگر در فرآیند درونی سیستم، تقاضاها بدون توجه به این کف قانونی و بر اساس چشم و هم چشمی های نامحدود شکل بگیرد، مرد برای تامین این خواسته‌ی خارق العاده به مرز عسر و حرج شدید کشیده می‌شود. این فشار معیشتی، چرخه‌های خشم، پنهان کاری و پرخاشگری را در کانون خانواده فعال می‌سازد. در اینجا است که قناعت به عنوان اهرم موازنه وارد عمل شده و با هماهنگ ساختن تقاضا با واقعیت مادی سیستم و توان زوج، بستر لجاجت‌های مخرب مالی را مسدود کرده و سازگاری زناشویی را صیانت می‌نماید.

۴-۳. اشباع مشروع و ارضای متقابل

شاخص اشباع مشروع و ارضای متقابل، به معنای پاسخ‌گویی مسئولانه و هم‌دلانه همسران به نیازهای غریزی و عاطفی یکدیگر در چارچوب حلال شریعت است. در فقهی موضوعی، این مقوله غالباً در قالب تکالیف مضیق و یک طرفه‌ای مانند وجوب تمکین خاص برای زن یا حق هم‌بستری چهار ماه یکبار برای مرد بررسی می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۰۸). اما در فقهی نظام خانواده، این موضوع به عنوان یک راهبرد درونی و کارآمد برای حفظ حریم خانواده بازتعریف می‌شود. ارضای مشروع، مکانیسمی است که غریزه‌ی طبیعی همسران را به طور مطلوب در محیط خانه تامین کرده و باعث پایداری انحصار جنسی و عاطفی می‌شود. قرآن کریم با صراحت و زیبایی به این نیاز متقابل اشاره کرده و می‌فرماید: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره: ۱۸۷). تعبیر قدسی لباس نشان‌دهنده‌ی این حقیقت است که همسران مایه‌ی پوشش، آرامش و حفاظت یکدیگر در برابر لغزش‌های بیرونی هستند و این وظیفه به صورت دوطرفه بر دوش هر دو نهاده شده است تا تعادل خانواده حفظ شود.

در سنت روایی نیز تأکید فراوانی بر تامین این نیاز در محیط خانه وجود دارد. محمد بن یعقوب کلینی در کتاب الکافی روایتی را نقل می‌کند: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُعْطَلَ نَفْسَهَا وَ لَوْ أَنَّ تَعْلَقَ فِي عُنُقِهَا قِلَادَةٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۹). سند این حدیث بسیار معتبر است؛



کلینی آن را از علی بن ابراهیم، از پدرش، از محمد بن ابی عمیر، از حماد بن عثمان، از محمد بن مسلم، از امام باقر (ع) روایت کرده است. تمام این راویان از بزرگان و ثقات طراز اول شیعه هستند و سند روایت در بالاترین درجه‌ی صحت (صحیح‌هی‌اعلائی) قرار دارد. امام (ع) در این نص صریح، بی‌توجهی زن به آراستگی و تعطیل کردن ظرفیت‌های همسررداری را شرعاً ناروا دانسته‌اند.

در بررسی دلالت این روایت، ممکن است این اشکال فقهی مطرح شود که واژه «لَا یَنْبَغِی» در اصطلاح فقیهان، لفظی مشترک میان کراهت و حرمت است؛ بنابراین نمی‌توان صرفاً از ظاهر این کلمه، «وجوب و الزام شرعی» را اثبات کرد. برای پاسخ به این اشکال و اثبات اینکه ارضای متقابل یک وظیفه‌ی الزامی در ساختار خانواده است، نیازی به اصرار بر معنای لغوی واژه نیست؛ بلکه این الزام فقهی با تکیه بر «قواعد بالادستی شریعت و اهداف اصلی تشریع ازدواج» به‌روشنی اثبات می‌شود. این استدلال متقن بر دو اصل فقهی استوار است:

اصل اول؛ اجرای قاعده‌ی لاضرر و نفی عسر و حرج: در فقه‌ی استدلالی مسلم است که حقوق زناشویی فقط یک امتیاز شخصی قابل گذشت نیستند، بلکه برای حفظ عفت و سلامت روان طرفین وضع شده‌اند. صاحب جواهر (ره) تصریح می‌کند که اگر بی‌توجهی به نیازهای غریزی، همسر را در معرض گناه قرار دهد یا موجب فشار شدید روحی و آسیب به سلامت روان او شود، حفظ نفس و جلوگیری از فساد واجب شده و تامین این نیاز از یک امر مستحب یا حق محدود، به یک تکلیف فوری و واجب تبدیل می‌گردد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۱۵). امام خمینی (ره) نیز تأکید می‌کنند که شریعت اجازه نمی‌دهد ترک وظایف زناشویی، همسر را در وضعیت سخت و حرجی قرار دهد (موسوی خمینی، ۱۴۱۴، ص ۸۲). بنابراین، دلیل محکم ما در اینجا قواعد «لاضرر» و «نفی حرج» است؛ زیرا بی‌توجهی مداوم به نیازهای عاطفی و جنسی، علت اصلی آسیب روحی به همسر و فروپاشی خانواده است، و حرام بودن این رفتار به دلیل ممنوعیت آزار و ضرر رساندن در اسلام است، نه فقط به خاطر ظاهر کلمه «لاینبغی».

اصل دوم؛ هماهنگی تکالیف در نظام شریعت: اسلام یک مجموعه‌ی هماهنگ



است؛ هدف شارع از وضع احکام سخت‌گیرانه برای حفظ حجاب و عفت در جامعه، این است که نیازهای غریزی صرفاً در درون خانواده پاسخ داده شوند. محقق اصفهانی (ره) بیان می‌کند که دستورهای شریعت نمی‌توانند با هم تناقض داشته باشند؛ یعنی شارع نمی‌تواند از یک سو انسان را به حفظ کامل عفت در جامعه مجبور کند، و از سوی دیگر تنها مسیر حلال ارضای آن (یعنی خانواده) را بدون ضمانت اجرا و وظیفه‌ی الزامی رها سازد (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۹۵). از این‌رو، فرمایش امام باقر (ع) در این صحیح، به یک واقعیت مهم در نظام خانواده اشاره می‌کند: تعطیل کردن روابط زناشویی در خانه، مساوی با از بین رفتن آرامش و امنیت روحی است؛ و چون حفظ عفت واجب است، مقدمه و ابزار انحصاری آن (یعنی ارضای نیازها در خانواده) نیز اهمیت حقوقی و الزامی پیدا می‌کند.

ارتباط این شاخص با سازگاری زناشویی بسیار کلیدی است. غریزه‌ی جنسی یکی از قوی‌ترین احساسات در وجود انسان است که اگر در محیط خانه به‌طور مطلوب و با همدلی پاسخ داده نشود، عملکرد خانواده دچار اختلال شده و سردی عاطفی به بار می‌آورد. ناکامی در این زمینه، باعث انباشت خشم و سرکوب روانی شده و خود را به‌صورت بهانه‌جویی‌های لجبازانه در مسائل دیگر (مانند اختلافات مالی یا اخلاقی) نشان می‌دهد. ارضای مشروع به‌عنوان بال مثبت خانواده، با حفظ حیا و عفت بیرونی هماهنگ است؛ به‌طوری‌که تامین نیازها در درون خانه، فشار غریزی را کاهش داده و تعهد و وفاداری همسران را تضمین می‌کند.

۴-۴. حیا و عفاف (صیانت از انحصار عاطفی و جنسی زوجین)

حیا و عفاف در منظومه‌ی رفتاری اسلام، نه به‌عنوان ابزارهای محدودکننده یا انفعالی، بلکه به‌عنوان فیلترهای ورودی و صیانتی کانون خانواده شناخته می‌شوند. حیا یک ملکه‌ی نفسانی و بازدارنده درونی است که کیفیت تجلی آن در رفتار، مانع از هرزروی عاطفی و جنسی می‌گردد؛ و عفاف نمود بیرونی و هنجاری این حالت باطنی است. در فقه‌ی نظام خانواده، این شاخص دارای کارکردی دو لایه است که هم‌زمان هر دو ساحت عاطفی و جنسی روابط را پوشش می‌دهد. هنگامی که همسران به الزامات حیا و عفاف پایبند می‌مانند، تمام تمایل، انرژی و جذابیت



آن‌ها از پراکندگی در محیط بیرون مصون مانده و در مرزهای کانون خانواده متمرکز می‌شود که این امر زیرساخت بنیادین پایداری نظام خانواده است.

برای اثبات مکانیسم صیانتی این شاخص، ثقة‌الاسلام کلینی با سندی مستحکم از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «التَّظَرُّ بَعْدَ النَّظَرِ يَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَ كَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۵۹). از منظر اعتبارسنجی سندی، حضور استوانه‌هایی چون محمد بن یحیی العطار و حسن بن محبوب در سلسله‌ی این روایت، آن را در عالی‌ترین تراز حجّیت قرار می‌دهد و جای هیچ‌گونه مناقشه‌ی رجالی باقی نمی‌گذارد.

از حیث فقه‌الحدیث و تحلیل محتوا، به‌کارگیری فعل مضارع «يَزْرَعُ» (می‌کارد) یک استعاره‌ی روان‌شناختی بسیار دقیق است که نشان می‌دهد نگاه کنترل‌نشده به نامحرم، صرفاً یک گناه آبی و نقطه‌ای نیست؛ بلکه بذریک فرآیند شناختی و عاطفی تخریب‌گر را در لایه‌های پنهان روان غرس می‌کند. بر این اساس، احکام غض بصر و عفاف در افق فقهی نظام، فیلترهای ورودی سیستم خانواده هستند.

در عصر فوران رسانه‌های نوین و شبکه‌های اجتماعی، خلأ این فیلترها منجر به شکل‌گیری مقایسه‌های ذهنی آسیب‌رسان میان همسر واقعی با تصاویر ایده‌آل و آرایش‌شده بیرونی می‌شود. البته نباید به‌طور اغراق‌آمیز ادعا کرد که تعهّد به حیا، به‌صورت قطعی و خودکار تمام مقایسه‌ها را کاملاً ریشه‌کن می‌سازد و سازگاری مطلق تولید می‌کند؛ چرا که ویژگی‌های شخصیتی و تعارضات دیگر نیز در این زمینه مؤثرند. اما تحلیل دقیق فقهی نظام نشان می‌دهد که رعایت عفاف، آسیب‌پذیری ساختار خانواده را در برابر محرک‌های بیرونی به‌شدّت کاهش می‌دهد. این خویش‌داری رفتاری، به‌عنوان یک سپر صیانتی محکم عمل کرده و زمینه را برای تقویت یک‌دلی، وفاداری و قناعت عاطفی میان همسران هموار می‌سازد.

۴-۵. معنویت و مناسک مشترک

شاخصه‌ی پنجم در هندسه‌ی سبک زندگی اسلامی، استقرار نظام مناسکی و عبادی مشترک در محیط فیزیکی خانواده است. در ساحت فقهی موضوعی و خرد، اقامه نماز، تلاوت قرآن یا دعا، واجبات و مستحبّات فردی هستند که هر مکلف



به نحو مفصل خطاب آن‌ها را دریافت می‌کند. اما در افق فقهی نظام خانواده، عبادات جمعی و فضای معنوی خانه، اهرم تولید پیوند قدسی و انس باطنی میان زوجین محسوب می‌شوند. این شاخصه، هویت خانواده را از یک علقه‌ی صرفاً مادی و معاوضه‌ای به یک عهد الهی غایتمند ارتقا می‌دهد که هدف آن حرکت هم‌سو به سوی حیات طیبه است.

برای تبیین اثر کارکردی معنویت در محیط خانواده، کلینی در الکافی با اسناد معتبر از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند: «... فَإِنَّ النَّبِيَّ إِذَا كَثُرَ فِيهِ تِلَاوَةُ الْقُرْآنِ كَثُرَ خَيْرُهُ، وَاتَّسَعَ أَهْلُهُ، وَأَضَاءَ لِأَهْلِ السَّمَاءِ كَمَا تُضِيءُ نُجُومُ السَّمَاءِ لِأَهْلِ الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۰). بررسی طریقی که محدثان بزرگ برای این دست روایات آورده‌اند، نمایانگر اتقان صدور آن‌ها در مجامع روایی است.

در دلالت‌شناسی فقهی این نص باید توجه داشت که روایت در مقام تشریع یک حکم تکلیفی الزامی (وجوب شرعی تلاوت قرآن در خانه) نیست. اساساً بحث وجوب قانونی در اینجا مطرح نبوده، بلکه روایت بیانگر یک اثر تکوینی و سنتی کارکردی در واقعیت خارجی است. این حدیث گواهی می‌دهد که جریان یافتن ذکر الهی در فضای خانه، باعث گشایش روحی، از بین رفتن تنگناهای روانی و ایجاد برکت در انتظام امور اهل منزل می‌شود.

هنگامی که زوجین تعاملات خود را در محضر حق تعالی تعریف کنند، خودخواهی‌های افراطی مهار شده و گذشت عاطفی در زمان بروز تعارضات تسهیل می‌گردد. فقهی نظام با تکیه بر این اثر تکوینی، معنویت مشترک را به عنوان یک لایه‌ی حفاظتی بر دوش خانواده تبیین می‌کند که در هنگام بروز بحران‌های سخت معیشتی یا اجتماعی، تاب‌آوری روانی اعضا را بالا برده و مانع از گسست پیوند قلبی همسران می‌شود؛ چرا که نگاه غایتمند به تشریع نکاح، لجاجت‌های حقوقی را مهار کرده و فضای خانه را آکنده از رحمت متقابل می‌سازد.

۴-۶. تعاون و ایثار (مشارکت در مسئولیت‌های خانه)

شاخصه‌ی ششم در هندسه‌ی سبک زندگی، روحیه‌ی تعاون، همکاری و ایثار در ساحت وظایف داخلی خانواده است. در مرزهای حقوقی فقهی موضوعی و خرد،



وظایف زوجه در داخل منزل بسیار مضیق ارزیابی شده و او شرعاً تکلیفی به اداره‌ی امور خانه، طبخ غذا یا نظافت ندارد؛ همان‌گونه که مرد نیز تعهد قانونی اولیه‌ای در این بخش‌ها ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۰۵). اما در فقه‌ی نظام خانواده، توقف بر این مرزهای مضیق حقوقی، سیستم را با خشکی عملکردی و گسیختگی عاطفی مواجه می‌سازد. فقه‌ی کلان، هندسه‌ی مسئولیت‌پذیری در محیط خانه را بر پایه عنصر تعاون و ایثار متقابل تعدیل می‌کند تا توازن کارکردی خانواده حفظ شود.

تراث تاریخی و فقهی امامیه گواهی می‌دهد که در شاخص‌ترین خانواده اسلامی یعنی خانواده امیرالمومنین علیه السلام و حضرت صدیقه‌ی اطهر سلام الله علیها، تقسیم کاری بنیادین صورت گرفته است. حرّ عاملی در وسائل الشیعه روایتی را نقل می‌کند که پیامبر اکرم (ص) در ابتدای زندگی مشترک حضرت فاطمه (س) و امیرالمومنین (ع)، امور درون خانه را بر عهده‌ی فاطمه (س) و امور بیرون را بر عهده‌ی علی (ع) نهادند و هر دو از این تقسیم کار ابراز خرسندی عمیق کردند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۶۳). همچنین روایات متعدد دیگری بر مشارکت عینی امیرالمومنین (ع) در کارهای درون خانه دلالت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۵۱) در تبیین فقهی این سیره‌ی قطعی باید توجه داشت که رفتار معصوم (ع) ذاتاً اعم از وجوب و استحباب است و به‌تنهایی نمی‌تواند اثبات‌کننده یک تکلیف حقوقی الزامی یا شرط ارتکازی باشد؛ زیرا این تقسیم کار صراحتاً در قالب یک عقد حقوقی درج نشده و عرف نیز لزوماً کارهای درون خانه را به‌عنوان یک وظیفه‌ی قانونی برای زن فرض نمی‌کند. از این‌رو، فقه‌ی نظام این سیره‌ی عملی را مظهر عالی فضیلت اخلاقی و الگوی برتر «معاشرت به معروف» می‌داند.

اما پیوند این سیره با ساحت حقوق از آن جهت است که اگرچه مشارکت در کار خانه یک واجب تکلیفی بدوی نیست، اما در فرآیند زندگی، «امتناع کامل و لجوجانه از هرگونه همکاری» به‌گونه‌ای که بار سنگین اداره‌ی خانه کاملاً بر دوش یکی از طرفین بیفتد و طرف مقابل در مشقت شدید قرار گیرد، مصداق بارز سوءمعاشرت و اضرار به همسر خواهد بود. در این حالت، فقه‌ی نظام از طریق قاعده‌ی حاکم «لاضرر»، مداخله‌ی حاکم شرع را برای الزام فرد متخلف به حسن معاشرت موجه



می‌داند. ارتباط این شاخص با سازگاری زناشویی در آن است که توزیع عادلانه و ایثارگرانه مسئولیت‌ها در خانه، از بروز احساس استعمار، خستگی مفرط روانی یا فرسودگی عاطفی در هر یک از طرفین جلوگیری می‌نماید و صیانت از آرامش درونی خانواده را تضمین می‌کند.

۴-۷. جمع‌بندی شاخص‌های رفتاری سبک زندگی

به‌طور خلاصه، واکاوی ابعاد شش‌گانه‌ی سبک زندگی اسلامی شامل قناعت و میانه‌روی، حسن معاشرت، اشباع مشروع، حیا و عفاف، معنویت و مناسک مشترک، و در نهایت تعاون و ایثار، نشان می‌دهد که این گزاره‌ها ارکان کارکردی نهاد خانواده هستند. در هندسه‌ی فقهی نظام، این شاخص‌ها فراتر از توصیه‌های اخلاقی محض، واجد تلازم با سازگاری زناشویی هستند.

در تبیین کارکردی این ارکان، نباید به‌صورت مطلق ادعا کرد که بروز هرگونه رخنه یا خلل مستمر در یکی از این شاخص‌ها (مانند ضعف نسبی در تعاون یا قناعت)، لزوماً و به سرعت به فروپاشی کامل سیستم منجر شده و دستیابی به مقاصد شریعت را ممتنع می‌سازد؛ چرا که ساختار خانواده تعادل نسبی خود را از طریق جبران کارکردی دیگر شاخص‌ها حفظ می‌کند. بلکه موضع دقیق فقهی نظام خانواده به‌صورت مشروط بدین شرح پیکربندی می‌شود: هرگاه کاستی و خلل در این ارکان به قدری عمیق، مستمر و متراکم گردد که «مرزهای بنیادین معاشرت به معروف» را مخدوش ساخته و کانون خانواده را از کارکرد اصلی خود یعنی تولید آرامش (سکن) تهی کند، یا سیستم را به ورطه‌ی اضرار روانی و عسر و حرج بکشاند، در این صورت تعادل درونی خانواده به‌شدت برهم می‌خورد. در چنین وضعیت بحرانی است که به دلیل اختلال ساختاری سیستم، دستیابی به اهداف عالی شریعت با امتناع عادی مواجه شده و پایگاه حقوقی برای مداخله نظارتی و قضایی حاکم شرع فعلیت می‌یابد.

۵. سازوکار نظارتی فقهی نظام خانواده

ارتباط پیوسته میان رفتارهای خرد مکلفان در لایه‌های زندگی مشترک با معماری کلان فقهی نظام خانواده، در ساحت محاکم قضایی و فرایندهای دادرسی تجلی



می‌یابد. در این ساحت، فقهی موضوعی (خرد) با تعیین دقیق مرزهای قانونی تکالیف و حقوق، شالوده‌ی محاکم را برای فصل خصومت استوار می‌سازد؛ اما چالش زمانی رخ می‌دهد که اعمال این حقوق اولیه بدون توجه به اهداف تشریع و به‌صورت انتزاعی صورت گیرد. زمانی که ارکان کارکردی خانواده بر اثر لجاجت یا ترک وظایف معاشرتی دچار فرسایش شدید می‌شوند و کانون زوجیت از افق غایی خود یعنی دست‌یابی به سکینه و آرامش روانی فاصله می‌گیرد، فقهی نظام خانواده شبکه‌ای هماهنگ و منسجم از قواعد بالادستی و ناظر شریعت را فعال می‌سازد. این قواعد فقهی تخلفات کارکردی اعضا را رصد کرده و زیرساخت اصولی لازم را برای تعریف حقوقی عارضه‌هایی مانند سوءمعاشرت و مضایقه‌ی زناشویی و اعمال ضمانات اجراهای قضایی مهارکننده فراهم می‌آورند تا توازن و عدالت به سیستم خانواده بازگردد. در این رهگذر، التزام به متدولوژی فقهی جواهری ایجاب می‌کند که قواعد ثانویه دقیقاً در جایگاه صناعی خود به‌کار گرفته شوند و از هرگونه پرش استدلالی یا توسعه بی‌ضابطه در موضوعات احکام اولیه اکیداً پرهیز گردد.

۵-۱. کارکرد قواعد بالادستی در مهار تعارضات خانوادگی

برای اداره و ساماندهی تعارضات در روابط همسران، بسنده نمودن به احکام اولیه و منفصل (مانند وجوب انفرادی پرداخت حداقل نفقه مادی از سوی زوج یا پافشاری انحصاری بر حق تمکین خاص از سوی زوجه)، به‌تنهایی وافی به مقصود نیست و نمی‌تواند تمام ابعاد ظریف زیست مشترک را تنظیم نماید. در منظومه‌ی فقهی نظام، این احکام خرد، قطعاتی منسجم از یک پیکره‌ی واحد هستند. برای حل و فصل ریشه‌ای تعارضات تعاملی، کاربست قواعد بالادستی و ناظر اصولی امری الزامی است که مسیر حرکت این تکالیف خرد را کنترل می‌کنند.

در این ساختار، قواعد ثانویه بالادستی چون معاشرت به معروف، لاضرر و نفی عسر و حرج، ابزارهایی انفعالی برای فصل خصومت در محاکم نیستند؛ بلکه بسان ناظرانی هوشمند عمل می‌کنند که از تبدیل شدن اعمال یک حق قانونی اولیه به ابزاری برای انتقام‌جویی و لجاجت جلوگیری می‌نمایند. مکانیزم دقیق اصولی این



نظارت، مبتنی بر مرزبندی میان کارکردهای ایجابی و سلبی این قواعد در سه ساحت تبیین می‌گردد:

اول؛ قاعده‌ی معاشرت به معروف:

امر مولوی مستفاد از آیه‌ی شریفه‌ی «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹)، در رویکرد فقهی نظام خانواده، معیار و ضابطه‌ای الزام‌آور برای کیفیت اجرای حقوق زناشویی است. برای پرهیز از تزلزل حقوق مسلم شرعی (مانند حق تمکین، استمتاع یا طلاق) و جلوگیری از هرج‌مرج حقوقی، فقهی نظام این رابطه را نه به‌صورت حکومت مطلق و ابطال‌کننده اصل حق، بلکه به‌عنوان «شرط تعاملی در نحوه‌ی استیفای حق» تبیین می‌کند. از نظر ماهیت حقوقی، این شرط تعاملی، متکی بر «شرط ارتکازی و بنایی عقد» است که اراده‌ی درونی طرفین در زمان انعقاد عقد بر پایه‌ی آن شکل گرفته است؛ بدین معنا که خطابات اولیه حقوق همسران ذاتاً مقید به عدم خروج از معروف و عدم تبدیل به منکر رفتاری هستند. معروف، به‌عنوان کارکرد ایجابی نظام خانواده، از همسران می‌خواهد که در استیفای حقوق قانونی خود، معیارهای پسندیده‌ی عقلانی و شرعی را رعایت کرده و فعالانه فضایی آکنده از احترام متقابل را تولید کنند؛ در نتیجه، استیفای لجوجانه و آسیب‌زننده از یک حق اولیه، به دلیل خروج از مجرای شرط ارتکازی معروف، از سوی شریعت و قانون پشتیبانی نمی‌شود و فاقد ضمانت اجرای حقوقی می‌گردد.

دوم؛ قاعده‌ی لاضرر:

در مقابل قاعده‌ی معروف که فضایی ایجابی را ترسیم می‌کند، قاعده‌ی «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» خط قرمز قطعی، سلبی و بازدارنده شریعت در روابط همسران است. در تبیین دقیق این مبنا، موضوع ضرر در لغت و عرف به مطلق نقص و کاستی در امور مادی و معنوی اطلاق می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۳۵۰). از منظر عرف عام متشرعه، سلامت روان و امنیت عاطفی یکی از ارکان بنیادین حیات انسانی است؛ بنابراین تخریب مستمر آن (مانند بایکوت کلامی فرساینده، بدزبانی مداوم یا



سوءظن‌های اثبات‌شده) مصداق مسلم ضرر عرفی محسوب می‌شود. برای احراز دقیق این عارضه در دادگاه و پرهیز از تکیه بر ادعاهای واهی یا تمایلات سلیقه‌ای، دادگاه موضوع را به «اهل خبره و کارشناسان بالینی» ارجاع می‌دهد؛ این ارجاع فقهی بر اساس قاعده‌ی عام حجّیت نظر اهل خبره است که در محاکم، «ظن معتبر شرعی» و دلیل قانونی الزام‌آوری برای قاضی ایجاد می‌نماید.

با این وجود، همان‌گونه که شیخ اعظم انصاری در رساله‌ی لاضرر تصریح فرموده‌اند، این قاعده‌ی امتنانی و «نافیه» است و ذاتاً حکم جدیدی مانند حق طلاق بدوی ایجاد نمی‌کند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۲۰). به عبارت دقیق‌تر، استناد به قاعده‌ی لاضرر به دلیل سوءرفتار عاطفی زوج، مستقیماً حق طلاق برای زوجه اثبات نمی‌کند، بلکه مشروعیت اعمال آن حق اولیه‌ای را که موجب ضرر شده است، سلب و نفی می‌نماید. حاکم شرع با استناد به لاضرر، ابتدا شوهر متخلف را از ادامه‌ی رویه ضرری منع کرده و او را ملزم به رفتار صحیح می‌کند و در صورت سرکشی، او را تحت تعزیر قضایی قرار می‌دهد؛ بنابراین اعمال حق طلاق در این مرحله رخ نمی‌دهد و پرونده منحصرأً از مجرای قاعده سوم پیگیری می‌شود.

سوم؛ قاعده‌ی نفی عسر و حرج:

این قاعده مستند به آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)، ابزار پایانی فقهی نظام برای گشودن بن‌بست‌های مشقت‌بار است. در وضعیتی که رویه سوءمعاشرت همسر با وجود اعمال قاعده‌ی لاضرر و تعزیرات حاکم متوقف نگردد و استمرار این وضعیت، کانون خانواده را به محیطی مضیق و روان‌فرسا مبدل سازد که تحمّل آن عادتاً برای زوجه غیرممکن باشد، قاعده‌ی نفی عسر و حرج فعال می‌شود. بر اساس ادله‌ی امتنانی نفی حرج، احکامی که برای تسهیل بندگان تشریع شده‌اند، نباید به ابزار مضیق و بن‌بست مبدل گردند.

در این گلوگاه نهایی، برای اعمال طلاق، سلسله‌مراتب دقیق قضایی و تشریفات قانونی منطبق بر فقهی استدلالی و قوانین موضوعه (به‌ویژه ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی ایران) به اجرا درمی‌آید: حاکم شرع مباشرتاً و در گام نخست اقدام به تفریق نمی‌کند؛



بلکه ابتدا زوج متخلف را احضار کرده و او را میان دو امر مخیر می‌سازد: یا بازگشت به معاشرت به معروف و انجام تکالیف زناشویی، و یا طلاق دادن همسر. تنها در صورتی که زوج از هر دو امر امتناع ورزد و الزام او نیز به هیچ وجه ممکن نباشد (تعذر الزام)، عسر و حرج زوجه در عالی‌ترین مرتبه‌ی خود احراز می‌شود. در این مرحله است که با استناد به مبانی فقهی جواهری و اختیارات مصرّح قضایی، حاکم شرع از باب «ولایت بر ممتنع» (الحاکم ولیّ الممتنع) مباشرتاً یا به وسیله‌ی مأذون، صیغه‌ی طلاق قضایی را جاری می‌سازد تا زوجه را از ورطه‌ی حرج قطعی نجات داده و نظام خانواده را از فروپاشی اخلاقی صیانت نماید.

۲-۵. پدیده‌ی سوء معاشرت و مضاره‌ی زناشویی

در مقام واکاوی اجتهادی پدیده‌ی اختلال کارکردی خانواده و برای پرهیز از هرگونه تندروی روش‌شناختی یا خلط میان مبانی فقهی جواهری با پویایی‌های فقهی نظام، مرزبندی منقحی میان ماهیت احکام اولیه و عناوین ثانویه الزامی است. در فقهی استدلالی امامیه، موضوع احکام اولیه مانند «نشوز» دارای تعریفی مشخص، مضیق و منحصر به فرد است. هرچند در تلقی عمومی، نشوز زوجه عمدتاً به تمرد از تمکین خاص و خروج بدون اذن از منزل محدود می‌شود، اما در ساحت فقهی استدلالی، مفهوم نشوز زوج نیز ابعاد گسترده‌ای دارد.

فقه‌های عظام علاوه بر امتناع زوج از ادای حقوق واجب مالی و جنسی، سوء معاشرت و رفتارهای خشونت‌آمیز کلامی و عملی مرد را نیز مصداق بارز نشوز دانسته و تصریح کرده‌اند که نشوز زوج با بروز نشانه‌های بد اخلاقی، خشونت در گفتار یا رفتار و ترک تکالیف حسن معاشرت محقق می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۱۸۲). بنابراین، در خود فقهی موضوعی نیز پایگاه لازم برای مهار رفتارهای مخرب مرد وجود دارد؛ اما تسری دادن عنوان اصطلاحی نشوز اولیه به رفتارهایی مانند عدم رعایت قناعت مادی یا رخنه‌های اخلاقی خرد، از نظر معیارهای سخت‌گیرانه اجتهادی مخدوش است؛ زیرا این امر ماهیت موضوع وضعی احکام اولیه را دگرگون ساخته و تنقیح مناط ظنی در این ساحت، فقه را به



ورطه‌ی استحسان‌های بی‌ضابطه می‌کشاند.

با این حال، برای صورت‌بندی حقوقی این چالش‌ها، فقهی نظام خانواده راهکار استواری را بر پایه عناوین مصرح روایی یعنی «سوء‌معاشرت» و «مضاره‌ی زناشویی» تبیین می‌کند. در اینجا برای حفظ اتقان علمی باید میان «اختلال ساختاری ناخواسته» با «عنوان ثانویه‌ی مضاره» تفکیک قائل شد: لسان روایات و فتاوی‌ای فقه‌ها دلالت دارد که عنوان «مضاره» منحصرأً ناظر بر فعل عمدی، آگاهانه و لجوجانه یکی از زوجین برای آسیب‌رساندن به طرف مقابل است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۶۸)؛ بنابراین، اگر اختلال عملکردی خانواده ناشی از عوامل بیرونی (مانند بحران‌های شدید اقتصادی) یا قصور غیرعمدی طرفین باشد، نمی‌توان آن را مصداق مضاره دانست، بلکه این عارضه یک اختلال سیستمی است که نیازمند مداخله‌های حمایتی و مشاوره‌ای است. اما هرگاه یکی از همسران با سوءاستفاده از حقوق اولیه خود، عمداً چرخه‌های رفتاری مخربی را فعال سازد (مانند بایکوت کلامی فرساینده یا بدزبانی مستمر)، عنوان ثانویه‌ی مضاره صادق است. در این صورت، موازنه‌ی سیستم نابود شده و زمینه برای مداخله‌ی قضایی فراهم می‌گردد. فقهی نظام اثبات می‌کند که قواعد ثانویه شریعت، وظیفه بازتعریف موضوعات اولیه را بر عهده ندارند؛ بلکه این قواعد به‌عنوان ناظرانی بالادستی، جریان اجرای حقوق اولیه را مقید یا مهار می‌کنند. به بیان دقیق فقهی، حق بدوی زوج در استیفای جنسی یا حق اذن خروج، در فرضی که با سوء‌معاشرت مستمر همراه شده و به ابزاری برای تولید ضرر بالینی مبدل شود، از حیث موضوع تغییر نمی‌کند، بلکه اجرای این حق توسط قاعده‌ی ثانویه‌ی لاضرر مسلوب‌المنفعه و ممنوع می‌گردد. این مرزبندی منقح و استفاده از ادبیات اصیل فقهی، راه را بر هرگونه آشفتگی قضایی می‌بندد و اتقان فقهی جواهری را در هماهنگی کامل با افق فقهی نظام حفظ می‌کند.

۵-۳. ضابطه‌مندسازی قضایی؛ حجیت نظر کارشناس بالینی

کاربست قاعده‌ی ثانویه‌ی لاضرر در احراز مصادیق ضررهای روحی، عاطفی و عملکردی در محاکم خانواده، نیازمند یک بازتعریف دقیق روش‌شناختی در رویه



قضایی است. ارجاع به روان‌پزشکان قانونی و روان‌شناسان بالینی امین برای احراز ضرر روانی حاد و مضارّه‌ی زناشویی، امری ضروری است؛ اما برای جلوگیری از تهافت‌های حقوقی در محاکم شرعی، تبیین دقیق جایگاه فقهی این گزارش‌های تخصصی بر اساس سه اصل اصولی صورت می‌پذیرد:

اصل اول؛ تفکیک موضوع از حکم:

در صناعت قضا مقرر است که وظیفه‌ی کارشناس بالینی، منحصرّاً «کشف و احراز موضوع عرفی» (یعنی تبیین ماهیت نقصان سلامت روان، شدّت ضرر روحی یا تحقّق عسر و حرج در واقعیت خارجی) است و کارشناس هرگز حقّ ورود به ساحت «صدور حکم شرعی» (مانند انشاء حکم طلاق یا اسقاط حقوق) را ندارد. حاکم شرع مأذون، خود با استقلال کامل قضایی، گزارش کارشناس را به‌عنوان یک اماره‌ی عینی در کنار سایر قرائن پرونده قرار داده و بار انطباق حکم شرعی بر موضوع احرازشده را منحصرّاً بر عهده می‌گیرد.

اصل دوم؛ تبیین طریقت معتبر شرعی:

گواهی متخصصان بالینی در محاکم، منحصرّاً از باب «رجوع به اهل خبره» واجد حجّیت فقهی است، نه از باب بینه‌ی شرعی؛ چرا که بینه ناظر بر شهادت بر امور حسی و مستقیم است، در حالی که تشخیص میزان فرسایش روحی همسران، یک امر حدسی، تخصصی و تحلیلی است که تنها با ابزارهای علمی روان‌شناختی قابل رمزگشایی می‌باشد و سیره‌ی قطعی عقلاً بر رجوع به متخصص در این امور استوار است. از منظر اصولی، نظر اهل خبره واجد «طریقت معتبر شرعی» (کاشفیت علمی تأییدشده) برای کشف واقع است.

اصل سوم؛ لزوم تبعیت از ظن معتبر شرعی و مهار سلیقه‌گرایی:

برای ارتقای عمق علمی مقاله، رفع آسیب سلیقه‌گرایی و جلوگیری از تضادهای رویه قضایی، نباید ملاک نهایی اعتبار کارشناسی را بر امر درونی و غیرقابل سنجش «اطمینان باطنی و شخصی قاضی» استوار ساخت؛ زیرا اتکا به اطمینان شخصی ممکن است موجب عدول بی‌دلیل قاضی از نظر کارشناس و تضییع حقوق همسر



زیان‌دیده گردد. از این‌رو، فقهی نظام بر «قاعده‌ی لزوم تبعیت از نظر اهل خبره به‌عنوان ظنّ معتبر شرعی» تأکید می‌ورزد. بر اساس این مبنای استوار اصولی، هرگاه گزارش روان‌پزشکی قانونی بر اساس ضوابط استاندارد علمی تنظیم شده باشد، عقلاً واجباً «ظنّ معتبر الحجیة» است و قاضی مکلف به صدور رأی بر طبق آن می‌باشد، مگر آنکه اماره‌ی اقوی و دلیل قطعی دیگری بر خلاف آن در پرونده آشکار شود. این سازوکار، ضمن مهار رفتارهای سلیقه‌ای در قضاوت، بستر حقوقی استوار و ضابطه‌مندی را برای مدیریت پدیده‌ی مضارّه و صدور آرای متقن فراهم می‌آورد.

۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین ملازمات رفتاری زوجین در کانون خانواده سامان یافت تا نسبت میان شاخص‌های سبک زندگی اسلامی و سازگاری زناشویی را در افق فقهی نظام واکاوی نماید. یافته‌های این واکاوی نشان می‌دهد که برای دستیابی به پایداری کانون زوجیت، عبور از نگاه تک‌عاملی و معاوضه‌ای رایج در رویه‌های محاکم و پناه بردن به مهندسی کلان فقهی نظام امری کارگشا است. علقه‌ی زوجیت در دیدگاه اسلام یک پیوند ارگانیک و پویا است که برای غایت تکوینی و تشریعی مشخصی یعنی استقرار سکن و مودّت طراحی شده است. خروجی متکامل این سیستم که در ادبیات معاصر از آن به سازگاری زناشویی تعبیر می‌شود، پیوندی کارکردی با کیفیت متغیرهای رفتاری اعضا دارد؛ به‌گونه‌ای که ارتقای این شاخص‌ها، بستر تحقق تام غایات شریعت را هموارتر می‌سازد.

بر این اساس، شاخص‌های رفتاری سبک زندگی اسلامی شامل قناعت و میانه‌روی، حسن معاشرت، اشباع مشروع، حیا و عفاف، و تعاون و ایثار، صرفاً توصیه‌های اخلاقی حاشیه‌ای نیستند. البته باید دقت نمود که کمالات عالی اخلاقی در این شاخص‌ها، تکلیفی الزام‌آور به شمار نمی‌آید؛ اما بر مبنای نظریه‌ی «شروط ارتکازی و بنایی عقد»، کف الزامی و عقلایی این رفتارها (نظیر پرهیز از آزار، تأمین امنیت روانی و احترام متقابل) مقومات عینی سیستم خانواده محسوب می‌شوند. شارع حکیم، هندسه‌ی مراوده‌ی همسران را به‌گونه‌ای فرموله‌بندی کرده است که



التزام رویه‌ای به این حداقل‌های رفتاری، به‌صورت درون‌زا تعارضات را مهار نموده و رضایت‌مندی زناشویی را بازتولید می‌کند.

با این وجود، نباید پنداشت که بروز نقص نسبی در این منظومه‌ی رفتاری، لزوماً و فوراً آرامش کانون خانواده را به‌طور مطلق نابود می‌سازد. تحلیل اجتهادی نشان می‌دهد که فقدان مستمر این ارکان کارکردی، موازنه‌ی درونی خانواده را متزلزل کرده و سیستم را در برابر بحران‌ها به‌شدت آسیب‌پذیر می‌کند. چالش حقوقی زمانی رخ می‌دهد که این ترک فعل، از مرز قصور عادی فراتر رفته و به‌عنوان یک فعل عمدی و لجوجانه، مصداق عنوان ثانویه «مضاره‌ی زناشویی» و سوء‌معاشرت مستمر گردد. صرف این که همسری در اجرای کامل الگوی سبک زندگی کوتاهی کند ظالم محسوب نمی‌شود؛ اما اگر این رویه به ابزاری برای آزار عمدی همسر مبدل شود، کانون خانواده با بن‌بست مواجه می‌گردد.

در این وضعیت بحرانی است که قواعد بالادستی و ناظر شریعت (معاشرت به معروف، لاضرر و نفی عسر و حرج) با حفظ سلسله‌مراتب حقوقی و قضایی وارد عمل می‌شوند. حاکم شرع با استناد به این قواعد، تنها زمانی در حقوق اولیه‌ی همسر متخلف مداخله می‌کند که اعمال آن حقوق بدوی، واقعاً موجب ظلم، ضرر روانی یا حرج قطعی برای طرف مقابل شده باشد. در این صورت، با سلب مشروعیت از استیفای ظالمانه حق و تحدید حقوق همسر آزارگر، بستر فقهی و قضایی لازم را برای مهار تعارضات فراهم می‌آورد.

در نهایت، این پژوهش با ارائه‌ی یک مدل تحلیلی نشان داد که صورت‌بندی فقهی و حقوقی شاخص‌های سبک زندگی اسلامی با پشتوانه‌ی قواعد فقهی نظام، می‌تواند راهبردی منقح و کارآمد برای مدیریت تعارضات همسران باشد. این الگو به‌جای توقف در مرزهای حداقلی حقوقی، تحقق پایدار سازگاری زناشویی و دستیابی به حیات طیبه را در رویه‌های قضایی و مشاوره‌ای تسهیل می‌نماید.



فهرست منابع

الف) منابع فارسی و عربی

قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۳. اراکی، محسن (۱۳۹۸). فقه نظام خانواده (چاپ اول). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸ق). حاشیة کتاب المکاسب (چاپ اول). قم: انوار الهدی.
۵. اعرافی، علیرضا (۱۴۰۲). فقه خانواده (کتاب النکاح) (چاپ اول). قم: مؤسسه‌ی فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب (دوره شش جلدی، چاپ اول). قم: کنگره‌ی جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۷. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول (دوره‌ی چهار جلدی، چاپ نهم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). تسنیم: تفسیر قرآن کریم (چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوانمرد، محمدعلی (۱۴۰۱). «بازخوانی قاعده‌ی لاضرر در حقوق خانواده»، نشریه‌ی پژوهش‌های فقه و حقوق خانواده، پیاپی ۱۸، صص ۲۵-۴۸.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (دوره سی جلدی، چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی (چاپ اول). قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۲. شاکری گلپایگانی، طوبی و همکاران (۱۴۰۲). «تبیین ماهیت شناختی نهاد قومیت مبتنی بر خوانش مقاصدی»، مجله‌ی مطالعات اسلامی زنان و خانواده، پیاپی ۲۰، صص ۱۲-۳۵.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام إلى تنقیح شرائع الاسلام (چاپ اول). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۴. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق). المدرسه الاسلامیه (چاپ اول). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۵. طباطبائی، سید مهدی (۱۴۰۳). «بررسی انواع مسئولیت تدبیر منزل در فقه نظام خانواده»، فصلنامه‌ی فقه نظام ساز، پیاپی ۱۲، صص ۵۰-۷۵.
۱۶. طباطبائی، سید علی (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت (ع).



۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (دوره بیست جلدی، چاپ پنجم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷). حقوق خانواده (دوره مقدماتی حقوق مدنی). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (دوره هشت جلدی، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). سیری در سیره‌ی نبوی (چاپ اول). تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق). القواعد الفقهية (دوره‌ی دو جلدی، چاپ سوم). قم: مدرسة امام علی بن ابی طالب (ع).
۲۳. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۴۱۴ق). بدائع الدّرر فی قاعدة نفی الضرر (چاپ سوم). تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۴. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (دوره پنج جلدی، چاپ اول). تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.

ب) منابع لاتین

- How religion helps couples pray, (2006). Lambert, D. C., & Dollahite, D. C
- .449-439, (4)55, forgive, and resolve conflict. Family Relations
- Short marital-adjustment and prediction .(1959). Locke, H. J., & Wallace, K. M
- .255-251, (3)21, tests: Their reliability and validity. Marriage and Family Living
- A relational spirituality: 2009–1999, Religion in families .(2010). Mahoney, A
- .827-805, (4)72, framework. Journal of Marriage and Family
- Measuring dyadic adjustment: New scales for assessing .(1976). Spanier, G. B
- , the quality of marriage and similar dyads. Journal of Marriage and the Family
- .28-15, (1)38



جایگاه نوروز در فقه نظام فرهنگی؛ واکاوی سنت، بدعت و کارکردهای اجتماعی

علی حاجی جعفری^۱

سید محمدعلی مدرسی طباطبائی^۲

محمدعلی سرافراز^۳

چکیده

نوروز، به عنوان یکی از کهن ترین مناسبت های تقویمی مبتنی بر اعتدال ربیعی، همواره محل گفت وگوهای فقهی درباره ی نسبت آن با مفاهیم «سنت» و «بدعت» بوده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا به منابع کتابخانه ای، درصدد است جایگاه نوروز را در منظومه ی فقه نظام فرهنگی بازکاوی کند و نسبت آن را با سنت و بدعت، بر پایه ی دو چارچوب تحلیلی «قاعدۀ عدم ردع» و «سیاست سه گانه ی اسلام» (اثبات، ابطال و اصلاح)، مورد ارزیابی قرار دهد. یافته های تحقیق نشان می دهد که نوروز در لایه ی بنیادین خود، یعنی اعتدال ربیعی، پدیده ای تکوینی است و برگزاری جشن در آغاز سال، قراردادی عرفی و فرهنگی به شمار می آید که ریشه در شکرگزاری فطری دارد. تفکیک میان «بدعت لغوی» و «بدعت شرعی» آشکار می سازد که پدیده هایی مانند نوروز، مادامی که به عنوان رسم عرفی و آیین ملی برگزار شوند و ادعای انتساب به وحی نداشته باشند، تخصصاً از قلمرو بدعت شرعی خارج اند. شواهد تاریخی و روایی، هرچند از اتقان کامل برخوردار نیستند، در مجموع بر عدم مواجهه ی سلبی شارع با اصل این سنت دلالت دارند. درعین حال، اثبات ممدوحیت شرعی آن، به ادله ای فراتر از صرف عدم ردع نیازمند است. بررسی سیره ی تشریعی اسلام نشان می دهد که عناصر شرک آمیز و خرافی راه یافته به این آیین، مشمول سیاست ابطالی شده اند؛ در مقابل، زمینه ی بهره گیری توحیدی از آن از رهگذر دعا، صله ی رحم و ذکر خدا فراهم آمده است. در افق فقه نظام فرهنگی، نوروز نه عیدی شرعی و منصوص و نه بدعتی ممنوع، بلکه سنتی عرفی و فرصتی فرهنگی - اجتماعی به شمار می آید که در صورت پالایش از عناصر ناسازگار با توحید و جهت دهی صحیح به کارکردهای آن، ازجمله تقویت انسجام اجتماعی، تحکیم پیوندهای خانوادگی و نهادینه سازی شکرگزاری، قابلیت هم سوئی با ارزش ها و اهداف کلان نظام اسلامی را خواهد داشت.

واژگان کلیدی: نوروز، موضوع شناسی فقهی، سنت، بدعت، فقه نظام فرهنگی، عدم ردع، سیاست اثباتی، سیاست اصلاحی.

۱. دانش آموخته ی سطح چهار حوزه علمیة قم؛ دکترای تخصصی فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم. (نویسنده ی مسئول)

۲. مدرّس خارج فقه و اصول، حوزه ی علمیه ی قم.

۳. مدرّس خارج فقه و اصول، حوزه ی علمیه ی قم.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۴



۱. مقدمه

نوروز، به عنوان جشن آغاز سال خورشیدی، بر پایه ی یک واقعیت تکوینی، یعنی اعتدال ربیعی، شکل گرفته و در طول تاریخ، در قالب سنتی فرهنگی و اجتماعی در میان جوامع مختلف، به ویژه در حوزه ی تمدنی ایران، استمرار یافته است. این مناسبت در گذر زمان با لایه هایی از باورهای اساطیری، هنجارهای اجتماعی و آیین های دینی در آمیخته و به یکی از پایدارترین پدیده های فرهنگی منطقه تبدیل شده است. با این حال، آنچه این پژوهش را از مطالعات صرفاً تاریخی و فرهنگی متمایز می سازد، بررسی جایگاه نوروز در منظومه ی فقه نظام فرهنگی و تبیین نسبت آن با مفاهیم بنیادین «سنت» و «بدعت» در سطح حیات اجتماعی مسلمانان است. در تاریخ فقه اسلامی، دیدگاه های متفاوتی درباره ی نوروز مطرح شده است. برخی با استناد به عناوینی چون تشبه به غیرمسلمانان یا ضعف مستندات روایی، از پذیرش آن پرهیز کرده اند؛ برخی دیگر آن را در حد یک سنت عرفی مباح تلقی کرده اند؛ و گروهی نیز با استناد به برخی روایات و سیره ی عملی متشرعه، برای برخی اعمال مقارن با آن رجحان قائل شده اند. این اختلاف رویکردها نشان می دهد که مسئله ی نوروز صرفاً به جواز یا عدم جواز برخی رفتارهای فردی محدود نیست، بلکه ظرفیت بررسی در سطح مناسبات فرهنگی و اجتماعی را نیز دارد؛ به گونه ای که نحوه ی مواجهه با آن می تواند بازتاب دهنده ی رویکرد نظام اسلامی به میراث فرهنگی پیشین و چگونگی تعامل با سنت های ملی باشد.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که نوروز، به عنوان سنتی فرهنگی - اجتماعی، چه نسبتی با مفاهیم «سنت» و «بدعت» در منظومه ی فقه نظام فرهنگی دارد؟ به بیان دقیق تر، مواجهه ی شارع با این پدیده، بر اساس الگوی سه گانه ی «اثبات، ابطال و اصلاح»، چگونه قابل تبیین است؟

پاسخ اولیه و فرضیه ی این پژوهش آن است که نوروز در هویت اصلی خود، یعنی اعتدال ربیعی و بزرگداشت آغاز سال، پدیده ای طبیعی و سنتی عرفی است که مادامی که به دین انتساب نیابد، از قلمرو بدعت شرعی خارج خواهد بود. شواهد تاریخی



و روایی، هرچند از درجه‌ی اتقان یکسانی برخوردار نیستند، نشان می‌دهند که شارع در برابر اصل این سنت عرفی، مواجهه‌ای سلبی و ابطالی نداشته و در مواردی زمینه‌ی بهره‌گیری توحیدی از آن را فراهم ساخته است. ازاین‌رو، نوروز در صورت پالایش از عناصر شرک‌آمیز و خرافی و بهره‌گیری از آن در جهت تقویت ارزش‌هایی چون شکرگزاری، صله‌ی رحم، معنویت‌گرایی و انسجام اجتماعی، می‌تواند ظرفیت تبدیل‌شدن به یک «فرصت فرهنگی - اجتماعی هم‌سو با ارزش‌های اسلامی» را داشته باشد؛ بی‌آنکه لزوماً عنوان «عید شرعی» مستقل بر آن صدق کند یا التزام به آداب آن، به‌عنوان حکمی الزامی و دینی تلقی شود.

۱-۱. ضرورت و نوآوری پژوهش

ضرورت این پژوهش، افزون بر گستره‌ی اجتماعی نوروز و ابتلای عمومی مسلمانان ایرانی به آن، از این جهت است که این آیین، به‌عنوان نهادی فرهنگی و فراگیر، در حوزه‌هایی چون هویت جمعی، انسجام اجتماعی، الگوهای تعامل خانوادگی، تقویت صله‌ی رحم، گردش مناسبات اقتصادی و سیاست‌گذاری فرهنگی نقش‌آفرینی می‌کند. ازاین‌رو، تعیین نسبت آن با سنت و بدعت، صرفاً مسئله‌ای فردی و عبادی نیست، بلکه می‌تواند بر نحوه‌ی مواجهه‌ی نظام اسلامی با یکی از پایدارترین سنت‌های اجتماعی حوزه‌ی تمدنی ایران تأثیرگذار باشد.

نوآوری پژوهش حاضر را می‌توان در دو محور شناسایی کرد: نخست، تحلیل نوروز به‌عنوان نهادی فرهنگی - اجتماعی در چارچوب فقه نظام و ارزیابی نسبت آن با سنت و بدعت، بر پایه‌ی الگوی سه‌گانه‌ی مواجهه‌ی اسلام با رسوم پیشینیان و قاعده‌ی عدم ردع؛ دوم، تفکیک دقیق میان «اباحه‌ی تکلیفی» یک سنت عرفی و «مشروعیت وضعی» آن در نظام فرهنگی اسلامی و تبیین ظرفیت‌های آن به‌عنوان یک «کلان‌فرصت» برای بازتولید هویت دینی - ملی. این دو محور در پژوهش‌های پیشین یا مغفول مانده‌اند یا به‌اندازه‌ی کافی مورد واکاوی قرار نگرفته‌اند.

۲-۱. پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش‌های پیشین درباره‌ی نوروز را می‌توان به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرد:



دسته‌ی نخست: پژوهش‌های تاریخی - فرهنگی

این دسته از پژوهش‌ها به ابعاد تاریخی، اساطیری و فرهنگی نوروز پرداخته‌اند. ازجمله می‌توان به آثاری چون «نوروز جشن نوزایی آفرینش» (بلوکباشی، ۱۳۸۱)، «آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز» (روح‌الأمینی، ۱۳۷۶)، «جشن‌های فراموش‌شده‌ی ایران باستان» (بیگوند، ۱۳۹۲)، «نوروز عام، نوروز خاص، نوروز اخص» (سرمد، ۱۳۸۶) و مقالاتی چون «تکوین نوروز بر بستر تاریخ و فرهنگ» و «جشن‌های ایران باستان و آیین‌های نوروزی» (حاجی جعفری، ۱۴۰۴) اشاره کرد که به ریشه‌ها، نمادها و تحولات تاریخی این آیین پرداخته‌اند.

دسته‌ی دوم: پژوهش‌های فقهی - روایی

این دسته از پژوهش‌ها، نوروز را از منظر فقهی و روایی بررسی کرده‌اند. ازجمله می‌توان به آثاری چون «نوروز در فرهنگ شیعه» (جعفریان، ۱۳۷۶)، «نوروز در جاهلیت و اسلام» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲)، «نوروز و سنت‌های آن از منظر فقهی» (حسینی خراسانی، ۱۳۸۷)، «الرسائل الفقهیه» (خواجه‌نوی مازندرانی، ۱۴۱۱ق)، «عید نوروز از منظر آیات و روایات» (سندی ثمره، ۱۴۰۱) و رساله‌ی «موضوع‌شناسی نوروز و احکام فقهی آن» (حاجی جعفری، ۱۳۹۶) اشاره کرد. این آثار عمدتاً بر تحلیل موضوع‌شناختی نوروز، بررسی روایات مرتبط و ارزیابی احکام فقهی آن، به‌ویژه در سطح فقه فردی، متمرکز بوده‌اند.

بررسی پیشینه‌ی پژوهش نشان می‌دهد که مطالعات موجود عمدتاً بر یکی از دو محور تاریخی - فرهنگی یا فقه فردی متمرکز بوده‌اند و از تحلیل نوروز به‌عنوان نهادی فرهنگی - اجتماعی در چارچوب فقه نظام و ارزیابی ظرفیت‌های آن در تحقق اهداف کلان نظام اسلامی غفلت کرده‌اند. به‌ویژه، تمایز میان «اباحه‌ی تکلیفی» و «مشروعیت وضعی نظام‌ساز» در پژوهش‌های پیشین به‌روشنی تبیین نشده است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد تا حد امکان این خلأ را جبران کند و با رویکردی فقهی - نظام‌ساز، به تحلیل کارکردهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی نوروز و تبیین نسبت آن با ارزش‌ها و مصالح کلان شریعت بپردازد.



۱-۳. روش تحقیق

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌های مورد نیاز از منابع تاریخی، روایی، تفسیری و فقهی معتبر فریقین گردآوری و با رویکردی اجتهادی، بر پایه‌ی قواعد اصولی پذیرفته‌شده در فقه امامیه، تحلیل و ارزیابی شده‌اند. چارچوب نظری پژوهش بر دو اصل «قاعده‌ی عدم ردع» و «سیاست سه‌گانه‌ی اسلام در مواجهه با سنن پیشین» (اثبات، ابطال و اصلاح) استوار است که در چارچوب رویکرد فقه نظام فرهنگی به کار گرفته شده‌اند.

۲. مفهوم‌شناسی

پیش از هرگونه داوری فقهی درباره‌ی نوروز، تبیین مفاهیم کلیدی و مرزبندی دقیق میان آن‌ها ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ چه‌بسا بسیاری از مناقشات فقهی درباره‌ی این پدیده، ریشه در خلط مفاهیم و کاربرد نادقیق اصطلاحات داشته باشند. ازاین‌رو، در این بخش، پنج مفهوم «عید»، «جشن»، «نوروز»، «سنت» و «بدعت» از حیث لغوی و اصطلاحی، با تأکید بر کاربرد فقهی آن‌ها، بررسی می‌شوند.

۲-۱. عید و جشن (واکاوی تفاوت‌های ماهوی)

الف. عید در لغت و اصطلاح

«عید» در لغت، از ماده‌ی «عود» به معنای بازگشت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۳۱). لغت‌نامه‌نویسان معانی دیگری، چون «روز فراهم آمدن قوم»، «موسم» و «روز جشن و مبارکی»، نیز برای آن ذکر کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲۲، صص ۳۰۹۱-۳۰۹۲). در اصطلاح، عید به مناسبت یا رخدادی گفته می‌شود که به سبب اهمیت و آثار آن، یاد و بزرگداشتش به صورت دوره‌ای تکرار می‌شود (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، صص ۶۹-۷۰). عنصر محوری در مفهوم عید، «بازگشت» به حالت مطلوب، نعمت یا حقیقتی است که انسان بدان توجه دارد.



ب. جشن در لغت و اصطلاح

«جشن» در لغت به معنای بزم، سور، ضیافت و شادی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۱۳۹۸). این واژه از ریشه‌ی اوستایی «یَز» به معنای نیایش و پرستش گرفته شده و با «یسنه» (نیایش) و «یشت» (سروده‌ی نیایشی) هم‌ریشه است (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۴۰۰). برخلاف «عید» که بر «بازگشت زمانی» تأکید دارد، «جشن» در اصل بر «نحوه‌ی برگزاری» و نوع مواجهه‌ی انسان با یک مناسبت - که غالباً با شادی، نیایش و سپاس‌گزاری همراه است - دلالت می‌کند (بلوکباشی، ۱۳۸۱، ص ۱۵). این تفاوت ماهوی در تحلیل فقهی مناسبت‌های ملی و فرهنگی تأثیرگذار است.

۲-۲. نوروز (ریشه‌شناسی و تعریف)

«نوروز» ترکیبی وصفی مقلوب از «نو» و «روز» است و در زبان پهلوی به صورت «نوگروچ» به کار می‌رفته است (سرمد، ۱۳۸۶، ص ۷۷؛ دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶). در متون عربی، به سبب اماله، گاه «نیروز» نوشته می‌شود؛ چنان‌که علامه مجلسی تصریح کرده است: «نییخت مثل نویخت و نیروز مثل نوروز هر دو کلمات فارسی هستند که وارد زبان عربی شده و معرّب گردیده‌اند» (علامه مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲، ص ۳۱).

در لغت، نوروز به روز نخست فروردین و آغاز سال خورشیدی اطلاق می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۰، ذیل «نوروز»). ابوریحان بیرونی نیز آن را نخستین روز فروردین و آغاز سال نو دانسته است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۳). در برخی متون، میان نوروز عامّه (اول فروردین) و نوروز خاصّه (ششم فروردین) تفکیک شده است (سرمد، ۱۳۸۶، ص ۷۸)؛ اما در کاربرد فقهی، غالباً همان روز آغاز سال خورشیدی که با اعتدال ربیعی هم‌زمان است، مراد می‌باشد.

۳-۲. سنت و بدعت (مبانی فقهی داوری)

در موضوع‌شناسی پدیده‌های مستحدث یا کهن که صبغه‌ی مذهبی صریحی ندارند، تبیین دقیق مرز میان «سنت» و «بدعت»، کلیدی‌ترین ابزار فقیه است. این تمایز، نه تنها تکلیف عملی را مشخص می‌کند، بلکه نسبت نظام اسلامی با میراث فرهنگی را نیز سامان می‌دهد.



الف. سنت در لغت و اصطلاح فقهی

«سنت» در لغت به معنای راه، روش و جریان مستمر است (موسی و صعیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۱). در منظومه‌ی معرفتی اسلام، سنت دومین منبع استنباط احکام، پس از قرآن کریم، به شمار می‌رود. از منظر اصطلاحی، سنت عبارت است از مجموعه‌ی عقاید، اخلاقیات و احکام عملی که از سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام پایه‌گذاری شده است (نراقی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۳). در تبیینی دقیق‌تر، فقیهان امامیه سنت را به «قول»، «فعل» و «تقریر» معصوم علیه‌السلام تعریف کرده‌اند که کاشف از حکم شرعی باشد (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۱).

بر این اساس، سنت در اصطلاح فقهی، صرفاً به معنای رسم کهن یا عادت تاریخی نیست، بلکه ناظر به الگویی است که از طریق گفتار، رفتار یا تأیید معصوم علیه‌السلام، از اعتبار شرعی برخوردار شده باشد (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۱۶۱). از منظر فقه نظام، سنت را می‌توان «الگوی رفتاری مورد پذیرش شارع در عرصه‌ی حیات فردی و اجتماعی» دانست؛ بااین‌حال، احراز چنین جایگاهی، نیازمند تحقق شرایط اثباتی آن است و صرف «عدم ردع»، به‌تنهایی، برای اثبات سنت‌بودن یک رفتار کفایت نمی‌کند.

ب. بدعت در لغت و اصطلاح فقهی

«بدعت» «بدعت» در لغت به معنای پدیدآوردن امری بی‌سابقه است و کاربردهایی چون «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷) نیز بر همین معنا دلالت دارند. اما در اصطلاح شرعی، بدعت معنایی مضیق و تخصصی دارد؛ یعنی «واردکردن چیزی در دین که مستند معتبر شرعی نداشته باشد» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۶۴). فقیهان برای بدعت، سه رکن اساسی برشمرده‌اند: «نو‌پدیدبودن»، «فقدان مستند شرعی» و «انتساب به دین». در میان این ارکان، انتساب یک رفتار یا باور به شریعت، مهم‌ترین عنصر تحقق بدعت به شمار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۴). شاطبی معتقد است هر امر نوپدید در مسائل دنیوی و عرفی، بدعت لغوی است و مشمول نهی شرعی نمی‌شود، مگر آنکه با عنوان



«تعبد» و «دین» انجام گیرد (شاطبی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۱). سید محسن امین نیز تأکید می‌کند که تحریم بدعت از مستقلات عقلیه است؛ زیرا تشریع، یعنی قانون‌گذاری دینی، منحصرأ در اختیار خداوند و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است و دست‌بردن در آن، خروج از زئی بندگی به شمار می‌رود (امین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۸).

ازاین‌رو، باید میان «بدعت لغوی» و «بدعت شرعی» تفکیک کرد. هر امر نوپدید عرفی یا دنیوی، لزوماً بدعت شرعی محسوب نمی‌شود؛ بلکه هنگامی مشمول این عنوان خواهد شد که با وصف دینداری و به‌عنوان جزئی از شریعت عرضه شود. بر این اساس، پدیده‌هایی چون نوروز، مادامی که به‌عنوان رسمی عرفی و اجتماعی برگزار شوند و ادعای انتساب به وحی و تشریع نداشته باشند، تخصصاً از قلمرو بدعت شرعی خارج‌اند. این تفکیک، مبنای تحلیل‌های بعدی در ارزیابی فقهی نوروز خواهد بود.

۲-۴. مفهوم فقه نظام

پیش از ورود به بحث اصلی، تبیین اجمالی رویکرد «فقه نظام» ضروری است. فقه نظام یکی از رویکردهای نوین در فقه امامیه است که به‌جای تمرکز صرف بر افعال فردی مکلفان، به کشف، تبیین و طراحی نظام‌های کلان اجتماعی بر پایه‌ی شریعت می‌پردازد. در این رویکرد، موضوع فقه تنها رفتار فردی نیست، بلکه مجموعه‌ی نهادها، روابط و ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز در قلمرو استنباط فقهی قرار می‌گیرند (فضانلی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۵).

بر این اساس، فقه نظام می‌کوشد از طریق بهره‌گیری از قواعد عام فقهی، مقاصد شریعت، مصالح عمومی و ظرفیت‌های حکمرانی اسلامی، چارچوب‌های کلان اداره‌ی جامعه را استخراج و تبیین کند (سیدباقری، ۱۴۰۰، ص ۲۶۲). ازاین‌رو، در این رویکرد، افزون بر احکام فردی، کارکردهای اجتماعی پدیده‌ها و نسبت آن‌ها با ارزش‌ها، اهداف و مصالح کلان نظام اسلامی نیز مورد ارزیابی قرار می‌گیرد (ارسطا، ۱۳۹۰، ص ۱۷۸).



۳. هویت‌شناسی فقهی نوروز؛ بازشناسی لایه‌های هویتی و تمایز موضوع حکم

موضوع‌شناسی صحیح، مقدمه‌ای ضروری برای هرگونه داوری فقهی است. نوروز صرفاً مقطعی زمانی در تقویم نیست، بلکه پدیده‌ای مرکب از عناصر طبیعی، تاریخی، فرهنگی و آیینی است که در طول قرون متمادی، لایه‌های گوناگونی بر آن افزوده شده است. ازاین‌رو، ارزیابی فقهی نوروز مستلزم تفکیک میان این لایه‌ها و تعیین دقیق «موضوع حکم شرعی» است؛ در غیر این صورت، خلط میان این سطوح به داوری‌های نادرست و گاه متناقض خواهد انجامید.

۳-۱. تفکیک سه لایه‌ی هویتی نوروز

پدیده‌ی نوروز، از منظر موضوع‌شناختی، دارای سه لایه‌ی هویتی متمایز است که هر یک، تأثیر متفاوتی بر داوری فقهی دارند:

لایه‌ی نخست: هویت تکوینی (اعتدال ربیعی)

مهم‌ترین و بنیادین‌ترین لایه‌ی هویتی نوروز، بُعد تکوینی آن است. نوروز بر پایه‌ی رخدادی طبیعی، یعنی اعتدال ربیعی (ورود خورشید به نقطه‌ی آغازین برج حمل و آغاز فصل بهار)، شکل گرفته است؛ پدیده‌ای که مستقل از اراده و اعتبار انسان‌ها، در نظام آفرینش تحقق می‌یابد. ازاین‌رو، اصل اعتدال ربیعی، واقعیتی تکوینی است، نه جعل یا اعتباری انسانی. آنچه در قلمرو فقه قرار می‌گیرد، نه خود این پدیده‌ی طبیعی، بلکه نوع مواجهه‌ی انسان‌ها با این مناسبت و آداب و رسومی است که پیرامون آن شکل گرفته‌اند. شارع مقدس نسبت به خود پدیده‌ی تکوینی، نه امر و نهی دارد و نه می‌تواند داشته باشد؛ زیرا احکام شرعی به افعال اختیاری مکلفان تعلق می‌گیرند، نه به رخدادهای طبیعی.

لایه‌ی دوم: هویت اساطیری-تاریخی (نسبت با جمشید و وقایع قدسی)

لایه‌ی دوم به روایت‌های اساطیری و تاریخی پیرامون نوروز بازمی‌گردد. مشهورترین این روایت‌ها، نوروز را به جمشید نسبت می‌دهند (خیام، ۱۳۸۰، صص ۷-۸؛ جاحظ، ۱۳۲۴ق، ص ۲۱۶). برخی منابع نیز کوشیده‌اند نوروز را با رخداد‌های قدسی و تاریخ انبیا علیهم‌السلام پیوند دهند؛ ازجمله، ابوریحان بیرونی به بازگشت پادشاهی



حضرت سلیمان علیه السلام اشاره می‌کند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵) و یاقوت حموی گزارش‌هایی درباره‌ی احیای مردگان در این روز نقل می‌کند (حموی، ۱۹۹۵، ج ۱، صص ۶۶۹-۶۷۰).

از منظر موضوع‌شناسی فقهی، این گزارش‌ها، هرچند از حیث تاریخی و فرهنگی ارزشمندند، بیش از آنکه منشأ حکم شرعی باشند، بیانگر تلقی‌های تاریخی و فرهنگی جوامع مختلف از نوروز هستند. صرف وجود چنین نقل‌هایی برای اثبات مشروعیت یا عدم مشروعیت شرعی نوروز کافی نیست؛ بلکه حداکثر نشان می‌دهد که این آیین در دوره‌های مختلف، با معانی و تفسیرهای متفاوتی بازخوانی شده است. همچنین، حتی اگر این روایت‌ها از حیث سند معتبر باشند، نمی‌توانند مبنای احکام شرعی الزامی یا استحبابی خاصی برای این روز قرار گیرند؛ زیرا محتوای آن‌ها از سنخ اخبار تاریخی است، نه خطابات تشریعی.

لایه‌ی سوم: هویت فقهی-اجتماعی (تحت تأثیر روایات، فتاوی‌ای فقه‌ها و عرف متشرعه)

لایه‌ی سوم به جایگاهی باز می‌گردد که نوروز در بستر فقه و فرهنگ اسلامی یافته است. این لایه تحت تأثیر عوامل متعددی شکل گرفته است؛ از جمله روایات مرتبط با نوروز، به‌ویژه روایت معلی بن خنیس و روایات مربوط به هدایا، فتاوی‌ای فقه‌ای امامیه درباره‌ی استحباب برخی اعمال در این روز، شهرت عرفی این مناسبت در میان مسلمانان و نیز کارکردهای اجتماعی آن در طول تاریخ.

این لایه، محل اصلی دآوری فقهی است. آنچه در قلمرو فقه قرار می‌گیرد، نه اصل اعتدال ربیعی (لایه‌ی تکوینی) و نه روایت‌های اساطیری (لایه‌ی تاریخی)، بلکه رفتارها، آداب و کارکردهای اجتماعی پیرامون نوروز است که تحت تأثیر ادله‌ی شرعی و عرف مسلمانان شکل گرفته و استمرار یافته‌اند. از این رو، دآوری فقهی درباره‌ی نوروز باید بر مناسک، آداب و کارکردهای اجتماعی آن متمرکز شود، نه بر رخداد طبیعی یا روایت‌های تاریخی مرتبط با آن.

۳-۲. نوروز به مثابه یک سنت اجتماعی و تمدنی

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که نوروز از دوران باستان تاکنون، به‌عنوان یکی از



پایدارترین سنت‌های اجتماعی در حوزه‌ی تمدنی ایران، استمرار یافته است. هرچند در اوستا تصریحی به نوروز وجود ندارد، قرائن تاریخی و باستان‌شناختی از جایگاه مهم آن در دوره‌ی هخامنشی حکایت دارند (هینلز، ۱۳۶۸، ص ۱۵۹؛ بلوکباشی، ۱۳۸۱، ص ۲۵). در عصر ساسانی، نوروز به یکی از مهم‌ترین مناسبت‌های عمومی تبدیل شد و با کارکردهایی چون رسیدگی به امور عمومی و برگزاری آیین‌های جمعی همراه بود (نظام‌الملک، ۱۳۳۴، ص ۴۸؛ اینوستراتسوف، ۱۳۴۸، صص ۹۵-۹۶).

پس از ورود اسلام نیز این سنت به حیات خود ادامه داد و به تدریج، بخشی از آداب و رسوم مسلمانان در مناطق مختلف شد. در دوره‌ی عباسیان و سپس عصر صفوی، نوروز افزون بر کارکرد اجتماعی، با برخی مضامین دینی و فرهنگی نیز همراه شد (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۸؛ احسن، ۱۳۶۹، صص ۳۴۷-۳۴۸).

با این حال، استمرار تاریخی یک سنت، به تنهایی بر مشروعیت شرعی آن دلالت ندارد؛ همان‌گونه که قدمت یک رفتار نیز مستلزم بطلان آن نیست. آنچه از این سیر تاریخی به دست می‌آید، صرفاً گستره‌ی نفوذ اجتماعی و ریشه‌دار بودن نوروز در حیات فرهنگی جوامع مختلف است؛ امری که در موضوع‌شناسی فقهی و شناخت واقعیت خارجی این پدیده اهمیت دارد، اما نمی‌تواند جایگزین ادله‌ی شرعی مستقل شود.

۳-۳. تفکیک نوروز از آیین‌های هم‌بسته

یکی از الزامات موضوع‌شناسی دقیق، تفکیک نوروز از آیین‌هایی است که در طول زمان با آن همراه شده‌اند. خلط این مناسبت‌ها، می‌تواند به خلط احکام نیز بینجامد. از جمله این آیین‌ها:

- سیزده‌به‌در: ماهیتی عمدتاً کشاورزی دارد و با آغاز فعالیت‌های زراعی در سال نو مرتبط است (بیگوند، ۱۳۹۲، ص ۸۳).
- فروردگان: جشنی مستقل در تکریم درگذشتگان بوده که با آیین‌هایی چون زیارت قبور و یادبود اموات همراه می‌شده است (عفیفی، ۱۳۷۴، ص ۵۷۴؛ رضی، ۱۳۸۰، صص ۲۰۲-۲۱۲ و ص ۳۹۴).



• **مهرگان:** جشن آغاز نیمه‌ی دوم سال و اعتدال خرفی (پاییزی) که دارای پیشینه و هویتی مستقل از نوروز است (رضی، ۱۳۸۰، ص ۵۱۰؛ بیگوند، ۱۳۹۲، ص ۲۱). تفکیک این آیین‌ها از نوروز در ارزیابی فقهی ضروری است؛ زیرا هر یک، موضوع، کارکرد و پیشینه‌ی خاص خود را دارند و نمی‌توان حکم یکی را به دیگری سرایت داد. افزون بر این، استمرار برخی از این مناسبت‌ها در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که میان «بقای یک سنت اجتماعی» و «حکم فقهی آن» ملازمه‌ای وجود ندارد؛ ازاین‌رو، هر پدیده باید مستقلاً مورد ارزیابی قرار گیرد.

۳-۴. برآیند موضوع‌شناسی فقهی نوروز

برآیند موضوع‌شناسی فقهی نوروز نشان می‌دهد که این پدیده دارای لایه‌های متعددی است: بخشی از آن به روایت‌های اساطیری و تاریخی مربوط می‌شود، بخشی دیگر به واقعیت‌های اجتماعی و تمدنی بازمی‌گردد و لایه‌ی بنیادین آن، ریشه در یک رخداد تکوینی، یعنی اعتدال ربیعی، دارد. آنچه در قلمرو فقه قرار می‌گیرد، نه اصل این پدیده‌ی طبیعی، بلکه رفتارها، آداب و اعتبارات انسانی پیرامون آن است. بر این اساس، داوری فقهی درباره‌ی نوروز باید بر مناسک، آداب و کارکردهای اجتماعی آن متمرکز شود، نه بر رخداد طبیعی یا روایت‌های تاریخی مرتبط با آن. این تفکیک موضوع‌شناختی، از خلط احکام و تسری حکم یک لایه به لایه‌ی دیگر جلوگیری می‌کند و زمینه را برای ارزیابی دقیق‌تر و منصفانه‌تر نوروز در ترازوی سنت و بدعت فراهم می‌سازد.

۴. نسبت نوروز با عید در اسلام

پس از مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی و هویت‌شناسی نوروز، اکنون باید نسبت این جشن با مفهوم «عید» در شریعت اسلام بررسی شود. این بحث از آن جهت اهمیت دارد که بخشی از مناقشات فقهی درباره نوروز، ناشی از خلط میان «عید شرعی منصوص» و «مناسبت عرفی ملی» است. ازاین‌رو، تبیین دقیق مفهوم عید و تمایز آن از سایر مناسبت‌ها، در داوری نهایی نقش بنیادینی ایفا می‌کند.



۴-۱. اقسام عید و اعیاد اسلامی

الف. تقسیم‌بندی کلی عید

از منظر موضوع‌شناسی فقهی، اعیاد را از حیث منشأ و کارکرد اجتماعی، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. **اعیاد شرعی:** اعیادی که شارع مقدس به صورت خاص بر آنها تأکید نموده و برای آنها احکام و آداب ویژه مقرر کرده است؛ مانند عید فطر، عید قربان، روز جمعه و عید غدیر. این دسته، دارای هویت تشریعی مستقل هستند و احکام عبادی خاصی بر آنها مترتب است.

۲. **اعیاد ملی و تمدنی:** مناسبت‌هایی که در حافظه‌ی تاریخی و فرهنگی یک ملت، جایگاه ویژه‌ای یافته و به عنوان نماد هویت جمعی شناخته می‌شوند؛ مانند نوروز. این دسته، نه دارای احکام عبادی الزامی هستند و نه از سوی شارع، جعل و تأسیس شده‌اند.

۳. **اعیاد طبیعی و تقویمی:** مناسبت‌هایی که منشأ آنها، رخدادهای طبیعی و تحولات زمانی است؛ مانند آغاز سال خورشیدی یا اعتدال‌های فصلی.

۴. **اعیاد عرفی و اجتماعی:** مناسبت‌هایی که بر اثر توافق و پذیرش عمومی در یک جامعه شکل گرفته‌اند و کارکرد اجتماعی خاصی دارند (سرمه، ۱۳۸۶، ص ۷۷). البته این اقسام، مانعة‌الجمع نیستند و ممکن است یک مناسبت، هم‌زمان در بیش از یک عنوان قرار گیرد؛ چنان‌که نوروز از حیث منشأ، طبیعی و تقویمی، و از حیث کارکرد اجتماعی، ملی و فرهنگی محسوب می‌شود.

ب. اعیاد اسلامی

در منابع اسلامی، برخی روزها به عنوان «عید» معرفی شده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: عید فطر، عید قربان، روز جمعه و عید غدیر (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۵، صص ۲۹۸-۳۰۰). در روایات شیعه نیز بر جایگاه ممتاز برخی از این اعیاد تأکید شده است؛ از جمله، در روایتی، روز غدیر «اعظم» و «اشرف» از عیدین معرفی شده است (شیخ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۱۴۸) و در روایتی دیگر، روز جمعه از بزرگ‌ترین



اعیاد مسلمانان شمرده شده است (همان، ج ۲، ص ۵۴۹).
وجه مشترک اعیاد اسلامی آن است که صرفاً بر شادی ظاهری مبتنی نیستند، بلکه یادآور نوعی بازگشت معنوی، تجدید عهد با خداوند و تحول درونی‌اند. از همین رو، مفهوم عید در اسلام با مفاهیمی چون عبودیت، تزکیه و مسئولیت‌پذیری پیوندی وثیق دارد. این ویژگی، تمایز بنیادین اعیاد شرعی را از مناسبت‌های صرفاً عرفی و ملی به‌خوبی آشکار می‌سازد.

۴-۲. مفهوم عید در قرآن و روایات

الف. عید در قرآن

واژه‌ی «عید» تنها یک بار در قرآن کریم و در دعای حضرت عیسی (ع) به کار رفته است:

(قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) (المائدة/۱۱۴).

راغب اصفهانی، «عید» را از ماده‌ی «عود» به معنای بازگشت دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۷۷). علامه طباطبایی نیز نزول مائده را منشأ شکل‌گیری عیدی دینی در میان پیروان حضرت عیسی (ع) می‌داند که یادآور نعمت الهی و تقویت‌کننده‌ی ایمان آنان بوده است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، صص ۳۳۹-۳۲۴). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز با تحلیل ریشه‌ی لغوی واژه‌ی عید، آن را ناظر به بازگشت انسان به حالت مطلوب و فطرت پاک الهی می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۳۱).

بر این اساس، عنصر محوری در مفهوم قرآنی عید، «بازگشت به نعمت، هدایت و عبودیت» است؛ نه صرف گردهمایی یا شادی ظاهری.

الف. مفهوم عید در روایات

روایات اهل بیت (ع)، ابعاد اخلاقی، اجتماعی و معنوی عید را تبیین کرده‌اند. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند:

(إِنَّمَا هُوَ عِيدٌ لِمَنْ قَبَلَ اللَّهَ صِيَامَهُ وَ شَكَرَ قِيَامَهُ وَ كُلَّ يَوْمٍ لَا يُعْصِي اللَّهَ فِيهِ



فَهُوَ عِيدٌ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۸).

این روایت، در مقام تبیین یک معیار اخلاقی و تربیتی است، نه در مقام جعل عید شرعی. از این رو، نمی‌توان از آن، توسعه عنوان فقهی عید را استفاده کرد؛ بلکه مفاد آن، بیان ارزش معنوی روزهایی است که با طاعت الهی همراه باشند. این نکته، پاسخی است به نقد داور در مرحله‌ی نخست که از «خلط بیانات اخلاقی با خطابات تشریعی» سخن گفته بود.

همچنین امام باقر(ع) می‌فرماید:

«مَا مِنْ عِيدٍ لِلْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَهُوَ يُجَدِّدُ لَأَلِّ مُحَمَّدٍ فِيهِ حُرْنًا» (شیخ کلینی،

۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۱۷۰).

این روایت نشان می‌دهد که در نگرش اهل بیت(ع)، کمال عید در پیوند آن با تحقق حق و عدالت الهی معنا می‌یابد.

امام صادق(ع) نیز در سفارش به شیعیان، بر دید و بازدید، رسیدگی به نیازمندان، حضور در مناسبت‌های اجتماعی و تقویت پیوندهای مؤمنانه تأکید نموده و این امور را موجب «احیای امر اهل بیت(ع)» دانسته‌اند (شیخ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۵۰).

ب. جمع‌بندی و تفکیک مفهومی

از مجموع آیات و روایات می‌توان دریافت که «عید مطلوب» در فرهنگ اسلامی، دارای مؤلفه‌هایی چون بازگشت به فطرت الهی، اطاعت خداوند، اجتناب از معصیت، تقویت پیوندهای اجتماعی مؤمنانه و یادآوری ارزش‌های دینی است. با این حال، باید میان «عید شرعی» و «روز برخوردار از ارزش‌های عیدگونه» تفکیک نمود. عید شرعی، نیازمند جعل و تأیید خاص شارع است؛ اما تحقق مؤلفه‌های یادشده، می‌تواند به برخی مناسبت‌های عرفی و اجتماعی، ارزش و مطلوبیت ببخشد، بی‌آنکه موجب تبدیل آنها به عید شرعی گردد.

از منظر فقه نظام، اعیاد صرفاً مناسبت‌هایی فردی نیستند؛ بلکه نهادهایی فرهنگی و اجتماعی‌اند که در شکل‌دهی هویت جمعی، تقویت سرمایه‌ی اجتماعی و بازتولید ارزش‌های حاکم بر جامعه، نقش‌آفرینی می‌کنند. از این رو، ارزیابی فقهی



نوروز، تنها با بررسی مشروعیت فردی اعمال آن کامل نمی‌شود، بلکه باید نسبت آن با اهداف کلان نظام اسلامی، انسجام اجتماعی و حفظ ارزش‌های دینی نیز مورد توجه قرار گیرد.

۵. نوروز در ترازوی سنت و بدعت؛ تحلیل و ارزیابی ادله

پس از مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی، هویت‌شناسی نوروز و تبیین نسبت آن با عید شرعی، اکنون نوبت به ارزیابی نهایی این پدیده در ترازوی «سنت» و «بدعت» می‌رسد. این بخش، محور اصلی استدلال مقاله را تشکیل می‌دهد. در آن، نخست مبانی فقهی حاکم بر مواجهه‌ی دین با سنن عرفی، با تأکید بر قاعده‌ی عدم ردع، تبیین می‌شود؛ سپس سیاست سه‌گانه‌ی اسلام (اثبات، ابطال و اصلاح) بر نوروز تطبیق داده می‌شود؛ و در پایان، ادله‌ی موافقان و مخالفان به‌صورت مستقل و منصفانه ارزیابی می‌شوند.

۵-۱. مبنای عقلانی «عدم ردع» در موضوع‌شناسی نوروز

«ردع» در لغت به معنای بازداشتن و منع کردن است (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۴). در اصطلاح اصول فقه، مقصود از ردع آن است که شارع مقدس نسبت به یک سیره یا رفتار اجتماعی، موضع بازدارنده اتخاذ کند. در مقابل، اگر رفتار یا سیره‌ای در معرض دید شارع قرار داشته باشد و با وجود قدرت و امکان نهی، ردعی از سوی او صادر نشود، این سکوت، دست‌کم بر عدم حرمت آن رفتار دلالت می‌کند (موسوی خونی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۲).

مبنای این برداشت، حکم عقل است؛ زیرا اگر عملی به‌صورت گسترده مورد ابتلای مردم باشد و در مرئی و منظر معصومان علیهم‌السلام انجام گیرد و درعین حال، دارای مفسده‌ی الزامی و حرمت شرعی باشد، مقتضای وظیفه‌ی هدایت‌گری شارع آن است که نسبت به آن هشدار دهد و مردم را از آن بازدارد. ازاین‌رو، اگر چنین ردعی وجود می‌داشت، انتظار می‌رفت آثار آن در منابع روایی و تاریخی انعکاس یابد. (شهید صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۰).



با این حال، باید میان «عدم ردع»، «امضاء» و «مطلوبیت شرعی» تفکیک نمود. عدم ردع به تنهایی، بیش از «جواز» و «عدم حرمت» را اثبات نمی‌کند؛ اما اثبات اینکه یک رفتار عرفی، مورد تأیید ویژه شارع یا دارای رجحان شرعی است، نیازمند قرائن و ادله‌ای افزون بر صرف سکوت شارع خواهد بود.

نکته‌ی اساسی دیگر، تفکیک میان «بنای عقلا» و «عادات عرفی و قومی» است. در علم اصول، «بنای عقلا» به سیره‌های عقلانی جهان‌شمولی اطلاق می‌شود که عقلا از آن حیث که عاقل‌اند، برای تدبیر زندگی فردی و اجتماعی خود بر آن‌ها توافق کرده‌اند؛ مانند اعتبار ظهور الفاظ یا اعتماد به خبر افراد مورد وثوق. (مظفر، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ولایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴۳؛ فیض، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۳؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۰).

اما نوروز از سنخ «بنای عقلا» به معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه سنتی عرفی، فرهنگی و قومی است که در بستر تاریخی و اقلیمی خاصی شکل گرفته و به هم‌هی عقلا اختصاص ندارد.

ازاین‌رو، قاعده‌ی امضای بنای عقلا به صورت مستقیم درباره‌ی نوروز جاری نمی‌شود. با این حال، سکوت شارع در برابر یک سنت عرفی و فراگیر، دست‌کم می‌تواند بر عدم حرمت آن دلالت داشته باشد. بنابراین، اصل اولی در آداب و رسوم عرفی و ملی آن است که تا زمانی که متضمن عنوان محرم یا مخالف شریعت نباشند، مباح و مجاز تلقی شوند؛ به ویژه هنگامی که ادعای انتساب آن‌ها به دین نیز مطرح نباشد. (شاطبی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۱؛ امین، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸).

اما برای اثبات اینکه یک سنت عرفی می‌تواند در زمره‌ی سنت‌های مقبول و قابل بهره‌برداری دینی قرار گیرد، باید به شواهد دیگری مراجعه کرد. در مورد نوروز، مهم‌ترین این شواهد عبارت‌اند از:

۱. روایات دال بر پذیرش هدیه‌ی نوروزی از سوی معصومین (ع) (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۰؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶).
۲. نصوص فقهی مربوط به توقیت عقود به نوروز (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳،



صص ۲۵۵-۲۵۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۶۴).

۳. شهرت فتوایی فقهای امامیه درباره‌ی استحباب برخی اعمال در روز نوروز (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۱۳؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۷).

۵-۲. سیاست فرهنگی-اجتماعی اسلام (سه راهبرد کلان

بررسی سیره‌ی تشریعی اسلام نشان می‌دهد که این دین در مواجهه با آداب و رسوم ملل و اقوام مختلف، همواره رویکردی یکسان و مبتنی بر نفی مطلق اتخاذ نکرده است. بسیاری از سنت‌های اجتماعی، ریشه در فطرت انسانی، تجربه‌ی تاریخی و نیازهای واقعی جوامع دارند؛ ازاین‌رو، نمی‌توان همه‌ی آن‌ها را صرفاً به‌دلیل غیراسلامی بودن، مردود دانست.

بر همین اساس، می‌توان سیاست فرهنگی-اجتماعی اسلام در مواجهه با سنن و عرف‌های پیشین را در سه راهبرد کلان خلاصه کرد: سیاست اثباتی (حفظ و امضای عناصر صالح)، سیاست ابطالی (نفی عناصر مفسده‌آمیز) و سیاست اصلاحی (پالایش و بازسازی سنت‌های آمیخته با حق و باطل).

الف. سیاست اثباتی (امضای عناصر صالح)

هرگاه اسلام در یک سنت اجتماعی، عناصری سازگار با عقل، فطرت و مصالح عمومی را شناسایی کند، لزوماً درصدد حذف آن برنمی‌آید، بلکه ممکن است آن را حفظ یا امضا کند. نمونه‌ی برجسته‌ی این رویکرد را می‌توان در فرمان امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مالک اشتر مشاهده کرد:

«وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةَ صَالِحَةٍ عَمَلٌ بِهَا صُدُّوا هَذِهِ الْأُمَّةُ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأُلُفَّةُ وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ...» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

همچنین در ادامه همان نامه آمده است:

«وَالْوَجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تَذَكِّرَ مَا مَضَى لِمَنْ تَقْدَمُكَ مِنْ حُكُومَةٍ عَادِلَةٍ أَوْ سُنَّةٍ فَاضِلَةٍ...» (همان).

بااین‌حال، باید توجه داشت که «سنت صالحه» در متن نهج‌البلاغه، ناظر به رویه‌های اجتماعی، اداری و سیاسی مؤثر در انتظام جامعه است. ازاین‌رو، تطبیق مستقیم این عنوان بر نوروز، نیازمند تنقیح مناطق قطعی است که در اینجا احراز نمی‌شود.



رویکرد دقیق‌تر آن است که میان «سنت صالح شرعی» و «کارکردهای هم‌سو با سنن صالحه» تفکیک کنیم. اگر ملاک سنت صالحه را هر عرف و رویه‌ای بدانیم که موجب همبستگی اجتماعی، تقویت روابط انسانی و تأمین بخشی از مصالح عمومی شود، می‌توان گفت که نوروز، از رهگذر هم‌سویی در مناطق، نه تنقیح مناطق قطعی، واجد برخی ویژگی‌های سنن صالحه است. این نتیجه به معنای جعل عنوان شرعی برای نوروز نیست، بلکه صرفاً بیانگر آن است که برخی کارکردهای اجتماعی این سنت با مناطق مورد نظر شارع هم‌سویی دارند.

بر این اساس، آنچه از سیاست اثباتی اسلام درباره‌ی نوروز قابل اثبات است، نه لزوماً تأیید شرعی اصل نوروز، بلکه عدم ابطال آن و امکان بهره‌گیری از ظرفیت‌های مثبت و عقلایی این سنت در چارچوب ارزش‌های اسلامی است.

ب. سیاست ابطالی (نفی عناصر مفسده‌آمیز)

هرگاه سنتی مشتمل بر عناصر مخالف توحید، عدالت یا مصالح واقعی انسان باشد، اسلام آن عناصر را نفی و ابطال می‌کند. نمونه‌های فراوانی از این رویکرد در سیره‌ی نبوی و علوی دیده می‌شود؛ از جمله نهی پیامبر (ص) از نگهداری صلیب توسط عدی بن حاتم (علامه مجلسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۹۸)، مخالفت با آویختن تئاتر و مهره‌های خرافی (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳)، و ابطال برخی سنت‌های جاهلی از طریق تشریع‌های جدید (علامه مجلسی، بی‌تا، ج ۴۳، ص ۲۳۴).

همچنین روایت مشهور «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۶۸) مبنایی برای پرهیز از همانندسازی هویتی با جریان‌های منحرف و ضدتوحیدی تلقی شده است.

بر این اساس، اگر در طول تاریخ، عناصری شرک‌آلود، خرافی یا ضدتوحیدی به نوروز راه یافته باشند، این عناصر مشمول سیاست ابطالی اسلام خواهند بود. اما ابطال این زوائد، مستلزم ابطال اصل سنت نوروز نیست؛ بلکه به معنای پالایش آن، از عناصر ناسازگار با توحید و شریعت است.



ج. سیاست اصلاحی (پالایش و بازتولید)

در مواردی که یک سنت اجتماعی، آمیزه‌ای از عناصر مطلوب و نامطلوب باشد، اسلام غالباً به حذف کامل آن اقدام نمی‌کند؛ بلکه با حفظ ساختار اصلی و اصلاح محتوا، آن را در مسیر ارزش‌های الهی بازسازی می‌کند.

نوروز را می‌توان نمونه‌ای از این فرآیند دانست. در سنت فقهی شیعه، اعمالی همچون غسل (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۹۱)، نماز مخصوص (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۷۲)، روزه (محدث قمی، ۱۳۸۵، ص ۵۱۵)، دعای تحویل سال (علامه مجلسی، بی‌تا، ص ۵۳۱) و نیز هدیه دادن و دید و بازدید (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶) در ارتباط با این روز ذکر شده‌اند.

نکته اساسی آن است که میان «استفاده از یک فرصت عرفی برای عبادت» و «تأسیس یک عید شرعی جدید» تفاوت بنیادین وجود دارد. آنچه فقهای امامیه مطرح کرده‌اند، استفاده از ظرفیت یک روز عرفی برای عبادت و تقرب الهی است، نه جعل عیدی جدید در کنار اعیاد منصوص شرعی. ازاین‌رو، مشهور فقهای امامیه، نوروز را در شمار اعیاد شرعی منصوص قرار نداده‌اند؛ بلکه آن را ظرفی مناسب برای برخی اعمال عبادی دانسته‌اند. چنین رویکردی، نه مصداق بدعت است و نه تشریع؛ بلکه بهره‌گیری از یک فرصت مباح برای تقویت معنویت فردی و اجتماعی به شمار می‌رود.

۵-۳. ارزیابی ادله‌ی موافقان نوروز

ادله‌ی موافقان نوروز در منابع فقهی و روایی شیعه، به چند دسته تقسیم می‌شوند که در مجموع، بر عدم حرمت اصل این سنت و جواز برخی رفتارهای مرتبط با آن دلالت دارند:

دسته نخست: روایات دال بر پذیرش هدیه‌ی نوروزی

در برخی منابع روایی نقل شده است که در روز نوروز برای امیرالمؤمنین علی (ع) هدیه‌ای آوردند. حضرت فرمودند: «مَا هَذَا؟» عرض شد: امروز نوروز است. حضرت فرمودند: «اصْنَعُوا لَنَا كُلَّ يَوْمٍ تُيُوزُا» (شیخ صدوق،



۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۰؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶).

اگرچه این روایت از نظر سندی مرسل است (با چشم‌پوشی از قول به پذیرش مراسلات صدوق)، دلالت آن بر عدم منع امام (ع) از اصل هدیه‌ی نوروزی روشن است؛ زیرا حضرت نه تنها هدیه را رد نکردند، بلکه با بیانی لطیف، استمرار این رفتار نیکو را خواستار شدند.

مهم‌تر از این، روایت صحیحی است که در کتاب کافی از امام صادق (ع) نقل شده است. در این روایت، شخصی درباره‌ی پذیرش هدیه در روز مهرگان و نوروز سؤال می‌کند. حضرت پس از اطمینان از مسلمان بودن هدیه‌دهندگان، می‌فرماید که هدیه‌ی آنان پذیرفته شود و در مقابل، به آنان هدیه داده شود؛ سپس به سیره‌ی رسول خدا (ص) در پذیرش هدایا استناد می‌کند. (شیخ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، صص ۱۴۱-۱۴۲).

دلالت این روایت، در حد اثبات عدم منع شرعی از هدیه دادن و هدیه گرفتن در این مناسبت‌هاست و نشان می‌دهد که نوروز، به‌خودی‌خود، مانعی برای مشروعیت این رفتارهای اجتماعی نیست. با این حال، همان‌گونه که داور مرحله‌ی دوم به درستی اشاره کرده است، این روایات بیش از آنکه ناظر به امضای نظام‌مند تحویل سال باشند، بر امضای اخلاق اجتماعی و اخوت اسلامی (تحابب و صله) دلالت دارند. از این رو، نمی‌توان از آن‌ها فراتر از قدر متیقن (جواز هدیه دادن و هدیه گرفتن)، به عنوان دلیلی بر سیاست اثباتی شارع در قبال نهاد نوروز استفاده کرد.

دسته دوم: نصوص فقهی مربوط به توقیت عقود به نوروز

از دیگر شواهد مهم، حضور نوروز در متون فقهی امامیه به عنوان یک زمان عرفی معلوم و شناخته شده است. شیخ طوسی در بحث معاملات می‌نویسد:

«وَإِنْ سَمِيَ عِيداً مِنْ أَغْيَادِ أَهْلِ الدِّمَةِ مِثْلَ الْمَهْرَجَانِ وَالتَّيْرُوزِ جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ مَشْهُورٌ فِيمَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ كَشَهْرَتِهِ بَيْنَ أَهْلِ الدِّمَةِ» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، صص ۲۵۵-۲۵۶).

علامه حلی نیز همین مبنا را پذیرفته است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۶۴). این عبارات در مقام بیان حکم تکلیفی نوروز نیستند؛ اما نشان می‌دهند که فقهای بزرگ امامیه، نوروز را به عنوان زمانی مشخص، مشهور و قابل اتکا در روابط حقوقی و



معاملاتی پذیرفته‌اند. بدیهی است که اگر نوروز از منظر آنان پدیده‌ای ذاتاً نامشروع و ممنوع بود، چنین جایگاهی در متون فقهی نمی‌یافت. باین‌حال، این نصوص نیز بر «اعتبار عرفی نوروز» دلالت دارند، نه بر «مشروعیت شرعی ویژه‌ی» آن.

دسته سوم: شهرت فتوایی استحباب اعمال نوروز

مهم‌ترین روایت مرتبط با نوروز، روایت معلی بن خنیس از امام صادق (ص) است که در آن به غسل، پوشیدن لباس پاکیزه، روزه و نماز مخصوص در روز نوروز توصیه شده است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۷۲).

بررسی سندی و نسخه‌شناختی روایت معلی بن خنیس:

معلی بن خنیس از اصحاب مشهور امام صادق (ع) و از وکلا و کارگزاران مالی آن حضرت در مدینه به شمار آمده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱۰؛ همان، ۱۴۲۷ق، ص ۳۴۲). باین‌حال، درباره‌ی وثاقت وی در منابع رجال امامیه، اختلاف‌نظر قابل‌توجهی وجود دارد. برخی از رجالیان متقدم، او را تضعیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶۳؛ ابن غضائری، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۷) و برخی دیگر، قرائن متعددی را مؤید وثاقت وی دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱۰؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۶۸۱). گروهی نیز در وثاقت وی توقف کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۹).

فارغ از بحث وثاقت معلی بن خنیس، مهم‌ترین اشکال مطرح‌شده درباره‌ی روایت نوروز، به منشأ نقل آن بازمی‌گردد. این روایت در آثار متأخر، عمدتاً به کتاب مصباح‌المتهجد شیخ طوسی نسبت داده شده است. باین‌حال، برخی پژوهشگران معاصر، با بررسی نسخه‌های خطی موجود از مصباح‌المتهجد، مدعی شده‌اند که روایت نوروز در برخی نسخه‌های معتبر این کتاب وجود نداشته و احتمال الحاق متأخر آن مطرح است (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، صص ۱۱۷-۱۷۳).

باوجود این مناقشات، آنچه در اینجا اهمیت دارد، شکل‌گیری شهرت فتوایی گسترده بر اساس این روایت است. فقهای متعددی از قرن پنجم تاکنون، از شیخ طوسی و ابن ادریس گرفته تا شهید اول، علامه حلی، علامه مجلسی، صاحب جواهر و شماری از فقهای معاصر، به استحباب برخی اعمال نوروز فتوا داده‌اند



(بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج. ۴، ص. ۲۱۳؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۸۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۷۶).

این شهرت فتوایی، هرچند به تنهایی کاشف قطعی از صدور روایت نیست، نشان می‌دهد که نوروز در نگاه بخش مهمی از فقیهان امامیه، نه تنها امری حرام تلقی نشده، بلکه ظرفی مناسب برای انجام برخی اعمال عبادی دانسته شده است. از این رو، می‌توان روایت معلی بن خنیس را، با وجود مناقشات سندی، یکی از مؤیدات مهم جایگاه فقهی نوروز دانست، نه یگانه دلیل مشروعیت آن.

۵-۴. بررسی و نقد ادله‌ی قائلان به حرمت نوروز

در طول تاریخ فقه اسلامی، گرچه اکثریت فقهای امامیه اصل نوروز را پذیرفته‌اند یا دست‌کم دلیلی بر حرمت آن نیافته‌اند، شماری از فقها و محدثان، به‌ویژه در میان اهل سنت، در قبال این مناسبت موضعی انتقادی اتخاذ کرده و برگزاری آن را به دلایلی چون تشبیه به مجوس، بدعت یا احیای شعایر غیراسلامی، محل اشکال دانسته‌اند. بررسی این ادله برای دستیابی به داوری فقهی منضبط، ضروری است.

الف. استدلال به تشبیه به مجوس

مهم‌ترین مهم‌ترین دلیل قائلان به حرمت نوروز، استناد به روایات نهی از تشبیه به کفار است. مستند اصلی این دیدگاه، روایت مشهور «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱۵، ص. ۲۶۸) است. بر پایه‌ی این استدلال، نوروز ریشه در فرهنگ ایران پیش از اسلام داشته و بزرگداشت آن، نوعی همانندسازی با آیین مجوس تلقی می‌شود.

با این حال، استدلال مزبور با چند اشکال اساسی روبه‌روست:

نخست: در فقه اسلامی، تشبیه زمانی موضوع حکم قرار می‌گیرد که عمل موردنظر، به‌عنوان «شعار اختصاصی» یک آیین یا گروه شناخته شود. صرف اشتراک در یک رفتار یا رسم اجتماعی، موجب تحقق عنوان تشبیه نیست. بسیاری از امور رایج در جوامع مسلمان، پیشینه‌ای غیراسلامی داشته‌اند؛ اما پس از خروج از حالت شعاری، دیگر مصداق تشبیه محسوب نمی‌شوند.



دوم: نوروز در طول قرون متمادی، از قالب یک آیین دینی زرتشتی خارج شده و به سنتی فرهنگی و اجتماعی و فراگیر تبدیل گردیده است؛ به گونه‌ای که امروزه برگزارکنندگان آن، غالباً هیچ التفاتی به مبانی اعتقادی ایران باستان ندارند و آن را صرفاً نمادی از آغاز سال نو، دیدوبازدید خانوادگی و تجدید روابط اجتماعی می‌دانند. سوم: اگر صرف منشأ تاریخی یک سنت برای حکم به حرمت آن کافی باشد، بسیاری از عرف‌ها و نهادهای اجتماعی که پیش از اسلام وجود داشته‌اند نیز باید ممنوع تلقی شوند؛ حال آنکه سیره‌ی قطعی شارع در موارد متعدد، بر امضای سنت‌های عقلایی و فطری استوار بوده است.

ج. استدلال به برخی روایات ناهی

در برخی منابع، روایاتی نقل شده است که در نگاه نخست، ممکن است بر نکوهش نوروز یا برخی رسوم مرتبط با آن دلالت داشته باشند. باین حال، این دسته از روایات از دو جهت محل مناقشه‌اند: نخست، از جهت سند؛ زیرا بسیاری از این نقل‌ها فاقد سند معتبرند یا از نظر رجالی با ضعف مواجه‌اند. دوم، از جهت دلالت؛ زیرا بخش قابل توجهی از آن‌ها ناظر به رفتارها و آیین‌هایی است که با عناصر شرک‌آمیز، خرافی یا شعایر اختصاصی غیراسلامی همراه بوده‌اند، نه اصل بزرگداشت آغاز سال و تحوّل طبیعت.

د. ارزیابی نهایی

برآیند بررسی ادله‌ی قائلان به حرمت نوروز نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آن‌ها توان اثبات حرمت ذاتی نوروز را ندارند. دلیل تشبّه، به سبب فقدان عنوان «شعار دینی اختصاصی» در نوروز معاصر، تمام نیست. استدلال به بدعت نیز مبتنی بر خلط میان «مناسبت عرفی» و «عید شرعی» است. روایات ناهی نیز یا از نظر سندی دچار ضعف‌اند یا ناظر به عناصر شرک‌آمیز و خرافی‌اند، نه اصل نوروز.

بنابراین، حاصل بررسی مجموعه‌ی ادله آن است که حرمت نوروز به عنوان سنتی فرهنگی و طبیعی، فاقد مستند معتبر فقهی است. در مقابل، اگر در بستر این مناسبت، اموری خلاف شرع، خرافی یا شرک‌آمیز پدید آیند، حکم حرمت متوجه همان رفتارها



خواهد بود، نه اصل نوروز. ازاین‌رو، تفکیک میان «اصل نوروز» و «پاره‌ای از آداب ناصحیح منسوب به آن» در داورى فقهی، کاملاً ضروری است..

۵-۵. جمع‌بندی بخش

برآیند مباحث این بخش نشان می‌دهد که:

نخست: قاعده‌ی عدم ردع، هرچند به‌تنهایی برای اثبات مطلوبیت شرعی نوروز کافی نیست، می‌تواند بر عدم حرمت اصل این سنت دلالت داشته باشد. بااین‌حال، باید میان «اباحه‌ی تکلیفی» و «مشروعیت وضعی» در فقه نظام تفکیک قائل شد.

دوم: سیاست سه‌گانه‌ی اسلام در مواجهه با نوروز را می‌توان به‌گونه‌ای تبیین کرد که برخی ابعاد آن، ازجمله هم‌سویی با ارزش‌های اجتماعی و فطری، مورد امضای غیرمستقیم قرار گرفته‌اند؛ برخی عناصر ناسازگار آن، مانند عناصر شرک‌آمیز و خرافی، مردود شمرده شده‌اند؛ و برخی ظرفیت‌های آن نیز در مسیر ارزش‌های دینی، بازخوانی و بهره‌برداری شده‌اند.

سوم: ادله‌ی موافقان نوروز، هرچند از اتقان کامل برخوردار نیستند، در مجموع بر عدم مواجهه‌ی سلبی شارع با این سنت دلالت دارند. روایت معلی بن خنیس، با وجود مناقشات سندی و نسخه‌شناختی، به‌دلیل شهرت فتوایی گسترده، به‌عنوان یکی از مؤیدات مهم جایگاه فقهی نوروز قابل اعتناست.

چهارم: ادله‌ی مخالفان نوروز، ازجمله تشبیه به مجوس، بدعت و روایات ناهی، توان اثبات حرمت اصل این مناسبت را ندارند و هر یک با چالش‌های سندی یا دلالی مواجه‌اند.

بر این اساس، نوروز در فقه امامیه، نه در شمار اعیاد شرعی منصوص قرار می‌گیرد و نه می‌توان آن را بدعتی محرم دانست. نوروز در اصل، سنتی عرفی و فرهنگی است که تا زمانی که مشتمل بر عنوانی محرم، رفتارهای خرافی، شعایر شرک‌آلود یا مفاسد شرعی نباشد، مشمول اصل اباحه است و دلیلی بر ممنوعیت آن وجود ندارد.



۶. کارکردهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی نوروز در منظومه فقه نظام فرهنگی

پس از بررسی پیشینه‌ی تاریخی، تبیین مفهوم سنت و بدعت و تحلیل ادله‌ی موافقان و مخالفان مشروعیت این مناسبت، روشن شد که نوروز در فقه امامیه، نه در شمار اعیاد شرعی منصوص قرار می‌گیرد و نه دلیل معتبری بر حرمت ذاتی آن وجود دارد. با این حال، ارزیابی فقهی نوروز تنها به تعیین حکم فردی آن محدود نمی‌شود؛ بلکه می‌توان این پدیده را در سطحی کلان‌تر و در چارچوب فقه نظام نیز مطالعه کرد. فقه نظام، افزون بر بررسی احکام رفتارهای فردی، به آثار، کارکردها و پیامدهای اجتماعی پدیده‌ها در جهت تحقق اهداف و مقاصد کلان شریعت توجه دارد. بر این اساس، برخی موضوعات اجتماعی صرفاً از حیث جواز یا عدم جواز فردی ارزیابی نمی‌شوند، بلکه نقش آن‌ها در شکل‌دهی به روابط اجتماعی، تقویت نهادهای اجتماعی، حفظ نظم عمومی و تأمین مصالح جامعه‌ی اسلامی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

نوروز، به عنوان یکی از پایدارترین سنت‌های فرهنگی در حوزه‌ی تمدنی ایران، طی قرون متمادی در میان جوامع مسلمان حضور داشته و آثار متنوعی در عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بر جای نهاده است. از این رو، بررسی این مناسبت در افق فقه نظام می‌تواند نشان دهد که آیا نوروز صرفاً سنتی عرفی و خنثی است یا آنکه ظرفیت‌هایی دارد که می‌تواند در راستای برخی اهداف و ارزش‌های مورد تأکید نظام اسلامی به کار گرفته شوند.

۶-۱. نوروز و مهندسی فرهنگی جامعه؛ ظرفیتی برای تقویت انسجام اجتماعی

یکی از مهم‌ترین ابعاد نوروز، کارکرد فرهنگی آن در سامان‌دهی و تقویت روابط اجتماعی است. فقه نظام، افزون بر احکام رفتارهای فردی، به پدیده‌هایی توجه دارد که در شکل‌دهی به فرهنگ عمومی و جهت‌دهی به مناسبات اجتماعی نقش آفرین‌اند. از این منظر، سنت‌های اجتماعی هنگامی واجد اهمیت می‌شوند که بتوانند در راستای تحقق ارزش‌های مطلوب جامعه‌ی اسلامی به کار گرفته شوند.

جامعه‌ی اسلامی برای حفظ پویایی و انسجام خود، علاوه بر پیوندهای اعتقادی



و حقوقی، به مناسبت‌ها و فرصت‌های مشترکی نیازمند است که زمینه‌ی تعامل اجتماعی، تقویت اعتماد متقابل و افزایش احساس تعلق جمعی را فراهم سازند. در چنین چارچوبی، مناسبت‌های فرهنگی می‌توانند به‌عنوان بخشی از سازوکارهای غیررسمی شکل‌دهنده‌ی فرهنگ عمومی ایفای نقش کنند.

نوروز، به‌عنوان سنتی ریشه‌دار و فراگیر، بستری برای گسترش ارتباطات خانوادگی، تجدید روابط انسانی، تکریم بزرگ‌ترها، رفع برخی کدورت‌های اجتماعی و افزایش تعامل میان اعضای جامعه فراهم می‌آورد (بلوکباشی، ۱۳۸۱، ص. ۴۵؛ دهباشی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۴). استمرار این مناسبات در طول زمان می‌تواند در تقویت سرمایه‌ی اجتماعی و افزایش همدلی و همکاری میان افراد جامعه مؤثر باشد.

قرآن کریم، مسلمانان را به همکاری در مسیر خیر و تقوا فراخوانده و می‌فرماید: (وَلْعَاوُنَا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) (المائدة: ۲). هرچند این آیه ناظر به اصل تعاون اجتماعی است، می‌توان آن را مبنایی برای ارزش‌گذاری مثبت بر هر سازوکار فرهنگی دانست که در جهت تقویت روابط سالم انسانی و همکاری اجتماعی قرار می‌گیرد. بااین‌حال، ارزش‌گذاری نوروز از منظر فقه نظام، نه به خود این مناسبت، بلکه به محتوایی بازمی‌گردد که در بستر آن شکل می‌گیرد. ازاین‌رو، نوروز زمانی می‌تواند در راستای اهداف فرهنگی نظام اسلامی قرار گیرد که از عناصر ناسازگار با شریعت پیراسته شود و در خدمت گسترش فضایل اخلاقی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و تقویت روابط انسانی قرار گیرد.

نکته‌ی کلیدی در رویکرد فقه نظام به نوروز، تفکیک میان «اباحه‌ی صرف» و «فرصت هدایت‌شده» است. رویکرد اباحه‌محور، نوروز را صرفاً مجاز می‌شمارد؛ اما رویکرد نظام‌ساز، آن را به‌عنوان یک «کلان‌فرصت» برای بازتولید هویت دینی-ملی و تقویت سرمایه‌ی اجتماعی به‌کار می‌گیرد. این تفاوت، مرز میان فقه خرد و فقه نظام را به‌خوبی آشکار می‌سازد.

۲-۶. نوروز و کارکردهای اقتصادی-اجتماعی سنت هدیه

یکی از رسوم ماندگار نوروز، سنت هدیه دادن و تبادل عیدی میان اعضای خانواده،



خویشاوندان و آشنایان است. این سنت، هرچند خاستگاهی عرفی و فرهنگی دارد، با برخی آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی اسلام هماهنگی قابل توجهی یافته است.

در منابع روایی، اصل هدیه دادن به‌عنوان رفتاری پسندیده و زمینه‌ساز گسترش محبت مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان‌که در روایت مشهور آمده است: «تَهَادَوْا تَحَابُّوا»؛ به یکدیگر هدیه دهید تا محبت میان شما افزون گردد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج. ۲، ص. ۶۹۸). هرچند این روایت ناظر به اصل هدیه دادن است و اختصاصی به نوروز ندارد، می‌تواند مبنایی برای ارزیابی مثبت این رفتار اجتماعی در بستر نوروز باشد.

از منظر فقه نظام، اهمیت این سنت صرفاً به آثار عاطفی آن محدود نمی‌شود، بلکه پیامدهای اقتصادی و اجتماعی آن نیز شایان توجه است:

نخست: هدیه‌های نوروزی، نوعی انتقال داوطلبانه و مشروع منابع اقتصادی در درون شبکه‌ی خانواده و خویشاوندی به شمار می‌آیند و از این طریق می‌توانند در تقویت کارکرد حمایتی خانواده نقش‌آفرینی کنند. این کارکرد، به‌ویژه در حمایت از کودکان، سالمندان، دانشجویان و برخی اعضای کم‌برخوردار خانواده، نمود بیشتری می‌یابد.

دوم: تبادل هدایا و هزینه‌های متعارف نوروزی، موجب افزایش گردش مالی مشروع در سطح جامعه می‌شود و می‌تواند به رونق بخشی به بخشی از فعالیت‌های اقتصادی حلال کمک کند. هرچند این آثار جایگزین سازوکارهای رسمی عدالت اقتصادی نیستند، در سطح خرد اجتماعی می‌توانند در تقویت پویایی اقتصادی خانواده و حمایت‌های درون‌خویشاوندی مؤثر باشند.

سوم: آموزه‌هایی همچون احسان، مواسات، انفاق و تعاون، از ارزش‌های مورد تأکید شریعت اسلامی به شمار می‌روند. سنت هدیه‌ی نوروزی، در صورتی‌که از اسراف، چشم‌وهم‌چشمی و تجمل‌گرایی به دور بماند، می‌تواند بستری برای تقویت این ارزش‌ها و گسترش مسئولیت‌پذیری اقتصادی میان اعضای خانواده و خویشاوندان باشد.



۶-۳. نوروز و ظرفیت تحقق برخی کلان‌ارزش‌های اسلامی

در ارزیابی پدیده‌های اجتماعی از منظر فقه نظام، صرف وجود یک سنت فرهنگی موضوعیت مستقل ندارد؛ بلکه اهمیت آن به میزان نقش‌آفرینی در تحقق ارزش‌ها و اهداف کلان شریعت وابسته است. از این منظر، نوروز هرچند نهاد دینی یا عید شرعی محسوب نمی‌شود، می‌تواند بستری مناسب برای تقویت برخی ارزش‌های مورد تأکید اسلام باشد.

نخستین ارزش شایان توجه در این زمینه، شکرگزاری در برابر نعمت‌های الهی است. هم‌زمانی نوروز با تحوّل طبیعت، شکوفایی حیات گیاهی و آغاز دوره‌ای جدید از زندگی طبیعی، زمینه‌ای مناسب برای توجه انسان به قدرت و نعمت‌های الهی فراهم می‌آورد. قرآن کریم در موارد متعدّد، مؤمنان را به شکرگزاری از نعمت‌های خداوند فراخوانده و می‌فرماید: (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (البقره: ۱۸۵). از این رو، نوروز می‌تواند فرصتی فرهنگی برای تقویت این نگرش توحیدی و یادآوری پیوند انسان با نعمت‌های الهی باشد.

دومین ارزش مهم، تحکیم روابط خویشاوندی و خانوادگی است. بخش قابل‌توجهی از دیدوبازدیدهای نوروزی در قالب ارتباط با خویشاوندان و تجدید روابط خانوادگی شکل می‌گیرد. این امر با آموزه‌ی صله‌ی رحم که در منابع اسلامی به‌فراوانی مورد تأکید قرار گرفته است، هم‌سوئی قابل‌توجهی دارد. استحکام روابط خانوادگی و خویشاوندی از عوامل مؤثر در حفظ پیوندهای اجتماعی و تقویت همبستگی جامعه به شمار می‌رود و از این جهت، می‌تواند در راستای اهداف اجتماعی نظام اسلامی قرار گیرد.

سومین ارزش شایان توجه، تقویت معنویت اجتماعی است. هرچند نوروز ماهیتی فرهنگی و عرفی دارد، در فرهنگ مسلمانان غالباً با اعمالی همچون دعا، ذکر، تلاوت قرآن، صدقه دادن و توجه بیشتر به خداوند همراه شده است (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۰؛ علامه مجلسی، بی‌تا، ج. ۵۶، ص. ۹۱). این امر نشان می‌دهد که یک مناسبت عرفی نیز می‌تواند در صورت جهت‌دهی صحیح، به بستری برای تقویت گرایش‌های معنوی و اخلاقی تبدیل شود.



۴-۶. نوروز و همبستگی اجتماعی در سطح کلان

یکی از ابعاد شایان توجه نوروز در چارچوب فقه نظام، آثار آن بر همبستگی اجتماعی و تقویت پیوندهای عمومی جامعه است. فقه نظام در ارزیابی پدیده‌های اجتماعی، افزون بر مشروعیت رفتارهای فردی، به تأثیر آن‌ها بر ثبات اجتماعی و تحقق مصالح عمومی نیز توجه دارد. از این منظر، برخی مناسبت‌های فراگیر اجتماعی می‌توانند در تقویت احساس تعلق جمعی و افزایش همگرایی اجتماعی نقش‌آفرین باشند.

نوروز، به‌عنوان مناسبتی مشترک میان بخش گسترده‌ای از جامعه، زمینه‌ی شکل‌گیری تجربه‌ای جمعی را فراهم می‌سازد که فراتر از روابط خانوادگی و خویشاوندی، لایه‌های مختلف جامعه را در فضایی فرهنگی و مشترک گرد هم می‌آورد. این ویژگی می‌تواند در تقویت احساس همبستگی عمومی و کاهش برخی فاصله‌های اجتماعی مؤثر باشد.

البته نباید نقش نوروز را در این زمینه مطلق یا تعیین‌کننده تلقی کرد. تحقق نظم و ثبات اجتماعی به مجموعه‌ای از عوامل فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی وابسته است و یک مناسبت فرهنگی به‌تنهایی قادر به تأمین آن نیست. بااین‌حال، نوروز می‌تواند در کنار سایر عوامل اجتماعی، در تقویت همگرایی اجتماعی و تحکیم روابط عمومی جامعه سهمی ایفا کند.

از منظر فقه نظام، هر پدیده‌ای که در چارچوب ارزش‌های اسلامی به افزایش همبستگی اجتماعی، کاهش واگرایی و تقویت انسجام عمومی جامعه کمک کند، شایان توجه خواهد بود. بر این اساس، اهمیت نوروز نه به‌عنوان نهادی دینی، بلکه به اعتبار برخی آثار اجتماعی آن در حوزه‌ی همگرایی و انسجام عمومی، قابل تحلیل است.

۵-۶. جمع‌بندی تحلیلی و نسبت نوروز با فقه نظام

برآیند مباحث این فصل نشان می‌دهد که نوروز در چارچوب فقه نظام، صرفاً موضوع حکمی فردی نیست، بلکه پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی است که ارزیابی



آن باید با توجه به آثار و کارکردهای اجتماعی‌اش صورت گیرد. از این منظر، ملاک اصلی در داوری درباره‌ی نوروز، نه منشأ تاریخی آن و نه انتساب آن به فرهنگی خاص، بلکه نسبت آن با ارزش‌ها، اهداف و مصالح مورد نظر شریعت است.

بر اساس مبانی پیش‌گفته، نوروز در شمار اعیاد شرعی منصوص قرار نمی‌گیرد و مشروعیت آن نیز از سنخ مشروعیت مناسبت‌های عبادی و دینی نیست. بااین‌حال، فقدان عنوان شرعی مستقل به معنای نفی ارزش اجتماعی آن نیست؛ زیرا فقه نظام در ارزیابی سنت‌های اجتماعی، افزون بر مشروعیت اولیه، به ظرفیت آن‌ها برای خدمت به اهداف کلان جامعه‌ی اسلامی نیز توجه دارد.

در این چارچوب، نوروز را می‌توان نمونه‌ای از یک سنت فرهنگی دانست که قابلیت قرار گرفتن در مسیر تحقق برخی مصالح اجتماعی را دارد. ازاین‌رو، ارزش‌گذاری فقهی آن، بیش از آنکه ناظر به اصل وجود این مناسبت باشد، به نحوه‌ی حضور و کارکرد آن در جامعه‌ی اسلامی بازمی‌گردد. هر اندازه نوروز در خدمت تقویت ارزش‌های مورد تأیید شریعت و تأمین مصالح عمومی جامعه قرار گیرد، به همان میزان می‌تواند واجد ارزیابی مثبت باشد.

در مقابل، هرگونه رفتار، باور یا آیینی که در بستر نوروز با احکام و ارزش‌های اسلامی ناسازگار باشد، تابع ضوابط عام شریعت خواهد بود و مشروعیت خود را از اصل نوروز کسب نخواهد کرد. بنابراین، موضوع تأیید یا رد، اصل این سنت فرهنگی نیست، بلکه محتوایی است که در بستر آن شکل می‌گیرد.

نکته‌ی نهایی و کلیدی در رویکرد فقه نظام به نوروز، تمایز میان «اباحه» و «فرصت نظام‌مند» است. رویکرد اباحه‌محور، نوروز را به‌عنوان پدیده‌ای ثانوی و هدایت‌پذیر می‌پذیرد؛ اما رویکرد فقه نظام، آن را فرصتی کلان برای بازتولید هویت دینی - ملی، تقویت سرمایه‌ی اجتماعی و جهت‌دهی به ارزش‌های فرهنگی می‌داند و درصدد بهره‌برداری هدفمند از ظرفیت‌های آن برمی‌آید. تفاوت این دو دیدگاه، مرز میان فقه خرد و فقه نظام را به‌خوبی آشکار می‌سازد.



بر این اساس، نوروز در افق فقه نظام، نه عیدی شرعی و نه بدعتی دینی، بلکه سنتی فرهنگی - اجتماعی است که ارزیابی آن بر پایه‌ی میزان هم‌سوئی یا ناسازگاری با اهداف و ارزش‌های کلان نظام اسلامی صورت می‌گیرد.

۷. نتیجه‌گیری و پیشنهادها

پژوهش حاضر با هدف بررسی جایگاه فقهی نوروز و تحلیل نسبت آن با مفاهیم «سنت» و «بدعت» در چارچوب فقه امامیه و فقه نظام فرهنگی انجام شده است. مسئله‌ی اصلی تحقیق آن است که آیا نوروز را باید در شمار سنت‌های مقبول دانست یا اینکه به سبب پیشینه‌ی تاریخی و غیراسلامی خود، مصداقی از بدعت و سنتی نامشروع به شمار می‌آید. در این راستا، پس از مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی، بررسی هویت چندلایه‌ی نوروز، تبیین نسبت آن با مفهوم عید در اسلام و تحلیل ادله‌ی موافقان و مخالفان، کارکردهای اجتماعی این پدیده در افق فقه نظام فرهنگی ارزیابی شده است. دستاوردهای این پژوهش را می‌توان در سه سطح «دستاوردهای نظری»، «پیشنهادهای پژوهشی» و «پیشنهادهای کاربردی» خلاصه کرد:

۷-۱. دستاوردهای نظری

نخست: تفکیک سه لایه‌ی هویتی نوروز به عنوان کلید حل مناقشات فقهی

این پژوهش برای نخستین بار، نوروز را با روشی نظام‌مند در سه لایه‌ی هویتی متمایز تحلیل کرده است: لایه‌ی تکوینی (اعتدال ربیعی و تحوّل طبیعی)، لایه‌ی اساطیری - تاریخی (نسبت با جمشید، کیومرث و وقایع قدسی) و لایه‌ی فقهی - اجتماعی (تأثیرپذیری از روایات، فتاوی‌ای فقها و کارکردهای اجتماعی). این تفکیک نشان می‌دهد که بخش مهمی از مناقشات فقهی درباره‌ی نوروز، از خلط این سه لایه ناشی می‌شود. آنچه در قلمرو فقه قرار می‌گیرد، نه اصل پدیده‌ی طبیعی و نه روایت‌های اساطیری، بلکه رفتارها، آداب و کارکردهای اجتماعی پیرامون آن است. این دستاورد می‌تواند به عنوان روشی برای موضوع‌شناسی در تحلیل سایر پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی نیز مورد استفاده قرار گیرد.



دوم: تمایز «بدعت لغوی» و «بدعت شرعی» به عنوان مبنای خروج تخصصی نوروز از بدعت

پژوهش حاضر با دقت اصولی نشان می‌دهد که بدعت شرعی دارای سه رکن است: نوپدید بودن، فقدان مستند شرعی و انتساب به دین. بر این اساس، پدیده‌هایی که به عنوان رسم عرفی یا آیین ملی و بدون ادعای انتساب به وحی برگزار می‌شوند، مانند نوروز، تخصصاً از قلمرو بدعت شرعی خارج‌اند. این تمایز، مبنایی برای داوری فقهی درباره‌ی سایر سنن ملی و فرهنگی نیز فراهم می‌آورد و از خلط میان «امر نوپدید عرفی» و «امر نوپدید دینی» جلوگیری می‌کند.

سوم: تفکیک قاعده‌مند میان «اباحه تکلیفی» و «مشروعیت وضعی در فقه نظام»

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای نظری این پژوهش، تفکیک صریح و قاعده‌مند میان دو سطح از تحلیل فقهی است. در سطح نخست (فقه خرد)، نوروز به مثابه رفتاری فردی، مشمول اصل اباحه است و دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد؛ اما در سطح دوم (فقه نظام)، پرسش از «نقش و جایگاه نوروز در نظام فرهنگی اسلامی» مطرح می‌شود که فراتر از اباحه‌ی صرف، به «کلان‌فرصت‌ها» و «ظرفیت‌های هدایت‌پذیر» نظر دارد. این تفکیک، مرزی روشن میان فقه فردی و فقه نظام ترسیم می‌کند و از خلط میان «اباحه» و «مطلوبیت نظام‌ساز» جلوگیری می‌نماید.

چهارم: بازتعریف کاربرد قاعده‌ی عدم ردع در مورد سنن عرفی خاص

این پژوهش نشان می‌دهد که قاعده‌ی عدم ردع، هرچند به تنهایی برای اثبات مطلوبیت شرعی کافی نیست، می‌تواند بر عدم حرمت اصل یک سنت عرفی دلالت داشته باشد. با این حال، باید میان «بنای عقلا» به عنوان رویه‌ای جهان‌شمول و «عادات عرفی و قومی» به عنوان رویه‌هایی خاص، تفکیک قائل شد. نوروز از سنخ دوم است؛ از این رو، عدم ردع در مورد آن، صرفاً بر «جواز تکلیفی» دلالت دارد، نه «مشروعیت وضعی». این بازتعریف، دقت اصولی مقاله را به طور محسوسی افزایش می‌دهد.

پنجم: نوروز به عنوان مصداقی از سیاست اصلاحی اسلام (با رویکرد هم‌سویی مناط)

در حالی که پیش‌تر سیاست اصلاحی اسلام عمدتاً در مواردی مانند تعدیل دیه یا اصلاح سنت مربوط به زنان حائض بررسی شده بود، این پژوهش برای نخستین



بار نوروز را به‌عنوان نمونه‌ای بارز از سیاست اصلاحی اسلام معرفی کرده است؛ به این معنا که کالبد سنت حفظ شده و روح توحیدی در آن دمیده شده است. البته این تطبیق از نوع «هم‌سویی مناظ» است، نه «تنقیح مناظ قطعی»؛ بدین معنا که برخی کارکردهای نوروز با مناظ سنن صالحه هم‌سویی دارند، هرچند نمی‌توان عنوان «سنت صالح شرعی» را به‌طور قطعی بر آن اطلاق کرد.

ششم: ارائه الگوی سه‌گانه مواجهه اسلام با سنن ملی به‌عنوان چارچوبی قابل تعمیم

الگوی تحلیلی ارائه‌شده در این پژوهش، مشتمل بر سه رویکرد «اثباتی، ابطالی و اصلاحی»، قابلیت تعمیم به سایر سنن ملی- فرهنگی، مانند جشن مهرگان، سده، تیرگان و حتی برخی آداب محلی را دارد. این الگو نشان می‌دهد که اسلام در مواجهه با میراث فرهنگی پیشین، نه رویکردی یکسان‌انگارانه و نفی‌گرایانه‌ی مطلق دارد و نه پذیرش‌گرایی بی‌ضابطه را پیش می‌گیرد؛ بلکه با رویکردی گزینشی، هدایت‌گر و اصلاحی با این میراث مواجه می‌شود.

۷-۲. پیشنهادهای پژوهشی برای پژوهش‌های آتی

با توجه به دستاوردهای این پژوهش و نیز کاستی‌هایی که در مسیر تحقیق آشکار شد، پژوهش‌های آتی می‌توانند در محورهای زیر، به غنای ادبیات فقه نظام فرهنگی بیفزایند:

نخست: بررسی تطبیقی سیاست سه‌گانه اسلام در مواجهه با سایر سنن ملی

الگوی تحلیلی سیاست اثباتی، ابطالی و اصلاحی، قابلیت تعمیم به سایر پدیده‌های فرهنگی مانند جشن مهرگان، سده، تیرگان، یلدا و حتی برخی آداب محلی مناطق مختلف ایران را دارد. پژوهش‌های آتی می‌توانند این الگو را در مورد سایر پدیده‌های فرهنگی آزمون کرده و دامنه‌ی کاربرد آن را گسترش دهند.

دوم: تدوین معیارهای فقهی برای تشخیص «سنت صالح» از «سنت فاسد»

پژوهش حاضر نشان داد که نوروز به‌دلیل هم‌سویی با فطرت (شکرگزاری، نشاط جمعی، صلح رحم) و قابلیت بازتولید توحیدی، واجد ظرفیت تبدیل شدن به یک فرصت فرهنگی-اجتماعی است. تدوین معیارهای کلی برای تشخیص سنن قابل



بهره‌برداری از سنن ناسازگار با شریعت، یکی از نیازهای مهم فقه نظام فرهنگی است که می‌تواند در پژوهشی مستقل مورد بررسی قرار گیرد.

سوم: بررسی نقش فقها و حاکمان در فرآیند «اصلاحی» سنن ملی

فرآیند تبدیل نوروز از جشنی صرفاً ملی به مناسبت‌ای با آداب عبادی (دعا، غسل، نماز) چگونه و توسط چه کسانی (فقها، حاکمان یا عرف مردم) صورت گرفته است؟ این پرسش، نیازمند پژوهش‌های تاریخی-فقهی مستقلی است که بتواند لایه‌های تحوّل این سنت را در طول تاریخ اسلامی روشن سازد.

چهارم: مطالعه تطبیقی مواجهه ادیان با سنن ملی-فرهنگی

آیا در سنت یهودی، مسیحی یا سایر ادیان توحیدی نیز مواجهه‌ای مشابه با نوروز (یا جشن‌های ملی مشابه) وجود داشته است؟ مطالعه تطبیقی سیاست‌های دینی در مواجهه با میراث فرهنگی پیشین، می‌تواند به غنای نظریه‌ی «سیاست سه‌گانه» بیفزاید و افق‌های جدیدی را در مطالعه تعامل دین و فرهنگ گشوده سازد.

پنجم: بررسی آثار کلان اقتصادی و اجتماعی سنت هدیه نوروزی

این پژوهش، به‌طور موجز به کارکردهای اقتصادی سنت هدیه نوروزی اشاره کرد. پژوهش‌های آتی می‌توانند با روش‌های کمی و کیفی، به بررسی آثار کلان این سنت بر گردش مالی، حمایت‌های درون‌خویشاوندی، کاهش فقر نسبی و تقویت سرمایه اجتماعی پردازند و از این رهگذر، ابعاد مغفول این سنت را در منظومه فقه نظام روشن‌تر سازند.

۷-۳. پیشنهادهای کاربردی برای نظام اسلامی

بر اساس یافته‌های این پژوهش، رویکرد مطلوب نظام اسلامی در مواجهه با نوروز را می‌توان در چهار محور زیر خلاصه کرد:

نخست: تأیید و تقویت ابعاد مثبت نوروز به‌عنوان فرصت فرهنگی-اجتماعی

نظام اسلامی می‌تواند با تأکید بر ابعاد فطری نوروز (شکرگزاری از نعمت، صله‌ی رحم، تجدید حیات اجتماعی، انسجام عمومی) و با تقویت آداب عبادی هم‌سو با



آن (دعای تحویل سال، غسل، نماز، نیت قربت)، این جشن را به فرصتی برای تربیت دینی و اجتماعی تبدیل کند. این رویکرد، نوروز را از صرف یک «پدیده‌ی مباح» به یک «کلان‌فرصت» در بازتولید هویت دینی - ملی ارتقا می‌دهد.

دوم: پالایش آداب نوروزی از عناصر شرک‌آمیز و خرافی بر اساس سیاست ابطالی

براساس سیاست ابطالی، هرگونه عنصر شرک‌آمیز (مانند برخی باورهای خرافی، آداب غیرتوحیدی و اسراف‌های بی‌ضابطه) باید از آداب نوروزی زدوده شود. نهادهای فرهنگی و رسانه‌های ملی می‌توانند در این مسیر، نقش مؤثری در تبیین مرزهای شریعت و فرهنگ اصیل اسلامی ایفا کنند.

نظام اسلامی باید از دورویکرد افراطی پرهیز کند: از یک‌سو، تحریم کامل نوروز به بهانه‌ی بدعت و تشبّه به کفار، که با سیره‌ی عملی فقهای امامیه و کارکردهای مثبت این سنت ناسازگار است؛ و از سوی دیگر، تقدیس آن به‌عنوان «عید دینی» هم‌طراز با عید فطر و قربان، که با فقدان جعل شرعی آن در منابع معتبر سازگاری ندارد. رویکرد میانه، یعنی تأیید نوروز به‌عنوان سنتی ملی - فطری، همراه با پالایش و بازتولید توحیدی آن، همان رویکردی است که این پژوهش درصدد تبیین و اثبات آن بوده است.

۷-۴. جمع‌بندی نهایی

برآیند نهایی این پژوهش آن است که نوروز در فقه امامیه، نه در شمار اعیاد شرعی منصوص قرار می‌گیرد و نه مصداق بدعت یا سنتی ذاتاً نامشروع به شمار می‌آید. نوروز سنتی عرفی و فرهنگی است که ارزیابی فقهی آن بر پایه‌ی میزان هم‌سویی یا ناسازگاری با ارزش‌ها، اهداف و مصالح کلان شریعت صورت می‌گیرد.

نوروز در هویت اصلی خود، یعنی اعتدال ربیعی و بزرگداشت آغاز سال، پدیده‌ای طبیعی و فطری است که با شکرگزاری، نشاط جمعی و تجدید حیات اجتماعی پیوند دارد. اسلام در مواجهه با این سنت، از طریق سیاست سه‌گانه‌ی خود، عناصر شرک‌آمیز و خرافی را طرد کرده، اصل فطری و عقلایی آن را تأیید نموده و با دمیدن مفاهیم توحیدی در آن، زمینه‌ی بازتولیدش در راستای ارزش‌های الهی را فراهم آورده



است. ازاین‌رو، داوری نهایی درباره‌ی نوروز را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد: «نه تحریم، نه تقدیس بی‌ضابطه؛ بلکه تأیید مشروط به پالایش و هدایت نظام‌مند». در افق فقه نظام فرهنگی، نوروز نه عیدی شرعی و نه بدعتی دینی، بلکه سنتی فرهنگی - اجتماعی با قابلیت بهره‌برداری در مسیر تحقق ارزش‌های اسلامی است. نظام اسلامی می‌تواند با رویکردی گزینشی، هدایت‌گر و اصلاحی، از این ظرفیت تاریخی و فرهنگی برای تقویت انسجام اجتماعی، تعمیق معنویت عمومی، تحکیم پیوندهای خانوادگی و نهادهای سازشی شکرگزاری بهره‌گیرد و بدین‌سان، میراثی کهن را در قالبی نو در خدمت اهداف کلان خود قرار دهد. این رویکرد می‌تواند الگویی برای مواجهه‌ی حکیمانه‌ی نظام اسلامی با دیگر میراث‌های فرهنگی - ملی نیز باشد.



فهرست منابع

القرآن الکریم

نهج البلاغة

۱. ابن بلخی (بی‌تا). فارسنامه. تصحیح جلال‌الدین تهرانی، بی‌جا: بی‌نا.
۲. ابن غضائری، ابوالحسن احمد بن ابی‌عبدالله (بی‌تا). کتاب الضعفاء (رجال ابن‌الغضائری). تحقیق سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: بی‌نا.
۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴. ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۸۶). آثار الباقیه عن القرون الخالیه. ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
۵. احسن، محمدمنظر (۱۳۶۹). زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان. ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
۶. ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۰). بحثی در باب طرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی. سوره، ۱۸ (۵۶ و ۵۷)، صص ۱۸۰-۱۷۸.
۷. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. امین، محسن (بی‌تا). کشف الإرتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب. قم: دارالکتب الاسلامی.
۹. اینوستراتنسف، کنستانتین (۱۳۴۸). مطالعاتی درباره ساسانیان. ترجمه کاظم کاظم‌زاده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۰. بحرانی آل‌عصفور، یوسف بن محمد (۱۴۰۵ق). الحدائق الناظره فی احکام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. بلوکباشی، علی (۱۳۸۱). نوروز جشن‌نزایی آفرینش، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۲. بهار، مهرداد (۱۳۹۲). جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: فکر روز.
۱۳. بیگونند، بهروز (۱۳۹۲). جشن‌های فراموش شده ایران باستان. کرج: مؤلف.
۱۴. تمیمی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۱۵. ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد (۱۳۶۸). غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم: پاره نخست: ایران باستان، پیش‌گفتار و ترجمه محمد فضائی، تهران: نقره.
۱۶. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۲۴ق). المحاسن و الأضداد. قاهره: بی‌نا.
۱۷. جعفریان، رسول (۱۳۷۶). نوروز در فرهنگ شیعه. نامه مفید، ۳ (۹)، صص ۲۲۰-۲۰۱.
۱۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۵). دانشنامه حقوقی. تهران: امیرکبیر.
۱۹. چراغی، رحیم (۱۳۸۴). روزهای نو اشاره‌هایی در حاشیه و متن نوروز. رشت: گیلکان.
۲۰. حاجی جعفری، علی (۱۳۹۶). موضوع‌شناسی نوروز و احکام فقهی آن (پایان‌نامه سطح سه حوزه علمیه). قم: دانشگاه قم.



۲۱. _____ (۱۴۰۴). تکوین نوروز بر بستر تاریخ و فرهنگ؛ تحلیل ریشه‌ها و تحولات آئینی. دوفصلنامه زبان و فرهنگ ملل، ۸ (۱۵)، صص ۱۴۰-۱۱۵.
۲۲. _____ (۱۴۰۴). جشن‌های ایران باستان و آئین‌های نوروزی؛ نمادها و سنت‌ها در گذر زمان. دوفصلنامه زبان و فرهنگ ملل، ۸ (۱۶)، صص ۱۵۵-۱۳۵.
۲۳. حسینی خراسانی، سید احمد (۱۳۸۷). نوروز و سنت‌های آن از منظر فقهی. فقه و اصول، خراسانی رضوی، ۴۰ (۵۸).
۲۴. حسینی طهرانی، سید محمد محسن (۱۳۹۲). نوروز در جاهلیت و اسلام. تهران: مکتب وحی.
۲۵. _____ (۱۴۲۶ق). امام‌شناسی. مشهد: علامه طباطبائی تحت اشراف مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی.
۲۶. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید (۱۴۱۸ق). الأصول العامة فی الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل‌البیت (علیهم السلام).
۲۷. خواجه‌نئی مازندرانی خاتون‌آبادی، (محمد) اسماعیل (۱۴۱۱ق). الرسائل الفقهیه. تهران: دار الکتاب الاسلامی.
۲۸. خواجه نظام الملک (۱۳۳۴). سیرالملوک (سیاست‌نامه). به کوشش مرتضی مدرسی چهاردهی، تهران: طهوری.
۲۹. خیام نیشابوری، حکیم عمر بن ابراهیم (۱۳۸۰). نوروزنامه. تصحیح و تحشیه مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.
۳۰. دهباشی، علی (۱۳۹۱). نوروز. تهران: افکار.
۳۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالشامیه.
۳۳. رضی، هاشم (۱۳۸۰). گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، تهران: بهجت.
۳۴. روح‌الأمینی، محمود (۱۳۷۶). آئین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز. تهران: آگاه.
۳۵. زکی‌خورشید، ابراهیم؛ الشنتاوی، احمد و یونس عبدالحمید (بی‌تا). دائرة المعارف الإسلامیة. قاهره: مؤسسة الشعب.
۳۶. زیدان، جرجی (۱۹۰۳م). تاریخ التمدن الإسلامی، قاهره: الهلال.
۳۷. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۵). فروغ ابدیت؛ تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی پیامبر اکرم (ص)، قم: بوستان کتاب.
۳۸. سرمد، غلامعلی (۱۳۸۶). نوروز عام، نوروز خاص، نوروز اخص. مطالعات فرهنگی-اجتماعی خراسان، خراسان جنوبی، ۲ (۶۵)، صص ۷۷-۸۶.
۳۹. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ق). الأنساب. تصحیح عبدالرحمن بن یحیی معلّمی، حیدرآباد:



مطبعة مجلس؛ دائرة العثمانية.

۴۰. سندی ثمره، حلیمه (۱۴۰۱). عید نوروز از منظر آیات و روایات. مجله پیشرفت‌های نوین در روانشناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش، ۵ (۵۱)، صص ۶۲۸-۶۳۷.
۴۱. سیدباقری، سیدکاظم (۱۴۰۰). نظام‌سازی در فقه سیاسی شیعه: رویکردها و توانمندی‌ها، پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۹ (۱۹)، صص ۲۷۵-۲۵۱.
۴۲. سید بن طاووس، علی بن موسی حلی (۱۳۷۳). إقبال الأعمال. تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: بوستان کتاب.
۴۳. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۲۰ق). الإعتصام. تحقیق محمود طعنه حلبی، بیروت: دار المعرفة.
۴۴. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعية فی فقه الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۵. شهید صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الأصول (حلقات). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۶. شیخ انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۴ق). رسائل فقهية (رسالة فی التسامح فی ادلة السنن)، تحقیق مجمع الفكر الإسلامی کمیته تحقیق تراث شیخ انصاری، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۴۷. (۴۷) شیخ حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسة آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.
۴۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۹. _____ (۱۴۱۶ق). الخصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۰. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۱. _____ (۱۴۲۵ق). الغیبه. تحقیق علی احمد ناصح و عبدالله طهرانی، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.
۵۲. _____ (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۵۳. _____ (۱۴۱۱ق). مصباح المتجهّد. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۵۴. شیخ کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
۵۵. صولی، ابی محمد بن یحیی (۱۳۴۱ق). أدب الكتاب. تصحیح محمد بهجة الاثری و محمود شکری آلوسی، بغداد: مكتبة العربية.
۵۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۵۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. تحقیق مؤسسه آل‌البيت لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.



۵۸. _____ (۱۴۱۷ق). خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال. تصحيح جواد قیومی اصفهانی، بی‌جا: نشر الفقاهة.
۵۹. علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۰. علامه مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (بی‌تا). بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۱. فره‌وشی، بهرام (۱۳۶۴). جهان فروری. تهران: کاویان.
۶۲. فضائلی، محمدحسین (۱۳۹۹). درآمدی بر نظام-سازی فقهی با رویکرد علوم عقلی. دیدگاه-های حقوق قضایی، ۲۵ (۸۹)، صص ۲۲۱-۱۹۵.
۶۳. فیض، علیرضا (۱۳۷۳). مبادی فقه و اصول. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۶۴. فیومی، احمد بن محمد موسی (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی.
۶۵. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). إختیار معرفة الرجال (المعروف برجال الکشی). تلخیص ابوجعفر محمد بن حسن شیخ طوسی، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی؛ مرکز تحقیقات و مطالعات.
۶۶. محدث قمی، شیخ عباس (۱۳۸۵). مفاتیح الجنان. تهران: آئین دانش.
۶۷. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۶۸. محمودآبادی، سید اصغر؛ عباسی، علی اکبر (۱۳۸۷). فرایند برگزاری جشن مهرگان در قرون نخستین اسلامی. فرهنگ، تهران، ۲۱ (۶۸)، صص ۲۸۲-۲۵۷.
۶۹. محیط طباطبائی، سید محمد (۱۳۴۳). نوروز و نوروزنامه. مجله یغما، تهران. [بازچاپ در: فصلنامه فرهنگی - پژوهشی فرهنگ یزد، یزد، ۱۳۸۴، ۶ (۲۳ و ۲۲)، صص ۷-۱.
۷۰. مشکینی اردیلبی، علی (۱۳۷۴). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. قم: الهادی.
۷۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۳ق). اصول الفقه. بیروت: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۷۳. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول. تقرير محمدسرور واعظ الحسینی، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۷۴. _____ (بی‌تا). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال. بی‌جا: بی‌نا.
۷۵. موسی، حسین یوسف؛ صعیدی، عبدالفتاح (۱۴۱۰ق). الإفصاح فی فقه اللغة. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
۷۶. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی فهرست أسماء مصنفی الشیعه. قم: دفتر



- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۶۶). عوائد الايام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. قم: مکتبه بصیرتی.
۷۸. ولایی، عیسی (۱۳۷۴). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی.
۷۹. هینلز، جان (۱۳۶۸). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
۸۰. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.
۸۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دار صادر.

خوانشی نظام‌ساز از مهاده در فقه حکومتی امام خامنه‌ای

علی کارشناس^۱

چکیده

مهاده، به‌عنوان یکی از ابواب فقه الجهاد، در پی گسترش روابط بین‌الملل و تأسیس دولت اسلامی، از مسئله‌ای فقهی به امری حاکمیتی و نظام‌ساز تبدیل شده است. پژوهش پیش‌رو با روش اجتهادی - استدلالی و مبتنی بر فقه جواهری، به تبیین خوانشی نظام‌ساز از مهاده با تأکید بر آرای فقهی امام خامنه‌ای می‌پردازد. پرسش اصلی مقاله این است که «مهاده در فقه حکومتی امام خامنه‌ای با چه خوانشی واجد ظرفیت نظام‌سازی است؟» برای پاسخ به این پرسش، پس از مفهوم‌شناسی و بررسی عناصر ماهوی مهاده در فقه جواهری، رویکرد فقه‌های پیشین و امام خامنه‌ای به‌صورت تطبیقی تحلیل می‌شود.

یافته‌ها نشان می‌دهد که در اندیشه‌ی امام خامنه‌ای، مهاده از چارچوب صرفاً قراردادی فقه فردی فراتر رفته و در چارچوب فقه حکومتی، به یکی از ابزارهای تصمیم‌گیری راهبردی حکومت اسلامی تبدیل می‌شود. این خوانش نوین، مهاده را از یک عقد فقهی به قاعده‌ای حکومتی ارتقا می‌دهد که چهار ویژگی اساسی دارد: قاعده‌محوری در چارچوب اهداف کلان نظام اسلامی؛ توسعه‌ی مصداقی مصلحت از میدان نبرد به عرصه‌ی کلان نظام؛ گسترش کارکردهای مهاده به‌عنوان ابزاری راهبردی در سیاست خارجی؛ و ارتقای نقش ولیّ فقیه از مرجع صدور مجوز شرعی برای انعقاد مهاده به مرجع تشخیص مصلحت کلان نظام. این مقاله با رویکردی تطبیقی و مستند، توسعه‌ی مصداقی مصلحت و ارتقای کارکرد ولایت را در اندیشه‌ی امام خامنه‌ای بررسی و تبیین می‌کند. نوآوری پژوهش در بازخوانی و بازصورت‌بندی تطبیقی کارکردهای معاصر مهاده در چارچوب فقه حکومتی امام خامنه‌ای، با روشی تحلیلی - استدلالی، است.

واژگان کلیدی: مهاده، فقه نظام‌ساز، ولایت فقیه، مصلحت نظام، امام خامنه‌ای، نفی سبیل.

۱. استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (علیه السلام)، قم، ایران.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۲۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۶

۱. مقدمه

در فقه اسلامی به مثابه دانشی پویا و پاسخ گو، همواره ظرفیت تولید نظریه در عرصه های فردی و اجتماعی را داشته است. یکی از مهم ترین بسترهای این پویایی، عرصه «فقه حکومتی» و «فقه نظام ساز» است که در آن، احکام شرعی نه در خلأ، بلکه در چارچوب نظام مند جامعه و دولت اسلامی معنا می یابند. یکی از مسائل کلیدی در این عرصه، موضوع «مهادنه» یا صلح موقت با دشمنان جنگی است که در ادبیات فقهی، از ابواب جهاد به شمار می رود، اما در روزگار حاضر، با مفاهیمی چون آتش بس، پیمان های عدم تعرض و دیپلماسی گره خورده است (خامنه ای، ۱۳۷۶، ص ۳). آنچه در بازخوانی فقهی مهادنه با چالش روبه روست، گذار از نگاه سنتی مبتنی بر عقدی فرعی به نگاه قاعده ای کلان در فقه حاکمیتی است. با تحول مفهوم دولت و گسترش روابط بین الملل، این پرسش اساسی مطرح می شود که آیا می توان مهادنه را به عنوان ابزاری راهبردی برای مدیریت منازعات و تنظیم مناسبات خارجی در افقی فراتر از وضعیت موقت جنگی به کار گرفت؟ در این میان، آیت الله خامنه ای با محوریت «ولایت فقیه» و «مصلحت نظام»، در مقاله ی خود با عنوان «مهادنه (قرارداد ترک مخاصمه و آتش بس)» (خامنه ای، ۱۳۷۶) و نیز در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» (خامنه ای، ۱۳۹۶)، ضمن ارائه چارچوبی نظام ساز، به این چالش پاسخ داده اند.

امام خامنه ای در درس خارج فقه خود در سال های ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۳ شمسی، به تفصیل به مبحث جهاد و از جمله مهادنه پرداخته اند. ایشان با اشراف کامل بر آرای فقیهان پیشین و با رویکردی اجتهادی و نظام نگر، به بازخوانی این باب فقهی همت گماشته اند. حاصل این مباحث در قالب کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» شامل سه رساله «امان»، «الصباينة» و «المهادنة» تدوین و منتشر شده است (خامنه ای، ۱۳۹۶). ایشان همچنین مقاله ی مستقلی با عنوان «مهادنه (قرارداد ترک مخاصمه و آتش بس)» را در شماره ۱۱-۱۲ مجله «فقه اهل بیت (ع)» به چاپ رسانده اند که از مهم ترین منابع برای فهم دقیق دیدگاه فقهی ایشان در این موضوع به شمار می رود (خامنه ای، ۱۳۷۶).



بر این اساس، سؤال اصلی مقاله به این صورت صورت‌بندی می‌شود: «در فقه حکومتی امام خامنه‌ای، مهاده با چه خوانشی نظام‌ساز است؟» برای نیل به پاسخ این سؤال محوری، پرسش‌های فرعی زیر در ساختار مقاله پیگیری می‌شوند:

۱. مفهوم‌شناسی و عناصر ماهوی عقد مهاده از منظر فقه جواهری با تأکید بر آرای فقهای پیشین و امام خامنه‌ای چیست و این عناصر چه نسبتی با نظام‌سازی دارند؟

۲. ادله‌ی جواز مهاده در چارچوب خوانش نظام‌ساز چگونه تفسیر می‌شوند و چه پیوندی با نقش حاکم و مصلحت کلان دارند؟
۳. کاربردهای معاصر مهاده در چارچوب فقه حکومتی چگونه قابل بازصورت‌بندی است و چه پیامدهایی برای فقه حکومتی دارد؟

۲. مبانی نظری و پیشینه‌ی تحقیق

۲-۱. جایگاه فقه نظام‌ساز در بازخوانی مهاده

فقه نظام‌ساز، رویکردی نوین در دانش فقه است که احکام شرعی را نه به‌صورت جزیره‌ای و منفک از یکدیگر، بلکه در چارچوب یک نظام منسجم و هماهنگ بررسی کرده و در پی «کشف روابط»، «شناخت اهداف نظام» و «تحلیل کارکردی احکام» در یک کل واحد است. این رویکرد که ریشه در نگاه کلان‌نگرانه خود شریعت دارد، بر این باور است که احکام الهی به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که در تعامل با یکدیگر، نظامی هماهنگ و کارآمد را شکل دهند که غایت آن، تحقق قسط و عدل و عزت امت اسلامی است (موسویان، ۱۴۰۱، ص ۴۵).

تمایز بنیادین فقه نظام‌ساز با فقه سنتی در این است که فقه سنتی عمدتاً به استنباط حکم شرعی برای فعل مکلف می‌پردازد، درحالی‌که فقه نظام‌ساز علاوه بر آن، به تحلیل کارکردی احکام در نظام اجتماعی و کشف روابط میان آن‌ها نیز توجه دارد. به‌عبارت‌دیگر، فقه نظام‌ساز در پی آن است که نشان دهد چگونه مجموعه احکام شرعی در کنار یکدیگر، نظامی کارآمد برای مدیریت جامعه اسلامی فراهم می‌آورند. بر اساس این رویکرد، هر حکم فقهی در تعامل با سایر احکام و در راستای

تحقق اهداف کلان شریعت - که همانا برقراری قسط و عدل، عزت امت اسلامی، و تعالی جامعه‌ی انسانی است - معنا و کارآمدی خود را می‌یابد. بازخوانی نهاد مهاده در پرتو فقه نظام‌ساز، آن را از یک «عقد فقهی» به «ابزاری راهبردی در نظام سیاسی-اجتماعی اسلام» ارتقا می‌دهد (موسویان، ۱۴۰۱، ص ۴۵).

اهمیت این بازخوانی از آن روست که فقه اهل‌بیت (ع) امروز بیش از هر زمان دیگر نیازمند پاسخگویی به پرسش‌های مستحدثه و نیازهای عصر خویش است تا حاکمیت خود را در عرصه جامعه حفظ کند. مهاده به‌عنوان یکی از مباحث کلیدی در فقه روابط بین‌الملل، ظرفیت بالایی برای مدیریت منازعات معاصر و کاهش تنش‌های منطقه‌ای دارد.

۲-۲. پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی موضوع مهاده، آثار متعددی در قالب کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات علمی-پژوهشی نگاشته شده است. نکته‌ی مهم در پیشینه‌شناسی، تفکیک میان «مهاده» (صلح موقت) و «صلح دائم» است؛ زیرا برخی آثار موجود، به‌ویژه در پژوهش‌های حقوقی و سیاسی، میان این دو خلط کرده‌اند. باین حال، بررسی آثار به شرح زیر است:

الف) کتب و منابع مکتوب

۱. کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶): این کتاب که شامل سه رساله «امان»، «الصابنة» و «المهادنة» است، حاصل درس خارج فقه امام خامنه‌ای در سال‌های ۱۳۶۹-۱۳۷۳ شمسی است. ایشان در این کتاب با روش اجتهادی جواهری و با رویکردی نظام‌نگر، به بازخوانی جامع ابواب جهاد پرداخته‌اند. این کتاب، منبع اصلی فهم دیدگاه امام خامنه‌ای در باب مهاده است.

۲. کتاب «جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام» (نجفی، ۱۴۰۴): این کتاب که مهم‌ترین منبع فقهی امامیه در باب مهاده به‌شمار می‌رود، به‌تفصیل به شروط و احکام مهاده پرداخته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، کتاب الجهاد، باب المهادنة، ص ۲۸۶-۳۰۰). این کتاب به‌عنوان منبع اصلی برای شناسایی رویکرد فقهای پیشین به



مهاده استفاده شده است.

۳. کتاب «المبسوط فی فقه الإمامیة» (طوسی، ۱۴۱۸ق): شیخ طوسی در این کتاب، مهاده را به‌عنوان «کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی» تعریف کرده و بر جنبه عقدی و موقت آن تأکید دارد (طوسی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵). این کتاب از مصادر اولیه فقهی در تعریف و تبیین ماهیت مهاده است.

۴. کتاب «ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق): صاحب ریاض با رویکردی اصولی و استدلالی، به بررسی شروط مهاده از جمله مصلحت و ولایت پرداخته است. وی لزوم تشخیص مصلحت را از مناسبت حکم و موضوع و نیز حکم عقل به وجوب رعایت حکمت، استنباط کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۵۷-۸۱). این کتاب از منابع مهم در شناسایی رویکرد فقه‌های پیشین به شرط مصلحت است.

۵. کتاب «کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام» (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق): فاضل هندی در این کتاب، ضمن تعریف دقیق مهاده، بر شرط ولایت به‌عنوان شرط صحت عقد تأکید کرده است (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۲۰). این کتاب از منابع مهم در تبیین شرط ولایت در مهاده است.

۶. کتاب «کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق): کاشف الغطاء با تأکید بر اینکه عقد مهاده جز برای امام یا نائب خاص یا عام او جایز نیست، نگاه ولایت‌محوری به مهاده دارد و آن را از اختیارات حاکم شرعی می‌داند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۵۱).

۷. کتاب «تذکره الفقهاء» (علامه حلی، ۱۴۲۰ق): علامه حلی با رویکردی استدلالی، بر شرط ولایت در انعقاد مهاده تأکید کرده و آن را از اختیارات امام یا نائب او دانسته است (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، کتاب الجهاد، باب المهاده، ص ۴۲۰-۴۲۵).

ب) مقالات علمی-پژوهشی

۱. مقاله «مهاده (قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس)» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، فصلنامه‌ی فقه اهل بیت (ع)، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۳-۱۲۰): این مقاله که خود از مصادر اصلی پژوهش

حاضر است، از نظر روش شناختی، دارای سه ویژگی برجسته است: (۱) التزام به روش اجتهاد جواهری در استنباط؛ (۲) توجه به پیامدهای عملی فتوا؛ (۳) نگاه نظام ساز به مهاده و احراز مصلحت نظام به عنوان شرط اساسی. این مقاله، منبع اصلی فهم دیدگاه امام خامنه ای است.

۲. مقاله «مفهوم، شروط و محدودیت های عقد هدنه در فقه امامیه» (حق جو، ۱۴۰۴، فصلنامه سیاست دفاعی، ش ۱۳۱، ص ۶۱-۸۴): این مقاله به توصیف شروط و محدودیت های عقد هدنه در فقه امامیه پرداخته، اما با وجود پتانسیل مناسب برای تحلیل نظام ساز، از تبیین نسبت این شروط با نظام حکمرانی اسلامی و نقش ولایت فقیه در تشخیص مصلحت کلان نظام به عنوان شرط اساسی مهاده غفلت کرده است.

۳. مقاله «دلایل مشروعیت قرارداد ترک مخاصمه (هدنه)» (ابوالحسینی، ۱۳۸۹، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، ش ۲۱، ص ۱۱-۳۲): این مقاله هرچند ادله مشروعیت مهاده را به خوبی بررسی کرده است؛ اما از تبیین نسبت میان این ادله با نظام حکمرانی اسلامی و نقش حاکم در تشخیص مصلحت غفلت کرده است و رویکردی صرفاً توصیفی-استدلالی دارد.

۴. مقاله «هدنه در فقه و حقوق بین الملل» (محقق داماد، ۱۳۸۵، مجموعه مقالات فقه و حقوق بین الملل، ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ص ۱۵۳-۱۷۸): این مقاله با وجود بررسی تطبیقی ارزشمند میان فقه اسلامی و حقوق بین الملل، به ابعاد نظام سازی مهاده در چارچوب فقه حکومتی و نقش ولی فقیه در تشخیص مصلحت کلان نظام نپرداخته است.

ج) پایان نامه ها

۱. پایان نامه کارشناسی ارشد «بررسی فقهی عقد مهاده» (رضانیا، ۱۳۹۴، دانشگاه مازندران): این پایان نامه به بررسی فقهی عقد مهاده پرداخته، اما عمدتاً رویکردی توصیفی-نقلی دارد و از تحلیل نظام ساز غافل است.
۲. پایان نامه دکتری «توافق آتش بس در حقوق بین الملل از منظر فقه اسلامی»



(کرمی، ۱۳۹۲، دانشگاه تهران): این پژوهش بیشتر بر تطبیق مهادنه با حقوق بین‌الملل تمرکز دارد و به ابعاد نظام‌سازی در فقه حکومتی پرداخته است.

۳. رساله سطح چهار حوزه «قرار داد آتش بس از منظر فقه اسلامی» (موسوی، ۱۳۹۳، مرکز تخصصی فقه): این رساله به بررسی فقهی قرارداد آتش بس پرداخته، اما رویکردی سنتی و فاقد نگاه نظام‌ساز دارد.

۴. پایان‌نامه «پژوهشی در مهادنه (ترک محاصره) از دیدگاه اسلام» (سلطانی، ۱۳۹۱، دانشگاه ادیان و مذاهب): این پایان‌نامه به پژوهش در مهادنه از دیدگاه اسلام پرداخته، اما رویکردی توصیفی و غیرتحلیلی دارد و به ابعاد حکومتی مهادنه پرداخته است.

۵. رساله سطح سه «احکام شروط و قلمرو عقد مهادنه» (مهدوی، ۱۳۹۵، مرکز مدیریت حوزه علمیه خاهران قم): این رساله به بررسی احکام و شروط عقد مهادنه پرداخته، اما رویکردی سنتی و فاقد نگاه نظام‌ساز دارد و از نقش حاکم در تشخیص مصلحت کلان غافل است.

۲-۳. رویکرد فقهای پیشین به مهادنه

فقهای امامیه در طول تاریخ، هر یک با رویکرد خاص خود به بررسی مهادنه پرداخته‌اند. در ادامه، به مهم‌ترین آرای فقهای پیشین در باب مهادنه اشاره می‌شود:

۱. شیخ طوسی (المبسوط): ایشان مهادنه را به عنوان «کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی» تعریف کرده و بر جنبه عقدی و موقت آن تأکید دارد (طوسی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵).

۲. محقق حلی (شرایع الإسلام): ایشان در تعریف مهادنه می‌نویسد: «المهادنة وهي المعاهدة على ترك الحرب مدة معينة». ایشان بر قید «مدت معین» تأکید دارد. ایشان در تبیین شرط مصلحت، با وجود به کارگیری تعبیر عام «مصلحة للمسلمین»، در مقام تعیین مصداق، آن را به مواردی چون «قلتهم عن المقاومة» (کمی سپاه برای مقاومت)، «ما یحصل به الاستظهار» (کسب قوت) و «رجاء الدخول فی الإسلام» (امید به اسلام آوردن دشمن) محدود می‌سازد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴).

این عبارت نشان می‌دهد که با وجود ظرفیت عام عبارت، نگاه ایشان در تطبیق، مصلحت را در چارچوب میدان نبرد معنا کرده است.

۳. علامه حلی (تذکره الفقهاء): ایشان بر شرط ولایت تأکید کرده و آن را از اختیارات امام یا نائب او دانسته است (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۰). ایشان در تبیین شرط ولایت می‌نویسد: «لأن عقد الذمة من الأمور العظام المشتملة على ترك الجهاد واستيفاء الجزية، فلا بد فيه من رعاية المصلحة، والإمام أعرف بها» (همان، ص ۴۲۱). اگرچه تعبیر «للمسلمين» در کلام ایشان ظرفیت توسعه دارد، اما ایشان نیز مصلحت را در چارچوب «ترك الجهاد» و «استيفاء الجزية» معنا می‌کند که ناظر به وضعیتی جنگی است.

۴. فاضل هندی (كشف اللثام): ایشان بر شرط ولایت به عنوان شرط صحت عقد تأکید کرده و می‌نویسد: «ولا يصح عقدها إلا من إمام، أو نائبه الخاص أو العام» (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۲۰).

۵. صاحب جواهر (جواهر الکلام): ایشان در تعریف مهاده می‌نویسد: «هی المعاهدة على ترك الحرب مدة معينة» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۸۶). ایشان در باب شرط مصلحت، از تعبیر بسیار مهم و موسع «مصلحت الإسلام و المسلمين» استفاده کرده است که از حیث مفهومی، کاملاً ظرفیت تفسیر کلان‌تر را دارد (همان، ص ۲۹۴). باین حال، ایشان در ادامه و در تبیین مصادیق آن، به مواردی چون «قِلَّة عَدَدِ الْمُسْلِمِينَ» و «رَجَاءُ دُخُولِهِمْ فِي الْإِسْلَام» اشاره می‌کند (همان، ص ۲۹۳) که نشان می‌دهد با وجود به کارگیری لفظ موسع، در مقام تطبیق، مصلحت را عمدتاً در چارچوب وضعیت میدان نبرد معنا کرده‌اند.

۶. کاشف الغطاء (كشف الغطاء): ایشان با تأکید بر اینکه عقد مهاده جز برای امام یا نائب خاص یا عام او جایز نیست، آن را از اختیارات حاکم شرعی می‌داند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۵۱).

۷. صاحب ریاض (ریاض المسائل): ایشان در تبیین ضابطه مصلحت می‌نویسد: «و يُعْتَبَرُ فِي جَوَازِهَا مَصْلَحَةُ الْمُسْلِمِينَ، وَ لَا تَكُونُ الْمَصْلَحَةُ إِلَّا بِرِعَايَةِ خَالِ الْحَرْبِ...» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۶۲). این عبارت به روشنی نشان می‌دهد که



ایشان مصلحت را با «حال جنگ» گره زده‌اند.

آنچه از بررسی عبارات فقهای پیشین (به‌ویژه محقق حلی، علامه حلی و صاحب جواهر) به دست می‌آید، این است که اگرچه ایشان از تعبیر عام و موسعی چون «مصلحت للمسلمین» یا «مصلحت الإسلام و المسلمین» استفاده کرده‌اند که ظرفیت توسعه را دارد، اما در مقام تطبیق و تعیین مصداق، همواره مصلحت را به امور مرتبط با میدان نبرد (ضعف سپاه، قلت عدد، رجاء اسلام و...) محدود ساخته‌اند. این نشان می‌دهد که در نگاه ایشان، مهاده یک نهاد نظامی بوده است.

۲-۴. تمایزات اساسی در خوانش امام خامنه‌ای (توسعه‌ی مصداقی و تعمیم حکومتی)

برای اثبات ادعای اصلی مقاله مبنی بر توسعه مفهوم و مصداق مصلحت و ارتقای کارکرد ولایت در اندیشه امام خامنه‌ای، به‌طور مستقیم عبارات فقهای پیشین و ایشان را به‌صورت تطبیقی مقایسه می‌کنیم. آنچه در اینجا نمایان می‌شود، نه «تضاد مفهومی»، بلکه «توسعه مصداقی» و «تعمیم حکومتی» است که در اندیشه امام خامنه‌ای رخ داده است:

۱. گستره و مصادیق مصلحت: محقق حلی و صاحب جواهر با وجود استفاده از تعبیر عام (مانند «مصلحت للمسلمین»)، در مقام تطبیق، مصلحت را صرفاً به مصادیق نظامی محدود کرده‌اند؛ از جمله: «قلتهم عن المقاومة»، «ما يحصل به الاستظهار»، «رجاء الدخول في الإسلام» و «قلة عدد المسلمین» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۹۳). امام خامنه‌ای با پذیرش اصل مصلحت، مصادیق آن را به‌طور چشمگیری توسعه داده‌اند. ایشان در تبیین مصادیق مصلحت، به مواردی چون «ایجاد فرصت برای بازسازی قوای نظامی» و «مدیریت افکار عمومی» تصریح دارند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۱۰ و ۱۲). همچنین به «فراهم‌سازی زمینه‌های دیپلماتیک»، «کسب فرصت برای توسعه اقتصادی» و «مدیریت راهبردی منازعات» تأکید می‌کنند (همان، ص ۹-۱۲ و ص ۵۹-۶۰).

به‌عبارت دیگر، ایشان با توسعه مصداقی، مصلحت را از انحصار میدان نبرد خارج کرده و به تمام شئون حکمرانی اسلامی تعمیم داده‌اند.

۲. کارکرد ولایت: فاضل هندی و علامه حلی، ولایت را به‌عنوان «شرط صحت» عقد و ناظر بر اجرای آن در وضعیت جنگی مطرح کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۲۰؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۱). امام خامنه‌ای: ولایت فقیه به‌عنوان «مرجع تشخیص مصلحت کلان نظام» و «تصمیم‌گیرنده راهبردی» در عرصه سیاست خارجی ایفای نقش می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «مهادنة إنما تكون بيد الإمام، ولا يملكها غيره» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰) و این اختیار، فراتر از یک شرط شکلی، مبنای مشروعیت و کارآمدی مهادنه در عرصه حکمرانی است. در این خوانش، ولایت از یک «شرط صحت» به «مرجعیت راهبردی» ارتقا می‌یابد.

۳. بسط کاربردها: کاربرد مهادنه به وضعیت موقت میدان نبرد و دفع ضرر فوری نظامی محدود بوده است. امام خامنه‌ای آن را به ابزاری برای «مدیریت راهبردی منازعات»، «تنفس راهبردی» و «ابزاری در سیاست خارجی» برای دستیابی به اهداف بزرگ‌تر نظام اسلامی گسترش می‌دهند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۵۹-۶۰). نتیجه آنکه فقه‌های پیشین با وجود استفاده از الفاظ عام، در مقام تطبیق، مصلحت را به امور نظامی محدود ساخته‌اند، اما امام خامنه‌ای با توسعه مصداقی، مصلحت را به تمام عرصه‌های حکمرانی (سیاسی، اقتصادی، دیپلماتیک و بین‌المللی) تعمیم داده‌اند. ازاین‌رو، ادعای مقاله مبنی بر اینکه مهادنه از چارچوب صرفاً قراردادی فقه فردی فراتر رفته و در چارچوب فقه حکومتی، به یکی از ابزارهای تصمیم‌گیری راهبردی حکومت اسلامی تبدیل می‌شود، به‌صورت مستند تبیین می‌شود.

۲-۵. نوآوری پژوهش

با مرور پیشینه و مطالب پیش‌گفته، روشن می‌شود که تاکنون هیچ‌یک از آثار موجود، به‌طور هم‌زمان واجد سه مؤلفه اساسی زیر نبوده‌اند: اول: روش اجتهادی جواهری همراه با نگاه تطبیقی-نظام‌ساز؛ دوم: رویکرد فقه نظام‌ساز؛ سوم: بازخوانی تطبیقی و مستند کاربردهای معاصر مهادنه با تأکید بر توسعه مصداقی مصلحت و ارتقای کارکرد ولایت که در قالب جدول تطبیقی ارائه شد. این مقاله با رویکرد تطبیقی-مستند، توسعه مصداقی مصلحت و ارتقای کارکرد ولایت در اندیشه امام



خامنه‌ای را اثبات می‌کند. نوآوری مقاله در «بازخوانی و بازصورت‌بندی تطبیقی کاربردهای معاصر مهاده در چارچوب فقه حکومتی امام خامنه‌ای» تعریف می‌شود.

۳. مفهوم‌شناسی و عناصر ماهوی عقد مهاده

۳-۱. ماهیت عقد مهاده

«مهاده» و «هدنه» در لغت به معنای سکون، آرامش و صلح است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۴۳۴). امام خامنه‌ای در این باره می‌نویسد: «این لغت در اصل به معنای سکون است و اصطلاحاً برای بیان صلح موقت میان مسلمانان و گروهی از کافران حربی به‌کار می‌رود» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۳). در اصطلاح فقهی، مهاده به معنای صلح موقت میان مسلمانان و گروهی از کافران حربی است که بر اساس آن، طرفین متعهد می‌شوند برای مدتی معین از جنگ و مخاصمه دست کشند.

امام خامنه‌ای با نقد دیدگاه کسانی که ناپایداری را به‌عنوان فارق میان عقد هدنه و عقد جزیه مطرح کرده‌اند، معتقد است که «ناپایداری صلح از علامت‌ها و عوارض مهاده است، نه جزء ذات آن» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۴). از این منظر، اگرچه مهاده در عمل معمولاً موقت است، اما موقت بودن شرط ذاتی آن نیست. این نگاه، گشایشی در تعریف مهاده ایجاد می‌کند و امکان کاربرست آن را در شرایط نوین فراهم می‌آورد. تبیین دقیق نسبت ناپایداری و غیردائمی بودن: به شرح زیر است:

ناپایداری (به معنای کوتاه‌مدت بودن) یک وصف خارجی و غالب برای وضعیت صلح و مهاده است که در عمل معمولاً برای مدت کوتاهی منعقد می‌شود (مانند حداکثر یک سال طبق قول مشهور). این ویژگی، جزء ذات مهاده نیست و اگر فرضاً مهاده‌ای برای مدت طولانی‌تری (مثلاً ۱۰ سال) منعقد شود، باز هم ماهیت مهاده بر آن صادق است. امام خامنه‌ای با عبارت «ناپایداری از عوارض مهاده است» در مقام نقد دیدگاه کسانی هستند که ناپایداری را به‌عنوان فارق میان عقد هدنه و عقد جزیه مطرح کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۴).

غیردائمی بودن (به معنای پایان‌پذیری) عدم قابلیت حمل بر صلح ابدی یا دائمی است؛ مهاده هرچند ممکن است مدت طولانی داشته باشد، اما هرگز یک صلح ابدی و دائمی نیست و قابلیت پایان‌پذیری دارد. این ویژگی، ذات مهاده را تشکیل می‌دهد و آن را از صلح دائم متمایز می‌سازد. با انتزاع این ویژگی، مهاده از ماهیت خود خارج می‌شود.

مدت‌دار بودن، تعیین مدت معین و تعیین بازه زمانی مشخص در عقد مهاده که بر اساس قاعده فقهی «نهی از غرر» و اجماع فقها، شرط صحت عقد محسوب می‌شود، برای جلوگیری از ابهام (غرر) در عقد ضروری است. مبنای فقهی این شرط، قاعده «نهی از غرر» است که از حدیث شریف نبوی «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَنْ بَيْعِ الْغُرَرِ» استفاده می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۴۴۸، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، ح ۳). امام خامنه‌ای در تأیید این مطلب می‌نویسد: «لابد من تعیین المدة فی عقد المهادنة، وإلا كان من بيع الغرر» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۵۲).

بنابراین، مهاده عقدی است غیردائم (وصف ذاتی به معنای «دائمی نبودن» و «قابلیت پایان‌پذیری»)، که مدت آن باید به‌طور مشخص تعیین گردد (شرط صحت مبتنی بر قاعده نهی از غرر)، هرچند در عمل اغلب کوتاه‌مدت است (وصف غالب). بدین ترتیب، بین «ناپایداری» و «غیردائمی بودن» تعارضی وجود ندارد.

۳-۲. عناصر اصلی عقد مهاده و نسبت آن با نظام‌سازی

فقه‌های امامیه در تعریف عقد مهاده، بر ارکان و عناصر مشخصی تأکید کرده‌اند. در اینجا، با محور قرار دادن کلام امام خامنه‌ای، عناصر اساسی این عقد و نقش نظام‌ساز هر یک تبیین می‌شود:

اول: طرفین عقد (دلالت بر ولایت حاکم و ماهیت حاکمیتی)

از منظر امام خامنه‌ای، مهاده میان «دولت حربی و ملت پیرو آن» از یک سو و دولت اسلامی از سوی دیگر منعقد می‌شود (ر.ک. خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۲۹). انحصار انعقاد مهاده به «امام یا نائب او» (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۲۰) نشان می‌دهد که این عقد، یک کنش حاکمیتی و فراتر از قراردادهای خصوصی اشخاص است. در



خوانش نظام‌ساز، این عنصر، مهاده را به ابزاری در اختیار ولی فقیه تبدیل می‌کند که تشخیص مصلحت جنگ یا صلح، تنها در افق کلان حکمرانی معنا می‌یابد. نکته درخور تأمل آن است که فقهای پیشین نیز بر این عنصر تأکید داشته‌اند، اما رویکرد آنان عمدتاً ناظر به شرط صحت عقد بوده است. در خوانش نظام‌سازِ امام خامنه‌ای، این عنصر فراتر از شرط صحت، به عنوان «مبنای مشروعیت و کارآمدی مهاده» در عرصه حکمرانی مطرح می‌شود (ر.ک. خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰).

دوم: موضوع عقد (دلالت بر تفکیک راهبردی صلح موقت از سازش دائم)
موضوع عقد مهاده، ترک جنگ و مخاصمه تا مدت معین است. نکته اساسی که امام خامنه‌ای بر آن تأکید دارند، این است که ترک مخاصمه در مهاده به معنای صلح کامل و سازش نیست، بلکه صرفاً توقف موقت عملیات نظامی است. از منظر نظام‌سازی، مهاده نه یک نقطه پایان مقاومت، بلکه «نفس‌گیری راهبردی» برای بازسازی قوا و مدیریت بحران‌ها در چارچوب حفظ عزت اسلامی است.

سوم: مدت عقد (دلالت بر پویایی و مصلحت‌سنجی مستمر حاکم)
مهاده عقدی موقت است و برای مدت معینی منعقد می‌شود. همان‌گونه که در بخش ۱-۳ به تفصیل تبیین شد، «موقت بودن» در سه سطح معنا می‌یابد: در سطح ذاتی به معنای «غیردائم بودن» (وصف ذات)، در سطح شرط صحت به معنای «تعیین مدت معین» (مبتنی بر قاعده نهی از غرر)، و در سطح وصف غالب به معنای «کوتاه مدت بودن». از منظر فقه نظام‌ساز، قید مدت، ابزاری برای پویایی و انعطاف‌پذیری نظام اسلامی در مدیریت منازعات است؛ زیرا به حاکم اسلامی این اختیار را می‌دهد که در چارچوب مصلحت‌سنجی مستمر نظام، نسبت به تمدید، نسخ یا تغییر شرایط مهاده اقدام کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۴).

چهارم: جنبه عهد و پیمان (دلالت بر کارآمدی و اعتمادآفرینی نظام اسلامی)
عقد مهاده جنبه عهد و پیمان دارد و طرفین ملزم به وفای به آن هستند. امام خامنه‌ای با استناد به آیهی شریفه (فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ)

(توبه: ۴)، بر لزوم وفای به عهد تأکید می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۰۱). در خوانش نظام‌ساز، التزام به این پیمان، اعتماد سیاسی نظام را در میان جامعه جهانی استحکام می‌بخشد.

با تأمل در عناصر چهارگانه، روشن می‌شود که مهاده در منظومه فکری امام خامنه‌ای، فراتر از یک عقد فقهی صرف، «نهادی راهبردی در تراز حاکمیت اسلامی» است.

۴. ادله‌ی جواز مهاده در چارچوب خوانش نظام‌ساز

ادله‌ی جواز مهاده، ضمن اثبات مشروعیت اصل آن، شرایط و محدودیت‌هایی را ترسیم می‌کنند که با خوانش نظام‌ساز هماهنگی کامل دارد. در اینجا به مهم‌ترین ادله با تأکید بر پیوند آن‌ها با نظام‌سازی اشاره می‌شود:

۴-۱. ادله‌ی قرآنی

۱. آیه‌ی شریفه (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا) (انفال: ۶۱)

صاحب جواهر اصل جواز مهاده را به استناد این آیه و اجماع فقها اثبات می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۲۹۳). از اطلاق واژه «سلم» و امر «فَاجْنَحْ» استفاده می‌شود که آیه شامل تمام انواع کفار می‌شود و زمان و مکان خاصی در آن لحاظ نشده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۰۵-۲۱۰).

پیوند با نظام‌سازی: اطلاق این آیه به ولی فقیه اجازه می‌دهد که با توجه به مصالح کلان نظام، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، از این ابزار راهبردی بهره گیرد. مطابق نظریه تقیید که در کلام جمعی از فقهای امامیه از جمله شیخ طوسی، علامه حلی و صاحب جواهر به روشنی تبیین شده است، آیات جهاد با ظهور ادله صلح مقید می‌شوند. شیخ طوسی در المبسوط در این باره می‌نویسد: «و هذه الآية دالة على أن القتال مأمور به، و لكن إذا جنحوا للسلام وجب القبول» (طوسی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸). علامه حلی نیز در تذکرة الفقهاء می‌نویسد: «و الأدلة الدالة على وجوب القتال مطلقة، ولكنها مقيدة بآية السلم إذا جنحوا» (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۵). صاحب جواهر نیز می‌نویسد: «و الآية دالة على أن القتال مشروط بعدم جنوحهم إلى السلم، فإن جنحوا



وجوب القبول» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۹۵). بنابراین، اصل بر جهاد است و مهادنه استثنایی مبتنی بر مصلحت کلان است که با رویکرد نظام‌ساز هماهنگی کامل دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۰۵-۲۱۰).

۲. آیه‌ی وفای به عهد (... فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ...) (توبه: ۴)

مقتضای اطلاق این آیه، وفای به عهد با تمام مشرکان تا پایان مدت معین است. امام خامنه‌ای به این آیه استناد کرده و بر لزوم وفای به عهد تأکید می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۰۱). علامه حلی نیز در تذکرة الفقهاء به همین آیه استناد کرده است (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۰).

پیوند با نظام‌سازی: این آیه بر «اعتبار بین‌المللی عهد» و «لزوم پابندی دولت اسلامی به تعهدات خود» دلالت دارد که خود عاملی برای «تقویت اعتماد بین‌المللی» و «مدیریت راهبردی مناسبات خارجی» به‌شمار می‌آید.

۳. آیه‌ی نبذ عهد در صورت خیانت (وَأَمَّا خَائِفٌ مِّن قُوَّةِ رَبِّهِ فَانْبَذَ إِلَيْهِمْ...) (انفال/ ۵۸)

این آیه، جواز فسخ پیمان را در صورت خوف خیانت، با اعلام قبلی به طرف مقابل، اثبات می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۲۸۶).

پیوند با نظام‌سازی: این آیه به دولت اسلامی اجازه می‌دهد که در صورت مشاهده قرائن خیانت، با رعایت اصول اخلاقی، از تعهد خود خارج شود که خود «ابزاری بازدارنده» در مدیریت راهبردی منازعات است (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۴۵-۴۸).

۴-۲. ادله‌ی روایی

۱. سیره‌ی قطعی نبوی در پیمان حدیبیه

مهم‌ترین دلیل بر جواز مهادنه، سیره عملی پیامبر اکرم (ص) در پیمان حدیبیه است. امام خامنه‌ای با اشاره به این واقعه، آن را به‌عنوان الگویی کامل برای مهادنه معرفی می‌کنند. ایشان خود تصریح می‌کنند: «المهادنة لابد أن تكون من موقع القوة و العزة، لا من موقع الضعف و الذلة» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۱۸).

پیوند با نظام‌سازی: پیمان حدیبیه یک «الگوی راهبردی» در مدیریت منازعات است که نشان می‌دهد مهادنه می‌تواند به‌عنوان «تنفس راهبردی» برای دستیابی به اهداف بزرگ‌تر به‌کار رود.

۲. عهدنامه‌ی امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر

امام علی (ع) در عهدنامه خود به مالک اشتر می‌فرماید: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضًى، فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِجُنُودِكَ وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِبِلَادِكَ...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

پیوند با نظام‌سازی: این عهدنامه، «حکمت و فلسفه صلح» (آسایش سپاهیان، کاهش فشار، امنیت بلاد) را که مصادیقی از «مصلحت کلان نظام» هستند، تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که تصمیم‌گیری در باب صلح، یک «عمل حاکمیتی» است (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۴۰-۴۵).

۵. شروط و محدودیت‌های عقد مهاده در فقه نظام‌ساز

فقه‌های امامیه برای عقد مهاده شروط و محدودیت‌هایی قائل شده‌اند که رعایت آنها برای صحت و مشروعیت این عقد ضروری است. آنچه در اینجا در چارچوب خوانش نظام‌ساز مورد تأکید قرار می‌گیرد، تفاوت در «گستره شروط» و «معیار تشخیص» آنهاست.

الف) لزوم مصلحت نظام (با تأکید بر نگاه حکومتی)

جواز مهاده مشروط به آن است که دارای مصلحت باشد. امام خامنه‌ای در این باره می‌نویسد: «عقل به صراحت حکم می‌کند که این شرط مقتضای حکمت است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۸). صاحب جواهر نیز با اشاره به این شرط می‌نویسد: «بَلْ لَا يَبْعُدُ الْجَوَازُ مَعَ الْمَصْلَحَةِ لِلْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ أَيْضاً» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۲۹۴). علامه حلی نیز در تذکرة الفقهاء بر لزوم رعایت مصلحت تأکید کرده و می‌نویسد: «لا بد فيه من رعاية مصلحة المسلمين والنظر لهم» (حلی، ۱۴۰۲، ج ۹، ص ۴۲۱).

تمایز اساسی در خوانش نظام‌ساز، در «گستره مصلحت» است. در حالی که در خوانش فقه‌های پیشین، مصلحت عمدتاً در چارچوب وضعیت موقت میدان نبرد (همچون دفع ضرر فوری، ضعف سپاه، رجاء اسلام) مطرح بوده است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۲۹۳)، امام خامنه‌ای با اشاره به



مصادیق گوناگون مصلحت (همچون ایجاد فرصت برای توسعه اقتصادی و علمی، و تقویت جایگاه بین‌المللی دولت اسلامی) که در مقاله خود برمی‌شمارند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۹-۱۲)، چنین استنباط می‌شود که مصلحت در گستره‌ای فراتر از میدان نبرد معنا می‌یابد. بنابراین، مصلحت در این خوانش، یک «فرایند مستمر و راهبردی» در چارچوب اهداف کلان نظام است.

ب) ولایت حاکم اسلامی

انعقاد مهادنه از اختیارات امام یا حاکم اسلامی است. امام خامنه‌ای در این باره به صراحت می‌فرماید: «المهادنة إنما تكون بيد الإمام، ولا يملكها غيره» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰). فقهای پیشین نیز بر این شرط تأکید داشته‌اند؛ چنان‌که فاضل هندی می‌نویسد: «ولا يصح عقدها إلا من إمام، أو نائبه الخاص أو العام» (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۲۰) و کاشف الغطاء می‌گوید: عقد مهادنه جز برای امام یا نائب خاص یا عام او جایز نیست (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۵۱). علامه حلی نیز در تذکرة الفقهاء می‌نویسد: «ويشترط في صحة عقد الذمة... أن يتولاه الإمام أو من يأذن له لأنه من الأمور العظام» (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۱).

اما تمایز در خوانش نظام‌ساز، در «کارکرد ولایت» است. در خوانش فقهای پیشین، ولایت به‌عنوان شرط صحت انعقاد مطرح است، اما در خوانش نظام‌ساز، ولایت فقیه به‌عنوان «مرجع تشخیص مصلحت کلان نظام» و «تصمیم‌گیرنده راهبردی» در عرصه سیاست خارجی ایفای نقش می‌کند.

به باور امام خامنه‌ای، بنابر اصل ولایت عامه فقیه در زمان غیبت، ولایت او مانند ولایت شخص امام است و اختیار عقد مهادنه از شئون ولایت فقیه به‌شمار می‌رود (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۶۴).

ج) قید مدت

فقهای امامیه بر لزوم تعیین مدت در عقد مهادنه تأکید دارند. محقق حلی در شرایع الإسلام می‌نویسد: «المهادنة وهي المعاهدة على ترك الحرب مدة معينة» و همچنین می‌فرماید: «ولا تجوز أكثر من سنة على قول مشهور». علامه حلی در تذکرة

الفقهاء می‌نویسد: «و يجب ذكر المدة التي يقع عليها الصلح» (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۲). امام خامنه‌ای نیز با اشاره به پیمان حدیبیه، تعیین مدت را ضروری می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۴).

در خوانش نظام‌ساز، همان‌گونه که در بخش ۳-۱ و ۳-۲ به تفصیل تبیین شد، قید مدت در سه سطح معنا می‌یابد: در سطح ذاتی، «غیردائم‌بودن» وصف ذات مهاده است؛ در سطح شرط صحت، «تعیین مدت معین» برای جلوگیری از غرر و ابهام ضروری است؛ و در سطح وصف غالب، معمولاً کوتاه‌مدت است. این قید به‌عنوان «ابزاری برای حفظ اختیار عمل دولت اسلامی» و «جلوگیری از تبدیل مهاده به صلح دائم و سازش‌آمیز» تفسیر می‌شود. موقتی بودن مهاده، به دولت اسلامی اجازه می‌دهد که در پایان مدت، با توجه به شرایط جدید، تصمیم‌گیری مجدد کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۵۹-۶۰).

۶. مهاده به مثابه قاعده‌ای حکومتی و کاربردهای نوین آن

مهاده به مثابه قاعده‌ای حکومتی و کاربردهای نوین آن به شرح زیر است:

۶-۱. مهاده به مثابه قاعده‌ای حکومتی

در اندیشه امام خامنه‌ای، تصمیم‌گیری در باب مهاده، از سنخ «احکام حکومتی» است که ولی فقیه بر اساس اختیارات ولایی خود و با در نظر گرفتن مصلحت نظام، آن را صادر می‌کند. از این منظر، مهاده صرفاً یک عقد حقوقی نیست، بلکه «فعل حاکمیتی» است که در چارچوب سیاست خارجی دولت اسلامی معنا می‌یابد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۶۴). ویژگی‌های برجسته خوانش امام خامنه‌ای در این است که: اول: نگاه قاعده‌محور به جای عقد‌محور - ایشان مهاده را قاعده‌ای حکومتی در چارچوب اهداف کلان نظام اسلامی تبیین می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۶۴).

دوم: توسعه معیار مصلحت - مصلحت در اندیشه ایشان از سطح جزئی میدان نبرد به سطح کلان نظام اسلامی ارتقا می‌یابد. از مجموع عبارات ایشان چنین استنباط می‌شود که مصلحت در گستره‌ای فراتر از میدان نبرد معنا می‌یابد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۹-۱۲).



سوم: بسط کارکردهای مهاده - ایشان کارکرد مهاده را به ابزاری برای «مدیریت راهبردی منازعات» و «تنفس راهبردی» گسترش می‌دهند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۵۹-۶۰).

چهارم: تأکید بر عزت و قوت - ایشان با تصریح به اینکه مهاده باید از موضع قوت و عزت باشد، آن را از هرگونه برداشت سازش‌کارانه پیراسته می‌سازند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۱۸).

با این حال، این اختیار مطلق نیست و با قیودی مانند مصلحت ملزمه، قاعده نفی سبیل و قاعده لاضرر محدود می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۲۶ و ص ۴۵).

۲-۶. نسبت مهاده با «نرمش قهرمانانه»

مفهوم «نرمش قهرمانانه» در اندیشه امام خامنه‌ای، یک رویکرد راهبردی در مدیریت منازعات است که با مهاده پیوندی نزدیک دارد. «نرمش قهرمانانه» یک تاکتیک رفتاری در میانه یک نبرد سخت و طولانی است که مبتنی بر قوت، عزت و هوشمندی است و از موضع ضعف صورت نمی‌پذیرد. امام خامنه‌ای با الهام از سیره امام حسن مجتبی (ع)، بر این باورند که در شرایط خاص، پذیرش صلح موقت، نه تنها نشانه ضعف نیست، که مصداق قهرمانانه‌ترین رفتار برای حفظ اساس اسلام است.

بر اساس بیانات ایشان در دیدار پنجاه هزار فرمانده بسیج سراسر کشور در ۲۹ آبان ۱۳۹۲، «نرمش قهرمانانه» به معنای «مانور هنرمندانه برای دست یافتن به مقصود» است و برخلاف برخی تفاسیر، «به معنای دست برداشتن از آرمان‌ها و هدف‌های نظام اسلامی» نیست. ایشان در تبیین این مفهوم می‌فرمایند: «نرمش قهرمانانه به معنای مانور هنرمندانه برای دست یافتن به مقصود است؛ به معنای این است که سالک راه خدا - در هر نوع سلوکی - به سمت آرمان‌های گوناگون و متنوع اسلامی که حرکت می‌کند، به هر شکلی و به هر نحوی هست، باید از شیوه‌های متنوع استفاده کند برای رسیدن به مقصود.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ ب)

همچنین ایشان در دیدار فرماندهان سپاه در ۲۶ شهریور ۱۳۹۲ تأکید می‌فرمایند:

«ما مخالف با حرکت‌های صحیح و منطقی دیپلماسی هم نیستیم؛ چه در عالم دیپلماسی، چه در عالم سیاست‌های داخلی. بنده معتقد به همان چیزی هستم که سالها پیش اسم گذاری شد «نرمش قهرمانانه»؛ نرمش در یک جاهایی بسیار لازم است، بسیار خوب است؛ عیبی ندارد...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲ الف). این بیانات نشان می‌دهد که نرمش قهرمانانه یک تاکتیک در مسیر راهبرد مقاومت است و هرگز به معنای عقب‌نشینی از اصول نیست.

نسبت مهاده با نرمش قهرمانانه از نوع «عموم و خصوص من وجه» است؛ یعنی هر مهاده‌ای لزوماً نرمش قهرمانانه نیست، اما در جایی که مهاده مبتنی بر قوت و عزت و با تشخیص مصلحت نظام صورت گیرد، می‌تواند مصداقی از نرمش قهرمانانه محسوب شود.

یک مثال عینی از کاربری این مفهوم در روابط بین‌الملل معاصر، رویکرد جمهوری اسلامی ایران در مذاکرات هسته‌ای است که با حفظ اصول و عزت ملی، در چارچوب مصلحت نظام، به توافقات موقت تن داد. این رویکرد، اگرچه مبتنی بر پذیرش مهاده به معنای فقهی آن نبود، اما نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری هوشمندانه در چارچوب عزت و مقاومت است.

۳-۶. مهاده و راهبرد مقاومت

مفهوم مهاده در اندیشه امام خامنه‌ای، هرگز به معنای تسلیم یا عقب‌نشینی از اصول نیست. ایشان «مقاومت» را به عنوان راهبرد اصلی ترسیم کرده و «نرمش قهرمانانه» را روشی کارآمد در مسیر این راهبرد می‌دانند.

ایشان در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی در ۲۵ فروردین ۱۳۹۷، با تأکید بر تداوم راهبرد مقاومت فرمودند: «در مقابل دشمن، «عقب‌نشینی» مشوق دشمن است؛ در مقابل دشمن، «ایستادگی» موجب عقب‌رفت دشمن است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷)

مهاده در منظومه فکری ایشان، «تنفس راهبردی» برای تقویت بنیه و آمادگی بیشتر است؛ زیرا:



اولاً، مهاده باید از موضع قوت صورت پذیرد. امام خامنه‌ای در این باره می‌فرماید: «المهاده لابد أن تكون من موقع القوة والعزة، لا من موقع الضعف والذلة» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۱۸).

ثانیاً، مهاده موقت و هدفمند است و به دولت اسلامی اجازه می‌دهد که در پایان مدت، با توجه به شرایط جدید، تصمیم‌گیری مجدد کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۵۹-۶۰). ثالثاً، مهاده در خدمت اهداف کلان نظام اسلامی قرار دارد و هرگاه از این اهداف فاصله بگیرد، مشروعیت خود را از دست می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۹-۱۲). رابعاً، تشخیص اینکه مهاده در چه شرایطی به مقاومت کمک می‌کند و در چه شرایطی به تضعیف آن منجر می‌شود، از اختیارات ولی فقیه است که با در نظر گرفتن مجموعه‌ای از عوامل و پیامدها، تصمیم‌گیری می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۶۴). بنابراین، مهاده در منظومه فکری امام خامنه‌ای، نه تنها با راهبرد مقاومت در تعارض نیست، بلکه به عنوان ابزاری هوشمندانه برای مدیریت راهبردی منازعات و تقویت بنیه مقاومت در بلندمدت به کار می‌رود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، با روش اجتهادی - جواهری و با رویکرد تطبیقی - نظام‌ساز، به بازخوانی نهاد مهاده در اندیشه امام خامنه‌ای پرداخته شد. مهم‌ترین یافته‌های پژوهش به شرح زیر است:

نخست، در تبیین ماهیت مهاده، تفکیک سه‌گانه «ناپایداری (وصف غالب)»، «غیردائمی بودن (وصف ذاتی)» و «مدت‌دار بودن (شرط صحت)» ارائه شد که نشان می‌دهد مهاده عقدی است غیردائم که مدت آن باید به طور مشخص تعیین گردد، هرچند در عمل اغلب کوتاه‌مدت است.

دوم، با ارائه شواهد تطبیقی و مستند در بخش ۲-۴، این ادعا که «در اندیشه امام خامنه‌ای، مهاده از چارچوب صرفاً قراردادی فقه فردی فراتر رفته و در چارچوب فقه حکومتی، به یکی از ابزارهای تصمیم‌گیری راهبردی حکومت اسلامی تبدیل می‌شود» به طور قطعی اثبات شد. این تمایز در سه محور کلیدی «توسعه مصداقی

مصلحت»، «ارتقای کارکرد ولایت» و «بسط کاربردها» با استناد به عبارات صریح فقهای پیشین و امام خامنه‌ای تبیین گردید. نکته‌ی مهم آنکه فقهای پیشین (از جمله محقق حلی، علامه حلی و صاحب جواهر) اگرچه از تعبیر عام و موسعی چون «مصلحت للمسلمین» و «مصلحت الإسلام و المسلمین» استفاده کرده‌اند که ظرفیت توسعه را دارد، اما در مقام تطبیق و تعیین مصداق، مصلحت را صرفاً به امور نظامی (ضعف سپاه، قلت عدد، رجاء اسلام و...) محدود ساخته‌اند. در مقابل، امام خامنه‌ای با توسعه مصداقی و با تصریح به مصادیقی چون «مدیریت افکار عمومی» و «فراهم‌سازی زمینه‌های دیپلماتیک» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۱۰ و ۱۲)، مصلحت را به تمام عرصه‌های حکمرانی (سیاسی، اقتصادی، دیپلماتیک و بین‌المللی) تعمیم داده و آن را در گستره کلان نظام اسلامی تعریف کرده‌اند.

سوم، بر پایه اطلاق آیات و سیره‌ی قطعی نبوی در پیمان حدیبیه، مهاده با هرگونه دشمن جنگی جایز است، مشروط به وجود مصلحت نظام اسلامی به تشخیص ولی‌امر.

چهارم، در اندیشه امام خامنه‌ای، مهاده یک عمل حاکمیتی و از اختیارات ولی فقیه است که با تأکید بر قاعده «نفی سبیل» و لزوم انجام آن از موضع قوت و عزت، هرگونه مهاده از موضع ضعف و ذلت را مردود می‌دانند.

نهایتاً، این مقاله برای اولین بار با رویکرد تطبیقی-مستند، توسعه مصداقی مصلحت و ارتقای کارکرد ولایت در اندیشه امام خامنه‌ای را اثبات نموده است. نوآوری مقاله در ارائه چارچوبی تحلیلی-تطبیقی برای کاربرست مهاده در مدیریت راهبردی منازعات معاصر است که از دل فقه جواهری و با تکیه بر آرای امام خامنه‌ای استخراج شده است. امام خامنه‌ای با توسعه مصداقی مفهوم مصلحت و ارتقای کارکرد ولایت از شرط صحت به مرجعیت راهبردی، مهاده را از یک عقد فقهی محدود به میدان نبرد، به قاعده‌ای حکومتی و ابزاری راهبردی در مدیریت روابط بین‌الملل ارتقا داده‌اند که نشان‌دهنده پویایی و کارآمدی فقه امامیه در پاسخگویی به نیازهای عصر حاضر است.



پیشنهادهای

۱. مدل‌سازی فرآیند مهادنه: تدوین مدلی جامع برای فرآیند تصمیم‌گیری در باب مهادنه، شامل مراحل تشخیص مصلحت، مشورت با کارشناسان، انعقاد، نظارت بر اجرا و ارزیابی پیامدها.
۲. تبیین خطوط قرمز نظام اسلامی: تبیین خطوط قرمز در مهادنه با دشمنان در جنگ اقتصادی و تحریم‌ها، از جمله عدم پذیرش مطالبات غیرمنطقی، حفظ استقلال اقتصادی، و عدم عقب‌نشینی از مواضع اصولی.
۳. شناسایی خطوط انحرافی: شناسایی و تبیین خطوط انحرافی در مذاکرات (همچون اعتماد بیش از حد به دشمن، پذیرش شروط تحقیرآمیز، و غفلت از اهداف کلان نظام) بر اساس منظومه فکری امام خامنه‌ای.
۴. اخذ تضمین‌های وثیق: رعایت جانب احتیاط در مهادنه و اخذ تضمین‌های وثیق و مکانیسم‌های راستی‌آزمایی در قرارداد صلح بر اساس قاعده لاضرر.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۸۶). ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴ق). لسان العرب، بیروت: دارالمعرفة.
۴. ابوالحسنینی، علی اکبر (۱۳۸۹). «دلایل مشروعیت قرارداد ترک مخاصمه (هذنه)». فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، ش ۲۱، ص ۱۱-۳۲.
۵. حق جو، عبدالحجت (۱۴۰۴). «مفهوم، شروط و محدودیت های عقد هذنه در فقه امامیه». فصلنامه سیاست دفاعی، ش ۱۳۱، ص ۶۱-۸۴.
۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق). تذکرة الفقهاء (ج ۹). قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۷. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۷۶). «مهادنه (قرارداد ترک مخاصمه و آتش بس)». فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۳-۱۲۰.
۸. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۲الف). بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۹۲/۶/۲۶. بازیابی شده از: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۴۰۳۳>
۹. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۲ب). بیانات در دیدار پنجاه هزار فرمانده بسیج سراسر کشور، ۱۳۹۲/۸/۲۹. بازیابی شده از: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۴۵۵۲>
۱۰. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۶). ثلاث رسائل فی الجهاد. تهران: انتشارات فقه روز.
۱۱. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۷). بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۷/۱/۲۵. بازیابی شده از: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۹۳۹۴>
۱۲. رضانی، مهدی (۱۳۹۴). بررسی فقهی عقد مهادنه، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.
۱۳. سلطانی، رضا (۱۳۹۱). پژوهشی در مهادنه (ترک مخاصمه) از دیدگاه اسلام، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۴. طباطبایی، سید علی بن محمد علی (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل (ج ۸). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق). المبسوط فی فقه الإمامیه (ج ۲). تهران: المكتبة المرتضویة.
۱۶. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۰۵ق). كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام (ج ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۴). قم: نشر هجرت.
۱۸. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۲ق). كشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ج ۴). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۹. کریمی، احمد (۱۳۹۲). توافق آتش بس در حقوق بین الملل از منظر فقه اسلامی، پایان نامه دکتری، دانشگاه تهران.
۲۰. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج ۱). قم: مؤسسه



مطبوعات اسماعیلیان.

۲۱. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۵). «هذه در فقه و حقوق بین الملل». در: مجموعه مقالات فقه و حقوق بین الملل، ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ص ۱۵۳-۱۷۸.
۲۲. مهدوی، سکینه (۱۳۹۵). احکام شروط و قلمرو عقد مهاده، رساله سطح سه، مرکز مدیریت حوزه علمیه خواهران قم.
۲۳. موسوی، محمد صادق (۱۳۹۳). قرار داد آتش بس از منظر فقه اسلامی، پایان‌نامه سطح چهار، مرکز تخصصی فقه.
۲۴. موسویان، سید ابوالقاسم (۱۴۰۱). «فقه نظام‌ساز؛ چیستی، مبانی و کارکردها». مجله فقه حکومتی، ۹ (۱۷)، ص ۴۰-۶۵.
۲۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۲۱). بیروت: دار إحياء التراث.
۲۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۱۷). قم: مؤسسه آل البيت (ع).

