

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی-پژوهشی



سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز:	محمد حاجی ابوالقاسم دولابی
مدیر مسئول:	محمد حاجی ابوالقاسم دولابی
سرمدیر:	ابوالقاسم مقیمی حاجی
جانشین سرمدیر:	مجید رجبی
مدیر اجرایی:	نصیراله حسنلو
طراح و صفحه‌آرا:	علی کسرائیان

دوفصلنامه تخصصی «فقه نظام»، به استناد مصوبه شورای اعطای مجوزهای معاونت پژوهش حوزه علمیه، در تاریخ ۱۳/۰۴/۱۴۰۴ دارای رتبه علمی-پژوهشی ب گردید. این دوفصلنامه، در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

سامانه مدیریت نشریات علمی مؤسسه پژوهشی فقه نظام

www.jsjournal.ir

پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا) (Civilica)

پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

پایگاه گوگل محقق (Google Scholar)

سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Iran Journals)

اعضای هیئت تحریریه

سیدهاشم حسینی بوشهری
محسن محمدی عراقی (اراکي)
عباس کعبی
مسعود عالی
محمد حاجی ابوالقاسم دولابی
ابوالقاسم مقیمی حاجی
مجید رجبی

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه ای جدا درج و ارسال شود.

حجم مقاله کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیش از ۸۰۰۰ کلمه نباشد.

مقاله پس از تایپ در برنامه word، از طریق سایت و ایمیل نشریه ارسال گردد.

چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی (بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) تنظیم و پیوست شود.

ارجاع به منابع و مآخذ به شیوه برون‌متنی و در پاورقی - منطبق با شیوه‌نامه فصلنامه - درج شود.

فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

□ کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، سال انتشار.

□ مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال انتشار.

□ مقالات دایرةالمعارفی:

نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، سال انتشار.

شاپای الکترونیکی:

۱۳۹۱ - ۲۸۲۱

رایانامه:

feghenezam@gmail.com

شمارگان:

الکترونیکی

بها:

۲۰۰ هزار تومان

نشانی دفتر مجله:

قم، خیابان ارم، جنب کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، مدرسه کرمانی‌ها، طبقه سوم، پژوهشگاه فقه نظام

صندوق پستی:

۳۷۱۵۷۹۹۴۷۴

تلفن:

۰۹۱۰۷۲۴۳۲۵۲

سایت:

www.jsjournal.ir

دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات، صرفاً نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست.

فهرست

فهرست مقالات

۱. حکمرانی حکمی؛ چارچوبی برای فقه نظام، از نظریه تا عمل ۷

عبدالحسین خسروپناه

۲. ملاک‌های تحقق شعائر الهی ۲۵

محمد مهدی اسلامیان | ابوالقاسم مقیمی حاجی

۳. بررسی فقهی اعتبار تجربه از منظر ادله لفظی ۵۳

حامد وحیدی

۴. مطلوبیت اجتهاد در سفراء دولت اسلامی از منظر فقه حکومتی ۹۱

محمد صادق آسیم

۵. بررسی وظیفه‌مندی حکومت در تربیت دینی جامعه ۱۲۱

مجتبی کفیل

۶. نگاهی انتقادی به قرارداد مباحه بانکی از منظر فقه اسلامی ۱۴۷

حمید شخم‌گر

۷. راهبرد نظام اقتصادی اسلام در بهره‌برداری از منابع سطحی آب ۱۷۵

جابر ابوزاده کتابی

۸. ملخص المقالات ۲۰۲



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025



حکمرانی حکمی؛ چارچوبی برای فقه نظام، از نظریه تا عمل

عبدالحسین خسروپناه^۱

چکیده

این مقاله با هدف پاسخ به فرمان رهبر شهید انقلاب درباره «مشارکت در تولید و تبیین نظامات اجتماعی» و عبور از شکاف میان نظریه‌های فقهی و حل مسائل عینی، تدوین شده است. پرسش محوری، چگونگی گذار از «نظام مطلوب» به «تحقق عملی» آن است. الگوی «حکمرانی حکمی» چارچوبی تلفیقی به شمار می‌آید که سه ضلع دارد: ۱. فقه نظام (ترسیم آرمان)؛ ۲. عقلانیت اسلامی (راهبری مبتنی بر اصول قرآنی، مانند حکمت و جهاد، برای تصمیم‌سازی در مسائل نوپدید)؛ ۳. فناوری‌های نرم اجتماعی (ابزارهای تحقق، مانند الگوی غدیر تهران). این مقاله با نقد روش صرفاً قیاسی، بر ضرورت روش استقرایی مسئله‌محور تأکید می‌کند. در این روش، فقیه با شناخت مسئله‌ای عینی (مانند حکمرانی هوش مصنوعی)، نیازهای حکمی، راهبردی، و اجرایی آن را تفکیک می‌کند. این فرایند در الگوی سه مرحله‌ای فقاها (کشف، طراحی و تحقق) نظام‌مند شده است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که مشارکت در «تولید» نظامات، معطوف به فقه نظام است؛ اما مشارکت در «تبیین» و تحقق، مستلزم حکمرانی حکمی است. پیشنهادهای عملی این نوشتار نیز شامل تشکیل کارگروه‌های مشترک مسئله‌محور و بازنگری در آموزش حوزوی است.

کلیدواژه‌ها:

فقه حکمرانی، حکمرانی حکمی، عقلانیت اسلامی، فناوری نرم اجتماعی، روش استقرایی مسئله‌محور.

۱. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، (نویسنده مسئول) | khisropanahdezfuli@gmail.com

مقدمه

(طرح مسئله در پرتو بیانیۀ «مشارکت در تولید و تبیین نظامات اجتماعی»)

بیانیه‌های راهبردی رهبر شهید انقلاب، به‌ویژه در حوزه نسبت علم و دین، همواره نقشه‌ای کلان برای جهاد علمی جامعۀ اسلامی ترسیم می‌کند. ایشان در یکی از این بیانیه‌های مهم، با اشاره به اینکه «کشورها و جوامع بشری در همه شئون اجتماعی خود با نظامات مشخصی اداره می‌شوند»^۱ بر این نکته تأکید می‌فرمایند که «در حکومت اسلامی، این مبنا و قاعده طبعاً باید برگرفته از اسلام و متون معتبر آن باشد و نظام‌های اداره جامعه از آن‌ها استخراج شود»^۲. سپس، با اشاره به ظرفیت گسترده فقه شیعه و ضرورت آشنایی با یافته‌های جهان معاصر، «مشارکت حوزه و دانشگاه در تولید و تبیین نظامات اجتماعی»^۳ را به‌عنوان کاری سترگ و زمینه‌ای برای همکاری این دو نهاد تعریف می‌کنند.

الف. استناد به بیانیه و طرح پرسش محوری

این فرمان کلان، پرسشی بنیادین را در برابر اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی قرار می‌دهد: حوزه و دانشگاه چگونه می‌توانند در «تولید» و «تبیین» نظامات اجتماعی مشارکت کنند تا خروجی این مشارکت، فراتر از تولید متون علمی و نظریه‌های انتزاعی، به «حل مسئله» در جامعه بینجامد؟ به تعبیر دیگر، چگونه می‌توان از مرحله تدوین «نظام مطلوب» بر کاغذ، به مرحله «تحقق عینی» آن در بستر پیچیده جامعه امروز گذر کرد؟ این پرسش، هسته مرکزی بحث «فقه حکمرانی» یا «حکمرانی حکمی» را تشکیل می‌دهد.

ب. بیان شکاف موجود

با وجود تلاش‌های ارزشمند و گام‌های بلندی که در چهار دهه گذشته در زمینه «فقه نظام» و «علوم انسانی اسلامی» برداشته شده است، به نظر می‌رسد شکافی جدی

۱. پیام حضرت آیت‌الله‌العظمی شهید خامنه‌ای (رضوان الله تعالی علیه) به همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم ۱۴۰۴/۰۲/۱۷.

۲. همان.

۳. همان.



میان این تولیدهای نظری و توانایی آن‌ها در حل مسائل پیچیده، چند بُعدی، و نوپدید جامعه ایران وجود دارد. ما امروز با انبوهی از کتاب‌ها و مقالات در حوزه اقتصاد اسلامی، روان‌شناسی اسلامی، یا فقه نظام سیاسی مواجهیم؛ اما در عین حال، با مسائلی ملموس و حل نشده، همچون «مدیریت مهاجرت نخبگان، برپایه فقه و احکام»، «طراحی الگوریتم‌های هوش مصنوعی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی»، «الگوی حکمرانی در صنعت پتروشیمی برای رهایی از وابستگی به گاز» یا «هویت‌سازی برای نسل کودک از طریق صنایع خلاق، مانند اسباب‌بازی و انیمیشن» دست به گریبان هستیم. این وضعیت، این گمان را تقویت می‌کند که تدوین فقه نظام و نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی، هرچند ضروری و زیربنایی است، اما برای اثرگذاری در جامعه و حکمرانی کارآمد کافی نیست. به نظر می‌رسد حلقه‌ای واسط میان «نظریه» و «عمل» مفقود است.

ج. پرسش‌های فرعی مقاله

برای واکاوی این شکاف و تلاش برای پرکردن آن، این مقاله در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های فرعی ذیل است:

نسبت‌شناسی مفاهیم: نسبت «فقه حکمرانی» با «علم حکمرانی» متعارف در دانشگاه‌ها و نیز با «فقه نظام» به‌عنوان پیش‌نیاز آن چیست؟ آیا این‌ها با هم متعارض‌اند، مکمل‌اند، یا یکی تحول یافته و تبدیل شده از دیگری است؟

کشف سازوکارهای تحقق: اگر فقه نظام، «چه باید بودن» را ترسیم می‌کند، چه عواملی «چگونگی رفتن به سمت آن آرمان» را مشخص می‌کنند؟ در این مسیر، جایگاه «عقلانیت اسلامی» (به‌عنوان راهنمای تصمیم‌سازی) و «فناوری‌های نرم اجتماعی» (به‌عنوان ابزارهای تغییر) کجاست؟

بازنگری در روش: روش غالب در پژوهش‌های حوزوی، روش قیاسی و کتاب‌محور است. آیا این روش به‌تنهایی برای رویارویی با مسائل پیچیده و سیال امروز کافی است؟ روش صحیح رویارویی فقیه با مسائل نوپدیدی که عناوین آن در نصوص دینی نیامده (مانند حکمرانی فضای مجازی)، چیست؟ آیا نیازمند تلفیق «روش قیاسی» با «روش استقرایی مسئله‌محور» هستیم؟

این مقاله بر آن است تا با تکیه بر بیانات رهبر شهید انقلاب، ضمن واکاوی



این پرسش‌ها، الگویی پیشنهادی با عنوان «حکمرانی حکمی» را به مثابه چارچوبی تلفیقی برای عبور از شکاف نظریه و عمل عرضه کند. الگویی که سه ضلع «فقه نظام»، «عقلانیت اسلامی»، و «فناوری نرم اجتماعی» را در یک مثلث اثرگذار برای حکمرانی مطلوب اسلامی به هم پیوند می‌زند.

۱. چارچوب مفهومی و نقد پارادایم‌های حکمرانی غربی

برای ادراک جایگاه «حکمرانی حکمی» و ترسیم نسبت آن با مفاهیم هم‌خانواده، لازم است در آغاز، مفاهیم پایه را تفکیک و تعریف کنیم.

۱-۱. فقه نظام (نظام مطلوب): کشف و طراحی آرمان شهر اسلامی

فقه نظام در حقیقت، به معنای کشف و طراحی «نظام مطلوب» اسلامی در حوزه‌های گوناگون اجتماعی - مانند اقتصاد، فرهنگ، سیاست، و تعلیم و تربیت - است.^۱ این فرایند عمدتاً از طریق روش قیاسی و کتاب‌محور صورت می‌گیرد؛ یعنی با استناد به «منابع اصیل (آیات و روایات)» و «منابع ثانوی (کتاب‌های فقهی، فلسفی، و اخلاقی موجود)»، نظریه‌ای درباره «آنچه باید باشد» عرضه می‌شود. همان‌طور که اشاره شد، این کار اگرچه «پایه حل مسئله است» و برای «آموزش و تربیت طلبه‌ها» ضروری به شمار می‌آید، اما به خودی خود برای حل مسائل عینی جامعه کافی نیست. کتاب اقتصادنا به قلم شهید صدر با تدوین «مکتب اقتصاد اسلامی» نمونه‌ای از این سطح است.

۱-۲. علم حکمرانی (Governance): دانش متعارف با پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک

در مقابل، «علم حکمرانی» اشاره به دانشی است که در دانشگاه‌های جهان، با عنوان Governance تدریس می‌شود. اصطلاح حکمرانی (Governance)، عنوانی نوین است که مشخصاً از دهه ۱۹۸۰ میلادی به این سو در ادبیات سیاسی جهان برجسته شده است. اگرچه تعاریف متعددی (بالغ بر ۲۰۰ تعریف) برای آن ذکر شده و مکاتب گوناگونی همچون «مکتب تفسیری»، «نهادگرایی»، و «فراحکمرانی» پدید آمده‌اند، اما محل نزاع و نقطه عطف در غرب، عبور از «مدیریت دولتی نوین» (که منجر به حکمرانی بازاری می‌شد) به سمت «حکمرانی شبکه‌ای» بوده است. هدف غایی آن‌ها، افزایش مشارکت

۱. ر.ک: خسروپناه، عبدالحسین، فلسفه فقه الاجتماع، ص ۲۵۵-۲۵۷.

جامعه مدنی (Civil Society) با تسهیل‌گری دولت و مدیریت «پارادوکس اقتدار دولت و آزادی مردم» است.

این دانش، مشتمل بر تئوری‌های سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، نظارت، و ارزیابی است. با این حال، تأکید می‌شود که این دانش به معنای صرف «ساینس پوزیتیویستی» نیست، بلکه «کاملاً براساس ایدئولوژی‌ها برنامه‌ریزی کرده، تدبیر می‌کنند، و اولویت‌بندی می‌کنند».

اگرچه این مدل به عنوان یک «فناوری نرم» آثار مثبت در جلب مشارکت مردمی داشته است، اما از نگاه حکمرانی اسلامی، دو اشکال بنیادین بر همه مدل‌های غربی وارد است:

یک. غفلت از «حکمران» و تمرکز صرف بر «ساختار»: پارادایم غربی (متأثر از اندیشه‌هایی نظیر کارل پوپر در جامعه باز و دشمنانش)، اهمیت ویژگی‌های شخصیتی و فضیلت‌مندی حاکم را نادیده می‌انگارد و همه همت خود را مصروف «فرایندها» (سیاست‌گذاری تا نظارت) می‌کند. حال آنکه در اسلام، شخصیت و عدالت حاکم، رکن ثابت حکمرانی است.

دو. حذف «ربوبیت تشریعی و تکوینی» از ساحت حکمرانی: بنیان‌های ایدئولوژیک غرب، سکولار است و نقش ربوبیت الهی را بر نمی‌تابد. این در حالی است که تحلیل قرآنی از عالم، تحلیل موجودات به مثابه «عین الفقر» و «عین الربط» به خداوند است («يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ»)^۱. اراده انسان در طول اراده الهی است («وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»)^۲. بنابراین، حکمرانی بدون لحاظ سنت‌های الهی و ربوبیت حق تعالی، ناقص و بلکه ممتنع است.

۳-۱. فقه حکمرانی (به معنای اخص): استنباط احکام فرایندها

«فقه حکمرانی» در معنای خاص و سنتی خود، شاخه‌ای از فقه است که می‌خواهد از نصوص دینی با روش اجتهاد، یا قواعد فقهی با روش اجتهاد، احکام و قواعد ناظر به حکمرانی را به دست بیاورد؛ مثلاً برای اجرای حکم شرعی حجاب چه ضوابط و

۱. سوره فاطر، آیه ۱۵.

۲. سوره انفال، آیه ۱۷.

قواعدی ناظر به مقام اجرا در عرصه تحقق حکم شرعی حجاب، وجود دارد؟ در اینجا قواعدی مانند قاعده لا ضرر از اهمیت بسزایی برخوردار است و از نظر دلالت و قلمرو آن، بررسی می‌شود. این نگاه، ارتقایی در رویارویی فقه با میدان عمل به شمار می‌رود. با وجود این، هنوز برای تحقق حکمرانی کافی نیست؛ زیرا حکمرانی صرفاً مجموعه‌ای از احکام تکلیفی نیست، بلکه نیازمند «برنامه‌ریزی»، «تدبیر»، و «اولویت‌بندی» نیز هست.

۴-۱. حکمرانی حکمی (به معنای اعم و کلان): الگوی تلفیقی سه سطحی

نظریه پیشنهادی «حکمرانی حکمی» به معنای گسترده آن است. این الگو، حلقه واسط میان «فقه نظام» (آرمان)، «فقه حکمرانی» (قواعد مقام اجرا)، و «تحقق عینی» (عمل) به شمار می‌آید و خود دارای سه سطح به هم پیوسته است:

۱. سطح نخست (مبنا): فقه نظام و علوم انسانی اسلامی. این سطح «چه باید باشد؟» یا «نظام مطلوب» را ترسیم می‌کند. خروجی آن، مکاتب و نظریه‌های اسلامی در حوزه‌های گوناگون اجتماعی است. این همان «کشف» و «طراحی» نخستین است. مثلاً در اندیشه سیاسی غرب، همواره پارادوکس (تناقض‌نما) میان «اقتدار دولت» و «آزادی مردم» وجود دارد؛ بدین معنا که افزایش مشارکت و آزادی مردم مستلزم تضعیف و کم شدن اقتدار دولت است و افزایش اقتدار دولت موجب کاهش مشارکت و آزادی مردم می‌شود؛ اما در اندیشه اسلامی، جمع میان این دو مفهوم ممکن است.

نظریه «حکمرانی حکمی» مبتنی بر نظام ولایی است و در نظام ولایی، ساختار قدرت، «هرمی» و از بالا به پایین نیست؛ بلکه مدل مطلوب قدرت، براساس فرمایش امیرالمؤمنین، مدل «مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى»^۱ (ستون و محور میانی آسیا نسبت به سنگ آسیا) یا «مَكَانُ النَّظَامِ مِنَ الْخَزَرِ»^۲ (نخ تسبیح) است. در این مدل، ولایت مانند نخ تسبیح، اجزای جامعه را به هم متصل کرده و ضمن مدیریت و اعمال ولایت، مشارکت حداکثری را نیز محقق می‌سازد. ازاین‌رو، در این بافتار، اقتدار حاکم با فعال‌سازی مشارکت و آزادی مردم تضادی ندارد. این مطلب نظری در مقام عمل، خودش را در

۱. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۴۸ (خطبه ۳).

۲. «مَكَانُ الْقَيْمِ بِالْأَمْرِ مَكَانُ النَّظَامِ مِنَ الْخَزَرِ». همان، ص ۲۰۳ (خطبه ۱۴۶).

قالب فناوری‌هایی که در بخش بعدی خواهد آمد، نشان خواهد داد.

۲. سطح دوم (راهبری): عقلانیت اسلامی. این سطح، پاسخ به خلأ برنامه‌ریزی و تصمیم‌سازی است. در مواجهه با مسئله‌ای نوپدید (مانند اولویت‌بندی در هوش مصنوعی) که نصّی خاص ندارد، «اصول قرآنی» مانند جهاد، حکمت، رشد، و ولایت، به مثابه یک «پارادایم فکری» یا «عقلانیت اسلامی» عمل می‌کنند. این اصول، به ما می‌فهماند که «شارع در این اولویت‌بندی چه می‌خواهد؟» و چارچوبی برای تصمیم‌سازی حکیمانه فراهم می‌آورد. این عقلانیت، متفاوت از «عقل عملی» (حلال و حرام) و «عقل معاش» (تدبیر امور) است.

۳. سطح سوم (ابزار): فناوری‌های نرم اجتماعی. این سطح، عرصه تحقق و تغییر است. حکمرانی، خود یک «فناوری نرم اثربخش» است که از سیاست‌گذاری تا نظارت را دربرمی‌گیرد. برای عبور از وضع موجود به وضع مطلوب، نیازمند ابزارهایی هستیم که نظریه‌ها را به قالب‌های اثرگذار تبدیل کنند. نمونه‌های عینی این فناوری‌ها، «راهپیمایی غدیر تهران» به مثابه الگوی حکمرانی مردمی و شبکه‌ای، «هیئت‌های مذهبی»، و «راهیان نور» است. این ابزارها، «نظریه را در بستر جامعه تحقق می‌بخشند». بنابراین، «حکمرانی حکمی» الگویی است که می‌کوشد با پیوند زدن «آرمان‌گرایی فقهی» (سطح نخست)، «عقلانیت راهبردی دینی» (سطح دوم)، و «ابزارهای تحول‌آفرین اجتماعی» (سطح سوم)، شکاف میان نظر و عمل را در عرصه اداره جامعه اسلامی پر کند.

۲. حکمرانی حکمی به مثابه «فناوری نرم تغییر» و حلقه تحقق

اگر فقه نظام، «مطلوب» را ترسیم می‌کند و عقلانیت اسلامی، «مسیر» را نشان می‌دهد، پرسش کلیدی این است: «ابزار» تحقق این تغییر در جامعه چیست؟ پاسخ این پرسش در مفهوم «فناوری نرم اجتماعی» و مصادیق عینی آن نهفته است.

۲-۱. تعریف فناوری نرم اجتماعی: از نظریه تا اثرگذاری

فناوری نرم اجتماعی، حلقه واسطه ضروری میان تولید نظریه و اثرگذاری در جامعه است. همان‌طور که در علوم تجربی، «فیزیک نظری» از طریق «مهندسی» به «فناوری‌های سخت» (مانند پالایشگاه) تبدیل می‌شود، در علوم انسانی و دینی نیز «نظریه‌های



علوم انسانی اسلامی» و «فقه نظام» باید به «فناوری های نرم» تبدیل شوند تا بتوانند در زندگی مردم تأثیر بگذارند. این فناوری ها، «صنایع خلاق» ای هستند که اندیشه را در قالب هایی فهم پذیر و جذاب عرضه می کنند؛ به عنوان مثال، یک «نظریه تعلیم و تربیت اسلامی» ممکن است از طریق فناوری نرم، به یک «انیمیشن»، یک «شهرک مهارتی» برای کودکان، یا یک «اسباب بازی» هدفمند تبدیل شود. مشکل اصلی اشاره شده این است که ما غالباً تنها فناوری های سخت را می شناسیم و از فناوری نرم و نقش محوری آن در تحول اجتماعی غافلیم.

۲-۲. تحلیل موردی «۱»: پدیده «مهمانی غدیر تهران» به مثابه الگوی حکمرانی مردمی

و شبکه ای

پیاپی روی و جشن غدیر تهران، مصداق بارز یک فناوری نرم اجتماعی موفق و یک الگوی عینی از «حکمرانی مردمی» است. این پدیده، صرفاً یک مراسم مذهبی نیست؛ بلکه یک «فناوری نرم اجتماعی» است که چندین ویژگی حکمرانی مطلوب را داراست: از یک سو، تکوین این مدل دستوری نبوده، بلکه براساس روایات اطعام در روز غدیر و با خلاقیت گروه های مردمی شکل گرفت؛ از سوی دیگر، مدیریت آن نیز شبکه ای و قرارگاهی است. اگرچه دولت زیرساخت و امنیت را تأمین می کند، اما محتوا، پذیرایی، و خدمت رسانی (مواکب) کاملاً مردمی است. در این فناوری نرم، اقشار مختلف (طلبه، دانشجو، هیئتی، پزشک) با محوریت «نخ تسبیح» گرد هم می آیند.

ویژگی های آن را به اختصار می توان این چنین بیان کرد:

- ساختار شبکه ای: مدیریت این رویداد عظیم، نه به شکل هرمی و دستوری، بلکه به صورت «شبکه ای» و «نخ تسبیح» انجام می شود. یک «قرارگاه مرکزی» نقش هماهنگ کننده و تسهیل گر را ایفا می کند. این قرارگاه، با جمع آوری منابع (مانند کمک های مالی مردمی) و توزیع میان «موکب» ها (واحدهای مستقل خدمت رسانی)، آن ها را در مسیری مشخص سازماندهی می کند.
- مشارکت حداکثری و خودجوش: نزدیک به صد هزار نفر به صورت داوطلب و «خادم» در آن مشارکت می کنند. این خادمان، از طیف هایی گوناگون مانند طلبه ها، هیئت ها، و مجموعه روضه های خانگی هستند که بدون وابستگی

سازمانی دولتی، بسیج شده‌اند.

- نقش دولت به مثابه تسهیل‌گر: سازمان‌های دولتی (مانند بسیج) تنها وظیفه «هم‌افزایی» و «زمینه‌سازی» را بر عهده دارند، نه تصدی‌گری کامل. آنان بستر را فراهم می‌کنند و نیروهای مردمی را در نقاط مورد نیاز به کار می‌گیرند.

این فناوری، عینیت‌بخش مفهوم ولایت به عنوان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم فقه نظام اجتماعی در گستره‌ای وسیع در میان اقشار مختلف جامعه است. این را می‌توان یکی از مصادیق تحقق «حکمرانی ولایی» به عنوان «محور و سنگ زیرین آسیاب» دانست که در آن، هم «ولایت امر» محفوظ است و هم «مشارکت حداکثری مردم» تحقق می‌یابد و پارادوکس ظاهری اقتدار و آزادی را حل می‌کند.

۲-۳. تحلیل موردی «۲»: تدوین و اجرای «سند موسیقی» و تغییر حکمرانی در یک عرصه فرهنگی

تجربه سند موسیقی، نمونه‌ای از به‌کارگیری فناوری نرم حکمرانی برای تغییر در یک حوزه خاص فرهنگی است. مشکل پیشین، حاکمیت جریانی خاص بر «خانه موسیقی» و رواج کنسرت‌های هنجارشکن بود. روش غلط گذشته در مدیریت دولتی، تدوین و ابلاغ سند در وزارتخانه و از سوی کارشناسانی خارج از فعالان و ذی‌نفعان حوزه فرهنگ و موسیقی بود. روش صحیح که در حکمرانی محل توجه واقع می‌شود، مشارکت دادن نخبگان و اصناف (مانند خانه موسیقی و هنرمندان تراز اول) در تدوین اسناد است. نتیجه این رویکرد چنین می‌شود که وقتی هنرمند در سیاست‌گذاری سهیم باشد، در اجرا نیز متعهد خواهد بود. به همین دلیل، مشاهده می‌شود که پس از اصلاح رویکرد و مشارکت‌دهی، وضعیت کنسرت‌ها به سمت هنجارمندی و موسیقی فاخر حرکت کرده است. از این رو، رویکرد حکمرانی در این مسئله، به جای دستور و کنترل صرف، مبتنی بر چند اقدام قرار گرفت:

- مشارکت ذی‌نفعان در سیاست‌گذاری: در تدوین سند، هزار و چهارصد نفر از فعالان حوزه موسیقی (نوازندگان، آهنگ‌سازان، خوانندگان) مشارکت داده شدند، نه صرفاً وزارت ارشاد.
- بازتعریف خط‌قرمزها و اهداف به جای ممیزی صرف: برای تدوین سند،



معیارهایی از سخنان و مبانی فقهی رهبر شهید انقلاب در حوزه موسیقی به عنوان خطوط قرمز و تشخیص موسیقی لهوی گمراه کننده استخراج شد و در اختیار تدوین کنندگان سند قرار گرفت. آنگاه با مشارکت فعالان این حوزه، «موسیقی فاخر» و «موسیقی اصیل ایرانی و نواحی»، تعریف و هدف و مسیر مثبت نیز ترسیم شد.

- تغییر حکمرانی از طریق نهادهای مدنی: با اصلاح هیئت مدیره «خانه موسیقی» و ورود صاحب نظران جدید، ریل گذاری این حوزه تغییر کرد. نتیجه آن شد که خوانندگان، خود متعهد به مدیریت صحنه و جلوگیری از هنجارشکنی شدند و جشنواره های موسیقی نواحی احیا شد. این سند، «سیاست گذاری مشارکتی» و «تنظیم گری مبتنی بر هدایت» را به جای «مدیریت دستوری» پیاده کرد.

۲-۴. جمع بندی

حکمرانی اثربخش در اندیشه اسلامی، نیازمند خلق، توسعه، و به کارگیری هوشمندانه «فناوری های نرم اجتماعی» بومی و دینی است. این فناوری ها -از غدیر و هیئت گرفته تا سندهای مشارکتی- همان ابزارهایی هستند که می توانند «نظریه های فقهی و علوم انسانی» را از کتاب ها و مقالات خارج کرده و به جریان زنده و اثرگذار در بدنه جامعه تبدیل کنند. بدون این حلقه، خطر آن وجود دارد که بهترین نظریه ها نیز در نهادهای پژوهشی و آموزشی محبوس بمانند و جامعه، مسیر خود را -که ممکن است متأثر از فناوری های نرم دیگران باشد- طی کند.

۳. چرخش روش شناختی: از قیاس به استقراء؛ از کلان نظریه به مسئله عینی

تدوین فقه نظام و حکمرانی حکمی، نیازمند بازنگری اساسی در روش پژوهش است. روش غالب قیاسی و کتاب محور حوزه، اگرچه برای تربیت فقیه و کشف مبانی ضروری است، اما برای رویارویی کارآمد با مسائل پیچیده جامعه امروز به تنهایی کافی نیست و حتی ممکن است به انفعال بینجامد.

۳-۱. نقد روش صرفاً قیاسی: خطر «سالبه به انتفاء موضوع»

اگرچه روش سنتی -که تدوین نظام در آن، تنها با مراجعه فقیه به کتاب های فقهی

و فلسفی موجود پیش می‌رود- امری ضروری برای شناخت صحیح وضع موجود و تفکیک مسئله‌ها از نامسئله‌ها و نیفتادن در ورطهٔ انفعال است، اما بسنده کردن به آن، با دو خطر جدی مواجه است:

- انفصال از واقعیت: این روش ممکن است به تولید نظام‌هایی بینجامد که اگرچه از نظر ساختار نظری منسجم هستند، اما با «مسئله‌های عینی و کاربردی روی زمین مانده» جامعه ارتباطی برقرار نمی‌کنند؛ مثلاً هرچند فقه نظام اقتصادی نوشته شود، اما مسئله‌های عینی اقتصادی مانند ارز، تورم، انحصارگرایی در بازار، و ... دیده نشده و حل نشود.
- کهنگی سریع موضوع: با شتاب سرسام‌آور تحولات فناورانه، ممکن است موضوع برخی پژوهش‌های فقهی، پیش از به‌ثمر رسیدن، منتفی شود. این امر لزوم شتاب و دقت در رویارویی با مسائل نوپدید را دوچندان می‌کند.

۲-۳. ضرورت روش استقرایی مسئله‌محور: سه گام عملی

برای حل مشکل پیش‌گفته، ضروری است روش قیاسی با روش استقرایی مسئله‌محور تکمیل شود. در این روش، نقطهٔ آغاز، نه کتاب‌خانه، که «میدان عمل» و مسائل واقعی کشور است. این روش سه گام اصلی دارد:

- گام نخست. شناسایی مسئله‌های عینی و کلان: پژوهشگر حوزوی پس از آموزش آموزه‌های اصلی نظام اجتماعی اسلام، برای پژوهش، به جای آغاز از موضوعی کلی، از مسائل ملموس و دارای اولویت کشور آغاز کند. «مهاجرت نخبگان و راهکارهای مواجههٔ فعالانه با آن»، «هویت‌بخشی به کودکان از طریق صنایع خلاق مانند اسباب‌بازی و انیمیشن»، و «مدیریت حکمرانی در حوزهٔ هوش مصنوعی و کوانتوم» از جمله مسئله‌های دارای اولویت کشور به‌شمار می‌رود.
- گام دوم: فهم عمیق ابعاد فنی مسئله: پس از انتخاب مسئله، فقیه یا پژوهشگر حوزوی نمی‌تواند با ادبیات سنتی خویش، آن را تحلیل کند. وی نیازمند گفت‌وگوی مستقیم و مستمر با متخصصان آن حوزه است؛ مثلاً کسی که می‌خواهد فقه هوش مصنوعی تدوین کند، نیاز دارد با تکیه بر گفت‌وگو با فعالان و متخصصان این عرصه، فهمی دقیق از موضوع و مسئله‌های آن



پیدا کند. این فهم، از «ترانزیستور» و «میکروالکترونیک» آغاز می‌شود و تا «الگوریتم‌نویسی» و «پلتفرم‌ها» پیش می‌رود.

- گام سوم: تفکیک سطوح تحلیل و نیازهای حکمرانی: پس از شناخت مسئله، باید تحلیل کرد که حل آن نیازمند کدام یک از سطوح حکمرانی حکمی است:
 - بخشی از مسئله مستقیماً نیازمند استنباط حکم شرعی است (مثلاً مسئولیت حقوقی آسیب ناشی از ربات).
 - بخش دیگر، مربوط به اولویت‌بندی و تصمیم‌سازی است که نیازمند مراجعه به عقلانیت اسلامی و اصولی مانند حکمت است (مثلاً اولویت کاربرد هوش مصنوعی در سلامت بر کاربرد آن در حوزه دفاع یا برعکس).
 - برای اجرای راه‌حل نیز نیاز به طراحی یک فناوری نرم اجتماعی نو یا اصلاح فناوری موجود است. (مثلاً طراحی یک پلتفرم یا رویداد مشارکتی برای جذب نخبگان)

۳-۳. مثال کاربردی: حکمرانی هوش مصنوعی در ایران

مسئله هوش مصنوعی نمونه‌ای بارز از ضرورت این چرخش روش‌شناختی است. نگاه صرفاً فقهی رایج، ممکن است تنها به پرسش‌هایی مانند «ضامن خسارت ناشی از خطای هوش مصنوعی کیست؟» محدود شود. در حالی که از منظر حکمرانی حکمی و مسئله‌محور، پرسش‌های پیشینی و اساسی‌تری مطرح می‌شود:

- پرسش از مبانی ارزشی: الگوریتم هوش مصنوعی براساس کدام نظام ارزشی و اخلاقی باید نوشته شود؟ این ارزش‌ها چگونه از فلسفه، اخلاق، و فقه اسلامی استخراج می‌شوند؟
- پرسش از اولویت‌گذاری راهبردی: با توجه به منابع محدود، اولویت سرمایه‌گذاری و توسعه هوش مصنوعی در ایران باید در «سلامت»، «دفاع»، «اقتصاد»، یا «انرژی» باشد؟ «شارع در این اولویت‌بندی چه می‌خواهد؟» پاسخ به این پرسش، نه لزوماً در نصّی خاص، که در «عقلانیت اسلامی» و اصولی مانند «جهاد» و «حکمت» نهفته است.
- پرسش از فناوری نرم اجرا: چگونه می‌توان جامعه علمی، صنعتی، و فرهنگی را

حول این اولویت‌ها هماهنگ و بسیج کرد؟ آیا نیاز به تدوین «سند» مشارکتی، ایجاد «شبکه‌ای از متخصصان متدین» یا طراحی «پلتفرم‌های آزمایشی» خاصی است؟

- این نگاه، فقه را از حاشیه‌نشینی در مسائل فرعی، به متن تصمیم‌سازی‌های کلان و راهبردی کشور وارد می‌سازد.

۴. الگوی سه‌گانه فقا‌هت برای حکمرانی: کشف، طراحی، تحقق

برای آنکه فرایند کامل مشارکت حوزه در حکمرانی -از نظریه تا عمل- نظام‌مند شود، می‌توان براساس مباحث مطرح‌شده، الگویی سه‌مرحله‌ای برای «فقا‌هت حکمرانی» ترسیم کرد. این الگو، سیر تدریجی توانمندسازی فقیه برای اثرگذاری در عرصه اجتماعی را نشان می‌دهد و تکمیل‌کننده چارچوب مفهومی حکمرانی حکمی است.

۴-۱. مرحله نخست. فقه کشف (اجتهاد قسم اول): تسلط بر منابع و ادبیات سنتی

این مرحله، پایه و اساس ضروری هرگونه کار فقهی اجتماعی است. فقیه در این مرحله، باید بر «منابع اصیل» (نصوص کتاب و سنت) و «منابع ثانوی» (کتاب‌های فقهی، فلسفی، اخلاقی، و عرفانی موجود حوزه) تسلط کامل یابد. هدف در این مرحله، فراگیری روش استنباط، شناخت قواعد فقهی (مانند لا ضرر، لا حرج، و نفی سبیل) و فهم مبانی کلامی و فلسفی اسلام است. این همان «فقه المسائل» متعارف و شرط لازم برای ورود به مراحل بعد است. تلاش‌هایی مانند شرح و بسط کفایه الأصول یا جواهر الکلام، اگرچه دشوار است، اما «ذهن را پرورش می‌دهد» و «قدرت تحلیلی» فقیه را تقویت می‌کند. خطر این مرحله، توقف و محدود کردن دایره فقا‌هت به همین سطح است.

۴-۲. مرحله دوم. فقه طراحی نظام مطلوب (اجتهاد قسم دوم): ترکیب کشف با

واقعیت برای ترسیم آرمان

در این مرحله، فقیه از ادبیات صرفاً استنباطی فردی فراتر رفته و با استفاده از ذخیره دانشی مرحله نخست، به سراغ «ترسیم جامعه مطلوب» یا «نظام‌های اجتماعی اسلامی» می‌رود. این کار، ترکیبی از کشف (احکام و ارزش‌های اسلامی) و طراحی (ناظر به عالم خارج و ساختارهای اجتماعی) است. خروجی این مرحله، مکاتب یا نظریه‌های





کلانی مانند «اقتصاد اسلامی»، «نظام تربیتی اسلامی» یا «فقه النظام» است. کار بزرگان و صاحب نظران پس از انقلاب در تشکیل گروه‌های مشترک حوزه و دانشگاه برای تولید این علوم، نمونه‌ای از حرکت در این مرحله است. این مرحله برای «گسترش افق دید» و «تقویت آموزشگاه‌های حوزه» ضروری است؛ اما همچنان معطوف به «نظام مطلوب» بر کاغذ است و پاسخگوی نیاز فوری به «حل مسئله امروز» نیست. این همان سطحی است که رهبر شهید انقلاب در بیانیه خویش، اشاره صریح به تولید آن کرده‌اند.

۳-۴. مرحله سوم. فقه تحقق و حکمرانی (اجتهاد قسم سوم): گذار از مطلوب به موجود

این مرحله، نقطه اتصال نهایی فقه به حکمرانی و حل مسئله است. در اینجا، فقیه دیگر تنها نظام مطلوب را تدوین نمی‌کند؛ بلکه «وضعیت موجود» جامعه را به دقت می‌شناسد و می‌خواهد آن را به سمت «وضعیت مطلوب» تغییر دهد. این دقیقاً عرصه حکمرانی است؛ «فناوری تغییر محقق به مطلوب». فقیه در این مرحله، با مسائل عینی و پیچیده (مانند نخبگان، اسباب بازی، و هوش مصنوعی) مواجه می‌شود و برای حل آن، از ترکیبی از ابزارها استفاده می‌کند:

- احکام و قواعد فقهی (برای ترسیم وضع مطلوب)
- عقلانیت اسلامی و اصول قرآنی (برای تصمیم‌سازی، اولویت‌بندی، و جهت‌دهی در مسائل واقعی)
- فناوری‌های نرم اجتماعی (برای اجرا و اثرگذاری)

این مرحله، اجتهادی زنده و پویا است که در میدان عمل شکل می‌گیرد. در اینجا، فقیه نه تنها «کشف حکم» می‌کند، بلکه به «تدبیر امثال» و طراحی فرآیندی می‌اندیشد که حصول نتیجه مشروع را تضمین کند. حکم صادرشده در این مرحله، ممکن است یک «سیاست»، یک «برنامه»، یا یک «دستورالعمل اجرایی» باشد که اگرچه ممکن است مستقیماً از نصوص استنباط نشده باشد، اما به دلیل برخاستن از «عقلانیت اسلامی» (ترکیبی از عناصر مشروع)، «مولود مشروعی» است و برای حاکم اسلامی حجیت دارد. موفقیت در این مرحله، مستلزم عبور از روش صرفاً قیاسی و به‌کارگیری روش استقرایی مسئله‌محور است.

نتیجه‌الگو: این سه مرحله، نه جایگزین، که مکمل یکدیگرند. فقه کشف، استاد می‌سازد. فقه طراحی، نظریه‌پرداز و مربی تربیت می‌کند. فقه تحقق، «فقیه حکمران» یا «مشاور حکمرانی» را پدید می‌آورد که می‌تواند در بالاترین سطوح تصمیم‌سازی کشور، پیوندزنده «حکمت شریعت» با «واقعیت جامعه» باشد. تحقق بیانی‌ه رهبر شهید انقلاب، درباره مشارکت حوزه در طراحی نظامات اجتماعی، نیازمند پرورش فقیهانی است که این سه مرحله را به صورت متوازن و پیوسته طی کرده باشند.

۵. نتیجه‌گیری و توصیه‌های راهبردی برای حوزه و دانشگاه

بحث فقه حکمرانی و حکمرانی حکمی، صرفاً نظریه‌پردازی آکادمیک نیست؛ بلکه پاسخی ضروری به نیازی عملیاتی در مدیریت جامعه اسلامی است. این نوشتار در پرتو بیانی‌ه رهبر شهید انقلاب، درباره «مشارکت در تولید و تبیین نظامات اجتماعی»، کوشید تا با ترسیم الگویی منسجم، شکاف میان نظر و عمل در عرصه حکمرانی دینی را بررسی کرده، راه‌هایی پیشنهادی برای پُرکردن آن عرضه کند.

۵-۱. جمع‌بندی: مثلث حکمرانی حکمی

نتیجه اصلی این پژوهش، عرضه الگوی «حکمرانی حکمی» به مثابه چارچوبی تلفیقی و سه ضلعی است که می‌تواند حلقه گم‌شده میان فقه نظام و تحقق اجتماعی را تکمیل کند:

- ضلع نخست (آرمان): فقه نظام و علوم انسانی اسلامی که «نظام مطلوب» و «چه باید بودن؟» را ترسیم می‌کند.
- ضلع دوم (قطب‌نما): عقلانیت اسلامی مبتنی بر اصول قرآنی (مانند جهاد، حکمت، رشد، ولایت) که در رویارویی با مسائل نوپدید و پیچیده، به عنوان پارادایمی راهبردی برای تصمیم‌سازی و اولویت‌بندی عمل می‌کند.
- ضلع سوم (وسیله): فناوری‌های نرم اجتماعی (مانند جشن غدیر و تدوین سندهای مشارکتی) که به مثابه ابزارهای تغییر، نظریه‌ها را به جریانی اثرگذار در متن جامعه تبدیل می‌کنند.

حکمرانی اثربخش، حاصل تعامل پویا و هدفمند این سه ضلع است. بدون فقه نظام، حکمرانی فاقد جهت است؛ بدون عقلانیت اسلامی، در اولویت‌بندی‌ها سرگردان



می‌شود؛ و بدون فناوری نرم، در حد نظریه باقی می‌ماند.

۲-۵. پاسخ به پرسش بیانیه رهبر شهید انقلاب: دو سطح مشارکت

با تکیه بر این الگو، می‌توان به پرسش محوری این بیانیه پاسخ داد:

مشارکت در «تولید» نظامات اجتماعی: این سطح، معطوف به مرحله دوم فقاقت (فقه طراحی) است. حوزه و دانشگاه باید با همکاری یکدیگر، به تدوین و تعمیق «نظام‌های مطلوب اجتماعی» در حوزه‌های گوناگون ادامه دهند. این کار، سنگ بنای هرگونه اقدام بعدی و ضروری برای تربیت نسل آینده است.

مشارکت در «تبیین» نظامات اجتماعی: این سطح، که سطح عملیاتی‌سازی و تحقق به‌شمار می‌آید، معطوف به مرحله سوم فقاقت (فقه تحقق) است. اینجا، حوزه‌های علمیه باید با رویکردی مسئله‌محور و استقرایی، به میدان حل مسائل کلان کشور وارد شود. نقش دانشگاه در این سطح، نه صرفاً نظریه‌پردازی کلی، بلکه عرضه «شناخت دقیق از مسئله» و «داده‌ها و راه‌حل‌های فنی» است. نقش حوزه‌ها، اعمال «عقلانیت اسلامی» برای جهت‌دهی، اولویت‌بندی و تضمین مشروعیت فرایندها و خروجی‌هاست. خروجی این مشارکت، «حل مسئله عینی» است.

۲-۵. پیشنهادهای عملیاتی

برای حرکت در این مسیر، چند پیشنهاد عملی را می‌توان بیان کرد:

۱. ایجاد کارگروه‌های مشترک مسئله‌محور: تشکیل گروه‌های کاری مشترک مراکز حوزوی (مانند مجتمع ولی امر، پژوهشگاه فقه نظام) با دانشگاه‌ها و دستگاه‌های اجرایی ذی‌ربط حول «مسائل کلان کشور» (مانند حکمرانی آب، انرژی، فناوری‌های نو، و تربیت نسل کودک و نوجوان). وظیفه این گروه‌ها، نه صرفاً تألیف کتاب، که عرضه «راه‌حل حکم‌محور و قابل اجرا» خواهد بود.

۲. بازطراحی بخشی از برنامه آموزشی حوزه: در کنار حفظ اصالت و عمق دروس سنتی، باید بخشی از برنامه‌ریزی آموزشی (به‌ویژه در سطوح عالی) و پژوهشی به «روش استقرایی مسئله‌محوری» و «آشنایی با فناوری‌های نرم اجتماعی» اختصاص یابد. طلبه باید بتواند مسئله عینی را تشخیص دهد، با متخصص مربوط گفت‌وگو، و تحلیل فقهی-حکمرانی خود را عرضه کند.

۳. مستندسازی و الگوسازی تجربه‌های موفق: تجربه‌های بومی موفق در حکمرانی مردمی و فناوری نرم (مانند جهاد سازندگی، همایش غدیر و اربعین، و اردوهای راهیان نور و پیشرفت) باید به دقت مستند، تحلیل و مدل‌سازی شود و به عنوان «درس‌آموخته‌ها و الگوهای عملیاتی» در اختیار نهادهای حاکمیتی و آموزشی قرار گیرد.

۴. تغییر نگاه در پژوهشگاه‌های حوزوی: این مراکز باید مأموریت خود را دوگانه تعریف کنند: الف. ادامه تولید دانش پایه و نظریه‌های نظام‌ساز؛ ب. تمرکز جدی بر «حل مسئله» با سازوکارهای مشارکتی و بین‌رشته‌ای. خروجی دسته دوم، گزارش‌های سیاستی، طرح‌های اجرایی، و مدل‌های حکمرانی برای مسائل مشخص خواهد بود.

در نهایت، فقه حکمرانی یا حکمرانی حکمی، دعوتی است برای گذار فقاقت از حصار کتاب‌خانه‌ها به عرصه میدان‌های اجتماعی. این گذار، نه به معنای کنار گذاشتن میراث گران‌قدر فقهی، که به معنای «مسلح کردن آن میراث به ابزارهای فهم واقعیت و تغییر آن» است. می‌توان امید داشت که مشارکت حوزه در تولید و تبیین نظام‌های اجتماعی، به تحقق «حکومت حکیمانه» و «زندگی طیبه» در جامعه اسلامی بینجامد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

۱. خسروپناه، عبدالحسین، فلسفه فقه الاجتماع، تحقیق و تدوین مجید رجبی، تهران: انتشارات دانشگاه امام حسین (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۳۹۹ ش.
۲. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تصحیح صبحی صالح، ۱ ج، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

ملاک‌های تحقق شعائر الهی

محمد مهدی اسلامیان^۱ | ابوالقاسم مقیمی حاجی^۲

چکیده

از قواعد مهم و پُرکاربرد دینی در عرصه هویت جمعی، سیاست‌گذاری، راهبری جامعه، تبلیغ، دعوت، و حفظ جامعه اسلامی در عرصه‌های داخلی و خارجی، قاعده تعظیم شعائر الهی است که کاربست صحیح آن در کارویژه‌هایی که برای قاعده تعریف شده، می‌تواند آثار ارزنده فرهنگی و اجتماعی داشته باشد. یکی از جوانب پرارزش این قاعده، بحث از موضوع قاعده، یعنی شعائر به‌شمار می‌آید و لازم است زوایای گوناگون آن محل بحث و بررسی واقع شود. براساس بحث تفصیلی از مفهوم‌شناسی این قاعده، به‌دست آمد که مفهوم شعائر به‌صورت خلاصه «مَا جُعِلَ عَلَامَةً لِّطَاعَةِ اللَّهِ» است که از این تعریف و ادله شعائر، چهار ملاک را می‌توان فهمید: یک. علامت باشد؛ دو. جعل شده باشد؛ سه. در جهت بندگی و طاعت خداوند متعال باشد؛ چهار. شعائر دارای شأن و مرتبه عالی هستند. علامت بودن، صفتی است که عارض بر موضوع می‌شود و تحقق این اتصاف، مشروط به جعل است که جاعل می‌تواند شارع یا عرف باشد. البته لازم است برای صدق عنوان شعائر، انتساب آن به شارع احراز شود که حتی در مکروهات، به شرط تطبیق عنوان مطلوب دیگر، انتساب احراز می‌شود. کلیدواژه‌ها:

شعائر الهی، ملاک تحقق شعائر، توقیفی بودن شعائر، عرف، شارع.

۱. استاد سطوح عالی، پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام. (نویسنده مسئول) | mmeslamian59@gmail.com

۲. استاد درس خارج حوزه علمیه قم. | a.moghimihaaji@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۰۷ ☞ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

قاعده تعظیم شعائر الهی^۱ از قواعد بسیار مهم و تأثیرگذار در عرصه اجتماعی است^۲ که بر وجوب و یا رجحان بزرگداشت و احترام به شعائر الهی دلالت می‌کند.^۳ اهمیت این قاعده از آن روست که درباره موضوعی مهم و تأثیرگذار در عرصه اجتماعی است؛ زیرا شعائر همان نمادها و علامت‌های شریعت است که یکی از ارکان برجسته و گرانمایه در هویت بخشی به جامعه به شمار می‌رود و سبب تمایز و تفکیک جوامع از یکدیگر می‌شود. از این روست که تغییر و تعرض به ساحت نمادهای یک جامعه به عنوان دریچه‌ای برای اقدامات امنیتی علیه یک جامعه به شمار می‌آید^۴ و یا استفاده از ظرفیت نماد و یا شعائر اسلامی دست حاکم اسلامی را برای برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و راهبری جامعه به سمت اهداف عالی اسلام باز می‌نماید و حتی عمل به احکام برآمده از این قاعده^۵ می‌تواند در حفظ و تربیت جامعه اسلامی راهگشا باشد.

ارزش نکات پیش‌گفته با توجه به نتیجه و آگاهی حقیقت شعائر الهی روشن‌تر می‌شود؛ زیرا با دستاوردهای این پژوهش، می‌توان مصابقت جدیدی برای شعائر الهی در عرصه سیاسی-اجتماعی، همچون حکومت اسلامی، پیاده‌روی ایام اربعین در عراق، راه‌پیمایی‌های حمایت از حکومت اسلامی، و ... برشمرد، که براساس، آن تکالیف نوینی بر عهده آحاد مسلمانان، به‌ویژه حکومت اسلامی خواهد آمد.

از این رو، مفاد قاعده تعظیم شعائر الهی از قواعد مهم و پرکاربرد دینی در ساحت‌های سیاسی-اجتماعی، همچون سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، تسهیل‌گری، تبلیغ، دعوت، و حفظ جامعه اسلامی در عرصه‌های داخلی و خارجی خواهد بود که کاربرست صحیح آن در کارویژه‌هایی که برای قاعده تعریف شده، می‌تواند آثار اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، امنیتی بسزایی در جامعه مؤمنان، جامعه مسلمانان و جامعه جهانی داشته

۱. ر.ک: حسینی مراغی، عبد الفتاح بن علی، العناوین الفقہیة، ج ۱، ص ۵۵۵.

۲. ر.ک: سند، محمد، الشعائر الحسنية بين الأصالة والتجدد، ص ۸.

۳. ر.ک: حسینی مراغی، عبد الفتاح بن علی، العناوین الفقہیة، ج ۱، ص ۵۵۶-۵۶۲.

۴. ر.ک: فولادی، محمد، حسن پور، مریم، «نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه‌شناختی و نماد و معنا در آیین فرهنگ».

۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الايام، ص ۲۳.

باشد؛ بنابراین، خطا در تبیین و تطبیق زوایای آن، می‌تواند خطراتی مخرب برای دین و جامعه دینی، در پهنه‌های گوناگون - به همین میزان - در پی داشته باشد و از دیگر سو، ابهام و تطبیق در این ضوابط می‌تواند استعداد فراوان قاعده در حل مسائل و معضلات اجتماعی را خاموش کند.

بنابراین، لازم است زوایای گوناگون این قاعده به‌ویژه «شعائر الهی» به دقت بررسی شود؛ زیرا از سویی، بحث از موضوع و متعلق ادله، از مباحث مهم فقهی به‌شمار می‌آید و موضوع در قاعده تعظیم شعائر الهی، شعائر الهی است و از دیگر سو، این موضوع این خصوصیت را داراست که ابهام در حدود و ثغور آن باعث سوء استفاده از قواعد مترتب بر این موضوع شده، تا جایی که در مواردی سبب وهن و نفرت از دین می‌شود. علاوه بر آنکه این ابهام سبب شده براساس لوازم این قاعده، شبهه‌هایی درباره فقیهان و دین مطرح شود. همچنین، روشن نبودن حدود و ضوابط موضوع این قاعده، موجب شده تکلیف مکلفان در سطوح خرد و کلان و ساحت‌های گوناگون، مجمل و مغفول بماند و گنجایش قاعده، بی‌استفاده رها شود. در نتیجه، تدقیق در این جهت می‌تواند پاسخی بدین مسائل باشد. از این رو، لازم است برای رفع ابهامات و اشکالات در این باب و قاعده تلاش بیشتری بذل شود.

شناخت دقیق یک موضوع دینی، تنها با بحث از مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی روشن نمی‌شود و همه زوایای موضوع را تبیین نمی‌کند؛ بنابراین، پس از بررسی مفهوم‌شناسانه، باید بحث‌هایی درباره تحقق این موضوع در خارج، انجام شود. برای کنکاش در این زاویه از بحث، می‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد: ملاک صدق شعائر چیست؟ آیا شعائر توقیفی است؟ اگر شعائر الهی توقیفی نباشد، حاکم اسلامی می‌تواند برای بهره‌مندی از آثار و برکات شعائر الهی در جامعه اسلامی و نیل حکومت به اهداف بلند آن، ترتیبی اتخاذ کند که اموری به‌عنوان شعائر قلمداد شود؟ در صورت پاسخ مثبت به این پرسش، چه کسانی با چه شرایطی حق دارند امری را به‌عنوان شعائر معرفی کنند؟ تشخیص مصادیق شعائر بر عهده چه کسی است؟ آیا می‌توان مواردی را که عرف به‌عنوان شعار الهی جعل می‌کند، از مصادیق شعائر الهی دانست؟ به‌ویژه اگر عرف موردی را جزو شعائر الهی قرار دهد که مکروه باشد؟ و ...



پیشینه

برای پیدا کردن مباحث مفهوم‌شناسی و ملاک‌های تحقق شعائر الهی باید به دنبال کتاب‌هایی رفت که از قاعده شعائر الهی بحث کرده‌اند؛ اما از آن جهت که فقیهان چندان درباره این قاعده بحث نکرده‌اند، لازم است به سراغ فقیهانی رفت که درباره هتک حرمت محترمت بحث کرده‌اند و در لابه‌لای مباحث گوناگون دیگر نیز می‌توان نشانه‌هایی از حقیقت شعائر پیدا کرد.

براساس تتبع، بیشترین مباحث فقهی درباره این موضوع خاص، در کتاب شعائر الحسینیه بین الأوصال و التجدد نوشته آیت‌الله سند، و کتاب فقه الشعائر، نوشته استاد آیت‌الله اراکی است. البته در کتاب‌های دیگر نیز هنگام بحث از قاعده شعائر الهی یا هتک حرمت محترمت، اشاره‌هایی بدین موضوع داشته‌اند؛ به عنوان مثال: کتاب نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الإمامیه، نوشته فاضل مقداد، کتاب القواعد و الفوائد نوشته شهید اول، القواعد الفقهیه نوشته محقق بجنوردی، کتاب العناوین الفقهیه نوشته محقق مراغی، کتاب عوائد الأيام، نوشته محقق نراقی. در بعضی از کتاب‌های فقهی نیز به فراخور بحث از شعائر، ذکری از این موضوع به میان آمده است؛ مانند کتاب جواهر الکلام، نوشته شیخ محمد حسن نجفی، و کتاب صراط النجاة با حواشی محقق خوبی.

۱. مفهوم‌شناسی شعائر

الف. معنای لغوی

واژه «شعائر» جمع مکسر است و مفرد آن را را شعار^۱ یا شعیره^۲ یا شعار^۳ دانسته‌اند، و این واژگان سه‌گانه نیز همگی از ماده «ش ع ر» برگرفته شده‌اند.

این ماده دارای دو معنای اصلی است: معنای نخست نَبَات به معنای رویدنی است،^۴ هرچند در برخی کتاب‌ها، معنای ثَبَات،^۵ به ثبت رسیده است.^۶ این ماده با

۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۲، ص ۶۹۸.

۲. همان.

۳. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول، ج ۸، ص ۱۷۶.

۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۲۷.

۵. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۳.

۶. هرچند در کتاب معجم مقاییس اللغة، «نَبَات» ثبت شده است، اما دقت در مثال‌ها، نشان می‌دهد تعبیر صحیح، «نَبَات» به معنای رویدنی بوده و در نسخه اصلی معجم مقاییس اللغة نیز «نَبَات» ثبت



این معنا به صورت شَعْر و یا شَعْرًا خوانده شده و به کسی که موی زیاد و بلندی دارد اَشْعَر، شَعْر یا شَعْرانی گفته می‌شود^۲ و این ماده به چهار صیغه اشعار، شعور، شِعار و شَعْر جمع بسته شده^۳ و مفرد آن شَعْرَة است^۴ و شِعار به معنای لباسی است که به بدن می‌چسبد؛ زیرا این لباس موی روییده شده بر بدن را لمس می‌کند.^۵

دیگر معنای اصلی ماده «ش ع ر» را عِلْم^۶ و عِلْم می‌دانند.^۷ از این معنا نیز واژگان گوناگونی مشتق شده است؛ به عنوان نمونه: «لَيْتَ شِعْرِي»^۸ یعنی: ای کاش متوجه می‌شدم و می‌فهمیدم؛ «شَعْرْتُ بِالشَّيْءِ» که زمانی کاربرد دارد که شخص، علم و تفطن به چیزی دارد. به همین جهت، شِعار به معنای «آنچه در جنگ گروه را با آن صدا می‌زنند تا از دیگران شناخته شود» است.^۹

گفته شد که یکی از احتمالات درباره مفرد واژه شعائر، لفظ «شِعار» است که برای آن، دو معنای معروف ذکر شده: علامت^{۱۰} و یا علامت در جنگ و سفر^{۱۱} و وقتی گفته می‌شود: اَشْعَرَ الْقَوْمُ، این معنا اراده شده است؛ زیرا به معنای این است که آن قوم را با شِعار یا علامتشان خطاب کرده‌اند و یا اینکه آن قوم برای خودشان شِعار و یا علامتی انتخاب کرده‌اند^{۱۲} و این

شده بوده است؛ شَعْر، به معنای مو، شِعار به معنای درخت پُر شاخ و برگ، تعبیر به «حَيْثُ يُنْبِتُ الشَّعْرُ» و یا «تُثْبِتُ اللَّحَى» و دیگر مثال‌ها، نشان می‌دهد که وجه مشترک میان آن‌ها رویش و نبات است و اگر معنای اصلی «نَبَات» بوده باشد، این مثال‌ها و تعابیر، سازگاری نخواهد داشت.

۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۲، ص ۶۹۸.
۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۲۶.
۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۵۰.
۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۲۶.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۳.
۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۵۱.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۳.
۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۵۰.
۹. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۴.
۱۰. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول، ج ۸، ص ۱۷۶.
۱۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۴.
۱۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۲۷.

استعمال از معنای دوم ماده «ش ع ر» برگرفته شده است^۱ و در صورتی که مفرد واژه شَعَائِر، شِعَار بوده باشد، از معنای علامت خواهد بود و به معنای علامت‌ها است.

دیگر احتمال برای مفرد شَعَائِر، لفظ شَعِیرَة است که معروف‌ترین معانی آن عبارت است از: مفرد واژه شَعِیر، یعنی یک دانه جو؛^۲ اعمال و علامات حج؛^۳ قربانی حج؛^۴ مطلق علامت؛^۵ علامت و نشان راه.^۶ معنای مشترک در این لفظ، علامت است. از این رو برخی لغویان، شعائر الله را اَنصَاب حرم توضیح داده‌اند و مفردش را شَعِیرَة دانسته‌اند.^۷ اَنصَاب جمع نُصَب به معنای عَلم است.^۸ احتمال سوم در مفرد واژه شَعَائِر، لفظ شِعَارَة است. که مراد از این مفرد نیز علامت و نشانه است.^۹

حاصل اینکه ماده «ش ع ر» دو معنای اصلی دارد که یکی از آن‌ها به معنای عَلم و علامت است و شعائر از این ماده برگرفته شده و همه مفردهایی که برای شعائر نیز بیان کرده‌اند، به معنای علامت است.

فقیهانی که واژه شَعَائِر را بررسی لغوی کرده‌اند نیز جمع‌بندی مشابهی داشته‌اند و علامت بودن آن را ذکر کرده‌اند^{۱۰} و برخی، سائر معانی را به این معنا بازگشت می‌دهند.^{۱۱}

ب. معنای اصطلاحی

عبارت‌های مطرح شده در تبیین معنای اصطلاحی شعائر در فقه به سه صنف، تقسیم

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۲، ص ۶۹۸.

۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۵۰.

۴. همان.

۵. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول، ج ۸، ص ۱۷۶.

۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، ج ۲، ص ۱۲۷.

۷. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۷۲۶.

۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۷، ص ۱۳۶.

۹. همان، ج ۱، ص ۲۵۰.

۱۰. همان.

۱۱. ر.ک: نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام، ص ۱۲-۲۵.

۱۲. مغربی، أبوحنیفه، تأویل الدعائم، ج ۳، ص ۱۷۷.

می شود:

صنف نخست: بخش خاصی از دستورات دین شعائر هستند؛ مثلاً عده‌ای معتقدند که شعائر فقط عبادات، علامات آن و مکان‌های عبادت هستند^۱ و عده‌ای قائل‌اند که واجبات و محرمات دین، شعائرند^۲ و در تعدادی از کلمات فقیهان نیز دیده می‌شود که شعائر را مناسک حج،^۳ قربانی حج،^۴ و یا محل و موضع مناسک حج^۵ تلقی کرده‌اند.

استدلال صنف نخست: در آیات مبارکه که لفظ شعائر به کار رفته، آیات حج است و در برخی تصریح به شعار بودن قربانی حج دارد:

آیه نخست: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ»^۶

آیه دوم: «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ»^۷

آیه سوم: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»^۸

آیه چهارم: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظِمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ * لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ»^۹

همان‌طور که از ظاهر سه آیه نخست روشن است، اختصاص شعائر به معنایی

۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۹۸.

۲. فاضل جواد، جواد بن سعید، مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، ج ۲، ص ۲۸۲.

۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۸۳، ص ۱۷۳.

۴. همان.

۵. فاضل جواد، جواد بن سعید، مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، ج ۲، ص ۲۸۱.

۶. سورة مائدة، آیه ۵: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شعائر و حدود الهی (و مراسم حج را محترم بشمرید! و مخالفت با آن‌ها) را حلال ندانید! و نه ماه حرام را، و نه قربانی‌های بی‌نشان دار را، و نه آن‌ها را که به قصد خانه خدا برای به دست آوردن فضل پروردگار و خشنودی او می‌آیند!»

۷. سورة حج، آیه ۳۶: «و شرهای چاق و فربه را (در مراسم حج) برای شما از شعائر الهی قرار دادیم.»

۸. سورة بقره، آیه ۱۵۸: «صفا و مروه از شعائر (و نشانه‌های) خداست!»

۹. سورة حج، آیه ۳۲-۳۳: «این است (مناسک حج)! و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل‌هاست. در آن (حیوانات قربانی)، منافعی برای شماست تا زمانی معین (یعنی روز ذبح آن‌ها)

سپس محل آن، خانه قدیمی و گرامی (کعبه) است.»

خاص است و ظاهر صدر و ذیل آیه چهارم نیز این معنا را می‌رساند؛ زیرا مرجع ضمیر «ذَلِك» و «لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»، یکی است و تعبیر شعائر نیز اشاره به همین مرجع ضمیر دارد و مراد از منافع، شیر و سوار شدن قربانی حج تا زمانی که نحر و تذکیه شود، می‌باشد و مراد از «فَمِنْ مَحِلِّهَا إِلَىٰ بَيْتِ الْعَتِيقِ» محل شعائر یعنی کعبه یا منا است. پس تعبیر شعائر تنها بر مصادیق خاصی صادق است.^۱ همچنین در روایات^۲ شعائر به بدنه تفسیر شده است و تعظیم بدنه به مراعات وزن و بزرگی جثه و عدم استفاده از منافعهش مانند سوار شدن و شیر دوشیدن و ... دانسته شده.^۳

پاسخ به استدلال صنف نخست: با توجه به اشکالات این استدلال‌ها مشخص خواهد شد که هیچ‌کدام از آن‌ها برای اثبات اختصاص معنای شعائر به موارد پیش‌گفته، تمام نیست:

آیه‌های دوم و سوم دلالت بر عمومیت معنای شعائر دارند و نه اختصاص به موردی خاص؛ به این دلیل که «مِنْ» ظاهر در تبعیض است، به این معنا که صفا و مروه و بدنه از موارد شعائر هستند، نه اینکه شعائر منحصر در آن‌ها باشد.^۴ آیه چهارم نیز تفاسیر دیگری دارد که اختصاص شعائر را ثابت نمی‌کند؛ به عنوان مثال، مرجع ضمیر در «لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» با مرجع ضمیر در «فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ» یکی است و آن مرجع ضمیر «بِهِمَةِ الْأَنْعَامِ» است و مؤید این تفسیر، صحیحه معاویه بن عمار است؛^۵ زیرا بنا بر این روایت، تعبیر «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» به عنوان کبرای کلی محلّ استشهاد قرار می‌گیرد و بنا بر این تفسیر، مرجع ضمیر «لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ» با مرجع ضمیر در «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمَ» یکی نخواهد بود و

۱. حسینی مراغی، عبد الفتاح بن علی، العناوین الفقہیة، ج ۱، ص ۵۵۹.

۲. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۸۸۳.

۳. حسینی مراغی، عبد الفتاح بن علی، العناوین الفقہیة، ج ۱، ص ۵۵۹.

۴. همان، ص ۵۶۰.

۵. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِبْنِ أَبِي عَمِيرٍ، وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنِ إِبْنِ أَبِي عَمِيرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إِذَا رَمَيْتَ الْجُمُرَةَ فَأَشْرَ هَذَيْكَ إِنْ كَانَ مِنَ الْبَدَنِ أَوْ مِنَ الْبَقَرِ، وَالْأَفْجَعُ كَبْشًا سَمِينًا فَحَلًّا، فَإِنْ لَمْ تَحِدْ فَوُجُوءًا مِنَ الصَّانِ، فَإِنْ لَمْ تَحِدْ فَتَيْسًا فَحَلًّا، فَإِنْ لَمْ تَحِدْ فَاسْتَيْسَرَ عَلَيْكَ، وَ عَظُمَ شَعَائِرُ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ -، فَإِنْ رَسُلَ اللَّهُ ﷺ ذَبَحَ عَنْ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ بَقَرَةً بَقَرَةً وَ نَحَرَ بَدَنَةً»». کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (چاپ اسلامیة)، ج ۴، ص ۴۹۱.

قرینه‌ای که با تکیه بر آن، ادعا می‌شد آیه بر اختصاص شعائر به قربانی حج دلالت دارد، از دسترس استدلال خارج می‌شود و تعبیر «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» به صورت کبرای کلی باقی می‌ماند.^۱

علاوه بر اینکه اختصاص شعائر به شتر قربانی، لازمه‌ای باطل دارد؛ زیرا از یک سو، آیه بر مطلوبیت تعظیم شعائر از هر شخصی دلالت می‌کند و از سویی دیگر واژه «شعائر» جمع است و دلالت بر این می‌کند که شعائر بیش از یک مورد است. در این صورت، اختصاص شعائر به شتر قربانی با ظاهر آیه سازگاری نخواهد داشت. مقام و سیاق آیه نیز این برداشت عام از «شعائر» را تأیید می‌کند؛ زیرا سیاق تعبیر نشان می‌دهد که خداوند متعال در مقام بیان قاعده‌ای کلی است و مقام بیان قاعده کلی با اختصاص به مورد خاص، سازگاری ندارد؛ بنابراین، عمومیت شعائر از آیه استفاده می‌شود.^۲

جواب استدلال دیگر این است که روایت محل استدلال -مانند آیات- دلالتی بر اختصاص شعائر به مصداقی خاص ندارد، بلکه دلالت بر عموم می‌کند؛^۳ زیرا در روایت برای افضل بودن بدنه در مقایسه با دیگر انواع قربانی، با استشهاد به آیه، کبرایی کلی از آن استفاده شده، نه آنکه خود معصوم به نحو مستقل، درصدد انحصار شعائر در موردی خاص باشد.^۴

ذیل تبیین نخستین معنای اصطلاحی از شعائر، مواردی دیگر به عنوان مفهوم شعائر ذکر شد که آن‌ها نیز پذیرفتنی نیستند؛ زیرا در ادله، عنوان شعائر بر مواردی گوناگون تطبیق داده شده است و انتخاب هر یک از آن‌ها سبب می‌شود تا استعمال شعائر در موارد دیگر مجازی باشد، که خلاف ظاهر آیات و ادله است.

صنف دوم: عده‌ای، برخی از نشانه‌های تشخیص شعائر را به عنوان مفهوم شعائر

۱. اراکی، محسن، فقه الشعائر الاسلامیه، ص ۱۵.

۲. حسینی مراغی، عبد الفتاح بن علی، العناوین الفقهیة، ج ۱، ص ۵۶۰.

۳. همان.

۴. «مُحَمَّدُ بْنُ يَغْفُوبَ، عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: "إِنَّمَا يَكُونُ الْحِزَاءُ مُضَاعَفًا فِيمَا دُونَ الْبَدَنَةِ، فَإِذَا بَلَغَ الْبَدَنَةَ فَلَا تَضَاعَفُ، لِأَنَّهُ أَكْبَرُ مَا يَكُونُ، قَالَ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ-: وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ."». بحرانی، سیدهاشم، البرهان

في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۸۸۳.

مطرح کرده‌اند. به عنوان مثال، عده‌ای اختصاص را مفهوم شعائر دانسته‌اند^۱ و اگر امری در مرور زمان از علائم گروهی خاص قلمداد شود نیز همین عنوان بر او اطلاق می‌شود.^۲ اشکال به صنف دوم: تبیین مفهوم شعائر به اختصاص و امثال آن محل مناقشه است؛ زیرا همان طور که در تبیین معنای لغوی گفته شد، یکی از مقومات مفهوم شعائر، علامت بودن آن است و یکی از راه‌های تشخیص و تعیین علامت بودن یک چیز، اختصاص داشتن آن به گروهی خاص است و این دو مفهوم جدای از هم هستند و اطلاق یکی را بر دیگری صحیح نیست.

صنف سوم: بهترین قولی که در تبیین مفهوم اصطلاحی شعائر ذکر شده، این است که شعائر دارای سه ویژگی است: علامت است، هدف از علامت بودن، ارشاد به سوی طاعت است و این امر به عنوان علامت و شعار جعل و قرار داده شده است.^۳

در نهایت باید توجه داشت: اصطلاح شعائر حامل نکته‌ای است که خارج از معنا و ماهیت لغوی شعائر به شمار می‌آید و لفظ شعائر - با توضیحاتی که گذشت - بر آن دلالت نمی‌کند، بلکه آیات و روایاتی که در قاعده به آن‌ها استدلال شده، بدان رهنمون می‌کنند؛ زیرا در آیاتی که درباره شعائر وارد شده، متعلق دلیل، تعظیم است و تعظیم به شعائر تعلق گرفته و تعبیر به تعظیم و بزرگداشتن، دلالت بر جایگاه رفیع و مرتبه بالای شعائر می‌کند.^۴ علاوه بر اینکه بزرگداشت امری حقیر و خفیف، عقلایی نیست. بنابراین، افزون بر ملاک‌هایی که از شعائر استفاده می‌شود، می‌توان این نکته را در تبیین حقیقت شعائر افزود که لازم است شعائر از امور و موضوعاتی باشد که جایگاه رفیع و دارای شأن و مرتبه در دین باشد.

برای معنای عام از شعائر، سه قرینه وجود دارد:

یک. اطلاق لفظ شعائر در آیات و روایات اولین قرینه است؛ زیرا این لفظ، جمع مُضاف است و دلالت بر عموم دارد و همه مواردی که دارای ملاک‌های چهارگانه شعائر باشند را شامل می‌شود و اختصاص شعائر به بعضی از مصادیق نیاز به قرینه و دلیل دارد.

۱. سبزواری، سید عبدالأعلی، مذهب الأحکام، ج ۳۰، ص ۱۲۲.

۲. خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۳، ص ۲۶۰.

۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۸۳، ص ۱۷۳.

۴. سند، محمد، الشعائر الحسنية بين الأصالة والتجديد، ص ۵۰.

دو. همچنین در آیات قرآن، بعضی از مصادیق شعائر را با «مِنْ» تبعیض از موارد شعائر قلمداد شده است.^۱

سه. قرینه دیگر اینکه عنوان شعائر بر موارد مختلف و گوناگون اطلاق شده و فقیهان براساس این تطبیق و اطلاق، فتوا نیز داده‌اند؛^۲ به عنوان مثال، عنوان شعائر بر موارد ذیل اطلاق شده و بعضاً براساس آنها نیز فتوا صادر شده است: انبیاء و اهل بیت علیهم‌السلام و فرشتگان و نام‌های مبارک آنان^۳ و قبور مطهر آنان؛^۴ اذان و اقامه؛^۵ نماز؛^۶ روزه؛^۷ «مَا كُنِبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ عُلُومِ الدِّينِ»؛^۸ نماز جماعت؛^۹ لُحاف؛^{۱۰} نماز جمعه و عیدین؛^{۱۱} قربانی؛^{۱۲} مؤمن؛^{۱۳} موقفین؛^{۱۴} قبله؛^{۱۵} صفا و مروه؛^{۱۶} «جَزَّ الشَّوَارِبُ وَ إِعْغَاءُ اللَّحَى»؛^{۱۷} حجاب؛^{۱۸} مساجد؛^{۱۹} عدم مصافحه با اجنبی و اجنبیه؛^{۲۰} حج؛^{۲۱}



۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الأیام، ص ۳۰.
۲. سند، محمد، الشعائر الحسینیة بین الأصالة والتجديد، ص ۴۴-۴۷.
۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۴۵.
۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، ص ۳۳.
۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، حاشیة الإرشاد، ج ۱، ص ۴۷۶.
۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸.
۷. همان.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲، ص ۴۶.
۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، نهاية الإحکام فی معرفة الأحکام، ج ۲، ص ۱۱۲.
۱۰. جزیری، عبد الرحمن و دیگران، الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل بیت علیهم‌السلام، ج ۵، ص ۱۵۳.
۱۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، نهاية الإحکام فی معرفة الأحکام، ج ۲، ص ۱۱۲.
۱۲. مغربی، ابوحنیفه، تأویل الدعائم، ج ۳، ص ۱۷۷.
۱۳. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۶۰.
۱۴. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۱۰، ص ۷۰.
۱۵. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید، مصباح المنهاج (الطهارة)، ج ۲، ص ۴۳.
۱۶. سورة بقره، آیه ۱۵۸.
۱۷. بلاغی، محمد جواد، رساله فی حرمة خلق اللحية، ص ۱۴۳.
۱۸. جعفریان، رسول، رسائل حجابیه، ج ۱، ص ۴۱۹.
۱۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الأساسية، ج ۱، ص ۲۵۳.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم، صراط النجاة، ج ۲، ص ۵۴۶.
۲۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸.

حَبَّوَةٌ^۱ نماز بر میت؛^۲ تربت؛^۳ شهادت سوم در اذان و اقامه؛^۴ ابتدا به مِرْفَقَین در وضو؛^۵ جهر در بسمله در نماز؛^۶ از شعائر شیعه.

همان طور که از مطالب گذشته استفاده می شود، معنا و مفهوم شعائر الله به صورت خلاصه عبارت است از: «مَا جُعِلَ عَلَامَةً لِّطَاعَةِ اللَّهِ»؛ یعنی آنچه به عنوان نشانه برای اطاعت خداوند - تبارک و تعالی - قرار داده شده باشد.^۷

۲. ملاک های تحقق شعائر الهی

همان طور که گذشت، سه ملاک در این تعریف نهفته است. علاوه بر این، ملاک چهارمی نیز که از سیاق ادله مربوط به شعائر، برداشت شده است. چهار ملاک عبارت اند از: یک. علامت باشد؛ دو. جعل شده باشد؛ سه. در جهت بندگی و طاعت خداوند متعال باشد؛ چهار. شعائر دارای شأن و مرتبه عالی هستند. تحقق این ملاک ها در ساحت خارج از ذهن، تابع شرایطی است.

ملاک نخست: علامت بودن شعائر

آن چنان که از تعریف پیش گفته برای شعائر^۸ استفاده می شود، یکی از ارکان مفهومی شعائر علامت بودن، شعائر است؛ یعنی امری به عنوان شعائر شناخته می شود که به عنوان علامت برای امر دیگر شناخته شود، بدین معنا که یک شیء نشانه و راهنما به سوی امری دیگر باشد.

علامت دو حیث دارد: یک وجود تکوینی^۹ و یک حیثیت علامت بودن که عارض بر

۱. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الأحکام، ج ۳، ص ۱۲۲.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۰۲.

۳. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، سؤال و جواب، ص ۱۵۶.

۴. خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۳، ص ۲۶۰.

۵. طباطبایی قمی، سید تقی، مبانی منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۴۶.

۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۹، ص ۳۸۵.

۷. اراکی، محسن، فقه الشعائر الاسلامیة، ص ۱۵.

۸. ذیل بحث از مفهوم شناسی شعائر.

۹. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۹۴۸.



آن شیء می‌شود و سبب می‌شود آن شیء به عنوان علامت شناخته شود.^۱ پس علامت بودن، حیثیتی است که عارض بر امور گوناگون می‌شود و نشانگر نوعی ارتباط بین آن شیء و مُعَلَمِ اِلَیه است؛^۲ بنابراین، شعائر مواردی هستند که جنبه علامت بودن و اعلام دارند و شعائر بر امری اطلاق می‌شود که این جنبه را داشته باشد، نه اینکه گفته شود این عَرَض و حیثیت شعائر است.^۳ بر این اساس، امری که به عنوان علامت شناخته نشود، در هر مرتبه از اهمیت و بزرگی هم باشد، به عنوان شعائر قلمداد نمی‌شود.

نکته‌ای که میان ملاک علامت بودن و ملاک بعدی (مَجْعُول بودن در شعائر)، ارتباط وثیق ایجاد می‌کند، در تحلیل ماهیت علامت نهفته است؛ زیرا علامت بودن یک چیز محقق نمی‌شود، مگر اینکه شخصی این ارتباط بین علامت و مُعَلَمِ اِلَیه را جعل کند و یا به واسطه تکرار و ممارست عرفی، علامت بودن برای شیء محقق شود.^۴ دلیل این سخن آن است که وجود علامت، وجودی اعتباری است و اعتبار به معتبر و اعتبارکننده نیاز دارد.

ملاک دوم: مَجْعُول بودن شعائر

مطلب نخست: شرط مَجْعُولیت در معنای لغوی

ملاک دیگری که در صدق شعائر بیان شد، مَجْعُول بودن شعائر بود، بدین معنا که یک امر و یا یک شیء، زمانی می‌تواند به عنوان مصداق شعائر شناخته شود که علامت بودن و شعیره بودن برای آن امر و یا شیء جعل شود. نیاز مصداق شعائر به جعل، از مفاد بررسی لغوی شعائر نیز تبیین شدنی است؛ به این بیان که درباره الفاظی که شارع مقدس استعمال کرده، حقیقت لغوی وجود دارد و تا زمانی که دلیلی بر انتقال حقیقت لغوی به حقیقت شرعی نباشد، همان معنای لغوی معتبر است.^۵ در صورت شک، یعنی جایی که علم به انتقال حقیقت لغوی به حقیقت شرعی جود نداشته باشد، مقتضای اصل،

۱. سند، محمد، شعائر الدینیة نقد و تقییم، ص ۲۰.

۲. همو، الشعائر الحسینیة بین الأصالة و التجدد، ص ۵۸ و ۵۹ و ۶۳.

۳. همان، ص ۶۳.

۴. همو، الشعائر الدینیة نقد و تقییم، ص ۲۰.

۵. ر.ک: خویی، سیدابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث الألفاظ)، ج ۱، ص ۱۲۲.

عدم نقل است.^۱ در لفظ شعائر نیز همین بحث می‌آید که شعائر حقیقت لغوی دارد و تا زمانی که دلیلی بر وقوع حقیقت شرعی اقامه نشود، به حقیقت لغوی اخذ می‌شود و اگر شکی درباره انتقال به حقیقت شرعی در میان باشد، اصل عدم انتقال است و چنان‌که اشاره شد، جمع‌بندی تعریف شعائر عبارت است از: «مَا جُعِلَ عَلَامَةً لِّطَاعَةِ اللَّهِ» و در این تعریف، عنصر جعل نهفته است؛ به همین دلیل، اگر مصداقی بخواهد به عنوان شعائر دانسته شود، باید به عنوان شعائر جعل شده باشد.

مطلب دوم: شرط مجعولیت در حوزه تطبیق بر مصادیق خارجی

آنچه گذشت، در حوزه مفهوم و معنای لغوی لفظ و لغت بود؛ اما در حوزه تطبیق و مصادیق خارجی نیز این بیان جاری است. یعنی اگر شارع برای این مفهوم، مصداق و محقق خاصی بیان نکرده باشد، عرف عهده‌دار تطبیقات خارجی این مفهوم است؛ مثلاً شارع مقدس درباره بیع، نه در معنای لغوی و نه در تطبیق خارجی دخل و تصرفی نکرده - به جز شرایطی که برای آن قرار داده است - و مصادیق خارجی را به عرف واگذار کرده است. در نتیجه، در مصادیق جدید و مستحدث، حکمی که شارع جعل کرده، بر این مصداق قابل تطبیق و صدق است. در مفهوم شعائر نیز همین نکته قابل تطبیق است که شارع متعال در قرآن کریم در مفهوم لغوی و شرعی دخل و تصرف نکرده و به همان حقیقت لغوی اتکا کرده و در تطبیق و مصداق خارجی نیز به همان تطبیقات عرفی اعتماد می‌کند، هرچند برخی از مصادیق را به عنوان شعائر جعل کرده است؛^۲ مانند «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَيْرٌ فَإِذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا».^۳

با وجود این، پرسشی رُخ می‌نماید: حق جعل شعائر به چه کسی تعلق دارد؟ براساس نکات گفته‌شده، هم شارع می‌تواند معتبر و جاعل باشد و هم عرف متشرعه قابلیت قرار دادن یک امر و یا شیء را به عنوان شعائر دارد؛ زیرا شارع در تطبیق خارجی دخل و تصرف نکرده است. در نهایت باید توجه داشت که این‌گونه از جعل، خارج از چهارچوب نبوده و دارای شرایطی است،^۴ که در ادامه بدان اشاره خواهد شد و در خلال

۱. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، ج ۹، ص ۳۸۲.

۲. سند، محمد، الشعائر الحسینیة بین الأصالة والتجدد، ص ۶۶.

۳. سورة حج، آیه ۳۶.

۴. سند، محمد، الشعائر الحسینیة بین الأصالة والتجدد، ص ۶۶-۷۷.

بحث از شرایط روشن خواهد شد که چرا عرف متشرعه حق جعل شعائر دارد و برای مطلق عرف، چنین حقی ثابت نیست.

مطلب سوم: شرایط اخذ شعائر

شرط نخست: باید توجه داشت که اخذ و جعل شعائر از سوی عرف متشرعه، بدون ضوابط و شرایط نیست و لازم است که بنا بر ضوابط و شرایطی صورت پذیرد. مهم‌ترین شرط این است که آنچه به عنوان شعائر برگزیده می‌شود، لازم است امری مباح، سائغ و جایز باشد و به طور کلی باید حلال به معنای عام - که شامل مکروه نیز می‌شود - باشد؛ زیرا نمی‌توان امری مُحرَّم و مبغوض شارع را به عنوان شعائر الهی بر شمرد^۱ و اگر عرف بخواهد امری را به عنوان شعائر قلمداد کند لازم است آن امر جایز و حلال باشد و به همین دلیل، در موارد مستحدثه مانند شهادت ثالثه، فقهیان در صدد اثبات مطلوبیت آن برای اندارج ذیل قاعده شعائر هستند.^۲ حتی در مواردی امر مکروه هم ممکن است از شعائر باشد؛ زیرا ملاک و غرض شارع به قدری در این قاعده اهمیت دارد که در مقام تراحم مقدم بر کراهت است؛ مانند کراهت پوشیدن لباس سیاه که در تراحم با تعظیم شعائر حسینی، کراهت ندارد و از شعائر شمرده و مطلوبیت بسیار زیادی پیدا کرده است، هرچند جدای از ارتباط آن با شعائر حسینی، از مکروهات شمرده می‌شود.^۳ با وجود این، چنین راه حلی برای تجویز اخذ یک مصداق حرام به عنوان شعائر از سوی عرف، مفید نیست؛ زیرا علامت در حقیقت راهنمای به سوی «مُعلَّم به» است و چنان‌که امری در نظر و ساحت «مُعلَّم به» مبغوض و متروک باشد، عرفاً نمی‌تواند به عنوان راهنما و علامت قلمداد شود و چنین جعلی را عرف، خطا قلمداد می‌کند. بنابراین، اگر رفتاری شیوع پیدا کرده باشد و در عین حال فاقد این شرط باشد، عنوان شعائر بر آن صدق نمی‌کند و احکام شعائر بر آن بار نمی‌شود.

شرط دوم: شرط دیگر برای تحقق شعائر براساس جعل عرفی این است که مدتی در میان عرف منتشر و متداول شده باشد؛ زیرا وضع به دست عرف وضع تعینی است و در

۱. همو، الشهادة الثالثة، ص ۳۳۹.

۲. همان، ص ۳۴۴.

۳. بحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۸، ص ۱۸.

وضع تعینی، کثرت استعمال لازم است و کثرت استعمال در طول زمان رخ می‌دهد.^۱ درباره‌ی وضع تعینی و جعلی که به دست عرف رخ می‌دهد، این نکته قابل طرح است که گاهی شیئی که به عنوان شعائر مطرح شده، در میان همه‌ی مناطق اسلامی و غیر اسلامی به عنوان شعار و شعیره شناخته می‌شود - یعنی وضع عرفی به گونه‌ای است که در همه‌ی دنیا این فعل، شیء یا امر را به عنوان علامت و نشانه‌ی اسلام و دین می‌دانند - و گاهی تنها در منطقه‌ای خاص و در میان عرفی معین به عنوان شعار و شعیره شناخته می‌شود و براساس این تفاوت، احکام هم متفاوت خواهد بود؛ بنابراین، ممکن است حفظ احترام و بزرگداشت شیئی در منطقه‌ای خاص لازم باشد، در حالی که این رعایت در دیگر مناطق لزومی نداشته باشد.

مطلب چهارم: توقیفی بودن شعائر

برخی به وضع عرفی شعائر مناقشه کرده و گفته‌اند: حق جعل شعائر به دست شارع است و کسی غیر از شارع حق تعیین امری به عنوان شعائر را ندارد و برای این مدعا چند استدلال کرده‌اند که همگی محل اشکال است.

استدلال نخست: شعائر الهی به معنای اوامر و نواهی، احکامی الهی است و بنا بر آیه «...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...»^۲ تشریع احکام الهی به دست شارع مقدس است و معنا ندارد تشریع آن به دست غیر و عرف سپرده شود.^۳

اشکال: تعیین و جعل مصداق جدید برای شعائر، توسط عرف، اگر در قالب ذکر شده بوده و از شرایط مذکور تخطی نکرده باشد، مخالف این آیه و اختصاص حکم به شارع متعال نیست، همان‌گونه که تطبیق آیه «...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...»^۴ بر موضوعات و مصادیق جدید، مخالفت با اختصاص حکم به باری تعالی نخواهد بود و اساساً در این موارد، جعل حکمی رخ نداده است؛ زیرا «شعائر» به خودی خود، حکم نیست، بلکه موضوع برای احکامی همچون وجوب تعظیم و حرمت وهن است و با این رفتار عرف،

۱. سند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجدد، ص ۶۴-۶۶.

۲. سورة انعام، آیه ۵۷.

۳. سند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجدد، ص ۶۸.

۴. سورة بقره، آیه ۲۵۷.



مصدقی برای حکم شارع کشف یا ایجاد شده است.

استدلال دوم: اگر عرف بخواهد وارد در تشریع شعائر شود، لازمه‌اش تحلیل حرام و تحریم حلال است؛ زیرا ممکن است عرف امر محرمی را شعائر بداند که در نتیجه آن، هتک آن حرام به شمار آید، در حالی که این هتک نزد شارع حلال است.^۱

اشکال: اگر جعل شعائر از سوی عرف براساس دلیل و موازین شرعی باشد، تحریم حلال منسوب به شارع نمی‌شود؛ مثلاً اگر مکلف در نذر، امری حلال و مباح را به جهت امری مطلوب بر خود حرام کرد، هر چند تحریم حلال است، اما چون براساس دلیل شرعی است، در آن مناقشه نمی‌شود نیست. در بحث جعل مصداق برای شعائر نیز چون جعل مصداق و تطبیق براساس چهارچوب و شرایط، رخ داده است - همان‌طور که توضیح آن گذشت - محل اشکال و مناقشه نیست؛^۲ اما درباره تحلیل حرام، به دلیل اینکه مخالف با شرط نخست جعل شعائر - یعنی سائغ و جائز بودن - است، چنین جعلی معتبر نبوده و از محل بحث خارج است.

استدلال سوم: اگر جعل شعائر به دست عرف باشد، در شریعت بابی باز می‌شود که پایان ندارد و به خواست متشرعه، اموری به عنوان شعار و شعیره شناخته می‌شود که سبب می‌شود احکام جدیدی به وجود آید و این ایکال جعل به دست عرف به این معناست که تمایلات و ذهنیات اجتماعی و افراد مختلف در تشریع اثرگذار باشد.^۳

اشکال: تطبیق مصداق، تشریع از طرف عرف و تفویض تشریع به دست عرف نیست؛ زیرا تشریع و بدعت - همان‌طور که گفته شده - فعلی است که غیر شارع برای غیر خودش مقرر کرده و به هیچ دلیل شرعی نیز نسبت نداده است.^۴ درباره تطبیق مصداق، این تعریف صادق نیست؛ زیرا مستند به دلیل شرعی و تطبیق همان قواعد کلی است و این تطبیق صرفاً در قاعده شعائر نیز صورت پذیرفته و شارع در قواعدی دیگر، برای تطبیق اذن داده و آن را مطلوب دانسته است؛ مانند قاعده اتخاذ سنت

۱. سند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجدد، ص ۶۹.

۲. همان، ص ۹۵-۹۶.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام، ص ۳۲۵.

حسنه^۱ که مصداق آن را مکلف تعیین می‌کند، نه اینکه مضمون آن در شرع -بعینه- وجود داشته باشد؛ زیرا اگر به آن سنت در ادبیات شرع تصریح شده باشد، اتخاذ سنت از طرف ملکف نخواهد بود.^۲

ملاک سوم: انتساب به خداوند متعال

ملاک دیگری که از تعریف شعائر فهمیده می‌شود، این است که شعائر منتسب به خداوند متعال باشد. پس شعائر، علاوه بر اینکه علامت جعل شده است، باید به خداوند هم منتسب باشد و در جایی که شرع عهده‌دار ملاک جعل است و یا به کسی اذن در جعل داده باشد،^۳ این انتساب محقق شده است؛ اما در جایی که از طرق دیگر، امری به عنوان شعائر و علامت، جعل شده باشد، باید این ملاک را به نحوی دیگر احراز کرد. یکی از طرق احراز انتساب یک امر به خداوند متعال این است که از یک سو امری که به عنوان شعائر قرار داده می‌شود، مخالف با سائر دستورات و احکام شرع نباشد و از دیگر سو بتوان مطلوبیت آن امر را از شرع استفاده کرد؛ زیرا اگر امری مخالف با برخی دیگر از دستورات شارع باشد، این امر مبعوض است و آنچه مبعوض شارع است را نمی‌توان منتسب به شارع و از طرف شارع دانست و چنین امری، موجب یاد و طاعت خداوند متعال نخواهد شد. در نتیجه، این دو ویژگی در کنار هم سبب می‌شود تا تعظیم آن، موجب تعظیم خداوند سبحان و استخفاف بدان، استخفاف و هتک حرمت وی^۴ به شمار آید.

وجود این دو ویژگی، در امر واجب و مستحبی که شعائر نیست و از سوی عرف به عنوان شعائر قرار داده می‌شود، واضح است؛ اما اگر عرف امری که به عنوان اولی مباح یا مکروه است را به عنوان شعائر، جعل و قلمداد کند، هرچند از جنبه ملاک دوم -یعنی مجعول بودن- محل اشکال نیست، اما از حیث ملاک انتساب به خداوند متعال باید به نحوی مطلوبیت احراز شود تا انتساب به شارع محقق شود و و راه انتساب این امور بدین نحو است که از طریق تطبیق عنوان شرعی مطلوب دیگری، این مطلوبیت احراز شود.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۹.

۲. سند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجدد، ص ۹۹.

۳. همان، ص ۱۵-۲۱.

۴. همان، ص ۱۹.



مسئله‌ای که مطرح شد، بدین شکل تصویر می‌شود: وقتی عرف می‌خواهد امری را به عنوان شعائر جعل کند، آن امر از سویی مباح یا مکروه است و از سویی دیگر، عنوان مطلوب دیگری بر همان امر صادق است. براساس این تصویر، اگر آن عنوان شرعی که در فرض مسئله، عنوان مطلوب است، از عناوین ثانویه باشد، بنا بر قاعده، عنوان ثانویه مقدم است و مطلوبیت آن امر احراز می‌شود؛ اما اگر آن عنوان مطلوب از عناوین ثانویه نباشد، بلکه از عناوین اولی فقه به شمار رود، در این صورت، مسئله به چند نحو قابل تصور است.

صورت نخست آن است که از مصادیق باب تزاحم باشد؛ زیرا از سویی عنوان مطلوب واجب یا مستحب بر آن صادق است و از دیگر سو مباح یا مکروه است. در حالتی که عنوان مطلوب، واجب باشد، طبعاً نسبت به طرف مقابل (مباح یا مکروه) اهم بوده و مقدم است و اگر هم طرف مطلوب مستحب بوده باشد، بر امر مباح ترجیح دارد؛ زیرا مستحب اهم از مباح است، به دلیل آنکه در مستحب، فعل ترجیح دارد، در حالی که در مباح، هیچ‌کدام از فعل و ترک، ترجیح ندارد. در این صورت، چون امری که به عنوان شعائر جعل می‌شود، مصداقی برای امر مستحب است، انتساب آن به خدای متعال ثابت می‌شود، هر چند از بُعد دیگر، این فعل مباح است؛ اما در صورتی که عنوان مطلوب استحباب و عنوان دیگر مکروه باشد، باید اهم را مقدم کرد که در صورت اهمیت و ترجیح عنوان مستحب، انتساب آن امر به شارع صحیح خواهد بود.

صورت دیگری که می‌توان مسئله را تصویر کرد، این است که موضوع محل بحث، شبیه مسئله عبادات مکروه باشد^۱ و از راه حل عرضه شده در آن مقام، برای حل مسئله محل بحث استفاده شود؛ یکی از راه حل‌ها در تبیین مسئله عبادات مکروه و امثال نماز در حمام، این است که امر شارع به طبیعت تعلق گرفته و مکلف در امتثال طبیعت، مخیر بین افراد طبیعت است و زمانی که نهی تنزیهی به فردی خاص از طبیعت تعلق گرفته باشد، تنافی میان امر به طبیعت و نهی از فرد خاص وجود ندارد؛ زیرا نهی تنزیهی، متضمن ترخیص و جواز ایجاد آن فرد در خارج است و تنها استفاده‌ای که از نهی تنزیهی درباره عبادت می‌شود، این است که امتثال به واسطه این فرد، در مقایسه

۱. وجه افتراق این است که در عبادات مکروه قصد قربت وجود دارد؛ اما در جعل یک امر به عنوان شعائر قصد قربت شرط نیست.

با افراد دیگر، ترجیح ندارد.^۱ راه حلّ دیگر در مثال‌هایی همچون روزه روز عاشورا، امر به ذات عبادت تعلق گرفته و نهی به عبادت از جهت مشابهت با اعداء تعلق گرفته، پس عبادت صحیح است؛^۲ زیرا عبادت امر دارد و مصحح نیت است. راه حل دیگر این است که کراهت در عبادت حمل بر ثواب کمتر می‌شود.^۳ در بحث پیش رو نیز این راه حل‌ها نیز قابل تطبیق است؛ زیرا فعل یا امری که از سوی عرف به عنوان شعائر قرار داده شده، از سویی مکروه است - زیرا مصداقی برای دلیل مکروه است - و از دیگر سو مطلوب است - زیرا مصداق عنوان محبوب دیگری است - و وجود نهی تنزیهی، فعل را از مطلوبیت خارج نمی‌کند، بلکه صرف ترجیح سائر اطراف است، بنابراین، فعل مکروهی که به عنوان شعائر قلمداد شده، دارای مطلوبیت است، هرچند افراد دیگری که در عرض این امر^۴ قرار دارند، در مقایسه با آن ترجیح دارند. آن چنان‌که در عبادات مکروه گفته شد، اگر عرف بخواهد - به عنوان مثال - پوشیدن لباس مشکی را به عنوان شعائر، جعل و قلمداد کند - نه اینکه پوشیدن لباس مشکی تعظیم شعائر باشد - در حالی که از لحاظ فقهی پوشیدن لباس مشکی مکروه است، مطلوبیت پوشیدن لباس مشکی این‌گونه احراز می‌شود که پوشیدن لباس مشکی، مصداق ابراز حزن در شهادت حضرت اباعبدالله (علیه السلام) یا دیگر ائمه است.^۵ در نتیجه، محبوب است، هرچند نشانه‌های دیگری که برای شهادت حضرت اباعبدالله (علیه السلام) می‌توان قرار داد، در مقایسه با لباس مشکی ترجیح دارد؛ اما امر به ابراز حزن می‌تواند مطلوب مورد نیاز در مقام را ایفاء کند. پس براساس راه حل‌هایی که در تصحیح عبادات مکروه گفته شد، ثابت می‌شود که چیزی که به عنوان شعائر قلمداد شده، دارای امر بوده و مطلوب است؛ زیرا در مسئله عبادت مکروه، صحت عبادت متوقف بر وجود امر است و این طرق، وجود امر به تبع مطلوبیت را به اثبات می‌رساند.

نتیجه اینکه عرف می‌تواند امر مکروه را به عنوان شعائر قلمداد کند، هر چند در

۱. نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳.

۲. همان.

۳. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۸۰-۸۴.

۴. امری که به عنوان شعائر قلمداد شده است.

۵. بنابر فرض، مطلوبیت ابراز حزن در این مناسبت‌ها ثابت شده است.



ابتدا دیگر طرق ابراز حزن ترجیح داشته باشد یا اینکه این راه در مقایسه با راه‌های دیگر ابراز حزن، ثواب کمتری دارد و یا مشکل این‌گونه حل شود که کراحت به ذات «پوشیدن لباس سیاه‌رنگ» تعلق گرفته و عنوان مطلوب به «پوشیدن در ابراز حزن». از این رو، این عمل امر داشته و مطلوب است. بنابراین، در مواردی که عرف می‌خواهد فعل یا امری را به عنوان شعائر قرار دهد که به عنوان اولی مکروه یا مباح است، به شرط اینکه عنوان مطلوب دیگری بر فعل یا امر صادق باشد، می‌تواند آن امر را به عنوان شعائر قلمداد کند.

ملاک چهارم: شأن و مرتبه شعائر

چهارمین ملاکی که در صدق شعائر بیان شده، نوعی ویژگی از شعائر است که خارج از معنا و ماهیت شعائر است و خود لفظ شعائر با توضیحاتی که گذشت بر آن دلالت نمی‌کند، بلکه با رجوع به ادله مسئله و آیاتی که به آن‌ها استدلال شده، می‌توان این ملاک را نیز درباره شعائر بیان کرد.

در آیاتی که درباره شعائر وارد شد، متعلق دلیل تعظیم است و تعظیم تعلق به شعائر گرفته و تعبیر به تعظیم و بزرگداشتن، دلالت بر جایگاه رفیع و مرتبه بالای شعائر می‌کند؛^۱ زیرا بزرگداشت امری حقیر و خفیف، عقلایی نیست. در نتیجه، علاوه بر ملاک‌هایی که از شعائر استفاده می‌شود، می‌توان این نکته را در تبیین حقیقت شعائر افزود که لازم است شعائر از امور و موضوعاتی باشد که جایگاه رفیع و دارای شأن و مرتبه در دین باشد.

به عنوان جمع‌بندی ملاک‌های شعائر، تذکر این نکته مناسب است که برای تحقق شعائر، چهار ملاک معتبر است و تحقق هر ملاک، تابع شرایطی است. در نتیجه، چهار ملاک با شرایطش باید محقق باشد که تا صدق عنوان شعائر بر یک امر به درستی صورت گرفته باشد. از این رو، به عنوان مثال اگر امری متداول در عرف بود و جایز هم بود و حتی نسبت آن به اسلام و شعائر به واسطه راه‌هایی که گفت شد احراز شد و در عین حال، باقی ملاک‌های شعائر - مثل جعل به عنوان علامت - را نداشته باشد به عنوان شعائر شناخته نمی‌شود.

۱. سند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجدد، ص ۵۰.

۳. مصادیق شعائر الهی در جامعه

در تراث فقهی مصادیق متعددی برای شعائر الهی ذکر شده است و البته در زمان معاصر نیز مصادیقی نو برای شعائر شکل گرفته است و مقصود نگاشته این است که مصادیق پیشین و نوپدید شعائر را به حکومت اسلامی معرفی کند تا بتواند وظیفه واجب خود را شناخته و بدان جامه عمل پوشانده و شعائر الهی را تعظیم نماید. ازاین رو، مصادیقی از شعائر که حیثیت و آثار اجتماعی بیشتری دارند، نام برده خواهد شد.

مصادیق شعائر که در تراث فقهی نیز بدان‌ها اشاره شده و از حیثیت اجتماعی برجسته‌ای بهره‌مند هستند، عبارت‌اند از: ^۱ پیامبران و اهل بیت علیهم‌السلام و فرشتگان و نام‌های مبارک آنان و قبور مطهر آنان؛ اذان و اقامه؛ نماز؛ روزه؛ «مَا كُتِبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ عُلُومِ الدِّينِ»؛ نماز جماعت؛ لعان؛ نماز جمعه و عیدین؛ قربانی؛ ^۲ مؤمن، موقفین، قبله، صفا و مروه، «جَزَّ السَّوَارِبُ وَاعْتَفَأَ اللَّحَى»؛ حجاب؛ مساجد؛ عدم مصاحفه با اجنبی و اجنبیه؛ حج، حبه؛ نماز بر میت؛ تربت؛ شهادت سوم در اذان و اقامه؛ ابتدا به مرفقین در روجو؛ جهر در بسمله در نماز.

از مصادیق نوپدید و معاصر شعائر، می‌توان به دو مورد اشاره کرد: نخست حکومت اسلامی ایران و نه مسئولین آن و دوم راهپیمایی بزرگ اربعین. در این دو مورد، چهار معیار شعائر کاملاً صادق است. توضیح مطلب آن است که حکومت اسلامی در سطح بین‌الملل به عنوان نماد اسلامی شناخته می‌شود و این علامت بودن هم جعل و قرارداد شده است؛ زیرا در مباحث تفصیلی جعل آمده است که جعل یا مستقیم از طرف شارع است و یا اینکه جعل غیر مستقیم و به دست عرف صورت می‌پذیرد ^۳ و جعل عرفی با دو شرط محقق می‌شود: یک، آن امر از موارد ممنوع شرع نباشد؛ ^۴ دو، به قدری متداول و منتشر شده باشد که به عنوان نماد اسلام شناخته شده باشد. ^۵ می‌توان گفت حکومت

۱. به استناد این مصادیق در بخش مفهوم‌شناسی اشاره شد.

۲. مغربی، ابوحنیفه، تأویل الدعائم، ج ۳، ص ۱۷۷.

۳. قبانجی، سیدحسن، شرح رسالة الحقوق، ج ۲، ص ۱۲۷. به نقل از: سند، محمد، الشهادة الثالثة، ص ۳۳۹.

۴. همان.

۵. سند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجدد، ص ۶۴-۶۶.

اسلامی - که حکومت فعلی ایران از مصادیق آن است - دارای هر دو گونه جعل است؛ زیرا هم اصل حکومت در دین ثابت است (جعل تعیینی) و همچنین این حکومت در سطح بین الملل به عنوان نماد اسلام شناخته شده و از امور ممنوعه شرع نیست (جعل تعیینی).

معیار سوم نیز که انتساب به اسلام باشد نیز در حکومت اسلامی موجود است و حکومت نیز از اموری است که دارای جایگاه رفیع است؛ بنابراین، ملاک چهارم نیز موجود است. همه این تفصیلات درباره پیاده روی اربعین نیز صادق است و شهید آیت الله خامنه ای نیز راجع به این اتفاق عظیم فرموده اند:



۴۷

مؤمنانه را دارند انجام می دهند، واقعاً دارند حسنه ای را انجام می دهند. این یک شعار بزرگ است، «لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ»، این بلاشک جزو شعائر الله است. جا دارد که امثال بنده که محرومیم از این جور حرکت ها عرض بکنیم که «يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَكُمْ فَتَنُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا». همان طور که عرض کردیم، این حرکت حرکت عشق و ایمان است؛ هم در آن ایمان و اعتقاد قلبی و باورهای راستین، تحریک کننده و عمل کننده است؛ هم عشق و محبت. تفکر اهل بیت و تفکر شیعی همین جور است؛ ترکیبی است از عقل و عاطفه، ترکیبی است از ایمان و عشق.»^۱

نتیجه گیری

شعائر، به عنوان «موضوع» در قاعده تعظیم شعائر الهی شناخته می شود و روشن شدن ابعاد این تعبیر، در سایه بحث دقیق از مفهوم و شرایط تحقق آن در خارج است. بحث تفصیلی از مفهوم شعائر در لغت و اصطلاح این مطلب را روشن ساخت که معنا و مفهوم شعائر به صورت خلاصه عبارت است از: «مَا جُعِلَ عَلَامَةً لِّطَاعَةِ اللَّهِ» است؛ یعنی آنچه به عنوان نشانه برای اطاعت خداوند تبارک و تعالی قرار داده شده باشد.

از این تعریف و ادله شعائر، چهار ملاک قابل فهم است: یک. علامت باشد؛ دو. جعل شده باشد؛ سه. در جهت بندگی و طاعت خداوند متعال باشد؛ چهار. دارای شأن و مرتبه عالی باشد. تحقق این ملاک ها در ساحه خارج از ذهن، تابع شرایطی

۱. بیانات در ابتدای درس خارج فقه درباره پیاده روی اربعین (۱۳۹۴/۰۹/۰۹).

است.

علامت بودن، حیثیتی عرضی است که سبب می‌شود امری به عنوان شعائر شناخته شود. عنوان شعائر، خود عَرَض نیست و از آن جهت که علامت بودن امری اعتباری است و اعتبار نیاز به جعل دارد و جعل یا مستقیم از طرف شارع به صورت وضع تعینی صورت می‌پذیرد و یا غیر مستقیم، که عرف به صورت تعینی - با شرایطی، مانند اینکه آن امر باید حلال به معنای عام بوده و اینکه امری متداول شود - آن امر را به عنوان شعائر قلمداد می‌کند؛ بنابراین، شعائر از امور توقیفی شمرده نمی‌شود.

شعائر نیز مصادیق کهن و نوپدیدی دارد که به عنوان مصادیق نوپدید شعائر می‌توان به حکومت اسلامی ایران و راهپیمایی بزرگ اربعین اشاره کرد.



کتاب نامه

قرآن کریم

۱. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ۳ ج، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ: اول، ۱۹۸۸ م.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ۶ ج، قم: مکتب الإعلام الإسلامی (مركز النشر)، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ ج، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۴. اراکی، محسن، فقه الشعائر الاسلامیة، ۱ ج، قم: مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۳۹ ق.
۵. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، سؤال و جواب، ۱ ج، بی جا: مؤسسه کاشف الغطاء، بی جا، بی تا.
۶. انصاری، مرتضی، الفوائد الاصولیة، تهران، بی نا، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۷. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، ۱۷ ج، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۱۰ ق.
۸. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ۵ ج، قم: مرکز چاپ و نشر مؤسسه بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ اول: ۱۴۰۵ ق.
۱۰. بلاغی، محمد جواد، رساله فی حرمة خلق اللحیة، ۱ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. بهبهانی، محمد باقر، مصابیح الظلام، ۱۱ ج، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.



۱۲. جزیری، عبد الرحمن، غروی، سید محمد، یاسر، مازح، الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام، ۵ ج، بیروت: دار الثقلین، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. جعفریان، رسول، رسائل حجابیه، قم: دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ ج، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۹۹۰ م.
۱۵. حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، العناوین الفقهیة، ۲ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، صراط النجاة، ۳ ج، قم: مکتب نشر المنتخب، بی چا، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث الفاظ)، قم: مکتبة الداوری، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، ۵۰ ج، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الأحكام، ۳۰ ج، قم: مؤلف، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح نبراس الهدی فی أحكام الفقه و أسرارها، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار، بی چا، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. سعدی، أبوجیب، القاموس الفقهي لغةً و اصطلاحاً، ۱ ج، دمشق: دار الفكر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۲۲. سند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة و التجدد، ۱ ج، كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة، بی چا، ۱۴۳۲ ق.
۲۳. سند، محمد، الشعائر الدينية نقد و تقييم، بی جا: بی نا، بی چا، بی تا، در نرم افزار تهیه شده به نام ایشان در مؤسسه کامپیوتری نور موجود است.
۲۴. سند، محمد، الشهادة الثالثة، ۱ ج، تحریر علی شکری بغدادی، تهران: مؤسسه الصادق، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.

۲۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر، مبانی الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ۵ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

۲۶. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ۲ ج، قم: کتابفروشی مفید، چاپ اول، بی‌تا.

۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ۱۵ ج، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

۲۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی، حاشية الإرشاد، ۴ ج، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌جا، بی‌تا.

۲۹. صدر، سید محمدباقر، بحوث في علم الأصول، بیروت: بی‌نا، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

۳۰. طباطبایی حکیم، سید محمدسعید، مصباح المنهاج (الطهارة)، ۶ ج، قم: مؤسسه المنار، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

۳۱. طباطبایی قمی، سید تقی، مباني منهاج الصالحين، ۱۰ ج، قم: منشورات قلم الشرق، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.

۳۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، ۱ ج، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، ۲ ج، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

۳۴. فاضل جواد، جواد بن سعید، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ۴ ج، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۳۵. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ۱ ج، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العين، ۹ ج، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

۳۷. فولادی، محمد، حسن پور، مریم، «نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه‌شناختی و نماد و معنا در آیینۀ فرهنگ»، پگاه حوزه، ش ۱۰۷، آبان ۱۳۸۲ ش.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ۴ ج، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳۹. قمی، محمدحسین بن محمد، توضیح القوانين، تهران: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۰۳ ق.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ۸ ج، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۴۱. مجلی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ۱۱۱ ج، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، ۸ ج، مشهد: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
۴۳. نائینی، محمدحسین، أجود التقريرات، تقرير سيدابوالقاسم خوئي، قم: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۵۲ ش.
۴۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الكلام، ۴۳ ج، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.
۴۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الايام، ۱ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

بررسی فقهی اعتبار تجربه از منظر ادله لفظی

حامد وحیدی^۱

چکیده

پژوهشگران نظامات اجتماعی اسلام، باید بدانند که آیا کاوش‌های تجربی در پژوهش‌های دینی، بهره‌ای از اعتبار دارد یا خیر؟ و در صورت اعتبار، در کدام یک از مراحل استنباط نظامات تأثیرگذار خواهد بود. این نوشتار با بررسی ۲۴ دلیل لفظی در پی اثبات «اعتبار تجربه به نحو فی الجملة» بوده است و با «روش فقهی»، حجیت فی الجملة تجربه را در موارد زیر ثابت کرده است: ۱. تجربه‌های علم آور؛ ۲. تجربه‌های اطمینان‌آور؛ ۳. تجربه‌های حکیمانه؛ ۴. تجربه‌ی ظنی در تصمیم‌گیری‌ها و رفتارها؛ ۵. تجربه‌ی ظنی برای شناخت ویژگی‌های دیگران؛ ۶. تجربه‌های ناشی از «ارتباط تعبدی» میان رفتارها و ویژگی‌های انسانی؛ ۷. تجربه‌هایی که مصداق عبرت‌آموزی‌اند.

کلیدواژه‌ها:

حجیت، تجربه، پژوهش‌های تجربی، نظامات اجتماعی اسلام، روش استنباط نظامات اجتماعی اسلام.



۵۲

بررسی فقهی اعتبار تجربه از منظر ادله لفظی

۱. استاد سطوح عالی حوزه، پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام. (نویسنده مسئول) hm.vahidi61@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱



نظامات اجتماعی، متشکل از گزاره‌هایی متنوع است که در بخشی مهم از آن، موضوعات مرتبط با محسوسات جای گرفته است. در نظامات اجتماعی رایج، گزاره‌های مربوط به امور محسوس، با پژوهش‌های تجربی به سامان می‌رسد. بنابراین، پژوهشگر نظامات اجتماعی اسلامی باید پاسخی برای این سه پرسش داشته باشد؛ یکم: آیا کاوش‌های تجربی در پژوهش‌های دینی، بهره‌ای از «اعتبار» دارد؟ دوم: اگر معتبر به شمار می‌آید، دارای چه میزان از اعتبار و ارزش است؟ پس از روشن شدن میزان ارزشمندی پژوهش‌های تجربی، باید به پرسش سوم پاسخ داده شود: آیا صرفاً «موضوعات» پژوهش‌های تجربی، به عنوان موضوعاتی که باید از منابع استنتاج شود، به کار او می‌آید و نتیجه پژوهش‌ها برای نظام پژوه اسلامی کارایی ندارد، و یا آنکه علاوه بر موضوع، «نتیجه» پژوهش‌های تجربی در «استظهار» از ادله نیز تأثیرگذار است، و یا آنکه گزاره‌های تجربی بدون دخالت در ظهوریابی از ادله، به عنوان ادله مستقل، با ادله نقلی نسبت سنجی می‌شود و ممکن است در «حجیت» آن‌ها تأثیر بگذارد.

در این مقاله، صرفاً به بررسی «ادله لفظی اعتبار پژوهش‌های تجربی» توجه شده و ادله غیر لفظی مانند دلیل عقلی و سیره عقلی بررسی نمی‌شود. همان‌طور که جایگاه‌شناسی پژوهش‌های تجربی در مسیر استنباط نظامات اجتماعی نیز از دستور این پژوهش خارج است.

برای سنجش میزان اعتبار پژوهش‌های تجربی، از دو مسیر می‌توان پژوهش را سامان داد.

نخست آنکه به پژوهش‌های تجربی به مثابه «موضوع» نگریسته شود و با تبیین مراد از «پژوهش‌های تجربی» و سپس، میزان اعتبار آن و حکم التزام به آن و استفاده از آن، از منابع دینی استنتاج شود و با بررسی فقهی ادله، میزان اعتبار این پژوهش‌ها و حکم التزام به آن و عمل براساس آن را استنباط کنیم.

برای پیمون این مسیر، باید تعریفی جامع از پژوهش‌های تجربی داشت که براساس، «موضوع استنتاج» تعیین شود و برای استنباط حکم آن تلاش کنیم؛ اما با توجه به انواع گوناگون پژوهش‌های تجربی (کمی، کیفی، و...) و اختلافات متعدد در تعریف و تعیین حدود و ثغور آن، پیمودن این مسیر چندان آسان و شایسته به نظر نمی‌رسد.



دومین مسیری که می‌توان در این پژوهش پیمود، آن است که «هسته اصلی» پژوهش‌های تجربی، موضوع استنطاق و استنباط قرار داده شود. مراد از هسته اصلی و مرکزی، عنصر مشترک در همه انواع پژوهش‌های تجربی و تعریف‌های عرضه‌شده برای آن است. اگر درصدی از اعتبار برای هسته اصلی اثبات شد، آن‌گاه با بررسی دیگر قیود و شرایط - که ممکن است وجه تمایز انواع و مبانی مختلف در پژوهش‌های تجربی باشد -، یک گام دیگر به هدف پژوهش نزدیک می‌شویم؛ و پس از آن، با بررسی تطبیقی روش‌های تجربی معتبر با روش‌های تجربی رایج، هم می‌توان روش‌های موجود را ارزیابی کرد و هم ممکن است به روش‌های معتبر جدیدی دست پیدا کرد.

بنابراین، تمرکز بر اصل «تجربه» - به عنوان هسته اصلی پژوهش‌های تجربی - به جای درگیر شدن با انواع متعدد روش‌های تجربی و قیود و لوازم متنوع آن، دو مزیت دارد:

نخست آنکه پژوهشگر را از الزام به عرضه همه روش‌ها با جزئیات و پیش‌فرض‌های پارادایمی‌شان بر منابع دینی بی‌نیاز می‌سازد؛ و دوم آنکه با استخراج قیود معتبر تجربه از نگاه شریعت، امکان دستیابی به الگوی روش معتبر اسلامی در پژوهش‌های تجربی فراهم می‌شود.

با بررسی انواع پژوهش‌های تجربی درمی‌یابیم که هسته اصلی در آن، «شناخت حاصل از مواجهه با رویدادها» است. شناخت در اینجا اعم از شناخت‌های قطعی، ظنی، و احتمالی است و مراد از رویدادها اعم از رفتارهای فردی انسان‌ها، تحولات اجتماعی، موقعیت‌ها، و ... است.

عنوان «تجربه» به همان معنای لغوی و عرفی آن، به خوبی مراد از هسته اصلی را منعکس می‌کند. بنابراین در این نوشتار، حجیت «تجربه» به صورت فی الجمله، از نگاه ادله لفظی بررسی خواهد شد. در صورت اثبات حجیت تجربه به طور فی الجمله، در پژوهش‌های بعدی، باید با بررسی قیود و شروط مختلف، گستره حجیت آن بررسی شود. همین مسیر باید درباره ادله غیرلفظی نیز طی شود.

لازم به ذکر است که روش پژوهش در این مقاله، روش فقهاتی-اجتهادی مرسوم در حوزه‌های علمیه است و مراد از تعبیر «بررسی فقهی» در عنوان، اشاره به همین نکته است.

۱. اثبات حجیت تجربه به صورت فی الجمله

سنجش میزان اعتبار پژوهش‌های تجربی در منظومه معارف دینی، در دو گام انجام می‌شود. نخست: «اثبات اعتبار تجربه به نحو فی الجمله»، به این معنا که ثابت شود «برخی از موارد تجربه، معتبر است». در صورت اثبات چنین گزاره‌ای، نوبت به گام دوم، یعنی «اثبات شرایط اعتبار تجربه و تطبیق آن بر پژوهش‌های تجربی رایج» خواهد رسید. در این گام، تجربه‌های معتبر از منظر معارف دینی، به طور تفصیلی بررسی می‌شود. بدیهی است که اگر در گام نخست، حداقل حجیت برخی از مصادیق تجربه اثبات نشود - به این معنا که دلیلی بر اعتبار «هیچ‌یک از مصادیق تجربه» یافت نشود و عمل بر طبق آن در منظومه دینی توصیه نشده باشد -، دیگر نوبت به گام دوم نخواهد رسید. با توجه به محدودیت‌های حجم مقاله، در این نوشتار صرفاً گام نخست - یعنی اثبات حجیت تجربه به صورت فی الجمله - بررسی می‌شود. گام دوم در مقاله‌ای دیگر با عنوان «گستره اعتبار تجربه» طرح می‌شود؛ بدین شیوه که ملاک‌های مؤثر در اعتبار تجربه، در سه عرصه بررسی خواهد شد: ۱. ملاک‌های مرتبط به موضوع تجربه؛ ۲. ملاک‌های مرتبط به روش تجربه؛ ۳. ملاک‌های مرتبط به تجربه‌گر.

۲. مفهوم‌شناسی تجربه

واژه «تجربه» از واژگان مشترک در زبان عربی و فارسی است که معنای آن نیز در هر دو زبان بسیار به یکدیگر نزدیک است.

مترادف‌ها و مشابه‌های معنایی «تجربه» در زبان عربی عبارت‌اند از: «السَّيَر»، «الرَّوْز»، «البُور»، «البُلُو»، «الشَّوْر»، و «الاعتبار». از کتاب‌های لغت به دست می‌آید که «تجربه» عبارت است از: مواجهه با امور، به نحوی که منجر به نوعی شناخت در شخص شود.

۳. بررسی آیات و روایات

با بررسی آیات شریفه قرآن و مجامع روایی، و بررسی روایت‌های مرتبط با تجربه و الفاظ مشابه آن، ادله‌ای که احتمال مستند شدن برای اعتبار عمل به تجربه‌ها درباره آن‌ها وجود دارد، در شش گروه دسته‌بندی می‌شود:



۱. روایت‌هایی که تجربه را یکی از منابع شناخت معرفی می‌کند.
۲. روایت‌هایی که به تجربه‌گری یا عمل به تجربه تشویق می‌کند.
۳. روایت‌هایی که به استفاده از تجربه‌های دیگران تشویق می‌کند.
۴. روایت‌هایی که کارآمدی و واقع‌نمایی تجربه را بیان می‌کند.
۵. روایت‌هایی که نسبت میان تجربه و عقل را تبیین می‌کند.
۶. آیات و روایت‌هایی که به عبرت گرفتن تشویق می‌کند.

۳-۱. گروه نخست: روایت‌هایی که تجربه را یکی از منابع شناخت معرفی می‌کند

محتوای برخی از روایت‌های این گروه، تأکید بر «سببیت تجربه برای علم» است و برخی دیگر، «امکان شناخت ویژگی‌های انسان‌ها با استفاده از تجربه» را اثبات می‌کند.

۳-۱-۱. روایت «۱»

«وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ [عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام]، عَنْ آبَائِهِ، [عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ... أَنَّهُ قَالَ: «وَجِدَ لَوْحٌ تَحْتَ حَائِطِ مَدِينَةٍ مِنَ الْمَدَائِنِ فِيهِ مَكْتُوبٌ [...] وَ عَجِبْتُ لِمَنِ اخْتَبَرَ الدُّنْيَا كَيْفَ يَظْمَنُ [...]»].^۱

این روایت از وجود ملازمه میان «اختبار دنیا» و «عدم اطمینان به دنیا» خبر داده است. مراد از اختبار دنیا - بنابر ظهور عرفی کلام - عبارت است از: «مشاهده اتفاقاتی که حاکی از عدم ثبات موقعیت‌ها و نعمت‌های دنیایی باشد». بنا بر این ملازمه، با دیدن برخی از این‌گونه حوادث، نتیجه گرفته می‌شود که اطمینان به دنیا در همه موارد، حتی مواردی که هنوز تجربه نشده، نادرست است و امام علیه السلام، از کسی که با دیدن این تجربه‌ها، باز هم به دنیا اطمینان می‌کند، تعجب می‌کند. اگر تجربه علم‌آور نباشد و یا موجب اطمینانی که عمل به آن لازم است نشود، عمل نکردن به آن موجه خواهد بود و ابراز تعجب از عدم عمل به آن وجهی نخواهد داشت. پس، از ابراز تعجب امام علیه السلام دانسته می‌شود که تجربه، علم یا اطمینان‌آور بوده و عمل به آن موجه است.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۴.

نقد و بررسی

این روایت به سبب وجود برخی راویان عامی در سند آن، موثق است؛^۱ اما نکته شایسته توجه آن است که مفاد این روایت، انتفاء موضوع اطمینان در فرض وجود تجربه‌های مخالف است. روشن است که هرگاه احتمال و گمان به مخالف تقویت شود، اطمینان از میان می‌رود.

بنابراین، در احکامی که اطمینان موضوعیت دارد، تجربه‌های مخالف، موضوع حکم را وجداناً منتفی می‌کند و روشن است که این مقدار از کارکرد برای تجربه، نیازمند اثبات تعبدی با ادله نقلی نیست.

۲-۱-۳. روایت «۲»

امیر مؤمنان علیه السلام: «ثُمَّ لَا يَكُنْ اخْتِيَارُكَ إِيَّاهُمْ عَلَى فِرَاسَتِكَ وَ اسْتِثْنَاتِكَ وَ حُسْنِ الظَّنِّ مِنْكَ، فَإِنَّ الرِّجَالَ يَتَعَرَّضُونَ لِفِرَاسَاتِ الْوُلَاةِ بِتَصْنُوعِهِمْ وَ حُسْنِ خِدْمَتِهِمْ، وَ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ النَّصِيحَةِ وَ الْأَمَانَةِ شَيْءٌ، وَ لَكِنْ اخْتَبَرْتَهُمْ بِمَا وُلُوا لِلصَّالِحِينَ قَبْلَكَ، فَأَعْمَدُوا لِأَحْسَنِهِمْ كَانَ فِي الْعَامَّةِ أَثَرًا وَ أَعْرِفَهُمْ بِالْأَمَانَةِ وَجْهًا، فَإِنَّ ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى نَصِيحَتِكَ لِلَّهِ...»^۲

امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: در شناخت و انتخاب کارگزاران به تیرهوشی و اطمینان شخصی و حسن ظن به آنان اعتماد نکن؛ زیرا برخی از انسان‌ها با ظاهرسازی و خوش‌خدمتی می‌خواهند خود را نزد حاکمان جلوه دهند و این رفتارهای ایشان از روی خیرخواهی و امانت‌داری نیست. سپس توصیه می‌فرمایند که سنجه و راه آزمودن کارگزاران، خدمتی باشد که برای زمامداران گذشته انجام داده‌اند.

بنا بر فرمایش حضرت امیر علیه السلام، «توانمندی برخی انسان‌ها در ظاهرسازی» و انجام رفتارهایی که تناسبی با ویژگی‌های درونی‌شان ندارد، مانعی است که شناسایی ویژگی‌های انسان‌ها را دچار اختلال، و در نتیجه، برداشت‌ها و قضاوت‌های شخصی را بی‌اعتبار می‌کند. ایشان راه‌هایی از این مانع را توجه به تجربه رفتاری گذشته شخص می‌دانند.

۱. ارزیابی نهایی نرم افزار درایة النور از سند سوم حدیث (حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج

۱، ص ۴۸۸، ح ۱۲۹۱).

۲. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۱۳۹؛ شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، ص

۴۳۷ (نامه ۵۳).



دقت در فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام این نکته را می‌رساند که منشأ حسن ظن و «اطمینان شخصی» به افراد، رفتارهای ایشان است؛ یعنی حاکم در رویارویی با برخی رفتارهای فرد، با توجه به ذکاوتی که دارد، دربارهٔ عملکرد وی در آینده، حسن ظن و بالاتر از آن، اطمینان پیدا می‌کند، همان‌طور که راه برون رفت از این خطای شناختی نیز توجه به رفتارهای همان فرد است؛ اما آنچه سبب می‌شود ظن حاصل از دسته‌ای از رفتارهای فرد، معتبر باشد و ظن حاصل از برخی دیگر از رفتارهایش نامعتبر به شمار آید، «تکرار رفتار» در موقعیت‌های عادی است. از آنجا که فرد می‌تواند در رفتارهای لحظه‌ای و مقطعی پیش از انتصاب، ظاهرسازی کند، نمی‌توان به ظن یا اطمینان حاصل از این نوع رفتارها اعتماد کرد؛ اما رفتارهای مکرر گذشته در موقعیت عادی، می‌تواند سنجه‌ای معتبر برای شناخت ویژگی‌های رفتاری و درونی وی باشد.

و از آنجا که غالباً با بررسی رفتارهای اشخاص، ظن به چگونگی عملکرد ایشان حاصل می‌شود، نه اطمینان به آن، می‌توان ادعا کرد بنابر فهم عرفی از کلام حضرت، عمل براساس ظن ناشی از بررسی رفتارهای کارگزاران پیشین، از سوی امیر مؤمنان علیه السلام توصیه شده است؛ بنابراین، مطلوب بودن عمل به تجربه‌های ظن‌آور اثبات می‌شود.

با الغای خصوصیت از بحث شناخت زمامداران حکومتی، می‌توان نتیجه گرفت شناخت ویژگی‌های انسان‌ها که ناشی از برخی از رفتارهای ایشان است، اگر در موقعیت‌های عادی تکرار شود، معتبر است؛ بنابراین، در پژوهش‌های تجربی، روش‌هایی که از مشاهده‌های مکرر و در موقعیت‌های عادی بیشتری بهره می‌برد، سهمی بیشتر از اعتبار خواهد داشت.

بررسی سندی

این روایت در نهج البلاغه و تحف العقول نقل شده است.^۱ ارسال روایت‌های نهج البلاغه، تمسک به آن را با مناقشه همراه کرده است. در مقابل، پاسخ‌هایی متعدد در اثبات اعتبار روایت‌های این کتاب بیان شده است؛ اما با توجه به اعتبار کتاب تحف العقول، دیگر نیازی به بررسی‌های بیشتر دربارهٔ این روایت نیست.

۱. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۱۳۹؛ شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص

۳-۱-۳. روایت «۳»

«قَالَ: وَ قَالَ [أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ]: "امْتَحِنُوا شَبَعْتَنَا عِنْدَ مَوَاقِيتِ الصَّلَوَاتِ، كَيْفَ مُحَافَظَتُهُمْ عَلَيْهَا، وَإِلَى أَسْرَارِنَا، كَيْفَ حِفْظُهُمْ لَهَا عِنْدَ عَدُوِّنَا، وَإِلَى أَمْوَالِهِمْ، كَيْفَ مُوَاسَاةَتُهُمْ لِإِخْوَانِهِمْ فِيهَا"»^۱.

تشیع، مقوله‌ای از جنس ایمان است که متشکل از عقاید و باورها، گرایش‌ها و رفتارهاست؛ بنابراین، قضاوت افراد درباره مقوله‌ای چند وجهی همچون تشیع، سخت و تا حدی ناممکن است، مگر آنکه بتوان برخی شاخص‌های رفتاری و مشهود را محور سنجش تشیع قرار داد. برای اینکه رفتارهایی بتواند میزان سنجش امور جوانحی و جوارحی، قلبی و عملی باشد، باید به دو نکته کبروی و صغروی توجه کرد و آن را پذیرفت: نخست، امکان کاشفیت و حکایت برخی از رفتارها، از وجود مجموعه‌ای از رفتارهای و ویژگی‌هایی قلبی و جوانحی؛ و دوم، اثبات کاشفیت رفتارهای خاص برای مجموعه‌ای از رفتارها و ویژگی‌ها. در این روایت، نکته کبروی مفروض گرفته شده است و در مقام بحث اثباتی، سه رفتار به عنوان شاخص‌های کاشف شناخته شده‌اند.

با توجه به استفاده کبرای ارتکازی از این روایت، می‌توان گفت اگر شاخص‌های رفتاری از منابع معتبر به اثبات برسد، می‌توان به آزمون‌های تجربی معتبر نزد شارع دست پیدا کرد و یا آزمون‌های موجود را از حیث اعتبار بررسی کرد.

بررسی سندی

این روایت به سبب وجود مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ در سند آن، موثق است.

۳-۱-۴. روایت «۴»

امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ: «[...] وَ الطَّمَأْنِينَةُ إِلَى كُلِّ أَحَدٍ قَبْلَ الْإِخْتِبَارِ عَجْزٌ»^۲.

در این روایت، مطلوبیت یا جواز اعتماد به دیگران را مشروط به آزمودن ایشان کرده است و کسی که پیش از آزمودن شخصی به وی اعتماد کند، ناتوان دانسته شده است. شکی نیست که انسان در زندگی اجتماعی، ناگزیر از اعتماد به دیگران است.

۱. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، ص ۳۸.

۲. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، ص ۵۴۴ (حکمت ۳۸۴).



حال پرسش این است که چگونه می‌توان دیگران را آزمود. فهم عرفی از این سخن، سنجش دیگران با دقت در رفتارهای ایشان است و به تناسب حکم و موضوع، دانسته می‌شود که دقت در همه رفتارها منظور نیست، بلکه مراد، صرفاً دقت در رفتارهایی که به موضوع اعتماد به دیگری مرتبط باشد است. فهم عرف از این اختبار آن است که رفتارهای شخص می‌تواند کاشف و حاکی از وجود ویژگی‌هایی باشد که در اعتماد به وی ضروری است. روشن است که درصد کاشفیت این اختبار، به میزان تکرار آن رفتار و دقت شخص مشاهده‌کننده بستگی دارد؛ زیرا عرفاً اختبار به عنوان شرطی تعبدی برای مطلوب بودن اعتماد لحاظ نشده است، بلکه از جهت کاشف و حاکی بودن، محل توصیه واقع شده است.

به نظر می‌رسد در این روایت و روایت‌های مشابه، تجربه پرتکرار، موجب شناختی معتبر درباره ویژگی‌های شخص مورد تجربه می‌شود؛ اما سرایت دادن این شناخت معتبر به دیگر افراد که مورد تجربه قرار نگرفته‌اند، نیازمند دلیلی جداگانه است.

بررسی سندی

اگر مبنای ارسال جزمی ثقات درباره روایات نهج البلاغه جاری دانسته شود، این روایت معتبر خواهد بود.

۵-۱-۳. روایت «۵»

امیر مؤمنان علیه السلام: «أَيُّ بَنِي، إِنِّي وَ إِن لَّمْ أَكُنْ عُمِرْتُ عُمَرُ مَنْ كَانَ قَبْلِي، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ فَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَ سِرَّتْ فِي آثَارِهِمْ، حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمِرْتُ مَعَ أَوَّلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ، فَعَرَفْتُ صَفَوْ ذَلِكَ مِنْ كَدَرِهِ وَ نَفَعُهُ مِنْ ضَرَرِهِ، فَاسْتَخْلَصْتُ لَكَ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ [جَلِيلُهُ] نَخِيلَهُ، وَ تَوَخَّيْتُ لَكَ جَمِيلَهُ، وَ صَرَفْتُ عَنْكَ مَجْهُولَهُ»^۱.

امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «من در زندگی پیشینیان و اتفاقات و رفتارهای ایشان تأمل و تفکر کردم؛ و این تفکر، آن قدر دقیق و جامع بوده است که انگار با ایشان زندگی کرده‌ام و در نتیجه این تجربه غیر حضوری زندگی با ایشان، نفع و ضرر، و صاف و کدر رفتارهای ایشان را دریافت کرده‌ام و عصاره آن را در اختیار تو قرار می‌دهم.»

۱. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۳۹۴.

به نظر می‌رسد تشخیص «صفو و کدر» و «نفع و ضرر» از طریق تطبیق عناوین حَسَن و قَبیح شرعی بر آن رفتارها نیست؛ زیرا برای این منظور، دیگر نیازی به بررسی تاریخ گذشتگان نیست، بلکه امام علیه السلام با بررسی رفتارهای پیشینیان و بررسی تأثیری که صدور این رفتار بر زندگی ایشان داشت، رفتارهای صاف و کدر و نافع و مُضر را کشف کرده‌اند و به‌عنوان تجربه به فرزندشان منتقل می‌کنند.

با توجه به این سخن امیر مؤمنان علیه السلام، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً: شناخت ویژگی‌های رفتاری افراد جامعه، از طریق بررسی رفتارهای ایشان ممکن است؛ و ثانیاً: عمل به تجربه حاصل از این بررسی، مطلوب است؛ یعنی رفتاری که برای گذشتگان موجب ضرر یا نفع بوده است، برای آیندگان نیز چنین خواهد بود و درس گرفتن از آنچه بر پیشینیان رفته است، مطلوب به‌شمار می‌آید.

ممکن است امکان شناخت ویژگی‌های غیر رفتاری انسان‌ها با استفاده از تجربه را نیز از همین روایت استفاده کرد؛ زیرا مُشارِإلیه «ذلک» در روایت، اعمال و اخبار و آثار گذشتگان است و روشن است که مراد از اخبار، مفاد خبرهایی است که از ایشان نقل شده است، چه خبر از رفتار باشد، یا گرایش‌ها و بینش‌ها، و همچنین چه آثار رفتارها، یا آثار بینش‌ها و گرایش‌ها.

بررسی سندی

از آنجا که این روایت در تحف العقول نیز ذکر شده است، بنا بر برخی مبانی معتبر به‌شمار می‌آید.

جمع‌بندی روایت‌های گروه نخست

در این گروه، با بیان اینکه «تجربه» موجب شناخت است، این شناخت نیز معتبر به‌شمار آمده. با دقت در آنچه گذشت، معلوم می‌شود که شناخت حاصل از تجربه‌های پیش‌گفته در این روایت‌ها، موجب علم نمی‌شود؛ اما ارتکاز عرفی، آن را همچون علم می‌داند و حتی در محاوره‌های عرفی، از واژه علم برای آن استفاده می‌شود.

با وجود این، آیا تنها تجربه‌های اطمینان‌آور معتبر است، یا صرفِ ایجاد ظن برای اعتبار کفایت می‌کند؟ قدر مُتَیَقَّن از روایت‌ها، آن تجربه‌هایی است که منجر به شناخت‌های اطمینان‌آور نزد عقلا باشد و ایشان به آن اعتماد کنند.

ممکن است گفته شود تعبیر «حَتَّىٰ عُذْتُ كَأَحَدِهِمْ» در روایت ششم، به معنای کثرت تجربه تا حصول علم است. که در اینصورت دلالت لفظی روایت بر اعتبار تجربه‌های اطمینان آور دلالت میکند نه آنکه از باب قدر متیقن بر آن تأکید شود.

۳-۲. گروه دوم: روایت‌هایی که به تجربه‌گری یا عمل به تجربه تشویق می‌کند

۱-۲-۳. روایت «۶»

عَنِ الرَّضَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «غَرِيبَانِ: كَلِمَةُ حِكْمَةٍ مِنْ سَفِيهِ، فَأَقْبَلُوهَا؛ وَ كَلِمَةُ سَفَهٍ مِنْ حَكِيمٍ، فَأَعْفَوْوهَا؛ فَإِنَّهُ لَا حَكِيمَ إِلَّا دُوْ عَثْرَةٌ، وَلَا سَفِيَهُ إِلَّا دُوْ تَجْرِبَةٌ»^۱.

صدر روایت، به پذیرش کلام حکمت‌آمیزی که سفیه بیان می‌کند، امر می‌فرماید؛ و ذیل روایت، در مقام بیان علت پذیرش کلام وی، منشأ این کلام حکمت‌آمیز را «تجربه» شخص سفیه معرفی می‌کند. گویا ملاک صحت یا مطلوب بودن عمل به کلام حکیمانه سفیه، آن است که این کلام، محصول تجربه است. نتیجه آنکه در این روایت، به پذیرش تجربه‌های شخص سفیه توصیه شده است و آن را مصداق کلام حکیمانه می‌داند. امر به پذیرش، ظهور در عمل به آن دارد. با این بیان، مطلوب بودن فی الجملة عمل به تجربه دیگران ثابت می‌شود.

نقد و بررسی

درباره ذیل روایت، دو احتمال را می‌توان طرح کرد.

احتمال نخست: ذیل روایت، علت «حکم» باشد، به این معنا که علت «مطلوب بودن پذیرش کلام حکیمانه سفیه» آن است که این کلمات حکیمانه، ناشی از تجربه‌های وی است. بنابراین، اولاً و بالذات، پذیرش «تجربه سفیه» مطلوب است و کلام حکیمانه وی، از آنجا که ناشی از تجربه است، معتبر و شایسته پذیرش به‌شمار می‌آید. بنابراین، در صورت شک در حکمی بودن کلام سفیه، اگر سخن وی ناشی از تجربه باشد، باز هم پذیرش آن مطلوب است.

احتمال دوم: ذیل روایت علت حکم نیست، بلکه چگونگی صدور کلام حکمت‌آمیز

۱ طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، ص ۵۸۹.





از سفیه را بیان می‌کند؛ به این معنا که در مقام بیان امکان صدور کلام حکیمانه از سفیه است. در این صورت، کلامی که پذیرش آن مطلوب است، کلام حکیمانه است و این «حکیمانه بودن کلام» است که موضوعیت دارد، نه تجربی بودن آن. بنابراین، اگر در حکمی بودن کلام سفیه شک شود، از آنجا که موضوع حکم احراز نشده است، نمی‌توان مطلوب بودن پذیرش کلام وی را اثبات کرد، حتی اگر ناشی از تجربه باشد؛ و از سوی دیگر، اگر از سفیه کلام حکیمانه‌ای صادر شد، اما معلوم نبود که آیا منشأ این کلام تجربه است یا خیر، می‌توان گفت بنا بر روایت، پذیرش آن «مأمور به» است. بنا بر این احتمال، تجربه ملاک حجیت و مطلوب بودن پذیرش کلام نیست.

اگرچه به نظر می‌رسد روایت در احتمال دوم ظهور دارد و حکیمانه بودن در پذیرش کلام از گوینده موضوعیت دارد، اما قابل انکار نیست که امیر مؤمنان علیه السلام رابطه میان تجربه و کلام حکمت‌آمیز را بیان فرموده‌اند؛ و اگر همه تجربه‌ها منجر به گزاره‌های حکیمانه نشود، لاقلاً برخی از آن‌ها چنین نتیجه‌ای دارد. بنابراین، به نحو فی الجمله مطلوب بودن عمل به تجربه‌ها ثابت می‌شود.

شایسته توجه است که سفیه به کسی گفته می‌شود که جاهل و نادان باشد؛^۱ و از آنجا که تجربه، قاعده‌ای کلی است که از رویدایی جزئی انتزاع و استنباط می‌شود و کار انتزاع و استنباط بر عهده عقل است، از این روایت دانسته می‌شود که حتی تجربه‌های ناشی از استنباط عقل‌های ضعیف نیز معتبر است.

بررسی سندی

تنها نکته‌ای که ممکن است سند این روایت را مخدوش کند، حضور محمد بن عبدالله (ابو المفضل شیبانی) در میان راویان است. رجالیان نظراتی متعارض درباره وی داده‌اند.^۲ شیخ شوشتری در قاموس الرجال چنین جمع‌بندی می‌کند: «التَّحْقِيقُ مَا قَالَهُ النَّجَاشِيُّ مِنْ حُصُولِ الْخَلَطِ لَهُ أَخِيرًا، وَ ثَبَتَهُ أَوَّلًا، وَ صَحَّحَ مَا رَوَاهُ مَشَايِخُ الشَّيْخِ وَ النَّجَاشِيُّ عَنْهُ؛ وَ قَدْ أَكْثَرَ الْأَوَّلُ فِي أَمَالِيهِ عَنْهُ».^۳ اگر سخن شیخ شوشتری پذیرفته شود، این روایت

۱. السَّفِيه: هُوَ خَفِيفُ الْعَقْلِ وَ الْجَاهِلُ (ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۹۹).

۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، ج ۱، ص ۹۸؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ج ۱، ص ۳۹۶؛ طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، ج ۱، ص ۴۰۱؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال

فی معرفة الرجال، ج ۱، ص ۲۵۶.

۳. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، ج ۹، ص ۳۹۰.

از نظر سند مشکلی ندارد و حجت به شمار می‌رود.

۲-۲-۳. روایت «۷»

امیر مؤمنان علیه السلام: «فَإِنَّ الشَّقِيَّ مَنْ حُرِمَ نَفْعَ مَا أُوتِيَ مِنَ الْعَقْلِ وَالتَّجَرِبَةِ...»^۱.

امیر مؤمنان علیه السلام در این تعبیر می‌فرماید: هرکس از عقل و تجربه خویش سودی نبرد، شقی و بدبخت است. سود بردن از عقل و تجربه به معنای آن است که انسان به مقتضای شناخت برآمده از عقل و تجربه‌اش، عمل کند. نمی‌توان پذیرفت عمل نکردن به مفاد شاختی غیر حجت و نامعتبر منجر به شقاوت شود. بنابراین، تعبیر وارد شده در روایت، دال بر مطلوب بودن عمل مطابق حکم عقل و تجربه و اعتبار این دو حکم است.

نقد و بررسی

ممکن است گفته شود، این سخن امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ به نامه ابوموسی اشعری و مربوط به فتنه حکمیت است. جملات پیش و پس از فقره محل استدلال عبارت است از: «... سَأُفِي بِالَّذِي وَائِثٌ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ تَغَيَّرَتْ عَنْ صَالِحٍ مَا فَارَقْتَنِي عَلَيْهِ، فَإِنَّ الشَّقِيَّ مَنْ حُرِمَ نَفْعَ مَا أُوتِيَ مِنَ الْعَقْلِ وَالتَّجَرِبَةِ، وَإِنِّي لَأَعْبُدُ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ بِبَاطِلٍ وَأَنْ أَفْسِدَ أَمْرًا قَدْ أَصْلَحَهُ اللَّهُ، فَدَعُ مَا لَا تَعْرِفُ، فَإِنَّ شِرَارَ النَّاسِ طَائِفُونَ إِلَيْكَ بِأَقَاوِيلِ السَّوِّ وَ السَّلَامِ». بنابراین، ممکن است «ال» در «العقل والتجربة»، جنس نباشد، بلکه «عهد ذکری» یا «عهد ذهنی» باشد؛ به این معنا که به حکمی خاص از عقل و تجربه اشاره داشته باشد. با تکیه بر این نکته، نمی‌توان نتیجه گرفت که عدم توجه به شناخت ناشی از تجربه، در هر موضوعی موجب شقاوت می‌شود؛ بلکه ممکن است تنها عدم عمل به برخی تجربه‌ها موجب شقاوت باشد، برخلاف برخی دیگر از تجربه‌ها.

این سخن، به معنای اعتقاد به مراتب تشکیکی از حیث کاشفیت نسبت به واقع، برای اقسام حکم عقل و شناخت تجربی نیست، بلکه صرف تغییر موضوع در تجربه و حکم عقل، می‌تواند حکم عمل به تجربه را تغییر دهد؛ یعنی گاه موجب شقاوت باشد و گاه نباشد. به عنوان مثال: فرض شود که دو جمله زیر، مفاد تجربه است:

۱ شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، ص ۴۶۶.

الف. اگر سیگار بکشی، دچار سرفه خواهی شد.

ب. اگر سم بخوری، خواهی مُرد.

در فرضی گفته شده، ترک تجربه نخست، به سبب موضوع آن، موجب شقاوت نخواهد بود؛ اما ترک تجربه دوم که مصداق خودکشی می شود، شقاوت را به همراه دارد. با این حال، به نظر می رسد استفاده از این روایت برای اثبات مطلوب بودن عمل به مطلق تجربه و در نتیجه اعتبار شناخت حاصل از تجربه ها به نحو فی الجمله، عاری از اشکال است؛ زیرا شقاوت همیشه به معنای شقاوت اخروی نیست، بلکه شقاوت اخروی یکی از مصادیق آن است. در برخی کتاب های لغت، شقاوت را به «سختی و عُسر و گمراهی» ترجمه کرده اند.^۱ بسیاری نیز شقاوت را نقیض سعادت دانسته اند و سعادت را به خیر و سرور ترجمه کرده اند.^۲ بنابراین، در این روایت، امیر مؤمنان (علیه السلام) در مقام بیان علت پایداری بر تصمیمی که پیشتر گرفته اند، قیاسی را بیان می کنند که مقدمه نخست آن مطوی است. گویا می فرمایند: «این وفاداری من، حکم عقل و مقتضای تجربه من است؛ و هرکس به عقل و تجربه خویش عمل نکند، به سختی می افتد و راه را گم می کند (یعنی به هدفش نمی رسد).»^۳ به عبارت دیگر، می توان گفت با توجه به معنایی که از شقاوت گفته شد، به تناسب حکم و موضوع، «ال» در «الْعُقْلِ وَ التَّجَرُّبَةِ»، جنس است، نه عهد.

بررسی سندی

این روایت از جمله روایت های نهج البلاغه است و اعتبار آن منوط به بحث هایی است که درباره حجیت روایت های نهج البلاغه مطرح شده است.

۱. (الشَّقَاءُ): الْعُسْرُ وَ التَّعَبُ وَ الشَّدَّةُ وَ الْمِحْنَةُ وَ الضَّلَالُ ... الشَّقِيُّ: ... الضَّالُّ غَيْرُ الْمُتَهْتَدِي (مصطفی، ابراهیم، المعجم الوسيط، ج ۱، ص ۴۹۰)؛ الشَّقَاوَةُ: خِلَافُ السُّهُولَةِ وَ السَّعَادَةِ (ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقایس اللغة، ج ۳، ص ۲۰۲)

۲. السَّيْنُ وَ الْعَيْنُ وَ الدَّالُّ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى خَيْرٍ وَ سُرُورٍ (ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقایس اللغة، ج ۳، ص ۷۴).

۳. با این بیان، قرار دادن این روایت در گروه چهارم، مناسب تر است.

وَقَالَ ﷺ: «... وَمِنْ التَّوْفِيقِ حِفْظُ التَّجَرُّبَةِ وَ...»^۱.

از نظر عرف، «حفظ تجربه» صرفاً به معنای یادسپاری تجربه نیست، بلکه به کارگیری آن در موقعیت‌های پیش رو نیز از مصادیق حفظ تجربه به شمار می‌آید؛ و با توجه به نسبت ایجادشده میان «حِفْظُ التَّجَرُّبَةِ» و «التَّوْفِيقِ»، می‌توان گفت به کارگیری تجربه‌ها از جمله کارهای مطلوبی است که هرکسی موفق به انجام آن نمی‌شود و باید از سوی پروردگار توفیق نصیب شود. از این عبارت، حُسن و مطلوب بودن شرعی به کارگیری تجربه‌ها، بلکه اعتبار و حجیت آن به خوبی استفاده می‌شود.

بررسی سندی

این روایت نیز از مجموعه روایت‌های کتاب نهج البلاغة است و در اعتبار آن، مباحثی که پیش از این بدان اشاره شد، مطرح است.

جمع‌بندی روایت‌های گروه دوم

در روایت نخست این گروه، به پذیرش کلام حکیمانه شخص سفیه - که ناشی از تجربه‌های وی است - امر شده است. از آنجا که قید حکیمانه را نمی‌توان در این روایت نادیده گرفت و ظاهراً حکیمانه بودن کلام، با اطمینان به صحت مفاد آن، ملازم است، تنها تجربه‌های حکمی و اطمینان بخش را معتبر می‌کند.

اما در دو روایت بعد، تشویق به حفظ تجربه‌ها و تحذیر از محروم شدن از آن‌ها آمده است. احتمال دارد در این روایت‌ها، توصیه به «عمل به محتوای تجربه» نباشد، بلکه «لحاظ کردن تجربه در تصمیم‌گیری‌ها» مطلوب باشد. بنابراین، مفاد این گروه از روایت‌ها عبارت است از اینکه تجربه‌ها، هرچند ظنی باشد، باید در تصمیم‌گیری‌ها لحاظ شود و با تجمیع همه موارد مؤثر در انتخاب -از جمله تجربه-، بهترین تصمیم را برگزید. با این بیان، مطلوبیت عمل به مطلق تجربه، «به معنای لحاظ آن»، ثابت می‌شود.

۱ شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، ص ۵۰۶.

۳-۳. گروه سوم: روایت‌هایی که تشویق به استفاده از تجربه‌های دیگران می‌کند

۳-۳-۱. روایت «۹»

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «فَبَادِرْتُكَ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَفْسُو قَلْبُكَ وَ يَشْتَغِلَ لُبُّكَ، لِيَسْتَقْبَلَ بِحَدِّ رَأْيِكَ مِنَ الْأَمْرِ مَا قَدْ كَفَاكَ أَهْلُ التَّجَارِبِ بُغْيَتُهُ وَ تَجَرِبَتُهُ، فَتَكُونَ قَدْ كُفَيْتَ مَثْوَنَةَ الظَّلَبِ، وَ عُوْفِيَتْ مِنْ عِلَاجِ التَّجَرِبَةِ، فَاتَاكَ مِنْ ذَلِكَ مَا قَدْ كُنَّا نَأْتِيهِ، وَ اسْتَبَانَ لَكَ مِنْهُ مَا رُبَّمَا أَظْلَمَ عَلَيْنَا فِيهِ»^۱.

امیر مؤمنان عليه السلام در این روایت، هرآنچه با تجربه شخصی به دست می‌آید و فوایدی که بر آن مترتب است را از طریق تجربه تجربه‌گران قابل دستیابی می‌داند؛ به این معنا که به هر میزان تجربه‌های شخصی برای افراد معتبر است، تجربه‌های دیگران نیز برای ایشان معتبر خواهد بود. این گزاره به دلالت اقتضاء، بر اعتبار تجربه‌های شخصی نیز دلالت می‌کند؛ زیرا اگر تجربه شخصی معتبر نباشد، بیان بی‌نیازی از تجربه شخصی به دلیل تجربه دیگران، لغو است. در نتیجه، مفاد این روایت در اعتباردهی به پژوهش‌های تجربی مؤثر است.

بررسی سندی

این روایت نیز از مجموعه روایت‌های کتاب نهج البلاغه است و در اعتبار آن، همان مباحثی که پیشتر به آن اشاره شده مطرح است.

۳-۳-۲. روایت «۱۰»

امیر مؤمنان عليه السلام: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ مَعْصِيَةَ النَّاصِحِ الشَّفِيقِ الْعَالِمِ الْمُجَرَّبِ تُورِثُ الْحَسْرَةَ وَ تُعْقِبُ النَّدَامَةَ»^۲.

در این روایت، امام عليه السلام از بی‌توجهی به نصیحت «عالم مجرب دلسوز»، با ذکر عواقب آن تحذیر می‌کند. با توجه به صفت «المُجَرَّبِ»، دانسته می‌شود که قدر مُتَيَقَّن از مراد امام عليه السلام تبعیت از آگاهی‌هایی است که شخص دانشمند از طریق تجربه به دست آورده است، چه این نصیحت برای شنونده اطمینان‌آور باشد و چه نباشد.

۱. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۷۰.

۲. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۷۹.

نقد و بررسی

جز بحث ارسال سند روایت‌های نهج البلاغه، دلالت این روایت بر مطلوب بودن عمل به نتیجه پژوهش‌های تجربی دیگران تام است، به شرط آنکه شرط «ناصح» و «مُشَفِّق» و «مَجَرَّب» بر تجربه‌گر صادق باشد.

۳-۳-۳. روایت «۱۱»

استدلال به روایت‌های مشورت برای اعتباربخشی عمل به تجربه دیگران، متوقف بر این دو مقدمه است.

مقدمه نخست: در بسیاری از روایت‌ها، توصیه به مشورت کردن دیده می‌شود. در برخی از این روایت‌ها، فراتر از یک توصیه، از تعابیری استفاده شده است که گویا نظر مشاور واجد شرایط، از دیدگاه شرع معتبر است و مشورت به عنوان اماره‌ای تعبدی در کنار دیگر امارات و ظنون معتبر قرار می‌گیرد؛ حتی اگر مشورت‌گیرنده درباره صحت نظر مشاور اطمینان حاصل نکند و یا شدت اطمینان و اعتماد به شخص مشاور و خبره بودن وی، منجر به اطمینان به صحت نظر مشورتی‌اش نشود.

«عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام، قَالَ: قِيلَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْحَزْمُ؟» قَالَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «مُشَاوَرَةُ ذَوِي الرَّأْيِ وَاتِّبَاعُهُمْ»^۱.

در این روایت، راوی مطلوب بودن «حزم» را مفروغ انگاشته و پرسش وی از چیستی و چگونگی آن است؛ همان‌طور که روایت‌های بسیاری بر مطلوبیت حزم دلالت دارد.^۲ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با زبان اخبار از چیستی و چگونگی حزم، به مشورت کردن با اشخاص صاحب نظر و تبعیت از نظر آنان توصیه فرموده‌اند. مطلوب بودن تبعیت از نظر مشاور، در این روایت به خوبی استفاده می‌شود؛ چه نظر وی اطمینان‌آور باشد و چه نباشد. سند این روایت صحیح است.

در روایت صحیح دیگری نیز اگرچه به مطلوب بودن عمل به تجربه تصریح نمی‌کند، اما شرطی دیگر برای شخص مشاور بیان می‌کند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «إِسْتَشِرْ فِي أَمْرِكَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ»^۳.

۱. حر عاملی، محمد بن حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۲، ص ۳۹.

۲. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۳، ص ۵۱، عنوان الحزم.

۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۱.

با توجه به این دو روایت، با تحقق دو شرط «خبرگی» و «خداترسی» در شخص مشاور، تبعیت از نظر مشورتی، از دیدگاه شرعی مطلوبیت دارد.

مفاد روایت‌های بسیار دیگری نیز توصیه به مشورت کردن و به‌کارگیری مشورت است؛ اما در آن‌ها ضعف سند دیده می‌شود. اگرچه ممکن است از مجموع این روایت‌های ضعیف، به نتایجی دست یافت.

مراجعه به پژوهشگران تجربی، یکی از مصادیق مراجعه به مشاور است؛ زیرا ادله مطلوب بودن عمل به نظر مشاور، درباره منشأ علم وی مطلق است؛ به این معنا که فرقی نمی‌کند معرفت و علم مشاور ناشی از تجربه‌های وی باشد یا غیرآن (اگر گفته نشود که فرد غالب و مُنصَرَفِ إلیه در مشاور، انسان معزب است).

جمع‌بندی روایت‌های گروه سوم

از روایت نخست این گروه، اعتبار تجربه‌های دیگران و مطلوب بودن عمل به ایشان دانسته می‌شود. روایت دوم نیز بر فرض اعتبار سند، تجربه شخص ناصح و مشفق را معتبر می‌داند.

استناد به روایت‌های مشورت، به سبب عدم احراز تواتر یا استفاضه ممکن نیست.

۴-۳. گروه چهارم: روایت‌هایی که کارآمدی و واقع‌نمایی تجربه را بیان می‌کند

۴-۳-۱. روایت «۱۲»

«وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: "... وَ لَوْلَا التَّجَارِبُ عَمِيَتِ الْمَذَاهِبُ "»^۱.

مذهب به معنای راه است. راه به خودی خود موضوعیت ندارد و تنها واسطه‌ای برای رسیدن به مقصد است. «عُمَيَّانُ الْمَذْهَبِ» به معنای «کور بودن راه» کنایه از آن است که این راه به مقصد منتهی نمی‌شود. بنا بر این روایت، اگر تجربه نباشد، راه‌ها به مقاصدشان منتهی نمی‌شود. نبودن تجربه، هم شامل بی‌تجربگی و هم شامل عدم استفاده و بهره‌مندی از تجربه می‌شود. بنابراین، می‌توان فرموده امام علیه السلام را چنین بیان کرد: «اگر کسی از تجربه‌ها بی‌بهره باشد، به اهدافش در زندگی نخواهد رسید و استفاده از

۱. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج ۱، ص ۳۰۵؛ کراچکی، محمد بن علی،

کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۶۸.



تجربه برای تحقق اهداف، ضروری است؛ اما این سخن، مطلوب بودن یا نبودن استفاده از تجربه‌ها از نظر شرعی را نمی‌رساند، بلکه منوط به مطلوب بودن یا نبودن اهداف است. بنابراین، سخن امام علیه السلام ناظر به قانونی تکوینی و غالبی است؛ اما به هر صورت، می‌توان کارآمدی و حسن بودن استفاده از تجربه‌ها در مسیر اهداف مطلوب را از این روایت استفاده کرد؛ زیرا ظاهر روایت، تشویق به استفاده از تجربه‌هاست.

به نظر می‌رسد اطلاق روایت، مطلوب بودن لحاظ کردن مطلق تجربه‌ها برای تحقق اهداف را ثابت می‌کند، حتی اگر موجب اطمینان نباشند.

شایسته توجه است که مقدمات حکمت برای شمول تعبیر «التَّجَارِبُ» نسبت به تجربه‌های دیگران محرز نیست؛ اما به الغای خصوصیت عرفی - که ناشی از ادراک وجدانی روشنگری تجربه‌های دیگران نسبت به مسیرهای زندگی است - می‌توان گفت اعتبار و مطلوب بودن عمل به تجربه‌های دیگران برای تحقق اهدافی که مطلوب بودن آن‌ها ثابت شده، از باب مقدمه، قابل اثبات است.

این روایت شامل پژوهش‌های مربوط به روش‌های تربیت نیز می‌شود؛ مثلاً اگر بنا بر تجربه دیگران و خود شخص، تنبیه بدنی برای تحقق تغییرات مطلوب در مرتبی موثر واقع نشد، این تجربه، معتبر به شمار می‌آید و عمل به آن، مطابق با توصیه روایت است.

بررسی سندی

در منابع، سندی برای این روایت ذکر نشده است و مرسل به شمار می‌آید؛ اما از آنجا که شیخ مفید در *إرشاد* و *کرازکی* در *کنز الفوائد* این جمله را جزماً به امیر مؤمنان علیه السلام نسبت داده‌اند و هر دو از متقدمان هستند و دسترسی به کتاب‌های راویان داشته‌اند، بنابراین، اسناد اسناد جزمی آنان، مصداق اخبار «محمّل الحسّ و الحدس» بوده و مشمول ادله حجیت خبر واحد خواهد بود، مگر آنکه در کبرای شمول حجیت نسبت به اخبار محتمل الحسّ و الحدس و یا تحقق صغرای آن در اینجا تشکیک شود.

۲-۴-۳. روایت «۱۳»

«وَقَوْلُهُ [أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ] علیه السلام: "مَنْ لَمْ يُجَرِّبِ الْأُمُورَ خُدِعَ"»^۱

۱. مفید، محمد بن محمد، *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*، ج ۱، ص ۳۰۰.

«خُدَع» به صیغه مجهول در کتاب‌های لغت به دو معنا آمده است. نخست: کسی که واقعیت از او مخفی شده و خلاف واقع را واقع پنداشته است^۱ (به نظر می‌رسد در صورت مجهول آوردن این ماده، ممکن است دیگر فاقد فاعل انسانی باشد و صرفاً ناظر به محروم شدن شخصی مَخدوع از واقعیت‌ها باشد)؛ دوم: کسی که رگ گردنش قطع شده باشد.^۲

در این روایت، امیر مؤمنان (علیه السلام) «بی تجربگی» و «فریب خوردن یا هلاک شدن» را ملازم یکدیگر دانسته‌اند. روشن است که باتجربه بودن، به تنهایی مقتضی ایمنی از خدعه نیست؛ بلکه عمل به تجربه است که انسان را از دام آن نجات می‌دهد. بنابراین مفاد سخن امام (علیه السلام) را می‌توان چنین تعبیر کرد: عدم استفاده از تجربه، باعث می‌شود انسان از واقعیت‌هایی که مد نظر وی است، محروم بماند و هلاک شود. این روایت نیز همچون روایت پیشین بیانگر قانونی تکوینی و غالبی است.

بررسی سندی

این روایت نیز از مراسلات جزمی شیخ مفید است و بنا بر تقریبی که در روایت پیشین گذشت، می‌توان اعتبار آن را ثابت کرد.

۵-۳. گروه پنجم: روایت‌هایی که نسبت میان تجربه و عقل را تبیین می‌کند

۵-۳-۱. روایت «۱۴»

«وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي وَصِيَّتِهِ لِلْحَسَنِ (علیه السلام): "... وَالْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ وَ خَيْرُ مَا جَرَّبْتَ مَا وَعَظْتُكَ "...»^۳ «... الْعَاقِلُ مَنْ وَعَظَتْهُ التَّجَارِبُ»^۴

توصیه‌های امام (علیه السلام) در این نامه بسیار متنوع است؛ به نحوی که می‌توان ادعا کرد قرینه سیاق در کلام ایشان وجود ندارد.

۱. خَدَعَ الرَّجُلُ ... فَلَانَا خُدَعًا. وَ خُدَعَةً، وَ خَدِيعَةً: أَظْهَرَ لَهُ خِلَافَ مَا يُخْفِيهِ، وَ أَرَادَ بِهِ الْمَكْرُوهَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ. وَ خَدَعَ ... الشَّيْءُ خُدَعًا: كَتَمَهُ وَ أَخْفَاهُ. (مصطفی، ابراهیم، المعجم الوسيط، ج ۱، ص ۲۲۱).

۲. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط في اللغة، ج ۱، ص ۱۲۲.

۳. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۸۰؛ شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، ص ۴۰۲ (نامه ۳۱).

۴. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۸۵.

امام علیه السلام در فقره نخست «حِفْظُ التَّجَرِبَةِ» را حکم عقل دانسته‌اند. این کلام براساس دلالت اقتضاء، مشتمل بر واژه‌ای محذوف است و مراد از العقل، «حُكْمُ الْعَقْلِ» است. ایشان در مقام تشویق به حفظ تجربه، آن را مصداق حکم عقل معرفی کرده‌اند. پس قیاسی مطوی در این کلام وجود دارد که کبرای آن مرتکز ذهنی مخاطب است و ایشان با بیان صغری، قیاس را کامل می‌کنند و نتیجه را در ذهن مخاطب شکل می‌دهند. آن قیاس، چنین بیان می‌شود: مقدمه نخست: حفظ تجربه حکم عقل است؛ مقدمه دوم: عمل به حکم عقل لازم است؛ نتیجه: حفظ تجربه لازم است.

ماده «حفظ» با توجه به متعلق آن معنا می‌شود؛ مثلاً «حِفْظُ الْمَالِ وَ الشَّيْءِ» به صیانت آن از آسیب و سرقت است. «حِفْظُ الْعَهْدِ» به معنای پابندی و خیانت نکردن به آن است. «حِفْظُ الْعِلْمِ» به معنای ثبت و ضبط آن است.^۱ همان‌طور که پیشتر در معناشناسی تجربه گذشت، تجربه «شناختی است که بر اثر رویارویی با امور حاصل می‌شود». بنابراین، ظهور عرفی از تعبیر «حِفْظُ التَّجَارِبِ» آن است که اولاً شناخت و آگاهی حاصل از تجربه را به یاد بسپارد و فراموش نکند و ثانیاً به مقتضای تجربه در شرایط مشابه عمل کند و آن را به کار گیرد. در واقع، کسی که به مقتضای تجربه خویش عمل نکند، عرفاً از تجربه‌اش نگهداری نکرده است.

بنا بر آنچه گفته شد، از فقره نخست، مطلوبیت فی الجملة عمل به تجربه، به وضوح دانسته می‌شود. البته درباره عقلی یا شرعی بودن این مطلوبیت، نکاتی وجود دارد که در پایان بحث از روایت‌های این گروه ذکر می‌شود.

در فقره دوم روایت، امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «بهترین تجربه آن است که تو را موعظه کند.»

«وعظ» از نظر لغوی، به معنای «ارشاد به مصالح و تذکر دادن درباره پیامدهای یک چیز» است.^۲

به نظر می‌رسد «وعظ» به رفتارهای اختیاری تعلق می‌گیرد؛ بنابراین، سخن امیر

۱. حِفْظٌ: ... وَ حِفْظُ الْمَالِ وَالسِّرِّ حِفْظاً: رَعَاهُ... وَ حِفْظُ الشَّيْءِ حِفْظاً: أَيْ: حَرَسْتَهُ. وَ حِفْظُهُ أَيْضاً بِمَعْنَى اسْتَظْهَرْتَهُ. وَ الْحَافِظَةُ: الْمُرَاقَبَةُ (ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۴۴۱).

۲. حِفْظٌ ... وَ يُقَالُ: حِفْظُ الْمَالِ. وَ حِفْظُ الْعَهْدِ: لَمْ يَخْنُتْهُ ... حَفَظَهُ (مصطفی ابراهیم، المعجم الوسیط، ج ۱، ص ۱۸۵).

مؤمنان علیهم السلام را می‌توان چنین ترجمه کرد: «بهترین تجربه تو آن است که تو را به رفتار درست رهنمون شود و عواقب رفتارت را به تو یادآوری کند.» با توجه به معنای تجربه، واعظ بودن تجربه را می‌توان چنین تبیین کرد: شخص تجربه‌گر، بر اثر رویارویی با مورد تجربه، به علم و شناختی دست می‌یابد که در موقعیت مشابه - به پشتوانه تجربه پیشین - می‌داند کدام انتخاب به مصلحت است و عاقبت رفتارش چه خواهد بود.

به عبارت دیگر، مفاد تجربه، گزاره‌ای کلی و توصیفی است و - با توجه به معنای وعظ - اگر وعظ به معنای ذکر پیامدهای شیء دانسته شود، آن‌گاه موعظه تجربه، همان گزاره کلی توصیفی (خبری) است که پیامدهای شیء را بیان می‌کند؛ در نتیجه، پند گرفتن در برابر موعظه تجربه، عمل به مقتضای این گزاره توصیفی است و با تشویق به عمل براساس مقتضای تجربه، گزاره تجویزی (انشایی) برآمده از گزاره توصیفی، معتبر دانسته شده است. این بیان، در فرضی است که اساساً، موعظه از سنخ گزاره‌های تجویزی دانسته شود.

به هر حال، روشن است که در این فقره نیز - همانند فقره نخست - امام علیه السلام در مقام تشویق به عمل مطابق تجربه هستند و در نتیجه، اثبات مطلوب بودن عمل به تجربه، با تکیه بر این فقره نیز ممکن است.

اما آیا همه تجربه‌ها موعظه‌ای به همراه دارد و این انسان‌ها هستند که گاه پند می‌گیرند و گاه پند نمی‌گیرند؛ و یا آنکه تجربه‌ها به تجربه‌های «واعظ» و «غیر واعظ» تقسیم می‌شود؟

بنا بر احتمال نخست، آیا تجربه‌هایی که مستقیماً به انتخاب و رفتار تجربه‌گر مرتبط نمی‌شود و حاکی از فعل و انفعالی طبیعی و غیرارادی است و یا تجربه‌هایی که رفتار اختیاری غیرتجربه‌گر را نتیجه می‌دهد، مصداق روایت است یا خیر؟

گویا در فقره سوم ویژگی فقره‌های نخست و دوم جمع شده است؛ از یک سو، تجربه واعظ دانسته شده و از دیگر سو، عمل به تجربه، رفتاری عاقلانه ذکر شده است؛ زیرا ظاهر روایت آن است که مراد از «مَنْ وَعَظَتْهُ التَّجَارِبُ»، همان «مَنْ اتَّعَظَتْ بِالتَّجَارِبِ» است.

این روایت در کتاب تحف العقول^۱ و نهج البلاغه^۲ ذکر شده است و روایت‌های کتاب تحف العقول بنا بر برخی مبانی رجالی، معتبر به شمار می‌آید.

۲-۵-۳. روایت «۱۵»

«قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): "يَا هِشَامُ، مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ، ... وَأَظْفَأَ نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ، فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ، وَ مَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ"».^۳

«العبرة» به معنای درس گرفتن از گذشته است.^۴ بنابراین، «نور عبرت»، معرفت و شناختی است که از تجربه‌های گذشته برای انسان حاصل شده است. در این روایت، بی‌توجهی به تجربه‌ها و درس نگرفتن از آن، زمینه‌سازی برای نابودی عقل و در نتیجه، فساد دین و دنیا دانسته شده؛ و مطلوب بودن عمل به عبرت‌ها و تجربه‌ها را می‌توان به خوبی از این روایت استفاده کرد.

بررسی سندی

این روایت هم در کتاب الکافی و هم در کتاب تحف العقول نقل شده است که بنا بر برخی از مبانی، روایت‌های هر دو کتاب معتبر است.

روایت‌هایی دیگر نیز دال بر رابطه تجربه و عقل در منابع وجود دارد که به سبب عدم وجود اسانید معتبر، نگارنده از بررسی تفصیلی آن‌ها خودداری می‌کند و تنها به یکی از این روایت‌ها اشاره می‌شود.

«وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "الْعَقْلُ عَقْلَانِ: عَقْلُ الظَّنِّ، وَ عَقْلُ التَّجَرُّبَةِ. وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمَنْفَعَةِ، وَ الْمُؤْتَوِّقُ بِهِ صَاحِبُ الْعَقْلِ وَ الدِّينِ، وَ مَنْ فَاتَهُ الْعَقْلُ وَ الْمُرُوءَةُ فَرَأْسُ مَالِهِ الْمَعْصِيَةُ ... "».^۵

۱. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۸۰.

۲. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۴۰۲.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۷؛ ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۳۸۶.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۴، ص ۵۳۱؛ مصطفی، ابراهیم، المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۵۸۰.

۵. نصیبی، محمد بن طلحه، مطالب السؤل، ص ۴۹.

در اینکه مراد از عقل در این روایت چیست، دو احتمال وجود دارد؛ یکی آنکه مراد از عقل، ملکه‌ها و قوه‌های نفسانی انسان است؛ دوم آنکه مراد از آن، مُدَرَکات آن قوه عاقله است. ظاهراً به تناسب حکم و موضوع به نظر می‌رسد احتمال دوم صحیح‌تر باشد؛ یعنی قوه عاقله در انسان واحد است، اما مُدَرَکات آن قوه عاقله، بر دو نوع است. بنابراین، معنای روایت چنین است: مُدَرَکات عقلی انسان، گاه ناشی از مقدمات بدیهی و فطری است و گاه ناشی از مقدمات شناختی-اکتسابی است که بر اثر تجربه‌ها برای انسان حاصل شده است.

پس با توجه به آنچه گفته شد، شناخت‌هایی که ناشی از تجربه است و منجر به مُدَرَکات جدید عقلی می‌شود، معتبر به شمار می‌آید و احکام عقلی که بر پایه تجربه‌ها استوار شده، از اعتبار و وجاهت دیگر احکام عقلی بهره‌مند است.

جمع‌بندی روایت‌های گروه پنجم

در یک تحلیل می‌توان گفت: «تجربه»، قضیه حقیقیه است که عقل با توجه به یک رویداد یا رویدادهای خارجی جزئی، ادراک می‌کند. پس در هر تجربه، یک یا چند قضیه خارجی وجود دارد که عقل با الغای برخی ویژگی‌های آن، قاعده‌ای کلی استنتاج می‌کند؛ اما دو نکته باید بررسی شود. نخست اینکه عقل چه ویژگی‌های جزئی را الغاء می‌کند؟ با دانستن پاسخ، این پرسش آن‌گاه می‌توان به نکته دوم توجه کرد: آیا چهارچوب الغای خصوصیت مذکور، در پژوهش‌های تجربی رعایت می‌شود؟

اما مهم‌تر از تحلیل این فرایند ذهنی، پاسخ به پرسشی است که ذیل روایت‌های نخست و دوم مطرح می‌شود: در این گروه از روایت‌ها، مطلوب بودن عمل به تجربه، حکم عقل دانسته شده است؛ آیا توصیه به عمل مطابق تجربه در این روایت‌ها، توصیه‌ای ارشادی است یا مولوی و تأسیسی؟ پاسخ به این پرسش، در تبیین گستره موضوع این حکم و تعیین شرایط آن تأثیرگذار است؛ زیرا اگر امام علیه السلام در مقام ارشاد به حکم عقل باشند، سعه و ضیق مطلوب بودن تجربه و شروط آن را باید در موضوع حکم عقل جست‌وجو کرد، در حالی که اگر حکم تأسیسی باشد، برای شناخت مصادیق تجربه و گستره و شرایط آن، باید به متفاهم عرفی از عنوان «تجربه» توجه کرد.

به عبارت دیگر، آیا توصیه به عمل به تجربه و تشویق به آن، به معنای جعل حجیت

فی الجمله برای عمل به تجربه است و گویا اماره‌ای تبعدی به شمار می‌آید و همانند دیگر ظنون معتبر، گسترهٔ مصادیق این اماره را، لسان دلیل مشخص می‌کند، یا ارشاد به ادراک عقل است و موضوع آن و همچنین ملاک حجیت آن را عقل مشخص می‌کند؟ علاوه بر آنکه تبیین میزان مطلوب بودن عمل به تجربه، به این معنا که آیا عمل به تجربه «شایسته» است یا «بایسته» و لازم، منوط به پاسخی است که به پرسش پیش‌گفته داده می‌شود.

به نظر می‌رسد روایت‌ها، در مقام اضافه کردن مصداقی تبعدی به مصادیق حکم عقل نیست، بلکه ارشاد به حکم عقل است؛ بنابراین، شدت و ضعف لزوم پیروی از تجربه و میزان مطلوب بودن آن و بایستگی یا شایستگی تبعیت از تجربه را حکم عقل مشخص می‌کند و بنا بر آنچه پیشتر گفته شد، گویا حکم و ادراک عقل، ناشی از شدت و ضعف شناختی است که از تجربه به دست می‌آید. هرچه شناخت ناشی از تجربه واضح‌تر، عمیق‌تر، و به علم و قطع نزدیک‌تر باشد، لزوم عمل به آن شدیدتر است؛ و اگر شناخت تجربی ضعیف و سست باشد، ممکن است حتی تأکیدی بر شایستگی تبعیت از تجربه وجود نداشته باشد. تکرار تجربه از حیث کمیت و همچنین کیفیت تجربه، در میزان شناخت حاصل از آن مؤثر است. البته روشن است که سنخ موضوع تجربه و میزان اهمیت آن در حکم عقل، در لزوم تبعیت مؤثر است، حتی اگر مقدار شناخت حاصل از آن کم باشد. بنابراین، هرچه میزان تکرار تجربه و اهمیت موضوع تجربه بیشتر باشد، عمل به آن مؤکدتر خواهد بود.

۳-۶. گروه ششم: ادلهٔ لفظی عبرت‌گیری

برخی از لغویان «عبرت‌گیری» را چنین ترجمه کرده‌اند: «الْحَالَةُ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا مِنْ مَعْرِفَةِ الْمَشَاهِدِ إِلَى مَا لَيْسَ بِمُشَاهِدٍ».^۱ در برخی از کتاب‌ها نیز عبرت را «الْإِعْتِبَارُ بِمَا مَضَى» دانسته‌اند.^۲ بنابراین، اگر انسان با مشاهدهٔ اتفاقات پیشین یا کنونی - که برای خویش یا دیگران رخ می‌دهد -، شناختی دربارهٔ موقعیت‌های کنونی یا آینده پیدا کند و مطابق آن عمل کند، از عبرت‌گیرندگان خواهد بود. با توجه به معنای عرفی عبرت‌گیری، می‌توان گفت در صدق عنوان «عبرت‌گیری»، قطع یا اطمینان، شرط نیست؛ بلکه صرف شباهت

۱. مدنی، علیخان بن احمد، الطراز الأول، ج ۸، ص ۳۵۳؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۷، ص ۱۸۱.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۴، ص ۵۳۱.

موضوع اتفاقات پیش‌رو، با اتفاقاتی که مایه عبرت است و ظن به تحقق اتفاقات پیشین، در صدق عنوان عبرت‌گیری و مطلوب بودن توجه به آن در مقام عمل، کفایت می‌کند.

عبرت‌گیری از وقایع، توصیه بسیاری از نصوص شرعی، و مطلوب بودن آن برای کسی که اندک آشنایی با منابع دینی داشته باشد، واضح است. همچنین، شمول عنوان «عبرت‌گیری» به نحو فی الجمله نسبت به پژوهش‌های تجربی انکارپذیر نیست؛ اما برای روشن شدن حدود و ثغور شمول ادله عبرت‌گیری و ویژگی‌های دخیل در آن، بررسی تفصیلی نصوص مرتبط ضروری است.

۱-۶-۳. آیه «۱»

«لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ»^۱

در این آیه، خداوند قصه پیامبران -از جمله داستان حضرت یوسف علیه السلام- را موجب عبرت صاحبان اندیشه می‌داند و گویا با این لسان، به عبرت‌گیری از این داستان‌ها تشویق می‌کند.

با توجه تعریف پیش‌گفته برای «عبرت‌گیری»، در این آیه خداوند به دقت در ماجراهایی که در قرآن ذکر می‌شود، و کسب آگاهی و توجه به آن در تصمیم‌های مربوط به آنچه در آینده ممکن است رخ دهد، تشویق می‌کند.

از آنجا که در داستان‌های قرآنی، به موضوعاتی متنوع توجه شده است، دانسته می‌شود که در همه موضوعات خانوادگی، اقتصادی، اخلاقی، جنسی، و ...، خداوند به عبرت‌گیری امر فرموده است.

با توجه به اطلاق کلام، به نظر می‌رسد تشویق به عبرت‌گیری در این آیه، هم شامل عواقب و آثار رفتارها و ویژگی‌های شخصی می‌شود و هم ویژگی‌ها و رفتارهای اجتماعی را در برمی‌گیرد.

نکته شایسته توجه آن است که اگر در عبرت‌گیری، اطمینان به وقوع حادثه عبرت‌آفرین شرط است (همان‌طور که از تعبیر «مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى» ممکن است استفاده شود)، اما اطمینان به تحقق آن واقعه در آینده شرط نیست؛ بلکه صرف احتمال آن، موضوع عبرت‌گیری را تحقق می‌بخشد.

۱. سورة یوسف، آیه ۱۱۱.

نقد و بررسی

پرسشی مهم که اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا توصیه به عبرت‌گیری در این آیه، تنها دربارهٔ قصه‌های قرآنی است، یا آنکه عبرت از دیگر اتفاقاتی که انسان در زندگی خویش مشاهده می‌کند یا از آن مطلع می‌شود را نیز شامل می‌شود؟ و بر فرض اختصاص، آیا می‌توان از قصه‌های قرآنی الغای خصوصیت کرد و مطلق عبرت‌گیری را مشمول توصیهٔ آیه دانست؟ به نظر می‌رسد از این آیه نمی‌توان توصیه به عبرت‌گیری از همهٔ وقایع را استفاده کرد و صرفاً اعتبار عبرت‌گیری از قصه‌های قرآنی را ثابت می‌کند. بنابراین، برای اثبات اعتبار «تجربه»، باید قصه‌های قرآنی به صورت جزئی بررسی شود.

۲-۶-۳. آیه «۲»

«قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ»^۱

در این آیه، پس از بیان ویژگی‌های جنگ بدر و ذکر برخی از امدادهای غیبی برای مسلمانان، می‌فرماید: «و خداوند هرکس را که بخواهد، با نصرت خویش تأیید می‌کند؛ و قطعاً در این ماجرا برای صاحبان بصیرت عبرت است.» ظاهر فقرهٔ اخیر، تشویق مسلمانان به عبرت‌گیری از این ماجراست و تلویحاً می‌فرماید آنان که عبرت نمی‌گیرند، از بصیرت محروم هستند؛ اما عبرت‌گیری از این ماجرا به چه معناست؟

به نظر می‌رسد عبرتی که در این ماجرا نهفته، آن است که هرگاه گروهی از مسلمانان با نیت خالص در راه خدا جهاد کنند، خداوند نصرت خویش را برای تأیید ایشان نازل خواهد فرمود.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد اشکالی که دربارهٔ آیهٔ پیشین مطرح شد، مانع اثبات حجیت عبرت‌ها در غیر مورد این آیه نیز می‌شود.

۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۳.



۳-۶-۳. روایت «۱۶»

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): "... مَنْ عَرَفَ الْعِبْرَةَ فَكَأَنَّمَا عَاشَ فِي الْأَوَّلِينَ... »^۱.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در این روایت، زیرکی، تیزبینی، و حکمت‌شناسی را پیش‌نیاز دریافت عبرت‌ها دانسته‌اند و در ادامه فرموده‌اند: «کسی که عبرت‌شناس باشد، همانند کسی است که با پیشینیان زندگی کرده باشد». کسی که با گروهی زندگی می‌کند، از آنچه در آن جامعه بر او می‌گذرد، تجربه‌هایی کسب می‌کند که در چگونگی زندگی آینده و تصمیم‌های وی راهگشاست و کسی که در آن جامعه نزیسته باشد، طبعاً از این تجربه‌ها محروم است، مگر کسی که بتواند با مطالعه زندگی و اتفاقات آن جامعه، از آنان عبرت بگیرد. در این صورت، «عبرت‌گیرنده» همانند «تجربه‌کننده» خواهد بود و همان‌گونه که تجربه تجربه‌گر در زندگی شخصی‌اش راهگشاست، عبرتی که عبرت‌گیرنده از زندگی دیگران گرفته است نیز برای وی راهگشا خواهد بود. از آنجا که ظهور تعبیر امام (علیه السلام)، تشویق به عبرت‌گیری است، از این روایت هم مطلوب بودن عمل به تجربه‌های مابشری و هم مطلوب بودن عمل به عبرت‌های برآمده از زندگی دیگران ثابت می‌شود.

نقد و بررسی

اگرچه دلالت این روایت تمام است، اما به دلیل وقوع «حسن بن زید» - که نزد رجالیان مهمل است - در سند روایت، اعتماد بر آن ممکن نیست. البته سید رضی نیز این روایت را در نهج البلاغه آورده است که بنا بر اعتبار روایت‌های نهج البلاغه، استناد به این روایت نیز ممکن خواهد بود.

۳-۶-۴. روایت «۱۷»

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): "مَنْ اعْتَبَرَ أَبْصَرَ، وَمَنْ أَبْصَرَ فَهُمْ، وَمَنْ فَهِمَ عِلْمٌ".^۲.

در این روایت، عبرت‌گیری سبب بصیرت، و بصیرت سبب فهمیدن، و فهمیدن سبب علم شمرده شده است. از آنجا که ظاهراً رابطه سببیت میان تحقق عناوین مطرح‌شده در این روایت به‌طور تکوینی رخ می‌دهد، مفهوم‌شناسی عناوین بصیرت و فهم و علم ضرورتی ندارد؛ بلکه به همین مقدار که سبب بودن عبرت برای «علم»

۱. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۱۶۵.

۲. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۵۰۶.



ثابت شود، کافی است. به بیان دیگر، این روایت به آنچه در خارج رخ می‌دهد، ارشاد می‌کند و به نحوی به عبرت‌گیری تشویق می‌کند؛ و همین که کلام ظهور در تشویق به عبرت‌گیری داشته باشد، در اثبات مطلوب بودن آن کافی است. از آنجا که شناخت حاصل از اعتبار، غالباً قطعی و حتی اطمینانی نیست، می‌توان گفت امام علیه السلام با تشویق به عبرت‌گیری، مطلوب بودن عمل به شناخت حاصل از عبرت را بیان یا امضا کرده است، حتی اگر اطمینان‌آور نباشد (هرچند این موضوع قبلاً با مفهوم‌شناسی لفظ «اعتبار» بیان شده بود).

نقد و بررسی

اولاً: این روایت در کتاب نهج البلاغه نقل شده است و صحت استناد به آن، منوط به بررسی اعتبار روایت‌های این کتاب است.

ثانیاً: با توجه به آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»^۱ و برخی دیگر از احادیث،^۲ بصیرت پیش شرط «اعتبار» است. بنابراین، ممکن است ارتباط میان «اعتبار، بصیرت، فهم، و علم» سببیت نباشد، بلکه «علم و فهم و بصیرت» به ترتیب، پیش‌نیازهای تحقق اعتبار باشند؛ یعنی ترجمه روایت چنین می‌شود: هرکس عبرت می‌گیرد، بصیر است (نه آنکه بصیر می‌شود)؛ و هرکس بصیر است، فهم است؛ و هرکس فهم است، علیم است. به عبارت دیگر، این‌ها سلسله اسباب پیش از «اعتبار» هستند، نه برعکس؛ و اگر تقریب استدلال به روایت منوط به اثبات سببیت باشد، حتی احتمال این معنا، استدلال به روایت را مخدوش می‌کند، مگر آنکه قرینه سیاق، شاهدی برای سبب بودن اعتبار برای مابعدش آورده شود؛ زیرا فقره‌های پیشین این روایت چنین است: «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رَيْحٌ، وَ مَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرَ، وَ مَنْ خَافَ آمِنَ، وَ مَنْ اعْتَبَرَ أَبْصَرَ، وَ مَنْ أَبْصَرَ فَهُمْ، وَ مَنْ فَهِمَ عَلِمَ».^۳

البته با دقت در تقریب استدلال به روایت، دانسته می‌شود که نقد دوم وارد نیست؛ زیرا سببیت میان عبرت و علم از ارکان استدلال نبود، بلکه آنچه استدلال بر آن بنا شده

۱. سوره حشر، آیه ۲.

۲. امیر مؤمنان علیه السلام: «فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ وَ تَفَكَّرَ وَ نَظَرَ وَ أَبْصَرَ وَ انْتَفَعَ بِالْعِبَرِ، وَ سَلَكَ جَدّاً وَ اضْحاً يَتَجَنَّبُ فِيهِ الصَّرْعَةَ فِي الْمَهْوَى» (شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۲۱۳).

۳. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۵۰۶.

بود، ظهور کلام در «تشویق به عبرت‌گیری» است.

ثالثاً: اگر مفاد این روایت صرفاً ناظر به عبرت‌گیری از دنیا در راستای شناخت جایگاه دنیا و آخرت باشد؛ بنابراین، نمی‌توان دربارهٔ دیگر موارد، توصیه به عبرت‌گیری را از روایت استفاده کرد.

البته به نظر می‌رسد دربارهٔ این روایت، قرینه‌ای به نفع این برداشت وجود ندارد و وجهی برای دست برداشتن از اطلاق روایت نیست، اگرچه این اشکال دربارهٔ برخی دیگر از روایت‌ها به درستی مطرح می‌شود.^۱

۵-۶-۳. روایت «۱۸»

امیر مؤمنان علیه السلام: «وَلَوْ اِغْتَبَرْتَ بِمَا مَضَى حَفِظْتَ مَا بَقِيَ».^۲

امیر مؤمنان علیه السلام در صدر این نامه خطاب به معاویه، برخی از ویژگی‌های دنیا را بیان می‌کنند؛ ویژگی‌هایی که هرکس در زندگی خویش دقت کند، به وجود آن‌ها اذعان خواهد کرد. سپس در جملهٔ پایانی، قاعده‌ای کلی ذکر می‌فرمایند که همان فقرهٔ محل بحث در این نوشتار است. ایشان می‌فرمایند: «اگر از گذشته عبرت بگیری، می‌توانی مابقی را حفظ نمایی». در این فقره، موقعیت‌های زندگی به دو قسمت «گذشته» و «باقی‌مانده» تقسیم شده است. دو گانهٔ دیگری که در این روایت به آن اشاره شده، آن است که اتفاقات و موقعیت‌های زندگی گاه از میان می‌رود و شخص از آن بهره‌ای نمی‌برد و گاه حفظ می‌شود؛ یعنی شخص به خوبی از آن بهره‌مند می‌شود. امام علیه السلام می‌فرمایند: اگر اتفاقات گذشته زندگی‌ات را مایهٔ عبرت قرار دهی -چه اتفاق‌هایی که حفظ شده است و چه اتفاق‌هایی که از میان رفته است- آن‌گاه می‌توانی با توجه به گذشته، در موقعیت‌های آینده به نحوی رفتار کنی که منجر به بهره‌مندی و منفعت تو شود.

نقد و بررسی

همان‌طور که پیش از این گفته شد، اعتبار این روایت منوط به اعتبار روایت‌های کتاب نهج البلاغه است. علاوه بر آن، ممکن است گفته شود مطلوب بودن عبرت‌گیری از اتفاق‌هایی که برای خود عبرت‌گیرنده افتاده است، از این روایت به خوبی دانسته می‌شود؛

۱. همان، ص ۱۱۶ (خطبه ۸۵)؛ و ص ۵۳۹ (حکمت ۳۶۷)؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، ص ۱۰۸.

۲. شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ص ۴۲۳ (نامه ۴۹).

ما اتفاق‌هایی که در گذشته برای دیگران رخ داده و مایه عبرت است، از دلالت این روایت خارج است.

ع-۶-۳. روایت «۱۹»

امیر مؤمنان علیه السلام: «وَصَدِّقْ بِمَا سَلَفَ مِنَ الْحَقِّ، وَاعْتَبِرْ بِمَا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا لِمَا بَقِيَ مِنْهَا؛ فَإِنَّ بَعْضَهَا يُشَبِّهُ بَعْضًا، وَآخِرُهَا لَاحِقٌ بِأَوَّلِهَا، وَكُلُّهَا حَائِلٌ مُفَارِقٌ»^۱.

در این روایت، امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: از گذشته دنیا برای آینده عبرت بگیر؛ زیرا اتفاق‌های دنیا به یکدیگر شباهت دارد و اتفاق‌های نخستین و پسین، متصل است. بنابراین، مطلوب بودن فی الجمله عبرت‌گیری، به خوبی از این روایت استفاده می‌شود؛ اما درباره مراد از تعبیر «مَا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا»، نیاز به بررسی وجود دارد. سه احتمال درباره مراد از «دنیا» در این روایت می‌توان مطرح کرد: ۱. دنیا به معنای اتفاقات و قوانین حاکم بر آن، فارغ از عملکرد جوامع انسانی؛ مانند اینکه «هیچ چیز در این دنیا ماندگار نیست». ۲. علاوه بر قوانین تکوینی دنیا، قواعد اجتماعی که با توجه به عملکرد جوامع به دست می‌آید؛ مانند اینکه «اگر ۲۰ نفر پای کار دینشان بمانند، قدرت غلبه بر ۲۰۰ نفر را خواهند داشت». ۳. علاوه بر دو مورد پیشین، اتفاقات ناشی از تصمیمات فردی انسان‌ها نیز از مصادیق «مَا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا» است.

قدر مُتَيَقَّن از مراد روایت، معنای نخست است؛ اما ظهور روایت در معنای دوم و سوم نیز بعید به نظر نمی‌رسد. چنانچه اگر کسی از اتفاق‌هایی که در زندگی شخصی‌اش رخ داده است عبرت بگیرد، خواه عملکرد انسانی دیگر هم در آن اتفاق دخیل باشد یا نباشد، عبارت «اعْتَبِرْ مِمَّا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا» درباره وی صادق خواهد بود؛ همان‌طور که اگر از اتفاقات زندگی شخصی دیگران و یا جوامع انسانی عبرت بگیرد، عبارت گفته‌شده درباره وی صادق خواهد بود. بنابراین، مفاد این روایت، مطلوب بودن عبرت‌گیری را در گستره وسیعی ثابت می‌کند.

تعلیل موجود در این روایت نیز مستقلاً بر مطلوب بودن عبرت‌گیری از گذشته و توجه به تجربه‌های شخصی و غیره، فردی و گروهی، دلالت می‌کند؛ زیرا به عنوان مبنایی هستی‌شناختی می‌فرمایند: «بعضی از دنیا شبیه به بعضی دیگر است». یعنی اگر دنیا به قطعه‌های زمانی تقسیم شود، آنچه در برخی از قطعه‌ها روی داده، مشابه

۱. همان، ص ۴۵۹ (نامه ۶۹).



اتفاق‌هایی است که در برخی دیگر از قطعه‌ها روی خواهد داد، اگرچه بازیگران آن متفاوت باشند. به نظر می‌رسد مراد از مشابهت قطعه‌های مختلف زمانی دنیا، شباهت در اتفاق‌های تکوینی مرتبط به جوامع انسانی و افراد انسانی باشد، وگرنه آن دسته از قانون‌های تکوینی دنیا که ارتباطی به جوامع انسانی ندارند -مانند جاذبه زمین- شکی در بقای آن‌ها وجود ندارد. پس این قانون می‌گوید: هر آنچه برای جوامع گوناگون انسانی یا افراد انسان‌ها بر اثر عملکرد خودشان یا عملکرد هم‌نوعانشان رخ داد، مشابه آن برای دیگر جوامع و دیگر افراد که هنوز نیامده‌اند نیز رخ خواهد داد. بنا بر این قاعده، عبرت‌گیری اقتضای طبیعی این قانون تکوینی است.

فقره سوم این روایت نیز همین محتوا را بیان می‌کند.

نقد و بررسی

تنها ابهامی که درباره این روایت وجود دارد، تردیدی است که به دلیل ارسال روایت‌های نهج البلاغه ایجاد می‌شود و اعتبارسنجی آن نیازمند پژوهش بیشتری است.

۷-۶-۳. روایت «۲۰»

امیر مؤمنان علیه السلام: «إِنَّ الدَّهْرَ يَجْرِي بِالْبَاقِينَ كَجَرْيِهِ بِالْمَاضِينَ، لَا يَعُودُ مَا قَدْ وَلَّى مِنْهُ وَ لَا يَبْقَى سَرْمَدًا مَا فِيهِ، آخِرُ فَعَالِهِ كَأَوَّلِهِ، مُتَشَابِهَةٌ أُمُورُهُ، مُتَطَاهِرَةٌ أَعْلَامُهُ، فَاتَّعِظُوا بِالْعَبَرِ وَ اعْتَبِرُوا بِالْغَيْرِ، وَ انْتَفِعُوا بِالنُّذُرِ»^۱.

سه فقره از این خطبه محل استشهاد واقع شده است. در دو فقره نخست، قانون کلی «شباهت اتفاقات گذشته و آنچه در آینده رخ خواهد داد» بیان شده است. مباحثی که در روایت پیشین ذکر شد، درباره این دو فقره نیز قابل طرح است. اما فقره سوم برای اثبات اعتبار تجربه‌ها، صریح‌تر به نظر می‌رسد. چنانچه پیش از این گذشت، وعظ به معنای «ارشاد به مصالح و تذکر به پیامدهای یک چیز» است. بنابراین اتعاظ به معنای توجه به مصالح و پیامدهای امر است. در فقره نخست این روایت، امیر مؤمنان علیه السلام به «اتعاظ از عبرت‌ها» امر می‌فرمایند. در نتیجه، مطلوب بودن عبرت‌گیری در همه عرصه‌ها ثابت می‌شود. در فقره دوم، امام علیه السلام به عبرت‌گیری از دگرگونی‌های روزگار^۲ امر می‌فرمایند.

۱. همان، ص ۲۲۳ (خطبه ۱۵۷).

۲. مصطفی، ابراهیم، المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۶۶۸.

حتی با فرض آنکه عنوان «دگرگونی‌ها» شامل تغییرات ناشی از تعاملات انسانی نشود، به نظر می‌رسد اطلاق فقره نخست مخدوش نمی‌شود و دلالت آن برقرار است.

نقد و بررسی

این روایت نیز مانند روایت پیشین، از جهت ارسال روایت‌های کتاب نهج البلاغه محل اشکال است.

۸-۶-۳. روایت «۲۱»

امیر مؤمنان علیه السلام: «[...] وَ اخذُوا مَا نَزَلَ بِالْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مِنَ الْمَثَلَاتِ سُوءِ الْأَفْعَالِ وَ ذَمِيمِ الْأَعْمَالِ، فَتَذَكَّرُوا فِي الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ أَحْوَالَهُمْ، وَ اخذُوا أَنْ تَكُونُوا أَمْثَالَهُمْ، فَإِذَا تَفَكَّرْتُمْ فِي تَفَاوُتِ حَالِيهِمْ فَالْزَمُوا كُلَّ أَمْرٍ لَزِمَتِ الْعِرَّةُ بِهِ شَأْنَهُمْ، وَ زَا حَتِ الْأَعْدَاءُ لَهُ عَنْهُمْ، وَ مَدَّتِ الْعَافِيَةُ بِهِ عَلَيْهِمْ [...] وَ اجْتَنِبُوا كُلَّ أَمْرٍ كَسَرَ فَقَرَّتَهُمْ، وَ أَوْهَنَ مُنْتَهُمُ، [...] وَ تَذَبَّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، [...] فَانْظُرُوا إِلَى مَا صَارُوا إِلَيْهِ فِي آخِرِ أُمُورِهِمْ، [...] فَاعْتَبِرُوا بِحَالِ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ وَ بَنِي إِسْحَاقَ وَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَمَا أَشَدَّ اعْتِدَالَ الْأَحْوَالِ، وَ أَقْرَبَ اشْتِبَاهَ الْأَمْثَالِ [...]»^۱

امیر مؤمنان علیه السلام در فقره‌هایی که بخشی از آن‌ها در متن بالا تعیین شده است، به عبرت‌گیری از سرگذشت پیشینیان توصیه می‌کند؛ یعنی رفتارهایی که منجر به مصالح شده است را انجام دهید و از رفتارهایی که مفسادی در پی داشته است، پرهیز کنید. در پایان، با ذکر قاعده‌ای کلی علت مطلوب بودن عبرت‌گرفتن از امت‌های پیشین را بیان می‌فرماید: «چقدر حالات ملت‌ها با هم یکسان، و در صفات و رفتارشان با یکدیگر همانند هستند». در نتیجه، به نظر می‌رسد همان‌طور که این روایت بر مطلوب بودن عبرت‌گیری از امت‌ها دلالت دارد، مطلوب بودن عبرت‌گیری از رفتارهای خیر و شر افراد را نیز می‌رساند.

۹-۶-۳. روایت «۲۲»

امیر مؤمنان علیه السلام: «فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ، وَ تَفَكَّرَ، وَ نَظَرَ، وَ أَبْصَرَ، وَ انْتَفَعَ بِالْعِبَرِ، وَ سَلَكَ جَدَدًا وَاضِحًا يَتَجَنَّبُ فِيهِ الصَّرْعَةَ فِي الْمَهْوَى»^۲

۱. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۲۹۷.

۲. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۱۵۵.

پیش‌فرض این روایت، مطلوب بودن بصیرت است و امام علیه السلام در مقام بیان شاخص‌های شخص بصیر، سه ویژگی را ذکر می‌کنند: به آنچه می‌شنود، می‌اندیشد؛ به آنچه می‌بیند، توجه می‌کند؛ و از عبرت‌ها بهره‌مند می‌شود. از اطلاق تعبیر «إِنْتَفَع بِالْعِبَرِ» می‌توان دانست هر چیزی که به نحوی مایه عبرت باشد، مصداق این روایت است و مطلوب بودن آن ثابت می‌شود، حتی پژوهش‌های تجربی با همه گستردگی روش‌ها و موضوعات آن، به شرطی که مصداق عبرت به شمار آید.

جمع‌بندی ادله لفظی دسته ششم

چهار روایت اخیر از مجموع روایت‌های این دسته، دلالت تام بر اعتبار عبرت‌گیری دارد. حتی اگر در اسانید روایت‌های نهج البلاغه نیز تردید شود، بنا بر مبنای اعتبار روایت‌های کتاب تحف العقول، استناد به روایت اخیر ممکن است و با توجه به نزدیکی شدید مفهوم عبرت و تجربه، می‌توان نتیجه گرفت تجربه - حتی اگر صرفاً گمان‌آور باشد - مصداق «عبرت‌گیری» است و معتبر به شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، دلالت و سند ۲۲ روایت و ۲ آیه شریفه برای اثبات مطلوب بودن عمل به تجربه بررسی شد. از مفاد ادله‌ای که سند آن‌ها معتبر دانسته شده است، نکته‌های زیر استفاده می‌شود:

۱. تجربه‌های علم‌آور حجت است.
۲. تجربه‌های اطمینان‌آور حجت است.
۳. تجربه‌هایی که مفاد آن حکیمانه باشد، مطلقاً حجت است.
۴. مطلوب بودن لحاظ تجربه در تصمیم‌گیری‌ها و رفتارها، حتی اگر تجربه ظنی باشد.
۵. تجربه‌های ناشی از «ارتباط تعبیدی»^۱ میان رفتارهای مشاهده‌شده و شناخت

۱. در بحث عمل به تجربه، اثبات دو ملازمه ضروری است: ۱. ملازمه میان رفتار مشاهده‌شده و شناخت حاصل‌شده از مشاهده آن رفتار؛ ۲. ملازمه میان «ویژگی شناخته‌شده از رفتار پیشین شخص» و «صدور رفتار متناسب با آن ویژگی در آینده». ملازمه نخست گاهی عقلی است، گاهی عقلایی، و گاهی با تعبید شرعی و از طریق ادله نقلی حاصل می‌شود.

حاصل شده باشد، حجت است.

۶. تجربه‌های ظن‌آور برای شناخت ویژگی‌های دیگران معتبر است.

۷. تجربه‌های ظن‌آور، اطمینان به خلاف مفاد خویش را منتفی می‌کند.

۸. همه تجربه‌هایی که عمل به آن‌ها، مصداق عبرت‌آموزی باشد، حجت است.



کتاب نامه

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: بی نا، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
۲. ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی جا، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تصحیح سید محمد رضا حسینی جلالی، قم: دار الحدیث، بی جا، ۱۳۸۰ ش.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، بی جا، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، بی جا، بی تا.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام (لأحیاء التراث)، بی جا، ۱۴۰۹ ق.
۷. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، بی جا، بی تا.
۸. شرتونی، سعید، أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، تهران: نشر اسوه، بی جا، ۱۳۷۴ ش.
۹. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: نشر هجرت، بی جا، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی جا، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: نشر عالم الکتاب، بی جا، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم: دار الثقافة، بی جا، ۱۴۱۴ ق.

۱۳. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، بی‌جا، ۱۴۲۰ ق.

۱۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، قم: نشر الشریف الرضی، بی‌جا، ۱۴۰۲ ق.

۱۵. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: دار الذخائر، بی‌جا، ۱۴۱۰ ق.

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تصحيح على اكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، بی‌جا، ۱۴۰۷ ق.

۱۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: بی‌نا، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۱۸. محمدی ری‌شهری، محمد، العلم و الحکمة في الكتاب و السنة، قم: دار الحديث، بی‌جا، ۱۴۳۲ ق.

۱۹. مدنی، علیخان بن احمد، الطراز الأول و الكنز لما عليه من لغة العرب المعول، مشهد: مؤسسه آل البيت علیه السلام، لإحياء التراث، بی‌جا: ۱۴۲۶ ق.

۲۰. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر، بی‌جا، ۱۴۱۴ ق.

۲۱. مصطفی، ابراهیم، المعجم الوسيط، استانبول: دار الدعوة، چاپ اول، ۱۹۸۹ م.

۲۲. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

۲۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشي، تصحيح سيد موسى شبيري زنجانى، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، بی‌جا، ۱۳۶۵ ش.

۲۴. نصیبی، محمد بن طلحه، مطالب السؤل، تصحيح سيد عبدالعزيز طباطبائي، بیروت: مؤسسه البلاغ، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025



مطلوبیت اجتهاد در سفراء دولت اسلامی از منظر فقه حکومتی

محمدصادق آسیم^۱

چکیده

مقاله حاضر جایگاه و اقتضای فقاہت در منصب سفارت در دولت اسلامی از نگاه فقه حکومتی را بررسی می‌کند. هدف اصلی این پژوهش، تبیین این نکته است که نمایندگی رسمی نظام اسلامی در خارج از مرزها، تنها یک مأموریت دیپلماتیک نیست؛ بلکه مسئولیتی فقهی، شرعی، و راهبردی است که پیوندی عمیق با اجتهاد، عدالت، استقلال و دعوت به اسلام دارد. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای بر پایه کاوش فقهی در متون اسلامی است. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش کلیدی نیاز سفیر دولت اسلامی به احراز شرط فقاہت و تأثیر نظریه دولت اسلامی بر فقاہت سفیر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تحقق اهداف بنیادین سیاست خارجی دولت اسلامی، یعنی دعوت به توحید و تبیین آموزه‌های دینی، مستلزم نمایندگانی با بنیه علمی دینی و قدرت تحلیل فقهی است. مقاله حاضر با عرضه ایده «سفیر فقیه» بر پایه فقه حکومتی، تأکید می‌کند که اقتضای وظایف سفیر، نوعی از فقاہت و تخصص موضوعی و حکمی است. این رویکرد، دیدگاه‌های حداقلی و عرف‌محور را نقد می‌کند. شواهد تاریخی و تحلیل گستره اختیارات سفیر، نشان می‌دهد که فقاہت، معیار مهم در انتخاب نمایندگان سیاسی بین‌المللی است.

کلیدواژه‌ها:

فقه حکومتی، سفیر، اجتهاد، فقاہت، دولت اسلامی، نماینده.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)، (نویسنده مسئول) | ۱۱۱@asim.chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸ | تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳



شکل‌گیری دولت و حکومت براساس یک نظریه سیاسی، قالب و فرمت جدیدی را در سه ساحت قوانین، ساختارها و کارگزاران می‌طلبد که با تناسب بخشی به هر بخش با توجه به نظریه سیاسی برگزیده، اهداف و چشم‌اندازهای ترسیم شده، امکان‌پذیرتر و دست‌یافتنی‌تر می‌شود؛ مثلاً دولتی که با برگزیدن نظریه لیبرالیسم منطق قدرت در کشور را پایه‌گذاری می‌کند، باید متعهد به آزادی حداکثری در حوزه‌های مختلف باشد، به نحوی که در قوانین، بیشترین آزادی افراد در ساحت‌های گوناگون (اقتصاد، فرهنگ، و سیاست) تضمین شود و در ساختارها با شکل‌دهی به نهادهایی که مجری این قوانین هستند (مثلاً بانک، مجلس، و رسانه) این آزادی‌های به راحت‌ترین شکل و حداکثری تحقق یابد؛ همچنین، در انتخاب افراد باید شرایط خاصی را به کار گیرد که این منطق را به بیشترین حالت ممکن به فرجام رساند. این مسئله در دولت اسلامی که نظریه سیاسی خود را براساس ایدئولوژی اسلام بنا نهاده نیز منطبق است. در نتیجه، باید قوانین، ساختارها و کارگزاران براساس نظریه سیاسی اسلام ترتیب داده شوند.

حوزه حاکمیت دولت‌ها به دو بخش داخلی و خارجی تقسیم می‌شود و دولت‌ها براساس ظرفیت‌های هر بخش، در این دو حیطه اعمال اقتدار می‌کنند. ارتباطات، تعاملات، و کنشگری‌های عرصه سیاست خارجی نیز متأثر از نظریه سیاسی برگزیده در جهت کسب منافع ملی و دکتترین سیاسی است که بخش دیپلماتیک آن را وزارت امور خارجه در کشورها به صورت رسمی برعهده می‌گیرد. سفیر و نماینده سیاسی نیز کارگزار این بخش است که همه امور مربوط را سرپرستی می‌کند.

پژوهش حاضر درصدد است با واکاوی نظریه سیاسی اسلام، شرط فقاہت در سفیر دولت اسلامی را بازنگری و ضروریات این منصب را از منظر آموزه‌های اسلامی پالایش کند. بدیهی است که برخی شرایط همچون تسلط به زبان و فرهنگ خارجیان، و کارآزمودگی و شایستگی‌های این مقام، مدنظر این پژوهش نیست؛ بلکه آن خصوصیات که در دیگر سفیران دولت‌های غیراسلامی یافت نمی‌شود و مقصود اسلام است، هدف تحقیق است. فقاہت و اجتهاد از ویژگی‌های اسلامی است که در برخی مناصب ضروری است. لزوم یا عدم لزوم این مهم در سفیر دولت اسلامی با کاوش در وظایف و رسالت‌های سفیر از منظر اسلام معلوم می‌شود. این پژوهش با واری فقاہت، سفیر، و

سنجش تناسب این دو مسئله، به پرسش اصلی پاسخ خواهد داد:

۱. وظائف سفیر دولت اسلامی از نگاه فقه سیاسی چیست؟

۲. ادله فقاہت سفیر دولت اسلامی از نگاه فقه سیاسی چیست؟

اهمیت این پژوهش مرهون فهم ارزش دستیابی دولت اسلامی به اهداف خود در سیاست خارجی است، به طوری که اگر کسب برخی مزایا و انجام تکالیف در سیاست خارجه وابسته به فقاہت و اجتهاد باشد، این مسئله با غیر از فقیه و مجتهد به دست نمی آید. از سوی دیگر، ضرورت اسلامی بودن دولت نیز می طلبد ویژگی های این منصب محلّ بازبینی قرار گیرد و تصدی امور مربوط از سوی اشخاص، مطابق با آموزه های اسلامی باشد.

پیشینه پژوهش های فقهی صورت گرفته درباره شرط اجتهاد برای تصدی مناصب حکومتی به غیر از حاکم سیاسی، نشان می دهد که قاضی اصلی (در مقابل قاضی تحکیم) برای صدور حکم شرعی باید مجتهد باشد.^۱ برای فقیهان شورای نگهبان به سبب وظیفه پاسداری از احکام اسلام، فقاہت یک شرایط اصلی است.^۲ درباره اعضای مجلس خبرگان، اجتهاد متجزی کافی دانسته شده؛ زیرا وظیفه آنان نظارت و تشخیص ولیّ فقیه است و نه استنباط احکام در تمام ابواب^۳؛ اما درباره منصب ریاست جمهوری به جهت بعد اجرایی اجتهاد را شرط ندانسته اند.^۴ در سال ۱۳۶۳ ش، هنگام تدوین اساسنامه وزارت اطلاعات، با توجه به اهمیت مسئولیت این وزارتخانه در حفظ جان، مال، و آبروی مردم، و تأمین امنیت کشور، شرط اجتهاد برای تصدی این منصب مطرح شد.^۵ پژوهش های انجام شده نشان می دهد که در خصوص فقاہت و اجتهاد سفیر در دولت اسلامی، هیچ پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

۱. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، دیدگاه های نو در حقوق، ص ۲۴۹.

۲. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۳۹۸.

۳. محمدی، علیرضا، مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۸ ش، ج ۱، ص ۷۲.

۴. موسی زاده، ابراهیم، و اقبال، شهاب، «تحلیل حقوقی شرایط نامزدهای ریاست جمهوری با تأکید بر تبیین شرایط رجال مذهبی و سیاسی»، مجلس و راهبرد، سال ۳۰، ش ۱۱۳، ۱۴۰۲ ش، ص ۱۹۴.

۵. یوسفی اشکوری، حسن، «چرا بنامش وزیر اطلاعات مجتهد باشد؟»، قابل دسترس در: <https://www.aliizadi.com>

سابقه پژوهش مستقل دربارهٔ سفیر از نگاه اسلام را می‌توان در موارد ذیل یافت:

۱. «تدوین مدل شایستگی سفیر جمهوری اسلامی ایران»، علی امینی، رسالهٔ ارشد رشته تاریخ دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ ش. این پایان‌نامه با تحلیل کیفی سخنرانی‌های امامین انقلاب و مصاحبه با خبرگان این موضوع، به ویژگی‌هایی نُه‌گانه برای سفیر ج.ا.ا. منتهی می‌شود؛ اما دربارهٔ فقاہت سفیر مطلبی بیان نشده است.
۲. «السفير في الإسلام»، أحمد حسن شوقي شويش، الجامعة العراقية، كلية التربية للبنات، المجلة الاسلاميه، ۲۰۱۳ م. این مقاله در قالب ۳۳ صفحه ویژگی‌های سفیر در اسلام، از قبیل عقل، هوش و حافظه، اسلام، و عدالت را بررسی کرده است.
۳. «سفراء النبي محمد ﷺ»، اخلاص عباس ايدان، الجامعة العراقية، كلية التربية للبنات، المجلة الجامعة العراقية، ۲۰۱۵ م. این مقاله در ۳۲ صفحه، سفیران پیامبر ﷺ و ویژگی‌های آنان را برشمرده است.
۴. «أحكام الرسل و السفراء في الفقه الإسلامي»، جمال أحمد جميل نجم، جامعة النجاح الوطنية، نابلس-فلسطين، ۲۰۰۸ م. این رسالهٔ ارشد در رشته فقه و مبانی حقوق، در سه فصل، معنا، رسالت‌ها، و احکام سفیر را از نگاه فقه اسلامی بررسی می‌کند و در صفات سفیر، ویژگی‌هایی از قبیل اسلام، خوش‌رویی، نسب، و مواردی دیگر را برمی‌شمارد.
۵. «گفتگوی عمیق دربارهٔ دیپلماسی اسلامی: قواعد و اهداف حاکم بر تعیین سفیران در جوامع خارجی برای برقراری ارتباط مؤثر»^۱. در این مقاله معیارهای انتخاب سفیر (امانت و عدالت، کفایت و خردمندی، آگاهی از عرف و زبان مخاطب، توان اقناعی و مدیریت تعارض)، مأموریت‌ها و اهداف (ابلاغ پیام و دعوت، انعقاد معاهدات و پیمان‌ها، حل و فصل نزاع‌ها، ارتقای روابط مسالمت‌آمیز و منافع عمومی امت)، و آیین‌های رفتاری و الزامات عملی مأموریت (آداب مکاتبات، شیوه گفت‌وگو، رعایت عهود) محلّ گفت‌وگو واقع شده است. مقاله با استناد به نمونه‌های تاریخی

1. PROFOUND DISCUSSION OF ISLAMIC DIPLOMACY: RULES AND OBJECTIVES GOVERNING THE APPOINTMENT OF AMBASSADORS TO FOREIGN COMMUNITIES FOR EFFECTIVE COMMUNICATION, Dr. Razia Shabana, Lubna Qasim, Dr. Muhammad Zafar Iqbal Saeedi, Fatima Javaid, Mehreen Samar, Vol. 19 No. 4 (2022); PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology.

فرستادگان صدر اسلام، در پایان، چارچوبی راهبردی برای گزینش و اعزام سفرا در امروز پیشنهاد می‌دهد تا با اصول شریعت همخوان باشد و کارآمدی ارتباطات خارجی را افزایش دهد و اشاره‌ای به اجتهاد و فقهت سفیر ندارد.

لازم به ذکر است همه منابع پیش‌گفته، فاقد بررسی مسئله اجتهاد و علم دینی به صورت تفصیلی در سفیر از منظر اسلام بوده‌اند و از این جهت، مقاله حاضر دارای نوآوری است. نگارنده در مقاله‌ای دیگر^۱ این صفت را از نگاه اجتهاد سازمانی واکاوی کرده، که مسئله پژوهش حاضر نیست. علاوه بر آنکه نگارنده برخی ادله مطرح‌شده را ضعیف دانسته و با بازنگری در ادله، تلاش در ارتقای این نظریه دارد.

روش پژوهش در این تحقیق از منظر هدف بنیادی بوده و از نگاه، ماهیت توصیفی-تحلیلی و از جهت پردازش اطلاعات کیفی و روش گردآوری اطلاعات، مطالعاتی-کتابخانه‌ای است. فرضیه این پژوهش، بیانگر رابطه معنادار بین فقهت و سمت سفیر دولت اسلامی است. مقاله حاضر پس از واکاوی مبانی و چارچوب مفهومی، در دو فصل دیگر، اهداف و رسالت‌های سفیر و ادله لزوم فقهت در وی را می‌سنجد.

۱. چارچوب مفهومی پژوهش

پژوهش در مسئله فقهت سفیر مبتنی بر دو انگاره فقه حکومتی و دولت اسلامی صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که پس از پذیرش ضرورت تشکیل دولت اسلامی، فقه موظف به پاسخ‌گویی به قوانین دولت اسلامی در چارچوب فقه حکومتی است.

الف. فقهت و اجتهاد

فقیه یا مجتهد، کسی است که توان علمی‌اش به سطحی رسیده باشد که بتواند با اتکا بر تلاش مستمر و دقیق، احکام شرعی را از منابع اصلی چون قرآن، سنت معصومان علیهم‌السلام، عقل، و اجماع عالمان دین استنباط کند. بنیان‌های اجتهاد، ساختار فکری و روش‌شناسی فقیه را شکل می‌دهد و مبنایی برای مدیریت دینی در ساحت فقه فراهم می‌کند. اجتهاد معتبر و پذیرفتنی از سوی شریعت، بر پایه منابعی همچون کتاب،

۱. آسیم، محمدصادق و رهدار، احمد، «واکاوی ضرورت فقهت در سفیر دولت اسلامی»، قم: فقه دولت

اسلامی، سال اول، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش، ص ۱۰۵.

سنت، عقل، و اجماع استوار است و به دور از قیاس و سلیقه‌گرایی (استحسان)، با روشی عقلانی و استدلال‌محور پیش می‌رود. در این مسیر، دانش اصول نقش کلیدی ایفا می‌کند؛ دانشی که چارچوب فهم متون دینی را به صورت قاعده‌مند و اصولی در اختیار فقیه می‌گذارد.

مجتهد در فرایند استنباط احکام، به مقتضیات زمان و مکان، مصالح جامعه، شرایط اضطراری و ضرورت‌های حفظ نظام اسلامی توجه ویژه دارد و در پرتو این ملاحظات، نظامات دینی را طراحی و استخراج می‌کند. فقیه حقیقی، افزون بر درک جامع از معارف اسلامی، باید دارای توانایی و شایستگی لازم در عرصه‌های مدیریت و سیاست برای رهبری جامعه مؤمنان نیز باشد. از این رو، مجتهد باید با واقعیت‌های اجرایی و مسائل مرتبط با آن آشنا باشد و راهکارهای مقابله با آن‌ها را نیز بشناسد.

امام خمینی، در «منشور روحانیت» بر این بُعد از اجتهاد تأکید کرده و بیان می‌دارد: آشنایی به روش برخورد با حیله‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنان و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه‌داری و کمونیسم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد.^۱ در نتیجه، آنچه درباره تعریف فقیه در این مقاله مدّ نظر است را می‌توان چنین بیان کرد: عالم به احکام دین که دارای قدرت استنباط احکام از منابع با رویکردی حکومتی و تطبیق آن در مقام حکم، عدالت، و تدبیر سیاسی در مقام اجرا است.

ترسیم این معنا از فقیه متناسب با وظایفی است که ائمه اطهار علیهم‌السلام برای فقیهان ترسیم نموده‌اند و آنان را به عنوان قلعه‌های مستحکم اسلام، وارث انبیا، امین و جانشین پیامبران صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم، حجت از سوی امامان علیهم‌السلام، محل رجوع در جمیع حوادث، معرفی کرده‌اند.^۲

۱. خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الایام، ص ۵۳۷.

ب. فقه حکومتی

در تعریفی شناخته شده، فقه دانش استخراج احکام شرعی از منابع تفصیلی است.^۱ در قبال این تعریف، می توان دو چشم انداز متفاوت را در نظر گرفت: رویکرد سنتی و رویکرد حکومتی. فقه حکومتی، نوع خاصی از اجتهاد را بازنمایی می کند که بر دغدغه و توجه فقیه به مسائل جامعه و حاکمیت متمرکز است.^۲ در مقابل، رویکرد سنتی، بدون توجه به مدیریت جامعه و ارکان پایداری آن، صرفاً برای تعیین وظایف شرعی فرد، به منابع دینی رجوع می نماید. گرچه نظریه پردازان فقه حکومتی تفاوت های چشمگیری را میان این دو دیدگاه فقهی برشمرده اند^۳، اما به نظر می رسد همه مؤلفه های یادشده به طور کامل بر نظریه تمامی فقیهان این حوزه منطبق نیست. با این حال، این بدان معنا نیست که فقیهانی که ذیل عنوان «فقه حکومتی» قرار نمی گیرند، فاقد این رویکرد بوده اند؛ زیرا عنصر بنیادینی که این تمایز را شکل می دهد، دغدغه مندی فقیه برای پاسخگویی به نیازهای حکومتی از دل منابع دینی، بر پایه روش اجتهادی است. در این راستا، فقیه «حکومت» را به مثابه یکی از متغیرهای مهم در موضوع شناسی احکام شرعی در نظر می گیرد.

لازمه چنین نگاهی به فقه، درهم تنیدگی دین و سیاست، نقش محوری حکومت در تحقق سعادت دنیوی و اخروی، اجرای کامل فقه در سایه حاکمیت، و توانمندی دین در پاسخگویی به همه مقتضیات حکومتی است. پژوهش پیش رو، با مدّ نظر قرار دادن این معنای ژرف از فقه حکومتی، در پی دستیابی به پاسخ مناسب برای لزوم شرط اجتهاد در سفیر و نماینده دولت اسلامی است. بر این اساس، فهم این معضل از دریچه رویکرد حکومتی به فقه تحلیل خواهد شد؛ بنابراین، در مسیر ارجاع به ادله، این نکته مهم همواره مدّ نظر خواهد بود تا به پاسخی درخور دست یابد.

ج. دولت اسلامی

در میان صاحب نظران، جامع ترین تعریف مشترک از دولت بر چهار مؤلفه اصلی استوار

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۷.

۲. آسیم، محمدصادق و ایزدهی، سید سجاد، «واکاوی رویکرد حکومتی به فقه در اندیشه محقق کرکی»، پژوهش های سیاست اسلامی، ش ۲۳، ص ۱۶۶.

۳. ایزدهی، سید سجاد، «ماهیت و ویژگی های فقه حکومتی»، حکومت اسلامی، سال ۲۵، ش ۱، ص ۵-۲۶.

است: جمعیت، سرزمین، حاکمیت، و حکومت^۱؛ اما درباره دولت اسلامی، دست کم سه معنا قابل تصور است: حکومت بر دین داران، حکومت قوانین دینی، و حکومت قوانین دینی با تعیین مجریان الهی. از این میان، آنچه با استناد به آیات و متون دینی می تواند مصداق دولت اسلامی باشد، معنای سوم است.^۲ در این نوع دولت، مبانی و ارزش های اسلامی، سرچشمه اعتبار ساختار، قوانین، و کارگزاران حکومتی در ابعاد گوناگون سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی به شمار می رود.^۳ هدف غایی دولت اسلامی، رهنمون ساختن جامعه مسلمانان به مقاصد الهی است؛ از جمله، برقراری عدالت و ستیز با فساد، که کمال حقیقی آن در دوران فرمانروایی انسان کامل تحقق خواهد یافت.^۴ این پژوهش، با اتخاذ چنین رویکردی، شرط اجتهاد در سفیر دولت اسلامی را بررسی می کند. بدین منظور، از منابع فقهی در جهت تدوین قوانین دولت اسلامی بهره برداری می شود. تأثیر نظریه دولت اسلامی بر فقهات سفیر، در میزان هم خوانی اهداف دولت اسلامی با نماینده اعزامی و ارزیابی مطلوبیت فقهات در سفیر، آشکار می شود.

۲. وظائف و رسالت های سفیر از نگاه حقوق بین الملل و فقه سیاسی

در کاربرد سنتی، واژه «سفیر» هم معنای فرستاده، پیک و رسول است و در حوزه های اجتماعی و سیاسی مفهوم مشخص و شناخته شده ای دارد؛ به گونه ای که این عنوان برای مأموران صلح و سخنگویانی که نزد پادشاهان می رفتند، به کار می رفته است.^۵ همچنین در متون روایی، نائبان چهارگانه امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در عصر غیب صغری نیز با همین عنوان نام گذاری شده اند.^۶ در کاربرد سیاسی امروزی، واژه سفیر درباره نماینده ای به کار می رود که از سوی دولت فرستنده، به صورت رسمی، در کشور پذیرنده یا در نهادی بین المللی مستقر می شود.^۷ به بیان دیگر، سفیر بالاترین

۱. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۷۰.

۲. نوروزی، محمدجواد، نظام سیاسی اسلام، ص ۱۷۰.

۳. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۸۸.

۴. خامنه ای، سیدعلی، ۱۳۶۹/۹/۱۴، بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران.

۵. ابن فراء، رسل الملوك، سفیران، سفارت در اسلام و سفارت در غرب، ص ۱۴۳.

۶. جبّاری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام، ج ۱، ص ۳۶.

۷. صدر، سیدجواد، و دیگران، نکات برگزیده حقوق دیپلماسی و کنسولی، ص ۶۸.

مقام دیپلماتیک یک کشور در قلمرو دولت یا سازمان پذیرنده به شمار می‌آید. این افراد به نمایندگی از سوی دولت خود، طبق مأموریت مشخص شده از سوی وزارت امور خارجه، به دیگر کشورها اعزام می‌شوند و مسئول اجرای سیاست‌های رسمی کشور خویش در مناسبات بین‌المللی هستند. گزینش سفیر با پیشنهاد وزارت امور خارجه و با تأیید عالی‌ترین مقام اجرایی کشور انجام می‌گیرد و همه تعاملات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز در چارچوب این نمایندگی صورت می‌پذیرد.

سفیر ریاست کامل بر نمایندگی دیپلماتیک کشور خود را برعهده دارد و وظیفه دارد هم با دولت فرستنده و هم با کشور میزبان در ارتباط دائم باشد و امور داخلی سفارت را نیز مدیریت کند.^۱ البته در تقسیم‌بندی کلی، سفیران به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروه نخست، آنانی هستند که به‌طور دائم در کشور میزبان مستقر هستند؛ و گروه دوم، نمایندگان سیّاری‌اند که با مأموریتی خاص در نهادهای بین‌المللی حضور دارند. تمرکز این نوشتار بر دسته نخست است. در کنار سفیران، افرادی مانند رایزنان و کارداران که در جایگاه‌های پایین‌تر قرار دارند، نقش پشتیبان و جانشین را برعهده می‌گیرند و بسته به نوع مسئولیت، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی دارند.

از نگاه اسلامی، عنوان «سفیر» فاقد ماهیت شرعی یا ریشه در مفاهیم متشرعه است و در اصطلاح اصولی، عنوان اعتباری پیشاشریعی تلقی می‌شود که نشان‌دهنده رواج این مفهوم در عرف و پذیرش آن در فضای اسلامی است. با این حال، اسلام در عین پذیرش مفهوم عرفی سفیر، ویژگی‌ها و مأموریت‌هایی متناسب با ارزش‌ها و اهداف خود برای این جایگاه در نظر می‌گیرد.

الف. رسالت‌های سفیر در دستورهای بین‌المللی

مهم‌ترین مسئولیت‌های سفیر، مأموریت‌هایی است که کشور اعزام‌کننده به‌طور رسمی به وی محوّل می‌کند. میزان موفقیت سفیر را می‌توان از سطح فعالیت‌ها و عملکرد وی در انجام این مأموریت‌ها سنجید. خدمات کنسولی گسترده، نظیر صدور گذرنامه، روادید، رسیدگی به مشکلات مهاجران، گردشگران و افراد تبعیدشده، اقامت، و ابلاغ اسناد قضایی، عموماً در حوزه کاری سفارتخانه قرار نمی‌گیرد. آنچه در حیطه وظایف

۱. پورامینی، محمدحسین، اسلام و حقوق دیپلماتیک، ص ۸۶.

مستقیم سفیر قرار می‌گیرد، عبارت است از: پاسداری از حقوق اتباع در کشور میزبان، پیگیری فعالیت‌های اقتصادی در جهت منافع کشور اعزام‌کننده، فراهم کردن زمینه برگزاری دیدارهای رسمی میان مسئولان، و ایفای نقش در انعقاد پیمان‌ها، معاهدات و توافق‌نامه‌های دوجانبه.^۱

در چارچوب حقوق بین‌الملل، وظایف اصلی سفیر عبارت‌اند از: ۱. نمایندگی کشور خود در سازمان‌های بین‌المللی، کنفرانس‌ها و مذاکرات رسمی؛ ۲. تقویت و تثبیت روابط دوجانبه و چندجانبه با دیگر کشورها؛ ۳. مذاکره و امضای توافق‌نامه‌های بین‌المللی؛ ۴. دفاع از منافع ملی کشور خود در عرصه بین‌المللی؛ ۵. عرضه پیشنهادهای و راهکارهای سازنده برای حل مسائل جهانی؛ ۶. تهیه و ارسال گزارش‌های تحلیلی درباره تحولات جهانی به دولت متبوع؛ ۷. شرکت در رویدادهای رسمی و مذاکرات سیاسی با مقامات کشورهای دیگر؛ ۸. حمایت و عرضه خدمات به اتباع کشور خود در خارج؛ ۹. تأمین امنیت و سلامت شهروندان در سرزمین‌های بیگانه؛ و ۱۰. رسیدگی به موضوعات مربوط به حقوق بشر و رعایت موازین حقوق بین‌الملل در دیگر کشورها.^۲ در مجموع، وظایف نماینده دیپلماتیک بر محور حفاظت از منافع ملی، گسترش ارتباطات جهانی و پیگیری مسائل کلان بین‌المللی تعریف می‌شود. در راستای انجام صحیح این وظائف، تکالیف و مأموریت‌های دیپلماتیک، سفیران کشورها از امتیازات و مصونیت قضایی بهره‌مندند؛ این مزایا و مصونیت‌ها به صورت رسمی در کنوانسیون وین ۱۹۶۱ میلادی ثبت و به عنوان قاعده‌ای بین‌المللی شناخته شده است.^۳

۱. صدر، سید جواد، و دیگران، نکات برگزیده حقوق دیپلماسی و کنسولی، ص ۱۳۵.

۲. خالوزاده، سعید، حقوق دیپلماتیک و کنسولی، ص ۲۴-۲۷.

۳. چهار مبنای نظری برای توجیه مصونیت‌های دیپلماتیک عرضه شده است: نخست، نظریه برون‌مرزی که محل مأموریت دیپلمات را به مثابه خاک کشور فرستنده تلقی می‌کند و قوانین محلی در آن نافذ نیست؛ دوم، نظریه رفتار متقابل که بر مبنای برخورد یکسان کشورها با دیپلمات‌های یکدیگر بنا شده است؛ سوم، نظریه نمایندگی که بر هویت وابسته نماینده به کشور متبوع خود تأکید دارد؛ و چهارم، نظریه ضرورت انجام وظیفه که بیان می‌دارد بدون چنین مصونیت‌هایی، انجام وظایف دیپلماتیک ممکن نیست. شمول این مصونیت‌ها محدود به شخص سفیر نیست و مکان، اموال رسمی، و محل سکونت وی را نیز در بر می‌گیرد. شروع رسمی مأموریت سفیر از زمان ورود به کشور میزبان یا پس از دریافت استوارنامه آغاز می‌شود و تا پایان دوره مأموریت، قطع روابط، اعلام عدم مقبولیت، یا مواردی چون بازنشستگی یا فوت ادامه خواهد یافت.

نقش اصلی و کلیدی سفیر، اجرای دقیق سیاست‌های اعلام‌شده از سوی دولت اعزام‌کننده است و وی به‌عنوان نماینده رسمی عالی‌ترین مقام اجرایی آن کشور شناخته می‌شود. همه اقدامات و تعاملات سیاسی وی، در حکم تصمیمات دولت فرستنده تلقی می‌گردد.

هرچند اسناد رسمی بین‌المللی الزامات مشخصی برای ویژگی‌های شخصیتی یا حرفه‌ای سفیر تعیین نکرده‌اند، اما تجارب عملی کشورها نشان داده‌اند که برخورداری از برخی ویژگی‌ها می‌تواند به موفقیت بیشتر در این جایگاه منجر شود. این ویژگی‌ها شامل آگاهی و تجربه کافی در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی مربوط به کشور خود و کشور میزبان، توانایی ایجاد و حفظ ارتباط مؤثر با مقامات دولتی، رسانه‌ها، نهادهای مردمی، و دیگر سفیران و نمایندگان حاضر در کشور میزبان، مهارت در مذاکره و حل‌وفصل مناقشات، قدرت تصمیم‌گیری در شرایط پیچیده و پرتنش، پایبندی به مقررات بین‌المللی، و همچنین احترام به فرهنگ و سنت‌های کشور میزبان است.^۱

در یک جمع‌بندی کلی، سفیر یا هر نماینده دیپلماتیک باید دارای شخصیتی متوازن، توانایی ارتباط‌گیری مؤثر، سوابق حرفه‌ای کافی و دانشی جامع در زمینه‌های مرتبط باشد تا بتواند مسئولیت‌های خود را به نحو احسن ایفا کند.

ب. رسالت‌ها و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی در فقه سیاسی

سفیر، بازوی اجرایی سیاست‌ها و برنامه‌های دولت اسلامی در خارج از مرزهای سرزمین اسلامی به‌شمار می‌آید؛ ازاین‌رو، برای بررسی لزوم اجتهاد در جایگاه نمایندگی دیپلماتیک، ابتدا باید نگاهی روشن و شفاف به اهداف و مطالبات دولت اسلامی در عرصه سیاست خارجی و مناسبات بین‌المللی داشت تا بتوان در بخش بعدی، ارزیابی دقیقی از این مسئله به‌عمل آورد.

رسالت نخست: دعوت به یکتاپرستی و دین اسلام

توحید، به‌عنوان پایه اصلی دین و دولت اسلامی، نخستین و اساسی‌ترین مأموریت سیاست خارجی به‌شمار می‌آید. اهمیت این اصل، از آغاز بعثت پیامبر اکرم ﷺ و

۱. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، دیپلماسی و سیاست خارجی، ص ۲۹۹-۵۰۴.

پس از هجرت به مدینه با ارسال نامه‌هایی به فرمانروایان جهان و مأموریت رساندن سوره براءت از سوی امیر مؤمنان علیه السلام، تا پیام تاریخی امام خمینی به گورباچوف و نامه امام خامنه ای به جوانان غربی قابل تعریف بر همین مبناست که در آیات متعدد قرآن، توحید در رسالت پیامبران به عنوان اصل اولی ذکر شده است^۱، این اصل در رأس اهداف دولت اسلامی قرار دارد، همانگونه که امام خمینی درباره این مسئله می‌فرماید: «ما این واقعیت و حقیقت را در سیاست خارجی و بین‌الملل اسلامی مان بارها اعلام نموده‌ایم که درصدد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کاهش سلطه جهان‌خواران بوده و هستیم»^۲.

لازم به ذکر است که تمایز میان «پیام‌رسانی موقت» و «نمایندگی دائمی» نباید جوهر مأموریت را مخدوش کند: هدف ثابت، دعوت به توحید و اسلام است و تفاوت‌ها صرفاً شکلی و تابع مقتضیات تاریخی‌اند؛ در عصر نزول شرایط سیاسی- اجتماعی مأموریت‌های موقتی را ایجاب می‌کرد، در حالی که در جهان معاصر، نهادهای دیپلماتیک دائمی مثل سفارت‌ها، ابزاری منطقی و نهادینه برای تداوم همان رسالت‌اند. بنابراین آیات و سیره تاریخی، نه مدل اجرایی صرف، بلکه پایه یک الگوی فکری‌اند که محتوا را ثابت و ابزار را متناسب با زمان می‌داند و سفیر مدرن را به عنوان شکل تکامل‌یافته اجرای همان مأموریت معرفی می‌کند.

رسالت دوم: نفی ظلم و دفاع از مظلوم

مفهوم عدالت، از جمله اهداف بنیادین بعثت انبیا در قرآن به‌شمار آمده^۳ و همچنین در تعامل با غیرمسلمانان نیز رعایت عدالت، شرط اساسی تلقی شده است.^۴ در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تصریح به این اصل دیده می‌شود.^۵ ترویج عدالت در مقیاس جهانی و مقابله با نظام‌های ظلم، طاغوت و سلطه‌طلبی بین‌المللی، از جمله اهداف بنیادین دولت اسلامی به‌شمار می‌آید. امام خمینی در این زمینه می‌گوید:

۱. سوره اعراف، آیه ۵۹، ۶۵، ۷۳، و ۸۵؛ سوره هود، آیه ۵۰، و ۸۴؛ سوره عنکبوت، آیه ۱۶.

۲. خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۸۲.

۳. سوره حدید، آیه ۲۵.

۴. سوره ممتحنه، آیه ۸.

۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۴.

«ما چارچوبی تازه بنا نهاده‌ایم که در آن، عدل را معیار حمایت و ظلم را معیار مقابله قرار داده‌ایم. از هر عادل‌ی دفاع می‌کنیم و بر هر ستمگری می‌تازیم»^۱.

رسالت سوم: نفی وابستگی

مفهوم استقلال که به معنای ردّ سلطه بیگانگان بر منابع و منافع کشور است، از اصول محوری در قوانین جمهوری اسلامی ایران به‌شمار می‌آید.^۲ در قرآن نیز آمده است که مؤمنان نباید کافران و اهل کتاب را به‌عنوان ولیّ و سرپرست خویش برگزینند.^۳ امام خمینی در وصیت‌نامه خویش خطاب به وزارت امور خارجه تأکید می‌کند که باید به‌طور قاطع از هرگونه وابستگی به بیگانگان، با همه ابعاد آن، پرهیز شود:

«از هر امری که شائبه وابستگی دارد، با همه ابعادش، به‌صورت قاطع دوری کنید؛ زیرا وابستگی، هرچند ممکن است در ظاهر فریبنده باشد یا منافع موقتی به‌همراه داشته باشد، در نهایت، اساس کشور را به نابودی خواهد کشاند».^۴

به‌طور خلاصه، سفیر در دولت اسلامی افزون بر وظایف عمومی تعریف‌شده در چارچوب حقوق بین‌الملل و تعهد به تأمین حداکثری منافع ملی، موظف است اهداف و آرمان‌های ایدئولوژیک دولت اسلامی را نیز در عملکرد خود لحاظ کند. این ویژگی، تمایز اساسی میان سفیر دولت اسلامی و سایر نمایندگان دیپلماتیک جهان به‌شمار می‌آید.

۳- بررسی ادله فقاہت در نمایندۀ دیپلماتیک دولت اسلامی

ادله پیش‌رو، درصدد اثبات اجتهاد در سفیر دولت اسلامی به‌عنوان یکی از شروط نمایندۀ دولت اسلامی فارغ از هر ویژگی دیگری لازم، در سفیر دولت اسلامی‌اند.

الف. تناسب موضوع و حکم

به‌روشنی می‌توان دریافت که اداره حکومت اسلامی کاری نیست که از عهده هر فرد سیاست‌مدار ساخته باشد؛ ازاین‌رو، فقاہت به‌عنوان یکی از پایه‌های اساسی در مدیریت نظام اسلامی مطرح شده است. با سرایت یافتن این اصل به قلمرو خارج از

۱. خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۶۰.

۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۵۳.

۳. سوره نساء، آیه ۱۴۴؛ سوره مائده، آیه ۵۱.

۴. خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۲۸.



مرزهای کشور اسلامی، جایگاه نماینده رسمی نظام، یعنی سفیر، واضح تر می شود و نتیجه آن می شود که نماینده دولت اسلامی، باید واجد بالاترین سطح از توانمندی مدیریتی و دانش دینی باشد. برای تبیین و عرضه چهره اسلامی نظام، دولت اسلامی نیازمند افرادی است که اسلام را به درستی شناخته اند و دارای توان انتقال آن با دقت و درایت باشند. هویت اسلامی حکومت بر پایه تبیین مفاهیم و ارزش های دینی استوار است؛ بنابراین کسی که نماینده این نظام در سطح بین المللی است، باید تجسم زنده آموزه های اسلامی باشد.

در گفتمان اسلامی، این جایگاه به فقیه اختصاص یافته است؛ زیرا فقیه نه تنها آموزه های اسلام را می شناسد، بلکه در میدان بین الملل دارای توان طراحی راهبردهای پیش دستانه است و می تواند ساختارهای تحمیلی طراحی شده از سوی دشمنان را دگرگون کند. چنین کسی، گرفتار شرایط اضطراری ساختگی و چارچوب های تحریف شده نمی شود و فقه را در مسیر اصیل خود حفظ می کند.

درحالی که سفیر موظف است مطابق خط مشی های کلان نظام و دستورات ابلاغی عمل کند و نمی تواند با اتخاذ سیاست مستقل عمل نماید، اما فقاقت نه به منظور اعمال حکمی فردی، بلکه برای داشتن توان تشخیصی و تحلیلی لازم جهت تطبیق مبانی فقهی با مسائل مستحدثه و عرضه راهکارهای اسلامی و مبتکرانه در میدان پیچیده بین الملل، شایسته بلکه بایسته است. این «منش اجتهادی» مانع تقلید سطحی در شرایطی می شود که دستورالعمل صریح پاسخگو و کارآمد نیست یا دشمنان، ساختارهای تحمیلی عرضه می کنند. سفیر می تواند از پیام رسان صرف، به دیپلماتی راهبردی تبدیل شود که با خلاقیت در چارچوب مقاصد شریعت، منافع و اصالت جهت گیری های نظام را حفظ کند. اجتهاد در اینجا مزیت استراتژیک و حفاظتی است، نه مجوزی برای استقلال سیاسی خارج از چارچوب کلان.

شناخت دقیق و تحلیل عمیق روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، و ارزیابی فقهی این مناسبات در مسیر منافع دولت اسلامی، نیازمند کسی است که هم به ماهیت این تعاملات آگاه باشد و هم به مبانی و قواعد فقه اسلامی، مسلط. این مسئولیت سنگین، در طول دوران غیبت بر دوش فقیهان هر عصر نهاده شده است. فقیه، خود را در غیاب امام معصوم (علیه السلام)، مسئول تحقق و اجرای دین در جامعه می داند و از همه ظرفیت های

موجود برای انجام این وظیفه استفاده می‌کند.

نقد و بررسی

اگرچه نمایندگی در هر مسئله‌ای باید از سوی شناخته‌شده‌ترین فرد صورت بگیرد و این مسئله در دولت اسلامی به شناخت اسلام و اهداف دولت اسلامی گره خورده است و مجتهد، اعزف اشخاص است، اما این مسئله دلالتی بر ضرورت این مسئله نمی‌کند و صرفاً می‌تواند به عنوان مُحَسِّنات این مسئله شناخته شود.

در پاسخ به مناسبت‌های میان موضوع و حکم باید توجه داشت که در فقه اسلامی این مناسبت مربوط به فهم و معنایابی از ادله است، نه اینکه به صورت مستقل دلیل و نشانگر اراده تشریعی الهی و لزوم تکلیف باشد؛ بنابراین، اعتبار برانگیختگی یا زجر واقعی که سبب وجوب و حرمت می‌شود، نیازمند ضرورت شرعی یا عقلی است که این دلیل توانایی اقامه آن را ندارد. به بیان ساده‌تر، آنچه در فقه به نام مناسبت میان موضوع و حکم مطرح می‌شود، صرفاً ابزاری برای فهم بهتر ادله شرعی است. یعنی این مناسبت کمک می‌کند مفسر بفهمد چرا شارع فلان حکم را بر فلان موضوع بار کرده است؛ اما خود این مناسبت، به تنهایی دلیل شرعی و کاشف از اراده الزام‌آور خداوند نیست.

روشن است که این اشکال فارغ از اتخاذ مبنای مشخص در موضوع منشأ الزام در احکام شرعی است (بنا بر نظر اشاعره، منشأ الزام خصوص دستور الهی، و بنا بر نظر معتزله، این مسئله به عقل پیوند می‌خورد) و تأثیر در تصدیق اشکال ندارد و صرف وجود مناسبت موضوعی نمی‌تواند به عنوان دلیل قطعی وجوب یا حرمت قلمداد شود.

در واقع، مأموریت اصلی دیپلماسی اسلامی، پیام‌رسانی و تبیین ارزش‌های بنیادین است، نه صرفاً نمایندگی سیاسی. در این چارچوب، فقیه بودن سفیر به معنای اجتهاد فردی در سیاست‌گذاری نیست، بلکه به معنای برخورداری از ملکه دانشی و بصیرتی است که او را قادر می‌سازد در شرایط پیچیده و پیش‌بینی‌نشده، با فهم عمیق از مبانی فقهی و اهداف کلان نظام، به نحو هوشمندانه و راهبردی تصمیم بگیرد. چنین سفیری ضمن انجام وظایف دیپلماتیک، می‌تواند در گفت‌وگوهای بین‌المللی از مواضع نظام دفاع مستدل کند، از افتادن در دام ساختارهای تحمیلی دشمنان جلوگیری نماید، و با «رویکرد هوشمندانه»، مأموریت خود را از یک کارگزاری صرف، به سطح یک دیپلمات متفکر و راهبردی ارتقا دهد.



ب. ضرورت اجرا و گسترش اهداف دولت اسلامی

اصلی‌ترین مأموریت دولت اسلامی، دعوت جهانی به توحید و پذیرش اسلام است؛ وظیفه‌ای سترگ که همواره بر دوش آگاه‌ترین و متعهدترین افراد هر دوره قرار داشته است. در دوران بعثت و حضور ظاهری حجت الهی، این مسئولیت بر عهده پیامبران (صلوات الله علیهم) و امامان علیهم‌السلام بوده و در عصر غیبت، این نقش خطیر به فقیه جامع‌الشرایط سپرده شده است. قرآن کریم، تبلیغ مؤثر دین را مشروط به فهم عمیق و ریشه‌دار از معارف دینی دانسته و می‌فرماید که گروهی باید برای تفقه در دین و انذار جامعه قیام کنند.^۱

بنابراین، سفیر دولت اسلامی، به مثابه نماینده رسمی آن نظام در جهان، باید در مسیر تحقق اهداف دینی و تمدنی دولت خود، مسئول ترویج اسلام و توحید باشد. او باید با فهم موقعیت زمانه و شناخت مقتضیات فرهنگی، قومی، و سیاسی کشور مقصد، تبلیغ دین را با حکمت، روش‌مندی و انعطاف‌پذیری دنبال کند. این مأموریت نه صرفاً وظیفه‌ای دیپلماتیک، بلکه رسالتی الهی به‌شمار می‌آید که نیازمند علم، بصیرت و بینش فقهی عمیق است.

ویژگی‌های سفیر در نظام اسلامی باید آمیخته با صفات فقیهانه باشد: قدرت تعامل بدون گرفتار شدن در دام وابستگی؛ همزیستی در عین حفظ استقلال فکری و هویتی؛ گفت‌وگو و مناظره همراه با تسلط علمی و برخورد عزتمندانه. چنین نماینده‌ای نه تنها زبان نظام اسلامی، بلکه چهره زنده اسلام در مناسبات بین‌الملل است؛ کسی که هم حامل پیام الهی است و هم نگهبان مصالح دنیوی و اخروی ملت اسلامی.

نقد و بررسی

هرچند فقاقت و فهم عمیق از دین، پایه اصلی در امر دعوت و تبلیغ اسلام شمرده می‌شود، اما این مسئولیت صرفاً به فقیه و مجتهد به معنای خاص آن محدود نمی‌شود. بلکه هر فردی که به اندازه‌ای از معارف اسلامی بهره‌مند است، به تناسب فهم و توان خود، موظف به تبلیغ دین و دعوت به اسلام است. به عبارت دیگر، نسبت میان عنوان «مجتهد» و وظیفه «دعوت به اسلام»، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر فقیه و

۱. سوره توبه، آیه ۱۲۲.



مجتهدی بی‌تردید مکلف به تبلیغ اسلام است، اما همه مبلغان لزوماً مجتهد نیستند. از سوی دیگر، نسبت میان ضرورت اجتهاد و وجوب تبلیغ، عموم و خصوص من وجه است؛ بدین معنا که در برخی موارد، اجتهاد واجب است حتی اگر فرد نقش مبلغ را ایفا نکند و در برخی موارد نیز تبلیغ لازم است بدون آنکه اجتهاد شرط تحقق آن باشد. تنها در بخشی از موارد، این دو ضرورت با یکدیگر هم‌پوشانی پیدا می‌کنند. بنابراین، هرچند مجتهد وظیفه‌ای بی‌واسطه در تبلیغ دین دارد، اما عرصه تبلیغ منحصر به او نیست و افراد دیگری نیز در چارچوب توان علمی و تقوایی‌شان، در این مسئولیت شریک‌اند. از بهترین نمونه‌های تبلیغی غیر فقیه جمهوری اسلامی ایران می‌توان به سردار شهید قاسم سلیمانی اشاره کرد که با انواع اقدامات نظامی و فرهنگی توانست زمینه بسیار مناسبی برای به گرایش به اسلام در منطقه غرب آسیا و جهان فراهم کند.

ج. لزوم اجتهاد در مناصب خطیره

ولایت بر اموال و جان‌های مسلمانان، جایگاهی است که به جز فقیه جامع‌الشرایط، فرد دیگری مشروعیت تصرف در آن را ندارد. این قاعده اساسی، در عرصه‌های مختلفی از فقه اسلامی به صورت روشن بیان شده است؛ از جمله در باب قضاوت، که تنها فقیه صلاحیت شرعی برای تصدی آن را دارد^۱، یا در حوزه افتاء، که بیان حکم شرعی از سوی غیر فقیه فاقد اعتبار است.^۲ نمود کامل این اصل را می‌توان در نظریه ولایت فقیه به عنوان رکن رهبری سیاسی و دینی در جامعه اسلامی مشاهده کرد.^۳

فلسفه و دلیل شرعی این محدودیت به دو نکته بنیادین بازمی‌گردد: نخست آنکه، تصرف در اموال و نفوس مسلمانان باید صرفاً بر پایه احکام شریعت صورت گیرد و از میان افراد، فقیه، عالم‌ترین شخص نسبت به شرع و در عین حال عادل‌ترین آنان است؛ دوم آنکه، تشخیص و اعمال مصلحت اسلام و مسلمانان باید در چارچوب معیارهای دینی انجام پذیرد و این سنجش نیز تنها با نظر فقیه معتبر است.^۴

۱. انصاری، مرتضی، القضاء والشهادات، ص ۳۸.

۲. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸.

۳. خمینی، سیدروح‌الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۷.

۴. نجفی کاشف الغطاء، محمدحسین، تحریر المجلّة، ج ۱، ص ۴۰.

از این منظر، وقتی سفیر به عنوان بالاترین نماینده دولت اسلامی در حوزه دیپلماسی خارجی ایفای نقش می‌کند، ناگزیر در مواضعی قرار می‌گیرد که نیازمند تصمیم‌گیری فوری، قطعی، و مسئولانه در موضوعاتی است که به اموال، جان‌ها، و حتی عزت و حیثیت شهروندان مسلمان گره خورده است.^۱ به‌ویژه در بندهای ۶ و ۱۳ همین ماده، به مواردی اشاره شده که دخالت سفیر در حوزه‌های مالی و جانی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

از آنجا که نماینده رسمی نظام اسلامی در عرصه بین‌الملل وظیفه صیانت از منافع کلان دولت اسلامی را برعهده دارد، تشخیص این منافع و سنجش دقیق مصالح، بدون پشتوانه فقهات تحقق‌پذیر نیست؛ زیرا تنها فقیه است که می‌تواند در چارچوب ضوابط شرع، مصلحت عمومی مسلمانان را بشناسد و آن را با احکام دین تطبیق دهد. نمونه بارز این مسئله را می‌توان در قراردادهای تجاری یا سیاسی با کشورهای دیگر مشاهده کرد؛ این توافقات تنها در صورتی مشروع و معتبرند که از نظر فقیه، با منافع اسلام و جامعه اسلامی در تعارض نباشند. چنانچه در زمان یا شرایطی خاص، زیان‌بار تشخیص داده شوند، اعتبار شرعی آن‌ها ساقط می‌شود.^۲

در نتیجه، منصب سفارت در دولت اسلامی، نه صرفاً یک موقعیت دیپلماتیک، بلکه مأموریتی است که باید در پیوند دائمی با فقهات و تحت هدایت اندیشه فقیهانه تحقق یابد.

نقد و بررسی

واضح و روشن است که ولایت در اسلام اساساً در دوران غیبت برای فقیه و مجتهد جامع‌الشرایط در نظر گرفته شده است و شئون این ولایت در سه موضوع افتاء، ولایت در قضا، و ولایت در اجرای احکام شرعی قرار می‌گیرد؛ امام این مسئله بدان معنا نیست که هر حوزه‌ای که دارای اختیارات وسیع باشد، لزوماً مجتهد باشد، وگرنه باید در فرماندهان نظامی، رؤسای جمهور، مدیران عالی اقتصادی کشور نیز این شرط را جاری دانست. علاوه بر اینکه همه اختیارات سفیر در راستای ولایتی است که مشروعیت آن از فقیه متنفذ است و دارای ولایتی استقلالی در حیطه اختیارات نیست و در مواردی که نیاز

۱. قانون وظایف وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۶۴/۱/۲۸ ش، بند ۳، ماده ۲.

۲. همان، ماده ۵.

به تصمیم‌گیری فوری و قطعی دارد، ربطی به فقاہت و اجتهاد ندارد؛ بلکه از تجربیات و دستورالعمل‌های اسلامی پیروی می‌کند.

د. سیره نبوی و امامان در ارسال نماینده

معنای اجتهاد و فقاہت در آغاز سیره نبوی و علوی، در پیوند با تسلط بر علوم قرآنی و جایگاه روایت‌گری، تبیین‌شدنی است. ارزیابی نمایندگان اعزامی در آن دوره، براساس همین معیارها صورت می‌گرفت. اقامت دائم نماینده در یک منطقه، پدیده‌ای نوپدید و مرتبط با تحولات جدید در نظام‌های سیاسی است؛ زیرا در صدر اسلام، سفیر صرفاً برای مأموریتی موقت و ابلاغی خاص گسیل می‌شد. سفارت به معنای امروزی، گسترده شدن همان روابط ساده و موقت سابق است که اگر آن زمان در موارد موقت این احکام وجود داشته، امروزه به طریق اولی در مواردی که مدت زمان بیشتری را دارد - به‌طوری که ارتباط و تعامل به ۵۰ تا ۱۰۰ سال هم می‌رسد - این احکام جاری است. با این حال، می‌توان از کارگزاران و فرستادگانی که در دوره‌های طولانی‌تری در مأموریت باقی ماندند نیز به عنوان نمونه‌های قابل تطبیق استفاده کرد.

از میان پانزده سفیری که پیامبر اکرم ﷺ اعزام کرده‌اند، می‌توان موارد زیر را برشمرد: دِحْیَة بن خلیفه کلبی از اصحاب برجسته رسول خدا که در اواخر سال ششم هجری به سوی قیصر روم فرستاده شد.^۱ جعفر بن ابی طالب نیز نماینده رسول خدا ﷺ در دربار نجاشی بود. حارث بن عُمَیر، صحابی دیگر، به منطقه شام اعزام شد.^۲ همچنین امیر مؤمنان علیؑ مأمور ابلاغ سوره براءت به مشرکان بود.

از جمله فرستادگان امیرالمؤمنین علیؑ می‌توان به این افراد اشاره کرد: حارث بن ربیع و ابوقَتَادَة انصاری که به عنوان والی حضرت در مکه منصوب بودند. شیخ طوسی آنان را از اصحاب پیامبر ﷺ و امیر مؤمنان علیؑ ذکر کرده است.^۳ سَهْل بن حُثَیف بن واهب انصاری، والی مدینه، از یاران نزدیک پیامبر ﷺ و از افراد «شرطه الخمیس» حضرت امیر علیؑ بود. امام صادق علیؑ درباره اش فرمودند: محبت او بر ما واجب است؛

۱. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۱۸۹.

۲. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۲۷۳.

۳. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، ص ۳۵.

زیرا ایمانش بعد از رسول خدا ﷺ دچار خلل نشد.^۱

عبیده سلمانی، نماینده حضرت در منطقه فرات، از بزرگان تابعان و از فقیهان برجسته زمان خود بود.^۲ کَمیل بن زیاد نَخَعی، فرماندار منطقه هیت و از یاران سرّ امیر مؤمنان ﷺ شناخته می‌شود.^۳ مالک اشتر، کارگزار مصر، جزیره و نَصیبین، جایگاه ممتاز خود را در کلام امام ﷺ چنین یافته است: «خداوند مالک را بیامزد؛ او برای من همان بود که من برای رسول خدا ﷺ بودم».^۴

سلیمان بن صُرَد خُزاعی، فرماندار ناحیه جبل، از ابعان و رهبران برجسته شیعیان به‌شمار می‌رفت.^۵ محمد بن ابی بکر، والی مصر، از مخلص‌ترین یاران امیر مؤمنان ﷺ بود.^۶ عبدالله بن عباس، فرماندار بصره، فقیه، مفسر و از برجسته‌ترین یاران امیر مؤمنان ﷺ بود؛ تا جایی که ابتکارات فقهی او در عرصه حکومت‌داری، بی‌سابقه وصف شده است.^۷ وی در برابر بدعت‌ها و انحرافات که پیش از او در بصره رایج شده بود، ایستادگی نشان داد. همچنین، ابوالاسود دُؤلی، استاندار بصره، از علما و دوست‌داران امیر مؤمنان ﷺ بود.

در دو قرن نخست، وکیلان ائمه ﷺ نقشی مهم در تثبیت و گسترش تشیع ایفا کردند. این افراد از میان موثق‌ترین و عالم‌ترین اصحاب برگزیده می‌شدند تا در مناطق مختلف، مسئولیت‌های دینی، اجتماعی، و سیاسی شیعیان را به‌عهده بگیرند. عناوینی چون تاجر، زارع، پارچه‌فروش یا روغن‌فروش، در واقع پوشش‌هایی ناشی از تقیه و فضای سرکوب‌گر حکومت عباسی بود و نباید سبب تردید در جایگاه علمی و معنوی این افراد شود.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا ﷺ، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲. ذاکری، علی‌اکبر، سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب امیر المؤمنین ﷺ، ج ۱، ص ۲۳۲؛ برقی، احمد بن محمد بن خالد، طبقات الرجال، ص ۵.

۳. ذاکری، علی‌اکبر، سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب امیر المؤمنین ﷺ، ج ۱، ص ۳۰۲؛ خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۴۵۳.

۵. خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۲۷۱.

۶. همان، ج ۱۴، ص ۲۳۰.

۷. ذاکری، علی‌اکبر، سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب امیر المؤمنین ﷺ، ج ۲، ص ۳۴۸ و ۳۴۹ و ۳۷۵.

قلمرو گسترده مأموریت‌ها، دامنه وسیع اختیارات آنان^۱، و وظایفی چون جلوگیری از انحراف، معرفی امامان علیهم‌السلام، بیان احکام حلال و حرام^۲، شرکت در مناظره‌ها، پاسخ به شبهات^۳، رسیدگی به موقوفات، دریافت وجوهات شرعی، و تصرف در اموال برای اصلاح امور شیعیان، نیازمند ویژگی‌هایی فراتر از دانش و وثاقت بود؛ ویژگی‌هایی چون کفایت، درایت، احتیاط، و رازنگهداری.

اهمیت این مسئله در دوره غیبت صغری دوچندان شد.^۴ از برجسته‌ترین وکیلان این دوره می‌توان به مُفَضَّل بن عمر جُعفری در مدینه، هِشام بن ابراهیم عباسی در مدینه، عبدالرحمان بن حُجاج در عراق، ابراهیم بن محمد هَمْدانی و زکریا بن آدم در قم، عبدالله بن جُنْدَب بَجَلی، علی بن مهزیار و ابراهیم بن مهزیار در بصره و اهواز، حسن بن راشد ابوعلی در بغداد، مدائن و کوفه، محمد بن جعفر کوفی اسدی در ری و شرق ایران، عثمان بن سعید عَمَری در سامرا و حُمران بن أَعین در شام اشاره کرد. جایگاه علمی این افراد و انتسابشان به حلقهٔ راویان حدیث، آنان را به عنوان چهره‌هایی دارای صلاحیت فقه‌ای تثبیت کرده است. حتی وکیلان رده پایین‌تر، نظیر احمد بن اسحاق اشعری، علی بن یقطین، محمد بن احمد بن جعفر قمی، محمد بن سنان و حُمران بن أَعین، از راویان حدیث عصر خود بوده‌اند.^۵

در نهایت، در دوران غیبت کبری، فقیهان مسئولیت هدایت مسیر وکالت را برعهده گرفتند و به عنوان حافظان شریعت، وارثان پیامبران، و حجت‌های الهی از سوی امامان علیهم‌السلام شناخته می‌شوند.^۶

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۳۳۰.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۹۳؛ کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفة الرجال، ص ۴۲۲؛ مفید، محمد بن محمد، الإختصاص، ص ۸۷.

۳. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۷۵.

۴. جبّاری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۳۲۳ و ۳۹۲ و ۴۴۰.

۵. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۳۵ و ۶۱۱؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۱۷۴؛ جبّاری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۵.

۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام، ص ۵۳۷.

نقد و بررسی

اگرچه برخی از سفیران و نمایندگان معصومان علیهم السلام دارای مرتبه جلیل و فقاہت بوده‌اند، اما این مسئله بر ضرورت و لزوم فقاہت نماینده دلالت نمی‌کند؛ زیرا غایت فعل معصوم علیهم السلام دلالت بر جواز این مسئله است. فعل معصوم در امور عبادی که قصد قربت در آن شرط است نیز دلالت بر رجحان می‌کند که میان وجوب و استحباب معین نیست.^۱ علاوه بر اینکه فقاہت برخی از موارد ذکر شده دارای تأمل و بررسی است. نمونه‌های خلافی نیز از فرستادگان و نمایندگان به چشم می‌خورد که یا فقیه عادل نبوده‌اند یا دارای کارآمدی کافی در حکومت اسلامی نبوده‌اند: ابوموسیٰ اشعری والی کوفه^۲؛ اشعث بن قیس در حکومت آذربایجان^۳؛ محمد بن ابی بکر در مصر^۴؛ زیاد بن ابیه در حکومت فارس^۵؛ ابن عباس در حکومت بصره^۶؛ مُنذر بن جارود، حاکم فارس^۷؛ یزید بن حُجَیة، حاکم ری^۸؛ و قَعْقَاع بن سُور، حاکم کسگر^۹، نمونه‌هایی از این مواردند.

نتیجه‌گیری

اقتضای اسلامی بودن حکومت، نوع خاصی از شرایط را برای کارگزاران ترسیم می‌کند. این پژوهش به هدف واکاوی شرط اجتهاد در سفیر به‌عنوان رئیس نمایندگی دولت اسلامی در نزد دولتی دیگر، ادله و شواهد این مسئله را بررسی کرده است. سفیر نه تنها یک پیام‌رسان موقت، بلکه نماینده سیاسی و حقوقی دولت است که وظیفه دارد در کشوری خارجی، منافع و اهداف دولت متبوع خویش را در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و امنیتی پیگیری کند. این تعریف مدرن، با مأموریت‌های تاریخی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، ص ۳۲۳.

۲. طبری، محمد بن جریری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۴، ص ۴۹۹.

۳. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۱۵۹.

۴. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۷.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۳۶.

۶. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۲.

۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، ج ۲، ص ۵۲۲.

۸. همان، ج ۲، ص ۵۲۵.

۹. همان، ج ۲، ص ۵۳۱.



سفیران در صدر اسلام که بیشتر جنبهٔ پیام‌رسانی داشت، تفاوت دارد؛ اما در یک اصل مشترک هستند: نمایندگی یک تفکر و نظام ارزشی. بنابراین، سفیری که در چارچوب دولت اسلامی فعالیت می‌کند، نمی‌تواند از مبانی فکری و ارزشی آن نظام جدا باشد. نگارنده معتقد است که ادلهٔ ذکرشده در این مسئله مبتلا به اشکال‌هایی هستند که به‌تنهایی قادر به اثبات ضرورت نیستند. براساس واکاوی نظریهٔ سیاسی اسلام و ادلهٔ پیش‌گفته، می‌توان مطلوبیت شرط فقاہت را در سفیر دولت اسلامی به نحو ترجیح و اولویت اثبات نمود. اجتهاد برای نمایندهٔ سیاسی، نه یک تکلیف صرفاً فردی در حوزهٔ احکام، بلکه رویکرد بصیرتی عمیق به معارف و اهداف دینی و راهبردی هوشمندانه است که کارگزار را قادر می‌سازد در پیچیدگی‌های دیپلماسی بین‌الملل، با تکیه بر فهم عمیق از مبانی فقهی و اهداف کلان نظام اسلامی، از مواضع دولت اسلامی مستدل دفاع کند و مأموریت خویش را از سطح نمایندگی منفعل، به کارگزاری هوشمندانه و راهبردی ارتقا دهد.

امیر مؤمنان علیه السلام دربارهٔ خلافت حکومت اسلامی می‌فرماید: سزاوارترین افراد به جایگاه سرپرستی امت اسلامی، کسی که دارای بهترین تدبیر سیاسی و عالم‌ترین مردم به امر دین باشد؛^۱ روشن است که سفیر، این مسئولیت را در خارج از مرزهای دولت اسلامی برعهده گرفته است و دارای بیشترین همسانی با ولایت در امور داخلی دولت اسلامی است.

تحقق اهداف راهبردهای کلان حکومت اسلامی، وظیفهٔ نهاد فقاہت در دوران غیبت است؛ وظایفی همچون دعوت به توحید، تشکیل امت واحده، توسعه و تعمیق تفکر توحیدی، اظهار شعائر اسلامی، اقامهٔ عدالت جهانی، نفی سلطهٔ استکبار و ظالمان و جهانی و ستیز با آنان، حمایت از مسلمانان و مظلومان جهان، ایجاد امنیت و صلح پایدار، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، پایبندی به معاهدات و قراردادهای، تعامل و همکاری سازنده، حفظ استقلال و اقتدار. ابتناء شرط فقاہت بر نمایندهٔ دولت - همچنانکه گذشت - در تناسب رویکرد اسلامی به دولت و سیرهٔ رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمهٔ هدی علیهم السلام در ارسال نمایندگان هستند.

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۲۴۷ (خطبهٔ ۱۷۳).

یادآوری این موضوع پسندیده است که این پژوهش فارغ از هر شرط الزامی دیگری دربارهٔ سفیر، شرط اجتهاد را بررسی کرده و لزوم شرایط دیگر نظر اسلامی، در دیگر کتاب‌های دیپلماسی از نگاه اسلامی، محلّ گفت‌وگو واقع شده است. اثبات مطلوبیت اجتهاد برای سفیر، هرچند الزام قانونی ایجاد نمی‌کند، اما ثمره‌های علمی و عملی مهمی دارد که جایگاه بحث را توجیه می‌کند. از نظر علمی، این رویکرد به تأسیس یک الگوی برتر برای دیپلماسی اسلامی می‌انجامد که دیپلمات را از کارگزار صرف به عنصری راهبردی ارتقا می‌دهد. از نظر عملی، این دیدگاه به عنوان معیار کیفی مهمی در فرایند انتخاب و آموزش سفیران عمل می‌کند و به مسئولان امکان می‌دهد تا فردی را برگزینند که دارای فهم عمیق از مبانی فقهی و سیاسی است. در نهایت، این ویژگی، کارآمدی دیپلماسی را در محیط پیچیدهٔ بین‌الملل افزایش می‌دهد و با عرضهٔ راهکارهای هوشمندانه براساس اصول ثابت، به حفظ منافع و اهداف کلان نظام در درازمدت کمک شایانی می‌کند.

بررسی علمی مطلوبیت یک ویژگی، مستلزم سنجش ظرفیت‌ها در برابر چالش‌هاست. چالش‌هایی همچون احتمال عمل به نظر شخصی، با مقید بودن اجتهاد به سیاست‌های کلان نظام رفع می‌شود؛ زیرا قوهٔ اجتهاد در این جایگاه، نه به معنای صدور فتوا یا خودسری، بلکه به مثابه ملکه‌ای برای فهم عمیق اصول و مبانی و اتخاذ تصمیمات حکیمانه در شرایط غیرقابل پیش‌بینی است که دستورالعملی صریح یا کارآمد دربارهٔ آن‌ها وجود ندارد. همچنین، محدودیت حضور در برخی مجالس غیرمتمعارف، با ارزش‌های اصلی دیپلماسی اسلامی که بر تأثیرگذاری فکری و گفت‌وگوی عمیق استوار است، سنجیده می‌شود و کمبود فرصت‌های اجتماعی، با ظرفیت بالای برقراری ارتباطات راهبردی و محتوایی با نخبگان و اندیشمندان خارجی جبران می‌شود. دربارهٔ کمبود مجتهد زمان‌شناس و چالش‌های مدیریت فعلی، این مسائل نه ضعفی در اصل مطلوبیت، بلکه نیاز به سرمایه‌گذاری استراتژیک در تربیت نسل جدیدی از فقیه-دیپلمات‌ها و رفع آسیب‌های مدیریتی موجود را نمایان می‌سازد. بنابراین، چالش‌های مطرح‌شده، بیشتر موانع عملی هستند که با برنامه‌ریزی و آموزش قابل حل‌اند و در برابر ظرفیت‌های راهبردی که مطلوبیت اجتهاد برای دیپلماسی اسلامی فراهم می‌آورد، کم‌اهمیت به شمار می‌روند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان، چاپ اول، بی‌تا.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌جا، ۱۴۱۵ ق.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، بی‌جا، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن فراء، رسل الملوك، سفیران، سفارت در اسلام و سفارت در غرب، تصحیح صلاح الدین المنجد، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، بی‌جا، ۱۳۶۳ ش.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابوطالبی، مهدی، عالمان شیعه و صیانت از سرمایه‌های ملی، تهران: کانون اندیشه جوان، بی‌جا، ۱۳۹۵ ش.
۹. انصاری، مرتضی، القضاء و الشهادات، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، بی‌جا، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. ایزدهی، سیدسجاد، «ماهیت و ویژگی‌های فقه حکومتی»، حکومت اسلامی، سال ۲۵، ش ۱، ص ۵-۲۶، ۱۳۹۹ ش.
۱۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی‌جا، ۱۳۹۹ ش.



۱۲. آسیم، محمدصادق و ایزدهی، سید سجاد، «واکاوی رویکرد حکومتی به فقه در اندیشه محقق کرکی»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، ش ۲۳، ۱۴۰۲ ش.
۱۳. آسیم، محمدصادق و رهدار، احمد، «واکاوی ضرورت فقاہت در سفیر دولت اسلامی»، قم: فقه دولت اسلامی، سال اول، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
۱۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، طبقات الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی‌جا، ۱۳۸۳ ق.
۱۶. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الأشراف، تحقیق محمدباقر محمودی، مصر: دار المعارف، چاپ اول، بی‌تا.
۱۷. پورامینی، محمدحسین، اسلام و حقوق دیپلماتیک، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، بی‌جا، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تحقیق جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، چاپ اول، ۱۳۹۵ ق.
۱۹. جباری، محمد رضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم‌السلام، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه، بی‌جا، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام لإحياء التراث، بی‌جا، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. خالوزاده، سعید، حقوق دیپلماتیک و کنسولی، تهران: سمت، چاپ هفتم، ۱۳۹۸ ش.
۲۲. خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه، چاپ دوم، ۱۳۶۹ ش.
۲۳. خمینی، سیدروح‌الله، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه، بی‌جا، ۱۴۲۱ ق.
۲۴. خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه، چاپ دوازدهم، ۱۴۲۳ ق.



۲۵. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم: مرکز نشر آثار شیعه، بی‌چا، ۱۳۶۹ ش.

۲۶. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، بی‌چا، ۱۳۷۳ ش.

۲۷. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال، دیپلماسی و سیاست خارجی، تهران: سازمان تدوین و مطالعه کتب علوم انسانی (سمت)، بی‌چا، ۱۳۹۰ ش.

۲۸. ذاکری، علی‌اکبر، سیمای کارگزاران علی بن ابی‌طالب امیر المؤمنین علیه السلام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.

۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة، بی‌چا، ۱۴۱۲ ق.

۳۰. رهدار، احمد، غرب‌شناسی علمای شیعه در تجربه ایران معاصر، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌چا، ۱۳۹۰ ش.

۳۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تصحیح صبحی صالح، قم: نشر هجرت، بی‌چا، ۱۴۱۴ ق.

۳۲. صدر، سید جواد، و نوازی، بهرام، و یاری، مریم، نکات برگزیده حقوق دیپلماسی و کنسولی، تهران: نشر کتاب راه، بی‌چا، ۱۳۹۴ ش.

۳۳. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج، قم: نشر مرتضی، بی‌چا، ۱۴۰۳ ق.

۳۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: بی‌نا، چاپ دوم، بی‌تا.

۳۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.

۳۶. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، تصحیح بخش تحقیقات اسلامی مؤسسه بعثت، قم: دار الثقافة، بی‌چا، ۱۴۱۴ ق.

۳۷. طوسی، محمد بن حسن، مصباح المتهجد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة، بی‌چا، ۱۴۱۱ ق.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسي، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم:

- دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
۳۹. عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر، بی‌جا، ۱۴۱۸ ق.
۴۰. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجديدة، بی‌جا، ۱۴۰۰ ق.
۴۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، بی‌جا، ۱۴۱۴ ق.
۴۲. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ ق.
۴۳. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: اشجع، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ۹ ج، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۴۵. فیروزآبادی، سیدمرتضی، عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول، قم: کتاب فروشی فیروزآبادی، بی‌جا، ۱۴۰۰ ق.
۴۶. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۴۷. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۶۴/۱/۲۸ ش.
۴۸. قانون وظایف وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۶۴/۱/۲۸ ش.
۴۹. قریشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ق.
۵۰. قوام، عبدالعلی، اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، بی‌جا، ۱۳۷۰ ش.
۵۱. کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف: مطبعة الآداب، بی‌جا، ۱۳۸۱ ق.



۵۲. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفة الرجال، تصحیح دکتر حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، بی‌جا، ۱۳۴۸ ش.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ ج، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ش.
۵۴. مامقانی، محمد حسن، غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، بی‌جا، ۱۳۲۳ ق.
۵۵. محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۵۶. محمدی، علیرضا مجلس خبرگان رهبری، قم: دفتر نشر معارف، بی‌جا، ۱۳۸۹ ش.
۵۷. مدرسی، سید محمد تقی، امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ترجمه حمیدرضا آذیر، بی‌جا، ۱۳۷۸ ش.
۵۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح علی شیری، بیروت: دار الفکر، بی‌جا، ۱۴۱۴ ق.
۵۹. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، دیدگاه‌های نو در حقوق، تصحیح عباس شیری، تهران: نشر میزان، بی‌جا، ۱۴۲۷ ق.
۶۰. مسعودی، علی بن حسین، إثبات الوصیة، قم: انتشارات انصاریان، بی‌جا، ۱۳۸۴ ش.
۶۱. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ ششم، ۱۳۹۱ ش.
۶۲. معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: انتشارات امیرکبیر، بی‌جا، ۱۳۵۶ ش.
۶۳. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: کنگره شیخ مفید، بی‌جا، ۱۴۱۳ ق.
۶۴. موسی‌زاده، ابراهیم، و اقبال، شهاب، «تحلیل حقوقی شرایط نامزدهای ریاست جمهوری با تأکید بر تبیین شرایط رجال مذهبی و سیاسی»، مجلس و راهبرد، سال ۳۰، ش ۱۱۳، ۱۴۰۲ ش.

۶۵. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشيعة)، تصحيح سيد موسى شبيري زنجانى، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌جا، ۱۴۰۷ ق.

۶۶. نجفی کاشف الغطاء، محمد حسین، تحرير المجلة، نجف: المكتبة المرتضوية، بی‌جا، ۱۳۵۹ ق.

۶۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ۴۳ ج، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.

۶۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الايام، ۱ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

۶۹. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران: نشر فرزند مولف، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

۷۰. نوروزی، محمد جواد، نظام سیاسى اسلام، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷ ش.

۷۱. یوسفی اشکوری، حسن، «چرا بنا شد وزیر اطلاعات مجتهد باشد؟»، (۱۳۹۲)، قابل دسترس در: <https://www.aliizadi.com>

72. Satow, Ernest, (1917), A Guide to Diplomatic Practice, London, Longmans, Green and Co.

73. Shabana, Razia, Qasim, Lubna, Saeedi, Muhammad Zafar Iqbal, Javaid, Fatima, & Samar, Mehreen, (2022), "Profound Discussion of Islamic Diplomacy: Rules and Objectives Governing the Appointment of Ambassadors to Foreign Communities for Effective Communication," PalArch's Journal of Archaeology of Egypt / Egyptology, Vol. 19, No. 4.



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

بررسی وظیفه‌مندی حکومت در تربیت دینی جامعه

مجتبی کفیل^۱

چکیده

حکومت یکی از مهمترین و اساسی‌ترین عوامل تربیتی به‌شمار می‌شود؛ زیرا تأثیر گسترده و عمیقی بر تربیت جامعه می‌گذارد. از این رو، اهتمام به تربیت دینی جامعه، از جمله مسائل مهم درباره حکومت به‌شمار می‌رود. در این نوشتار، با روش کتابخانه‌ای و استفاده از قواعد عام، همچون قاعده ارشاد جاهل و قاعده اعانه بر بر و تقوا، ادله نقلی همچون آیه‌های ۴۱ سوره حج و ۱۰۴ سوره آل عمران و احکامی که رسول الله ﷺ برای کارگزاران خود صادر می‌کردند، همچون نامه ایشان به معاذ بن جبل یا نامه ایشان به عتاب بن اسید و همچنین نامه امیرمؤمنان علیه السلام به مالک اشتر تبیین شده که حکومت نسبت به تربیت دینی جامعه وظیفه دارد و باید در مسیر رشد فضائل و تحقق باورهای دینی در جامعه قدم بردارد. کلیدواژه‌ها:

وظیفه، حکومت دینی، تربیت دینی، قواعد عام، عقل.



۱۲۱

بررسی وظیفه‌مندی حکومت در تربیت دینی جامعه

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام، (نویسنده مسئول) | @talabe313.m

chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲ ☪ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱

مقدمه

حکومت از جمله متولیان تربیت به‌شمار می‌رود که هم در ابعاد اقتصادی زندگی افراد موثر است، هم در ابعاد فرهنگی، و هم در ابعاد اجتماعی. این دامنۀ اثرگذاری موجب می‌شود وظایفی نیز بر عهده حکومت‌ها قرار گیرد. در میان وظایف، بحث از وظیفه‌مندی حکومت در تربیت دینی جامعه، از جمله مسائلی است که در نگاه‌های متفاوت محلّ بحث و بررسی قرار گرفته است و با توجه به مبانی گوناگون در جوامع جهانی، مباحثی مختلف را به دنبال دارد.

در مباحث فقهی نیز این مسئله مطرح است که آیا حکومت درباره تربیت دینی جامعه وظیفه دارد؟ آیا تلاش برای دیندار شدن افراد جامعه بر حکومت واجب است؟ آیا حاکمیت باید تلاش کند که جامعه را در مسیر صحیح قرار دهد یا باید آنان را آزاد بگذارد تا خود انتخاب کنند؟ مراجعه به متون دینی و عملکرد اهل بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد که براساس ادله مختلف، حکومت درباره تربیت دینی جامعه وظیفه دارد و باید تلاش کند تا جامعه در مسیر صلاح و سداد حرکت کند و راه صحیح را در پیش بگیرد. در این نوشتار، تلاش شده ادله‌ای که برای وظیفه‌مندی حکومت درباره تربیت دینی محلّ توجه واقع شده و تلاش برای تربیت دینی جامعه را بر حکومت لازم می‌داند، به نقد و بررسی گذاشته شود.

پیشینه

با توجه به اینکه در طول تاریخ، فقیهان در مسند حکومت‌داری و حاکمیت جامعه قرار نگرفته‌اند، در کتاب‌های فقهی به‌صورت مُدَوّن به این بحث اشاره نشده است. به‌نحو موردی، در بخش امر به معروف و نهی از منکر کتاب‌های فقهی اشاره‌هایی به این مسئله وجود دارد. در دوره‌های اخیر کتب، مقاله‌ها، و پژوهش‌هایی در این عرصه انجام شده است. مثلاً کتاب درآمدی بر وظایف دولت دینی در برابر دین و اعتقادات مردم از جمله کتاب‌هایی است که در این عرصه نگاشته شده است. علاوه بر این، برخی از پژوهشگران، در ضمن کتاب‌هایی که درباره حکومت دینی به رشته تحریر درآورده‌اند، اشاره‌هایی به این مسئله کرده‌اند؛ همچون آیت الله مؤمن قمی در کتاب *الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية*^۱ و آیت الله منتظری در کتاب *دراسات في ولاية الفقيه و فقه*

۱. مؤمن قمی، محمد، *الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية*، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۶.

الدولة الإسلامية^۱ در جلد ۲۶ از مجموعه فقه تربیتی آیت الله اعرافی، وظایف تربیتی نهاد حکومت بررسی شده است. همچنین، در کتاب سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام در تربیت دینی نیز این بحث مطرح شده است. در کتاب موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها وظیفه مندی حاکم درباره ایتام بررسی شده است.^۲ از میان مقالات نیز می توان به مقاله «وظیفه مندی حکومت اسلامی در تربیت دینی» جامعه اشاره کرد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. حکومت

حکومت از ریشه «حکم» گرفته شده است که معنای محوری آن «منع»^۳ است. راغب آن را «منع به قصد اصلاح» معنا کرده^۴ و در برخی کتاب های لغت، «جلوگیری از ظلم»^۵ معنا شده است. این واژه در چند باب از ابواب ثلاثی مزید استعمال شده است.^۶

آیت الله مصباح یزدی در تعریف حکومت می نویسد: «حکومت ارگانی رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت دارد و می کوشد که به رفتارهای اجتماعی آنان جهت بخشد. اگر مردم، مسالمت آمیزانه جهت دهی را بپذیرند، مطلوب حاصل است؛ وگرنه حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می کند».^۷

در تبیین مراد از حکومت دینی نیز تعاریف متعدد با رویکردهای مختلفی عرضه شده است. به نظر می رسد تعریف دقیق تر و کامل تر، چنین باشد: «حکومتی که مرجعیت همه جانبه دین خاصی را در عرصه سیاست و اداره جامعه پذیرفته است؛ یعنی دولت و نهادهای مختلف آن، خود را در برابر آموزه ها و تعالیم دین و مذهب خاصی متعهد می دانند و سعی می کنند در تدابیر و تصمیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با

۱. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۲، ص ۸-۱۵.

۲. انصاری، قدرت الله، موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۴۸.

۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۹۱.

۴. راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۴۸.

۵. ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۴۱.

۶. ر.ک: فیومی، احمد، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۴۵.

۷. مصباح یزدی، محمدتقی، حکیمانه ترین حکومت، ص ۲۹؛ ر.ک: فرهنگ سیاسی، ص ۲۶۷، فرهنگ

علوم سیاسی، ص ۲۳۹.



مردم و نوع معیشت و تنظیم آنحای روابط اجتماعی، دغدغه دین داشته باشند».^۱ در این نوشتار نیز همین معنا مد نظر است.

۲-۱. تربیت

تربیت در فارسی به معنای «پروردن و آداب و اخلاق را به کسی یاد دادن، آموختن و پروردن کودک تا هنگام بالغ شدن»^۲ به کار می‌رود. درباره ریشه لغوی این واژه در زبان عربی، دو احتمال مطرح است. برخی آن را از ریشه «ربب» و بعضی از ماده «ربو» دانسته‌اند. برخی «ربب» را به معنای «حضانت و نگهداری»^۳ و برخی آن را به معنای «حفظ و مراعات و سرپرستی»^۴ دانسته‌اند. در تبیین معنای «ربو» عده‌ای «زیادت» را معنای این واژه در استعمالات مختلف برشمرده‌اند.^۵ ابن فارس در تبیین معنای این واژه به «رشد، نمو، و علو» اشاره کرده است.^۶ این نوشتار درصدد بررسی تفصیلی و ریشه‌یابی این واژه نیست. از این رو، بحث تفصیلی درباره این موضوع به محل خود واگذار می‌شود.^۷

در تبیین معنای اصطلاحی، برخی تربیت را «پرورش دادن، یعنی استعدادهای درونی‌ای را که بالقوه در یک شیء موجود است، به فعلیت در آوردن و پروردن» دانسته‌اند.^۸ بعضی به معنای «فراهم کردن زمینه مناسب برای پرورش استعدادهای جسمانی و روانی انسان مورد تربیت، و هدایت آن‌ها در جهت مطلوب و جلوگیری از وقوع انحراف‌ها و ناهنجاری‌ها» دانسته‌اند؛^۹ و عده‌ای «فرایند یاری‌رسانی به متربی برای ایجاد تغییر تدریجی در گستره زمان در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری که به واسطه عامل انسانی دیگر به منظور دستیابی وی به کمال انسانی و شکوفا کردن استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح

۱. ر.ک: واعظی، احمد، حکومت اسلامی، ص ۲۹-۳۱.

۲. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، ج ۴، ص ۵۷۷۶.

۳. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، ج ۸، ص ۲۵۷.

۴. ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۱، ص ۴۰۱.

۵. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، ج ۸، ص ۲۸۳.

۶. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۸۳.

۷. ر.ک: اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۲۲.

۸. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۴۳.

۹. امینی، ابراهیم، اسلام و تعلیم و تربیت، ص ۱۴.

صفات و رفتارهایش صورت می‌گیرد» را تربیت دانسته‌اند.^۱ به نظر می‌رسد در تعریف اخیر، هم ماهیت تربیت دقیق‌تر محل توجه واقع شده و هم از ساحت‌های مختلف آن غفلت نشده است. از این رو، همین تعریف معیار قرار داده شده است.

۱-۳. تربیت دینی

تربیت دینی گاه به معنای «تربیت برآمده از دین» است؛ به این معنا که منبع مباحث نظری و معرفتی تربیت، دین باشد. یعنی همان‌گونه که برای فهم گزاره‌های تربیتی می‌توان از عقل، تجربه، و شهود بهره برد، می‌توان از معارف دین استفاده کرد و این قسم را تربیت دینی می‌گویند. آیت‌الله مصباح با این نگاه، تعلیم و تربیت اسلامی را این‌گونه تعریف می‌کند: «تعلیم و تربیتی که بر مبانی معرفت شناختی، هستی شناختی، الهیاتی، انسان شناختی و ارزش شناختی اسلامی مبتنی است.»^۲ گاه تعبیر دین شامل عقل، تجربه، و شهود هم می‌شود و تربیت دینی در عرض تربیت سکولار قرار می‌گیرد و گاه به معنای «تربیت بعد دینداری و پایبندی به دین در مرتبی» است؛^۳ یعنی تربیتی که در تلاش است تا التزام به دستورات دین را در مرتبی ایجاد، افزایش و نهادینه کند. در این نوشتار، معنای اخیر از تربیت دینی مراد است.

۲. ادله

در استدلال بر وظیفه‌مندی حکومت در تربیت دینی جامعه، هم به قواعد عامی که می‌تواند در این عرصه تطبیق شود توجه شده، هم برخی آیات، روایات و سیره معصومان (علیهم‌السلام) محل توجه واقع شده و هم به دلیل عقلی استناد شده است.

۲-۱. قواعد عام

از میان قواعد عام، قواعد متعددی را می‌توان به عنوان دلیل برشمرد؛ اما صرفاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. روشن است که در این بخش، قواعد عام به صورت تفصیلی بحث نمی‌شود؛ بلکه صرفاً تبیین کلی از آن‌ها و سپس تطبیق آن‌ها بر موضوع محل بحث بیان می‌شود.

۱. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، ص ۳۵.

۳. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲-۲. قاعده ارشاد جاهل

یکی از قواعد عامی که در ابواب مختلف فقهی به آن استناد شده، قاعده ارشاد جاهل است.^۱ ارشاد جاهل درباره احکام و ارشاد جاهل درباره موضوعات، دو عرصه محل بحث در این قاعده است. ارشاد جاهل در بیشتر موضوعات لازم نیست و محور سخن، ارشاد جاهل در احکام است. در این عرصه نیز هم احکام الزامی مطرح است و هم احکام غیر الزامی.

درباره وجوب ارشاد جاهل، دو نظریه اصلی میان فقیهان مطرح است؛ یکی وجوب ارشاد جاهل مطلقاً که از کلمات برخی از فقیهان به دست می‌آید. مثلاً محقق خوئی می‌فرماید: «اعلام احکام کلی الهی به جاهل واجب است؛ زیرا تبلیغ احکام شرعی به همه نسل‌های انسان تا قیامت واجب است. آیه نفر و روایاتی که درباره بذل علم، یادگیری، و یاددهی آن وارد شده بر این مطلب دلالت می‌کند.»^۲ براساس این دیدگاه، ارشاد جاهل به احکام الزامی، واجب است؛^۳ یعنی بر عالم لازم است احکام الزامی‌ای که مکلف درباره آن‌ها جاهل است را به او بیاموزد. نظریه دیگری که در این عرصه وجود دارد، تفصیل است، که تفصیلاتی متعدد درباره وجوب ارشاد جاهل مطرح شده است؛ مثلاً برخی وجوب ارشاد جاهل در صورت پرسش را مطرح کرده‌اند^۴ و تفصیلاتی دیگر که در مسئله مطرح است.

بنا بر نظریه نخست، ارشاد جاهل درباره احکام الزامی واجب است و همه مکلفان، از جمله حاکم، موظف به انجام این وظیفه هستند و حاکم هم با توجه به قدرت و

۱. عراقی، ضیاء الدین، تعلیقه استدلالیه علی العروة الوثقی؛ شیرازی، محمدکاظم، شرح العروة الوثقی؛ حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۹۹؛ آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۲.

۲. خوئی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲: «أَمَّا الْأَحْكَامُ الْكُلِّيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ فَلَا رَيْبَ فِي وَجُوبِ إِعْلَامِ الْجَاهِلِ بِهَا، لِوُجُوبِ تَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى النَّاسِ جِبَالًا بَعْدَ جِبَالٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَقَدْ دَلَّتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّنْفِيرِ وَالرَّوَايَاتُ الْوَارِدَةُ فِي بَدَلِ الْعِلْمِ وَتَغْلِيمِهِ وَتَعْلِيمِهِ».

۳. طباطبائی قمی، سیدتقی، الغاية القصوى فى التعليق على العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)، ص ۱۳۶؛ ر.ک: حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۶.

۴. عراقی، ضیاء الدین؛ کتاب القضاء، ج ۱، ص ۲۰۱؛ بحرانی، یوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، ج ۱، ص ۱۱۷؛ تبریزی، جواد، تنقيح مباني العروة (کتاب الطهارة)، ج ۴، ص ۴۵.

اختیاراتی که دارد، درباره آموزش احکام به مکلفان وظیفه دارد؛^۱ اما باید توجه داشت که آموزش احکام به مکلفان صرفاً بعد شناختی تربیت دینی را در بر می گیرد. در نتیجه، دلیل اخص از مدعاست و به صورت فی الجمله وظیفه مندی حکومت دینی در تربیت دینی جامعه را ثابت می کند. بنا بر نظریه تفصیل نیز وظیفه حکومت براساس همان تفصیل مشخص می شود.

۲-۳. قاعدة اعانه بر برّ و تقوا

یکی دیگر از قواعدی که در فقه محل بحث و بررسی قرار می گیرد، قاعدة اعانه بر برّ و تقواست. این قاعدة بر آمده از آیه «تَعَاوُنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»^۲ است. درباره این قاعدة بحث های مختلفی وجود دارد. از جمله اینکه تعبیر «تَعَاوُنُوا» در آیه چه اموری را شامل می شود؟ آیا تعاون در افعالی است که دو نفر با هم یک فعل را انجام می دهند یا در صورتی که یک نفر مقدمات را فراهم کند و دیگری فعل را انجام دهد نیز تعاون صدق می کند؟ برخی بر این باورند که تعاون، تنها در فرض نخست است و فرض دوم، اعانه نام دارد. از این رو، در صورتی که یکی مقدمات را فراهم کرده و دیگری فعل را انجام دهد، تعاون صدق نمی کند؛^۳ اما بنا بر نظریه مشهور فقیهان، تعاون در هر دو فرض صادق است؛ هم صورتی که طرفین با هم کاری را انجام دهند و هم صورتی که یکی مقدمات را فراهم کرده و دیگری فعل را انجام می دهد.^۴ برخی از فقیهان اساساً این آیه را خطاب به حکومت می دانند و در نگاهی اجتماعی تفسیر می کنند.^۵

بحث دیگر درباره آیه این است که آیا تعبیر «تَعَاوُنُوا» دال بر وجوب است یا استحباب؟ از کلمات برخی از فقیهان به دست می آید که این تعبیر را حاکی از وجوب دانسته اند؛

۱. اعرافی، علیرضا، تقریرات درس خارج فقه تربیتی، ۱۳۸۷/۷/۳۰.

۲. سورة مائده، آیه ۲.

۳. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۲۷؛ فیاض، محمد اسحاق، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، ج ۶، ص ۱۸۹.

۴. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهة (کتاب التجارة)، ص ۳۶۰؛ فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (المکاسب المحرمة)، ص ۱۹۰.

۵. آصفی، محمد مهدی، الإجتهد والتقلید و سلطات الفقیه و صلاحیاته، ص ۱۴۰-۱۴۱.



زیرا فعل امر است.^۱ برخی دیگر از فقیهان با توجه به قرائن موجود در آیه، این تعبیر را حاکی از استحباب دانسته‌اند.^۲

بنا بر توضیحات پیشین، براساس دیدگاه فقیهانی که فراهم کردن مقدمات را جزء تعاون می‌دانند و امر موجود در آیه را حاکی از وجوب، تلاش برای تحقق خیر از سوی دیگران - در حد توان - بر همه مکلفان، از جمله حاکم، واجب است. تربیت دینی همان حرکت در مسیر برّ و تقواست. پس تلاش برای تحقق تربیت دینی نیز بر حاکم لازم است.

ممکن است در اشکال به این دلیل گفته شود: این دلیل نیز اخص از مدعاست؛ زیرا حرکت در مسیر برّ و تقوا یک رفتار است و رفتار یکی از ابعاد تربیت دینی به‌شمار می‌رود. در پاسخ می‌توان گفت: هرچند بُعد رفتاری یکی از ابعاد به‌شمار می‌رود، اما به نوعی نتیجه ابعاد دیگر نیز هست؛ یعنی تحقق یک رفتار از متربّی، نشانگر تحقق اغراض لازم در بُعد شناختی و گرایشی اوست. بنابراین، وظیفه‌مندی حکومت در بُعد رفتاری، دلالت التزامی بر وظیفه‌مندی در ابعاد دیگر نیز دارد.

۴-۲. قاعده حفظ عزت اسلامی

قاعده نفی سبیل یکی دیگر از قواعد عام مطرح شده در کتاب‌های فقهی است. برای این قاعده به آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^۳ و آیه «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»^۴ استناد شده است. این قاعده، حاکم بر احکام اولیه است و براساس آن، حکمی که موجب تسلط کفار بر مؤمنان شود، برداشته شده است.

آیه‌های پیش‌گفته، علاوه بر قاعده نفی سبیل، بر قاعده لزوم حفظ عزت اسلامی نیز دلالت دارند. براساس این آیه‌ها، حفظ عزت جامعه اسلامی واجب است و نباید مسلمانان در مقابل کافران ذلیل باشند. ازاین‌رو، دفع هر آنچه موجب ذلت مسلمانان می‌شود،

۱. شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۵، ص ۷۸؛ قزوینی، علی، ینابیع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۲۲۶؛ آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۲، ص ۲۹۰.

۲. اعرافی، علیرضا، تقریرات درس خارج فقه تربیتی، ۱۳۸۷/۸/۱.

۳. سوره نساء، آیه ۱۴۱.

۴. سوره منافقون، آیه ۸.



واجب است و در مراتب بالاتر، هر عملی که موجب عزت و اعتلای بیشتر جامعه دینی شود، مستحب است. مذاق فقه نیز حاکی از همین مطلب هست؛ یعنی روح کلی شریعت نشان می‌دهد که خداوند متعال راضی نیست جامعه دینی و مؤمنان در مقابل دشمنان، زبون و ذلیل باشند.^۱

تربیت دینی از جمله اموری است که مانع ذلیل شدن جامعه دینی می‌شود؛ زیرا رشد بُعد دینداری افراد جامعه، عزتمندی و اقتدار آنان را افزایش داده و روحیه استقلال‌طلبی و قوت‌مندی آنان را تقویت می‌کند. بنابراین، بر همه مکلفان، از جمله حاکم، لازم است درباره تربیت دینی افراد جامعه اقدام داشته باشند. با توضیحات پیشین، روشن شد مقداری که مانع ذلت مؤمنان باشد، واجب و مقداری که موجب عزت و اعتلای بیشتر جامعه دینی شود، مستحب خواهد بود.

قاعده مسئولیت حکومت در پیاده‌سازی احکام، قاعده لزوم حفظ نظام از جمله دیگر قواعدی است که ممکن است در استدلال بر وظیفه‌مندی حکومت محل توجه واقع شود؛ اما بررسی آن‌ها به نوشتارهای مفصل‌تر واگذار می‌شود.

۶-۲. آیات

درباره وظایف حکومت به آیات متعددی از قرآن می‌توان اشاره کرد. یکی از مهم‌ترین آیاتی که وظیفه‌مندی حکومت در امر تربیت را نشان می‌دهد، آیه ۴۱ سوره حج است. خداوند متعال در وصف مؤمنان می‌فرماید: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ».^۲ در ابتدای آیه از تعبیر «مَكَّنَا» استفاده شده است. علامه طباطبائی می‌فرماید: مراد از این تعبیر این است که آنان در زمین قدرت پیدا می‌کنند و می‌توانند کارهایی را که می‌خواهند انجام دهند. مانع و مزاحمی در مقابل آنان نمی‌تواند قد علم کند.^۳ بنابراین مراد از مَكَّنَتْ در آیه، حکومت است. در ادامه، خداوند متعال چهار ویژگی را برای این حکومت بیان می‌کند؛ اقامه نماز، پرداخت زکات، امر به معروف، و نهی از منکر.

۱. اعرافی، علیرضا، تقریرات درس خارج فقه تربیتی، ۱۳۸۷/۸/۱۵.

۲. ترجمه انصاریان: همانان که اگر آنان را در زمین قدرت و تمکن دهیم، نماز را برپا می‌دارند، و زکات می‌پردازند، و مردم را به کارهای پسندیده و از کارهای زشت باز می‌دارند و عاقبت همه کارها فقط در اختیار خداست.

۳. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۸۶.

درست است که این چهار مطلب به صورت خبری و به عنوان ویژگی های حکومت دینی بیان شده است، اما این وصف در مقام انشاء است؛ یعنی «باید» حکومت دینی این چنین باشد. باید تلاش کند که نماز را به پا دارد و زکات در جامعه پرداخت شود و امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد؛ زیرا در آیه از فعل ماضی استفاده شده، نه از فعل مضارع.

از میان این موارد، هم تعبیر «أَقَامُوا الصَّلَاةَ» حاکی از وظیفه مندی حکومت در تربیت دینی جامعه است، هم اشاره به امر به معروف و نهی از منکر. اقامه نماز غیر از خواندن آن است. خواندن نماز و تداوم بر آن عملی است واجب؛ اما مهم تر از آن، اقامه و برپاداشتن نماز است.^۱ با توجه به اینکه در آیه سخن درباره قدرت یافتن و حاکمیت بر جامعه است، شاید بتوان گفت اقامه نماز حاکی از ترویج فرهنگ نماز در جامعه است و از این جهت اشاره به وظیفه حکومت در تربیت دینی جامعه و زمینه سازی برای ارتباط جامعه با خداوند متعال دارد. امر به معروف و نهی از منکر هم به روشنی حاکی از وظیفه حکومت در ترویج معروف و سوق جامعه به صلاح و جلوگیری از نشر منکر و رذائل در جامعه است.

برخی از فقیهان آیه «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ»^۲ را نیز از جمله آیات تبیین کننده وظیفه حکومت دینی بر شمرده اند.^۳ این آیه در مذمت منافقان مطرح شده است. درباره واژه «تَوَلَّيْتُمْ» در آیه دو احتمال مطرح است؛ یکی اینکه از ماده «تولی» به معنای روی گردان شدن باشد و دیگری اینکه از ماده «ولایت» به معنای حکومت باشد.

در صورتی که احتمال نخست ترجیح داده شود، آیه ربطی به محل بحث فعلی ندارد؛ اما اگر احتمال دوم تقویت شود، همان گونه که بسیاری از مفسران این احتمال را پذیرفته اند، مضمون آیه این گونه است که «اگر زمام حکومت به دست شما بیفتد، در زمین فساد می کنید و به ارحام خود رحم نمی کنید».^۴ این مذمت نشان می دهد که حاکم

۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۲. سوره محمد، آیه ۲۲. ترجمه انصاریان: پس اگر [از خدا و پیامبر] روی گردان شوید، آیا از شما جز این انتظار می رود که در زمین فساد کنید و [بر سر مال و منال دنیا] قطع رحم نمایید؟

۳. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۸.

۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۴۶۵.

وظیفه دارد از فساد جلوگیری کند و جامعه را به سوی صلاح سوق دهد. جلوگیری از فساد و حرکت جامعه به سمت صلاح، همان تربیت دینی جامعه یا به عبارت دیگر رشد بُعد دینداری در افراد جامعه است. جامعه‌ای که افراد آن التزامی قوی به دین داشته باشند، در مسیر صلاح قرار دارد و فساد در آن به حداقل رسیده است. بنابراین، مذمت موجود در آیه نشان می‌دهد که حاکم باید در مسیر تربیت دینی جامعه قدم بردارد.

همین مضمون در آیه «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفٰسِدَ*» و «وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمِهَادُ»^۱ نیز وجود دارد. احتمالاتی که درباره واژه «تَوَلَّى» در توضیح آیه پیشین مطرح شد، در اینجا نیز مطرح است و در اینجا نیز بسیاری از مفسران معنای حکومت و حاکم شدن این دشمنان را ترجیح داده‌اند.^۲ در این آیات تعبیرات «يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ» و «أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ» که در ادامه آمده نیز قرینه‌ای بر این معناست.^۳ بنابراین، این آیات نیز حاکی از مبعوض بودن ایجاد فساد و اهلاك حرث و نسل از سوی حکومت است. این تعبیر نشان می‌دهد که حکومت لازم است در نقطه مقابل این موارد، یعنی ایجاد صلاح و رشد حرث و نسل قدم بردارد؛ اما باید گفت مذمت ایجاد مفساد و اهلاك ملازمه‌ای با لزوم ایجاد صلاح و رشد ندارد، بلکه ممکن است گفته شود این آیات ایجاد فساد را مذمت می‌کند، اما دلالتی درباره ایجاد صلاح ندارد.

آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۴ آیه دیگری است که در این عرصه محل استناد واقع شده است. در این آیه نیز امر به معروف و نهی از منکر به عنوان وظیفه‌ای همگانی قلمداد شده است و

۱. سوره بقره، آیه ۲۰۵-۲۰۶. ترجمه انصاریان: و هنگامی که [چنین دشمن سرسختی] قدرت و حکومتی یابد، می‌کوشد که در زمین فساد و تباهی به بار آورد، و زراعت و نسل را نابود کند و خدا فساد و تباهی را دوست ندارد.* و چون به او گویند: از خدا پروا کن، غرور و سرسختی و تعصب و لجاجت، او را به گناه و امی دارد. پس دوزخ او را بس است، و یقیناً بد جایگاهی است.

۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۷۴.

۳. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۹.

۴. سوره آل عمران، آیه ۱۰۴. ترجمه انصاریان: و باید از شما گروهی باشند که [همه مردم را] به سوی خیر [اتحاد، اتفاق، الفت، برادری، مواسات و درستی] دعوت نمایند، و به کار شایسته و پسندیده وادارند، و از کار ناپسند و زشت بازدارند و اینان اند که یقیناً رستگارند.

ممکن است گفته شود حکومت نیز یکی از مکفان به این تکلیف به شمار می‌آید.

اما این استدلال مخدوش است؛ زیرا در آیه همه افراد، مکلف به این تکلیف نشده‌اند، بلکه تعبیر «أُمَّة» در آیه به کار رفته است که حاکی از وظیفه‌مندی گروهی از مؤمنان است و باید روشن شود که مراد از این تعبیر چیست؟ به علاوه باید روشن شود تکلیف «امر به معروف و نهی از منکر» وظیفه‌ای همگانی است یا مختص به گروهی خاص است؟

آیت الله مکارم شیرازی در پاسخ به این پرسش می‌نویسد که دقت در مجموعه آیاتی که پیرامون امر به معروف و نهی از منکر است، نشان می‌دهد که این فریضه الهی دارای دو مرحله است؛ یک مرحله از آن، وظیفه همگانی است و مرحله دیگر آن، وظیفه گروهی خاص است که تلاش کنند و نابسامانی‌های اجتماعی را از بین ببرند. قسمت اول آن، با توجه به اینکه متوجه همه مردم است، طبعاً محدود به توانایی‌های فردی افراد است؛ اما قسمت دوم که واجب کفایی است، مربوط به گروه خاصی است که با توجه به اجتماع آن‌ها قدرت بیشتری را در اختیار دارند و از شئون حکومت به حساب می‌آید.^۱ بنابراین، این آیه حاکی از وظیفه حکومت در امر به معروف و نهی از منکر و به عبارت دیگر، تربیت دینی جامعه است.

البته برخی از بزرگان استدلال به این آیه را منوط به تفسیر آیه با روایت دانسته و فرموده‌اند: آیه به تنهایی حاکی از وظیفه‌مندی عموم جامعه در تربیت دینی است و به وظیفه حکومت اشاره ندارد. از این رو، برای استدلال در وظیفه‌مندی حکومت باید برخی روایاتی که در ذیل آیه وارد شده محل توجه واقع شود. در این تقریب، به روایت مسعده از امام صادق (ع) اشاره کرده‌اند:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَازُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ،^۲ قَالَ: سَمِعْتُ

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۶.

۲. در سند این روایت علی بن ابراهیم از اجلای اصحاب است و وثاقت او حتمی و قطعی است (نجاشی، احمد، رجال النجاشی، ص ۲۶۰؛ خوئی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۲۱۲). هارون بن مسلم نیز ثقة و مورد اعتماد است (نجاشی، احمد، رجال النجاشی، ص ۴۳۸؛ خوئی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۲۰، ص ۲۵۱). درباره مسعده بن صدقه اختلافاتی وجود دارد. نجاشی او را نه توثیق کرده‌اند و نه تضعیف (نجاشی، احمد، رجال النجاشی، ص ۴۱۵)؛ اما محقق خوئی پس از بررسی تفصیلی بین میان و مسعده بن زیاد، وی را توثیق کرده است (خوئی، سیدابوالقاسم، معجم

أَبَاعِدِ اللَّهُ ﷻ يَقُولُ: وَ سِئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا؟ قَالَ: لَا. فَقِيلَ لَهُ: وَمِمَّ؟ قَالَ: إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُنْطَاعِ الْعَالَمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ، لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيْ مِنْ أَيْ يَقُولُ: مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ^١؛ وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^٢ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ^٣

در بررسی دلالی روایت باید گفت حضرت در پاسخ به کسی که درباره امر به معروف و نهی از منکر و مکلفان درباره آن پرسیده بود، می فرمایند: بر همه واجب نیست. شخص می پرسد پس بر چه کسانی واجب است؟ حضرت می فرمایند: «إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُنْطَاعِ الْعَالَمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا»؛ یعنی: بر کسی که صاحب قدرت باشد و دیگران از او اطاعت کنند و معروف و منکر را بشناسد. بر شخص ضعیفی که خود هنوز معروف و منکر را تشخیص نمی دهد، واجب نیست. در ادامه هم حضرت به آیه محل بحث استناد می کنند. این سخن حضرت نشان می دهد که مراد از وجوب امر به معروف و نهی از منکر در آیه، وجوب بر حکومت است،

رجال الحديث، ج ١٩، ص ١٥٢-١٥٣). برخی از بزرگان معاصر نیز در توثیق مسعده گفته اند: هر چند او تصریح به وثاقت ندارد، اما با توجه به اینکه از مشاهیر بوده و قدحی درباره او وارد نشده، معلوم می شود که وثاقت داشته است (اعراف، علیرضا، تقریرات درس خارج فقه تربیتی، ١٣٩٤/١٠/١٥). در هر صورت، روایت از جهت سندی مشکلی ندارد و سند روایت تام است.

١. فیض کاشانی درباره «يَقُولُ: مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ» چنین گفته: «كَأَنَّهُ مِنْ كَلَامِ الرَّائِي، وَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُمْ يَدْعُونَ النَّاسَ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ، لِعَدَمِ اهْتِدَائِهِمْ سَبِيلًا إِلَيْهِمَا. وَ الْأَظْهَرُ: مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ، لِيَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِـ «سَبِيلًا»، فَيَكُونُ دَاخِلًا تَحْتَ النَّفْيِ. وَ لَعَلَّ الرَّائِي ذَكَرَ حَاصِلَ الْمُعْنَى». فیض کاشانی، محسن، الوافی، ج ١٥، ص ١٨٢.

٢. سورة آل عمران، آیه ١٠٤.

٣. ترجمه: مسعده بن صدقه می گوید: شنیدم که از امام صادق علیه السلام درباره امر به معروف و نهی از منکر پرسیده شد: آیا بر همه امت امر به معروف و نهی از منکر واجب است؟ حضرت فرمودند: نه. پرسشگر گفت: چرا؟ حضرت فرمودند: تنها بر شخصی که قدرت دارد، مورد اطاعت واقع می شود، و معروف و منکر را می شناسد واجب است. بر شخصی که خود نسبت به حق و باطل آگاه نیست، واجب نیست. دلیل بر این مطلب این آیه قرآن است که می فرماید: باید گروهی از شما به خیر دعوت کنند، امر به معروف و نهی از منکر نمایند. این آیه خاص است، عام نیست.

٤. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ٥، ص ٥٩.



نه بر آحاد جامعه. بنابراین، آیه حاکی از وظیفه‌مندی حکومت درباره این امر خطیر است و این یعنی وظیفه‌مندی حکومت در امر تربیت. البته برخی روایت مسعده را مخصّص عموم آیه ندانسته و امر به معروف و نهی از منکر را همچنان واجب کفایی نسبت به آحاد جامعه شمرده‌اند؛ با این بیان که این روایت نمی‌تواند مخصّص مفهوم وسیعی که آیه درباره آن دلالت دارد باشد؛^۱ اما به نظر می‌رسد با تبیینی که از سخن آیت‌الله مکارم شیرازی بیان شد، دلالت آیه درباره وظیفه‌مندی حکومت روشن باشد.

در کنار آیات پیشین، آیاتی که وظایف انبیاء الهی علیهم‌السلام همچون وظیفه تعلیم دین، تذکر و یادآوری، و اقامه دین را بیان می‌کند، نشانگر وظیفه‌مندی حکومت در امر تربیت است؛ زیرا هریک از این موارد، ابعادی از امر تربیت است و این وظیفه‌مندی درباره فرد انبیاء نبوده است، بلکه درباره جایگاه حکومتی آن‌ها بوده است. درست است که در شرایطی که حکومت در اختیار آن‌ها نبوده نیز این تکالیف را امتثال می‌کرده‌اند، اما تحقق کامل آن‌ها منوط به تشکیل حکومت و جنبه حاکمیتی آن‌ها بوده است.

۷-۲. روایات

در میان ادله نقلی، علاوه بر آیات در روایات نیز موارد متعددی وجود دارد که نشانگر وظیفه‌مندی حکومت در امر تربیت است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام در وصایا و احادیث خود به این نکته توجه داده‌اند.

نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وقتی در مدینه حکومت اسلامی تشکیل دادند، اشخاصی را برای پذیرش مسئولیت به جای جای محدوده حکومت خود اعزام کردند. تعبیر حضرت در ابتدای نامه‌هایی که به آن‌ها سپرده‌اند نشان می‌دهد که این افراد برای انجام مسئولیت حکومتی و به عنوان کارگزار حکومت اعزام شده‌اند، نه اینکه صرفاً یک مبلغ باشند.

معاذ بن جبل شخصیتی بود که حضرت به یمن فرستادند. حضرت در هنگام اعزام نوشته‌ای به دست او دادند که سیاست‌های کلی اقدامات او را روشن می‌کرد. این وصیت حضرت را ابن شعبه حرانی در تحف العقول نقل کرده است. در این نوشتار آمده است:

«يَا مُعَاذُ، عَلِمْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ وَأَحْسِنَ أَدَبَهُمْ عَلَى الْأَخْلَاقِ الصَّالِحَةِ... وَأَظْهَرُ أَمْرَ الْإِسْلَامِ كُلَّهُ صَغِيرُهُ وَكَبِيرُهُ، وَلَيْكُنْ أَكْثَرُ هَيْكِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّهَا رَأْسُ الْإِسْلَامِ بَعْدَ الْإِقْرَارِ بِالذِّينِ،

۱. اعرافی، علیرضا، تقریرات درس خارج فقه تربیتی، ۱۳۹۴/۱۰/۱۵.

وَذَكَرَ النَّاسَ بِاللَّهِ وَالنَّيْمِ الْآخِرِ، وَاتَّبَعَ الْمَوْعِظَةَ، فَإِنَّهُ أَقْوَى لَهُمْ عَلَى الْعَمَلِ بِمَا يُحِبُّ
اللَّهُ، ثُمَّ بُتَّ فِيهِمُ الْمُعَلِّمِينَ»^۱

این کلام حضرت در تحف العقول نقل شده است. در این کتاب، سند حدیث ذکر نشده است. بنابراین، روایت مرسله است؛ اما درباره روایت‌های موجود در این کتاب، میان فقیهان بحث‌هایی صورت گرفته است. آیت‌الله شب زنده دار در تصحیح روایات این کتاب به دو نکته اشاره کرده است. یکی اسناد جزمی شخص ثقه و دیگری اخبار و شهادت مؤلف بر وثاقت راویان.

این محقق معاصر در تبیین وجه نخست، دو تقریب را بیان کرده است. یک تقریب را به نقل از امام خمینی رحمه الله می‌فرمایند، به این بیان که اسناد جزمی از شخص ثقه، وقتی صحیح است که درباره صدور حدیث قطع و اطمینان داشته باشد، و گرنه کاری حرام مرتکب شده و با وثاقت او سازگار نیست. سپس در اشکال به این بیان می‌فرماید: این اسناد وقتی برای ما حجت است که درباره مُسْنَد، اعتقاد بالایی داشته باشیم و او را در حدّ اعلی بدانیم. با توجه به اینکه این حد از اعتماد درباره صاحب تحف العقول وجود ندارد این تقریب تمام نخواهد بود.

تقریب دیگری که در اینجا ممکن است مطرح شود این است که خبر محتمل الحس و الحدس حجت است، به شرط اینکه امکان نقل حسی وجود داشته باشد؛ یعنی اگر خبری نقل شود و هم احتمال داشته باشد که این خبر به صورت حدسی دریافت شده باشد و هم به جهت وجود امکانات و شرایط احتمال دارد که به صورت حسی دریافت شده باشد، در چنین شرایطی می‌گویند این خبر حجت است و اصل بر این است که خبر به صورت حسی دریافت شده است. نظر رجالیون نیز به همین صورت است؛ درباره آنان نیز امکانات متعددی وجود داشته و منابع فراوانی برای توثیق و تضعیف راویان در اختیار داشته‌اند. حال اینکه برخی از این موارد به جهت اختصار حذف شده و موجب عدم حجیت سخن آنان نمی‌شود.

۱. ابن شعبه حرانی، حسن، تحف العقول، ص ۲۵-۲۶. ترجمه: ای معاذ! کتاب خدای را به ایشان بیاموز و آنان را را به اخلاق نیکو پرورش ده ... امر اسلام را، خُرد و کلان، آشکار ساز و بیشتر همت خود را بر نماز بگمار، که پس از اعتراف به دین، سرلوحه مسلمانان است؛ و مردم را به یاد خدا و روز پاداش بیفکن و اندرزگویی را دنبال کن، که آنان را بر کرداری که خداوند دوست می‌دارد نیرو بخشد. سپس همه جا آموزگاران را در میانشان بگمار.

یکی دیگر از راه‌های تصحیح روایات کتاب تحف العقول، شهادت مؤلف بر وثاقت راویان است. وی در مقدمه کتاب می‌نویسد: «وَتَلَقُّوْا مَا تَقْلَهُ الْفُقَاتُ عَنِ السَّادَاتِ بِالسَّمْعِ وَ الطَّاعَةِ وَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَيْهِ وَ الْعَمَلِ بِهِ»^۱ و این تعبیر نشان می‌دهد که راویان احادیث در نزد وی از ثقات بوده‌اند.^۲ با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت روایت از جهت سندی مشکلی ندارد.

از جهت دلالتی هم باید گفت که فقره‌های مختلف روایت حاکی از وظیفه‌مندی حاکم در تربیت جامعه است. حضرت هم به تعلیم کتاب خدا توجه می‌دهند که نوعی تربیت دینی است، هم به تادیب بر اخلاق نیک توجه می‌دهند که تربیت اخلاقی جامعه است، هم به یادآوری روز قیامت و حساب و کتاب توجه می‌دهند که تربیت اعتقادی است و هم به موعظه اشاره می‌کنند که یکی از روش‌های تربیتی است. همه این خطابات حضرت هم متوجه به شخصی است که به عنوان حاکم به آن منطقه اعزام شده است. این موارد نشان می‌دهد که حاکم درباره تربیت جامعه وظیفه دارد و باید تلاش کند که وظیفه خود را به بهترین نحو انجام دهد.^۳

حضرت عمرو بن حزم را به یمن فرستادند و در متنی که برای او در نظر گرفتند، این‌گونه نوشتند:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ... عَهْدُ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِعَمْرِو بْنِ حَزْمٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، أَمْرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي أَمْرِهِ كُلِّهِ ... وَأَنْ يُبَشِّرَ النَّاسَ بِالْخَيْرِ وَيَأْمُرَهُمْ بِهِ، وَيُعَلِّمَ النَّاسَ الْقُرْآنَ وَيُفَقِّهُهُمْ فِيهِ، وَيَنْهَى النَّاسَ، فَلَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِنْسَانٌ إِلَّا وَهُوَ طَاهِرٌ، وَيُخَيِّرَ النَّاسَ بِالَّذِي هُمْ وَالَّذِي عَلَيْهِمْ، وَيَلِينَ لِلنَّاسِ فِي الْحَقِّ، وَيَشْتَدَّ عَلَيْهِمْ فِي الظُّلْمِ، فَإِنَّ اللَّهَ كَرِهَ الظُّلْمَ وَ نَهَى عَنْهُ، فَقَالَ: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»، وَيُبَشِّرَ النَّاسَ بِالْجَنَّةِ وَ يَعْمَلَهَا، وَيُنْذِرَ النَّاسَ النَّارَ وَ عَمَلَهَا، وَيَسْتَأْذِنَ النَّاسَ حَتَّى يُفَقِّهُوا فِي الدِّينِ، وَيُعَلِّمَ النَّاسَ مَعَالِمَ الْحَجِّ وَ سُنَّتَهُ وَ فَرِيضَتَهُ، وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ فِي الْحَجِّ الْأَكْبَرِ وَ الْحَجِّ الْأَصْغَرِ، وَ هُوَ الْعُمْرَةُ ... الْحَدِيثُ»^۴

۱. ابن شعبه حرانی، حسن، تحف العقول، ص ۴.

۲. شب‌زنده‌دار، محمد مهدی، تقریرات درس خارج فقه امر به معروف و نهی از منکر، ۱۳۹۴/۶/۲۲.

۳. ر.ک: اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ج ۲۶، ص ۲۲۹-۲۳۵.

۴. ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، ج ۲، ص ۵۹۴-۵۹۵؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ الطبری)، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹، ترجمه: به نام خداوند بخشایشگر مهربان، دستورالعملی از پیامبر

محقق منتظری در وصف این نامه می‌نویسد: این جامع‌ترین و طولانی‌ترین نوشته حضرت است که در کتاب‌های تاریخی باقی مانده است و در ابواب گوناگون فقهی از آن استفاده شده است. برخی می‌گویند: صدر اول بر صدور این نوشته از حضرت اجماع داشته و به آن اخذ کرده‌اند.^۱

دقت در این متن نیز نشان می‌دهد که حضرت در فقره‌های متعدد، به تربیت جامعه توجه داده‌اند. بشارت به خیر، امر به خیر، تعلیم قرآن، آموزش و ایجاد فهم عمیق در مردم نسبت به دین، بیان احکام از جمله تعبیراتی است که در سخن حضرت آمده و به ابعاد مختلف تربیت اشاره دارد. این‌گونه سخنان از سوی حضرت نشان می‌دهد که والی منطقه درباره دین‌داری مردم وظایفی را بر عهده داشته و لازم است با دقت و ظرافت آن‌ها را انجام دهد.

عُتَاب بن اَسید یکی دیگر از کارگزاران حکومت نبوی است. نبی اکرم ﷺ او را به مکه اعزام کردند. با توجه به جوانی او، این اعزام با چالش‌هایی مواجه بود که در کتاب‌های روایی و تاریخی نقل شده است. در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) در وصف این اعزام و وظایف عُتَاب آمده است:

«وَقَدْ قَلَّدَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَتَّابَ بْنَ أَسِيدٍ أَخْكَامَكُمْ وَمَصَالِحَكُمْ، وَقَدْ قَوَّضَ إِلَيْهِ تَنْبِيْهُ غَافِلِكُمْ وَتَعْلِيمَ جَاهِلِكُمْ وَتَقْوِيْمَ أَوْدٍ مُضْطَرِبِّكُمْ وَتَأْدِيْبَ مَنْ زَالَ عَنْ أَدَبِ اللَّهِ مِنْكُمْ لِمَا عَلِمَ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيْكُمْ مِنْ مَوْلَاةٍ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ مِنْ رُجْحَانِهِ فِي التَّعَصُّبِ لِعَلِيٍّ وَلِيِّ اللَّهِ»^۲.

فرستاده خدا ﷺ به عمرو بن حزم در هنگام اعزام به سوی یمن. او را به تقوای الهی در همه امور سفارش می‌کند.... و اینکه مردم را به انجام خیر بشارت داده و سفارش کند. قرآن را به مردم آموزش دهد و فهم عمیق درباره قرآن را در جامعه ترویج کند و مردم را از اینکه بدون طهارت به قرآن را مس کنند، نهی نماید. اموری که به سود مردم است و آنچه به زیان آنان است را برایشان بیان کند. در حق با مردم به نرمی برخورد کند و در برابر ظلم، برخورد سخت و شدید داشته باشد؛ زیرا خداوند متعال ظلم را دوست ندارد و از آن نهی کرده است و لعن و نفرین خود را برای ظالمین قرار داده است. مردم را به بهشت و عمل برای آن بشارت دهد و از آتش و کارهایی که موجب ورود به آن می‌شود برحذر دارد. دین را به آنان بیاموزد، دستورات حج، مستحباب و واجبات آن را به مردم بیاموزد و مردم را درباره حج و عمره، آگاه کند.

۱. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۱۲.

۲. عسکری، حسن بن علی، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (ع)، ص ۵۵۶. ترجمه: محمد

هرچند درباره تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام بحث‌های فراوانی مطرح است (برخی همچون شیخ صدوق آن را معتبر می‌دانند و برخی قائل به عدم اعتبار آن شده‌اند)، اما بحث تفصیلی درباره این مورد به محل خودش واگذار می‌شود. از جهت دلالتی تعبیر مختلفی در این سخن حاکی از وظیفه‌مندی حکومت در امر تربیت است. آگاه کردن غافلان، آموزش دادن جاهلان، ادب کردن متخلفان، و به راه راست کشاندن منحرفان از جمله اموری است که حضرت بدان اشاره کرده‌اند و همگی از مسائل مربوط به تربیت و رشد اصلاحی جامعه است.

از جمله ادله روایی که در برخی کتاب‌های فقهی در زمره روایات مربوط به وظایف حکومت بیان شده، تعبیرات امیرمؤمنان علیه السلام در خطبه‌های نهج البلاغه است. حضرت در خطبه ۱۰۵ می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ إِلَّا مَا حُمِّلَ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ، الْإِبْلَاجُ فِي الْمَوْعِظَةِ، وَالْاجْتِهَادُ فِي النَّصِيحَةِ، وَالْإِحْيَاءُ لِلسُّنَّةِ، وَإِقَامَةُ الْحُدُودِ عَلَى مُسْتَحَقِّهَا، وَإِصْدَارُ الشُّهُمَانِ عَلَى أَهْلِهَا».^۱ این روایت نیز مرسله است و از جهت سندی ضعیف به شمار می‌رود. حضرت در تبیین وظایف امام تلاش وافر در موعظه و کوشش در خیرخواهی درباره مردم و احیای سنت‌ها و اقامه حدود را مطرح می‌کنند. هم موعظه جنبه تربیتی دارد و هم در احیای سنت تربیت جامعه لازم است و هم یکی از ابعاد اقامه حدود بُعد تربیتی آن به شمار می‌رود. با توجه به تعبیر ابتدایی حضرت، وظیفه‌مندی امام در این عرصه‌ها قابل استفاده است و از جهت دلالتی این روایت می‌توان وظیفه را ثابت کند، هرچند ضعف سندی آن، استناد را مخدوش می‌کند.

عهدنامه مالک اشتر نیز از جمله ادله‌ای است که می‌توان به آن اشاره کرد؛ یعنی متنی که امیرمؤمنان علیه السلام هنگام اعزام مالک اشتر به مصر برای او به رشته تحریر

فرستاده خدا اختیار امور شما را به عتّاب بن أسید واگذار کرده است. او مأمور پیاده‌سازی احکام و پیگیری مصالح شماست. یادآوری و توجه به غافلان، آموزش جاهلان، اصلاح منحرفان، و تأدیب کسانی که آداب الهی را کنار گذاشته‌اند (متخلفان) بر عهده اوست؛ زیرا او در موالات پیامبر صلی الله علیه و آله بر دیگران برتری دارد و درباره علی علیه السلام که ولی خداست، اهتمام دارد.

۱. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۱۵۳ (خطبه ۱۰۵). ترجمه انصاریان: امام به غیر آنچه از جانب خدا مأمور است وظیفه‌ای ندارد. تکلیف او ابلاغ کامل پند و اندرز، و جدّیت در خیرخواهی، و زنده کردن سنت، و اقامه حدود بر کسی که سزاوار حدّ است، و رساندن سهم بیت المال به کسی که مستحق آن است.

درآوردند. متن این عهدنامه در تحف العقول ذکر شده و بحث‌هایی که درباره تحف العقول و حجیت روایات آن مطرح شد در اینجا نیز کاربرد دارد. علاوه بر این، نجاشی سند خود را برای آن نقل کرده است.^۱ شیخ طوسی نیز سند خود به این عهدنامه را بیان کرده است.^۲ بررسی این دو سند نشان می‌دهد که این متن از جهت سندی معتبر است. محقق قمی در بررسی این سندها آن را معتبر شمرده است و دلالت روایت را نیز تام دانسته است.^۳ در ابتدای این عهدنامه حضرت می‌فرماید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَشْثَرُ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وَلَاهُ مِصْرَ جَبَايَةَ خَرَاجِهَا وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا».^۴ در این تعبیر، حضرت چند دستور را خطاب به مالک اشتر بیان می‌کنند؛ زیرا در ابتدا تعبیر «مَا أَمَرَ بِهِ» به کار رفته است. یعنی دستورات حضرت است و جنبه الزامی دارد. حضرت «اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا» را سومین وظیفه از وظایف حاکم می‌شمرند. «استصلاح» به معنای طلب خیر و صلاح است؛ زیرا واژه صلاح در باب استفعال به کار رفته است و یکی از معانی باب استفعال هم طلب است. بنابراین، این تعبیر یعنی اصلاح امور مردم مصر و زمینه سازی برای سوق دادن مردم به سمت صلاح و سداد؛ هم صلاح و سداد دنیوی را شامل می‌شود و هم صلاح و سداد اخروی را. بنابراین، حاکم اسلامی درباره تربیت دینی جامعه و حرکت آن به سمت صلاح اخروی وظیفه دارد.

یکی دیگر از روایت‌های مربوط به وظیفه‌مندی حکومت دینی در امر تربیت، حدیث معروفی است که در آن، نبی اکرم ﷺ مسئولیت اجتماعی آحاد جامعه را محل توجه قرار داده‌اند. ایشان می‌فرمایند:

«كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَ هُوَ الْمَسْئُولُ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَ الرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَ الْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَ هِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ

۱. نجاشی، احمد، رجال النجاشی، ص ۸، رقم ۵.

۲. شیخ طوسی، محمد، الفهرست، ص ۳۷-۳۸.

۳. مؤمن قمی، محمد، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۶.

۴. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، ص ۴۲۶-۴۲۷ (نامه ۵۳). ترجمه: به نام خداوند بخشایشگر مهربان * این است آنچه بنده خدا، علی امیر مؤمنان در فرمان خود به مالک اشتر پسر حارث هنگام گماشتن او بر مصر، به او فرمان داده تا در گردآوری خراج آن (سرزمین) و جهاد با دشمن و بهسازی (زندگی مادی و معنوی) مردم و آبادانی آنجا بکوشد.

روشن می‌شود که این وظیفه‌مندی وجود دارد؛^۱ اما به نظر می‌رسد وجود چنین سیره‌ای محل تأمل است.

۸-۲. دلیل عقل

برخی در وظیفه‌مندی حکومت درباره تربیت دینی جامعه به دلیل عقلی نیز تمسک جسته‌اند. در تقریب این دلیل آمده است؛

مقدمه نخست: انسان به مقتضای فطرت و طبیعت، نیازمند زندگی اجتماعی است. اجتماع انسانی نیازمند قانون و مجری آن (حکومت) است. بنابراین، حکومت لازمه زندگی اجتماعی است.

مقدمه دوم: جامعه انسانی نیازمند آرامش روحی و روانی است. تربیت دینی، موجب آرامش روحی و روانی جامعه می‌شود. بنابراین، تربیت دینی جامعه لازم است.

مقدمه سوم: تربیت دینی برای آرامش روحی و روانی جامعه لازم است. هرکسی توانایی تحقق آرامش روحی و روانی در جامعه را دارد، درباره تحقق آن مسئول است. بنابراین، حکومت اسلامی درباره تربیت دینی جامعه مسئول است.^۲

اما علاوه بر اینکه در تقریب مذکور مراد مستدل به خوبی منعقد نشده است، این دلیل تام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا محور این دلیل آرامش روحی و روانی جامعه است و اثبات نشده که تنها راه این آرامش، تربیت دینی جامعه است؛ بلکه تربیت دینی صرفاً یکی از راه‌های آرامش است. ازاین‌رو الزام آن ثابت نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموعه ادله متعددی که درباره وظیفه‌مندی حکومت در تربیت دینی جامعه مطرح شد، همچون قواعد اعانه برّ و تقوا و حفظ عزت اسلامی، آیه‌های ۴۱ سوره حج، ۲۲ سوره محمد، ۱۰۴ سوره آل عمران، روایت‌هایی از جمله نامه‌های نبی اکرم ﷺ به والیانی که به مناطق مختلف حکومت اسلامی اعزام می‌کردند، مثل معاذ بن جبل، عتاب بن اسید، عمرو بن حزم، نامه امیرمؤمنان (علیه السلام) به مالک اشتر، عبارت‌های

۱. جعفرزاده، محمد، عابدیان کلخوران، سید حسن، عسگری، علیرضا، «وظیفه‌مندی حکومت اسلامی در تربیت دینی جامعه»، مطالعات فقه تربیتی، ص ۶۷.

۲. همان.



امیر مؤمنان علیه السلام در خطبه‌هایی که در زمان حکومت خود ایراد می‌کردند، سیره معصومان علیهم السلام در بازه‌هایی از زمان که حکومت را در اختیار داشتند، به نظر می‌رسد حکومت دینی درباره تربیت دینی جامعه وظیفه دارد و لازم است تلاش کند معارف دینی و اسلامی را در جامعه ترویج داده و مسیرهای نشر و گسترش آموزه‌های الهی را دنبال کند؛ و زمینه‌سازی لازم برای کسب آموزش‌های دینی را برای آحاد جامعه فراهم آورده و راه ترویج اطلاعات دینی را برای گروه‌های مختلف اجتماعی هموار سازد تا هرچه بیشتر و بهتر، سطح دانش و تربیت دینی در جامعه ارتقا یابد.



کتاب نامه

قرآن کریم

۱. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزیزية في الأحاديث الدينية، ۴ ج، قم: مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، چاپ: اول، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ۱ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ۶ ج، قم: مکتب الإعلام الإسلامي (مركز النشر)، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ ج، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ اول، بی تا.
۵. ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، ۲ ج، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، بی تا.
۶. اعرافی علیرضا، تقریرات درس خارج فقه تربیتی، از سال تحصیلی ۱۳۸۸-۸۹ تا سال تحصیلی ۱۳۹۶-۹۷.
۷. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ۳۰ ج، قم: نشر مؤسسه اشراق و عرفان، چاپ اول، ۱۳۹۹ ش.
۸. امینی، ابراهیم، اسلام و تعلیم و تربیت، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۹. آصفی، محمد مهدی، الإجتهد و التقليد و سلطات الفقيه و صلاحياته، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ چهارم، ۱۴۲۶ ق.
۱۰. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی في شرح العروة الوثقى، ۱۲ ج، تهران: مؤلف، چاپ اول، ۱۳۸۴ ق.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، ۴ ج، بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی، تنقيح مباني العروة (کتاب الطهارة)، ۷ ج، قم: دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.



۱۳. جعفرزاده، محمد، عابدیان کلخوران، سیدحسن، عسگری، علیرضا، «وظیفه مندی حکومت اسلامی در تربیت دینی جامعه»، مطالعات فقه تربیتی، سال هشتم، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ۸۰ ج، قم: مرکز نشر اسراء، بی‌جا، بی‌تا.
۱۵. حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ ج، قم: دار التفسیر، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ۷ ج، بی‌جا: بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۱۷. خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۲۴ ج، بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، تهیه‌شده مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، ۱۵ ج، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، ۱ ج بیروت: دار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، تصحیح صبحی صالح، ۱ ج، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تصحیح و تحشیة سیدمحمدکلانتر، ۱۰ ج، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. شیرازی، کاظم، شرح العروة الوثقی، تحریر شیخ علی کاشف الغطاء، ۱ ج، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء العامة، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۲۳. شیرازی، ناصر مکارم، أنوار الفقاهة (کتاب التجارة)، ۱ ج، قم: انتشارات مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۲۴. طباطبایی قمی، سیدتقی، الغایة القصوى فی التعلیق علی العروة (الإجتهد و التقليد)، ۱ ج، قم: محلاتی، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.



۱۴۵

بررسی وظیفه مندی حکومت در تربیت دینی جامعه

۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

۲۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوك (تاریخ الطبری)، ۱۱ ج، بیروت: بی نا، چاپ دوم، بی تا.

۲۷. طوسی، محمد بن حسن، فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، تحقیق سید عبدالعزیز طباطبائی، ۱ ج، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

۲۸. عراقی، ضیاء الدین، تعلیقه استدلالیه علی العروة الوثقی، ۱ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

۲۹. عراقی، ضیاء الدین، کتاب القضاء، تحریر ابوالفضل نجم آبادی، ۱ ج، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (علیه السلام)، چاپ اوّل ۱۳۷۹ ق.

۳۰. عسکری، حسن بن علی، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، تحقیق سید محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، ۱ ج، قم: مدرسه الإمام المهدي (عجل)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

۳۱. فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (المکاسب المحرمه)، ۱ ج، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، ۹ ج، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

۳۳. فیاض، محمد اسحاق، تعالیک مبسوطه علی العروة الوثقی، ۹ ج، قم: محلاتی، چاپ اول، بی تا.

۳۴. فیومی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ۲ ج، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

۳۵. قزوینی، سید علی، ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ۵ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.



۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ ج، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، موسسه فرهنگی مدرسه برهان، ۱۳۹۰ ش.
۳۸. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا، چاپ صد و چهارم، ۱۴۰۲ ش.
۳۹. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، تقریرات درس خارج فقه تربیتی، از سال تحصیلی ۱۳۹۷-۹۸ تا سال تحصیلی ۱۴۰۲-۴۰۳
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ ج، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ سی و دوم، ۱۳۷۴ ش.
۴۱. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. مؤمن قمی، محمد، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية، ۲ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
۴۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفی الشيعة)، تصحیح سیدموسی شبیری زنجانی، ۱ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ ششم، ۱۳۶۵ ش.



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

نگاهی انتقادی به قرارداد مباحه بانکی از منظر فقه اسلامی

حمید شخم‌گر^۱

چکیده

مطابق ماده ۹۸ قانون پنجم توسعه، قرارداد مباحه به بخش شیوه‌های تخصیص منابع در قانون عملیات بانکی بدون ربا اضافه شد. پیرو آن، هیئت دولت قرارداد مباحه را تصویب و آیین‌نامه آن را به بانک مرکزی ابلاغ کرد. در ادامه، بانک مرکزی دستورالعمل اجرایی آن را به بانک‌ها ابلاغ کرد. هرچند این دستورالعمل مطابق اهداف بانکی تنظیم شده، اما به نظر می‌رسد دستورات اسلامی در آن رعایت نشده است. با توجه به آنچه در دستورالعمل اجرایی قرارداد مباحه بانکی آمده، با نگاه فقه خُرد، اموری از قبیل «زمان تحقق عقد مباحه»، «اختیاری بودن معامله پس از تهیه کالا برای طرفین»، «عدم اشتراط بیع نخست به حصول بیع دوم»، و «ضمانت هلاکت کالا» در قرارداد مباحه باید رعایت شود، که متأسفانه در مباحه بانکی رعایت نشده است. در جای خود ثابت شده که در جامعه اسلامی علاوه بر لزوم رعایت قوانین کشف‌شده با رویکرد فقه فردی، قوانینی که با رویکرد فقه نظام کشف می‌شود باید رعایت شود. این در حالی است که قرارداد مباحه بانکی سبب «رواج مکروهات» و «رواج استفاده از حیل ربا» در جامعه اسلامی می‌شود. بنابراین، به‌کارگیری قرارداد مباحه با نحوه اجرایی فعلی آن در نظام بانکداری اسلامی جایز نیست.

کلیدواژه‌ها

عقود بانکی، مباحه مرکب، مباحه بانکی، فقه فردی، فقه نظام.

۱. استاد سطوح عالی، پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام، (نویسنده مسئول) | hamidbagheri2356@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ ☞ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵



عقود بانکی به دو قسم مبادله‌ای و مشارکتی تقسیم می‌شود. اهدافی که بانک برای خود تعیین کرده است به گونه‌ای است که با عقود مشارکتی تأمین نمی‌شود؛ زیرا یکی از مهم‌ترین اهداف بانک‌ها، کسب سود قطعی و عاری از ریسک است. این در حالی است که عقود مشارکتی دارای ریسک غیرمدیریت شده است. بنابراین، اندیشمندان اسلامی برای فرار از صوری‌سازی از یک سو، و برای تأمین نیاز بانک از سوی دیگر، به عقود مبادله‌ای روی آوردند. در میان عقود مبادله‌ای، قرارداد مرابحه به‌عنوان دایره گسترده آن، بیش از سایر عقود اهداف بانک را تأمین می‌کند.



عقد مرابحه نخستین بار از سوی فقیهان اهل تسنن وارد نظام بانکداری اسلامی شد. نخستین اندیشمندی که به‌کار بستن این عقد در نظام بانکداری را پیشنهاد داد، دکتر «سامی حمود» بود. وی در رساله دکتری‌اش با عنوان *تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق و الشريعة الإسلامية* که به دانشکده حقوق دانشگاه قاهره عرضه کرده بود، این قرارداد را پیشنهاد داده است.^۱ وی در این زمینه می‌گوید:

«يَبِيعُ الْمُرَابِحَةُ لِلْأَمْرِ بِالشَّرَاءِ» به این صورتی که اکنون در معاملات بانکی انجام می‌شود، اکتشافی بود که خداوند به نویسندۀ این نوشته عنایت کرد؛ موقعی که رساله دکتری خویش را میان سال‌های ۱۹۷۳ م تا ۱۹۷۶ م می‌نوشت و به این عنوان اصطلاحی رسید. این مهم، با توجیه استاد شیخ علامه محمد فرج السنهوری (رحمة الله علیه) بوده است که ایشان در آن موقع، استاد ماده فقه اسلامی مقارن در سطوح عالی دانشکده حقوق دانشگاه قاهره بود.^۲

البته ناگفته نماند که این عقد همیشه محل توجه فقیهان اهل تسنن بوده است.^۳

۱. حمود، سامی حسن، *تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق و الشريعة الإسلامية*.

۲. همو، «بيع المرابحة للأمر بالشراء»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، ج ۲، ص ۱۰۹۲.

۳. الحلبي، ابراهيم بن محمد، *ملتنقى الأبحر*، ج ۲، ص ۳۴؛ ابن عابدين، محمد امين، *رد المحتار على الدر المختار*، ج ۵، ص ۱۳۲؛ الدردير العدوي المالكي، احمد بن محمد، *شرح الدردير*، ج ۲، ص ۷۲؛ ابن رشد، محمد بن احمد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ابن جزى، محمد بن احمد، *القوانين الفقهية*، ص ۱۷۴؛ أبى اسحاق الشيرازى، ابراهيم بن على، *المهذب فى فقه مذهب الإمام الشافعى*، ج ۱۳، ص ۳؛ أبى الحسن الماوردى، الحاوي الكبير، ج ۵، ص ۲۷۹؛ ابن قدامة، عبدالله بن احمد، *المغنى*، ج ۴، ص ۱۳۶؛ و دیگران.

گستره موضوعی قرارداد مرابحه از یک سو و تنوع شیوه‌های پرداختی آن از سوی دیگر و مهم‌تر از همه، نگرش وسیع در تنظیم آیین‌نامه و دستورالعمل اجرایی قرارداد مرابحه، همه محدودیت‌های سایر عقود مبادله‌ای از قبیل فروش اقساطی و جعاله را از فراوی بانکداری برداشته است.

با مراجعه به متون روایی، این مطلب به وضوح مشهود است که مرابحه در عصر صدور مانند عصر حاضر به دو نحو بسیط و مرکب اجرا می‌شده است. این در حالی است که فقیهان به صورت مستقل، کمتر مرابحه مستقل را بررسی کرده‌اند؛ در حالی که اتفاقاً از شیوع بیشتری در جامعه برخوردار است و پرسش از آن در متن روایات، فراوان دیده می‌شود. بنابراین، پرسش اصلی مقاله حاضر، درباره مشروعیت قرارداد مرابحه رایج در بانکداری امروز است. برای رسیدن به پاسخ، مسئله از نگاه فقه خرد و کلان بررسی می‌شود.

با مراجعه به تعالیم دینی با دو رویکرد فقه خرد و کلان، شرایطی از روایات برای مرابحه مرکب استنباط می‌شود. بیشتر شرایطی که با رویکرد فقه خرد استنباط می‌شود، در مرابحه بانکی رعایت نشده، همان‌گونه که ضوابط حاکم بر نظام اقتصادی اسلام نیز در این قرارداد رعایت نشده است. بنابراین، فرضیه این پژوهش آن است که به کارگیری مرابحه مرکب در نهاد بانک با موضوع موجود، با هر دو دیدگاه فقه خرد و کلان مشروع نیست.

۱. مفهوم‌شناسی

«مُرَابَحَةٌ» در لغت از ریشه «ربح» به معنای سود بردن است. ماده «ربح» وقتی به باب مفاعله برود به معنای «سود بردن میان من و بین دیگری» است.^۱ بعضی از لغویان، مرابحه را به معنای «بَاعَهُ الشَّيْءَ مُرَابَحَةً؛ أَي: زَادَ لَهُ عَلَى ثَمَنِهِ» دانسته‌اند.^۲ شاید این معنا به مسئله محل بحث نزدیک‌تر باشد.

«مُرَابَحَةٌ» در دانش فقه، اصطلاحی در مقابل «مُسَاوَمَةٌ» و قسیم «مُؤَاصَعَةٌ» و «تَوَلِيَّة» است. «مُسَاوَمَةٌ» بیعی است که در آن، بایع خبر به قیمت تمام‌شده کالا برای خودش

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۳، ص ۲۱۷.

۲. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، ج ۴، ص ۲۳۹۷.

نمی‌دهد. برخلاف مساومه، در سه قسم دیگر، خبر دادن به قیمت تمام‌شده برای بایع وجود دارد، با این تفاوت که در «مُرَابَحَة» قیمت تمام‌شده را می‌گویند و مقداری بر آن می‌افزایند و بر طبق آن معامله می‌کند؛ اما در «مُؤَاضَعَة» به کمتر از قیمت تمام‌شده و در «تَوَلِيَة» به همان قیمت تمام‌شده می‌فروشد.^۱

عقد مرابحه به دو صورت قابل انجام است: عادی و سفارشی. مرابحه عادی به این صورت است که مشتری به بایع رجوع می‌کند و کالای موجود نزد وی را به صورت مرابحه‌ای خریداری می‌کند؛ اما در مرابحه سفارشی، کالا نزد بایع وجود ندارد و بایع پس از اینکه با درخواست کالا از سوی مشتری مواجه می‌شود، اقدام به تهیه و فروش آن به مشتری مورد نظر در قالب عقد مرابحه می‌کند. اگرچه صورت دوم بیشتر محل توجه روایات است و در عرف، کاربرد بیشتری دارد، اما فقیهان کمتر به آن توجه کرده‌اند. در روایات، از این نوع مرابحه به «بَيْعِ الْمُرَابَحَةِ لِلْأَمْرِ بِالشِّرَاءِ» تعبیر شده است.^۲ در مقاله حاضر، از این مرابحه به «مرابحه مرکب» تعبیر می‌شود؛ زیرا از دو بیع تشکیل شده است. در مرتبه نخست، بایع کالا را برای خودش می‌خرد و در مرحله دوم به سفارش‌دهنده می‌فروشد.

در پایان لازم است مفهوم «بَيْعِ الْعَيْنَةِ» نیز به صورت مستقل بررسی شود؛ زیرا این اصطلاح در روایات نیز به کار رفته و از سوی دیگر، با توجه به تعریفی که از مرابحه مرکب بیان شد، می‌تواند یکی از افراد آن باشد. بیع العینة با توجه به اصطلاح فقیهان، به معنای این است که شخصی کالایی را به قیمتی بالاتر از قیمت نقد آن، به صورت نسبی به شخصی دیگر بفروشد. آن‌گاه شخص خریدار، کالای خریداری شده را به قیمتی کمتر از آنچه خریده، اما به صورت نقد، به خود بایع نخست می‌فروشد. این معامله غالباً برای فرار از ربا اتفاق می‌افتد؛ زیرا در اینجا خریدار پولی را گرفته که بعداً باید بیش از آن را به فروشنده برگرداند.^۳

۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۰۳.

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۶. حدود ۲۰۰ روایت در این زمینه وارد شده است.

۳. بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهية، ج ۴، ص ۲۱۱؛ خوئی، سیدابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۳، ص ۸۹؛ حسینی حائری، سیدکاظم، فقه العقود، ج ۱، ص ۴۲۳.

۲. قرارداد مرابحه در نظام بانکداری موجود

در نظام بانکداری از عقود مشارکتی و مبادله‌ای برای اعطای تسهیلات استفاده می‌شود. از آنجا که عقود مشارکتی مبتنی بر اشتراک در سود و زیان است و به تبع سود بانک در آن قطعی نیست، برای جلوگیری از صوری‌سازی بانک‌ها در این عقود، پژوهشگران اسلامی به سمت طراحی نظام بانکی مبتنی بر عقود مبادله‌ای حرکت کردند.

در میان عقود مبادله‌ای بانکی هیچ عقدی به گستردگی عقد مرابحه از حیث موضوع و تنوع شیوه‌های پرداخت آن نیست. دستورالعمل اجرایی این قرارداد به‌نحوی تنظیم شده که همه محدودیت‌های فقهی و حقوقی و آیین‌نامه‌ای فروش اقساطی و جعاله را از پیش‌روی بانک برمی‌دارد.^۱

تعریفی که در دستورالعمل اجرایی قرارداد مرابحه از سوی بانک مرکزی دیده می‌شود، چنین است:

«مرابحه عقدی است که به موجب آن، عرضه‌کننده بهای تمام‌شده اموال و خدمات را به اطلاع متقاضی می‌رساند و سپس با افزودن مبلغی یا درصدی اضافی به عنوان سود، آن را به صورت نقدی، نسیه دفعی یا اقساطی، به اقساط مساوی یا غیر مساوی در سررسید یا سررسیدهای معین به متقاضی واگذار می‌کند.»^۲

عقد مرابحه در ابتدا به موجب مفاد ماده ۹۸ قانون برنامه پنج‌ساله پنجم توسعه جمهوری اسلامی ایران به مجموعه عقود ذکرشده در تبصره ذیل ماده ۳ قانون عملیات بانکی بدون ربا اضافه شد. پس از تصویب قانون پیش‌گفته، در سال ۱۳۹۰ ش، آیین‌نامه مربوطه تهیه و در هیئت وزیران تصویب شد و در همان سال طی بخشنامه‌ای به بانک‌ها ابلاغ شد. پس از آن، دستورالعمل اجرایی عقد مرابحه بازنگری مجدد شد و در نهایت در سال ۱۳۹۴ ش، طی ۲۸ ماده و ۹ تبصره، به تصویب شورای پول و اعتبار رسید، که در ادامه، به مهم‌ترین این مواد و تبصره‌ها اشاره می‌شود.

در ماده ۲ این آیین‌نامه آمده است:

۱. موسویان، سیدعباس، «امکان‌سنجی کاربرد مرابحه در بانکداری بدون ربا»، فصلنامه روند پژوهش‌های اقتصادی، ص ۴.

۲. دستورالعمل اجرایی عقد مرابحه، ص ۱.



«مؤسسه اعتباری می‌تواند به منظور رفع نیازهای واحدهای تولیدی، خدماتی و بازرگانی برای تهیه مواد اولیه، لوازم یدکی، ابزار کار، ماشین آلات، تأسیسات، زمین، و سایر کالاها و خدمات مورد احتیاج این واحدها و نیز تهیه مسکن، کالا و خدمات مورد نیاز خانوارها، به سفارش و درخواست متقاضی، مبادرت به تهیه و تملک اموال و تدارک خدمات مورد درخواست نموده و سپس آن را در قالب مرابحه به متقاضی واگذار نماید.»

در ادامه، در ضمن تبصره‌ای تأکید می‌کند:

«اموال موضوع مرابحه باید در اجرای قرارداد موجود باشند.»^۱

در ماده ۷ این آیین‌نامه آمده است:

«مؤسسه اعتباری موظف است قبل از اقدام به تهیه اموال و تدارک خدمات و ضمن قرارداد مرابحه، مبادرت به دریافت درخواست و تعهد کتبی متقاضی (در چارچوب قرارداد فیما بین) مبنی بر خرید اموال و خدمات نماید.»^۲

در ادامه و در ضمن ماده ۸ و ۹ به این مطلب تصریح شده است که بانک می‌تواند وجه یا وثایقی برای حصول اطمینان از ایفای تعهدات، از متقاضی دریافت کند.^۳

در ماده ۱۶ آیین‌نامه آمده است:

«مؤسسه اعتباری موظف است در قرارداد مرابحه، بهای تمام شده و قیمت واگذاری اموال یا خدمات را به اطلاع متقاضی برساند.»^۴

در ضمن ماده ۱۹ و ۲۰ متذکر شده است که مؤسسه می‌تواند به متقاضی دریافت وام وکالت جهت خرید اموال و دریافت خدمات بدهد؛ اما متقاضی نیز متقابلاً باید تعهد مبنی بر صوری نبودن خرید اموال یا خدمات بدهد. البته در ضمن ماده ۲۶ مؤسسه اعتباری نیز مکلف به کسب اطمینان از مصرف تسهیلات اعطایی در موضوع قرارداد مرابحه شده است.

۱. دستورالعمل اجرایی عقد مرابحه، ص ۲.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲-۳.

۴. همان، ص ۴.

در ضمن ماده ۲۷ آیین نامه آمده است:

«مؤسسه اعتباری می تواند در چارچوب مقررات ابلاغی از سوی بانک مرکزی،

از مرابحه جهت صدور کارت اعتباری استفاده نماید.»

در باقی مواد این دستورالعمل به اموری از قبیل اعتبارسنجی متقاضی تسهیلات،

بیمه وثایق، تعیین سود و مبنای آن، تعیین اقساط و مبنای آن اشاره می شود.

همان طور که مشاهده شد، بنا بر تعریفی که در آیین نامه از مرابحه بانکی عرضه

شده است، دریافت سود علاوه بر اینکه به صورت مبلغ معین قابل اخذ است، به صورت

درصدی نیز می تواند دریافت شود.

بنا بر آیین نامه، قرارداد مرابحه بانکی از سویی، هم به صورت نقدی واقع می شود و

هم به صورت نسیه، و از سوی دیگر به دو صورت اصلاتی و وکالتی نیز اتفاق می افتد.

این در حالی است که کاربرد مرابحه نسیه ای و وکالتی در بانکداری بیشتر است.

همچنین مطابق آیین نامه، سود مرابحه نیز می تواند درصدی یا مقطوع باشد که البته در

نظام بانکداری بیشتر به صورت درصدی مشخص می شود.

اما مهم ترین شاخصه ای که در این مواد محل توجه واقع شده است، مدیریت

ریسک های موجود در عقد مرابحه است. در قرارداد مرابحه ریسک هایی وجود دارد که

در ضمن این مواد سعی شده است از آن ها جلوگیری شود:

۱. ریسک انصراف مشتری از خرید کالا: ممکن است مشتری سفارش خرید کالایی

را به بانک دهد و بانک براساس سفارش او اقدام به خرید کالا کند؛ اما در نهایت

مشتری حاضر به خرید کالا نباشد. در این صورت، بانک متضرر می شود؛ زیرا

ممکن است کالای مورد نظر بانک به فروش نرسد و در نتیجه، بانک با تحمل

خسارتی کالا را بفروشد.

۲. ریسک تغییرات قیمت کالا: ممکن است مشتری سفارش کالایی را به بانک

بدهد و پس از تهیه آن کالا از سوی بانک، قیمت کالا در بازار با کاهش مواجه شود و

در نتیجه، مشتری حاضر به خریداری آن کالا با قیمت مد نظر بانک نباشد.

۳. ریسک تلف کالا: ممکن است در فاصله تهیه کالا از سوی بانک و خرید آن کالا

از بانک از سوی مشتری، کالا معیوب شود یا به سرقت برود. در این صورت، بنا بر



۱۵۳



قواعد شرعی، ضمانت بر عهده بانک است و در نتیجه، بانک از این ناحیه متضرر می‌شود.

دستورالعمل اجرائی قرارداد مرابحه بانکی به نحوی تنظیم شده است که در ضمن آن سعی شده همه ریسک‌های پیش‌گفته به نحوی پوشش داده شود. با تعهد گرفتن از مشتری برای خرید قطعی کالا و همچنین اعطای کارت مرابحه و دادن وکالت به مشتری برای خریداری کالای مدّ نظر خود از طرف بانک و فروش آن به خویش، این ریسک‌ها از میان می‌رود و بانک به طور قطعی به سود دست پیدا می‌کند.

حال در مرحله نخست باید بررسی شود آیا شرایط مدّ نظر شرع از نگاه فقه خُرد در این آیین‌نامه رعایت شده است؟ و در مرحله دوم، آیا از نگاه فقه کلان، به‌کارگیری این قرارداد در نظام تأمین مالی اسلام صحیح است؟

۳. شرایط مرابحه مرکب از نگاه فقه فردی

قرارداد مرابحه بنا نظر مشهور فقیهان، عقدی جایز و مباح است.^۱ هرچند برخی از فقیهان^۲ به استناد تعدادی از روایات^۳ خواسته‌اند به صورت کلی، حکم به کراهت بیع مرابحه دهند، اما همان‌طور که صاحب جواهر تصریح کرده، این برداشت از روایات خلاف فهم فقیهان است؛ بلکه به بیان ایشان، مخالفی در عدم کراهت بیع مرابحه یافت نشد.^۴

همان‌طور که قبلاً گذشت، قرارداد مرابحه به دو صورت «بسیط و مرکب» یا به تعبیر دیگر، «عادی و سفارشی» واقع می‌شود. درباره مرابحه بسیط در کتاب‌های فقهی شرایطی ذکر شده است؛ اما از آنجا که مرابحه بسیط در این مقاله محلّ بحث نیست، به آن شرایط اشاره نمی‌شود.

در این بخش با توجه به روایات وارد شده در زمینه مرابحه مرکب و بدون در نظر

۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۱۴-۳۱۵.

۲. سبزواری، سید عبدالأعلی، مهذب الأحکام، ج ۱۸، ص ۴۵؛ بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۹، ص ۱۹۹؛ حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق (علیه السلام)، ج ۱۸، ص ۲۹۹.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۱۹۷.

۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۱۴.

گرفتن دیگر اموری که در نهادهای نظام اقتصادی اسلام باید رعایت شود، به شرایطی که رعایت آن‌ها در مرابحه مرکب لازم است اشاره می‌شود.

۱-۳. شرط نخست: تحقق عقد مرابحه پس از تهیه کالا

در بیع مرابحه مرکب، به صرف سفارش کالا از سوی مشتری، معامله تمام نمی‌شود؛ بلکه پس از تهیه کالا از سوی بایع، طرفین معامله باید عقد جدیدی منعقد کنند و گفت‌وگوی سابق به منزله تمام شدن معامله نیست. روایاتی بر این معنا دلالت دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف. روایت نخست: صحیح منصور بن حازم

شیخ طوسی به اسنادش از حسین بن سعید، از صفوان، از منصور بن حازم، از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند:

«درباره شخصی که از دیگری می‌خواهد کالایی برای او بخرد و آنگاه از وی می‌خرد، فرمود: «این کار اشکال ندارد؛ زیرا معامله آنان پس از خریدن فروشنده انجام می‌گیرد».^۱

همه راویان این حدیث، ثقه و امامی هستند.^۲ از جهت دلالتی نیز می‌توان با توجه به تعلیل موجود در روایت، این مطلب را برداشت کرد که تنها در صورتی که عقد پس از تهیه کالا اتفاق بیفتد، صحیح است (متن روایت: «إِنَّمَا الْبَيْعُ بَعْدَ مَا يَشْتَرِيهِ»).

ب. روایت دوم: صحیح محمد بن قیس

شیخ صدوق به اسناد خویش از حسین بن سعید اهوازی، از یوسف بن عقیل، از محمد بن قیس، از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که فرمود:

«امیر مؤمنان علیه السلام از اینکه سه نفر يك معامله را انجام دهند، جلوگیری کرد؛ به این صورت که شخصی به دیگری می‌گوید: «این کالا را از شخص سوم بخر و من با مهلت بیشتر، پول بیشتر به تو می‌پردازم» که هر سه شخص يك معامله را منعقد کنند. علی علیه السلام فرمود: «بیش از بهایی که به طور نقد پرداخته، با

۱. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۵۰.

۲. مجلسی، محمد باقر، ملاذ الأخیار، ج ۱۰، ص ۵۶۴.

مهلت به او نپردازد." و فرمود: "هرکس معامله‌اش لازم و تمام شود -پیش از آنکه برای دیگری معامله را تمام کند- می‌تواند آن را به هر مقدار که بخواهد، بفروشد."^۱

روایت صحیح السند است و هیچ‌یک از راویان آن با مشکلی مواجه نیستند؛^۲ اما از جهت دلالت دو احتمال در آن مطرح است:

احتمال نخست: برخی این روایت را حمل بر حرمت ربای قرضی کرده‌اند. شخصی با پول خودش به‌عنوان وکیل نفر دوم، از شخص ثالث خرید کرده است. پس از گذشت مدتی، به ازای این مدت زمان، از موکل طلب زیاده می‌کند. این همان ربای قرضی است و به همین دلیل، امام علیه السلام از آن نهی کرده‌اند.^۳

ظهور روایت، مخالف این احتمال است؛ زیرا ظهور روایت در وقوع دو بیع (دو صَفَقَه) است؛ در حالی که اگر وکالتاً خرید کرده باشد، بیشتر از یک بیع واقع نشده است. همچنین اگر به‌عنوان وکالت باشد، می‌تواند وجه مدّ نظر را به‌عنوان اجرت یا به‌صورت جعاله بگیرد و بنا بر قاعده مشکلی ندارد. در نتیجه، این احتمال مردود است.^۴

احتمال دوم: احتمال صحیح این است که زیاده از باب مباحه است و فرض روایت، وقوع دو بیع و اخذ زیاده در معامله دوم است.

ج. نسبت سنجی شرط نخست با قرارداد مباحه بانکی

بنا بر این شرط، مباحه بانکی نباید به‌نحوی باشد که درخواست کالا از طرف مشتری به‌منزله قطعی شدن بیع باشد. این در حالی است که در مباحه بانکی چنین شرطی رعایت نمی‌شود.

۱. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸.

۲. مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخیار، ج ۱۰، ص ۵۵۸.

۳. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۲۳۱؛ مجلسی، محمدتقی، روضة المتّقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۷، ص ۲۹۵؛ سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، دلیل تحریر الوسيلة (فقه الربا)، ص ۳۴۳.

۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود، قراءات فقهیة معاصرة، ج ۲، ص ۲۲۸.

۲-۳. شرط دوم: اختیاری بودن معامله برای طرفین، پس از تهیه کالا

«مباحه مرکب» یا به تعبیر روایات «بَيْعُ الْأَمْرِ لِلشَّيْءِ» به این صورت است که شخصی به فروشنده سفارش کالا می‌دهد و او به درخواست وی کالا را تهیه کرده و با اضافه کردن سود خویش به قیمت کالا، آن را به متقاضی می‌فروشد. شاید مهم‌ترین شرطی که در این نحوه بیع وجود دارد، با توجه به کثرت تکرار آن در روایات، عدم قطعیت بیع دوم برای بایع و مشتری باشد؛ یعنی پس از اینکه بایع کالا را به درخواست مشتری تهیه کرد، هم بایع و هم مشتری این اختیار را داشته باشند که اگر خواستند، بیع را انجام ندهند. در این خصوص، روایات فراوانی واقع شده است که به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود.



الف. روایت نخست: صحیح‌ه عبدالرحمن بن حجّاج

علی بن ابراهیم، از ابراهیم بن هاشم، از ابن ابی عمیر، از عبدالرحمن بن حجّاج، نقل کرده است:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «مشتری می‌آید و کالایی می‌طلبد. من با او وارد گفت‌وگو می‌شوم و با قید رأس المال، درباره سودی که باید ببرم توافق می‌کنیم. سپس می‌روم و کالای دلخواه وی را از بازار می‌خرم و به دکه خود می‌آورم و به او می‌فروشم. این معامله چه حکمی دارد؟» امام علیه السلام فرمودند: «مشتری این‌قدر اختیار دارد که اگر مایل باشد جنس را بردارد، و اگر مایل نباشد بر ندارد؟» من گفتم: «بله.» امام علیه السلام گفتند: «مانعی ندارد و معامله صحیح است.» من گفتم: «فقیهان محلی، این معامله را فاسد می‌دانند.» امام علیه السلام فرمودند: «چرا؟» من گفتم: «از این جهت که می‌گویند: فروشنده، کالایی را فروخته که نزد او موجود نبوده است.» امام علیه السلام گفتند: «فقیهی که این حرف را می‌زند، در معامله سلف چه می‌گوید؟ در معامله سلف نیز، فروشنده کالایی را می‌فروشد که نزد او موجود نیست.» من گفتم: «آری، معامله سلف نیز همین‌طور است.» امام علیه السلام گفتند: «آنان معامله سلف - یعنی پیش‌فروش جنس - را با نام سَلَم - یعنی پیش‌پرداخت بهاء - تجویز می‌کنند؛ اما تغییر نام، واقعیت معامله را عوض نخواهد کرد. پدرم ابو جعفر باقر علیه السلام می‌گفت: "هر کالایی را که بتوانی در موعد مقرر تحویل بدهی، پیش‌فروش آن روا خواهد بود."»^۱

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۰۰.



روایت از جهت سند در درجه عالی از اعتبار قرار دارد.^۱ از جهت دلالتی نیز بر مطلوب دلالت دارد؛ زیرا امام علیه السلام در این روایت در واقع می‌فرمایند گفت‌وگوهای پیشین، از مقدمات معامله بوده است و معامله حقیقی پس از خرید کالا از سوی بایع و عرضه آن به مشتری است. در آن زمان، هر یک از طرفین با خواست و اراده خودشان می‌توانند معامله را انجام دهند و در این صورت است که مباحثه خالی از اشکال است.

ب. روایت دوم: صحیحۀ خالد بن حجاج

از حسین بن سعید، از ابن ابی عمیر، از یحیی بن حجاج، از خالد بن حجاج، نقل شده است:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «مشتری می‌آید و می‌گوید: «این کالای مخصوص را بخر و من فلان مقدار به تو سود می‌دهم.» امام علیه السلام گفتند: «آیا چنین نیست که اگر مایل باشد جنس را می‌خرد و می‌برد و اگر مایل نباشد وا می‌گذارد؟» من گفتم: «آری.» امام علیه السلام گفتند: «مانعی ندارد. معامله با يك حرف حلال می‌شود و با يك حرف دیگر حرام می‌شود.»^۲

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این روایت نیز از حیث سند و دلالت تام است^۳ و بر شرط بودن اختیار بایع و مشتری پس از تهیه کالا توسط بایع، در خرید و فروش دلالت می‌کند.

ج. روایت سوم: صحیحۀ معاویه بن عمار

معاویه بن عمار گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «شخصی نزد من می‌آید و از من تقاضا می‌کند به او حریر بفروشم و این در حالی است که من حریری ندارم. با هم گفت‌وگو می‌کنیم که چقدر سود می‌دهد و در چه مدت می‌دهد تا اینکه بر مبلغ و مدتی به توافق می‌رسیم. آن‌گاه من برای او خرید می‌کنم و به او اطلاع می‌دهم که جنس حاضر است.» امام علیه السلام فرمودند: «به من بگو اگر او جنسی یافت که آن را بهتر از آنچه تو تهیه کرده‌ای پسندید، آیا می‌تواند

۱. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۲۲۰.

۲. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۵۰.

۳. مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخیار، ج ۱۰، ص ۵۶۳.

آنچه پسندیده اختیار کند و متاع خریداری تو را رها کند؟ یا اگر تو مشتری بهتری بیایی، می‌توانی از او صرف نظر کرده و به مشتری تازه بدهی و او را واگذاری؟» عرض کردم: «آری.» فرمودند: «اشکالی ندارد.»^۱

این روایت نیز به وضوح شرط بودن اختیار طرفین معامله در خرید و فروش پس از تهیه کالا را اثبات می‌کند.

د. روایات دیگر

روایاتی از قبیل صحیحۀ دیگری از عبدالرحمن بن حجاج^۲ و دو صحیحۀ منصور بن حازم^۳ و صحیحۀ اسماعیل بن عبدالخالق^۴ و روایت حسین بن منذر^۵ نیز بر مدّعا دلالت دارد. بنابراین، روایت‌های دالّ بر این شرط، به حدّی است که می‌توان ادّعاى استفاضه کرد.

ه. نسبت سنجی شرط دوم با قرارداد مرابحه بانکی

همان‌طور که در ماده ۷ آیین‌نامه ابلاغی از سوی بانک مرکزی مشاهده می‌شود، بانک‌ها ملزم به دریافت تعهد از متقاضی قرارداد مرابحه برای خرید کالا هستند. این بند از آیین‌نامه به صراحت مخالف شرط پیش‌گفته است. بنابراین، این شرط در نظام بانکداری رعایت نشده است. البته ناگفته نماند حتی اگر شرط پیش‌گفته در آیین‌نامه وجود نداشت، کارت‌های مرابحه بانکی سبب عدم رعایت این شرط بود؛ زیرا با گرفتن این کارت، قطعاً مشتری اختیاری در عدم خرید کالایی که به واسطه این کارت تهیه کرده است ندارد و در نتیجه، عملاً این شرط رعایت نمی‌شود.

و) یک شبهه و پاسخ به آن

در اینجا شبهه‌ای قابل طرح است که البته اختصاصی به این شرط ندارد و درباره شرط نخست نیز جاری است. بیان شبهه چنین است که شارع از تحقق عقد مرابحه به

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۸۲.

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۱.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۵۲.

۴. همان، ج ۱۸، ص ۵۳.

۵. همان، ج ۱۸، ص ۴۲.

صرف مقاوله و گفت و گوی اولیه جلوگیری کرده است و در شرط دوم اختیار در تحقق عقد را برای طرفین معامله معتبر دانسته است. علت این دو شرط، جلوگیری از خرید و فروش چیزی است که هنوز بایع مالک آن نشده است (نهی از بیع مَا لَمْ يَمْلِكْهُ)؛ اما اگر ملکیت محقق شود، تحقق آن معامله اشکالی ندارد. در نتیجه، با این بیان نمی توان گفت دو شرط پیش گفته در مرابحه بانکی رعایت نمی شود؛ زیرا در خرید و فروش با این کارت، کالا در لحظه به ملکیت بانک در می آید و پس از آن به ملکیت مشتری منتقل می شود. همچنین در مرابحه وکالتی نیز با توجه به اینکه مال آنّا ما به ملکیت موکل در می آید و پس از آن به مشتری منتقل می شود، آنچه مدّ نظر شارع بود (عدم بیع مَا لَمْ يَمْلِكْهُ) رعایت شد، هرچند در ظاهر شرایط پیش گفته رعایت نشد.

این اشکال ناشی از عدم توجه به ظهور روایات است. تأکید فراوانی که حداقل در روایت های شرط دوم مبنی بر اختیار طرفین معامله در انجام بیع و ترک آن به چشم می خورد، ظهور در موضوعیت داشتن این شرط است، نه اینکه از باب عدم جواز بیع مَا لَمْ يَمْلِكْ باشد.

نکته ای مهم تر که در پاسخ به این اشکال باید به آن توجه شود، لوازم اشکال است. مطابق قواعد، اگر معامله ای از باب بیع مَا لَمْ يَمْلِكْ با اشکال مواجه شود، اصل معامله باطل می شود.^۱ این در حالی است که حداقل طبق آنچه در صحیحۀ محمد بن قیس مطرح شد،^۲ سود معامله باطل است، نه اینکه اصل بیع باطل باشد. بنا بر روایت، صاحب نقد (که واسطه در خرید بود) تنها زیاده ای را که طلب می کند مالک نمی شود؛ اما در هر حال، اصل مال متعلق به صاحب نسبه است. بنابراین، روایات نشان می دهد نکته نهی از این معاملات، سودی است که در این نحوه معامله کردن حاصل می شود که همانند رباست، نه اینکه به جهت بیع مَا لَمْ يَمْلِكْ بودن باشد.

بنابراین، مشکل از آنجا ناشی می شود که شخص سودی دریافت کند بدون اینکه ضامن اصل آن باشد. در نتیجه، باید مال به ملکیت شخص دریاید تا ضمانت بر عهده او باشد. پس از این مرحله، سود بردن اشکالی ندارد. روایات زیادی نیز وجود دارد که مؤید این مطلب است که بیع مَا لَمْ يَمْلِكْ در صورتی که در زمانی که برای معامله

۱. جمعی از مؤلفان، مجله فقه أهل البيت (ع)، ج ۷، ص ۳۳.

۲. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸.

مشخص شده است قابلیت تسلیم داشته باشد، اشکالی ندارد. از جمله این روایات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

صحیحهٔ عبدالرحمن بن حجاج

شیخ طوسی به اسناد خویش، از حسین بن سعید، از صفوان، از اسحاق بن عمار، از عبدالرحمن بن حجاج، نقل می‌کند:

از امام صادق علیه السلام دربارهٔ شخصی پرسیدم که از کسی که گندم ندارد، آن را بدون مدت می‌خرد. امام علیه السلام فرمودند: «اشکال ندارد.» گفتم: «آنان [اهل تستن] نزد ما آن را باطل می‌دانند.» امام علیه السلام فرمودند: «دربارهٔ پیش‌خريد چه می‌گویند؟» گفتم: «آن را بی‌اشکال می‌دانند، می‌گویند: "آن مدت‌دار است؛ اما اگر بدون مدت شد و آن جنس نزد فروشنده حاضر نبود، جایز نیست!"» امام علیه السلام فرمودند: «وقتی بدون مدت باشد، بهتر است.» سپس امام علیه السلام فرمودند: «اشکال ندارد که شخصی گندم (بدون مدت) و با مدت بخرد و فروشنده آن را نداشته باشد.» و فرمودند: «برای معامله مدت ذکر نمی‌کند، مگر آنکه کالایی باشد که یافت نمی‌شود؛ مانند انگور و خربزه و مثل آن در غیر فصل خودش. پس خریدن آن بدون مدت شایسته نیست.»^۱

این حدیث به صراحت نشان می‌دهد بیع ما لیس عتده اشکالی ندارد. تنها این نکته باید ملاحظه شود که در زمان قرار، کالا باید قابل تسلیم باشد. به عنوان مثال: وعدهٔ میوهٔ بهاری را برای پاییز ندهد؛ زیرا قدرت بر تسلیم، شرط صحت بیع است.

صحیحهٔ ابی‌الصباح کنانی

ابوالصباح کنانی نقل می‌کند:

از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «شخصی صد من مس خالص از دیگری به فلان مبلغ می‌خرد و چیزی از آن نزد فروشنده موجود نیست.» امام علیه السلام فرمودند: «هرگاه مقداری را که قرار گذاشته‌اند به خریدار تحویل دهد، اشکال ندارد.»^۲

بنابراین، با توجه به این روایات، همان‌طور که برخی از فقیهان نیز به این مطلب



۱۶۱

۱. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۹.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۸۲.

تصریح کرده‌اند،^۱ بیع مَّا لَيْسَ عِنْدَهُ در صورتی که در زمانِ مَقَرَّر قابلیت تحویل داشته باشد، جایز است و در واقع، باید قائل به تفصیل در حکم شد. البته محل اثبات این مطلب نوشتار دیگری است؛ اما در هر حال اثبات شد روایت‌های این دو شرط، از بابِ نهی از بیع مَّا لَيْسَ عِنْدَهُ نیست، تا با حصول مالکیت آنی مرابحه‌گر، مشکل برطرف شود؛ بلکه به جهت سود بردن بدون ضمانت مرابحه‌گر است. برای رفع این مشکل و جواز سود بردن بایع، باید پس از اینکه کالا از سوی بایع به سفارش مشتری تهیه شد، میان بین آن دو اتفاق بیفتد. در نتیجه، کارت مرابحه بانکی با توجه به عدم رعایت شرایط پیش‌گفته مبتلا به اشکال است.

۳-۳. شرط سوم: عدم اشتراط بیع نخست به حصول بیع دوم

بیع نخست که از سوی بایع یا وکیل وی صورت می‌گیرد، نباید مشروط به وقوع بیع دوم شده باشد. در غیر این صورت، معامله باطل خواهد بود. در روایات، به این شرط نیز توجه شده است.

الف. روایت نخست: صحیحۃ اسماعیل بن عبد الخالق

شیخ کلینی از احمد بن محمد، از علی بن حَکَم، از اسماعیل بن عبد الخالق، نقل می‌کند:

از امام کاظم علیه السلام درباره «العینة» پرسیدم و گفتم: «امروز، عموم تجار به نحو العینة خرید و فروش می‌کنند. اجازه می‌فرمایید تا من توضیح لازم را به عرض برسانم؟» امام علیه السلام گفتند: «آری، توضیح بده.» من گفتم: «مشتری معتبر می‌آید و کالای مرغوب و گران بها می‌خواهد. من آن کالا را ندارم. مشتری می‌گوید: «این نوع کالا را برای من تهیه کن و من ده-یازده به تو سود می‌دهم.» من می‌گویم: «با سود ده-دوازده حاضریم.» پس از گفت و گو، درباره سودی که باید ببرم توافق می‌کنیم. پس از توافق می‌گویم: «چه کالایی برای بهتر است؟» مشتری می‌گوید: «حریر می‌خواهم؛ زیرا از هر کالای دیگری کمتر زیان می‌کند.» من براساس همان گفت و گو پیشین، بی آنکه معامله‌ای صورت گرفته باشد، می‌روم تا کالای لازم را تهیه کنم.»

۱. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۰، ص ۷۵؛ حر عاملی، محمد بن حسن، هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة، ج ۶، ص ۱۴۷؛ مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهة (کتاب البیع)، ص ۳۲۹.



امام علیه السلام پرسیدند: «به این صورت نیست که اگر تو نخواستی باشی به او کالا نمی‌دهی و اگر او نخواستی باشد، از تو نمی‌خرد و از دیگری می‌خرد؟» من گفتم: «آری، همین طور است.» گفتم: «سپس می‌روم و از تاجر دستِ اول برای او حریر می‌خرم و تا جای ممکن، چانه می‌زنم. بعد طاقه کالا را به دکان می‌آورم و به مشتری می‌فروشم. در این موقع که به طور جدی وارد معامله می‌شویم، گاهی من از توافق قبلی تجاوز می‌کنم و سود بیشتری می‌گیرم و گاهی مطابق توافق معامله می‌کنم و گاهی به تنگنا می‌افتم و اصلاً معامله صورت نمی‌گیرد. موقعی که معامله انجام شود، و مشتری بخواهد کالا را بفروشد، خریداری بهتر از همان تاجر دستِ اول پیدا نمی‌کند. بنابراین، می‌رود و کالا را به همان تاجر می‌فروشد. سپس، آن تاجر می‌آید و پول طاقه را از من دریافت می‌کند و به طرف می‌دهد؛ و گاهی می‌آید و طرف را بر سر من حواله می‌دهد.» امام علیه السلام گفتند: «اما تو پول کالا را به خود تاجر بده تا او شخصاً به طرف مقابل بدهد.» من گفتم: «و چه بسا که اصلاً معامله‌ای صورت نگیرد و من از تاجر دستِ اول خواهم می‌کنم تا کالای خود را پس بگیرد.» امام علیه السلام گفتند: «غیر از این است که اگر نخواهد، پس نمی‌گیرد و اگر تو خودت بخواهی، جنس را پس نمی‌دهی؟» من گفتم: «چرا؛ و اگر احیاناً کالای مزبور، تلف شود، از کیسه من رفته است.» امام علیه السلام گفتند: «این معامله اشکالی ندارد. اگر وقوع معامله دوم را شرط نکرده باشید، مانعی نخواهد داشت.»^۱

فقره پایانی روایت بر مدعای مدّ نظر دلالت دارد. البته در این فقره، دو احتمال وجود دارد:

۱. «إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعُدْ هَذَا فَلَا بَأْسَ بِهِ»؛ یعنی: «اگر وعده به این معامله نداده باشی، اشکالی ندارد».

۲. «إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعُدْ هَذَا فَلَا بَأْسَ بِهِ»؛ یعنی: «اگر از این شرایطی که گفتم تجاوز نکنی، اشکالی ندارد».

در هر دو صورت، روایت برای استدلال بر شرط پیش‌گفته مفید است؛ زیرا در احتمال نخست، تصریح به معنای مدّ نظر شده است و در احتمال دوم با توجه به آنچه امام علیه السلام به راوی فرموده بود (غیر از این است که اگر نخواهد پس نمی‌گیرد و اگر تو خودت بخواهی، جنس را پس نمی‌دهی؟) نیز همین شرط قابل استفاده است. هر چند ظهور عبارت در احتمال دوم است.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۰۳.

ب. عدم رعایت شرط سوم در مباحه بانکی

در صورتی که گستره شرط پیش گفته شامل مواردی که بایع در نیتش این گونه است که «مشتري حتماً باید کالا را خریداری کند و در غیر این صورت کالا را نمی خواهد» دانسته شود، مشروع بودن کارت های مباحه بانکی با مشکل مواجه می شود؛ زیرا خرید مجدد از بانک در این معاملات به نوعی شرط ارتکازی است، هرچند در قرارداد ذکر نشده است. روایت ذیل می تواند شاهی بر این شمولیت باشد.

یونس شیبانی گوید:

به امام صادق علیه السلام گفتیم: «شخصی کالایی را به قیمتی می فروشد و فروشنده و خریدار هر دو می دانند که آن کالا ارزش آن قیمت را ندارد؛ با این حال، انجام چنین معامله ای به این دلیل است که فروشنده می داند که به زودی آن را از خریدار خواهد خرید.» امام علیه السلام فرمود: «ای یونس! همانا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به جابر فرمود: «چگونه خواهی بود هنگامی که ستم فراگیر و آشکار شود و ذلت و خواری برای تان بر جای ماند؟» جابر گفت: «ای کاش در چنین زمانی زنده نباشم! پدر و مادرم فدایت! چه وقت آن زمان فرا خواهد رسید؟» پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «هنگامی که رباخواری فراگیر و آشکار شود.» آن گاه امام علیه السلام فرمودند: «ای یونس! و این رباست؛ و آیا اگر از آن نخری به تو باز می گرداند؟» گفتیم: «آری.» امام علیه السلام فرمود: «هرگز به آن نزدیک نشو! هرگز به آن نزدیک نشو!»^۱

البته روایت از حیث سند، به واسطه یونس شیبانی ضعیف است و از حیث دلالی درباره بیع العینة است؛ اما در مفهوم شناسی بیان شد که بیع العینة نیز می تواند یکی از افراد مباحه باشد و با الغای احتمال خصوصیت به عنوان شاهی بر ادعای پیش گفته قابل استفاده است.

۳-۴. شرط چهارم: ضامن هلاکت و تبعات کالا، فروشنده است.

اگر در اثنای تهیه کالا از سوی بایع و فروش آن به مشتری کالا تلف شد، فروشنده ضامن آن است. روایاتی بر این مطلب نیز دلالت دارد.

۱. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۹.

الف. روایت نخست: صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج

عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام درباره معامله «عینة» پرسیدم و گفتم: «شخصی نزد من می‌آید و می‌گوید: "فلان کالا را برای من بخر و فلان مبلغ سود ببر." درباره سود با او چانه می‌زنم تا او را به مبلغی راضی می‌کنم. سپس آن جنس را برای او می‌خرم که اگر درخواست وی نبود، آن را نمی‌خریدم. سپس جنس را نزد او می‌برم و به وی می‌فروشم.» امام علیه السلام فرمودند: «من در این اشکالی نمی‌بینم. اگر آن جنس پیش از فروختن به او ناپود شود، از مال تو خواهد بود و او درباره تو اختیار دارد. اگر بخواهد، پس از رفتن نزد او از تو می‌خرد و اگر نخواهد، آن را باز می‌گرداند؛ بنابراین، من در آن مشکلی نمی‌بینم.»^۱

ب. روایت دوم: صحیحہ منصور بن حازم

منصور بن حازم می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «شخصی از دیگری درخواست خرید لباسی را به صورت «عینة» می‌نماید. فروشنده می‌گوید: "آن نزد من موجود نیست. این درهم‌ها را بگیر و آن را بخر." وی درهم‌ها را می‌گیرد و لباسی را که می‌خواهد، می‌خرد. سپس آن را نزد صاحب پول می‌آورد تا آن را از وی بخرد.» امام علیه السلام فرمودند: «آیا این گونه نیست که اگر لباس از میان برود، از مال صاحب پول خواهد بود؟» گفتم: «آری.» امام علیه السلام فرمودند: «اگر بخواهد، بخرد و اگر نخواهد، نخرد؛ اشکال ندارد.»^۲

امام علیه السلام در این دو روایت تصریح می‌کنند که اگر مال تلف شد، بر عهده بایع خواهد بود؛ در نتیجه، دلالت این دو روایت مانند سند آن‌ها کامل است.

نکته جالب این است که برخی از اندیشمندان عرصه بانکداری به صراحت بیان می‌کنند که این شرط از خطرات بیع مرابحه است که بانکداری با آن مواجه است و باید با راهکارهای شرعی (۱) از آن جلوگیری شود.^۳

۱. همان، ج ۷، ص ۵۱.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۰۳.

۳. موسویان، سیدعباس، «امکان‌سنجی کاربرد مرابحه در بانکداری بدون ربا»، فصلنامه روند پژوهش‌های

اقتصادی، ص ۱۳.

شروط دیگری نیز در زمینه مرابحه مرکب مطرح است؛ اما از آنجا که از موضوع مقاله (مرابحه بانکی) خارج است، نگارنده به بررسی آن‌ها وارد نمی‌شود.

۴. شرایط مرابحه مرکب از نگاه فقه نظام

اگرچه استفاده از هر عقدی با رعایت شرایط آن از سوی افراد جامعه جایز است، اما به‌کارگیری احکام فردی در نظام اجتماعی نیازمند بررسی آن احکام از نگاه فقه نظام است. نگاه فقه نظام به معنای در نظر گرفتن اهداف و مبانی اسلامی در ساختارها و ملاحظه کردن قواعد کلان حاکم بر احکام فردی در نظام سازی است. در این بخش، شرایطی که از نگاه فقه نظام در نظام اقتصادی باید رعایت شود و به نظر می‌رسد در به‌کارگیری عقد مرابحه بانکی در نظام بانکی رعایت نشده است، محل توجه و بررسی است.

۴-۱. عدم جواز ترویج مکروهات در جامعه

در جای خود ثابت شده است^۱ حکومت اسلامی وظیفه دارد ساختار خود را به‌گونه‌ای تشکیل دهد که منجر به احیای سنت‌های اسلامی و اجرای آن‌ها شود. حاکمیت نمی‌تواند اموری را که اجماع بر کراهت و مرجوحیت آن وجود دارد و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) از انجام آن بر حذر داشته‌اند، در ساختار خود قرار دهد و موجب ترویج آن‌ها شود. این در حالی است که با قرار گرفتن عقد مرابحه در نظام بانکی و گسترده‌گی استفاده از آن در قراردادهای بانکی، خلاف امر مزبور اتفاق می‌افتد و سبب به‌کارگیری امور مکروه در نظام اقتصادی اسلام می‌شود.

ظاهر بعضی از روایت‌ها، حرمت مرابحه درصدی است؛ به‌عنوان نمونه، در مؤثقه حنان بن سدید آمده است:

نزد امام صادق (علیه‌السلام) بودم که جعفر بن حنان به امام (علیه‌السلام) گفت: «درباره «عینه» چه می‌گویی؟ درباره شخصی که با دیگری معامله می‌کند و به وی می‌گوید: «به ده- دوازده و ده- یازده به تو می‌فروشم؟» امام (علیه‌السلام) فرمودند: «این باطل است؛ بلکه باید بگوید: «در همه درهم‌ها [قیمت آن] فلان مبلغ به تو سود می‌دهم و بر آن مبلغ با وی معامله کند. این اشکالی ندارد.»^۲

۱. یوسفی، احمد علی و مادرشاهی، محمد، «بررسی فقهی تصویب و اجرای قوانین منجر به تعطیل سنت‌های اسلامی و تغییر سبک زندگی».

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۰۴

هرچند مشهور فقیهان از ظاهر چنین روایت‌هایی دست کشیده‌اند^۱ و قائل به حرمت نشده‌اند، اما ملتزم به کراهت شده‌اند. با وجود این، به دلیل روایت‌های متعدد، بعضی از فقیهان، قائل به حرمت مباحه درصدی هستند.^۲

این در حالی است که بیشتر مباحات بانکی، به صورت درصدی واقع می‌شود. فارغ از کراهت مباحه درصدی و وقوع زیاد آن در نظام بانکداری، شیخ طوسی قائل به کراهت مباحه به صورت نسبه است.^۳ این در حالی است که تقریباً همه عقود مباحه بانکی به صورت نسبه واقع می‌شود. بنابراین، با توجه به مکروه بودن نحوه اجرای عقد مباحه در نظام بانکداری کنونی، باید گفت به کارگیری این عقد در کلان نظام اقتصادی جایز نیست، مگر اینکه شرایط آن رعایت شود.

۲-۴. حیلۀ ربا بودن

بنا بر آنچه در روایات آمده، از مباحه مرکب به عنوان یکی از حیلۀ های ربا استفاده شده است؛ به عنوان نمونه، چند روایت ذکر می‌شود.

الف. روایت نخست: صحیحۀ عبد الحمید بن سعد

عبد الحمید بن سعد می‌گوید:

به امام موسی بن جعفر علیه السلام گفتم: «ما این‌گونه معامله عینۀ را حل می‌کنیم که شخصی نزد ما می‌آید و کالایی را درخواست می‌کند که نزد ما موجود نیست و ما پیش از خرید آن بر سر معامله آن با وی چانه می‌زنیم و قیمت آن را تمام می‌کنیم. سپس کالا را می‌خریم و به همان قیمت بدون کم و زیاد، به او می‌فروشیم.» امام علیه السلام فرمودند: «اشکال ندارد.»^۴

در این روایت از سوی راوی تصریح شده است که بیع العینة (که معامله‌ای برای حیلۀ ربا است) را به صورت بیع مباحه معالجه می‌کرده‌اند.

۱. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۹، ص ۲۲۶.

۲. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۷۶.

۳. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۱۴۱.

۴. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۵۱.

ب. روایت دوم: صحیحۀ منصور بن حازم

منصور بن حازم می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام گفتم: «شخصی می‌خواهد با دیگری به صورت عینۀ معامله کند. به او می‌گوید: «من از تو به نیازمندی‌های خودم آگاه‌ترم. به من پول بده تا خرید کنم.» بنابراین، او درهم می‌گیرد و نیازهای خود را می‌خرد. سپس آن‌ها را نزد صاحب پول می‌آورد و به او می‌دهد.» امام علیه السلام فرمودند: «آیا این‌گونه نیست که اگر بخواهد، می‌خرد و اگر نخواهد، نمی‌خرد و اگر فروشنده بخواهد، می‌فروشد و اگر نخواهد، نمی‌فروشد؟» گفتم: «آری.» امام علیه السلام فرمودند: «اشکالی ندارد.»^۱

همچنین در این زمینه می‌توان به صحیحۀ اسماعیل بن عبد الخالق^۲ اشاره کرد که ذکر آن گذشت و صاحب حدائق در ذیل این حدیث می‌فرماید: بنا بر ظاهر این خبر و اخبار دیگر، عینۀ این است که غرض از آن برای خروج از رباست.^۳

بنابراین، تا به اینجا اصل حیلۀ ربا بودن این قرارداد مشخص شد. از سوی دیگر، درباره اصل جواز استفاده از حیلۀ های ربا، اقوال زیادی وجود دارد که برای جلوگیری از طولانی شدن این نوشته، به دو قول اصلی اشاره می‌شود.

قول نخست: منع کلی از به‌کارگیری حیلۀ های ربا

امام خمینی رحمته الله می‌فرماید:

اگر فرض شود که اخباری صحیح دلالت بر جواز حیلۀ در ربا کند، باید آن را تأویل کرد و علمش را به صاحبش ارجاع داد؛ زیرا حیلۀ ها موضوع را که ظلم و فساد و تعطیل تجارت‌ها و مسائل دیگری که در روایات آمده است تغییر نمی‌دهد و چنین چیزی مناقض با ادله حرمت ربا در آیات و روایات است و حتی اگر ظلم و فساد حکمت جعل حکم حرمت ربا باشد و نه علت آن، مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا حلیت چنین حیلۀ هایی سبب تناقض در جعل یا لغویت جعل حرمت ربا می‌شود.^۴

۱. همان.

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۳.

۳. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۰، ص ۹۴.

۴. خمینی، سید روح‌الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۴۴.

قول دوم: برخی از فقیهان، طرح این روایات را با توجه به کثرت آن‌ها جایز ندانسته‌اند و حکم به جواز آن کرده‌اند.

اما توجه به ادله، اقتضای جمع میان این دو قول را دارد؛ زیرا از سویی، همان‌طور که طرفداران قول دوم بیان کرده‌اند، روایات حيله‌های ربا بسیار است و نمی‌توان به راحتی از آن‌ها دست کشید و از سوی دیگر، حيله نباید به گونه‌ای باشد که اصل تشریع حکم را لغو کند و در صورتی که منجر به لغویت شود، به علت قطعی بودن ادله ربا، ادله حيله‌ها کنار گذاشته می‌شود. بنابراین، قول حق این است که استفاده از حيله‌های ربا به صورت موردی اشکال ندارد؛ اما حاکمیت نباید اجازه دهد حيله‌ها شیوع پیدا کند و یا خود حاکمیت، آن را به عنوان نظام تأمین مالی انتخاب کند؛ به عبارت دیگر، در فقه فردی، حکم حيله جواز است؛ اما در فقه نظام، حکم آن حرمت است. با این تفصیل، می‌توان میان هر دو قول جمع کرد.

علت‌ها و یا حکمت‌هایی که برای حرمت ربا جعل شده است (مانند اینکه تجارت‌ها تعطیل می‌شود و یا صنائع معروف و قرض الحسنه از میان مردم رخت برمی‌بندد و یا ظلم و فساد رخ می‌دهد) همه حکمت‌هایی است که وقتی ربا به صورت کلان و گسترده اتفاق بیفتد، چنین مسائلی پیش می‌آید، وگرنه ممکن است ربا در موردی، سبب رونق کسب هم بشود و نقدینگی واحد تولیدی را تأمین کند و پس از رونق سودی هم کسب کند و یا در موردی، تجارتی احیاء شود و همچنین برای مصرف‌های ضروری نه تنها ظلم نباشد، بلکه راهگشا باشد؛ اما وقتی به صورت کلان به مسئله نگاه شود و جریان پولی که ربا ایجاد می‌کند ملاحظه شود، نتیجه آن است که مفساد پیش‌گفته رخ خواهد داد. البته شارع مقدس برای اینکه جلوی این مفساد گرفته شود و شیوع پیدا نکند، به صورت مطلق از ربا جلوگیری کرده است و حتی ربای معاملی را حریم آن قرار داده است.

وظیفه یک فرد، این است که عمل خویش را مطابق قانون قرار دهد؛ اما اگر بتواند با تغییر عنوان، عمل خود را از مخالفت با قانون دور کند، خطایی نکرده است. بنابراین برای فرد، انجام حيله ربا به معنای این است که با انجام کاری، تلاش کرده عنوان خلاف قانون بر عمل وی منطبق نشود؛ اما حاکمیت اسلامی نه تنها باید به قوانین عمل کند، بلکه باید اهداف اسلامی را پیش بگیرد و مصالح مردم را دنبال کند و جلوی مفسادی که بر جامعه تحمیل می‌شود را بگیرد. از این رو، چون اجرای حيله‌ها از سوی حاکمیت



همان آثار و مفاسد را به دنبال دارد و آثار ربا را در جامعه ایجاد می‌کند، به‌کارگیری حيله‌ها برای حاکمیت جایز نیست، بلکه باید از شیوع به‌کارگیری آن از سوی مردم هم ممانعت به عمل آورد تا آثار منفی تحقق ربا در جامعه به وجود نیاید. بنابراین، می‌توان گفت به‌کارگیری حيله از سوی افراد و به‌صورت غیرشایع جایز است و روایات تجویز ربا اشاره به آن دارد؛ و از سوی دیگر، چون اجرای آن به‌صورت گسترده و از سوی حاکمیت سبب لغویت جعل ربا می‌شود، اجرای حيله‌های ربا از سوی حاکمیت جایز نیست.

آنچه از بیان امام خمینی (قدس سره) درباره لغویت حکم ربا در صورت جواز استفاده از حيله‌ها گذشت نیز با همین بیان پاسخ داده می‌شود؛ زیرا برای خروج از لغویت کافی است آن را اختصاص به اجرای حيله‌ها به‌صورت فردی داد و چنین استدلالی، استدلال به دلالت اقتضاء است که دلیلی لَبّی است و تنها قدر مُتَقَيّن آن ثابت می‌شود.

بنابراین از آنجا که مرابحه مرکب حيله‌ای برای رباست، به‌کارگیری آن به‌عنوان روش تأمین مالی از سوی حاکمیت به‌عنوان جزئی از ساختار اقتصادی صحیح نیست.

پیشنهاد می‌شود به‌عنوان پژوهش‌های تکمیلی، شاخصه‌های کلان فقه نظام -از جمله «قاعده ربح» و «ممنوعیت بدهکاری گسترده در جامعه» و رعایت آن در قرارداد مرابحه بانکی- بررسی شود. به‌نظر می‌رسد این دو قاعده نیز در قرارداد پیش‌گفته رعایت نشده است، که بررسی آن به‌مجال گسترده‌تر نیاز دارد.

نتیجه‌گیری

پس از بیان قوانین و آیین‌نامه مرابحه بانکی و بیان قواعد مرابحه مرکب از دیدگاه فقه فردی و فقه نظام، نتایج زیر حاصل شد:

۱. شروط مرابحه مرکب از نگاه فقه فردی که می‌توان آن را در عنوان «عدم مدیریت ریسک» جمع‌آوری کرد، در آیین‌نامه مرابحه بانکی رعایت نشده است و برعکس، سعی در مدیریت ریسک موجود در این عقد شده است.

۲. شروط مرابحه مرکب از نگاه فقه نظام نیز در نظام اقتصادی بانک رعایت نشده است؛ زیرا نحوه اجرای عقد مرابحه بانکی در بیشتر اوقات، سبب ترویج مکروهات در جامعه می‌شود. همچنین، از این عقد در نظام بانکی به‌عنوان یکی از حيله‌های ربا استفاده می‌شود.

کتاب نامه

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۲. ابن جرّی، محمد بن احمد، القوانین الفقهیة، بیروت: دار القلم، بی جا، بی تا.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، بی جا: طبعة دار الکفر و مكتبة الخانجي، بی جا، بی تا.
۴. ابن عابدين، محمد امين، ردّ المحتار على الدر المختار، قاهره: مكتبة و مطبعة مصطفى الحلبي، بی جا، ۱۹۶۶ م.
۵. ابن قدامة، عبدالله بن احمد، المغني، قاهره: نشر مكتبة القاهرة، بی جا، ۱۹۶۸ م.
۶. أبي اسحاق الشيرازي، ابراهيم بن علي، المهذب في فقه مذهب الامام الشافعي، بيروت: دار الفكر، بی جا، بی تا.
۷. أبي الحسن الماوردي، الحاوي الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، بی جا، ۱۹۹۴ م.
۸. بجنوردی، سيد حسن، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادي، بی جا، ۱۴۱۹ ق.
۹. بحرانی، يوسف بن احمد، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. جمعی از مؤلفان، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بيت عليه السلام، بی جا، بی تا.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. حسینی حائری، سيد كاظم، فقه العقود، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ق.



۱۷۱

۱۴. حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، قم: دار الکتاب و مدرسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. الحلبي، ابراهيم بن محمد، ملتقى الأبحر، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۹۸۹ م.
۱۶. حمود، سامی حسن، بيع المراجعة للأمر بالشراء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد ۵، ج ۲، جده: منظمة المؤتمر الإسلامي، بی تا.
۱۷. حمود، سامی حسن، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق و الشريعة الإسلامية، بی جا: دار الإتحاد العربي للطباعة، چاپ اول، ۱۹۸۶ م.
۱۸. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولم، دمشق: دار الفكر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. خمینی، سیدروح الله، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره)، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۲۰. خوئی، سیدابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. الدردیر العدوي المالکي، احمد بن محمد، شرح الدردير، بيروت: طبعة دار الفكر، بی جا، بی تا.
۲۲. دستور العمل اجرائی قرارداد مرابحه
۲۳. سبزواری، سیدعبدالأعلى، مهذب الأحكام، قم: مؤسسه المنار و مؤلف، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسيلة (فقه الربا)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره)، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
۲۵. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، حاشية المكاسب، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ق.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.



۱۷۳

نگاهی انتقادی به قرارداد مباحه بانکی از منظر فقه اسلامی

۲۷. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ق.

۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۳۰. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

۳۱. مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۶ هـ ق

۳۲. مجلسی، محمدتقی، روضة المتّقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی-اسلامی کوشانیور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.

۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهة (کتاب البیع)، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن أبی طالب (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

۳۴. موسویان، سیدعباس، «امکان سنجی کاربرد مباحه در بانکداری بدون ربا»، فصلنامه روند پژوهش های اقتصادی، سال نوزدهم، شماره ۵۹. پاییز ۱۳۹۰ ش.

۳۵. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.

۳۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، قراءات فقهیة معاصرة، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اله بیت (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

۳۷. یوسفی، احمد علی و مادرشاهی، محمد، بررسی فقهی تصویب و اجرای قوانین منجر به تعطیلی سنتهای اسلامی و تغییر سبک زندگی، دو فصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام، سال دوم، شماره ۳، شهریور ۱۴۰۴ ش.



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025



راهبرد نظام اقتصادی اسلام در بهره‌برداری از منابع سطحی آب، با روش استنباط شهید صدر

جابر ابوزاده کتابی^۱

چکیده

منابع سطحی آب، مانند چشمه‌ها، دریاها و رودخانه‌ها، به منابعی گفته می‌شود که بر سطح زمین جریان یا استقرار دارد و با بیشترین حجم و کمترین هزینه در اختیار قرار می‌گیرد. مدیریت این منابع در جوامع گوناگون، به تأثیر از مبانی فکری حاکم بر جهان، بعضاً استثماری و بعضاً غیر منطقی، در مسیر بی‌عدالتی حرکت می‌کند، در حالی که نظام اقتصادی اسلام با پیشنهادی راهبردی، تلاش می‌کند توزیع این منابع را در مسیر بهره‌گیری عادلانه قرار دهد. پژوهش حاضر، به کمک روش استنباط شهید صدر، در نهایت ثابت شد راهبرد اسلام در بهره‌گیری از این منابع، آزادی بهره‌وری برای همه نسل بشر، به شرط عدم تعرض به حقوق دیگران است و برای تحقق این آزادی به نُه مؤلفه به عنوان ضوابط تصرف در این ثروت‌ها تمسک می‌کند. با این نُه شاخص، ثابت می‌شود اسلام مدیریت اقتصادی در این حوزه را کاملاً مردم‌بنیاد معرفی می‌کند. روش این مقاله در پژوهش، روش توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها

منابع سطحی، آب، اباحه، شهید صدر، منابع طبیعی.

۱. استاد سطوح عالی، پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام، (نویسنده مسئول) | jaberaboozadeh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷ | تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵



منابع آب، نقشی تعیین‌کننده در استمرار حیات بشری دارد و این تعیین‌کنندگی، روزافزون است، به‌گونه‌ای که جوامع بشری دائماً تلاش کرده‌اند منابع آبی پایدارتری را در اختیار داشته باشند و به اذعان کارشناسان، منابع سطحی، اعم از دریاها، رودخانه‌ها، و چشمه‌ها از مهم‌ترین آن‌ها شمرده می‌شود. این میزان از اهمیت، سبب شده مدیریت و ساماندهی این سرمایه جزء چالشی‌ترین بخش‌های مدیریت راهبردی در حوزه کلان قرار گیرد که می‌توان ضعف قانون، نبود قانون، و ابهام قانون در نوع و شکل مالکیت، چگونگی تقسیم حقوق، میزان و نحوه بهره‌برداری را از مهم‌ترین آسیب‌های آن برشمرد. در اقتصاد سرمایه‌داری، با توجه به اصل حداکثرسازی بدون مرز سود شخصی،^۱ اصل مالکیت خصوصی،^۲ و اصل رقابت آزاد،^۳ در مدیریت این منابع، با چالش‌هایی جدی مانند حذف فعالان خرده‌پا، ایجاد انحصار و رانت در بهره‌برداری، توزیع ناصحیح ثروت، ایجاد شکاف طبقاتی، و گسترش روزافزون فقر مواجه است؛ به‌عنوان مثال در کشوری مانند آمریکا که قله تمدن غرب شمرده می‌شود، با اینکه ۲۴ درصد تولید ناخالص دنیا را در اختیار دارد^۴ و شرکت‌های آن ۱۵ درصد نفت دنیا را تولید می‌کند،^۵ قریب به ۳۶ میلیون نفر زیر خط فقر زندگی می‌کنند.^۶ براساس آمارهای منتشره بانک

۱. تفضلی، فریدون، تاریخ عقائد اقتصادی از افلاطون تا دوره معاصر، ص ۱۰۷.

۲. همان، ص ۹۸.

۳. همان.

۴. تولید ناخالص داخلی ایالات متحده در سال ۲۰۲۳ معادل ۲۷.۳۶ تریلیون دلار بوده. با در نظر گرفتن تولید ناخالص داخلی کل جهان (نزدیک به ۱۱۴ تریلیون دلار)، سهم ایالات متحده حدود ۲۴ درصد از

اقتصاد جهانی را تشکیل می‌دهد. منبع: بانک جهانی

(<https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?locations=US>)

سیف، الله مراد، «برآورد راهبردی قدرت اقتصادی آمریکا»، ص ۵۳؛ یوسفی، احمد علی، «عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام با اشاره موردی به نظام سرمایه‌دار لیبرال»، ص ۸۶.

۵. ایالات متحده در سال ۲۰۲۳ روزانه حدود ۱۲.۹ میلیون بشکه نفت خام تولید کرده است. این رقم معادل نزدیک به ۱۵ درصد از کل تولید جهانی نفت در همان سال است. منبع: اداره ی اطلاعات انرژی آمریکا <https://www.eia.gov/todayinenergy/detail.php?id=61545>

۶. در سال ۲۰۲۴، تعداد ۳۵.۹ میلیون نفر از جمعیت ایالات متحده زیر خط فقر قرار داشتند. نرخ رسمی فقر در همان سال ۱۰.۶ درصد گزارش شده. منبع: اداره سرشماری آمریکا (Census Bureau – Poverty in the United States: 2024)



مرکزی آمریکا که در سه ماهه سوم سال ۲۰۲۴ تهیه شده، ۱ درصد ثروتمند آمریکا که شامل ۱٫۳ میلیون خانوار آمریکایی می‌شود، مالک بیش از ۳۱ درصد از کل ثروت این کشور است، در حالی که نیمی از جمعیت آمریکا که در رده کم‌درآمد تعریف می‌شود (۶۶ میلیون و ۵۰۰ هزار خانوار)، تنها مالک و صاحب ۲ درصد از کل ثروت آمریکا است.^۱ این نحوه توزیع، قطعاً از سوی اسلام تأیید نمی‌شود. در نتیجه، از همان آغاز شکل‌گیری، راهبردی دیگر را برای مدیریت بهینه در این بخش پیشنهاد داده تا در کنار حفظ این منابع، به توزیع هرچه عادلانه‌تر ثروت یاری رساند.

پرسش اصلی: راهبرد نظام اقتصادی اسلام در بهره‌برداری از منابع سطحی آب با توجه به روش استنباط شهید صدر چیست؟

در پاسخ باید گفت: راهبرد نظام اقتصادی اسلام در بهره‌برداری از منابع سطحی آب، لزوم حفظ آزادی در بهره‌برداری، مشروط به عدم تعدی به آزادی دیگران، به کمک شاخص‌های نُه‌گانه است و دولت اسلامی موظف است همه تلاش خود را در جهت رعایت این شاخص‌ها به کار بندد.^۲

پیشینه

فقه امامیه در ابواب گوناگون مانند باب حق شرب (حق نوشیدن)، حق سقی (حق آبیاری)، حق مجری (حق عبور آب)، باب حيازت (اخذ کردن آب)، و باب مباحات عامه (ثروت‌های طبیعی مشترک) به نحوه تقسیم حقوق میان افراد و اراضی ورود کرده و مفاهیم کلیدی فقهی دیگری مانند مالکیت مشترک (مُشاع)، آباد کردن زمین‌های بایر (احیاء موات)، قاعده نفی ضرر (لا ضرر)، و مفهوم عدالت را نیز بررسی کرده است. مشخصاً درباره کتاب‌های که همه یا بخشی از آن به این مسئله اختصاص داده

۱. در سایت بانک مرکزی آمریکا، نمودارها و جدول‌هایی تهیه شده که به کاربران اجازه می‌دهد تا سطح، ترکیب، و سهم ثروت خانوار ایالات متحده را بررسی کنند.

<https://www.federalreserve.gov/releases/z1/dataviz/dfa/index.html>

در وب سایت (Visual Capitalist) که در حوزه تحلیل داده‌های اقتصادی-مالی به صورت گرافیکی فعال است، این ارقام به نحوی دقیق‌تر عرضه شده است

(<https://www.visualcapitalist.com/a-visual-breakdown-of-who-owns-americas-wealth/>).

۲. نظری، حسن، قاعده حيازت با رویکرد اقتصادی، ص ۱۲۰.



شده است، می‌توان به کتاب‌های اقتصادنا از شهید سید محمد باقر صدر، فقه المعادن از آیت الله محسن اراکی، و احکام زمین از آیت الله حسین مظاهری اشاره کرد. از مقالاتی که در این موضوع به رشته تحریر در آمده، می‌توان مقاله «فقه اسلامی آب و کاربرد مدیریتی و حقوقی آن» از سید علی محمد یثربی، مقاله «بررسی ماهیت فقهی و حقوقی حق بهره‌برداری از منابع آب در حقوق ایران» از علی اکبر جعفری ندوشن، مقاله «چالش‌های فقهی و حقوقی حقابه در آب‌های عمومی» از حمید فعلی و سید محمد مهدی غمامی، و مقاله «مسئولیت مدنی دولت در منابع آب بر مبنای قاعده اتلاف، لا ضرر، و احترام» از نعمت الله دالوند، امان الله علیمردانی، و محمد علی حیدری را نام برد. در بخش قوانین نیز قانون توزیع عادلانه آب از مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی تهیه شده است. آثار حوزوی که در این موضوع به رشته تحریر در آمده، عموماً با رویکرد فقه سنتی نگاشته شده و غالباً با روش‌های نوآورانه مانند روش شهید صدر در باب استنباط، بیگانه است. از سوی دیگر، آثار دانشگاهی موجود نیز بعضاً به صورت اجمالی یا با نگاه اقتصادی صرف یا با رویکرد حقوقی با پشتوانه ضعیف فقهی به این موضوع ورود کرده است. این نوشتار تلاش دارد در عین تأکید بر میراث فقه شیعه، با روشی نو و مبتکرانه راهبرد کلی در باب مدیریت این منابع را اصطیاد کند. تطبیق روش شهید صدر در این منبع خاص و استخراج راهبرد کلان در این حوزه برای نخستین بار انجام می‌شود.

۱. کلیات

الف) منابع سطحی

منابع سطحی، به آن دسته از ثروت‌هایی گفته می‌شود که در سطح یا نزدیک به سطح زمین قرار دارد،^۱ که رودخانه‌های عمومی و چشمه‌ها و دریاها از مهم‌ترین مصادیق آن شمرده می‌شوند.^۲ کیفیت این ثروت‌ها به گونه‌ای است که بهره‌برداری از آن، نیاز به کار و تلاش و فعالیت خاصی ندارد.

۱. اراکی، محسن، ملک‌المعادن فی الفقه الإسلامی، ص ۴۲.

۲. بحروری، عبدالکریم، الحرية الاقتصادية؛ ضوابطها و حدودها فی الفقه الإسلامی، ص ۲۵۱؛ فراهانی، سعید،

اقتصاد منابع طبیعی از منظر اسلام؛ اصول و مبانی، ص ۸۳.

ب. روش استنباط شهید صدر

استنباط قوانین و قواعد اسلام در موضوعات متنوع، به شکل‌هایی گوناگون انجام می‌شود؛ اما شهید صدر به روش کشف قاعده از احکام روبنایی اسلام عنایتی ویژه دارد.^۱ وی قائل است فروع و جزئیات فقهی به تنهایی نمی‌تواند قاعده‌ای را ثابت کند^۲ و در نهایت، ظن به حکم ایجاد می‌کند و تمسک به ظن، تا زمانی که ظن از سوی شارع امضا نمی‌شود، جایز نیست؛ اما بعضاً با در کنار هم قرار دادن و ترکیب فروع، می‌توان با اطمینان، به وجهی مشترک رسید که در همه فروع فقهی تکرار می‌شود.^۳ آن وجه مشترک همان قاعده عام و قانون اصلی شارع است که با اطمینان می‌توان آن را به اسلام نسبت داد.^۴ در این اثر نیز فروع فقهی جزئی و ادله مرتبط با مباحثات، به ویژه منابع سطحی آب، در کنار یکدیگر قرار داده می‌شود تا روشن شود نظام اقتصادی اسلام، چه راهبردی را در بهره‌گیری مد نظر دارد و اصل نخستین حاکم بر این ثروت‌ها کدام است.



۱. صدر، سید محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، القسم الأول (المقدمة)، ص ۲۰۳ (من ألوان الدلیل الاستنباطی أن ندرس عدداً كبيراً من الأحكام الشرعیة فنجد أنها تشتبك جميعاً في اتجاه واحد، فنكتشف قاعدة عامة في التشريع الإسلامي عن طريقها)؛ صدر، سید محمد باقر، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ۳، ص ۴۳۸.

۲. صدر، سید محمد باقر، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ۳، ص ۴۳۸ (... يجب أن لا نكتفي بعرض أو فحص كل واحد من تلك الأحكام بصورة منعزلة و مستقلة عن الأحكام الأخرى).

۳. صدر، سید محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، القسم الأول (المقدمة)، ص ۲۰۴ (و بتجتمع تلك القرائن بنوعی في نفس الفقيه احتمال القاعدة العامة و وثوقه بها ... و مؤقناً من الاستقراء يتلخص في التمييز بين القطعي منه و غيره، فإذا كان قطعياً - أي أدى إلى القطع بالحكم الشرعی - فهو حجة؛ لأنه يصبح دليلاً قطعياً و يستمد حجتيه من حجتيه القطع، و إذا لم يكن قطعياً فلا حجتيه فيه مهما كانت قوة الإحتمال الناجمة عنه؛ لأننا عرفنا سابقاً أن كل دليل غير قطعي ليس حجة ما لم يحكم الشارع بحجتيه، و الشارع لم يحكم بحجتيه الاستقراء الذي لا يؤدي إلى العلم).

۴. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

فرع نخست: عدم جواز معامله قبل از حیات

حیات یعنی تصرف و اخذ بخشی از مباحات عامه که ملکیت آن را در پی دارد.^۱ قاعده حیات از قواعد منصوص شمرده نمی شود و از مجموعه ای از ادله اصطیاد شده است. به دو نمونه از این ادله اشاره می شود:

۱. موثقه سکونی: راوی از امیر مؤمنان علیه السلام می پرسد: «شخصی با چشمانش پرنده ای را دنبال می کند تا به جایی که روی درختی می نشیند؛ اما شخصی دیگر می آید و آن را با دستان خود می گیرد. پرنده از آن کیست؟» امام علیه السلام می فرماید: «برای چشم همان بهره ای است که برده است و برای دست هم همان بهره ای است که گرفته است»؛^۲ کنایه از اینکه دنبال کردن با چشم، ثمری در ملکیت ندارد و حیات عامل ملکیت است.

فقیهان با الغای خصوصیت از مورد روایت، نتیجه می گیرند در هر موردی که شخص استیلاء و تسلط بر ثروت پیدا بکند، مالک آن خواهد بود.^۳

۲. سیره و بناء عقلاء: در طول تاریخ، روش جاری بر این بود که مردم از مباحات استفاده می کردند. برای گرم کردن، هیزم جمع می کردند؛ برای خوراک، صید می کردند؛ و برای شرب، از چشمه ها بهره می جستند. این سیره بشر در زمان اهل بیت علیهم السلام نیز جریان داشته و در عین حال، منعی از آن بزرگواران صادر نشده؛ در نتیجه، این سیره، امضای اهل بیت علیهم السلام را دارد.^۴

به نظر می رسد اسلام، شرایطی را در حیات قرار داده تا آزادی بهره برداری در این منابع حفظ شود. شرط نخست، عدم جواز معامله منبع مباح، پیش از حیات است. بنا بر نظریه مشهور فقیهان، هرگونه بیع، پیش از حیات جایز نیست^۵ و یکی از شرایط

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۲۹۰؛ مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهية، ج ۲، ص ۱۱۹.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۶، ص ۲۲۳.

۳. زارعی سبزواری، عباسعلی، القواعد الفقهية في الفقه الإمامية، ج ۶، ص ۱۷۲.

۴. همان، ج ۶، ص ۱۷۵؛ موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، فقه الشيعة (کتاب الإجارة)، ص ۷۳۱ و ۷۳۲.

۵. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية في الفقه الإمامية، ج ۳، ص ۱۷۴ (لا يجوز بيع المشتريات قبل الحيابة كالكلاء والماء والنار والحجارة والتراب)؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام في معرفة

معامله، ملکیت متعاملین نسبت به مبیع و ثمن است. حتی بعضی فقیهان در باب مباحات پا را فراتر گذاشته و قائل‌اند اگر شخصی مباح را پیش از حیازت بفروشد، مقتضی صحت در این بیع مفقود است؛ این در حالی است که اگر کسی مال شخصی دیگر را به نحو فضولی بفروشد، مقتضی صحت را دارد و صحت فعلی، منوط به اجازه بعدی مالک است.^۱

فرع دوم: عدم جواز وکالت در حیازت

پرسش: آیا صاحب سرمایه می‌تواند با اعطای وکالت به عده‌ای، غالب یا تمام منافع منابع سطحی را به خویش اختصاص دهد؟

مشهور فقیهان وکالت در حیازت را جایز نمی‌دانند و کسی حق ندارد با اعطای وکالت به دیگران، بهره‌برداری مازادی در مباحات داشته باشد. این آزادی باید برای همه محفوظ بماند. شیخ طوسی درباره اینکه وکالت در باب هیزم جمع کردن و گیاه جمع کردن صحیح است یا خیر، می‌فرماید اقوی این است که وکالت صحیح نیست.^۲ ابن ادریس حلی نیز بر این باور است که در هیزم جمع کردن و جمع‌آوری گیاه و شکار کردن، نیابت و وکالت جاری نمی‌شود.^۳ به عقیده یحیی بن سعید حلی، وکالت در هیزم جمع کردن و گیاه جمع کردن و شکار کردن صحیح نیست.^۴ علامه حلی نیز می‌گوید که صحت وکیل گرفتن در مباحاتی مانند شکار کردن و هیزم جمع کردن و علف جمع کردن، اشکال دارد.^۵ کلمات متعدد دیگری نیز از فقیهان وجود دارد که نشان می‌دهد آنان قائل‌اند وکالت در حیازت صحیح نیست و همه حق، برای کسی است که مباشر در حیازت باشد.

الحلال والحرام، ج ۲، ص ۲۳؛ عاملی، سید جواد، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۳، ص ۶۳؛ بحرانی، حسین بن محمد، سداد العباد و رشاد العباد، ص ۴۴۹؛ خمینی، سید روح الله، نجات العباد، ص ۲۲۷؛ احمدی میانجی، علی، مالکیت خصوصی در اسلام، ص ۱۸۹.

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۳۴۵ و ۳۴۶؛ شاه‌رودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، ج ۲، ص ۱۹۳.

۲. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۳۶۳.

۳. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۸.

۴. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، ص ۳۱۹.

۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، ج ۱۵، ص ۴۴.



شهید صدر از کنار هم گذاشتن فروعاً متعدد، قانونی کلی اصطیاد می‌کند که «هرکسی در کسب منافع از منبع مباح، مباشرتاً اقدام کرده و فعالیت داشته است، مالک آن منفعت به‌شمار می‌آید و در غیر این صورت، حقی در مباحات ندارد».^۱

آیت‌الله خوئی می‌فرماید: وکیل به جای موکل می‌نشیند و کاری که وکیل انجام می‌دهد، تسبیحاً به خود موکل نسبت داده می‌شود. در ادامه می‌فرماید: این تسبیب، تنها در امور اعتباری فرض دارد؛ یعنی تنها در امور اعتباری می‌شود اعتبار کرد کاری را فردی انجام دهد و در عین حال، آن فعل برای دیگری باشد؛ مثلاً زید به شخصی وکالت می‌دهد که خانه‌اش را بفروشد. در چنین مواردی، وقتی وکیل خانه را فروخت، می‌شود به زید نسبت داد که زید خانه‌اش را فروخت. این مسئله در امور تکوینی معنا ندارد؛ مثلاً در خوردن و نوشیدن، تنها کسی که می‌شود این افعال را به او منتسب کرد، فاعل مباشر است و اگر کسی بگوید من به وکالت از دیگری خوردم یا خوابیدم، آن فعل به دیگری منتسب نخواهد شد.^۲ به باور آیت‌الله خوئی، حیازت از دسته دوم است و وکالت‌پذیر نیست.

در نتیجه، سرمایه‌دار نمی‌تواند با اعطای وکالت به افراد، در مباحات تصرف و آن‌ها را به خود اختصاص دهد و دیگران را محروم کند.

فرع سوم: عدم جواز اجاره در حیازت

پرسش: اگر کسی دیگری را برای حیازت مباحات - مثل صید کردن یا حیازت آب - اجیر کند، آیا اجاره صحیح است؟ چه کسی مالک می‌شود؟

برای پاسخ به این پرسش باید یک مرحله پیش از این مسئله بررسی شود: آیا اساساً نیابت در حیازت مباحات جایز است؟ به‌گفته قاضی ابن براج، اگر شخصی به دیگری امر کند که برایش صیدی انجام دهد و صیاد نیز صید را به دست آورد، آن صید متعلق به صیاد است، نه آمر؛ زیرا صیاد، فاعل مباشر بوده است. این مسئله مثل مسئله حیازت آب است.^۳ شیخ طوسی می‌گوید اگر شخصی به دیگری امر کند که برایش صیدی انجام دهد و صیاد صید را به چنگ آورد، اصح این است که صید

۱. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۵۴۹؛ و ص ۵۵۸ و ۵۵۹.

۲. خوئی، سید ابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، ج ۳، ص ۳۵۵ و ۳۵۶.

۳. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر، جواهر الفقه، ص ۷۴.



برای صیاد است؛ زیرا تلاش و کار و فعالیت، از سوی وی صادر شده است. این مانند آب مباحی است که از سوی سَقّا، به امر شخصی دیگر حیات می‌شود. در اینجا، آن آب برای سَقّا است، نه برای آمر.^۱ ابن ادریس نیز گفته است که هیزم جمع کردن و علف جمع کردن و مسئله صید نیابت‌بردار نیست.^۲ همچنین به عقیده محقق حلی، اگر کسی حیوانی را شکار یا هیزمی را به نیت دیگری جمع آوری کند، این نیت وی مؤثر نیست و همه اموال حیات‌شده متعلق به خود اوست.^۳ محقق حلی در بیان مناط این حکم می‌گوید: هر امری که احراز شود شارع مقدس، آن عمل را به صورت مباحی از مکلف می‌خواهد، نیابت‌بردار نیست؛ مانند طهارت در صورت توانایی، اقامه نماز در زمان حیات، و جمع‌آوری گیاه و چوب.^۴ آیت الله خوئی نیز در تشریح مسئله می‌فرماید: اگرچه وکالت با نیابت متفاوت است و آن مسیری که در عدم جواز وکالت در حیات گفته شد با نیابت تفاوت دارد، اما در عین حال، در نتیجه مشترک‌اند و همان‌گونه که وکالت در حیات جایز نیست، نیابت در حیات نیز جایز نیست.^۵

توضیح: در وکالت، عمل وکیل به موکل -هرچند تسبیحاً- نسبت داده می‌شود و بیعی که وکیل انجام داده را می‌توان به موکل منتسب کرد؛ اما در نیابت، عمل نائب را منتسب به منوب عنه نمی‌کنند؛ یعنی اگر زید به نیابت از میتی نمازی خواند یا حجی انجام داد، عرفاً نمی‌گویند میت نماز خوانده یا حج را انجام داده است، بلکه عمل را خود نائب انجام داده است و تنها ثمر و اثرش به میت می‌رسد، دقیقاً مانند ادای دین برای میت از سوی زید؛ وقتی زید دین میت را اداء می‌کند، عرفاً نمی‌گویند که میت دینش را اداء کرده است، بلکه زید اداء کرده و اثرش که رفع ضمان باشد، به میت رسیده است. آیت الله خوئی در ادامه می‌فرماید: نیابت با معنایی که شرح داده شد، مسئله‌ای خلاف قاعده است؛ زیرا قاعده اولیه اقتضا می‌کند که هرکس عملی که انجام می‌دهد، برای خودش دارای اثر باشد و اثر به خودش برسد، مگر اینکه دلیلی قطعی در مقابل آن وجود داشته باشد. درباره نماز و حج و روزه و امثال آن، دلیل قطعی وجود دارد، بنابراین نیابت‌بردار است و برای منوب

۱. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۳۴۶.

۲. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۸۵.

۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۰۸.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۵۳.

۵. خوئی، سید ابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۰، ص ۳۵۶.

عنه، دارای اثر خواهد بود؛ اما درباره حیازت، دلیل قطعی وجود ندارد. در نتیجه، بنا بر قاعده، این فعل صرفاً برای فاعل خودش دارای اثر است و نیابت بردار نیست.^۱

در نهایت، شهید صدر بر طبق ملاکی که قبلاً از کنار هم گذاشتن فروع متعدد فقهی و نظرات فقیهان اصطیاد کرده بود، می‌فرماید: فقط کسی که در کسب منافع از منبع مباح مباشرتاً اقدام کرده و فعالیت داشته است، مالک آن منفعت شمرده می‌شود^۲ و مستأجر نمی‌تواند با اجاره دیگران در منبع مباح حقی پیدا بکند.

اشکال: جمعی از متأخران -از جمله صاحب عروه و آیت الله خوئی- معتقد به صحت اجاره در حیازت هستند و قائل‌اند مال حیازت شده با اجاره برای مستأجر است.^۳ با این اختلاف در فتاوا، رسیدن به نتیجه کلی عدم جواز اجاره در حیازت مقدور نیست.

پاسخ: در نظر کسانی که اجاره در حیازت را صحیح نمی‌دانند، تنها دلیل سببیت حیازت برای تملک، سیره عقلاست؛ زیرا روایت موثقه سکونی^۴ را از نظر سند و دلالت، ضعیف می‌دانند.^۵ سیره عقلاء نیز دلیل لَبّی است و قدر مُتَبَقِّین در این دلیل، تحقق ملک برای خود حیازت‌کننده است.^۶ برای اینکه روشن شود آیا حیازت برای مستأجر نیز تحقق می‌یابد یا خیر، باید روشن شود آیا سببیت حیازت برای ایجاد ملک، در سیره عقلاء، به قصد تملک نیز نیاز دارد یا خیر؟ اگر قصد تملک جزء ارکان حیازت باشد، شخص حیازت‌کننده با قصد ایجاد ملک برای مستأجر می‌تواند از طرف مستأجر حیازت کند؛ اما اگر قصد تملک نیاز نباشد، مال حیازت‌شده برای حیازت‌کننده خواهد بود.^۷

۱. همان.

۲. صدر، سید محمد باقر، إقتصادنا، ص ۵۴۹؛ و ص ۵۵۸ و ۵۵۹.

۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۶۱۸؛ خوئی، سید ابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، ج ۳، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۶، ص ۲۲۳ (... لِّلْعَيْنِ مَا رَأَتْ وَ لِّلْيَدِ مَا أَخَذَتْ ...).

۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود، کتاب الإجارة، ج ۲، ص ۲۴۰ (الْمُهْمُ فِي الدَّلِيلِ عَلَى سَبَبِيَّةِ الْحَيَازَةِ لِلْمَلِكِ هُوَ السَّيْرَةُ الْعَقْلَانِيَّةُ ...).

۶. همان.

۷. همان.



در پاسخ باید گفت قصد تملک جزء ارکان حيازت نیست؛ زیرا حيازت به معنای استیلاء بر شیئی از مباحات اصلیه، به انگیزه تسلط بر آن شیء است، اعم از اینکه قصد تملک داشته باشد یا نداشته باشد.^۱ در این صورت، حيازت منجر به خروج مباح از مباح بودن و انتقال به ملک می‌شود.^۲ علامه حلی در قواعد^۳ و محقق حلی^۴ قائل‌اند نیازی به قصد تملک نیست. صاحب کنز الفوائد نیز می‌فرماید دلیلی بر اعتبار قصد تملک علاوه بر قصد تسلط وجود ندارد.^۵ در نتیجه، مال حيازت شده حتی در ضمن اجاره و با قصد تملیک به مستأجر، به ملکیت مستأجر در نمی‌آید و صرفاً متعلق به حيازت‌کننده است.

فرع چهارم: عدم جواز اضرار به دیگران در حيازت

از مواردی که باید در حيازت رعایت شود، عدم اضرار و آسیب زدن به منافع دیگران است؛ به عنوان مثال: اگر شخصی از آب‌های سطحی یا فضای سبز طبیعی یا شکار حیوانات، افراط در بهره‌برداری داشته باشد تا جایی که منبع دچار آسیب بشود یا منابع آبی مثل آب رودخانه یا چشمه‌ای را آلوده بکند، دیگران از فواید این مباح محروم خواهند شد و توان بهره‌برداری را نخواهند داشت، در حالی که اسلام این حق را برای همه قرار داده است.^۶ این مسئله قطعاً خلاف عدالت است.

یکی از قواعد مسلم در فقه قاعده لا ضرر است^۷ و می‌توان فرض پیش‌گفته را از مصادیق قطعی آن به‌شمار آورد. بنا بر قاعده لا ضرر، هیچ‌کس حق ندارد در مباح طبیعی به‌صورتی تصرف کند که به منبع طبیعی آسیب رسد و دیگران از بهره‌برداری

۱. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، فقه الشیعة (کتاب الإجارة)، ص ۷۳۰.

۲. همان؛ موسوی بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۴۰۴.

۳. قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۳۳۰.

۴. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۰۸.

۵. اعرجی، عبدالمطلب بن محمد، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، ج ۲، ص ۵۸.

۶. خمینی، سید روح‌الله، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۲۳۷ (لَيْسَ لَهُ عَلَى الْأَخْوَطِ أَنْ يَجُوزَ مَقْدَرًا يُوجِبُ الضَّيْقَ وَ الْمَضَارَّةَ عَلَى النَّاسِ)؛ صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۴۹۵ (إِنَّمَا يَسْمَحُ لِلْأَفْرَادِ جَمِيعًا بِالِاسْتِفَادَةِ مِنْهَا) (الْمُضَارَّةُ الطَّبِيعِيَّةُ)، مع احتفاظ أصل المال و رقبته بصفة الاشتراك و العموم؛ مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهية، ج ۲، ص ۱۳۵.

۷. «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ».

محروم شوند.

توضیح: شارع مقدس می‌گوید هر حکم شرعی که از قِبَل آن حکم، ضرری به مال و جان و نفس و عرض و شئون افراد، از سوی خودشان یا دیگران وارد شود، منتفی است و شارع آن را رد کرده است.^۱ در نتیجه، حکم به آزادی تصرف و بهره‌برداری از مباحات اصلیه، مقید به عدم اضرار به دیگران است؛ شواهد بسیاری بر این مسئله در متون دینی وجود دارد که به چند نمونه اشاره می‌شود:

شاهد نخست: این شاهد، روایتی از رسول خدا ﷺ است که تطبیق قاعده لا ضرر نیز در آن دیده می‌شود. عُبَّه بن خالد از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «پیامبر اکرم ﷺ در میان اهل مدینه درباره آب‌های آبیاری نخل‌ها حکم کرد که از بهره‌برداری از آن‌ها جلوگیری نشود و در میان صحرانشینان حکم کرد که آب‌های افزوده خود را از دیگران باز ندارند، تا به این طریق، آنان را از مازاد علف‌زار باز دارند؛ و فرمودند: «[در اسلام] زیان و زیان رساندن به دیگران نیست.»^۲

گویا در زمان رسول خدا ﷺ، چوپانانی گله خویش را در مرتعی که در اطراف منبعی از آب قرار داشته، به چرا می‌بردند و صحرانشینان، برای جلوگیری از ورود چوپانان به مراتع و انحصار مراتع برای خود، از دسترسی به آب جلوگیری می‌کردند. از آنجا که گله در کنار استفاده از مرتع، نیاز به آب دارد، پیامبر اکرم ﷺ فرمودند صحرانشینان حق منع چوپانان را از آب و مراتع در آن منطقه ندارند^۳ و در ادامه، در مقام تعلیل حکم فرمودند: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ».

شاهد دوم: توقیعی از سوی امام حسن عسکری علیه السلام برای یکی از شیعیان درباره استفاده از آب نهر وارد شده. این روایت در کتاب کافی نقل شده است و نقل کافی تا

۱. انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه، ص ۱۱۴ و ۱۱۶؛ نائینی، محمدحسین، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۱۵۶؛ خوئی، سید ابوالقاسم، القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد (الهدایه فی الأصول)، ج ۳، ص ۵۴۰ و ۵۷۳؛ بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۹۴؛ طباطبایی بروجردی، سید حسین، منابع فقه شیعه، ج ۲۳، ص ۱۰۲۹.

۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، ج ۱۸، ص ۱۰۱۶؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۲، ص ۴۴۵؛ نظری، حسن، قاعده حیات با رویکرد اقتصادی، ص ۱۱۷.

زمانی که حجتی بر خلافتش نباشد، ثابت و صحیح است.^۱ راوی می‌پرسد شخصی آسیابی در کنار نهر مزرعه‌ای دارد. صاحب مزرعه تصمیم می‌گیرد از نهری دیگر، آب را به مزرعه خویش برساند و این آسیاب را تعطیل کند. آیا چنین حقی را دارد؟ امام علیه السلام فرمود: از خدا پروا کند و در این باره، به طور پسندیده رفتار کند و به برادر مؤمنش زیان نرساند.^۲

شاهد سوم: عُقْبَةُ بن خالد روایت می‌کند: «شخصی از کوه، قناتی^۳ جاری ساخت. پس از آن شخصی دیگر آمد و از همان کوه، قنات دیگری جاری کرد. قنات دوم، آب قنات نخست را فرو بُرد. امام صادق علیه السلام در این باره فرمود: «هر کدام، يك شب قنات خویش را به نوبت می‌بندند و می‌بینند کدام یک از آنان به دیگری زیان می‌زند؛ اگر قنات دوم به قنات نخست زیان می‌زند، باید بسته شود.»^۴

از مجموع این ادله و روایات، به دست می‌آید که هیچ‌کس به بهانه استفاده و بهره‌برداری از منابع و ثروت‌های طبیعی -از جمله مباحات اصلیه- حق ضرر زدن به دیگران را ندارد.

فرع پنجم: عدم تأثیر تحجیر در مباحات

در نظر علماء، تحجیر و سنگ‌چین عاملی برای ایجاد اولویت در احیاء شمرده می‌شود.^۵ پرسشی که پیش می‌آید، این است که آیا تحجیر در منابع سطحی آب نیز سبب اولویت می‌شود؟ مثلاً اگر شخصی با سنگ‌چین، محدوده‌ای برای خودش در اطراف چشمه‌ای

۱. شب‌زنده‌دار، محمدی، حجیت روایات کتاب شریف کافی، سایت مدرسه فقه امام باقر علیه السلام، <https://mfef.ir/home/70-7/>.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۹۳ / طباطبایی بروجردی، سید حسین، منابع فقه شیعه، ج ۲۳، ص ۱۰۳۷.

۳. قنات به چاه‌های به هم پیوسته‌ای گفته می‌شود که تحت سازوکاری مشخص، آب را بر سطح زمین جاری می‌سازد و جزء منابع سطحی شمرده می‌شود (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۶، ص ۶۷۷؛ مقاله قنات در ایران، مطالعه موردی قنات در تهران، ص ۲۷).

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۹۴ / طباطبایی بروجردی، سید حسین، منابع فقه شیعه، ج ۲۳، ص ۱۰۳۷.

۵. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، المَهْدَبُ البَارِعُ فِي شَرْحِ الْمُخْتَصَرِ النّافِعِ، ج ۲، ص ۳۲؛ اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۷، ص ۴۹۲.



مشخص کرد، حق و اولویت درباره تصرفات در آن مکان پیدا می‌کند؟ در پاسخ باید گفت: ادله تحجیر به لحاظ سند و دلالت مخدوش است و استناد به آن ممکن نیست.

بررسی سند ادله تحجیر

شهید صدر می‌فرماید فقیهان در باب تحجیر تمسک به روایاتی کردند که از لحاظ سند مشکل دارد؛^۱ مانند روایت «مَنْ أَحَاطَ حَائِطًا عَلَى الْأَرْضِ فَهِيَ لَهُ».^۲ این روایت در منابع شیعه موجود نیست، مگر به نحو مرسل در عوالي اللئالی^۳ و مستدرک الوسائل^۴. ناقل روایت نیز سَمُرَة بن جُنْدَب است که ضعیف است و شیخ طوسی در تهذیب الأحکام، روایتی موثق از امام باقر (ع) نقل می‌کند که در آن، ایشان سمره را لعن کرده‌اند.^۵

بررسی دلالت ادله تحجیر

ادله پیش‌گفته اختصاص به زمین‌های موات دارد^۶ و سبب ایجاد اولویت در مباحات نمی‌شود؛ زیرا در کتاب‌های فقهی، تحجیر به عنوان مقدمه احیاء مطرح است و بدون احیاء اثری ندارد.^۷ احیاء نیز تنها در زمین‌های موات فرض دارد.

فرع ششم: عدم اقطاع مباحات از سوی امام

اقطاع یعنی واگذاری زمین یا منافع حاصل از آن برای زمانی محدود یا نامحدود به کسی از سوی حاکم^۸ که سبب ایجاد اولویت در بهره‌برداری از منبع طبیعی می‌شود.

۱. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۷۰۷.
۲. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۳، ص ۵۲۷؛ نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص ۱۱۱؛ حائری، مرتضی، کتاب الخمس، ص ۶۷۸.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالي اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۳، ص ۴۸۰.
۴. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص ۱۱۱.
۵. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۴۷.
۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۸۶.
۷. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۲۷۳؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۳، ص ۲۱۸ و ۲۱۹؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، إرشاد الأذهان فی أحكام الإیمان، ج ۱، ص ۳۴۹؛ صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۷۰۷.
۸. شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، ج ۱، ص ۶۲۳؛ شعرانی، ابوالحسن، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین (ترجمه و شرح)، ج ۲، ص ۳۷۳.

آیا حاکم می‌تواند با اِقطاع این منابع، آن را به شخصی خاص اختصاص دهد؟ بنا بر نظریه مشهور فقیهان، اِقطاع را در مقدمه بودن برای احیاء، مانند تحجیر است؛^۱ به صورتی که اگر احیاء بعد از اِقطاع تحقق نیابد، سبب اولویت نخواهد بود.^۲ در نتیجه، فقیهان تصریح می‌کنند اِقطاع ثروت‌هایی که احیاء در آن ممکن نیست، حتی از سوی امام معصوم جایز نیست.^۳ صاحب جواهر و دیگر فقیهان می‌فرمایند: اِقطاع اختصاص به زمین‌های موات دارد^۴ و در ثروت‌هایی که قابلیت احیاء ندارد -مانند مباحات عامه-، جایی ندارد.

فرع هفتم: عدم تحقق اولویت با سرمایه‌گذاری

اگر شخصی سرمایه‌گذاری در منبع مباح انجام دهد و امکان جدیدی در آن ایجاد کند، آیا این سرمایه‌گذاری در ایجاد اولویت برای سرمایه‌گذار مؤثر است؟

در نظر فقیهان، تنها «عمل» سبب اولویت است. شهید اول می‌فرماید: هرکس به میزان عملی که انجام داده است، مالک آب می‌شود؛ و به صرف سرمایه‌گذاری، اولییتی ایجاد نمی‌شود.^۵

شهید صدر از کنار هم قرار دادن این فتاوا، به قاعده‌ای کلی می‌رسد: تمام ملاک برای اولویت، صرفاً عمل است و سرمایه، تأثیری در ملکیت مباح برای سرمایه‌گذار

۱. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۲۷۳؛ نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۰۲؛ عاملی، سید جواد، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۹، ص ۷۸؛ محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۷، ص ۳۱ (لَا يُتَصَوَّرُ الْإِقْطَاعُ فِي الْمَعَادِنِ الظَّاهِرَةِ، لِأَنَّ الْإِقْطَاعَ إِذَا كَانَ مَبْنًى عَلَى التَّحْجِيرِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا فِيهَا فَلَا يُتَصَوَّرُ التَّحْجِيرُ، وَلَعَلَّ هَذَا أَقْرَبُ).

۲. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۲۷۳.

۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۲۶۹ (لَيْسَ لِلْإِمَامِ إِقْطَاعُ مَا لَا يَجُوزُ أَحْيَاؤُهُ، كَالْمَعَادِنِ الظَّاهِرَةِ).

۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۲۶۹؛ نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۸۶ (لِأَنَّ مَوْزِدَ الثَّلَاثَةِ الْمَوَاتُ ... مراد از «الثَّلَاثَةُ»، تحجیر و احیاء و اقطاع امام است)؛ و ج ۳۸، ص ۱۰۲.

۵. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی الفقه الإمامیة، ج ۳، ص ۶۵؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۷، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.

ندارد؛^۱ به عنوان مثال، به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. تأمین ابزار صید: اشخاص با سرمایه‌گذاری در بخش تأمین ابزار صید، اولییتی پیدا نمی‌کنند.

علامه حلی،^۲ شیخ طوسی،^۳ قاضی ابن براج،^۴ و ابن سعید حلی،^۵ به اتفاق می‌فرمایند: اگر کسی تور شکارش را به صیادی بسپارد و صیاد با آن تور حیوانی را شکار کند، آن حیوان برای صیاد خواهد بود و صاحب تور حقی در صید ندارد و صرفاً می‌تواند اجرت تورش را بگیرد.

۲. غصب ابزار صید: مالک ابزار صید، به دلیل مالکیت، حقی در صید ندارد.

علامه حلی،^۶ شیخ طوسی،^۷ محقق حلی،^۸ و صاحب جواهر^۹ می‌فرمایند حتی اگر صیاد ابزار صید را از دیگری غصب کرده باشد، همچنان صید برای صیاد است و صاحب ابزار صرفاً حق مطالبه اجرت دارد.

صاحب جواهر در این فتوا، ادعای اجماع دارد و می‌فرماید همه فقیهان شیعه، نتیجه حاصل را حق اختصاصی صیاد می‌دانند.^{۱۰} اکثر اهل تسنن نیز همین فتوا را قبول دارند و قائل‌اند صید، برای صیاد است، هرچند ابزار صیدش غصبی باشد.^{۱۱}

۱. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۵۵۲.

۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۳۳۳.

۳. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۱۶۸.

۴. ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، المهدب، ج ۱، ص ۴۶۱.

۵. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، ص ۳۱۷.

۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، ص ۳۱۵.

۷. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۱۶۸.

۸. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۳، ص ۱۵۸.

۹. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۶۵.

۱۰. همان.

۱۱. ماوردی، علی بن محمد، الحاوی الکبیر، ج ۱۵، ص ۱۳ (به نقل از: شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۱، ص ۴۴۱)؛ شاشی، محمد بن احمد، حلیه العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء، ج ۵، ص ۲۲۹ (به نقل از: شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۱، ص ۴۴۱).

۳. تأمین ابزار حیات آب: سرمایه‌گذاری در بخش ابزار حیات آب اولویی نمی‌آورد.

علامه حلی،^۱ ابن سعید حلی،^۲ و محقق حلی^۳ می‌فرمایند اگر شخصی حیوانش را برای سقایت به دیگری بسپارد به این شرط که در آب حیات شده شریکِ عامل باشد، شرکت باطل است و همه آب برای سقاست و صاحب حیوان، صرفاً مستحقِ اجرة المثل است.

این فتوا در میان فقیهان اهل تسنن، از جمه شافعی و قاضی نیز پذیرفته شده است.^۴

شهید صدر: از مجموع این فتاوا روشن می‌شود، تمام الماک در ایجاد اولویت، عمل عامل است و سرمایه، تأثیری در ایجاد حق نخواهد داشت.^۵ در نهایت، سرمایه‌گذار می‌تواند در صورت تحقق شرایط فقهی، ضمن عقد اجاره یا بیع، از جانب خدمتی که سرمایه‌اش عرضه کرده یا ابزاری که تهیه کرده، بهره‌مند شود.

فرع هشتم: عدم جواز ایجاد قُرُق گاه

«الجمی» در لغت به معنای منع کردن است^۶ و در اصطلاح به موضعی گفته می‌شود که در آن، چراگاه وجود دارد و از ورود غیر ممانعت می‌شود.^۷

در منابع دینی، قُرُق گاه جایز نیست؛ یعنی شخص نمی‌تواند به این دلیل که قدرت دارد یا چون ممارست در بهره‌برداری داشته است یا چون چراگاه متصل به ملک

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۳۲۹.

۲. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، ص ۳۱۷.

۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۰۸.

۴. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، المغنی، ج ۵، ص ۱۲۰ (به نقل از: صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۵۵۳).

۵. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۵۵۷ و ۵۵۸.

۶. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولوم، ج ۳، ص ۱۵۸۴؛ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۵۳.

۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۳، ص ۳۱۲؛ صاحب عباد، اسماعیل بن عباد، المعبط فی اللغة، ج ۳، ص ۲۳۰.



اوست، با حصر مقداری از زمین، آن را به خودش اختصاص دهد؛ البته اگر زمین جزء زمین‌های موات باشد و حصر زمین مقدمه‌ای برای احیاء آن به شمار آید، اولویت ایجاد خواهد کرد. در غیر این صورت، جایز نیست.

شیخ طوسی و علامه حلی می‌فرمایند: آحاد مسلمانان حق ایجاد قُرُق‌گاه برای خودشان را ندارند.^۱ شهید اول در دروس می‌فرماید: هیچ‌کدام از افراد مسلمانان حق ایجاد قُرُق‌گاه را ندارد، مگر در املاک شخصی خودش؛ یعنی اگر احیاناً چراگاهی در ملک شخصی طرف بود، می‌تواند با محصور کردن اطرافش، آن را به خویش اختصاص دهد و در غیر این صورت، ایجاد قُرُق‌گاه جایز نیست.^۲ سیدصادق روحانی نیز همین مطلب را در کتاب فقه الصادق علیه السلام ذکر کرده است.^۳ شهید صدر می‌فرماید: شخصی که گوسفندان را در زمینی به چرا می‌برد و در این کار ممارست دارد، نسبت به رَقَبَه زمین حقی پیدا نمی‌کند یا زمین به ملکش در نمی‌آید و حق فروش این چراگاه را به دیگران ندارد؛ زیرا حق اولویت در بهره‌برداری، تنها در فرض احیاء برای شخص ایجاد می‌شود.^۴

به دو روایت در این خصوص اشاره می‌شود:

۱. ادریس بن زید نقل می‌کند: «به موسی بن جعفر (علیهما السلام) عرض کردم: «ما مزرعه‌ای داریم که در محدوده آن چراگاهی است. یکی از ما که دارای گوسفند و شتر است، نیاز به آن چراگاه دارد. آیا می‌تواند برای استفاده خویش، از بهره‌برداری دیگران جلوگیری کند؟» امام علیه السلام فرمودند: «اگر زمین ملک اوست، می‌تواند دیگران را از آن بازدارد و حتی می‌تواند بفروشد.»^۵

۲. از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: «شخص مسلمانی مزرعه‌ای دارد که در آن کوهی

۱. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۲۷۰؛ ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۳۸۱.

۲. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی الفقه الإمامیة، ج ۳، ص ۵۸.

۳. حسینی روحانی، سیدصادق، فقه الصادق علیه السلام، ج ۱۹، ص ۴۶۷.

۴. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۵۱۰.

۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۷۶ (بَابُ بَيْعِ الْمَرَاعِي)؛ طباطبایی بروجردی، سید حسین، منابع فقه شیعه، ج ۲۲، ص ۸۳۶.

واقع شده که خرید و فروش می‌شود. دامداری نیاز به کوه دارد و نزد او می‌آید. آیا برای وی جایز است کوه را به دامدار بفروشد؟ اگر مجانی از وی خواست، می‌تواند او را بازدارد؟ این کار مزرعه‌دار و آنچه در این مورد می‌گیرد، چه حکمی دارد؟» امام علیه السلام فرمود: «فروختن کوه به برادر مسلمانش جایز نیست؛ زیرا متعلق به وی نیست و تنها فروش به غیر مسلمانان جایز است.»^۱ فیض کاشانی این روایت را ذیل خرید و فروش چراگاه آورده است.^۲

از مجموع این موارد روشن می‌شود قُرُق‌گاه در اسلام جایز نیست و کسی حق سلب آزادی دیگران را از این طریق ندارد.

فرع نهم: عدم تأثیر قرارگیری در ملک شخصی، در ایجاد اولویت

آیا به صرف تحقق یک مباح در ملک شخصی، صاحب ملک نسبت به آن مباح، اولویت در بهره‌برداری دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، مراجعه به تعریفی که از حیازت بیان شده، لازم است. در تعریف حیازت، یکی از مهم‌ترین قیودی که وجود داشت، استیلاء بر مباح به قصد سلطنت بود که از میان سه فرض برای استیلاء، دو فرض نخست را خارج می‌کرد.

فرض نخست: استیلاء بدون هیچ‌گونه قصدی اعم از قصد تملک و قصد سلطنت؛ یعنی شیئی از مباحات مثل آب باران، یا صیدی وارد ملک شخص شود و صاحب زمین بر انتفاع قدرت داشته باشد و اقدامی نکند. اگر قصد نداشته باشد، حیازت صادق نخواهد بود.^۳

فرض دوم: استیلاء به همراه قصدی غیر از قصد تملک و سلطنت؛ مثلاً شخص سنگی را برمی‌دارد یا درختی را قطع می‌کند، نه به قصد حیازت و سلطنت، بلکه برای باز شدن مسیر عبور مردم. در این حالت نیز حیازت صدق نمی‌کند و مباح اصلی از مباح بودن خارج نمی‌شود.^۴

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۲۷۶؛ طباطبائی بروجردی، سید حسین، جامع احادیث الشیعة، ج ۲۲، ص ۸۳۶؛ طباطبائی بروجردی، سید حسین، منابع فقه شیعه، ج ۲۳، ص ۷۵.
۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، ج ۱۸، ص ۱۰۴.
۳. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، فقه الشیعة (کتاب الإجارة)، ص ۷۳۰؛ موسوی بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۴۰۴.
۴. همان.

فرض سوم: استیلاء به قصد سلطنت، بدون قصد تملک. در این فرض، شخص، بدون اینکه قصد ملکیت داشته باشد، قصد مسلط شدن به شیء و رسیدن به منفعتی را دارد؛ مثلاً برای دفع خطری، چوبی در صحرا پیدا می‌کند و بعد از حل مشکل، آن را رها می‌کند. آیا در این صورت، ملکیت برای شخص ثابت است؟

شیخ طوسی،^۱ علامه حلی،^۲ و محقق حلی^۳ تنها فرض سوم را منجر به ایجاد ملکیت می‌دانند.

البتّه صاحب ملک می‌تواند شخص را از ورود به ملک شخصی‌اش منع کند؛ اما در عین حال، اولویتی برای او نسبت به مباح نخواهد بود. اگر هم احیاناً شخصی، به عمد و بدون اجازه وارد ملک او شود و مباحی را حیازت کند، با اینکه مرتکب حرام شده، مالک مال حیازت شده است. ابن ادریس در سرائر مثال‌هایی را برای این مورد ذکر می‌کند:

۱. اگر پرنده‌ای در زمین شخصی لانه‌ای بسازد و تخم بگذارد و شخص بدون اجازه وارد شود و آن را حیازت کند، آن تخم‌ها برای اوست؛ زیرا وی اصطیاد و اخذ کرده است.^۴
۲. اگر ماهی داخل قایقی بیفتد و یکی از افراد، آن را اخذ کند، آن ماهی متعلّق به اوست و مالک قایق، حقی در آن ندارد.^۵

نتیجه‌گیری

در نهایت باید گفت آنچه از آزادی، به عنوان نظر اسلام در منابع سطحی آب، مدّ نظر است، حفظ آزادی عموم به معنای امکان واقعی بهره‌برداری برای مردم است. برای تحقق این مهم، همه تصرّفات در این حوزه، مشروط به قیود نه‌گانه پیش‌گفته می‌شود: ۱. عدم جواز معامله پیش از حیازت؛ ۲. عدم جواز وکالت در حیازت؛ ۳. عدم جواز اجاره

۱. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۲۸۲.

۲. قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۳۳۰.

۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۰۸.

۴. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۳۳۷.

۵. همان.

در حیازت؛ ۴. عدم جواز اضرار به دیگران در حیازت؛ ۵. عدم تأثیر تحجیر در مباحات؛ ۶. عدم جواز اقطاع در مباحات؛ ۷. عدم تحقق اولویت به صرف سرمایه‌گذاری؛ ۸. عدم جواز ایجاد فُرق گاه؛ ۹. عدم تحقق اولویت به جهت قرار گرفتن مباح در ملک شخصی.

اقتصاد لیبرال، آزادی را به آزادی صاحبان سرمایه و ثروت، در بهره‌برداری از این منابع و استثمار دیگران در این جهت، تفسیر می‌کند؛ اما اسلام با توجه به این شاخص‌ها، آزادی را برای همه می‌خواهد و به صاحبان قدرت، اجازه رفتار انحصارگرایانه نمی‌دهد. اگر قرار باشد مدلی اجرایی برای آغاز فعالیت اقتصادی در منابع سطحی آب پیشنهاد شود، باید این موارد را تأمین کرده باشد؛ به عنوان مثال سرمایه‌گذار نباید بتواند به پشتوانه سرمایه، دیگران را اجیر یا وکیل کرده یا با اجاره گسترده ابزارآلات، تصرفاتی نامحدود در این منابع داشته باشد، بلکه صرفاً باید از جانب خدمتی که سرمایه‌اش عرضه کرده یا ابزاری که تهیه کرده، ضمن عقد بیع یا اجاره، بهره‌مند شود یا با فرض تصحیح شراکت کار و سرمایه به لحاظ فقهی، می‌تواند ضمن عقد شرکت، با نیروی فعال اقتصادی در میدان، اعم از نیروی کار متخصص و نیروی کار ساده، همکاری داشته باشد و نیروی کار نیز به جای بسنده کردن به دستمزد ثابت، به میزان ارزش واقعی که با فعالیتش ایجاد کرده، در ثروت تولیدشده از منابع پیش‌گفته سهم خواهد بود. در این صورت، هر افزایش سرمایه‌گذاری، افزایش مشارکت عمومی به معنای واقعی را در پی خواهد داشت. حاکمیت در مدیریت کلان جامعه، موظف به حفظ این شکل از آزادی است.^۱



۱. نظری، حسن، قاعده حیازت با رویکرد اقتصادی، ص ۱۲۰.

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالي اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر، بی جا، ۱۴۰۵ ق.
۲. ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن بَرّاج، عبدالعزیز بن نحیر، المَهْدَب، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن بَرّاج، عبدالعزیز بن نحیر، جواهر الفقه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۵. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، المَهْدَب البارع فی شرح المختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۶. ابن قدامة، عبدالله بن احمد، المغني، بی جا: مكتبة القاهرة، چاپ اول، ۱۳۸۸ ق (به نقل از: شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام).
۷. احمدی میانجی، علی، مالکیت خصوصی در اسلام، تهران: نشر دادگستر، ۱۴۲۴ ق.
۸. اراکی، محسن، ملکیة المعادن فی الفقه الإسلامی، قم: مجمع فکر الإسلامی، بی جا، ۱۳۹۲ ش.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. اعرجی، عبدالمطلب بن محمد، کنز الفوائد فی حلّ مشکلات القواعد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.



۱۱. انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

۱۲. بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، قم: نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

۱۳. بحرانی، حسین بن محمد، سداد العباد و رشاد العباد، قم: کتابفروشی محلاتی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

۱۴. بحراری، عبدالکریم، الحریة الإقتصادية؛ ضوابطها و حدودها في الفقه الإسلامي، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ص، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.

۱۵. طباطبائی بروجردی، سید حسین، جامع احادیث الشیعة، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۳۸۶ ش.

۱۶. تفضلی، فریدون، تاریخ عقائد اقتصادی از افلاطون تا دوره معاصر، تهران: نشر نی، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۳ ش.

۱۷. حائری، مرتضی، کتاب الخمس، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

۱۸. حسینی روحانی، سید صادق، فقه الصادق ع، قم: دار الکتاب مدرسه امام صادق ع، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

۱۹. حلّی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سید الشهداء العلمیه، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

۲۰. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، بیروت: دار الفكر المعاصر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.

۲۲. خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسيلة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، چاپ سوم، ۱۳۹۲ ش.

۲۳. خمینی، سیدروح الله، نجات العباد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.



۲۴. خوئی، سید ابوالقاسم، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (الهداية في الأصول)، قم: مؤسسه صاحب الأمر عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. خوئی، سید ابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، قم: موسسه احیاء آثار الامام خوئی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. مالکی، احمد؛ خورسندی آقایی، احمد، فئات در ایران: مطالعه موردی قنوات در تهران، تهران: شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری (وابسته به شهرداری تهران)، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. زارعی سبزواری، عباسعلی، القواعد الفقهية في الفقه الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، بی جا، ۱۴۳۰ ق.
۲۸. سیف، الله مراد، «برآورد راهبردی قدرت اقتصادی آمریکا»، فصلنامه آفاق امنیت، دوره جدید- سال سوم، شماره هشتم، پاییز ۱۳۸۹ ش.
۲۹. شاشی، محمد بن احمد، حلیه العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، عمان (اردن): مكتبة الرسالة الحديثه، بی جا، ۱۹۸۸ م (به نقل از: شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام).
۳۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عليهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.
۳۱. شب زنده دار، محمدمه، حجیت روایات کتاب شریف کافی، سایت مدرسه فقهی امام باقر عليه السلام، تاریخ درج مطلب: ۳ تیر ۱۳۹۷ ش، تاریخ بازدید مطلب: ۲۲ بهمن ۱۴۰۴ ش، لینک مقاله: <https://mfeb.ir/home> - ۷۰-۷۱.
۳۲. شعرانی، ابوالحسن، تبصرة المتعلمين في أحكام الدين (ترجمه و شرح)، تهران: کتابفروشی اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية في الفقه الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم: کتابفروشی داورى، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

۳۶. صاحب عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط في اللغة، بیروت: عالم الكتب، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

۳۷. صدر، سید محمد باقر، إقتصادنا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی (شعبه خراسان)، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

۳۸. صدر، سید محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.

۳۹. صدر، سید محمد باقر، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر، چاپ دوم، ۱۴۳۴ ق.

۴۰. طباطبایی بروجردی، سید حسین، منابع فقه شیعه، ترجمه مهدی حسینیان قمی و مهدی صبوری، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.

۴۱. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

۴۲. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

۴۳. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ق.

۴۴. طوسی، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۴۵. عاملی، سید جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، إرشاد الأذهان في أحكام الإيمان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت للإحياء التراث، چاپ اول، ۱۳۸۸ ق.

۴۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

۴۹. فراهانی، سعید، اقتصاد منابع طبیعی از منظر اسلام؛ اصول و مبانی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.

۵۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

۵۱. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی، چاپ اول، بی تا.

۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۵۳. ماوردی، علی بن محمد، الحاوی الكبير، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق (به نقل از: شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام).

۵۴. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

۵۵. محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

۵۶. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهيّة، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۷۰ ش.

۵۷. موسوی بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیة، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سرّه)، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ش.

۵۸. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، فقه الشیعة (کتاب الإجارة)، تهران: مرکز فرهنگی انتشارات منیر، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.

۵۹. نائینی، محمدحسین، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، تهران: المکتبة المحمدیة، چاپ اول، ۱۳۷۳ ق.

۶۰. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.

۶۱. نظری، حسن، قاعده حیزت با رویکرد اقتصادی، قم: بوستان چاپ (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، بی‌جا، ۱۳۸۵ ش.

۶۲. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

۶۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، کتاب الإجارة، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.

۶۴. یوسفی، احمد علی، «عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام با اشاره موردی به نظام سرمایه‌دار لیبرال»، کتاب نقد، شماره ۳۷، زمستان ۱۳۸۴ ش.





دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

الحكومة الحكيمة؛ إطار لفقه النظام، من النظرية إلى التطبيق

عبد الحسين خسروپناه^١

الملخص

أعدت هذه المقالة بهدف الاستجابة لتوجيه القائد الشهيد للثورة بشأن «المشاركة في إنتاج الأنظمة الاجتماعية وتبنيها»، وتجاوز الفجوة بين النظريات الفقهية وحل القضايا العينية. ويتمثل السؤال المحوري في كيفية الانتقال من «النظام المنشود» إلى «تحقيقه العملي». ويُعدّ نموذج «الحكومة الحكيمة» إطاراً تركيبياً ذا ثلاثة أضلاع: ١. فقه النظام (رسم المثل المنشود)؛ ٢. العقلانية الإسلامية (توجيه قائم على المبادئ القرآنية، مثل الحكمة والجهاد، لصناعة القرار في القضايا المستجدة)؛ ٣. التقنيات الاجتماعية الناعمة (أدوات التحقق، مثل نموذج غدير طهران). وتؤكد هذه المقالة، من خلال نقد المنهج القياسي المحض، ضرورة المنهج الاستقرائي المتمحور حول المسألة. وفي هذا المنهج، يقوم الفقيه، من خلال معرفة مسألة عينية (مثل حوكمة الذكاء الاصطناعي)، بتمييز احتياجاتها الحكيمة والاستراتيجية والتنفيذية. وقد نُظمت هذه العملية ضمن نموذج ثلاثي المراحل للاجتهاد الفقهي (الاكتشاف، والتصميم، والتحقق). وتُظهر النتائج المتحصّلة عليها أن المشاركة في «إنتاج» الأنظمة تتجه إلى فقه النظام؛ غير أن المشاركة في «تبنيها» وتحقيقها تستلزم الحوكمة الحكيمة. كما تشمل المقترحات العملية في هذا البحث تشكيل فرق عمل مشتركة متمحورة حول المسألة، وإعادة النظر في التعليم الحوزوي. الكلمات المفتاحية

فقه الحوكمة، الحوكمة الحكيمة، العقلانية الإسلامية، التقنية الاجتماعية الناعمة، المنهج الاستقرائي المتمحور حول المسألة.



٢٠٢

مجلة فقه النظام الاجتماعي النصف سنوية ■ السنة الثانية ■ العدد الرابع ■ خريف وشتاء ١٤٠٤ هـ ق

١. أستاذ معهد الثقافة والفكر الإسلامي، (المؤلف المسؤول) | khisropanahdezfuli@gmail.com



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025



۲۰۳

ملخص المقال

مقایس تحقّق الشعائر الإلهية

محمد مهدی اسلامیان^۱ | ابوالقاسم مقیمی حاجی^۲

الملخص

تُعَدُّ قاعدةُ تعظيمِ الشعائرِ الإلهية من القواعد الدينية المهمة وكثيرة الاستعمال في ميدان الهوية الجمعية، وصناعة السياسات، وقيادة المجتمع، والتبليغ، والدعوة، وصون المجتمع الإسلامي في الساحتين الداخلية والخارجية؛ إذ إنّ تطبيقها الصحيح في الوظائف التي عُيِّنَتْ للقاعدة يمكن أن يُخلّف آثارًا ثقافية واجتماعية قيّمة. ومن الجوانب النفيسة لهذه القاعدة البحث في موضوعها، أي الشعائر، ومن اللازم أن تُبحث زواياها المتعددة وتُدْرَس. وبناءً على بحثٍ تفصيلي في مفهوم هذه القاعدة تبين أنّ مفهوم الشعائر - على نحوٍ مختصر - هو: «مَا جُعِلَ عَلَامةً لِّطَاعَةِ اللَّهِ»، ومن هذا التعريف وأدلة الشعائر يمكن استظهار أربعة مقاييس: ۱. أن تكون علامة: ۲. أن تكون مجعولة: ۳. أن تكون في جهة العبودية وطاعة الله تعالى: ۴. أنّ للشعائر شأنًا ومرتبّةً عالية. وكونها علامةً وصفٌ يطرأ على الموضوع، وتحقّق هذا الاتصاف مشروطٌ بالجعل، ويمكن أن يكون الجاعلُ الشارعُ أو العُرف. غير أنّه يلزم لصدق عنوان الشعائر إحرازُ انتسابها إلى الشارع؛ بحيث إنّ هذا الانتساب يُحرّز حتى في المكروهات، بشرط انطباق عنوانٍ مطلوبٍ آخر.

الكلمات المفتاحية

الشعائر الإلهية، معيار تحقّق الشعائر، توقيفية الشعائر، العُرف، الشارع.

۱. الأستاذ المستويات العالية في الحوزة العلمية، وباحث في المعهد العالي لفقه النظام. (الكاتب المسؤول)

mmeslamian59@gmail.com |

۲. أستاذ درس البحث الخارج في الحوزة العلمية بقم. | a.moghimihaji@yahoo.com



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

الدراسة الفقهية لاعتبار التجربة من منظور الأدلة اللفظية

حامد وحیدی^۱



الملخص

ينبغي للباحثين في النُّظُم الاجتماعية في الإسلام أن يعلموا: هل للتحريات التجريبية في البحوث الدينية نصيب من الاعتبار أم لا؟ وفي حال ثبوت الاعتبار، في أيِّ مرحلةٍ من مراحل استنباط النُّظُم تكون مؤثرة. يسعى هذا البحث، من خلال دراسة ۲۴ دليلاً لفظياً، إلى إثبات «اعتبار التجربة على نحوٍ في الجملة»، وقد أثبت، بـ«المنهج الفقهي»، حُجّة التجربة في الجملة في الموارد الآتية: ۱. التجارب المُفيدة للعلم؛ ۲. التجارب المُفيدة للاطمئنان؛ ۳. التجارب الحكيمة؛ ۴. التجربة الظنية في القرارات والسلوكيات؛ ۵. التجربة الظنية لمعرفة خصائص الآخرين؛ ۶. التجارب الناشئة عن «الارتباط التعبدية» بين السلوكيات والخصائص الإنسانية؛ ۷. التجارب التي تُعدّ من مصاديق الاتعاظ.

الكلمات المفتاحية

الحُجّة، التجربة، البحوث التجريبية، النُّظُم الاجتماعية في الإسلام، منهج استنباط النُّظُم الاجتماعية في الإسلام.

۲۰۴

مجله فقه النظام الاجتماعي النصف سنوية ■ السنة الثانية ■ العدد الرابع ■ خريف وشتاء ۱۳۴۷ هـ ق

۱. الأستاذ المستويات العالية في الحوزة العلمية، وباحث في المعهد العالي لفقه النظام. (الكاتب المسؤول)



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025



۲۰۵

ملخص المقال

مطلوبية الاجتهاد في سَفراء الدولة الإسلامية من منظور الفقه الحكومي

محمد صادق آسيم^۱

الملخص

تبحث هذه المقالة مكانة الفقهة ومقتضياتها في منصب السفارة في الدولة الإسلامية من منظور الفقه الحكومي. والهدف الرئيس لهذا البحث هو تبين أن التمثيل الرسمي للنظام الإسلامي خارج الحدود ليس مجرد مهمة دبلوماسية؛ بل هو مسؤولية فقهية وشرعية واستراتيجية ترتبط ارتباطاً عميقاً بالاجتهاد والعدالة والاستقلال والدعوة إلى الإسلام. ومنهج البحث وصفي-تحليلي قائم على الدراسات المكتبية، على أساس تقصي فقه في المتون الإسلامية. ويسعى هذا البحث إلى الإجابة عن السؤال المحوري المتعلق بحاجة السفير الدولة الإسلامية إلى إحراز شرط الفقهة، وتأثير نظرية الدولة الإسلامية في فقهة السفير. وتظهر النتائج أن تحقق الأهداف الأساسية للسياسة الخارجية للدولة الإسلامية، أي الدعوة إلى التوحيد وتبيين التعاليم الدينية، يستلزم ممثلين ذوي بنية علمية دينية وقدرة على التحليل الفقهي. وتؤكد المقالة، عبر طرح فكرة «السفير الفقيه» على أساس الفقه الحكومي، أن مقتضى وظائف السفير نوع من الفقهة والتخصص الموضوعي والحكمي. ويقوم هذا التوجه بنقد الرؤى الحديثة والعرفية المحور. كما تبين الشواهد التاريخية وتحليل نطاقات صلاحيات السفير أن الفقهة معيار مهم في اختيار الممثلين السياسيين الدوليين.

الكلمات المفتاحية

الفقه الحكومي، السفير، الاجتهاد، الفقهة، الدولة الإسلامية، الممثل.

۱. باحث في معهد العلوم الإسلامية للإمام الصادق (عليه السلام) (الكاتب المسئول) | asim111@chmail.ir



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

دراسة واجبة الحكومة في التربية الدينية للمجتمع

مجتبى كفيل^۱



۲۰۶

الملخص

تُعَدُّ الحكومة أحد أهم العوامل التربوية وأساسها؛ لما لها من تأثير واسع وعميق في تربية المجتمع. ومن ثم يُعَدُّ الاهتمام بالتربية الدينية للمجتمع من القضايا المهمة المتعلقة بالحكومة. وفي هذا البحث، وبالمناهج المكتبي والاستفادة من القواعد العامة، كقاعدة إرشاد الجاهل وقاعدة الإعانة على البر والتقوى، ومن الأدلة النقلية كآيتي ٤١ من سورة الحج و١٠٤ من سورة آل عمران، وكذلك الأحكام التي كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يُصدرها لعمّاله، مثل رسالته إلى معاذ بن جبل أو رسالته إلى عتاب بن أسيد، وأيضًا رسالة أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى مالك الأشتر، تبين أن للحكومة تجاه التربية الدينية للمجتمع وظيفة، وأن عليها أن تسلك طريق تنمية الفضائل وتحقيق المعتقدات الدينية في المجتمع.

الكلمات المفتاحية

الوظيفة، الحكومة الدينية، التربية الدينية، القواعد العامة، العقل.

مجله فقه النظام الاجتماعي النصف سنوية ■ السنة الثانية ■ العدد الرابع ■ خريف وشتاء ۱۴۰۷ هـ ق

۱. الأستاذ المستويات العالية في الحوزة العلمية، وباحث في المعهد العالي لفقه النظام. (الكاتب

المسؤول) m.talabe313@chmail.ir



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025



۲۰۷

ملخص المقال

نظرة نقدية إلى عقد المراجعة المصرفية من منظور الفقه الإسلامي

حميد شخم گر^۱

الملخص

بمقتضى المادة ۹۸ من قانون التنمية الخامس، أُضيف عقدُ المراجعة إلى قسم أساليب تخصيص الموارد في قانون العمليات المصرفية من دون ربا. وعلى إثر ذلك، أقرّ مجلس الوزراء عقدَ المراجعة وبلغَ لأمره التنفيذية إلى البنك المركزي. ثم قام البنك المركزي بإبلاغ التعليمات التنفيذية الخاصة به إلى المصارف. ومع أنّ هذه التعليمات قد نُظمت وفق الأهداف المصرفية، فإنّه يبدو أنّ الأحكام الإسلامية لم تُراعَ فيها. وبالنظر إلى ما ورد في التعليمات التنفيذية لعقد المراجعة المصرفية، فإنّ أموراً من قبيل «زمن تحقّق عقد المراجعة»، و«اختيارية المعاملة للطرفين بعد توفير السلعة»، و«عدم اشتراط البيع الأول بحصول البيع الثاني»، و«ضمان هلاك السلعة» يجب مراعاتها في عقد المراجعة من منظور الفقه الجزئي، غير أنّها - مع الأسف - لم تُراعَ في المراجعة المصرفية. وقد ثبت في محله أنّه في المجتمع الإسلامي، إضافةً إلى لزوم مراعاة القوانين المستكشفة وفق مقارنة الفقه الفردي، يجب أيضاً مراعاة القوانين التي تُستكشف وفق مقارنة فقه النظام. والحال أنّ عقد المراجعة المصرفية يفرض إلى «شيوخ المكروهات» و«شيوخ استخدام الحيل الربوية» في المجتمع الإسلامي. وعليه، فإنّ تطبيق عقد المراجعة بالكيفية التنفيذية الحالية له في نظام الصيرفة الإسلامية غير جائز.

الكلمات المفتاحية

العقود المصرفية، المراجعة المركبة، المراجعة المصرفية، الفقه الفردي، فقه النظام.

۱. الأستاذ المستويات العالية في الحوزة العلمية، وباحث في المعهد العالي لفقه النظام. (الكاتب المسؤول)

استراتيجية النظام الاقتصادي الإسلامي في الانتفاع بـ الموارد المياه السطحية، وفق منهج الاستنباط عند الشهيد الصدر

جابر ابوزاده گنابی^۱



۲۰۸

الملخص

تُطَلَقُ مواردُ المياه السطحية، مثل الينابيع والبحار والأنهار، على الموارد التي تجري أو تستقر على سطح الأرض، وتكون متاحةً بأكبر حجم وأقل كلفة. وإن إدارة هذه الموارد في المجتمعات المختلفة، بتأثير من المباني الفكرية السائدة في العالم، تسير أحياناً في مسار استغلالي، وأحياناً أخرى في مسار غير منطقي، بما يفضي إلى اللامساواة، في حين أن النظام الاقتصادي الإسلامي، من خلال طرح استراتيجي، يسعى إلى توجيه توزيع هذه الموارد نحو الانتفاع العادل. وقد انتهى هذا البحث، بالاستعانة بمنهج الاستنباط عند الشهيد الصدر، إلى إثبات أن استراتيجية الإسلام في الانتفاع بهذه الموارد تقوم على حرية الإفادة لجميع أجيال البشر، بشرط عدم التعدي على حقوق الآخرين، وأنه لتحقيق هذه الحرية يتمسك بتسعة مكونات بوصفها ضوابطاً للتصرف في هذه الثروات. وهذه المؤشرات التسعة يثبت أن الإسلام يقدم الإدارة الاقتصادية في هذا المجال على أنها إدارة قائمة تماماً على الناس. ومنهج هذه المقالة في البحث هو المنهج الوصفي-التحليلي.

الكلمات المفتاحية

الموارد السطحية، الماء، الإباحة، الشهيد الصدر، الموارد الطبيعية.

۱. الأستاذ المستويات العالية في الحوزة العلمية، وباحث في المعهد العالي لفقه النظام. (الكاتب المسؤول)



دوفصلنامه علمی-پژوهشی فقه نظام

سال دوم | شماره چهارم | پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Bi-Quarterly Feghhe Nezam

Vol. 2 No.4 Autumn & winter 2025

فهرس المقالات

۱. الحوكمة الحکمیة؛ إطارٌ لفقه النظام، من النظریة إلى التطبيق ۷

عبدالحسین خسروپناه

۲. مقایسُ تحقّق الشعائر الإلهیة ۲۵

محمد مهدي اسلامیان | ابوالقاسم مقیمی حاجی

۳. الدراسة الفقهیة لاعتبار التجربة من منظور الأدلة اللفظیة ۵۳

حامد وحیدی

۴. مطلویة الاجتهاد فی سُفراء الدولة الإسلامیة من منظور الفقه الحکومی ۹۱

محمد صادق آسیم

۵. دراسة واجبیة الحکومة فی التریبة الدینیة للمجتمع ۱۲۱

مجتبى کفیل

۶. نظرة نقدیة إلى عقد المراجعة المصرفیة من منظور الفقه الإسلامی ۱۴۷

حمید شخم‌گر

۷. استراتیجیة النظام الاقتصادی الإسلامی فی الانتفاع بموارد المياه السطحیة ۱۷۵

جابر ابوزاده گتابی

۸. ملخص المقالات ۲۰۲

مجلة فقه النظام الاجتماعي النصف سنوية



السنة الثانية ■ العدد الرابع ■ خريف وشتاء ١٤٤٧ هـ ق

صاحب الامتياز:	محمد حاجي ابوالقاسم دولابي
مدير المسؤول:	محمد حاجي ابوالقاسم دولابي
رئيس التحرير:	ابوالقاسم مقيمي حاجي
نائب رئيس التحرير:	مجيد رجي
مستشار التحرير:	نصيراله حسنلو
المحرر:	نصيراله حسنلو
غرافيك:	علي كسراياني

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الأبوابي)

سيد هاشم حسيني بوشهري
محسن محمدى عراقى (اراكى)
عباس كعبى
مسعود عالى
محمد حاجي ابوالقاسم دولابي
ابوالقاسم مقيمي حاجي
مجيد رجي

- يحق لهيئة التحرير أن تقوم بتعديل المقالات علميا ولغويا.
- تعبر المقالات عن آراء الكتاب الكرام ولا تعكس توجه المجلة.

العنوان: قم ، شارع الشهداء، الفرع السابع عشر، رقم ١٠، المعهد العالي لفقه النظام

صندوق البريد: ٣٧١٥٦١٥٤٩٦ ● هاتف: ٣٧٧٣٠١٨٤-٣٥

<http://jiiss.ir> ■ feghenezam@gmail.com