

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فقه معاصر

دوفصلنامه یافته‌ها

.....
سال اول * شماره ۱ * بهار و تابستان ۱۴۰۰
.....

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر: دکتر ناصر واعظی

مدیر اجرایی: محمدعلی نظری

طراحی و صفحه‌آرایی: نسیم وکیلائی

هیأت تحریریه: دکتر ناصر واعظی، دکتر محمدعلی توحیدی، دکتر عیسی رحیمی،

دکتر عمران حلیمی، رجب‌علی فهیمی بامیانی، دکتر محمدهاشم مسعودی

و دکتر احمد فکور افشاگر
.....

فصلنامه علمی «یافته‌های فقهی معارفی» مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و

دانش‌پژوهان حوزه فقه و معارف اسلامی را برای نشر، می‌پذیرد.

مقالات، بیانگر آرای نویسندگان آن‌ها است و لزوماً بازتاب دیدگاه فصل‌نامه «یافته‌های

فقهی معارفی» نمی‌باشد.
.....

آدرس: کابل - کارته ۳ - دهبوری - چهارراه شهید - دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)

- آمريت نشرات

تلفن: ۰۷۸۵۱۱۵۶۷۴

ایمیل: kf.chiefeditor@miu.edu.af

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
- ۲- مقاله علمی، باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word»، ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin ۱۶ و بولد (پررنگ) (Heading ۱ با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا
۶. مؤلفان با فونت B Nazanin ۱۲ پررنگ (Heading ۳ با این فونت تعریف شود).
- در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin ۱۰).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۷. در متن اصلی تیتورها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:
 - تیترا اصلی با فونت B Nazanin ۱۴ و بولد (پررنگ) (Heading ۲ با این فونت تعریف شود)
 - تیترا فرعی با فونت B Nazanin ۱۲ و بولد (پررنگ) (Heading ۳ با این فونت تعریف شود)
 - متن مقاله با فونت B Nazanin ۱۳ معمولی تایپ شده باشد. (Normal با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۸. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin ۱۱ پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin ۱۱ معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند. به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۹. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin ۱۰) ایتالیک باشند.
۱۰. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۱. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۲. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت پردازی، آورده می‌شود.
۱۳. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).



فهرست مطالب

۱	 سخن سردبیر
۳	 روش‌شناسی فقه الاجتماع با تکیه بر رویکرد «فقه النظریه»
	 محمدعلی نظری
۳۵	 مجازات رانت‌خواری در فقه و حقوق جزا
	 رجب‌علی فهیمی بامیانی
۵۷	 بررسی تطبیقی قاعده لاضرر در اندیشه شیخ انصاری و آخوند خراسانی
	 عبدالرئوف مصباح
۸۱	 خانواده و فرایند تأمین نیازهای عاطفی از دیدگاه اسلام
	 محمدعارف محبی
۱۱۳	 بررسی نظریه معیار بنیادالهی در خاستگاه دین
	 محمدناصر واعظی (واعظزاده)

سخن سردیر

خداوند متعال را شکر گزاریم که در خجسته ماه شعبان المعظم ۱۴۴۳ ه. ق، به همکاران بخش پژوهش دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان، توفیق عنایت فرمود تا اولین شماره از دوفصلنامه علمی تخصصی را با عنوان «یافته‌های فقهی معارفی» به نشر بسپارند.

بدون شک تحقیق و پژوهش، بال پرواز همیشگی قلم در آسمان اندیشه محققان است و بدون آن گسترش و ترویج علم امری ناممکن می‌نماید. آغاز هر نشریه علمی، به سان طلوعی نوین در عرصه آگاهی و دانش است، به ویژه در زمینه علوم انسانی، اجتماعی و رفتاری که جایگاه چالش‌های بزرگ و تعیین‌کننده می‌باشد. نشریات و مجلات علمی در جهان نقش و کارکرد مهمی در گسترش مرزهای علمی، معرفی دستاوردهای علمی و ایجاد بستر مناسب برای معرفی اساتید و پژوهشگران حوزه‌های علمی مختلف و در نتیجه گسترش تعاملات علمی و پژوهشی میان آنان دارند. شاید به دلیل چنین کارکرد بی‌بدیلی است که اهتمام به انتشار مجلات علمی با ضریب تأثیر بالا توسط مراکز حوزوی و دانشگاهی و مؤسسات پژوهشی به‌منزله یک سیاست علمی راهبردی تلقی می‌شود و مراکز علمی تلاش کرده‌اند تا منابع انسانی، مالی و فنی لازم و کافی را برای استمرار فعالیت آن مجلات پیش‌بینی و تدارک ببینند.

براین اساس، نهاد دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان این افتخار را دارد که در کنار اهتمام جدی و خستگی‌ناپذیر به امر آموزش و تربیت دینی و معنوی دانشجویان و طلاب عزیز به مسأله تحقیق نیز توجه ویژه نماید و ره‌آورد آن تولید ده‌ها اثر فاخر در زمینه‌ها و موضوعات مختلف علمی است که به عنوان میراث گرانبهای این نهاد علمی و دانش‌پژوهان ماندگار خواهد بود.

اهمیت این فعالیت تحقیقی زمانی آشکارتر می‌گردد که ما فضای آکنده از تحولات شتابنده و

آثار روانی و موانع فراروی تحقیقات علمی را در کشور افغانستان مورد توجه قرار دهیم. از این رو، بایسته است به ریاست محترم نمایندگی المصطفی (ص) در افغانستان، حضرت حجت الاسلام و المسلمین جناب آقای دکتر سید عبد الحمید ثابت (دام عزه) تبریک عرض نموده و از بذل توجه ایشان تشکر و قدردانی نماییم که اگر نبود عنایات ویژه و تلاش های دلسوزانه و مدبرانه ایشان، این مهم به سرانجام نمی رسید.

خالی از لطف نخواهد بود اگر نکاتی را محضر مبارک اندیشمندان اهل قلم یادآوری نماییم:

۱. علوم انسانی و اجتماعی در مقایسه با سایر علوم، از موقعیتی بی بدیل برخوردار است، زیرا این دسته از علوم، در عرصه تنظیم مناسبات انسانی، تعادل و تعالی جامعه، پیشرفت و رفاه اقتصادی، تبادلات بین المللی و نظایر آنها، ایفاگر نقشی بی نظیر هستند.

۲. با توجه به این که این نوع از دانش ها و معارف بشری از یک سوی، ریشه در عمق فرهنگ دارد و از دیگر سوی، به تعریف انسان در آن فرهنگ مربوط می شود؛ لذا یافته های علوم مذکور زمانی کارآمد و سازنده خواهد بود که با مبانی فکری و فرهنگی جامعه ما سازگار باشد، جامعه ای که وجه تمایز اصلی آن از سایر جوامع، هویت اسلامی آن است. از این جهت پرداختن به نیازهای فکری مردم مسلمان در اولویت قرار دارد.

۳. از همه اهالی اندیشه و قلم تقاضا می کنیم ما را در به سرانجام رساندن این حرکت مهم یاری رسان باشند.

اینک و همزمان با انتشار اولین شماره این دوفصلنامه، جا دارد از زحمات تمامی دست اندرکاران، از جمله مدیر مسئول محترم، معاونت محترم پژوهش، اعضای محترم هیئت تحریریه، اعضای محترم دانشکده حقوق، آمریت پژوهش های حوزه های علمیه و همه عزیزانی که با ارسال مقاله، ما را یاری دادند، صمیمانه سپاس گزاری نموده و برای همه این بزرگواران، از درگاه خدای متعال توفیق روزافزون مسئلت نماییم.

دکتر محمدناصر واعظی (واعظزاده)

روش‌شناسی فقه الاجتماع با تکیه بر رویکرد «فقه النظرية»

محمد علی نظری^۱

چکیده

در این نوشتار یکی از بنیادی‌ترین موضوعات فلسفه فقه که همان روش‌شناسی اکتشاف نظریه‌های فقه اجتماعی است، مورد بررسی قرار گرفته است. یافته اصلی تحقیق عبارت است از این که سیطره فردگرایی روش‌شناختی در فقه‌ورزی شیعی، مانع مهم در صورت‌بندی و تأسیس فقه‌الاجتماع و زیرمجموعه‌های آن به شمار می‌رود. لذا فقه برای این که بتواند در حیات اجتماعی بشر نقش‌آفرینی کند، گزینه‌ای جز گذار از فقه فردی به فقه اجتماعی ندارد. شرط لازم و ضروری برای این گذار، تحول روش‌شناختی است. از جمله الگوهای روش‌شناختی که می‌تواند فقه را از بن‌بست فردگرایی رهایی بخشیده و آن را مماس با واقعیت‌های عینی زندگی اجتماعی قرار دهد، مدل تأسیسی شهید صدر است که از آن تحت عنوان «فقه نظریات» یا «فقه نظامات» یاد می‌شود. در نوشتار حاضر این مدل روش‌شناختی با استفاده از روش تحلیلی-استنباطی بازسازی شده است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، شهید صدر، فردگرایی، فقه النظریه، فقه اجتماعی

مقدمه

فقه در تمدن اسلامی همواره از جایگاه رفیع و کانونی برخوردار بوده است. اهمیت فقه در سپهر تفکر اسلامی به اندازه‌ای است که برخی از آن به‌عنوان «بنیاد روش‌شناختی عقل و تمدن اسلامی» یاد کرده و در این خصوص می‌نویسد: «اگر روا باشد که تمدن اسلامی را به نام یکی از فراورده‌هایش بنامیم، باید بگوییم که تمدن اسلامی «تمدن فقه» است.» (جابری، ۱۳۷۶: ۱۱۴). فقه از آن جهت بر تارک نظام طبقه‌بندی علوم اسلامی قرار می‌گیرد که علم معاش انسان است به گونه‌ای که معاد او را نیز تأمین می‌کند؛ از کلام خدا اخذ می‌شود و متصل به خزینه بی پایان علم الهی است. در فقه است که «اعتقاد» و «عمل» به هم می‌رسد و آنچه را که قرآن کریم «عمل صالح» (نحل، ۹۷) می‌نامد، تحقق عینی پیدا می‌کند. به همین دلیل می‌توان گفت که دانش فقه «ملکه» علوم اسلامی به شمار می‌رود، چرا که هم زندگی این جهانی بشر را تدبیر می‌کند و هم مسیر تحصیل کمال و سعادت اخروی او را مشخص می‌سازد؛ بنابراین گزاف نیست اگر که فقه «بنیاد عقلانیت اسلامی» خوانده شود و نیز گزاف نخواهد بود اگر که گفته شود، آینده تمدن اسلامی به دست فقه رقم می‌خورد و پویایی و رکود آن تابع تحولاتی است که فقه طی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۱۸۵).

در میان علوم اسلامی، اگر نگوییم که فقه غنی‌ترین و دقیق‌ترین علم به شمار می‌رود، با جرئت می‌توان گفت یکی از گران‌سنگ‌ترین و روشمندترین آن‌ها است. لکن فقه با همه غنای محتوایی که دارد و نیز تدقیق‌های روشی که پیدا کرده، در تحقق تاریخی خود با موانع و چالش‌های مواجهه بوده است که باعث شده‌اند این ملکه علوم اسلامی از اهداف اساسی خود دور و تحقق مهم‌ترین کارکردهای ذاتی آن به تأخیر بیفتد و تمام ظرفیت‌های آن به مرحله ظهور نرسد. به اعتقاد شهید صدر، هدف ذاتی فقه در تفکر اسلامی، این بوده است که تئوری اسلام را در دو حوزه فرد و جامعه تطبیق دهد و شئون فردی و ابعاد مختلف حیات اجتماعی از قبیل، اقتصاد، سیاست، فرهنگ، تربیت، امنیت و ... را بر اساس نظریات دینی ساماندهی نماید؛ اما بنا به دلایلی فقه در سیر تاریخی آن، به ویژه در تفکر شیعی، بیشتر به حوزه فردی معطوف گردید و عرصه‌های اجتماعی به تدریج متروک واقع شدند و اهتمام اصلی

فقیهان به سمت فردگرایی و تعیین تکالیف فردی سوق یافت (صدر، ۱۳۹۵: ۷۵).

به اعتقاد ایشان غلبه پارادایم فردگرایی بر اجتهاد اسلامی، ناشی از علل تاریخی خاص بوده است. در چارچوب تفکر شیعی، علت اصلی نهادینه شدن اجتهاد تک‌بعدی و فردگرایانه انزوای سیاسی مذهب شیعه و وابستگی نظام قدرت با حرکت اجتهاد در نزد سنیان بوده است. حرکت اجتهاد در میان شیعیان از هنگامی پدید آمد که تقریباً از سیاست بر کنار و حکام در بیشتر بلاد اسلامی وابسته به مذاهب اهل سنت بودند. در اثر این دورافتادگی شیعیان از سیاست و تدبیر اجتماع، دامنه اجتهاد به تدریج محدودتر گردید و این اندیشه در ذهنیت نظریه‌ورازن شیعی رسوب پیدا کرد که یگانه عرصه اجتهاد و نظریه‌ورزی، عرصه فردی است نه جامعه (همان، ۷۵-۷۶).

شهید صدر معتقد است که غلبه فردگرایی تنها دامن‌گیر حرکت اجتهاد شیعی نشد، بلکه پس از سقوط نظام خلافت اسلامی توسط قدرت‌های استعماری، به همه مذاهب اسلامی سرایت کرد. چرا که در دوره استعمار نه تنها مذهب شیعه از سیاست‌ورزی بر کنار بود، بلکه تمام مذاهب اسلامی از مدیریت اجتماع به حاشیه رانده شدند و به جای آن‌ها نظام‌های فکری سکولار غربی مبنای نظام و روابط اجتماعی در بلاد اسلامی قرار گرفت. این حاشیه‌نشینی باعث شد که فردگرایی به عنوان تنها پارادایم تفکر و نظریه‌ورزی سیطره پیدا کند. به باور وی ذهنیت فردگرایانه تنها باعث عدم توسعه فقه و اهداف آن نگردید بلکه بدتر به ذهنیت جاافتاده‌ای نسبت به اصل شریعت نیز منجر شد، ذهنیتی که خود شریعت را از روزه فردیت می‌نگریست و گویا بر این تصور بود که دین صرفاً در محدوده موضوعات فردی کارایی دارد. لذا ایشان معتقد است که پویایی حرکت اجتهاد به این بستگی دارد که اهداف اجتهاد از استنباط احکام فردی به اکتشاف تئوری‌ها، نظامات و نظریه‌های بنیادین اسلام متحول گردد (همان، ۷۶). چنین تحولی در عرصه اجتهاد و فقه‌ورزی رخ نمی‌دهد مگر این که فنون و اسلوب‌های روشی متناسب با این رویکرد اجتهادی منقح و مبانی و قواعد آن صورت‌بندی گردد. به عبارتی، کارآمدی فقه در اداره زندگی بشر، محصول اجتهاد کارآمد و بهره‌گرفتن فقیهان از سازوکارهای روش‌شناختی سودمند و پویا است (ایزدپناه، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۱).

با توجه به نقش بنیادی که عامل فن یا روش‌شناسی در تحول و پویایی فقه دارد، این نوشتار می‌کوشد با تکیه بر رویکرد تأسیسی شهید صدر، برخی کاستی‌های روش‌شناختی فقه‌ورزی رایج را آشکار و به ایست‌ها و الزامات روش‌شناسانه‌ای را برای اکتشاف و توسعه فقه اجتماعی صورت‌بندی نماید. به‌منظور تحقق این هدف، نوشتار حاضر مشتمل بر سه محور خواهد بود. در محور نخست مفاهیم پژوهش مورد تحلیل قرار می‌گیرند؛ در محور دوم، جانمایه فقه‌النظریه توضیح داده شده و در نهایت الزامات، بایسته‌ها و قواعد روش‌شناختی «فقه به مثابه علم اجتماعی» مورد کندوکاو قرار خواهد گرفت.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. فقه

فقه در لغت به معنای مطلق فهم، یا فهم دقیق مسائل علمی است (مکارم، ۱۴۲۷ ق: ۳۱) و در اصطلاح «دانستن احکام شرعی و فرعی از روی ادله تفصیلی آن‌ها است» (حلی، بی‌تاج ۲: ۴۷۸) و فقیه به کسی اطلاق می‌شود که تمام سعی و تلاش خود را به کار می‌بندد تا حکم الهی را از ادله و منابع اصلی، آن‌ها استخراج و در اختیار نهاد مکلف یا عاملان قرار دهد (همان: ۴۷۸).

در لسان قرآن و روایات، فقه معنای عام و وسیعی دارد و منحصر در علم به احکام شرعی فرعی نیست، بلکه علم به تمام معارف اعتقادی، عبادی، اخلاقی تربیتی و غیره را شامل می‌شود. تا قرن دوم هجری این معنی عام از فقه فهمیده می‌شد، اما از قرن دوم به بعد فقه در اصطلاح خاص یعنی «علم به احکام فرعی شرع اسلام از روی منابع و ادله تفصیلی» به کار گرفته شد. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۰: ۲۵-۲۶).

۱-۲. فقه الاجتماع

تبیین نسبت فقه و علم الاجتماع، موضوعی است که به‌صورت جدی توجه اندیشه‌ورزان اسلامی را در سال‌های اخیر به خود معطوف داشته است. پاسخ به این پرسش که فقه با علوم اجتماعی چه نسبتی دارد، قبل از هر چیز تابع برداشت و تلقی ما از مفهوم «علم» است.

با نگاه پوزیتیویستی به علم، نسبت فقه با علم اجتماعی مدرن تنها در حد رابطه دوشیء بیرونی است به این صورت که فقه می‌تواند ابژه علوم اجتماعی باشد و از ناحیه نگاه فقه به جامعه‌شناسی، نسبت تجویزی ارزشی است و این که آیا تحصیل علم اجتماعی جایز و یا لازم و یا حرام است و یا این که چه حوزه‌هایی را لازم است که به آن علم پیدا کنیم.

اما با رویکردی که معرفت علمی را به گزاره‌های آزمون‌پذیر مقید نمی‌دانند، می‌توان از فقه به عنوان علم اجتماعی یاد کرد. در نگاه اندیشمندان مسلمان معرفت علمی به معرفت حسی محدود نمی‌شود، بلکه معرفت عقلی هم وجود دارد و معرفت عقلی به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌گردد و عقل عملی گزاره‌های تجویزی دارد مانند این که عدالت حسن است و ظلم قبیح است. همانطور که در عقل نظری، اولیات و نظریات داریم در عقل عملی هم اولیات و نظریات داریم و بر اساس این تلقی، گزاره‌های تجویزی هم علم می‌شود که یا مستقلات عقلیه هستند و یا منبع دیگری فراتر از عقل دارند که وحی است و به تبع آن نقل هم تولید دانش تجویزی می‌کند و در این صورت فقه هم علم است و هم دارای بعد تجویزی. (پارسانیا، تأملی در ماهیت و ساختار علم الاجتماع، ۱۸/ اسفند ۱۳۹۶: <http://ijtihadnet.ir>)

هرچند فقه اجتماعی عنوان جدیدی در ادبیات فقهی تلقی می‌شود ولی این بدان معنی نیست که فقها در طول تاریخ به مسائل اجتماعی نپرداخته‌اند. برخی فقها با نسبت‌های مختلفی به این مقوله پرداخته‌اند؛ با این حال باید گفت که از فقه اجتماعی تلقی‌ها و تعاریف مختلفی وجود دارد. ممکن است فقه اجتماعی نوعی رویکرد در قبال بررسی مسائل اجتماعی در نظر گرفته شود و گاهی صرفاً توجه فقیه بر روی پیامدهای اجتماعی و آثار آن را شامل شود (همان)

اما به نظر می‌رسد، گونه‌ای از فقه اجتماعی که خیلی مورد توجه قرار نگرفته است، رویکرد نظام‌سازانه نسبت به فقه اجتماعی است. فقه اجتماعی دارای یک سری معانی طیفی در دل فقه عام است. یک سر طیف موضوعات کاملاً فردی و بدون توجه به جامعه است و سر دیگر آن به فرد توجهی وجود ندارد، بلکه ناظر به

جامعه است و برای حیات جمعی آدمیان به وضع قواعد و هنجارهای رفتاری مبادرت می‌کند. با این رویکرد است که فقیه به نظام‌سازی و یا کشف نظامات موجود در عرصه‌های مختلف زیست‌جهان جمعی می‌پردازد.

به‌طور مثال، نظام بانکداری اسلامی به‌عنوان یکی از خرده سیستم‌های نظام اقتصادی، باید توسط فقها تبیین شود و مثلاً تفاوت آن با بانکداری لیبرال و سوسیال احصاء شده و ویژگی‌های آن استخراج گردد. به‌عنوان نمونه، وقتی شهید صدر به تدوین کتاب اقتصادنا اهتمام می‌ورزد، در جایگاه یک فقیه، نظام اقتصادی اسلام را معرفی می‌کند.

به‌لحاظ متد و روش فقه اجتماعی همچون سایر بخش‌های فقه عام، روشی یکسان دارد و به‌لحاظ آرمان و هدف نیز تفاوتی بین فقه فردی و انواع دیگر فقه نیست چرا که همه به دنبال استخراج تکالیف مکلفان هستند خواه فرد مراد باشد خواه جامعه. در فقه فردی سؤال کننده فرد است ولی در فقه اجتماعی جامعه و یا یک نهاد اجتماعی، فقیه را مورد سؤال قرار می‌دهد و نیاز خود را مطرح می‌کند. (خان محمدی، کریم، فقه اجتماعی، برگرفته از: <https://roshd.balagh.ir/content/1037>).

بنابراین در یک تعریف می‌توان گفت:

فقه اجتماعی «ناظر به حوزه گسترده‌ای از فقه اسلامی است که احکام تکلیفی و وضعی معطوف به روابط متقابل افراد در درون جامعه، افراد با سازمان‌ها، سازمان‌های اجتماعی با یکدیگر، روابط جامعه مومنان با دنیای خارج و به‌طور کلی، مجموعه قواعد و مقررات معیارین برگرفته از عقل و شرع با هدف تعیین حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی در ساحت‌های مختلف حیات جمعی مؤمنان و اقتضائات و ملزومات اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی را در خود جای داده است» (شرف‌الدین، ۱۳۹۳، ص ۱).

۳-۱. روش‌شناسی

اصالت و اعتبار هر تحقیق علمی، به روش آن مربوط می‌شود. روش‌شناسی به دانشی درجه دومی اطلاق می‌شود که اصول، قوانین، تکنیک‌ها و رویکردهای حاکم بر جامعه علمی در فرایند کسب معرفت را مطالعه می‌کند. در هر معرفت علمی،

مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارد که بر اساس آن، سمت و سوی تحقیقات علمی جهت‌گیری خاصی پیدا می‌کند و این مبانی با ترسیم مسیر تحقیقات علمی و تعیین اهداف، چگونگی حرکت محقق در مسیر تحقیق را تبیین می‌نماید. بررسی مبانی، مفروضات فلسفی و پارادایمی حاکم بر فرایند کسب معرفت، موضوع روش‌شناسی را شکل می‌دهد (ایمان، ۱۳۹۱: ۳۹).

روش‌شناسی، معرفتی است که روش، موضوع آن است. دانش و معرفت دارای انواع و سطوح متعددی است. بین نوع معرفت و روش معرفت ارتباط وثیقی وجود دارد. به همین دلیل موضوع روش و روش‌شناسی متناسب با انواع و لایه‌های نظام معرفتی تنوع و ابعاد متعددی پیدا می‌کند و هر نظام معرفتی از روش مناسب با خود بهره می‌برد. موضوعات طبیعی، انسانی و متافیزیکی، روش‌های یکسانی ندارند؛ کما این که دانش‌هایی که مقاصد و اهداف عملی را دنبال می‌کنند، روش‌هایی غیر از روش دانش‌هایی را دارند که علایق نظری دارند و در صدد وصول به حقیقت و یقین می‌باشند. برخی از روش‌ها تجربیدی و ذهنی هستند. بعضی دیگر، حسی و تجربی و بعضی دیگر مهارتی و عملی می‌باشند. نکته مهم این است که هر روش، نوع خاصی از معرفت را به دنبال می‌آورد، هر معرفتی از هر نوع روشی به دست نمی‌آید و سطوح مختلف تحقیق، روش‌های گوناگونی را طلب می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۱۳). با توجه به سطوح نظام معرفتی می‌توان دو نوع روش‌شناسی را از هم متمایز کرد:

۱. یک سطح روش‌شناسی، روش‌شناسی بنیادین است. این نوع روش‌شناسی ناظر به چگونگی تولید نظام‌های نظری است. پرسش محوری در روش بنیادین آن است که یک نظریه علمی به چه روشی ساخته می‌شود. نظریه‌های علمی در خلاء تولید نمی‌شوند بلکه در دامنه‌ای از مفروضات و مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی شکل می‌گیرند. مجموعه مبادی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آن‌ها صورت‌بندی می‌شوند، چهارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۴۲).

۳. دومین سطح روش‌شناسی را می‌توان روش‌شناسی کاربردی بیان کرد. روش‌شناسی

بنیادین، ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود، اما روش‌شناسی کاربردی، شیوه کاربرد یک نظریه علمی را در حوزه‌های معرفتی که مرتبط با آن نظریه است بیان می‌کند؛ به عبارت دیگر، روشی را که محقق در مقام کاربرد نظریه به کار می‌گیرد روش کاربردی است (همان).

با توجه با توضیحاتی که در مورد سطوح روش‌شناسی بیان شد، می‌توان گفت که مقصود از روش‌شناسی فقه اجتماعی که در این پژوهش به آن پرداخته شده، ذیل روش‌شناسی بنیادین قرار می‌گیرد. چرا که هدف اصلی این نوشتار آن است که راهکارهایی را معرفی کند که از طریق آن نظریه فقهی در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی، نظیر سیاست، فرهنگ، اقتصاد و غیره صورت‌بندی می‌شود.

۲. فقه النظریه به عنوان پارادایم روش‌شناختی

به اعتقاد شهید صدر، فقیه در تعامل با نصوص دینی دو کار عمده می‌تواند انجام دهد: یکی استنباط احکام فردی و دیگری استحصال نظریات. اولی فقه الاحکام است و دومی را برخی از متفکران، فقه النظریه یا فقه نظام اصطلاح کرده‌اند. در رویکرد فقه الاحکام، هدف اصلی اجتهاد، استنباط احکام شرعی است که موضوع آن را رفتار و تکالیف فردی شکل می‌دهد (الرفاعی، ۱۴۲۲: ۱۲۵). منطق کلی استنباط در رویکرد «فقه الاحکام» اینگونه است که فقیه تلاش می‌کند مسائل مورد ابتلای افراد مکلف را در قالب عناوین و موضوعات کلی فقهی فهم کند و سپس حکم آن‌ها را در خلال منصوبات، یا عمومات و اطلاقات جستجو کرده و در صورت نیافتن حکم آن‌ها در ادله اجتهادی، با بهره گرفتن از اصول عملیه یا ادله فقهائیه به نظریه‌ورزی می‌پردازد (میرباقری، ۱۳۹۵: ۶۲). از منظر شهید صدر این رویکرد که رهیافت غالب در استنباطات فقهی بوده، دارای چند ویژگی اساسی است:

الف) نخستین ویژگی مهم رویکرد فقه الاحکام، فردگرایی روش‌شناختی است؛ بدین معنی که اهتمام اصلی در این رهیافت، کشف احکام عملی و هنجارهای رفتاری فرد «بما هو فرد» می‌باشد؛ نگاه اجتماعی یا جامعه‌نگر در این رویکرد غایب است. بر اساس این رویکرد، اگر احکام تکلیفی و وضعی فرد مکلف در موقعیت‌های گوناگون

مشخص گردد، اجتهاد به هدف خود نائل شده است (صائب، ۲۰۰۸: ۸۸)

ب) دومین ویژگی مهم رویکرد فقه الاحکام «تجزیه‌ای» بودن آن است؛ بدین معنی که متفکر فقه الاحکام، نصوص دینی را نه در یک نظام نظری منسجم بلکه به نحو منقطع و بریده از هم مورد بررسی قرار می‌دهد و مفهوم نظام در رویکرد فقه الاحکام امری ناآشنا است. در نتیجه آنچه به عنوان محصول این رویکرد فقهی عرضه می‌گردد، چیزی جز مجموعه معارف پراکنده، گسسته و فاقد نظام‌وارگی نیست (صدر، ۱۴۲۱ ب: ۲۵).

ج) در اجتهاد مبتنی بر رهیافت فقه الاحکام، تلاش عمده معطوف به روشن کردن دلالت‌های لفظی، آشکار کردن صنایع بلاغی و تمرکز بر جنبه‌های ادبی نصوص است تا استنباط و صورت‌بندی نظریه فقهی؛ یعنی آیات و روایات بر اساس توجه صرف به واژگان و مدلولات لفظی آن‌ها تفسیر می‌شود و دلالت‌ها و سیاق‌های فرامتنی نقش چندانی در فرایند استنباط ایفا نمی‌کند. به بیانی، فرایند اجتهاد و تبیین احکام از «متن» آغاز به «متن» ختم می‌شود (صدر، ۱۳۸۱: ۳۱).

اما رویکرد فقه النظریه دارای ویژگی‌های است که آن را در طیف مقابل فقه الاحکام قرار می‌دهد. برخی در تعریف این رویکرد گفته‌اند: «فقه نظریه استنباط و اکتشاف موضع فقه در قبال عرصه‌های مهم و کلان زندگی مانند عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، قضایی، سیاسی و غیره است» (غفوری، ۱۴۲۱ ق: ۱۲۲)؛ بنابراین، در این رویکرد، هدف اساسی اجتهاد، کشف و استحصال نظریات بنیادین اسلام در حوزه‌های مختلفی است که انتظار می‌رود، دین در آن نقش قیومیت ایفا کند (الرفاعی، ۱۴۲۲: ۱۲۵). منظور از نظریه، ساختاری فکری است مرکب از مجموعه‌ای اصول، مبانی، نگره‌ها، مفاهیم و احکام مرتبط به هم که در یکی از حوزه‌های مربوط به انسان، جامعه و هستی موضع شریعت اسلام را مشخص می‌سازد. (بری، ۱۴۲۲: ۱۷۰).

بنابراین، مهم‌ترین ویژگی که فقه النظریه را از رویکرد فقه الاحکام متمایز می‌کند، جامعه‌نگری و نظام‌سازی آن است. برخلاف محقق فقه الاحکام که در پی مشخص کردن تکالیف فردی است، محقق فقه نظریه، به دنبال کشف قوانین کلی در عرصه‌های

کلان اجتماعی است تا بدین وسیله فقه را از چارچوب احکام خرد و فردی رها کرده، وارد عرصه‌های کلان اجتماعی نماید. اساس فقه نظریه بر این تفکر استوار است که احکام شریعت، اگر چه در ظاهر جدا و منفرد به نظر می‌رسند، اما در واقع با هم مرتبط بوده و از یک نظریه منسجم و متقن سرچشمه گرفته‌اند؛ به عبارت دیگر، هر حکمی به صورت منفصل از سایر احکام جعل نشده و شارع مقدس براساس یک مجموعه خطوط کلی، به جعل احکام پرداخته است. وظیفه فقه نظریات، کشف این خطوط کلی است تا در امتداد آن چارچوب کلان اقتصادی، حقوقی، سیاسی و اجتماعی اسلام مشخص گردد. (نظری، ۱۳۹۲: ۶).

۳. روش‌شناسی فقه الاجتماع در چارچوب فقه نظریه

مدل روش‌شناختی را که فقه‌النظریه عرضه می‌دارد، شیوه عامی است که از طریق آن می‌توان فقه اجتماعی را در کلیت آن استنباط کرد. شهید محمدباقر صدر خود با مبنا قراردادن این روش و تعمیم آن در مطالعات اسلامی، توانسته است نظریه‌های اقتصادی اسلام را در کتاب اقتصادنا، نظریه اسلامی در باب معاملات بانکی را در کتاب البنك الربوی فی الاسلام، نظریه اسلام در باب فلسفه تاریخ را در سنت‌های تاریخ در قرآن، نظریه اسلام در مورد ساختار اجتماعی را در المدرسه القرآنیه و نظریه نظام سیاسی اسلامی را در کتاب الاسلام یقود الحیاه عرضه نماید (بری، ۱۴۲۲ ق: ۲۸) در این بخش سعی بر آن است که منطق، اصول اساسی و مراحل اکتشاف فقه الاجتماع در چارچوب فقه النظریه، تبیین گردد.

۳-۱. منطق اکتشاف فقه الاجتماع

در چارچوب فقه النظریه، منطق استنباط و نظریه‌پردازی در عرصه حیات اجتماعی، با شیوه نظریه‌سازی در علوم مدرن نظیر جامعه‌شناسی تفاوت دارد. این تفاوت از آنجا ناشی می‌شود که ماهیت نظریه‌پردازی در اندیشه اسلامی از سنخ کشف است، اما نظریه‌سازی در علوم مدرن از نوع ابداع و تکوین است. کشفی بودن نظریات فقهی بدین معنی است که مجتهد یا نظریه‌پرداز اسلامی در تمام عرصه‌های حیات انسانی، در خلاء به اندیشه‌ورزی نمی‌پردازد، بلکه او با نظام محقق و منجزی رو به رو است

که بنیادهای ارکان، قواعد ساختاری آن قبلاً پی‌ریزی و مشخص شده‌اند، بنابراین، وظیفه محقق فقه الاجتماع آن است که این اصول و چارچوب‌های زیرساختی را کشف و هنجارها و قواعد رفتاری کنشگران خرده‌نظام‌های اجتماعی را معین کند؛ اما در پارادایم علوم اجتماعی مدرن نظریه‌پردازی از سنخ تکوین است، بدین معنی که قواعد و نظریه‌های اجتماعی، ابداع می‌شوند نه اکتشاف؛ زیرا در این علوم، چارچوب از پیش موجودی برای وضع نظریات وجود ندارد و نظریه‌پرداز ناگزیر است که با تکیه بر تفکر و تخیل خلاقانه به خلق و ایجاد قواعد و نظریه‌های اجتماعی بپردازد؛ اما در روش اکتشاف، نظریه‌های اجتماعی، خلق و ایجاد نمی‌شوند، بلکه کشف و از آن پرده‌برداری می‌شوند. چرا که ساختمان کلی جامعه و مناسبات مرجع و الگویی آن، در شریعت اسلامی قبلاً وضع شده است، لذا کار محقق فقه الاجتماع تنها این خواهد بود که طرح و روابط این نظام ساخت یافته را آشکار نماید و ابعاد و قواعد اصلی آن را تعیین کند (ایمان، ۱۳۹۲: ۶۰۴).

۲-۳. اصول بنیادین اکتشاف فقه الاجتماع

مهم‌ترین اصول و مبانی که بر اساس الزامات فقه‌النظریه، چارچوب استنباط فقه الاجتماع و شاخه‌های فقه اجتماعی را تعیین می‌بخشند، عبارتند از:

۱-۲-۳. نگاه نظام‌واره به فقه

از جمله مبانی روش‌شناختی فقه‌النظریه، نگاه نظام‌وار و سیستمی به فقه است. بر اساس رویکرد فقه‌النظریه، زندگی انسان در سطح واقعیت در قالب «نظام‌ها» و سازوکارهای نهادی سامان می‌یابد و فقه به‌عنوان «تئوری اداره زندگی» نیز نظام‌واره است و نظریه‌پرداز اسلامی باید به آن نگاه سیستمی و نظام‌وار داشته باشد تا بتواند روح فقه را فهم کند و آن را در ارتباط با اداره زندگی بشر تئوریزه نماید.

نظام‌وارگی فقه دست‌کم دو معنی می‌تواند داشته باشد. نخست آن که احکام اسلامی را نباید به‌عنوان مفرداتی که ارتباطی با هم ندارند و هر یک بیانگر حکمی مجزا و بی‌ربط نسبت به سایر احکام است، مورد مطالعه قرار داد؛ چراکه این احکام هر چند در بدو امر گزاره‌های پراکنده و بی‌ارتباط به نظر می‌رسند اما اگر به شکل

مجموعی و به صورت یک کل مورد بررسی قرار بگیرند، از نظریات بنیادینی پرده برمی‌دارند که کاملاً نظام‌یافته و به هم مربوطند. به بیان دیگر، فقه در ارتباط با هر شأنی از زندگی انسان که مورد ملاحظه قرار گیرد، از دو بخش زیربنا و روبنا تشکیل می‌شود. بخش روبنایی آن عبارت است از همان احکام تفصیلی در ظاهر مستقل و مجزا که در متون و منابع معرفتی اسلام در دسترس مجتهد قرار دارند؛ اما در ورای این احکام روبنایی، نظریات کاملاً نظام‌مندی قرار دارند که اهداف و راه‌حل‌های اسلام در عرصه معین زندگی مانند اقتصاد، فرهنگ، اطلاعات و امنیت و غیره را مشخص می‌کنند و باید کشف شوند (صدر، بی‌تا: ۳۰).

بنابراین، طبق این معنی از نظام‌وارگی فقه، وظیفه مجتهد یا محقق فقه الاجتماع آن است که وقتی احکام اسلام را مثلاً در زمینه استخبارات و امنیت یا هر حوزه اجتماعی دیگر را بررسی می‌کند، با این نگرش که این احکام در سطوح بنیادین و لایه‌های زیرین، نظام‌مند و معطوف به اهداف مشخص هستند به تفسیر آن‌ها بپردازد و آن‌ها را در قالب یک نظام کاملاً منسجم که الگوی سازواره‌ای را برای تنظیم روابط استخباراتی و امنیتی ارائه می‌دهد، مورد توجه قرار دهد. این نظریات بنیادین اطلاعاتی که در نهایت نظام استخباراتی مورد نظر را اسلام شکل می‌دهند، ثبوتاً موجودند، اما اثباتاً باید کشف شوند و از نظر به احکام تفصیلی روبنایی به دست می‌آیند.

معنای دوم نظام‌واره بودن فقه اشاره به این دارد که شریعت اسلامی، علاوه بر این که در هر حوزه‌ای از زندگی انسان نظام‌ساز بوده و نظریه‌های نظام‌مندی را ارائه کرده است، نظام‌های را که اسلام در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی ارائه می‌دهد با یکدیگر نیز ارتباط و پیوستگی متقابل دارند و از مجموع این خرده‌نظام‌ها یک نظام اجتماعی کل شکل می‌گیرد که عناصر و اجزای تشکیل‌دهنده آن به مثابه قطعات یک پازل به هم متصل شده‌اند. لذا مطالعه هر یک از این نظام‌ها باید در این سطح وسیع و با توجه به نظام اجتماعی شامل اسلام صورت پذیرد؛ بنابراین مطالعه نظام اجتماعی اسلام بدون توجه به نظام سیاسی و تربیتی و سایر نظامات نادرست است و نتیجه موجهی نخواهد داشت. چرا که این نظامات با هم مرتبطند و هر یک از دیگری اثر

می‌پذیرد (بری، ۱۴۲۲: ۱۶۹).

۲-۳. نقش مفاهیم یا مبانی متافیزیکی در فرایند اکتشاف

یکی دیگر از اصول اساسی که از منظر فقه النظریه می‌تواند نقش اساسی در تأسیس فقه الاجتماع ایفا کند، اشراف بر دلالت‌ها و اقتضائات اصول بنیادین جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و اجتماع‌شناختی دینی است؛ چیزی که شهید صدر از آن با عنوان نقش مفاهیم در فرایند اجتهاد یاد می‌کند (افروغ، ۱۳۹۳: ۱۳). وی در مورد تعریف و نقش مفاهیم در اکتشاف نظریه فقهی می‌نویسد: «مفاهیم یعنی نقطه نظرهای اسلام در باره پدیده‌های جهان، روابط اجتماعی، یا هر حکم تشریعی که احتمالاً با احکام متفاوت‌اند و در جست‌وجوی مکتب اقتصادی، می‌تواند به ما کمک کرده و مورد استفاده قرار گیرد» (صدر، بی‌تا: ۳۱-۳۲). ایشان به‌عنوان نمونه به اندیشه مالکیت حقیقی خداوند اشاره می‌کند که بر اساس آن تمام هستی متعلق به خداوند است. به باور وی این بینش هستی‌شناختی اسلام می‌تواند مفهوم مالکیت در اسلام را روشن کند و براساس آن می‌توان استنباط کرد که مالکیت در نظام اقتصادی اسلام نمی‌تواند حق ذاتی افراد تلقی گردد بلکه نوعی امانت است. وقتی این مفهوم را دریافتیم که مالکیت در اسلام حق ذاتی نیست؛ بلکه جانشینی است، دیگر قبول کردن محدودیت‌های سلطه مالکانه با توجه به نصوص، برای ما مشکل نیست و لذا دیدن نصی مبنی بر این‌که اگر کسی زمین را رها کند که رو به ویرانی رود، از او گرفته می‌شود و به دیگری واگذار می‌گردد، با توجه به مفهومی که از مالکیت داریم برای ما قابل درک و پذیرش است (صدر، بی‌تا: ۳۲-۳۳).

۳-۲-۳. فهم مقاصد و اهداف شریعت

یکی دیگر از اصول زیربنایی که بر اساس اندیشه‌های شهید صدر، چارچوب اجتهاد در عرصه فقه الاجتماع را تعیین می‌بخشد، توجه به روح یا مقاصد و جهت‌گیری‌های اساسی شریعت است. فقه مقاصدی در فقه شیعی چندان مورد توجه فقها قرار نگرفته و ظاهراً شهید صدر نخستین است که مقاصد الشریعه را به‌عنوان یکی از مبانی اجتهاد مطرح می‌کند. به اعتقاد ایشان در شریعت اسلامی، می‌توان یکسره احکام صریح

را یافت که همه آن‌ها به سمت اهداف و مقاصد مشترکی جهت‌گیری شده‌اند. این جهت‌گیری مشترک، کاشف از این حقیقت است که شارع نسبت به تحقق آن هدف، حفظ و یا حرکت به سوی آن اهتمام خاص دارد و در نتیجه می‌توان آن را به‌عنوان مبنای ثابت و قاعده بنیادی در روش‌شناسی اجتهاد در نظر گرفت و بر اساس اقتضائات آن به نظریه‌ورزی و اکتشاف نظریات فقهی در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و فردی پرداخت (صائب، ۲۰۰۸: ۱۰۱).

به‌عنوان مثال، در شریعت اسلامی احکام متعددی جعل شده‌اند که از مجموع آن‌ها استفاده می‌شود که عدالت اجتماعی مقصد ثابت و هدف عالی دین مقدس اسلام به حساب می‌آید. امر به مساوات بین مردم، دادن زکات، تحریم احتکار، حرمت غش و ده‌ها حکم جزئی دیگر در کتاب و سنت وجود دارند که جهت‌گیری اصلی و روح حاکم بر آن‌ها، تحقق عدالت اجتماعی و کاهش اختلافات طبقاتی در جامعه است. هر چند این احکام در نگاه ابتدایی غیر مرتبط به نظر می‌رسند، اما با نگاه متأملانه آشکار می‌شود این احکام دارای روح مشترک بوده و هدف بنیادی واحدی را تعقیب می‌کنند و آن هدف اساسی عبارت است از گردش ثروت در جامعه و این که اموال به‌عنوان ستون فقرات اجتماع در دست یک طبقه خاص متمرکز نباشد. پس از کشف این حقیقت که «عدالت اجتماعی» جزء اهداف ثابت نظام اقتصادی اسلام است، مجتهد و نظریه‌پرداز اقتصاد اسلامی باید عدالت را به‌عنوان معیار و شاخصی برای استنباط گزاره‌های اقتصادی به کار بندد، بدین معنی که تمام احکام اقتصادی اسلام باید همسو با این هدف اساسی بوده و در جهت تحقق آن قرار داشته باشند (صائب، ۲۰۰۸: ۱۰۳-۱۰۴).

بنابراین، در چارچوب فقه‌النظریه یکی از معیارهای مهمی که نظریه‌پرداز فقه الاجتماع در استنباط احکام اجتماعی باید آن را مبنا قرار دهد، فهم مقاصد و اهداف عالی شریعت است. در عرصه فقه الاجتماع که از ساحت‌های جدید فقهی بوده و نصوص آن در ابواب مختلفی فقه پراکنده‌اند، فهم مقاصد شریعت می‌تواند گره‌های فقهی زیادی را باز کند. به‌عنوان مثال، در متون اسلامی نصوص فراوانی در باره امنیت

و حفظ جان، مال، ناموس و عرض و آبروی مسلمان وارده شده است؛ در برخی از روایات از امنیت به عنوان یکی از بزرگترین نعمت‌های الهی یاد شده (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۴) و یا از آن به عنوان ویژگی اصلی جامعه مهدوی بیان گردیده است (نعمانی، ۱۳۹۹ ق: ۲۴۰). از تأمل در این نصوص شاید بتوان به این نتیجه رسید که حفظ نظم و امنیت جامعه اسلامی دارای ارزش مطلق و از جمله اهداف ثابت شریعت شمرده می‌شود و شارع مقدس نسبت به تحقق آن اهتمام جدی دارد (علیدوست، ۱۳۷۸: ۶-۷)؛ بنابراین، می‌توان گفت که مقوله امنیت، در حوزه فقه الاجتماع یک قاعده زیربنایی است و محقق فقه اجتماعی وقتی به چنین استنتاجی دست می‌یابد، فهم او از نصوص دگرگون می‌شود و سمت و سوی خاص پیدا می‌کند (شوشتری، ۱۳۹۵: ۲۱۲-۲۱۳).

۴-۲-۳. واقع‌گرایی یا حرکت از موضوعات عینی به نص

دیگر قاعده روش‌شناختی که بر اساس رویکرد فقه‌النظریه در استنباط نظریه‌ها و هنجارهای ناظر به نظام و کنشهای اجتماعی نقش تعیین‌کننده دارد، واقع‌گرایی است. مقصود از واقع‌گرایی آن است که فرایند اکتشاف احکام ناظر به کنش‌های اجتماعی، حرکت از موضوع عینی به نص است. بر خلاف روش فقه‌الاحکام که در آن فرایند اکتشاف از درون نص آغاز و به نص ختم می‌شود، در روش فقه‌النظریه یا واقع‌گرا، پژوهش از واقعیات زندگی شروع و به استنباط احکام، قوانین و گزاره‌های فقهی از نصوص منتهی می‌شود. بر اساس این مبنای روش‌شناختی، محقق علم الاجتماع و امنیت، فرایند اکتشاف قواعد، احکام و هنجارهای رفتاری عاملان و نهادهای اجتماعی را از بررسی آیات و روایات شروع نمی‌کند، بلکه از واقعیت عینی آغاز می‌کند، بدین معنی که نظریه‌پرداز، موضوعات خارجی را مطالعه می‌کند و پرسش‌هایی را که واقعیت عینی زندگی پیش روی محقق قرار می‌دهد، بر متون دینی عرضه می‌دارد تا موضع نظری اسلام را در قبال آن‌ها از نصوص به دست آورد. (صدر، ۱۴۲۴: ۱۹).

محقق‌ی که در چارچوب فقه‌النظریه به مطالعه خصلت‌های نظام اجتماعی می‌پردازد، با مبنا قرار دادن این پیش‌فرض که دین اسلام، نظام جامعی است که عینیت از

ذهنیت، زندگی از عقیده و وجه اجتماعی از محتوای روحی و معنوی آن جدا نیست، پژوهش را سامان می‌دهد. لذا اهتمام اصلی محقق بر آن است که برای مسائل و پرسش‌های که در متن واقعیت با آن‌ها مواجه می‌شود، راه حل‌های را از نصوص اسلامی به دست آورد. چرا که از این منظر دین اسلام منقطع و منعزل از واقعیت‌های زندگی بشر نیست، بلکه نظام جامعی است که برای تمام وجوه حیات بشری، نظریه و راه حل ارائه کرده است. به بیان دیگر، طبق اصل واقع‌گرایی روشی، نظریه‌پرداز فقه الاجتماع، با ذهن خالی از پرسش به سراغ متون معرفتی نمی‌رود، بلکه قبل از هرچیز با واقعیت عینی مواجه می‌شود و پس از مطالعه همه جانبه شرایط عینی با ذهن سرشار از پرسش به دنبال یافتن پاسخ برای آن‌ها در منابع معرفتی اسلام به فحص می‌پردازد. (بری، ۱۴۲۲: ۳۸).

۵-۲-۳. مواجهه گفتگو محور با نصوص

براساس اندیشه‌های شهید محقق فقه الاجتماع در مواجهه با نصوص به دو روش کلی می‌تواند با آن ارتباط برقرار نماید که هرکدام آثار و نتایجی متفاوتی در فرایند اجتهاد به بار می‌آورد. یک روش، ارتباط مبتنی بر الگوی گفت‌وگویی دوطرفه است. در این روش مجتهد فقه الاجتماع تنها در نقش مستمع نصوص ظاهر نمی‌شود بلکه موضع کاملاً فعال داشته و در موضع پرسشگر ظاهر می‌شود. رابطه دوم برخورد با نصوص از موضع انفعالی است. در این الگوی مواجهه با آیات و روایات، مجتهد یا محقق فقه الاجتماع در قامت یک مستمع و شنونده صرف در پیشگاه آیات و روایات حاضر می‌شود و پرسش یا طرحی برای عرضه کردن بر نصوص ندارد. در این روش تنها متن سخن می‌گوید و محقق تنها باید آن‌ها را بشنود و فراگیرد، ولی حق ندارد گامی جلوتر برود و چیزی بپرسد. محققانی از چنین موضع انفعالی با متون برخورد می‌کنند که از تجارب و میراث مشترک بشری و نظریات سایر مکاتب در موضوع مورد تحقیق آگاهی ندارند. (صدر، ۱۴۲۱ ب: ۲۸).

از منظر مؤسس فقه النظریه، شیوه مواجهه «مستمع‌محور» با نصوص در اکتشاف نظام‌های اجتماعی عقیم و ناکارآمد است. چرا که اساساً در این الگوی ارتباطی با

متون، مجتهد با دست خالی و ذهنیت بسیطی که تصویری از نظامات اجتماعی ندارد، در محضر قرآن و روایات ظاهر می‌شود و بدیهی است چیزی که در این ارتباط دستگیرش می‌شود، فراتر از وسعت ذهنی او نخواهد بود؛ زیرا منابع معرفتی بسان معلم حکیمی است که به تناسب پرسش‌هایی که در محضرش عرضه می‌شود، پاسخ می‌دهد و حقایق و لایه‌های معنایی خود را آشکار می‌کند. مفهوم «استنطاق» که مفهوم مرکزی در روش‌شناسی شهید صدر است، دقیقاً ناظر به همین معنی است، یعنی بر نقش پرسش، نوع و میزان پیچیدگی آن در اکتشاف نظام معنایی قرآن و روایات تأکید دارد. قرآن آنگاه سخن می‌گوید که از او پرسیده شود و به میزانی حقایق خود را آفتابی می‌کند که پرسش‌گر و متعلم ظرفیت درک آن حقایق را در پرسش‌های خود متجلی ساخته است. به‌همان نسبتی که پرسش‌ها در اثر گشایش ذهنی و ظرفیت علمی و نیازهای عینی پرسش‌گر به لحاظ ابعاد، عمق و پیچیدگی و غیره، تفاوت پیدا می‌کند، پاسخ‌هایی که از متون دینی دریافت می‌شود نیز متفاوت خواهد بود (صدر، ۱۳۸۱: ۳۳-۳۴).

لذا شهید صدر معتقد است که محقق که مثلاً در صدد اکتشاف دیدگاه شریعت در حوزه امنیت است، پیش از آن که به استنباط دیدگاه اسلام در قبال نهاد امنیتی بپردازد، ضروری است که نخست به مطالعه و بررسی، پرسش‌ها، نظریات و راه‌حل‌هایی بپردازد که تجارب و اندیشه بشری پیرامون این موضوع عرضه کرده‌اند. به اعتقاد شهید صدر، بهره‌گرفتن از تجارب بشری در اکتشاف نظریه‌های فقهی، به‌معنای سوگیری و تحمیل عقاید از پیش تعیین شده بر نصوص دینی نیست، بلکه محقق فقه الاجتماع پرسش‌ها و فرضیه‌هایی را که از اندوخته‌های بشری و یا مواجه با واقعیت‌های عینی زندگی به‌دست آورده، بر اساس الگوی گفت‌و شنود یا تعامل مبتنی بر «ساختار پرسش و پاسخ» در محضر قرآن و روایات ارائه می‌کند تا نصوص را به سخن گفتن وادارد و در یک فرایند دیالوگ و گفتگوی دوجانبه، نظریه فقهی را درباره موضوع مورد پژوهش به‌دست آورد. هدف آن است که محقق اسلامی با بررسی نظریات، دیدگاه و راه‌حل‌های دیگر نحله‌های فکری به تصریح پرسش‌ها، شناخت ابعاد و بررسی همه‌جانبه موضوع مورد پژوهش بپردازد. مطالعه

تطبیقی علاوه بر این که به درک عمیق‌تر موضوع کمک می‌کند، به محقق این توان را نیز می‌دهد که به نظریه‌ها و راحل‌های ارائه شده توسط مکاتب بشری، از موضع انتقادی بنگرد و کاستی‌ها و خلاءهای موجود در آن‌ها را در قیاس با نظریه اسلامی آشکار سازد (بری، ۱۴۲۱: ۱۷۷-۱۷۹).

از دیدگاه شهید صدر چون رویکرد فقه النظریه، با تجارب و اندوخته‌های مشترک بشری پیوند تنگاتنگی دارد، همواره پویا و بالنده است و این امکان را فراهم می‌سازد که فقه در هر عصری در متن زندگی آدمیان حضور داشته باشد و در تعیین سمت و سوی زندگی آن‌ها تأثیرگذار باشد (ایازی، ۱۳۸۳: ۴۰). لذا از منظر ایشان محقق که در چارچوب این رویکرد روش‌شناختی کار می‌کند، باید ابتدا خود را در میدان‌های منازعات فکری و تجارب علمی بشری قرار دهد آنگاه با کوله‌باری از تجارب بشری و پرسش‌های که اندیشه‌های بشری در انداخته است، در برابر نصوص قرار گیرد و با ذهنی پر از مسائل و آکنده از پرسش‌های عصر به تعامل با متون دینی بپردازد. نکته اساسی که در این راهبرد نهفته است آن است که رویش سؤال در ذهن محقق و طرح موضوعات از ناحیه وی همواره بر پیش‌دانسته‌های محقق استوار است. محقق که ذهنش انبان دانش است و از تجربیات عصر خویش و شئون و احوال گوناگون حیات جمعی آگاه است، طبعاً سؤال‌های متعددی را در ذهن می‌پروراند. سؤال اندود شدن ذهن محقق مسبوق به آگاهی او است؛ چون پرسش از تعامل دانسته‌های ذهنی با هم یا دانسته‌های ذهنی با واقعیات خارجی سر بر می‌آورد. از این رو هر چه اطلاعات علمی محقق از معارف و تجربیات عصر خود بیشتر باشد نصیب و بهره‌اش از معارف فقهی نیز بیشتر خواهد بود (یساقی، ۱۳۸۹: ۲۰۵).

۶-۲-۳. گذار از فهم فردی به فهم اجتماعی

به اعتقاد شهید صدر رویکرد فردگرایانه جهت‌گیری غالب در سنت اجتهادی و نظریه‌پردازی اسلامی بوده است. از جمله تبعات غلبه پارادایم تک‌ساحتی و فردگرایانه این بوده است که نظریه‌ورزان مسلمان عمدتاً به کشف دلالت‌های لفظی و لغوی نصوص بسنده کنند و دلالت اجتماعی آن را مورد غفلت قرار دهند؛ اما شهید صدر معتقد است

که مدلولات نص فقط منحصر در دلالت‌های لفظی، بافتی و سیاق درون‌متنی آن نیست، بلکه سیاق اجتماعی نیز در فهم مقاصد و خطابات دینی نقش اساسی دارد (صائب، ۲۰۰۸: ۸۷-۸۸).

از منظر شهید صدر مدلول اجتماعی نص، چیزی متمایز و متفاوت با مفاهیم لغوی و لفظی نصوص شرعی است و فهم و تفسیر اجتماعی نصوص دینی عنصر اساسی اجتهاد و نظریه‌پردازی را شکل می‌دهد. فهم اجتماعی نص، به معنای فهمیدن نص در پرتو ارتکازات عمومی است که در اثر زندگی مشترک به وجود می‌آید. افرادی که زندگی اجتماعی مشترک دارند، آگاهی مشترک و ذهنیت واحدی، در کنار آگاهی‌ها و جهت‌گیری‌های ویژه هر فرد، نزد آنان شکل می‌گیرد که اساس تفهیم و تفاهم را می‌سازد و فقها در فقه از آن تحت عنوان مناسبت‌های حکم و موضوع یاد می‌کنند؛ بنابراین فهم اجتماعی نص همان دریافت نص در پرتو ارتکازی همگانی است که افراد در نتیجه آگاهی دست‌جمعی بدان دست‌یافته‌اند. این فهم با فهم واژگانی و زبانی نص که معین کردن دلالت‌های وضعی و سیاقی گفتار است، تفاوت دارد. نوبت فهم اجتماعی نص آن گاه فرا می‌رسد که فهم واژگانی و زبانی پایان می‌پذیرد؛ بدین معنی که فقیه در گام نخست پیام زبانی و واژگانی نص را معین می‌کند و پس از شناخت معنای لغوی گفتار، ارتکاز اجتماعی را بر آن حاکم می‌کند و معنا را با ذهنیت اجتماعی مشترک می‌کاود. این جاست که چیزهای تازه‌ای از نص برای او آشکار می‌گردد که در گام نخست یا فهم زبانی هرگز هویدا نمی‌شد (صدر، ۱۴۲۸ ق: ۱۸۸-۱۸۹).

ایشان برای توضیح این مبنای روش‌شناختی، مثالی می‌زند: اگر دلیل و نصی داشته باشیم که می‌گوید هر گاه جامه‌ای آب متنجس به آن برسد نجس می‌شود و باید جامه را شست، از این دستور می‌فهمیم که آب متنجس، به هر چیزی برسد آن را آلوده خواهد کرد خواه جامه باشد یا چیز دیگر؛ زیرا مناسبت‌های حکم و موضوع که در ذهنیت عرفی مشترک تمرکز یافته، نمی‌پذیرد که آب متنجس فقط جامه را آلوده سازد نه چیز دیگر را. پس نتیجه می‌گیریم که در این روایت جامه به عنوان

مثال آمده نه برای محدود کردن موضوع حکم. مناسبت‌های حکم و موضوع در واقع بیان دیگری است از ذهنیت عمومی و ارتکاز عرفی مشترکی که عقلاً آن را مبنای تفهیم و تفاهم قرار می‌دهد و فقیه نیز در پرتو آن حکم می‌کند. شهید صدر معتقد است که فهم اجتماعی نص در باب عبادات کاربرد ندارد و در این مورد نصوص را تنها باید اصول محاوره زبانی و لغوی فهمید و فهم آن‌ها بر اساس پیشفرض‌های ارتکازی اجتماعی ناروا است؛ اما اگر نصی به عرصه زندگی اجتماعی، نظیر اقتصاد، نظام امنیت و استخبارات و غیر مرتبط باشد، نوبت به فهم اجتماعی آن نص می‌رسد (همان: ۱۹۰).

۷-۲-۳. نقش منطقه الفراغ در تنظیم کنش‌های اجتماعی

شهید صدر احکام شریعت را به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌کند. احکام ثابت عبارت است از احکامی است که خداوند آن‌ها را تشریع کرده و نبی اکرم (ص) آن احکام را ابلاغ می‌کنند و تغییر و تبدیل در آن راه ندارد. بخش دیگر از احکام که عنصر متغیر و متحرک شریعت را تشکیل می‌دهد، منطقه‌الفراغ نام دارد. در منطقه‌الفراغ یا محدوده احکام غیرالزامی، ولی امر بر اساس مصالح و مقتضیات زمان و مکان و طبق اهداف کلی شریعت، جعل قانون می‌کند. تصمیمات پیامبر و امامان معصوم، در محدوده منطقه‌الفراغ احکام جاودانی محسوب نمی‌شود زیرا پیامبر در این مورد نه به‌عنوان مبلغ احکام ثابت الهی، بلکه در مقام رهبری سیاسی و ریاست دولت اسلامی عمل کرده است؛ به این سبب تصمیماتش جزء ثابت شریعت نباید تلقی شود (صدر، بی‌تا: ۳۴-۳۵).

به بیان دیگر، شهید صدر برای نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) دو شأن و مقام قائل است. یکی شأن تبلیغ است که در این مقام ایشان از احکام ثابتی که شارع جعل کرده خبر می‌دهند. شأن دوم پیامبر و امامان شأن حاکمیت و رهبری سیاسی جامعه است. در این مقام به ایشان ولایت داده شده است تا در منطقه‌الفراغ احکامی را بر اساس مصالح جامعه اسلامی وضع نمایند. این دسته از احکام ثابت و لایتغیر نیستند بلکه با دگرگون شدن اوضاع و شرایط این احکام نیز دگرگون می‌شوند (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۵۰).

به اعتقاد شهید صدر، این اصل در کشف نظام‌های اجتماعی و تنظیم روابط و فعالیت‌های آن‌ها اهمیت بسیار دارد؛ و به تعبیری یک پایه اکتشاف نظام‌های اجتماعی در منطقه الفراغ یا حوزه احکام متغیر قرار دارد؛ زیرا به باور ایشان منطقه الفراغ تدبیری است برای سازگار کردن شریعت اسلامی که ثابت و لایتغیر است با ساختارهای اجتماعی که مدام در حال تغییراند. ساختارهای فرهنگی، سیاسی و اقتصادی که در جامعه پیچیده امروزی با آن مواجه هستیم بسیار متفاوت با ساختارهای گذشته است و به هیچ وجه نمی‌توان با ساختارها و نهادهای ساده دوران گذشته، جامعه امروز را اداره کرد. اگر بنا بود آن قوانین و چارچوب‌هایی که برای ایجاد نهادهای اجتماعی در دوران گذشته بوده، چارچوب‌های تاریخی باشد، امکان اداره جامعه امروزی نبود. بر این اساس، برای این‌که بتوان دین ثابت را بر شرایط مختلف تطبیق داد یکی از تدبیرهایی که سنجیده شده، تدبیر «ثابت و متغیر» است (صدر، بی‌تا: ۳۱۵-۳۱۶).

تمایز قائل شدن بین شأن تبلیغی و مقام ولایی پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) تحول مهمی در حرکت اجتهاد و فهم نصوص ایجاد می‌کند. چرا که اولاً، احکام زیادی در منابع روایی وجود دارند که پیامبر اکرم آن‌ها را نه در مقام مبلغ احکام الهی، بلکه به‌عنوان رئیس و حاکم جامعه اسلامی و بر اساس نیازها و مصالح جامعه آن زمان صادر کرده‌اند. در نتیجه فقیه و محقق فقه الاجتماع وقتی با این گونه نصوص مواجه می‌شود، آن‌ها را به‌عنوان احکام ثابتی که برای همه زمان‌ها و مکان‌ها جعل شده‌اند، در نظر نمی‌گیرد و مفاد آن‌ها را به مثابه قوانین الزام‌آور به شرایط اجتماعی حال تسری نمی‌دهد. علاوه بر این، طبق اصل منطقه‌الفراغ، همان‌گونه که به پیامبر اکرم در مقام حاکم جامعه اسلامی اجازه داده شده که بر اساس مصالح جامعه اسلامی، به وضع قانون بپردازد، ولی فقیه نیز به‌عنوان ولی امر زمان و حاکم جامعه اسلامی از این شأن برخوردار است و می‌تواند با توجه به اقتضائات زمان و مکان خلاءهای قانونی را پر کند و در چارچوب کلی شریعت، قانون وضع نموده و هنجارهای رفتاری عاملان و قواعد ساختاری نظامات اجتماعی را مشخص نماید.

۳-۳. فرایند اکتشاف فقه الاجتماع

پس از روشن شدن منطق و اصول اساسی اکتشاف فقه اجتماعی، اکنون می‌توان گام‌های عملی را که محقق فقه الاجتماع، می‌بایست در چارچوب فقه‌النظریه، برای استنباط احکام، گزاره‌ها و نظریه‌های اجتماعی بردارد، مشخص نمود.

۳-۳-۱. تحدید ابعاد موضوع

در چارچوب فقه‌النظریه، اولین گام در اکتشاف نظریه‌ها و احکام مربوط خرده‌نظام‌ها اجتماعی، تحدید و تعیین موضوعی است که بنا است دیدگاه شریعت در مورد آن شناخته شود. در فقه‌فردگرا، شناخت موضوعات اهمیتی ندارد و فقیه مستنبط معمولاً به نحو قضیه شرطیه «اگر موضوع چنین باشد، حکم آن چنان است» به نظریه‌ورزی می‌پردازد (صائب، ۲۰۰۸: ۸۸)؛ اما در پارادایم فقه‌النظریه هر حوزه از زندگی بشر یک نظام تلقی می‌گردد که دارای ابعاد، مؤلفه‌ها و اجزای گوناگون و مرتبط است. لذا در فقه‌پژوهشی نظام‌ساز شناخت عناصر تشکیل دهنده موضوع مورد مطالعه، نخستین گام به شمار می‌رود (حکیم، ۱۳۸۸: ۷۱).

۳-۳-۲. کاوش در تجارب مشترک بشری

طبق الزامات فقه‌النظریه، محقق فقه الاجتماع پس از اشراف بر ابعاد و زوایای موضوع مورد پژوهش، به مطالعه و کاوش در نظریه‌ها و دیدگاه‌هایی می‌پردازد که از سوی مکاتب و نحله‌های فکری بشری عرضه شده است. او قبل از این که بخواهد دیدگاه اسلام، مثلاً در باب جاسوسی، ورود به حریم خصوصی و امثال آن بپردازد، باید از تجارب و اندیشه‌های دیگران تا آنجا که این اندیشه‌ها بتواند راهگشایی کند، قبلاً مطالبی بیندوزد و از مشکلات و راه‌حلهایی که اندیشه انسانی مطرح کرده چیزهایی بداند و از خلاءهای موجود با خبر باشد؛ بنابراین محقق فقه الاجتماع با ذهن بسیط با متون مواجه نمی‌شود بلکه در پرتو مجموعه تجاربی که از بررسی‌ها و کاوش‌های فرافقهی اندوخته است می‌کوشد تا نظر شریعت را درباره آن موضوع به دست آورد و با مقایسه متن با آموخته‌های که به هم رسانده، نظر شریعت را می‌فهمد. محقق فقه الاجتماع وقتی با این آگاهی‌های قبلی نصوص را بررسی می‌کند

دیگر تنها شنونده‌ای جامد و گزارشگری بی‌تلاش نیست، بلکه با ذهنی باز و آکنده از پرسش، گفتگوی خود را با متن آغاز می‌کند. محقق می‌پرسد و متن پاسخ می‌دهد (صدر، ۱۳۸۱: ۳۲).

۳-۳-۳. صورت‌بندی سؤال‌ها

فرایند تحقیق در چارچوب رویکرد تأسیسی شهید صدر ساختار گفت‌وشنود و محاوره‌ای دارد. به همین دلیل صورت‌بندی پرسش‌های که قرار است پاسخ‌های آن‌ها از خلال نصوص به دست آید، مهم‌ترین گام در فرایند پژوهش محسوب می‌شود، چرا که تنها از طریق پرسشگری فعال است که باب محاوره یا «استنطاق» نصوص گشوده می‌شود. بر همین اساس گامی بعدی که محقق فقه الاجتماع باید بردارد، صورت‌بندی پرسش‌هایی است که از نصوص باید پرسیده شوند. پژوهش بدون داشتن پرسش‌های مشخص جز انباشت مجموعه معارف پراکنده و غیر منسجم رهاورد دیگری نخواهد داشت؛ لذا محقق فقه الاجتماع وقتی می‌تواند، راه‌حل‌های مماس با واقعیت‌های عینی نظام اسلامی به دست آورد که اهداف و پرسش‌های حوزه‌ای مطالعاتی او منقح و روشن باشد (حکیم، ۱۳۸۸: ۷۱).

۳-۳-۴. تدوین فرضیه

در چارچوب فقه النظریه، محقق فقه الاجتماع باید فرضیه یا فرضیه‌های را اگر چه به صورت اجمالی در ذهن داشته باشد تا بر اساس آن به کشف نظریه بپردازد. چرا که اشاره خواهد شد که یکی از مراحل کشف فقه الاجتماع، گردآوری احکام و نصوص همسو است. محقق فقه الاجتماع باید به صورت اجمالی متوجه باشد که به دنبال کشف و استخراج چه نظریه‌ای است. در غیر این صورت ملاکی برای انتخاب نصوص همسو ندارد (نظری، ۱۳۹۲: ۱۳). در این جا آنچه که مهم است چگونگی دستیابی به فرضیه است. ممارست بر مطالعات فقهی و اشراف بر مباحث بنیادین فلسفی، کلامی و... می‌تواند در فرضیه‌سازی به محقق کمک کند (شاهرودی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲: ۲۰۳). روش دیگری که به محقق فقه الاجتماع کمک می‌کند تا به فرضیه‌سازی بپردازد، استفاده از نظریات بنیادی سایر مکاتب است. محقق فقه

الاجتماع می‌تواند نظریات اساسی سایر مکاتب را به صورت فرضیه تلقی نموده و نظر اسلام را راجع به آن‌ها جویا شود (غفوری، ۱۴۲۱ ق: ۱۵۰).

۳-۳-۵. جمع‌آوری نصوص همسو

پس از ارائه فرضیه، نوبت به گردآوری احکام و نصوص همسو می‌رسد. در این مرحله محقق فقه الاجتماع تمام احکام، نصوص و آیاتی را که به نحوی با موضوع مورد پژوهش ارتباط دارد گردآوری می‌کند، چه این نصوص مشتمل بر عنوان موضوع باشد یا مفهوماً با موضوع ارتباط داشته و یا این که به یکی از ویژگی‌های خاصی آن مربوط باشد. هر آیه، نص و یا مفهومی که در پرتو آن بتوان موضع و دیدگاه شریعت را در قبال موضوع یا پرسش‌های مطرح شده مشخص کرد، باید جمع‌آوری و معین شوند (حکیم، ۱۳۸۸: ۷۱؛ نظری، ۱۳۹۲: ۱۴).

۳-۳-۶. عملیات ترکیب و تعیین روابط معنایی نصوص

پس از جمع‌آوری نصوص بر اساس فرضیه، لازم است مجموعه‌ای پیش رو به صورت مجموعی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد؛ چرا که بررسی انفرادی احکام و نصوص آنگونه که در روش تجزیه‌ای یا رویکرد فقه‌الاحکام رایج است و طی آن جوانب یک حکم منفرد به صورت تفصیلی بررسی می‌شود، نمی‌تواند محقق اجتماعی را به نظریه عمومی در باره نظامات اجتماعی رهنمون سازد. برای اکتشاف نظام نظری فراگیر لازم است هر نصی به را به صورت جزئی از کل و بخشی از یک مجموعه مرتبط به هم نگریست و به عبارتی، نگاه جزئی را به نگان سیستمی و کلی تبدیل نمود. با نگاهی سیستمی است که روابط معنایی میان آیات و نصوص روشن می‌شود و زمینه ترکیب مفاد آن‌ها در یک نظام نظری منسجم فراهم می‌گردد (نظری، ۱۳۹۲: ۱۴).

۳-۳-۷. تولید نظریه

آخرین مرحله پژوهش ترکیب مفاد و درونمایه‌های نصوص و قرار دادن آن‌ها در یک دستگاه نظری جامع است به طوری که هر مفهوم و ایده جایگاه مناسب خود را در این دستگاه نظری بیابد و از ساخت نظری که ایجاد می‌شود بتوان موضع و

دیدگاه اسلام را راجع به رفتار و نظام‌های اجتماعی مشخص کرد (حکیم، ۱۳۸۸: ۷۲؛ خراسانی، ۱۳۹۴: ۱۸).

نتیجه‌گیری

فقه در سپهر تفکر اسلامی به‌عنوان «علم اداره انسان و جامعه» مطرح است، بدین معنی که تنظیم قواعد و هنجارهای کنش در سطح فرد و تبیین اصول زیربنایی و ساختارساز در سطح نظامات اجتماعی، از وظایف و کارکردهای ذاتی فقه محسوب می‌شود؛ اما فقه‌ورزی و حرکت اجتهاد در تحقق عینی خود، دچار نوعی رشد نامتوازن و جهت‌گیری فردگرایانه گردیده و هدف اساسی‌تر آن که عبارت است از تبیین نظریه اسلام در ارتباط با ابعاد حیات اجتماعی نظیر اقتصاد، سیاست، روابط اجتماعی و ...، مورد بی‌توجهی واقع شده است. هر چند با پیروزی انقلاب اسلامی فقه دو باره جایگاه خود را بازیافته و به‌عنوان «ثوری واقعی و کامل انسان و اجتماع» مطرح شده است، اما این تنها یگ گام به جلو محسوب می‌شود؛ گام مهم‌تر آن است که فقه راه‌حل‌های کارآمد و مؤثری را برای مسایلی که جامعه انسانی با آن‌ها مواجه می‌گردد، فراهم سازد و به پرسش‌هایی پاسخ دهد که بنا به ماهیت تحول زندگی انسانی، هر روز بیش از گذشته چهره می‌کشایند.

حضور مؤثر فقه در اداره زندگی انسان و نقش‌آفرینی آن در ارائه نظامات اجتماعی، مقتضی تحول در روش اجتهاد و خروج فقه از حوزه فردی و ارتقای آن به سطح علم اجتماعی است. در غیاب این تحول روش‌شناختی نمی‌توان فقه را با متن زندگی آدمیان مرتبط کرد و برای مسائل و موضوعات متحول حیات بشری، به ویژه در شرایط معاصر که آهنگ تحولات در آن به نحوی سرسام‌آوری سریع و پرشتاب است، از فقه استمداد جست و برنامه‌طلبید. این هدف زمانی محقق می‌شود که ظرفیت‌های اجتماعی و نظام‌سازی فقه فعال گردد. فعال شدن ظرفیت‌های نظام‌ساز فقه قبل از هر چیز نیازمند این است که شیوه‌های استنباط و روش‌های نظریه‌ورزی فقهی خود مورد اجتهاد و بازاندیشی متأملانه قرار گیرند. بدون اجتهاد در مبانی و سازوکارهای روش‌شناختی اجتهاد، سخن گفتن از تحول فقه و تأسیس شاخه‌های فقه

اجتماعی به مثابه «نقش بر آب زدن» خواهد بود. چرا که با نگاه فردگرایانه نمی‌توان دلالت‌های اجتماعی نصوص را آشکار کرد و به لایه‌های معنایی نظام‌ساز آن دست یافت. الگویی روش‌شناختی فقه‌النظریه که شهید صدر مبتکر آن است، ممکن است نیازمند تکمیل باشد، لکن از جمله روش‌های سودمندی است که اصول و قواعد مشخصی را جهت فعال کردن ظرفیت‌های نظام‌ساز فقه ارائه می‌دهد و به همین دلیل می‌تواند نظریه‌ورزان فقهی را در تأسیس شاخه‌های فقه اجتماعی، یاری رساند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.
۲. افروغ، عماد، امیری طهرانی‌زاده، محمدرضا، نقد روش‌شناسی اقتصاد اسلامی شهید صدر از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۷۸، بهار ۱۳۹۳.
۳. الرفاعی، عبدالجبار، منهج‌الشهید الصدر فی تجدید الفکر الاسلامی، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲.
۴. ایمان، محمدتقی، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۵. ایمان، محمدتقی، احمد کلاته‌سادتی، روش‌شناسی علوم انسانی نزد متفکران مسلمان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۶. ایازی، محمدعلی، تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر، پیام جاویدان، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۳.
۷. ایزدپناه، عبدالرضا، سیمای فقاہت در منشور ولایت، مجله فقه اهل بیت (ع)، شماره ۳، ۱۳۷۴.
۸. بری، باقر، فقه‌النظریه عند الشهید الصدر، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۲.
۹. پارسانیا، حمید، مرگ جامعه‌شناسی؛ احیای فقه به مثابه معرفت علمی اجتماعی، علوم انسانی اسلامی صدر، سال پنجم، شماره ۱۷، سال ۱۳۹۵.
۱۰. پارسانیا، حمید، روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی، پژوهش، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۸.
۱۱. پارسانیا، حمید، رئالیسم انتقادی حکمت‌صدرا، علوم سیاسی، شماره ۴۲، تابستان ۱۳۸۷ الف.
۱۲. پارسانیا، حمید، تأملی در ماهیت و ساختار علم الاجتماع، ۱۸/ اسفند ۱۳۹۶: <http://ijtihadnet.ir>
۱۳. حلی، مقداد بن عبد الله سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، مترجم، بخشایشی، عبد الرحیم عقیقی، قم، بی‌تا.
۱۴. حکیم سید منذر، مجتمعنا فی فکر و تراث الشهید محمد باقر الصدر، تهران، المجمع التقریب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۳۸۸.

۱۵. خان محمدی، کریم، فقه اجتماعی، برگرفته از: <https://roshd.balagh.ir/content/1037>
۱۶. خراسانی، روش‌شناسی فهم اجتهادات سیاسی فقیهان در چارچوب فقه‌النظریه، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۸۴، پاییز ۱۳۹۴.
۱۷. د. صائب، عبدالحمید، الشهید محمد باقر الصدر، من فقه الاحکام الی فقه‌النظریات، بیروت، ۲۰۰۸ پ.
۱۸. شرف‌الدین، محمدحسین، (۱۳۹۳)، در کتاب فقه اجتماعی، (مصاحبه با اساتید حوزه و دانشگاه)، گردآورنده، محمدباقر ربانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۱۹. شوشتری، مهدی و دیگران، مقاصد انسانی شریعت در فقه امامیه، انسان‌پژوهی دینی، شمار ۳۵، بهار و تابستان، ۱۳۹۵.
۲۰. صدر، محمد باقر، سنت‌های تاریخ در قرآن، مترجم، سید جمال الدین موسوی، تهران، تفاهم، سوم، ۱۳۸۱.
۲۱. اخترنا لک، بیروت، دار الزهراء، ۱۳۹۵.
۲۲. ومضات، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ۱۴۲۸.
۲۳. الإسلام یقود الحیاء، قم، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۱ الف.
۲۴. المدرسه القرآنیة، قم، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۱ ب.
۲۵. بحوث الاسلامیه و مواضع اخری، بی‌جا، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۲۴.
۲۶. اقتصادما، ترجمه، ع-اسپهبدی، ج ۲، بی‌تا، بی‌جا.
۲۷. عابد جابری، محمد، دانش فقه، بنیاد روش‌شناختی عقل عربی-اسلامی، مترجم، محمد خلجی، نقد و نظر، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۷۶.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم، ماهیت و چیستی‌شناسی «فقه امنیت» و «فقه امنیتی»، حکومت اسلامی، سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴.
۲۹. غفوری، خالد، ۱۴۲۱ ق، فقه‌النظریة لدى الشهید الصدر، فقه أهل البيت، ش ۲۰.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۰، تهران، صدرا، هشتم، ۱۳۷۷.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۷.
۳۲. میرباقری، سید محمد مهدی و دیگران، فقه حکومتی از منظر شهید صدر، راهبرد

فرهنگ، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۹۵.

۳۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۹.

۳۴. نظری، حسن‌آقا، روش‌شناسی فقه نظریات اقتصادی از منظر شهید صدر، معرفت اقتصادی، شماره دوم، ۱۳۹۲.

۳۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود، قرا فقهیه معاصره، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، ۱۴۲۳.

۳۶. یساقی، علی اصغر، محمدعلی ایازی، تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن، سال ششم، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۹.

مجازات رانت خواری در فقه و حقوق جزا

رجب علی فهیمی بامیانی^۱

۱. دکتری فقه اسلامی، استاد حوزه و دانشگاه. ایمیل: Mp1152672@gmail.com شماره تماس: ۰۶۵۶۰۴۰۰۷۷۴

چکیده

کانون توجه اصلی این تحقیق، احکام جزایی و کیفری پدیده رانت و رانت‌خواری است. در اقتصاد رایج رانت سود غیر تولیدی و خدماتی است که یک فرد، یا واحد اقتصادی بدون آن که ارزش افزوده در جامعه داشته باشد، بتواند درآمد خود را افزایش بدهد، غالباً این سودها ناشی از امتیاز بی‌مورد و دخالت دولت در عرصه اقتصاد می‌باشد. این پژوهش با یک رویکرد توصیفی-تحلیلی به معرفی و تبیین احکام جزایی رانت و رانت‌خواری پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده است که رانت‌خواری در اغلب کشورها که قانون مدون بر جرم‌پنداری رانت ندارد، براساس قانون جزایی آنان جرم نیست، لکن بر اساس اصول جرم‌انگاری در حقوق جزا چون رانت‌خواری بالفعل یا بالقوه برای اقتصاد جامعه زیانبار بوده و نقض حقوق تجاری و اقتصادی دیگران را در پی داشته و نیز بر خلاف اخلاق حسنه و مصالح جامعه و احیاناً خلاف عدالت می‌باشد، بدین جهت جرم است. بر اساس قواعد فقهی رانت‌های حلال جرم تلقی نمی‌شود لکن تمام رانت‌های حرام مانند رانت حاصل از قرض ربوی، بیع متاع در یک معامله با دو قیمت، رانت حاصل از سرمایه‌ای که تاجر یا مضارب ضامن او باشد و رانت‌هایی که مصداق فساد در زمین بوده و یا ملازم با خیانت باشد و یا پیامدهای حرامی مانند فتنه اجتماعی، اضرار به فرد و جامعه و یا سلطه به حقوق دیگران را در پی داشته باشد، به لحاظ فقهی جرم است و مجازات شرعی دارد. فراگیرترین مجازات شرعی نیز تعزیر می‌باشد و کوچک‌ترین جرم به معنای اجتماعی آن است که حاکم شرع برای آن کمترین تعزیر در نظر بگیرد.

واژگان کلیدی: رانت، جرم، مجازات، ربح، تعزیر

مقدمه

پدیده رانت اجمالاً به درآمدها و سودهای بدون زحمتی اطلاق می‌شود که محصول فعالیت‌های اقتصادی و تجاری نبوده و ارزش افزوده ایجاد نمی‌کند؛ از این رو یک ارزش غیر از ارزش واقعی اشیاء و خدمات به حساب می‌آید (نویسندگان، فساد مالی و اقتصادی ۱۳۸۲: ۳۷/۱).

رانت در اصل یک عنصر مالی و اقتصادی است و لی اکنون به سایر حوزه‌ها چون حقوق، سیاست و غیره بسط و توسعه یافته است (آشوری، فرهنگ علوم انسانی، ۱۳۹۲: ۳۴۹).

پیشینه نگارشی موضوع رانت در حدود دو قرن پیش به دوران اقتصاد کلاسیک باز می‌گردد؛ برای نخستین بار آدام اسمیت (Adam Smith) میان مفهوم رانت و دیگر درآمدهایی چون دستمزد و سود تمایز قائل شد بعد از آن زمان، نظریه رانت بوسیله متفکران اقتصادی در اوایل سال (۱۸۱۵ م) پی‌گیری شد و در رساله‌های جداگانه‌ای انتشار یافت (نویسندگان، فساد مالی و اقتصادی، ۱۳۸۲: ۳۵/۲ و ۳۴).

ضرورت تحقیق از اینجا آشکار می‌شود که بر حسب تجارب و آمارها با ترویج رانت در جامعه پیامدهای منفی زیادی خلق می‌شود توزیع عادلانه ثروت ممکن نبوده و سیستم اقتصادی جامعه ضربه می‌بیند، در تعقیب آن سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و اشتغال در جامعه تضعیف می‌شود (نویسندگان، فساد مالی و اقتصادی، ۱۳۸۲: ۲/۶۰ و ۶۱؛ فرج پور، ۱۳۸۳: ص ۸).

مفاسد اجتماعی عدیده و پیدایش نظام طبقاتی را در پی دارد، در یک اقتصاد رانتی مناسبات بین دولت و مردم حالت تخاصمی و مقابله‌جویانه به خود گرفته، سبب بی‌اعتمادی مردم نسبت به دولت می‌شود، این امر مشروعیت دولت را کاهش داده و توانایی آن را در اجرای سیاست‌هایش به شدت تضعیف می‌کند.

تحقیق در این موضوع گام مؤثری در جهت تبیین وظایف شرعی، ایجاد آرامش اجتماعی، تحقق عدالت اقتصادی، تحکیم پایه‌های نظام حاکم و تسهیل در امور قضایی مسلمانان تلقی می‌شود. در همین راستا سئوال‌های ذیل مطرح می‌گردد: آیا

رانت‌خواری به لحاظ حقوقی و فقهی جرم است؟ در صورتی که رانت‌خواری جرم باشد چه مجازاتی دارد؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. سود رانتی

در قاموس‌های لغوی رانت به هرگونه بهره مالکانه، کرایه و اجاره گرفتن اشیاء به کار می‌رود (آشوری، ۱۳۹۲: ۳۴۹)؛ اما در خصوص معنای اصطلاحی رانت، تعاریف فراوان صورت گرفته است به‌طوری‌که می‌توان گفت مفهوم رانت یکی از مفاهیم اجتماعی است که گرفتار بحران تعریف و آشفتگی معنایی می‌باشد (اسحاقی، ۱۳۸۴: ۴۵/۳۲-۲۱). در نهایت می‌توان گفت: پدیده رانت درآمد و سود خارج از عرصه فعالیت‌های مولد اقتصادی است (اسحاقی، همان). رانت در ادبیات اقتصادی به درآمد مازاد بر هزینه فرصت‌های از دست رفته و نیز به اضافه درآمد یک عامل تولید نسبت به درآمد همان عامل تولید در شرایط رقابتی کامل تعریف شده است (می‌دری، ۱۳۷۳: ۴۳-۶۲/۴).

رانت را اگر بخواهیم در ادبیات اسلامی و فقهی به تصویر بکشیم نوعی از ربح است، البته رانت ربح مطلق نیست، بلکه ربح بدون ارزش افزوده و بی هیچ کار مفید است؛ ارزش افزوده از نظر اقتصاد دانان: «افزایش ارزش پولی کالا به دلیل افزایش سومندی و بهبود کیفیت» است. (دادگر و رحمانی، ۱۳۸۶: ۲۴۶ و ۲۴۷). سود رانتی در اصطلاح فقهی نزدیک «به سود فاحش و غبنی است» که خردمندان در مقابل آن واکنش نشان داده و یک طرف را زیان‌دیده به حساب می‌آورد. به‌طور کلی رانت به مفهوم مالی با ویژگی‌های ذیل شناخته می‌شود:

- سود رانتی غالباً بی زحمت، بدون ریسک و مخاطره تجاری و اقتصادی تحصیل می‌شود.
- معمولاً سود رانتی در اثر کمیاب شدن طبیعی یا ساختگی کالاها حاصل می‌شود.
- سود رانتی نتیجه کار مفید در راستای تولید و ارائه خدمات نیست.

- سودی است که از ارزش افزوده در کالا حساب نمی‌شود.
- این سود یک درآمدی بیش از قیمت واقعی کالا و خدمات می‌باشد.
- معمولاً سود غیر استحقاقی و ناعادلانه است.

۲-۱. جرم در اصطلاح قانون جزایی و حقوق جزا

پدیده جرم در لغت به معنای ذنب و گناه بوده، مجرم به معنای گناهکار و جارم به معنای جانی است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶/ ۱۱۸)؛ اما در اصطلاح حقوقی غالب حقوق دانان جرم را به عنوان عمل «ضد اخلاقی» و «ضد اجتماعی» و «مخالف اخلاق حسنه و یاصفات دیگر از این قبیل معرفی می‌کنند (صانعی، بی‌تا: ۱/ ۱۷۲). گاهی نیز جرم به فعل یا ترک عملی تعریف شده است که بر اساس قانون، قابل کیفر و یا مستلزم اقدامات تأمینی و تربیتی باشد (بوشهری، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۷)؛ و یا گفته‌اند جرم عبارت از عمل یا خود داری از عملی است که قانون جزا برای ارتکاب آن مجازاتی را معین کرده است (صدارت، ۱۳۴۰: ۴). هرگاه عنصر مادی جرم فعل مثبتی باشد آن را جرم فعل می‌نامند اکثر جرائم از همین نوع است مانند دزدی، قتل، کلاهبرداری، ربودن مال و رهاکردن گلوله که قانون جزا از آن منع کرده است.

زمانی عنصر مادی جرم فعل منفی است یعنی ترک یک تکلیف است که قانون جزا آن را جرم شناخته است مثل خودداری شوهر از انفاق کردن برای خانواده خودش، یا امتناع فرماندهان نظامی و قضات از انجام وظایف قانونی خودش (صدارت، ۱۳۴۰: ۴). به‌طور کلی از نظر حقوق دانان و قانون جزایی جرم عملی است که این دو ویژگی را دارد:

- الف) او یک عملی مخل به نظم اجتماعی است، نظم اجتماعی در کتب حقوقی تعریف نشده است لکن یک مفهوم کلی است که قابل انطباق بر امنیت عمومی، صیانت از حیات، آزادی فردی، حفظ اعراض و اموال می‌باشد.
- ب) جرم عملی است که قانون آن را قابل مجازات می‌داند (صدارت، ۱۳۴۰: ۹-۶).

۳-۱. جرم در اصطلاح فقهی

فقیهان اغلب از مصادق جرم سخن گفته‌اند، احیاناً اگر سخن از مفهوم جرم داشته‌اند آن را ایراد صدمه به تمامیت جسمی انسان یا حیوان تعریف کرده است. اندکی از آنان، گستره جنایت را به نوشیدنی‌های حرام و ارتکاب کارهای خلاف عفت، مانند زنا و جنایت بر نفس، مال و عرض و یا جنایت بر انسان و حیوان تعمیم داده است و یا جرم را به کشتن، آسیب بدنی؛ جنایت بر مال را به دزدی و آنچه در حکم دزدی است، مانند نبش قبر و برداشتن کفن؛ و جنایت بر عرض را به قذف و گفتن سخنان آزاردهنده توسعه داده‌اند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶: ۳/ ۱۲۱).

به‌طور کلی جرم را به‌معنای عام هر عمل و رفتاری تلقی کرده است که شرعاً ممنوع باشد؛ اما به‌معنای خاص، تجاوزی است که نسبت به نفس انسانی یا اعضاء او صورت می‌گیرد که آن تجاوز، قتل، جرح و ضرب است (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۹).

از سید اسماعیل صدر نقل است که او می‌گوید: «در عرف فقها لفظ جرم در بسیاری از موارد بر گناهانی که کیفر معین شرعی دارند اطلاق شده است» (شریفی، ۱۳۹۳: ۲۳).

برخی گفته‌اند جرم در اصطلاح فقهی عبارت است از: «انجام دادن فعل یا گفتن قولی که قانون اسلام آن را حرام شمرده و بر فعل آن کیفری مقرر داشته است یا ترک فعل یا قولی است که قانون اسلام آن را واجب شمرده و بر ترک آن کیفری مقرر داشته است. (شریفی، همان).

برابر آنچه گفته شد، اثبات می‌شود که جرم به‌معنای خاص در فقه دائماً ملازم با مجازات دارد. برابر این معیار جرم اجتماعی در اصطلاح فقهی این گونه تعریف می‌شود: «هر نوع عملی است که در شرع مقدس برای مکلف متخلف و متمرّد از آن عمل، مجازات شرعی وضع و جعل شده است»؛ خواه در ارتباط با خود مجرم باشد مانند ترک نماز، روزه و نوشیدن شراب و یا در ارتباط با دیگران چون ضرب، جرح و کشتن افراد باشد؛ هیچ تفاوتی به‌لحاظ جرم بودن ندارد.

۲. اصول جرم‌انگاری به لحاظ فقهی و حقوقی

جرم‌انگاری به لحاظ فقهی با توجه به تعریفی که از جرم انجام شد هر نوع عملی است که شرعاً ممنوع باشد و مجازات در پی داشته باشد. لکن جرم‌انگاری از منظر حقوقی و علوم اجتماعی نشانه‌ها و ضوابط عمومی بیشتری دارد که در ضمن سه اصل کلی خلاصه می‌شود به طوری که دایماً این اصول بر حوزه جرم‌شناسی و جرم‌انگاری حاکم می‌باشد، آن اصول عبارتند از:

(الف) هر رفتار که غیر اخلاقی و عملی که ناقض عدالت باشد، نشانه مجرمانه بودن دارد.

(ب) عملی مجرمانه است که به صورت آشکارا و بالفعل برخلاف مصلحت جامعه بوده و یا از نظر اجتماعی زیان‌آور باشد.

(ج) رفتاری مجرمانه است که به طور بالقوه نسبت به دیگران زیان آور بوده و حقوق اساسی دیگران را نقض کند (شریفی، ۱۳۹۳: ۲۷ / ۲۸).

۲-۱. جرم اقتصادی

با توجه به این که رانت در حوزه اقتصاد قرار دارد، مقصود ما در این مورد شناسایی جرم اقتصادی است، تعاریف موجود در خصوص جرم اقتصادی بر محور شاخصه‌های متعددی شکل گرفته است، برخی از آن تعاریف به قرار ذیل است:

(الف) جرم اقتصادی جرمی است که به منظور تحصیل سود در قالب انواع دیگری از مشاغل قانونی رخ می‌دهد که این جرم ممکن است شهروندان خصوصی، بخش‌های تجاری و یا عمومی را متضرر کند.

(ب) جرم اقتصادی به فعالیت‌های غیر قانونی گفته می‌شود که در حوزه تجارت و به منظور کسب منافع اقتصادی صورت می‌گیرد.

(ج) جرم اقتصادی هرگونه فعالیتی است که قانون را نقض و نظم اقتصادی را مختل کند یا ناقض اصل حسن نیت در تجارت باشد.

د) در برخی تعاریف جرم اقتصادی در مقابل جرم مالی قرار گرفته است، جرم اقتصادی در این گونه تعاریف جرمی است که به نهادها و بنیان‌های نظام اقتصادی کشور لطمه می‌زند، هرچند آن مالی که موضوع جرم اقتصادی قرار گرفته است متعلق به بخش خصوصی باشد این موجب نمی‌شود که جرم اقتصادی گفته نشود، همین طور در جرم اقتصادی لازم نیست که مرتکب جرم اقتصادی لزوماً کارمند دولت باشد (روستایی، ۱۳۸۸: ۷).

برابر نگاه اخیر از نظر حقوقی جرم اقتصادی غیر از جرم بر اموال است، این دو مورد به لحاظ موضوع متفاوت است، موضوع جرائم اقتصادی، جامعه و اختلال در نظم اقتصادی کشور است در حالی که جرائم علیه اموال، موضوع آن حقوق مالکانه یا خود اموال است.

همچنین از نظر هدف از همدیگر متمایز است چون هدف جرم‌انگاری در جرائم اقتصادی، حمایت کیفری از نظام اقتصادی کشور است و هدف از جرم‌انگاری علیه اموال، حمایت کیفری از حریم مالکیت خصوصی یا عمومی است (معاونت آموزش قوه قضائیه، ۱۳۸۷).

از نظر آثار، جرائم اقتصادی دامن‌گیر اکثریت افراد جامعه می‌شود و متضرر این جرائم، عموم مردم خواهد بود؛ در حالی که متضرر جرائم علیه اموال، شخص یا اشخاص معین می‌باشد.

به علاوه جرائم اقتصادی به لحاظ آثار و تبعات اجتماعی عمده‌تر از غیر قابل گذشت محسوب می‌شود، در حالی که برخی از جرائم علیه اموال قابل گذشت می‌باشد؛ به همین دلیل، تعقیب و محاکمه مرتکبین جرائم اقتصادی منوط به طرح شکایت از سوی شاکی خصوصی نیست و دادسرا به طور مستقیم مکلف به تعقیب متهم است (ساکي، ۱۳۸۹: ۲۶).

از نظر گستره و قلمرو، برخی از جرائم اقتصادی مانند پولشویی از جمله جرائم سازمان‌یافته و بین‌المللی محسوب می‌شوند که در کنوانسیون‌های بین‌المللی مورد توجه قرار گرفته است و معاضدت و همکاری بین‌المللی برای مبارزه با آن‌ها

پیش‌بینی شده است؛ در صورتی که جرائم علیه اموال عمدتاً جنبه داخلی داشته و جرم بین‌المللی به حساب نمی‌آید (باقرزاده، ۱۳۸۳: ۳۲).

باید توجه داشت که در برخی مواقع، گستردگی جرائم علیه اموال باعث می‌شود که در نظام اقتصادی کشور اختلال ایجاد کند و به تبع آن عنوان جرم اقتصادی را کسب نماید (معاونت آموزش قوه قضائیه، ۱۳۸۷).

با توجه به تعریف و ویژگی‌های که جرم اقتصادی دارد رانت‌خواری اگر جرم تلقی شود از نوع جرم اقتصادی و مالی خواهد بود.

رانت‌خواری به عنوان جرم اقتصادی

براساس اصول جرم‌انگاری می‌توان این گونه حکم جاری کرده و برداشت نمود که بر طبق تمایزی که بین قانون جزایی و حقوق جزا وجود دارد رانت‌خواری برابر قانون جزایی بسیاری از کشورها جرم نیست چون یک قانون مستقل برای رانت و رانت‌خواری به عنوان یک عمل مجرمانه وجود ندارد.

لکن به لحاظ حقوق جزا و اصول جرم‌انگاری می‌توان گفت رانت‌خواری فی الجمله جرم است؛ چون رانت‌خواری در موارد زیادی عمل خلاف اخلاق بوده و به صورت آشکارا بالفعل یا بالقوه برای جامعه زیان بار است، همین گونه بر خلاف مصالح جامعه تشخیص داده شده و نقض حقوق تجاری و اقتصادی دیگران را در پی دارد و احیاناً رفتار خلاف عدالت نیز محسوب می‌شود.

بنابراین به لحاظ اقتصادی رانت‌خواری نظم اقتصادی را مختل کرده و ناقض اصل حسن نیت در تجارت می‌باشد؛ دست کم به طور بالقوه نسبت به دیگران زیان‌آور بوده و حقوق اساسی دیگران را نقض می‌کند؛ آثار و تبعات اجتماعی عمدتاً غیر قابل گذشت نیز دارد؛ بدینسان بی هیچ تردید رانت‌خواری به حیث جرم اقتصادی تلقی می‌شود.

۲-۲. مجازات رانت‌خواری در حقوق جزا

حال که اثبات شد رانت‌خواری فی الجمله جرم است، پس قهراً مجازات دارد،

حقوق‌دانان مجازات را: «به تنبیه و کیفری تعریف کرده است که به مجرم تحمیل می‌شود» (علی آبادی، بی‌تا: ۱/۲).

مجازات رانت‌خواری به شیوه و بر شدت و ضعف وقوع رانت بستگی دارد؛ همین‌گونه رانت‌خواری‌ها بر حسب زیانی که برای جامعه رسانده و یا می‌رساند و نیز براساس این که چه مقدار رانت‌خواری یک عمل خلاف اخلاق گفته می‌شود، به تناسب آن‌ها رانت‌خوار باید مجازات متناسب شود.

هدف مجازات حقوقی نیز دو چیز بیش نیست، یکی کیفر دادن مجرم و دیگری فائده اجتماعی است؛ نخستین هدف، ناظر به گذشته بوده مفهومش این است که سزای یک بدی، بدی کردن است.

هدف دیگر که به سود مندی یاد می‌شود نگاه به آینده دارد می‌خواهد با کیفر دادن مجرم از یک سو موجب تنبه و بیداری او شده از ارتکاب مکرر جرم باز دارد و از سوی دیگر سبب ارعاب و عبرت دیگران شود تا کسانی که آمادگی برای ارتکاب جرم دارند از سرنوشت مجرم پند بگیرد (صدارت، ۱۳۴۰: ۱۲-۱۵).

۲-۳. رانت‌های جرم‌سرشت بر مبنای فقهی

برابر قواعد فقهی رانت‌هایی که نظم و سلامت اقتصادی جامعه را به هم می‌زند و ارتباط عینی یا استلزامی با جهات و عناوین مجرمانه فقهی دارد جرم تلقی می‌شود، آن رانت‌ها می‌تواند در مواضع ذیل موجود باشد.

الف) رانت‌های ممنوع و حرام

برابر آنچه از مفهوم جرم به لحاظ فقهی گذشت، مطلق رفتارهای حرام و ترک اعمال واجب که مجازات شرعی داشت جرم تلقی می‌شد، برابر این تعهد رانت‌های ذیل که حرام است تماماً رانت‌های جرم نهاد تلقی می‌شود:

الف) اگر در هنگام کسب رانت، سرمایه تجاری که با آن سود رانتی تحصیل می‌شود از سوی رانت‌خوار در برابر خسارت احتمالی، ضمانت نشود مانند قرض ربوی چنین سودی حرام است؛ زیرا در هنگام کسب ربا و رانت، ضمانت خسارت

احتمالی بر سرمایه، به عهده وام‌گیرنده است نه بر وام‌دهنده که رانت‌خوار و ربا خوار به حساب می‌آید.

ب) همین گونه است بیع متاع در یک معامله با دو قیمت، به این صورت که واسطه یا دلال نخست با قیمت بیشتر به صورت نسیه با مشتری و متقاضی اصلی به توافق می‌رسد، سپس به دنبال متاع در بازار رفته نقداً و با قیمت کمتر آن را برایش (متقاضی) خریداری می‌کند؛ به طوری که شخص واسطه در ضمن یک معامله که برای مشتری و متقاضی اصلی انجام داده است، کالا را با قیمت بیشتر از آنچه خریداری کرده است به او تحویل می‌دهد.

در این صورت لازم می‌آید که صاحب نقد، سود اضافی را مالک شود بدون این که ضامن خسارت متاع باشد، چون بعد از خرید، ثمن مسما یا خسارت متاع بر ذمه صاحب نسیه تضمین شده است، اگر متاع تلف شده یا دچار کاهش قیمت شود از کیسه او رفته است؛ اگر قبل از خرید تلف شود یا با کاهش ارزش مواجه شود از کیسه بایع اصلی می‌رود (شاهرودی، ۱۴۲۳: ۲/۲۲۸).

البته اگر واسطه دو معامله انجام بدهد یکی در بازار که باقیمت کمتر بخرد و بار دیگر معامله با متقاضی اصلی انجام داده با قیمت بیشتر و به صورت نسیه به او بفروشد این حرام نیست چون ضمان خسارت احتمالی متاع در هنگام معامله دوم بر عهده واسطه می‌باشد این حلال است.

ج) یا کسی بیاید تاجر یا مضاربی را ضامن سرمایه قرار بدهد، رانت‌خواری با چنین سرمایه‌ای حرام و جرم است.

ب) رانت و رانت‌خواری‌های ملازم با فساد در زمین

برخی رانت‌خواری از باب فساد در ارض نیز مجازات شرعی و یژه دارد بدین لحاظ یک عمل مجرمانه تلقی می‌شود، از سوی دیگر معلوم شد، هر عملی که مجازات شرعی داشته باشد جرم است، این عنوان با صرف نظر از حرمت و حکم تکلیفی که دارد، با همین عنوان وضعی (فساد در زمین) مورد نظر است و با همین نام فساد جرم به حساب می‌آید؛ اگر این عنوان به حیث یکی از عناوین ثانوی حرام

به حساب آید دور از صواب نیست.

فساد در لغت ضد صلاح است و به «بیرون رفتن چیزی از اعتدال» تفسیر شده است (راغب اصفهانی؛ المفردات، ۱۴۱۲: ۶۳۶). از این رو فساد در هر شیء بر حسب خود آن شیء معنا می‌شود، عنوان بحث فساد در این مورد «فساد و افساد» در زمین است؛ یعنی آن حالت اصلاح و سامانی که در زمین است تباه می‌شود؛ صلاحیت و سازگاری آن برای استقرار و زندگی انسان از بین می‌رود.

در کلمات فقیهان در خصوص صدق عنوان مفسد فی الأرض به دو عنصر مهم بر می‌خوریم که برای محقق شدن جرم افساد فی الأرض باید آن دو عنصر احراز شود: اول: عمل فاسد به صورت عادت در آید یا دست کم بیش از یک یا دو بار تکرار شود و یا عمل به گونه‌ای باشد که آثار سوء آن به چند نفر دیگر سرایت کند.

دوم: عمل فاسد موجب لطمه به اجتماع شود و جنبه عمومی پیدا کند، فی المثل دین، ناموس و اموال مردم را در سطح جامعه تهدید نماید، حال مهم نیست که نظم اجتماعی را نیز به مخاطره بیندازد یا نه. اعمالی که آثار آن از مرز خود مرتکب تجاوز نمی‌کند عنوان افساد فی الأرض بر آن صادق نیست بنابر این عنصر مهم دیگر افساد فی الأرض را احراز شیوع فساد در سطحی از جامعه - حداقل سه نفر به بالا - را شامل می‌شود یعنی عمل فاسد آنگاه عنوان فساد در زمین می‌گیرد که دست کم به زندگی سه نفر در جامعه لطمه بزند (جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۱۴۸/۳۵).

در فساد و فساد فی الارض دو ویژگی مهم موجود است:

اولاً. به صلاحیت زمین برای زندگی و آسایش انسان اخلال و زیان ایجاد می‌کند. و ثانیاً. اخلال در خصوصیت یاد شده ناشی از ظلم و تجاوز از سوی دیگران است، نه ناشی از کارهای که خود انسان به میل و اختیار خود انجام می‌دهند و به مرور موجب اخلال در زندگی خودش می‌شود.

ج) رانت‌خواری ملازم با خیانت

در پاره‌ای از موارد رانت‌خواری اگر خودش خیانت نباشد حد اقل ملازم با ارتکاب

خیانت است. از باب مثال در رانت اطلاعاتی، زمانی اطلاعات به‌عنوان منبع رانت به‌صورت غیر مجاز از خزانه دولتی دریافت شده و با این روش رانت‌خواری صورت می‌گیرد که دست کم ملازم با خیانت بوده است؛ خیانت در یک امانت با‌عنوان اطلاعات مجرمانه صورت گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۵).

هنگامی که یک کارمند دولتی مسئول نگهداری اطلاعات اقتصادی هستند، از باب امانت‌داری می‌باید از اطلاعات سرّی و مجرمانه به‌صورت صحیح و قانونی محافظت کند، اگر در مقابل دریافت پول از کسی و یا به‌صورت رایگان اطلاعاتی را که دولت تصمیم به پخش و انتشار آن در آن زمان ندارد، به کسی منتقل کند، خودش خائن و اقدامش خیانت گفته می‌شود؛ حال اگر اجازه به نشر آن داده باشد، باید به همان شیوه و روشی پخش شود که دولت خودش پیشنهاد کرده و حقوق همگانی را در نظر گرفته است، تخطی از روش اطلاع‌رسانی مورد نظر دولت نیز یک نوع خیانت به حساب آمده و کسب درآمد رانتی به غیر از آن طریق، یک رفتار مجرمانه و بی‌توجهی به حقوق همگانی تلقی می‌شود.

به هر صورت اگر برای دسترسی به اطلاعات، اقدام غیر قانونی صورت بگیرد اطلاعات از طریق غیر قانونی همچون تبانی یا رشوه یا پارتی‌بازی حاصل شده باشد چنین رانتی به‌لحاظ طریق کسبی که دارد حرام، خیانت و جرم می‌باشد، کسانی که از این طریق به کسب اموال پرداخته باشند دارایی‌های حاصل از این نوع کسب ایشان باید عودت داده شود.

د) رانت‌های با پیامد زیانبار اجتماعی

به‌طور کلی رانت‌هایی که پیامدهای حرامی چون اضرار به جامعه، فتنه اجتماعی، مفسده اجتماعی - اقتصادی، اجحاف و ظلم به دیگران، اکل مال به باطل، سلطه به حقوق دیگران، فتنه و آشوب اجتماعی را در پی دارد جرم تلقی می‌شود.

رانت‌خواری‌های ناعادلانه و غیر استحقاقی، رانت‌خواری‌های که بر خلاف مصالح اجتماعی و یا موجب سلطه به حقوق تجاری دیگران باشد حرام بوده و جرم است. بلکه مطلق رانت‌هایی که زیان آن بالقوه یا بالفعل متوجه جامعه باشد، یا برخلاف

مصالح جامعه به حساب آید، دست کم به لحاظ ثانوی حرام بوده و جرم پنداشته می‌شود.

۲-۴. مجازات رانت‌خواری در فقه

به این دلیل که رانت‌خواران بیش از مقدار معتدل به دنبال ثروت اندوزی است، در نهایت محرومیت دیگران را از امتیازات و بهره‌گیری اقتصادی سبب شده و نظم اقتصادی جامعه را به هم می‌زند به لحاظ حقوقی مجازات دارد.

اکنون باید بررسی کرد که به لحاظ فقهی نیز مجازات دارد یا ندارد؟ در پاسخ باید گفت که مجازات همانند جرم به صورت یک موضوع مستقل برای فقیهان مطرح نبوده است، لهذا به لحاظ مفهومی بحث کمتری صورت گرفته است از جمله چنین آمده است: «مجازات فقهی پاداش عمل خلاف شرع بر اساس موازین شرعی است؛ اما این که این موازین چیست، در تک تک جنایات ممکن است متفاوت باشد» (شریفی، ۱۳۹۳: ۷۱). برحسب تعاریف احکام جزایی اسلام: «یک سلسله عقوبت‌ها و اهانت‌های شرعی معین و نامعین است که برای مکلفین خاطی از احکام اولیه اسلام وضع گردیده است» (همان).

راجع به مجازات حد که از احکام جزایی است این طور گفته شده است: «حد یک سلسله احکام کلی جزایی است که برای متخلف از احکام اولیه جعل شده است، در حالی که این احکام غیر از کفارات است، به این احکام عقوبات نیز گفته می‌شود چون مانع بین مکلف و معاصی می‌باشد». (مشکینی، بی‌تا: ۲۰۱).

در واقع این تعریف اختصاص به حد ندارد بلکه شامل مطلق مجازات شرعی می‌باشد، حد در اینجا معنای اصطلاحی دیگری دارد که تعزیر را نیز شامل می‌باشد در این مفهوم حد مطلق عقوبت شرعی است؛ چه اندازه‌ای برای آن مشخص باشد یا نباشد که بر طبق اصطلاح دوم شامل تعزیر می‌شود. (مشکینی، بی‌تا: ۲۰۱).

از مجموع تعاریفی که در اخیر آوردیم به خوبی می‌توان این تعریف را برای مجازات در فقه ارائه داد: «مجازات فقهی، عقوبت شرعی یا احکام کلی شرعی است که برای مکلف متخلف و متمرّد از احکام اولیه شرعی، جعل و وضع شده است».

فراگیرترین مجازات شرعی تعزیر می‌باشد؛ لهذا کم‌ترین جرم به معنای اجتماعی آن است که حاکم شرع برای آن کمترین تعزیر در نظر بگیرد.

مجازات تعزیری از منظر اسلام یک ملاک شخصی و دایر مدار نوع و کیفیت جرم، شخصیت و شرایط مجرم، میزان تأثیرگذاری و تحقق اهداف مجازات می‌باشد.

به اعتقاد آیت الله منتظری، در مواردی که تأدیب و منع گناه‌کار و تنبّه او و دیگران با امور دیگری که در مقایسه با ضرب و زدن خفیف‌تر است ممکن باشد، تعزیر با ضرب اصلاً جایز نیست؛ چون تعزیر برخلاف اصل اولی مورد قبول عقل و شرع می‌باشد و جواز آن به دلیل قطعی از ناحیه شارع نیاز دارد (منتظری، نجف‌آبادی، ۱۴۲۹: ۱۳۹).

در روایتی از حضرت امیر ع نیز آمده است که: «رُبَّ ذَنْبٍ مَقْدَارُ الْعُقُوبَةِ عَلَيْهِ اَعْلَامُ الْمَذْنِبِ بِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۸۳). در این روایت همان اعلام نمودن گناه به شخص، نسبت به بعضی افراد، عقوبت و تعزیر او به شمار آمده است.

به هر حال از تفحصات انجام شده می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس ضابطه فقهی، مجازات چهارگانه بیانگر و تعیین‌کننده جرم است، شاید نتوان در سراسر فقه و نظریات فقهی ارائه شده به موردی برخورد که جرم باشد یکی از مجازات چهارگانه را نداشته باشد؛ بدینسان هر عملی که یکی از مجازات شرعی شناخته شده را داشته باشد جرم است.

نتیجه‌گیری

در پایان به این نتیجه منتهی شدیم که در اغلب کشورهای که قانون مدون برای جرم‌پنداری رانت ندارد، براساس قانون جزایی در آن کشورها رانت‌خواری جرم نیست، لکن بر اساس اصول جرم‌انگاری در حقوق جزا چون رانت‌خواری بالفعل یا بالقوه برای اقتصاد جامعه زیانبار بوده و نقض حقوق تجاری و اقتصادی دیگران را در پی داشته و نیز بر خلاف اخلاق حسنه و مصالح جامعه و احیاناً خلاف عدالت می‌باشد بدین جهت جرم به حساب می‌آید، اما بر اساس قواعد فقه رانت‌های حلال جرم تلقی نمی‌شود، لکن رانت‌های حرام مجموعاً مانند رانت حاصل از قرض

ربوی، بیع متاع در یک معامله با دو قیمت، رانت حاصل از سرمایه‌ای که تاجر یا مضارب ضامن او باشد و رانت‌هایی که مصداق فساد در زمین بوده و یا ملازم با خیانت باشد و یا پیامدهای حرامی مانند فتنه اجتماعی، اضرار به فرد و جامعه و یا سلطه به حقوق دیگران را در پی داشته باشد، به لحاظ فقهی جرم است؛ از این رو مجازات شرعی نیز دارد که کمترین آن مجازات تعزیر است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ ج، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، سوم، ۱۴۱۴.
۲. احمد می‌دری، عدم تقارن اطلاعات منبع رانت، علوم سیاسی، راهبرد، پاییز ۱۳۷۳ - شماره ۴.
۳. اسحاقی، سید حسین، نگاهی به پدیده رانت و رانت‌جویی در ایران، رواق اندیشه، شهریور ۱۳۸۴، شماره ۴۵.
۴. آشوری داریوش، فرهنگ علوم انسانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۵. باقرزاده احد؛ جرائم اقتصادی و پولشویی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۳.
۶. به اهری محمد و داور میرزا علی اکبرخان، نگرش بر حقوق جزای عمومی، مجمع علمی و فرهنگی مجد، تهران، اول، ۱۳۸۰.
۷. بروجردی، آقا حسین طباطبایی؛ منابع فقه شیعه، مترجمان: حسینیان قمی، مهدی صبوری، م، ۳۱ جلد، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، ۱۴۲۹.
۸. بوشهری جعفر، حقوق جزا، تهران، شرکت سهامی، ۱۳۷۹.
۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی (ع)، قم، دار الکتاب الإسلامی، دوم، ۱۴۱۰.
۱۰. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.
۱۱. جمعی از نویسندگان، فساد مالی و اقتصادی (ریشه‌ها، پیامدها، پیشگیری و مقابله)، مؤسسه تحقیقاتی تدبیر اقتصاد، ۳ ج، بی‌جا، ۱۳۸۲.
۱۲. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ۵۶ جلد، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۳. حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷.

۱۴. حلبی، ابو‌الصلاح، تقی‌الدین بن نجم‌الدین، الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه عمومی امام‌امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ۱۴۰۳.
۱۵. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحديثة)، ۶ جلد، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۲۰.
۱۶. حلی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ۲ جلد، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، ششم، ۱۴۱۸.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله موسوی، توضیح المسائل (محشی - امام خمینی)، ۲ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، هشتم، ۱۴۲۴.
۱۸. دادگر یدالله و رحمانی تیمور، مبانی و اصول علم اقتصاد، قم، بوستان کتاب، هشتم، ۱۳۸۶.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲.
۲۰. رفیعی، حسین؛ رانت فساد مالی - اداری، فلسفه و کلام، کتاب نقد، سال ۱۳۸۴، شماره ۳۷.
۲۱. روستایی مهرانگیز، ارزیابی مداخله کیفری در حوزه جرائم اقتصادی، کارگاه، سال ۱۳۸۸، دوره دوم، شماره ۷.
۲۲. ساکی، محمد رضا؛ حقوق کیفری اقتصادی، تهران، انتشارات جنگل، تهران، ۱۳۸۹.
۲۳. سبحان‌اللهی محمد علی، رانت و بهره‌وری، مدیریت دولتی، سال ۱۳۷۵، شماره ۳۵.
۲۴. شاهرودی، سید محمود هاشمی، بایسته‌های فقه جزا، در یک جلد، تهران، نشر میزان - نشر دادگستر، ۱۴۱۹.
۲۵. شاهرودی، سید محمود هاشمی، قراءات فقهیة معاصرة، دو جلد، قم، مؤسسه

- دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۳.
۲۶. شریفی، علی، ویژگی‌های مجازات در اسلام، قم، نشر المصطفی، ۱۳۹۳.
۲۷. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، ۱ جلد، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۲۸. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ۳۰ جلد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
۲۹. صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، دوم، بی تا.
۳۰. صدارت، علی، حقوق جزا و جرم‌شناسی، تهران، کانون معرفت، ۱۳۴۰.
۳۱. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ۲ جلد، قم، کتابفروشی مفید، بی تا.
۳۲. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳.
۳۳. عزت عبد الفتاح و رحیمی نژاد اسماعیل، جرم چیست و معیارهای جرم‌انگاری کدام است؟، مجله قضایی و حقوقی داد گستری، شماره ۴۱.
۳۴. علی آبادی، عبد الحسین، حقوق جنایی، تهران، انتشارات فردوسی، بی تا.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۸ جلد، قم، نشر هجرت، دوم، ۱۴۱۰.
۳۶. فرج پور، فرامرز، موانع توسعه: بررسی فقر، تبعیض و فساد، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۳.
۳۷. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیة)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة، چهارم، ۱۴۰۷.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - دارالحديث)، ۱۵ جلد، قم، دار الحديث، ۱۴۲۹.
۳۹. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، رساله توضیح المسائل (فاضل)، در یک جلد، قم، صدوچهاردهم، ۱۴۲۶.

۴۰. مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی، العناوین الفقہیہ، ۲ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷.
۴۱. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، القصاص علی ضوء القرآن و السنه، ۳ جلد، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۵.
۴۲. مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، در یک جلد، بی‌نا، بی‌تا.
۴۳. معاونت آموزش قوه قضائیه، سیاست جنایی - تقنینی، تهران، در جرائم اقتصادی، انتشارات جاودانه، ۱۳۸۷.
۴۴. مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیہ، ۱۳۷۴.
۴۵. نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، در یک جلد، قم، ارغوان دانش، ۱۴۲۹.
۴۶. نجف‌آبادی، حسین علی منتظری، رساله استفتاءات قم، (منتظری)، ۳ جلد. بی‌تا.
۴۷. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴.

بررسی تطبیقی قاعده لاضرر
در اندیشه شیخ انصاری
و آخوند خراسانی

عبد الرئوف مصباح^۱

۱. دکتری فقه سیاسی، گرایش فقه روابط بین الملل

چکیده

این پژوهش تحت عنوان بررسی تطبیقی قاعده لاضرر در اندیشه شیخ انصاری و آخوند خراسانی، تلاشی است برای پاسخگوئی به این پرسش که این دو اندیشمند، قاعده لاضرر را چگونه تبیین نموده‌اند؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش و پرسش‌های فرعی مترتب بر آن، علاوه بر آثار فقهی و اصولی شیخ اعظم و آخوند خراسانی، از آثار اندیشمندان متأخر نیز بهره گرفته شده و نظریات آنان را مورد توجه قرار داده‌ایم. قبل از پرداختن به دیدگاه شیخ و آخوند، نکاتی را تحت عنوان تعریف قواعد فقهی در اصطلاح دانشمندان علم اصول فقه، معنا و تعریف قاعده لاضرر با تأکید بر رویکرد شیخ اعظم و آخوند خراسانی، بررسی واژگانی که در روایات قاعده لاضرر به کار رفته از منظر واژه شناسان و اصولیین و هیئت ترکیبیه لاضرر و لاضرار که منشأ و خاستگاه برداشت‌های متفاوت در میان فقیهان گردیده است، مورد کاوش قرار داده‌ایم. آنگاه نظریه شیخ انصاری و آخوند را نسبت به قاعده لاضرر به بحث نهشته و موارد اشتراک و افتراق آن را روشن ساخته‌ایم و در ادامه ارجحیت و برتری دیدگاه شیخ را نسبت به دیدگاه آخوند اثبات نموده، آنگاه قلمرو و گستره کاربرد قاعده

لاضرر را از جهت نظری و عملی از منظر شیخ اعظم و آخوند مورد نقد و بررسی قرارداده‌ایم. نتایجی که در فرایند این پژوهش به آن‌ها دست یافت‌ایم عبارتند: ۱. شیخ اعظم و آخوند در نحوه ورود و پرداختن به قاعده لاضرر و بهره‌گیری از مبانی فقهی و استناد به روایات خاص، توافق و هماهنگی داشته و هیچ‌گونه تقابلی در این جهت ندارند. ۲. در برداشت از روایات قاعده، نگاه آنان متفاوت بوده است؛ زیرا از منظر شیخ آنچه در قاعده لاضرر نفی شده حکم ضرری است؛ اما به اعتقاد آخوند، نفی حکم به لسان موضوع است؛ ۳. در مورد کاربرد قاعده لاضرر هم آنان وحدت نظر ندارند؛ زیرا شیخ قاعده فوق را در تمام ابواب فقه از باب حکومت بر عناوین اولیه جاری می‌داند؛ اما از نگاه آخوند، گستره آن محدود بوده و در برخی موارد عناوین اولی بر آن مقدم می‌شود.

واژگان کلیدی: فقه، اصول، اصول فقه، قاعده فقهی، قاعده لاضرر، شیخ انصاری، آخوند خراسانی

مقدمه

یکی از ثمرات و دستاوردهای مهم و ارزشمند متون مقدس دینی، قواعد فقهی است که در اثر تلاش و کوشش و تفکر و تعمق و اندیشیدن عالمان ربانی در آیات قرآنی و منابع معرفتی روائی که در قالب سخنان پیامبر گرامی اسلام «ص» و دیگر معصومین «ع» تجلی و نمود یافته، استخراج و استنباط گردیده است و به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزار رفع مشکل و حیرت، در حوزه احکام شرعی، اعم از تکلیفی و وضعی، نقش راهبردی خویش را ایفا نموده و جایگاه سترگی را در کنار سایر قوانین و اصول کاربردی، برای مجتهدان و نظریه‌پردازان در عرصه فروع شرعی و دینی، باز نموده است. از این رو، دیده می‌شود که در حوزه اصولی و فقهی، از گذشته دور، دانشمندان اسلامی برای گردآوری و تدوین این قواعد، علی‌رغم تحمل مشکلات و نبود امکانات پژوهشی، همت نموده و آن را به صورت کتاب‌های مستقل، در اختیار تشنگان معارف فقهی قرار داده‌اند. از میان این قواعد، قاعده لاضرر در مسائل فقهی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ برای این که یک قاعده عام و فراگیر است و تمام ابواب فقه را در بر گرفته و تحت پوشش قرار می‌دهد؛ به همین جهت، این قاعده همواره مورد توجه و عنایت مجتهدان در حوزه فقه استدلالی بوده است. در این تحقیق تلاش بر آن است که قاعده لاضرر را که در حوزه احکام شرعی فرعیه کاربرد قابل توجهی دارد، از منظر شیخ اعظم و آخوند خراسانی مورد بررسی قرار دهیم.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. قواعد فقهی

فقه‌ها تعاریف گوناگونی از قواعد فقهی ارائه داده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. در یک تعریف چنین آمده: «قواعد فقهی عبارت است از احکام عامه و فراگیر فقهی که در ابواب مختلف فقه جریان دارد»^۱ (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۲). در تعریف دیگر از قواعد فقهی به عناوین مختلفی که باهم اشتراک و ارتباط دارند

۱. هی احکام عامه فقهیه تجری فی ابواب مختلفه

تعبیر شده است^۱ (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷).

برخی اندیشمندان دیگر آن را به عنوان اصل کلی که از ادله شرعیه به دست آمده و بنفسه به مصادیقی منطبق می شود، همان گونه که کلی طبیعی بر مصادیقش انطاق دارد، تعریف نموده است (مصطفوی، ۱۴۲۷، ص ۹).

۱-۲. قاعده لاضرر

بعد از آنکه از منظر فقهاء با معنی و مفهوم قواعد فقهی آشنا شدیم، می توان قاعده لاضرر را که محور بحث در این پژوهش است، با تأکید بر دیدگاه شیخ اعظم و آخوند خراسانی، تعریف کنیم. هر چند مرحوم شیخ تعریف خاصی از قاعده لاضرر ارائه نداده است اما باتوجه به دیدگاه ایشان در تبیین قاعده فوق که مراد از نفی ضرر را، نفی حکم ضرری می داند، می توان قاعده فوق را این گونه تعریف کرد: قاعده لاضرر، قاعده ای است که در تمام ابواب فقه جریان دارد و معنی آن نفی حکم ضرری در شریعت اسلام است (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۳۳).

اما بر اساس نوع نگاه که آخوند به قاعده لاضرر و روایات آن دارد، به نظر ایشان در جمله لاضرر نفی حکم به لسان نفی موضوع صورت گرفته است که موارد آن در منابع دینی داریم، به عنوان مثال موضوعاتی که دارای احکامی است، اگر عناوین اولیه آن باعث ضرر شوند، حکم آن برداشته می شود، مثلاً وقتی می گوییم وضو واجب است، این جا وضو موضوع و وجوب حکم است. وقتی گفته می شود بیع لازم است، بیع موضوع و لزوم حکم است، بنابراین در کلام پیغمبر «ص»، نفی حکم به لسان نفی موضوع شده است. طبق این رویکرد، خود ضرر نفی گردیده نه حکم ضرری (چنانکه شیخ انصاری معتقد بود) منتهی این نفی ضرر یا حقیقتاً می باشد و یا ادعائاً با نفی موضوع، هر چند ادعائاً حکم نیز نفی می شود؛ بنا بر این باتوجه به دیدگاه آخوند قاعده فوق را می توان این گونه تعریف کرد: قاعده ای عمومی و فراگیر که نفی حکم می کند به لسان موضوع حقیقتاً یا ادعائاً و تنزیلاً (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۶۸).

۱. «عناوین المشتربات فی ابواب الفقه»

۲. مدرک و مستند قاعده لاضرر

در باره مدرک و مستند قاعده لاضرر می‌توان ادعا کرد که قاعده فوق، از جهت مستند دارای پشتوانه قوی و محکم بوده و از مبانی فقهی، کتاب، سنت، عقل و اجماع بر آن دلالت دارد (محمدی خراسانی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۸۷).

آنچه که ضروری است در این جا مورد بررسی قرار گیرد، مبانی روائی قاعده لاضرر می‌باشد. با توجه به واژگانی که در این روایات به کار رفته و هیئت ترکیبیه‌ای که این واژه‌ها تشکیل می‌دهد، زمینه برداشت‌های مختلف و متفاوتی را در میان اندیشمندان فقهی و اصولی پدید آورده است.

واژگان به کار رفته در روایات، عبارتند از: ضرر، ضرار و لای نفی جنس. واژگان ضرر و ضرار هم از نظر لغت‌دانان و هم از منظر دانشمندان علم اصول فقه، مورد اختلاف واقع شده است و در بر دارنده این سؤال است که آیا از نظر بار معنایی، واژگان ضرر و ضرار، دارای یک معنی بوده و باهم از جهت مفهومی وحدت و اتحاد دارند یا این که دارای بار معنایی واحدی نبوده بلکه از جهت معنا باهم تفاوت و اختلاف دارند؟

ضرر اسم مصدر است و مصدر آن «ضرّ» می‌باشد؛ اما واژه «ضرار» هم می‌تواند مصدر ثلاثی مجرد باشد و هم مصدر باب مفاعله از ثلاثی مزید. جوهری، «ضرر» را اسم مصدر یعنی «الضرّ» از باب ضرّ یضرّ دانسته که ثلاثی مزید آن، «ضارّ» می‌باشد. ولی واژه «ضرار» را مصدر باب مفاعله می‌داند (جوهری، ۱۴، ج ۲، ص ۷۱۹).

ابن اثیر واژگان ضرر و ضرار را مصدر «ضرّ» که ضد نفع است دانسته، اما کلمه لاضرر در روایت را به مجازات و مقابله به مثل تفسیر کرده است (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۸۲).

صاحب مصباح المنیر هم بین واژگان ضرر و ضرار تفاوت معنایی قائل نگردیده و هر دو را به یک معنی تلقی نموده است که طبق دیدگاه ایشان، ضرار تأکید برای ضرر خواهد بود (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۹۴).

بررسی دیدگاه واژه‌شناسان

همان‌گونه که ذکر شد نظر ارباب لغت در باره واژگان ضرر و ضرار مختلف است. طبق دیدگاه ابن اثیر «ضرار» به معنی مجازات است که ضرر بین دو نفر و طرفینی را تداعی می‌کند در حالیکه مطابق دیدگاه صاحب مصباح المنیر و جوهری واژه ضرار به معنی ضرر و تأکید آن می‌باشد. بنابراین، وقتی دیدگاه‌های اهل لغت را در روایات قاعده لاضرر تطبیق کنیم نتایج آن نیز متفاوت خواهد بود. طبق دیدگاه ابن اثیر در برخی موارد با مشکل مواجه خواهیم شد؛ به همین دلیل، برخی فقهای معاصر، واژگان «ضرر و ضرار» را در روایات قاعده لاضرر به یک معنا دانسته و براین باور است که در ادبیات دینی و در کتاب و سنت هیچگاه واژه «ضرار» به معنی مجازات و از باب مفاعله به کار نرفته است. لذا، بین آن دو از جهت معنی تفاوتی وجود نخواهد داشت بلکه تفاوت از جهت متعلق و مورد می‌باشد. زیرا ضرر و اضرار در مورد ضررهای مالی و جانی کاربرد دارد، اما ضرار به معنای تضییق و در تنگنا قرار دادن و اکراه می‌باشد. این واژگان در قرآن کریم و روایات به همین معنا مورد بهره‌برداری قرار گرفته است (امام خمینی، ۱۳، ج ۳، ص ۹۳).

دلیلی که ایشان برای اثبات این مدعا اقامه می‌کند این است که در روایت زراره واژه مضار به کار رفته که به معنی ضرر بین دو نفر و طرفینی نیست: «و لایصح به معنی المجازات علی الضرر او به معنی اضرار کل علی صاحبه و هذه الجملة، صغری لقوله: لاضرر و لاضرار، فیلزم اتحاد الکلمتین فی المعنی»، ضرر «در روایات قاعده لاضرر» را به معنی مجازات ضرری یا به معنی ضررزدن هر فردی بر طرف مقابل دانستن، صحیح نیست؛ و این جمله، صغری است برای گفتار پیامبر اکرم که فرمود: لاضرر و لاضرار. (امام خمینی، همان، ص ۹۷).

مضاف براین، آنچه که بین علمای علم نحو معروف است مبنی بر طرفینی بودن باب مفاعله، قابل پذیرش نیست؛ برای این که به اعتقاد برخی از اندیشمندان و فقهای معاصر، تتبع و بررسی این واژگان و کاربرد آن‌ها در متون دینی و روایی، خلاف نظریه نحویین را به اثبات می‌رساند؛ چون در حقیقت، هیئت مفاعله برای قیام فاعل در مقام ایجاد ماده وضع شده و هیئت فوق دلالت دارد بر این که فاعل در صدد ایجاد فعل

است نه ایجاد فعل از دو طرف (غروی کمپانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۱۷، خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۷۸، عراقی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳).

واژه دیگری که در هیئت ترکیبیه «لاضرر و لاضرار» به کار رفته، لای نفی جنس است که وقتی بر اسم نکره افزوده می شود، نفی حقیقت و ماهیت می کند. قرار گرفتن این واژه در این هیئت ترکیبیه، این سؤال را پدید می آورد که آنچه به وسیله لا، نفی شده است چیست؟

این هیئت ترکیبیه، منشأ دیدگاه‌ها و برداشت‌های متفاوت از سوی فقهاء و اصولیین از روایات وارده در مورد قاعده لاضرر شده است که به برخی آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱. یک نظریه این است که مفاد هیئت ترکیبیه لاضرر و لاضرار، نهی از ایجاد ضرر است، اعم از این که ضرر مربوط به خود انسان باشد یا دیگران. شیخ الشریعه اصفهانی در رساله‌ای که در باره قاعده لاضرر نوشته است از این نظریه و رویکرد جانب‌داری نموده است (اصفهانی، ۱۴، ص ۲۴-۲۵، خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۸۲).

۲. دیدگاه دیگر این است که مراد نفی حکم است به لسان موضوع. مرحوم آخوند خراسانی از این نظریه پشتیبانی نموده است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۱).

۳. نظریه دیگر این است که مراد نفی حکم است به این معنا که در شریعت مقدس اسلام حکم ضرری از سوی شارع مقدس تشریع و جعل نشده است. مرحوم شیخ اعظم از این دیدگاه جانب‌داری نموده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۶۵). از فقهای معاصر، میرزا حسین نائینی (نائینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۸۰) و آیت الله خوئی دیدگاه را دارند (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۸۷). به عقیده برخی اندیشمندان، طبق این دیدگاه، لای نفی جنس به معنای حقیقی یعنی نفی طبیعت و ماهیت به کار رفته است؛ به عبارت دیگر حقیقتاً نفی حکم نموده است نه ادعائاً (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۱۷).

۴. دیدگاه چهارم این است که مراد نفی ضرر غیر متدارک است؛ چون ضرری که قابل تدارک باشد در حقیقت ضرر نخواهد بود. این نظریه را فاضل تونی برگزیده و بر آن تأکید نموده است (فاضل تونی، بی‌تا، ص ۱۹۴).

۵. دیدگاه دیگر این است که مراد از نفی ضرر در قاعده لاضرر، نفی ذات ضرر است حقیقتاً نه ادعاءً (عراقی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳).

۶. دیدگاه دیگر این است که مراد از نفی ضرر، نهی آن، البته نه از قبیل نواهی الهیه که در کتاب و سنت آمده بلکه به عنوان نهی ولائی و سلطانی و حکومتی است (امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۱۷). بنابراین، شش دیدگاه متفاوت در میان فقهاء و اصولیین نسبت به مفاد قاعده لاضرر وجود دارد.

۳. عناوین قاعده در روایات

مسئله دیگری که نباید از نظر دور بماند این است روایاتی که در باره قاعده لاضرر در منابع روایی شیعی آمده و فقهاء عظام در طول دوران تطور قاعده لاضرر به عنوان یکی از قواعد مهم فقهی، بدان تمسک نموده‌اند، سه گونه نقل شده است:

الف) در برخی روایات فقط به همان جمله «لاضرر و لاضرار» بسنده گردیده است، چنانکه در روایت ابن بکیر از زراره، از امام باقر «ع» (حرعاملی، بی تا ج ۱۷، ص ۳۴۱) و روایت عقبه ابن خالد از امام صادق «ع» در باره قضاوت رسول خدا «ص» در میان اهل بادیه دیده می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۲۹۴).

ب) در برخی روایات علاوه بر جمله فوق، کلمه «علی المؤمن» نیز اضافه گردیده است. چنانکه در قضیه سمره ابن جندب، عبدالله ابن مسکان از زراره از امام باقر «ع» نقل نموده است (حرعاملی، بی تا ج ۱۷، ص ۳۴۱، کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۲۹۴).

ج) در برخی روایات هم علاوه جمله لاضرر و لاضرار، کلمه فی الاسلام دارد. چنانکه مرحوم صدوق در من لایحضره الفقیه در باب میراث این گونه نقل نموده است (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۳۴).

۴. دیدگاه شیخ اعظم در باره قاعده لاضرر

مرحوم شیخ در فرائد الاصول و نیز در رساله‌ی که در باب قاعده لاضرر نوشته است، موضوع مورد بحث را بررسی نموده است. سیر منطقی دیدگاه ایشان را نسبت به این مسئله می‌توانیم به چند بخش مستقل که باهم در ارتباطند، دسته بندی کنیم:

۱. در بخش نخست مرحوم شیخ به بررسی مدرک قاعده لاضرر پرداخته و از میان مبانی فقهی که می‌توان از آن، برای اثبات قاعده فوق بهره جست، تنها به روایات بسنده نموده است. در فرائدالاصول، با روایاتی که در موارد مختلف برای بیان قاعده لاضرر وارد گردیده، به‌صورت گزینشی برخورد نموده و تنها به روایت زراره از امام باقر «ع» و روایت حذاء از آن حضرت که در بردارنده قضیه سمره ابن جندب با مردی از انصار است، اکتفا نموده است؛ و بر این باور است که این دو روایت نسبت به روایات دیگر، هم از جهت سند از صحت بیشتری برخوردار بوده و هم از جهت دلالت و فقه حدیث و ضوحي بیشتری دارند (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ اما در مکاسب روایات زیادی را مورد استفاده قرار داده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۳۳-۵۳۵).

۲. در بخش دوم مرحوم شیخ، واژگان ضرر و ضرار را که در روایات قاعده لاضرر آمده، از منظر برخی لغت‌دانانی چون ابن اثیر، جوهری، فیومی و فیروزآبادی مورد بررسی قرار داده و تفاوت و اشتراکات یا اختلاف و اتحاد آن واژگان را از جهت معنوی و مفهومی ارزیابی می‌نماید (همان، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵).

۳. در مرحله سوم، مرحوم شیخ در پی تبیین و توضیح هیئت ترکیبیه قاعده لاضرر بوده است که در روایات وارد شده به این معنی که آنچه به‌وسیله این لای نفی جنس در جمله لاضرر و لاضرار فی الاسلام نفی شده چیست؟

از میان دیدگاه‌ها و گرایش‌هایی که در میان فقیهان نسبت به این مسئله وجود دارد، شیخ اعظم به دو دیدگاه اشاره می‌کند:

الف) نظریه نخست که همان دیدگاه خود ایشان است این است که آنچه در روایات قاعده لاضرر در لسان پیامبر گرامی اسلام «ص» نفی شده حکم است؛ یعنی در شریعت مقدس اسلام حکمی که دارای بار منفی ضرر و زیان باشد، از سوی شارع مقدس جعل و تشریع نگردیده است. از نظرگاه شیخ اعظم اراده معنی حقیقی از این هیئت ترکیبیه که با «لای نفی جنس» آغاز شده است ممکن نیست؛ زیرا لای نفی جنس وقتی بر نکره داخل شود نفی حقیقت و ماهیت می‌کند، یعنی ما نمی‌توانیم

بگوئیم که در خارج و در میان جامعه اسلامی ضرر وجود ندارد، مسلمانان به یکدیگر ضرر وارد نمی‌کنند؛ چون این حرف کذب خواهد بود؛ برای این که در خارج به نحو چشمگیری ضرر وجود دارد؛ (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۶۶) از این رو، با بهره‌گیری از قرینه سیاقیه یا دلالت اقتضا، (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۱) معنی دیگری را باید بر اختیار نماییم. به اعتقاد شیخ انصاری، این گونه مرکبات ظهور در اخبار داشته و از یک واقعیت خارجی و نفس الامر حکایت می‌کند؛ به همین علت، منظور پیامبر گرامی اسلام این است که در اسلام حکم ضرری اعم از تکلیفی و وضعی توسط شارع مقدس و قانون‌گذار تشریع نگردیده است. ایشان در ادامه مواردی را به‌عنوان مثال برای قاعده نفی ضرر متذکر می‌شود.

ب) دومین نظریه را که مرحوم شیخ بدان پرداخته این است که مراد از نفی در هیئت ترکیبیه فوق، نهی است؛ این که رسول خدا می‌فرماید: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، علی المؤمن» منظور طلب ترک فعل است یعنی نباید و کسی حق ندارد که به خویشتن یا به دیگران ابتدأ و یا از روی مقابله بالمثل و مجازات، ضرر و زیان وارد کند (شیخ انصاری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶).

ریشه این دو نوع نگاه به همان دیدگاه اهل لغت بر می‌گردد، در صورتی که واژه ضرار را تأکید برای واژه ضرر بدانیم با مشکلی مواجه نخواهیم بود؛ اما اگر واژه ضرار را مصدر باب مفاعله بدانیم در مقام تطبیق روایات قاعده لا ضرر، با چالش رو برو می‌شویم؛ ولی آنچه که در ادبیات دینی و روایی ما از واژه ضرار اراده شده فعل بین دو طرف نیست.

از میان این دو دیدگاه که بیان شد، مرحوم شیخ دیدگاه نخست را تقویت نموده می‌فرماید: والّاظهر بملاحظه نفس الفقره و نظائرها و موارد ذکرها فی الرویات و فهم العلماء هو المعنی الاول؛ اظهر، با توجه به نفس هیئت ترکیبیه لا ضرر و لا ضرار و نظایر و موارد آن در روایات و برداشت دانشمندان، معنای اول است (انصاری، همان، ص ۱۶۶).

مرحوم شیخ در این فراز از گفتارش در حقیقت به چهار دلیل برای اثبات دیدگاه

نخست که همان نفی حکم است شاره می‌کند:

۱. جمله لاضرر و لاضرار، از مرکباتی است که با لای نفی جنس آغاز گردیده و ظهور در اخبار دارد؛ یعنی از یک معنی حقیقی و نفس الامری حکایت نموده و پرده بر می‌دارد.

۲. نظیر این جمله که از شارع صادر شده، مانند لاجرح و امثال آن نیز ظهور در اخبار دارد. از حکم این نظائر می‌توانیم حکم قاعده نفی ضرر را به دست بیاوریم.

۳- از موارد ذکر این جمله در روایات، در موارد مختلف، خبر بودن استفاده می‌شود نه انشاء. مثلاً در حق شفعه در قاعده لاضرر، حرمت استفاده نمی‌شود تا حمل بر انشاء شود.

۴. علماء نیز از روایات قاعده لاضرر، اخبار را فهمیده‌اند و در عدم لزوم بیع غبنی به همین قاعده استدلال نموده‌اند، در حالیکه بیع غبنی حرام نیست (محمّدی خراسانی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۹۹).

مرحوم شیخ در رساله قاعده لاضرر، مضاف بر این دو دیدگاه، نظریه سومی را نیز متذکر می‌شود که مراد از نفی، نفی ضرر غیر متدارک می‌باشد. ولی موضع خویش را نسبت به این نظریه بیان نمی‌کند، بلکه در آنجا هم فقط نظریه «نهی» را به چالش گرفته و به نقد آن می‌پردازد؛ دلیل بطلان نظریه فوق را، مخالفت آن با نص وارده در قاعده لاضرر و فتوای علما می‌داند (شیخ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۰۴).

۵. دیدگاه آخوند خراسانی در باره قاعده لاضرر

مرحوم آخوند از سه زاویه به بررسی قاعده لاضرر پرداخته است:

۱. نخست به سراغ بررسی مدرک و مستند این قاعده رفته است که از میان مبانی فقهی در این زمینه تنها روایات وارده نسبت به این موضوع را به بحث گرفته است، آن‌هم فقط دو روایت را در این قسمت محور بحث خویش قرار داده است که عبارتند از روایت زراره از امام باقر «ع» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۴۶، کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۹۲، صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۹) و روایت حذاء از امام باقر «ع» (صدوق، همان،

ص ۵۹).

به اعتقاد آخوند، روایات زیادی در این زمینه وارد شده است تا آن‌جا که برخی مانند فخر المحققین ادعای تواتر نموده است، ولی تواتر لفظی و معنوی برای روایات وارده در باره قاعده لاضرر، ممکن نیست؛ برای این‌که از نظر الفاظ این روایات به صورت‌های گوناگون نقل شده، از جهت مورد هم در موارد مختلف وارد شده است نه در یک مورد خاص؛ از این روی، نمی‌توانیم تواتر لفظی و معنوی آن را ادعا کنیم. ولی تواتر اجمالی آن ادعای گزافی نخواهد بود.

دومین دلیل آخوند برای اعتبار بخشیدن به روایات قاعده لاضرر، استناد و عمل مشهور فقهاء به این روایات است که طبق مبنای آخوند، موجب کمال و وثوق و اطمینان آن گردیده و ضعف سند و مدرک آن را نیز جبران می‌کند. مضاف براین، در میان روایات فوق، روایات موثق نیز وجود دارد؛ بدینسان می‌بینیم که از منظر آخوند خراسانی، روایات وارده در مورد قاعده لاضرر از جهت سند با هیچگونه اشکال و چالشی رو برو نخواهد بود.

۲- در بخش دوم، آخوند به بررسی مفاد مفردات به‌کار گرفته شده در جمله «لاضرر و لاضرار» پرداخته است. از زاویه نگاه ایشان، ضرر در برابر نفع قرار داشته و عبارت است از زیان رساندن به خویشان یا به دیگران، اعم از این‌که این ضرر و زیان، خسارت مالی و اقتصادی باشد یا آبرویی و حیثیتی. مرحوم آخوند تقابل نفع و ضرر را تقابل عدم و ملکه می‌داند، این رویکرد ایشان، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که در تفکر و اندیشه وی، نفع امر وجودی و ضرر امر عدمی است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۰).

نقد و بررسی دیدگاه آخوند خراسانی

این‌که مرحوم آخوند ضرر را در برابر نفع قرار داده و تقابل بین آن دو را هم تقابل عدم و ملکه می‌داند، جای تأمل داشته و قابل پذیرش نیست؛ برای این‌که ضرر اسم مصدر بوده در برابر نفع که مصدر است قرار نمی‌گیرد بلکه آنچه با واژه ضرر در تقابل است واژه منفعت بوده که نیز اسم مصدر و نتیجه نفع است. چنانکه برخی

بزرگان فقه نیز به این مطلب اشاره نموده است: اما الضرر فهو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً و يقابله المنفعة لا النفع كما في الكفاية؛ لأنّ النفع مصدر لا اسم مصدر و مقابله الضرّ لا الضرر، كما في قوله تعالى «لا يملكون لانفسهم ضرّاً و لا نفعاً» (فرقان، ۳).

اما واژه ضرر، از باب ضرّ يضرّ ضرّاً بوده که واژه مقابل آن منفعت می باشد نه نفع، برای این که مصدر است نه اسم مصدر، مقابل نفع، ضرّ است نه ضرر، همان گونه این دو مصدر در بیان خدای متعال در برابر هم قرار گرفته است: آنان مالک منفعت و ضررشان نیستند» (خوئی، ۱۳۲۲، ج ۲، ص ۵۷۷).

این که تقابل بین نفع و ضرر را عدم و ملکه دانسته نیز دیدگاه برخی محققان قابل پذیرش نیست؛ برای این که نفع و ضرر هردو امر وجودیند؛ از این جهت تقابل میان آن دو، تقابل تضاد خواهد بود نه عدم و ملکه (اصفهانى، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۳۶).

در باره تفاوت و اتحاد واژگان ضرر و ضرار، آخوند تفاوت بین آن دو را قبول ندارد و بر این باور است که ضرار به معنی ضرر بوده و در روایت به عنوان تأکید آورده شده است؛ وی برای اثبات این مدعایش سه دلیل ارائه می دهد:

الف) نخست آنکه در روایت کلمه مضار به سمره ابن جندب اطلاق شده است که یک نفر است.

ب) دوم این که ابن اثیر که خود از خبرگان است در واژه شناسی، ضرار را به معنی ضرر دانسته نه فعل دو نفر.

ج) سوم این که ضرار را به معنی مجازات بر ضرر هم نمی توان دانست؛ برای این که چنین چیزی معهود و معمول نیست؛ از این روی، نمی توان معنای غیر از ضرر برای واژه ضرار اثبات کرد. اگرچه به اعتقاد آخوند اصل در باب مفاعله این است که صدور فعل از ناحیه دو نفر باشد (آخوند، ۱۴۱۷، ص ۲۸۱).

این دیدگاه ایشان اگرچه مبتنی بر نظریه اهل لغت و علماء نحو است؛ اما به اعتقاد بزرگان اهل فن، این مسئله یک ادعای بدون دلیل بوده است؛ برای این که در لغات فصیح قرآنی و روایی هیچگاه وزن مفاعله بر فعل بین الاثنینی مورد بهره برداری

قرار نگرفته است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۳۷).

۳. در مرحله سوم، آخوند مفاد هیئت ترکیبیه قاعده لاضرر را مورد بررسی قرار داده است و برداشت خویش را از روایات قاعده لاضرر که نفی حکم به لسان موضوع باشد اثبات می‌کند. ایشان، نظریات مرحوم شیخ اعظم، فاضل تونی، شیخ الشریعه اصفهانی و سید مراغی را به چالش گرفته و مردود می‌شمارد. وی با استناد به این که هیئت ترکیبیه لاضرر و لاضرار، با لای نفی جنس آغاز شده است و اصل در لای نفی جنس هم نفی طبیعت است؛ متهمی گاهی این مسئله به صورت حقیقی تحقق می‌یابد و گاهی هم به صورت تنزیلی و ادعائی، نظریه خویش را اثبات می‌کند.

در اندیشه فقهی آخوند، روایات قاعده لاضرر، از مواردی است که در آن نفی ماهیت و طبیعت به صورت ادعائی و تنزیلی شده است، یعنی در قاعده لاضرر در حقیقت موضوع را نفی می‌کند کنایه از این که موضوعی که دارای بار منفی ضرری باشد در شریعت حکمش منتفی می‌باشد. وی بر این باور است که ما در اینجا با ذکر ملزوم یعنی موضوع، اراده لازم یعنی حکم را نموده‌ایم بدون این که مجازی را مرتکب شده باشیم. از این جهت، دیدگاه شیخ اعظم با توجه به این که با یک نوع تجوُّز و مجاز گوئی مواجه است به این معنی که طبق دیدگاه ایشان باید در جمله لاضرر، حکم را در تقدیر بگیریم و آن را از باب مجاز در حذف بدانیم، مضاف بر آن یک مشکلی دیگری نیز در دیدگاه شیخ وجود دارد و آن عبارت است از این که باید در واژگان ضرر و ضرار نیز تصرف نموده و بگوئیم: لاحکم ضرری و لاضراری فی الاسلام. دو نظریه دیگر نیز با اشکالاتی از این قبیل مواجه می‌باشند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۶. وجوه اشتراک و افتراق نظریه شیخ اعظم و آخوند خراسانی

بین دیدگاه شیخ و آخوند نسبت به این قضیه مشترکاتی وجود دارد که قابل انکار نیست:

۱. نخستین وجه مشترک میان دو نظریه، در نحوه ورود این دو محقق و پرداختن به قاعده لاضرر، دیده می‌شود که از کانال مبنا و مدرک و مستند، وارد شده‌اند.

۲. وجه دوم این است که از میان مبانی فقهی قاعده فوق، تنها روایات وارد شده در این زمینه را مورد تحقیق و ارزیابی قرار داده‌اند.

۳. وجه سوم این است که هردو محقق از میان روایات، روایت زراره و روایت حذاء را مورد توجه قرار داده‌اند.

۴. وجه چهارمی که دیدگاه شیخ اعظم و آخوند را با هم پیوند می‌دهد این است که واژگان ضرر و ضرار در این قاعده را به یک معنی دانسته و کلمه ضرار را به‌عنوان تأکید برای ضرر معرفی نموده‌اند.

اما در مورد وجوه افتراق، نخستین مسئله‌ای که دیدگاه شیخ و آخوند را از یکدیگر متمایز می‌سازد، نحوه برداشت آنان از هیئت ترکیبیه لاضرر و لاضرار فی السلام است؛ که مرحوم شیخ معتقد است مراد از نفی در روایات وارد شده، نفی حکم است به این معنا که در دین مقدس اسلام از سوی شارع حکم ضرری تشریع و جعل نشده است. اما مرحوم آخوند بر این باور است که مراد نفی حکم است به لسان نفی موضوع. به قول نائینی: «والشیخ یعبر بانّ الحکم الضرری لا جعل له و آخوند یعبر بانّ موضوع الضرری لا حکم له»، شیخ تعبیر می‌کند که حکم ضرری در اسلام جعل نشده است، اما آخوند بر این باور است که در اسلام موضوع ضرر حکمی ندارد». (نائینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۸۱).

وجه دوم این است دیدگاه شیخ مستلزم مجاز بوده که در آن، ناگزیریم از این که در جمله لاضرر و لاضرار، «حکم» را در تقدیر بگیریم؛ اما نظریه آخوند با چنین مشکلی مواجه نیست.

برتری نظریه شیخ اعظم

بحث دیگری که در این جا قابل طرح است این است که آیا دیدگاه و برداشت شیخ اعظم از روایات قاعده لاضرر بهتر است و نسبت به نظریه آخوند ترجیح دارد یا این که نظریه و رویکرد آخوند؟

با توجه به استدلالی که مرحوم آخوند در نقد دیدگاه شیخ ارائه نمود مبنی بر این نظریه شیخ اولاً مستلزم مجاز در حذف است چرا که طبق مبنای شیخ باید در جمله

لاضرر و لاضرار، حکم در تقدیر گرفته شود، دوم این که در واژگان ضرر و ضرار نیز باید تصرف صورت بگیرد، ترجیح و برتری با نظریه آخوند خواهد بود چرا که هیچ کدام از این مشکلات را ندارد.

اما وقتی که به آثار عالمان متأخر از عصر شیخ اعظم انصاری و آخوند خراسانی و برخی طلایه داران فقه و اصول در دوران معاصر، نظر می افکنیم می بینیم که اغلب این بزرگان در دفاع از دیدگاه شیخ پرداخته و برای تثبیت آن، به نقد نظریه آخوند برخاسته‌اند و کوشیده‌اند که بطلان دیدگاه وی را اثبات نمایند.

یک نظریه این است که اگر قضیه لاضرر و لاضرار، قضیه خبریه باشد و در آن حکم را متفی بدانیم، نفی حکم حقیقتاً صحیح است؛ زیرا جعل و تشریع آن، عین تکوینش بوده که به وسیله لای نفی جنس در قاعده لاضرر حقیقتاً برداشته شده است؛ اما اگر قضیه فوق را انشائی بدانیم باز یا به معنی نفی حکم است تشریعاً؛ برای این که جعل و تشریع و سلب آن در اختیار شارع است. یا به معنی نفی موضوع است تشریعاً، بنا براین در هر صورت نفی حقیقی است نه ادعائی و تنزیلی چنانکه مرحوم آخوند پنداشته است.

مضاف براین، احکام تکلیفی، قضایای حقیقه‌اند، نه قضایای شخصیه و خارجیه تا فعل خارجی را موضوع آن بدانیم که در نتیجه، نفی آن حکم به سبب نفی موضوع صحیح باشد (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۴۱).

گرچه صاحب این نظریه با دیدگاه شیخ هم موافق نبوده بلکه نسبت به قاعده لاضرر نظریه مستقلی دارد، اما می توان از این بیان ایشان به نفع نظریه شیخ بهره گرفت؛ زیرا طبق این دیدگاه، در کلام شیخ مجازی نخواهد بود.

برخی از بزرگان، قضیه لاضرر را انشائی دانسته و آن را به حدیث رفع تشبیه نموده و معتقدند همان گونه که در حدیث رفع، مراد از رفع، برداشته شدن احکام نه گانه در عالم تشریع و قانون گذاری است؛ از این جهت، رفع به معنی حقیقی استعمال شده است، حدیث لاضرر نیز دقیقاً همان حالت حدیث رفع را خواهد داشت، یعنی در قضیه لاضرر هم آنچه که مورد نفی واقع شده، نفی حقیقی است نه ادعائی و تنزیلی؛

ازاین رو، در آنجا مجال و جایگاه برای مجاز در حذف و تقدیر گرفتن حکم باقی نمی ماند (نائینی، ۱۴۱۸، ج ۳۴، ص ۳۸۳).

مضاف براین، آنچه که در قاعده لاضرر نفی شده، عنوان ضرر است، بین ذات ضرر و فعلی که منشأ و خاستگاه ضرر می شود، دوگانگی حاکم است، به این معنی که مفهوم ضرر، عنوان برای فعل ضرری نیست بلکه مسبب از آن بوده و مترتب بر آن است. از این رو، اگر نظریه آخوند را در این مسئله بپذیریم براینکه آن، این است که آنچه در قاعده لاضرر نفی گردیده، حکمی است که برای ذات و حقیقت ضرر ثابت است، نه آن حکمی که برای فعل ضرری ثابت می باشد. در حالی که ما در قاعده لاضرر در پی نفی آن حکمی هستیم که بر این فعل ضرری مترتب می شود. علاوه براین، وقتی ضرر را نسبت به آن حکمی که بر آن مترتب می شود می سنجیم، موضوع برای آن حکم است که در نتیجه مقتضی برای آن خواهد بود؛ از این جهت معقول نیست که آن را مانع حکم بدانیم، در حالی که طبق مبنا و نظریه آخوند عنوان ضرر مانع برای حکم می شود. با این بیان ثابت می کنیم که مفاد نفی ضرر در عالم تشریع و قانون گذاری، نفی حکم ضرری است همان گونه که در نفی حرج، نیز نفی حکم حرجی در عالم تشریع است (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۸۳ و ۵۸۷).

باتوجه با این بیانات که از سوی برخی بزرگان در حوزه مباحث قاعده لاضرر ابراز گردیده است، به این نتیجه می رسیم که ارجحیت و برتری برای نظریه شیخ اعظم خواهد بود.

۷. گستره کاربرد قاعده لاضرر در اندیشه شیخ اعظم و آخوند

در مورد رابطه قاعده لاضرر که یک قانون و عنوان ثانوی است، با ادله احکام عناوین اولیه، نیز شیخ و آخوند وحدت نظر ندارند. زیرا در اندیشه شیخ وقتی قاعده لاضرر با عناوین اولیه سنجیده می شود، در موارد اجتماع، قاعده مقدم می شود. وجه و علت تقدم هم از منظر وی حکومت قاعده است بر عناوین اولیه؛ به این معنی که قاعده لاضرر بر عناوین اولیه حاکم بوده و دائره و قلمروی آن را تضییق می کند که در نتیجه موضوع آن را بر می دارد. ملاک و معیار در حکومت در اندیشه شیخ این است

که دلیل حاکم با مدلول لفظی اش در جهت تفسیر و تبیین دلیل محکوم صادر گردیده به گونه‌ای که اگر دلیل محکوم نباشد، صدور دلیل حاکم لغو خواهد بود. قاعده لاضرر هم اینگونه است؛ (شیخ انصاری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷، محمدی خراسانی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۲)؛ از این جهت، از منظر شیخ انصاری دائره و قلمرو قاعده لاضرر، عام و فراگیر بوده به نحوی که غیر از آن مواردی که موضوع ضرری است، تمام گستره فقه را در حوزه نظر و عمل تحت پوشش قرار می‌دهد.

اما در اندیشه آخوند قلمرو قاعده لاضرر نسبت به عناوین اولیه در برخی موارد با محدودیت‌های مواجه است به نحوی که همواره نمی‌توانیم آن را بر عناوین اولیه مقدم بداریم. از منظر آخوند در مواردی که حکومت احراز شود، همان مسیر شیخ اعظم را باید پیمود، یعنی قاعده مقدم می‌شود؛ اما در مواردی که چنین نباشد و نتوانیم حکومت قانون ثانوی را احراز کنیم که قاعده لاضرر از این گونه موارد است، از ابزار عرفی بهره گرفته و دلیل عنوان اولی را بر حکم اقتضائی و شأنی حمل می‌کنیم و دلیل عنوان ثانوی را بر حکم فعلی. اما در برخی موارد قضیه برعکس بوده و عنوان اولی مقدم می‌شود، آن در موردی است که به وسیله دلیل معتبر احراز کنیم که حکم در این مورد به نحو اقتضا نیست، بلکه به عنوان علت تامه است. در چنین فرضی نمی‌توانیم قاعده را مقدم بداریم (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۲-۳۸۳).

همچنین در مواردی که دلیل بر ضرر و نفی عسر و حرج، احتیاط عقلی باشد نیز جای تقدم عناوین ثانویه مانند قاعده لاضرر نخواهد بود بلکه حکم عقل راهگشا بوده و حل مشکل می‌کند (آخوند، همان، ص ۳۱۳).

بنابراین، طبق نظریه آخوند خراسانی قاعده لاضرر را نمی‌توان در تمام ابواب فقه بر ادله عناوین اولیه مقدم داشت؛ از این رو، حوزه و گستره آن محدود خواهد بود.

نتیجه‌گیری

آنچه که به عنوان دستاورد این تحقیق قابل تبیین است این است که شیخ اعظم و آخوند خراسانی نسبت به قاعده لاضرر موضع یکسانی ندارند؛ آن چه دیدگاه شیخ و آخوند را باهم پیوند می‌دهد، عبارتند از نحوه ورود، بسترسازی فقهی، گزینش

روایت زراره و حذاء و بررسی مفهومی واژگان ضرر و ضرار در قاعده لاضرر. اما آنچه که دیدگاه شیخ اعظم و آخوند خراسانی را از هم متمایز می‌سازد، یکی نحوه برداشت این دو محقق از هیئت ترکیبه قاعده لاضرر می‌باشد که باهم تفاوت بنیادی دارد. تفاوت دیگر، در قلمرو و گستره قاعده لاضرر می‌باشد که بر اساس نگاه شیخ اعظم، قاعده فوق دارای گستره معنایی بوده که تمام ابواب فقه را در بر می‌گیرد، اما بر اساس تبیین آخوند خراسانی، قاعده فوق دارای تنگنا و محدودیت معنایی است به گونه‌ای که در صورت تقابل با قاعده اولیه در برخی موارد بر آن مقدم می‌شود اما در برخی موارد، قاعده اولیه را باید مقدم نموده مورد بهره‌برداری قرار داد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مجدالدین، مبارک ابن محمد، النهایه فی غریب الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸.
۲. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، دار الاعتصام، ۱۴۱۶.
۳. -----، مکاسب، قم، اسماعیلیان، دوم، ۱۳۷۴.
۴. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۴۱۷.
۵. جوهری، اسماعیل ابن حماد، صحاح اللغت، تحقیق محمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالملايين، ۱۳۷۶.
۶. حرّ عاملی، محمد، وسائل الشیعه، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، بی تا.
۷. خوئی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، مقرر: سید سرور واعظ بهسودی، قم، مؤسسه نشر فقهات، ۱۴۲۲.
۸. خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، مقرر: جعفر سبحانی، قم، دارالفکر، سوم، ۱۳۶۷.
۹. شیخ الشریعه اصفهانی، ملا فتح الله، قاعده لاضرر، بی تا بی جا.
۱۰. صدوق، محمد ابن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۰۴.
۱۱. طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۳۶۵.
۱۲. عراقی، ضیاءالدین، تنقیح الاصول، مقرر: سید رضا طباطبائی، نجف، مطبعه الحیدریه، ۱۳۷۱.
۱۳. غروی اصفهانی، محمد حسین، نهایه الدرايه، بیروت، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸.
۱۴. فیومی، محمد ابن احمد، مصباح المنیر، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵.

۱۵. فاضل تونی، عبدالله، وافیه، قم، مجمع فکر اسلامی، بی تا.
۱۶. کلینی، محمد ابن یعقوب، فروع کافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، حیدری، سوم، ۱۳۶۷.
۱۷. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان، چهارم، ۱۲۷۰.
۱۸. موسوی بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، تحقیق: محمد حسن درایتی و مهدی مهریزی، قم، الهادی، ۱۴۱۹.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین، سوم، ۱۴۱۱.
۲۰. مراغی، عبدالفتاح، العناوین، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷.
۲۱. مصطفوی، سید کاظم، القواعد، قم، موسسه نشر اسلامی، ششم، ۱۴۲۷.
۲۲. محمدی خراسانی، علی، شرح رسائل، قم، دارالفکر، دوم، ۱۳۷۳.
۲۳. -----، شرح کفایه، قم، مؤسسه حسن ابن علی «ع»، ۱۳۷۹.
۲۴. نائینی، حسین؛ منیه الطالب، مقرر: شیخ موسی نجفی خوانساری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸.

خانواده و فرایند تأمین نیازهای عاطفی از دیدگاه اسلام

محمد عارف محبی^۱

چکیده

خانواده، اصلی‌ترین نهاد است که نیازهای عاطفی افراد را تأمین می‌نماید. تحولات ساختاری و فرهنگی در جوامع جدید، بخصوص در افغانستان، کارکرد عاطفی خانواده را با مشکل مواجه نموده است. پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان محبت و مهربانی را در کانون خانواده حفظ کرد و در مورد نیاز آن را ارتقا بخشید؟ در این پژوهش سعی گردید که با روش تفسیر تحلیلی، راهکارها و چگونگی تأمین نیازهای عاطفی بر اساس مستندات دینی تحلیل و تعریف گردد. ارتباط و پیوند عاطفی از منظر اسلام، شامل ابعاد سه‌گانه قلبی، گفتاری و رفتاری گردیده و شاخص‌های تأمین نیازهای عاطفی در همین ابعاد قابل تعریف می‌باشد. شادی، دل‌تنگی، اعتماد، همدردی، گفتگو، قدردانی، عدالت عاطفی، خوش‌رویی، هدیه دادن، همنشینی، استقبال، بدرقه، آراستگی، پاکیزگی، انحصار آرایش زن برای همسر، تأمین نیاز جنسی، صبوری، گذشت، عذرخواهی و... از جمله شاخص‌های است که از منابع دینی استخراج شده و بر همین مبنا میزان رضایت مندی عاطفی افراد در قالب خانواده‌های موجود سنجش پذیر گردیده است.

کلیدواژه‌ها: خانواده، نیاز عاطفی، شاخص‌های عاطفی، پیوند قلبی، خوش‌گفتاری، خوش‌رویی، خوش رفتاری.

مقدمه

خانواده کانونی‌ترین نهاد عاطفی در ساختار جامعه است و بر بنیاد رحمت و مودت استوار می‌باشد. مودتی نهاده شده در طبیعت زن و مرد، با بلوغ جنسی دختر و پسر شکوفا می‌گردد. وقتی مرد روحیات مردانه را در خود یافت، به دنبال زنی می‌رود تا محبت و صمیمیت را در او جست‌وجو کند. (جان کری، ۱۳۸۹، ص ۱۴) نیاز به دلبستگی به دیگران و پذیرفته شدن از سوی آنان برای سلامتی روانی انسان‌ها مانند رفع گرسنگی و تشنگی برای سلامتی جسمانی آن‌ها است. رفتار انسان‌ها ریشه در نظام عاطفی آن‌ها دارد، طرد انسان از سوی دیگران در انسان ایجاد غم و اندوه می‌نماید. (رابرت بارون، ۱۳۸۸، ص ۳۸۸) در چاقوب خانواده است که تداوم نسل و نیاز به داشتن فرزند تأمین می‌گردد، (طبرسی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۸).

شاکله شخصیتی انسان ساخت یافته و استحکام می‌یابد. در دنیای معاصر که نهاد خانواده بیش از هر زمان دیگر آسیب دیده و خانه‌ها به سرعت تبدیل به خابگاه می‌شود. ضروریست که با نگاه آسیب شناسانه، راهکارهای برای تقویت مناسبات عاطفی در خانواده‌ها پالیده شود. خانواده دارای هویت فرهنگی است، آسیب دیدگی و چگونگی ترمیم آن، بدون ارجاع به نظام فرهنگی موجود در جامعه قابل فهم و تبیین نمی‌باشد. فرهنگ؛ حاوی ارزش‌ها، قواعد و هنجارهای رفتاری است. فراوانی و تشدید خشونت‌های خانوادگی در افغانستان حاکی از آسیب دیدگی نظام فرهنگی در کشور می‌باشد.

نظام فرهنگی در افغانستان معاصر، دارای اضلاع سه‌گانه: «قبیله»، «مدرنیته» و «اسلام» می‌باشد. فرهنگ قبیله، استبدادی و مردسالار است. در نظام مردسالار؛ زنان نه تنها حق مالکیت بر مال را ندارند که از حق مالکیت بر سرنوشت خویش نیز محروم می‌باشند. ازدواج فراتر از اراده افراد، پدیده گروهی بوده و در مدار منافع کلان خانواده و عشیره تفسیر می‌شود. خانواده قبیله‌ای به دلیل ساختار گسترده که دارد از کمترین مناسبات عاطفی برخوردار بوده و زوجین اگر ناسازگار هم‌باشند اراده و توان جدایی از همدیگر را ندارند. فرهنگ مدرن بر بنیاد اصل فردگرایی و کامجویی، استوار می‌باشد.

هرچند برخی معتقدند که هسته بودن خانواده مدرن باعث تقویت مناسبات عاطفی در این نهاد می‌گردد اما رونق کامجویی‌های عاطفی در محیط‌های غیرخانوادگی، خانواده‌های جدید را نیز با کمبود محبت مواجه ساخته، ازدواج را در سطح قراردادهای اجتماعی و تولید فرزند را در حد بازیچه زندگی معنا بخشیده است. خانواده در اسلام بر مبنای اصل محبت و رحمت یعنی «عواطف ناب» ساخت می‌یابد، (روم، ۲۱) ازدواج امر مقدس تلقی گردیده، آرامش و پرورش فرزند صالح، مهم‌ترین فلسفه تشکیل خانواده محسوب می‌شود.

هویت خانواده افغانستانی در چوکات فرهنگ قبیله ساخت یافته است. با ورود فرهنگ اسلام تعارض میان فرهنگ قبیله با فرهنگ عقیده شکل گرفت، با ورود فرهنگ مدرن، تعارض سه ضلعی شد و محوریت قبیله تا حدودی شکست. بر مبنای منطق شکسته قبیله؛ باورهای مغشوش و مبهم از مدرنیته و اسلام صورت گرفته و نهاد خانواده گرفتار بی‌بنیادی گردید، لذاست که خانواده معاصر افغانستانی نه در قالب استبداد قبیله مستحکم است و نه در چوکات خانواده‌های اسلامی و مدرن تعریف می‌شود، نهاد است «از این جا رانده و از آن جا مانده». در چنین برزخی است که بدرفتاری‌های بی‌قاعده و بدقاعده، سنگین‌ترین فشارهای روانی را بر خانواده‌ها تحمیل می‌کند، به این معنا که با تشدید نارضایتی و خشونت‌های خانوادگی، پدیده‌های از قبیل طلاق‌های رسمی و عاطفی، بچه‌های طلاق، کابوس پیری، والدین‌آزاری، فرزند‌آزاری، همسر‌آزاری، خودکشی، فرار و بی‌خانمانی، خیانت و بی‌آبرویی، بی‌اعتمادی و ناسازگاری و ... در جامعه گسترش یافته و انسان افغانستانی را در کام کشنده بی‌آبرویی و بربادی داشته‌های خانوادگی، گرفتار می‌سازد. در این پژوهش سعی می‌گردد، فرایند تصحیح، ترمیم، تحکیم و تعالی مناسبات عاطفی در نهاد خانواده، از منظر اسلام منطق‌سازی گردیده و نشان داده شود که چگونه می‌توان با التزام به هنجارهای اسلامی، الزامات و تأثیرات منفی فرهنگ مدرن و قبیله را نیز مدیریت نمود.

۱. چیستی عاطفه

دانش تجربی به رغم محدودیت‌های جدیی که در تبیین تحولات روحی انسان‌ها دارد، به این واقعیت اذعان می‌نماید که در میان فاکتورهای عینی، خانواده کانونی‌ترین نهاد اجتماعی است که نیازهای عاطفی آدمی را تأمین می‌کند. در نگرش و حیانی اسلام، دلبستگی اعضای خانواده بخصوص زن و شوهر بر بنیاد عمیق‌ترین لایه‌های وجودی انسان تبیین و تحلیل می‌گردد. زن و مرد به تنهایی ناقص می‌باشند و بر مبنای نقص وجودی که دارند به سوی همدیگر تمایل می‌یابند و این همان شهوت و میل درونی است که در آن‌ها به ودیعت نهاده شده و از همین خاستگاه است که ازدواج صورت گرفته و خانواده شکل می‌گیرد. از آنجایی که بقا و دوام خانواده فراتر از کشیش‌های غریزی، احتیاج به نیروی پایدارتری دارد خداوند میان زوجین علقه عاطفی مودت و رحمت را ایجاد می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶، ص ۲۵۰-۲۴۹). «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، ۲۱) مودت و رحمت در حقیقت ملاط و چسب مصالح ساختمانی جامعه انسانی است «مودت» غالباً جنبه متقابل دارد، اما «رحمت» یک جانبه و ایثارگرانه است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱۶، ص ۳۹۱). تبیین و تحلیل چیستی عاطفه، متوقف بر درک درست از خاستگاه وجودشناختی، معنای لغوی و اصطلاحی آن می‌باشد که به اجمال اشاره می‌گردد.

۱-۱. خاستگاه عاطفه

قلب سرچشمه و خاستگاه اصلی عواطف انسانی است، آرامش و آسایش در خانواده بر بنیاد قلب‌های مهربان استوار می‌باشد. اعضای خانواده به‌خصوص پدر و مادر به‌عنوان ارکان اصلی نظام خانواده قبل از هرچیز وظیفه دارند که از نعمت مودت و پیوند عاطفی که خداوند به آن‌ها ارزانی داشته است پاسداری نموده و اجازه ندهند که خانه قلب‌شان تاریک و آلوده به کینه‌ها و بدبینی‌های ویرانگر گردد. خانواده‌ای آباد، بازتاب قلب‌های پاک می‌باشد. رفتارهای ظاهری انعکاس باورهای قلبی است. به این معنا که حسن رفتار و سوء رفتار انسان‌ها ناشی از زشتی و زیبایی باطن آن‌ها می‌باشد.

امام علی (ع) می‌فرماید: قلب کانون تمایلات عاطفی است، مجموعه‌ای از خواهش‌های حکیمانه و ضد آن، در آن جمع می‌باشد، اگر امیدوار شود تمنای طمع خوارش می‌سازد، اگر میل به آز و طمع در آن بجنبند، خواهش حرص تباهش می‌نماید، اگر نا امید گردد اندوه و غم او را می‌کشد، اگر حالت غضب بر وی دست دهد به شدت خشمگین می‌گردد، اگر خشنود شود خودداری‌های لازم را فراموش می‌کند، اگر دچار خوف و هراس شود در جست‌وجوی راه نجات، حیرت زده و مبهوت می‌گردد، اگر در امنیت و گشایش قرار گیرد غفلت و نادانی آن را از کفش می‌رباید، اگر به مصیبتی دچار شود بی‌تابی رسوایش می‌کند، اگر مالی به دست آورد توانگری به طغیان‌ش و امیدارد، اگر فقر و تهیدستی آزارش دهد گرفتار بلا می‌شود، اگر گرسنگی بر او فشار آورد ناتوانی، زمین‌گیرش می‌کند، اگر در خوردن زیاده‌روی کند فشار شکم ناراحتش می‌سازد، پس هر کوتاهی و کندروی در تمایلات، برای بشر زیان آور است و هر افراط و تندروری نیز مایه فساد و تباهی است. (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۷-۶۸؛ فلسفی، ۱۳۶۸ ج ۱، ص ۲۰۶).

بر این اساس تمایلات عاطفی از یک سوی ریشه در نفس و جان انسان دارد و از سوی دیگر نوع ابراز تمایل و پاسخی که افراد به نیازهای عاطفی خویش می‌دهند چگونگی سیرت و باطن خود را نیز می‌سازند. از چنین خاستگاه است که مناسبات عاطفی، نقش بی‌بدیل در فرایند تکاملی انسان‌ها ایفا نموده و نهاد عاطفی خانواده اهمیت بنیادین می‌یابد.

۱-۲. عاطفه در لغت

عاطفه در منابع لغت فارسی به معنای شفقت، مهر، علاقه، خویشی و قرابت معنا گردیده است. (عمید، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸۴-۱۴۱۹، دهخدا، ذیل واژه عاطفه.) در زبان عربی از ماده عطف گرفته شده: عطف به چیزی گفته می‌شود که یکطرف آن به طرف دیگرش تا خورده و خم شود مثل خم شدن و تا کردن زیرانداز و بالش و دولا کردن طناب و ریسمان. اگر با حرف علی متعدی شود به معنی شفقت، رغبت و تمایل است: عَطَفَ علیه: به او توجه کرد. ظِیَّةٌ عاطِفَةٌ علی ولدها: مادّه آهوئی که

به نوزادش توجّه می‌کند. اگر واژه عطف با عن متعدّدی شود به معنای ضدّ تمایل و عطوفت می‌آید مثل عَطَفْتُ عَنْ فلان: از او دوری گزیدم و بی توجّهی نمودم (خسروی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۵).

لسان العرب عاطفه را به معنای محبت و نیکویی، رحم و خویشاوند، توجه به خویشاوند، رقت قلب و حسن خلق معنا نموده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۲۵۱) واژه‌ای که در مجموعه این معانی نیازمند توضیح می‌باشد کلمه رحم است. رحم در اصل به معنای بچه‌دان زن است و به‌طور استعاره در باره خویشاوندی و نزدیکی کسانی که قرابت نسبی دارند و از یک رحم هستند نیز بکار رفته است. رَحْمَت به معنای نرمی و نرمخویی است که نیکی کردن به طرف مقابل از مقتضیات آن می‌باشد (خسروی، ۱۳۷۵، ص ۵۸) از نسبت سنجی معانی فوق دانسته می‌شود که معنای اصلی عاطفه: تمایل و علاقه‌مندی است. موارد دیگر از لوزم و مصادیق آن به شمار می‌آید.

۳-۱. عاطفه در اصطلاح

عاطفه از مفاهیم روان شناسی، به معنای احساسات و هیجانات روحی می‌باشد. (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹) هیجان‌ها و احساسات دارای انواع مختلف است که در یک تقسیم بندی کلی می‌توان آن‌ها را به دو دسته مثبت و منفی تقسیم نمود. عواطف مثبت عبارت است از: علاقه، شادی، غرور، شایستگی، مهربانی، رضایت و پذیرش. مراد از عواطف منفی: ترس، خشم، نفرت، سرخوردگی، اضطراب، حقارت، تنهایی و حسادت می‌باشد (نجمی، ۱۳۸۲، ص ۳۹؛ ریو، ۱۳۸۵، ص ۳۳۰-۳۳۴).

عواطف مثبت بیانگر مشغولیت لذت بخش است، وقتی عاطفه مثبت بالا باشد افراد، علاقه‌مند، پرانرژی، هشیار و خوشبین می‌باشند. برخلاف عاطفه منفی که بیانگر مشغولیت ناخوشایند است. هرگاه عاطفه منفی افراد بالا باشد معمولاً احساس ناخوشنودی، عصبی و تحریک‌پذیری می‌نمایند. (ریو، همان، ص ۳۴۱) عواطف مثبت احساس یگانگی، عشق و یکی بودن با دیگران را افزایش می‌دهد؛ اما عواطف منفی باعث دوری کردن از دیگران می‌شود (نجمی، همان، ص ۱۱۹). عواطف مثبت از

طریق گشاده رویی، لبخند، سلام کردن، هدیه دادن، اعلام دوستی، دست دادن، در آغوش کشیدن (آذر بایجانی و دیگران، همان، ص ۲۴۴-۲۴۵) و امثال آن بروز می‌یابد. دانش جامعه‌شناسی، عواطف انسانی را در بافت و چگونگی تعاملات اجتماعی مورد مطالعه قرار داده و در پی تبیین فاکتورها و عوامل اجتماعی مؤثر بر تحولات عاطفی انسان‌ها می‌باشد. از این منظر عواطف افراد نه تنها ریشه در متن واقعیت‌های اجتماعی دارد که اساساً در چارچوب مناسبات اجتماعی است که تعادل و عدم تعادل عاطفی انسان‌ها قابل درک می‌گردد. مطالعه عواطف از بعد اجتماعی به معنای فهم نیازمندی‌های عاطفی افراد به دیگران می‌باشد؛ یعنی سعی می‌گردد که نیاز عاطفی در چارچوب «عمل اجتماعی»^۱ تحلیل گردیده، نقش عوامل و گروه‌های اجتماعی در چگونگی شکل‌گیری عواطف انسانی نشان داده شود. با توجه به این واقعیت که تحلیل نقش خانواده در تأمین نیازهای عاطفی افراد، معطوف به فهم جامعه‌شناختی نیاز عاطفی می‌باشد. مراد از نیاز عاطفی در این پژوهش، نیاز است که شاخص‌های اصلی آن عبارت‌اند از: نیاز به احترام، نیاز به توجه، نیاز به محبت و نیاز به مدارا (بستان، ۱۳۸۸، ص ۳۲)؛ یعنی مجموع نیازهای عاطفی افراد را می‌توان اجمالاً در چارچوب همین شاخص‌ها تحلیل نمود. براین اساس سعی خواهد شد تا بر مبنای تعریف فوق و بهره‌گیری از برخی داده‌های علم روان‌شناسی، چگونگی تأمین نیازهای عاطفی در خانواده‌های افغانستانی از منظر اسلام بررسی گردیده، ابعاد، مولفه‌ها و شاخص‌های هر کدام توضیح داده شود.

۲. چگونگی تأمین نیازهای عاطفی در خانواده

الگوی ازدواج، ساختار و مناسبات خانوادگی در افغانستان تغییرات جدی نموده و روابط عاطفی خانواده‌ها آسیب دیده است. در الگوی خانواده قبیله‌ای روابط عاطفی کمتر در خانواده‌ها تعقیب می‌شد، در چوکات فرهنگ جدید مناسبات عاطفی عمدتاً در بیرون از محیط خانواده دنبال می‌گردد. در خانواده نه سنتی و نه مدرن افغانستانی،

۱. مراد از عمل اجتماعی، عمل است که با توجه به شخص یا گروهی دیگر شکل می‌گیرد و دیگری در انجام دادن آن و نحوه آن دخالت دارد. (اورعی، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

منطق روابط عاطفی مختل گردیده است و افراد به جایی این که مناسبات خانوادگی خود را در چوکات عواطف متقابل تنظیم نمایند عمدتاً طلبکار عواطفی یک جانبه می‌باشند به این صورت که مردها از خاستگاه مردسالاری خواهان انقیاد اعضای خانواده از خود هستند، زنان و فرزندان از یک سوی با منطق فردگرایانه تن به اطاعت نمی‌دهند و از سوی دیگر با استناد به فرهنگ سنتی، تأمین نیازمندی‌های خود را از سوی همسر و پدر مطالبه می‌نمایند.

در قالب چنین نظام به‌میریخته فرهنگی است که مناسبات خانوادگی از چوکات عقلانیت و تدبیر خارج شده و عواطف عمدتاً منفی در محیط خانواده‌ها پدید می‌آید. همه از همدیگر طلبکار بوده و هیچ کس از یکدیگر راضی نمی‌باشند. نکته اساسی این که؛ چگونه می‌توان صفا و پاکی، محبت و مهربانی را در کانون خانواده‌ها حفظ نمود و در موارد نیاز آن را ارتقا بخشید؟ اسلام برای تحقق این هدف و با توجه به ابعاد و سطوح تعاملات عاطفی، به «پیوند قلبی»، «خوش‌گفتاری» و «خوش‌رفتاری» تاکید می‌نماید. شیوه‌های که به رغم استقلال ظاهری، راهکار واحد چند سطحی به حساب می‌آیند.

۱-۲. پیوند قلبی

پیوند قلبی ناظر به این واقعیت انسان شناختی است که انسان‌ها فراتر از تعاملات عینی، دارای دل‌بستگی می‌باشند. همان‌گونه که گره خوردن دست‌ها و تلاقی چشم‌ها، عواطف انسان‌ها را انعکاس می‌بخشد، نفس تمایل قلبی نیز حامل پیام عاطفی بوده و به اصطلاح عامیانه: «دل به دل راه دارد». انسان‌ها با مراجعه به قلب خود به خوبی از محبت و عدم محبت دیگران نسبت به خود آگاه می‌گردند، چون قلب نه تنها خاستگاه عواطف مثبت و منفی است که اساساً بازتابنده تمایلات موجود در دیگر قلب‌ها نیز می‌باشد، به این صورت که «عشق یک طرفه بی‌معنا» بوده، محبت و تنفر انسان نسبت به کسی حاکی از این است که او نیز چنین احساسی نسبت به انسان دارد. بر این اساس؛ انسان‌ها با مراجعه به عواطف قلبی خود به خوبی متوجه می‌شوند که قضاوت عاطفی دیگران در باره او چگونه است. باور و برداشتی که از

این طریق برای افراد به وجود می‌آید نقش بی‌بدیل در تأمین و عدم تأمین نیازهای عاطفی آن‌ها ایفا می‌نماید؛ زیرا؛ عواطف چیزی نیست جز یکسری احساسات مثبت و یا منفی؛ باورهای عاطفی قلبی، نفس همین احساسات است. انسان‌ها بر مبنای نوع احساسات قلبی که دارند، راجع به خود قضاوت نموده و رفتارهای عاطفی خود با دیگران را نظم می‌بخشند. از چنین خاستگاه است که صداقت عاطفی در مناسبات عاطفی انسان‌ها دارای جایگاه مبنایی می‌گردد.

صداقت عاطفی و صادقانه دوست داشتن، عنصر مهم در مناسبات عاطفی انسان‌ها محسوب گردیده و موجب تقویت دلبستگی‌های صادقانه می‌شود. تظاهر به محبت، دروغ رفتاری است که از جلب محبت واقعی و قلبی دیگران عاجز می‌باشد. صداقت عاطفی هر چند در تمام حوزه‌های زندگی، مؤثر می‌باشد، اما در حوزه خانواده سنگ بنای زندگی خانوادگی به حساب می‌آید. خانواده کانون عاطفی است که صرفاً بر بنیاد تعاملات عاطفی صادقانه، استوار گردیده و تنها در چارچوب ابراز عواطف مثبت و پرهیز از بروز عواطف منفی و مخرب دوام می‌آورد. بر اساس فرمایش معصومین (ع)؛ دلبستگی معیار سنجش صداقت در دوستی است و بدبینی نسبت به همدیگر، گویایی این واقعیت می‌باشد که یکی از دو طرف دچار بی‌وفایی در دوستی گردیده است. (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۱، ص ۱۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۴، ص ۹۷) مهم‌تر از همه این‌که هرگاه انسان کسی را دوست داشته باشد، نه تنها باید یقین نماید که آن کس نیز او را دوست دارد (طبرسی، همان، ص ۱۲۲، طبرسی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷) که حتی بر صداقت دوستش، می‌تواند سوگند بخورد. (طبرسی، ۱۳۷۴، ص ۳۷). بر همین مبنا انسان نباید از کسانی که نسبت به آن‌ها بدگمان می‌باشد، انتظار صمیمت و خیرخواهی را داشته باشد. (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۱؛ مسعودی، ۱۳۷۹، ص ۴۴) دلالت روشن این روایات، چیزی نیست جز ضرورت صداقت عاطفی و این‌که اعضای خانواده باید صادقانه همدیگر را دوست داشته باشند. دلبستگی صادقانه یکی از ویژگی‌های اساسی خانواده اسلامی است که به شکل برجسته در سیره خانوادگی بزرگان و پیشوایان دین نیز به خوبی قابل مشاهده می‌باشد.

خدایچه کبری (س) در وصف پیامبر اکرم (ص) می‌سراید: وقتی چشم در چشم تو نباشم! به سر بردن در نعمت‌های دوام دار! و داشتن ملک و دنیای شاهانه! بال مگسی برایم ارزش نخواهد داشت! (مجلسی، بی‌تا، ج ۸۱، ص ۳۹۰) امام علی (ع) فرمود: با نگاه به فاطمه حُزن و اندوه از من رخت بر می‌بندد. (کلینی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۳۱ و ۳۲۰) از همین روی در رثای فاطمه اشعار منسوب به آن حضرت است که: دوری تو برای من سنگین‌ترین چیز برای من است و از دست دادن تو سخت‌ترین درد و داغ! با حسرت می‌گیرم و با حُزن نوحه سرایی می‌کنم بر محبوبی که در والاترین راه گام نهاد. ای چشم‌ها ببخشایید و ببارید! و مرا در اندوه دایمی‌ام یاری کنید تا برای یار خود اشک بریزم. (مجلسی، بی‌تا، ج ۴۳، ص ۱۷۹) در سوی دیگر، اظهارات فاطمه زهرا (س) نسبت به امام علی (ع) وجود دارد که: روحم فدای روح و جانم سپر بلاهای جانت! یا ابالحسن اگر تو در خیر و نیکی به سربری با تو خواهم زیست و اگر در سختی و بلاها گرفتار شدی باز هم با تو خواهم بود. (دشتی، نهج الحیاء، حدیث ۷۵) وقتی حسن مثنی‌فرزند امام حسن مجتبی (ع) از دنیا رفت، همسرش فاطمه دختر امام حسین (ع)، بر سر قبرش در قبرستان بقیع خیمه برپا نمود و یکسال تمام به سوگواری پرداخت. روزها را روزه بود و شب‌ها را برای عبادت قیام می‌کرد! (نجفی، ۱۳۹۸، ج ۱۵، ص ۳۴۰) این نمونه‌ها و نمونه‌های فراوان دیگر حاکی از آن است که در الگویی خانواده اسلامی؛ اعضای خانواده همدیگر را قلباً دوست دارند یعنی از دیدن همدیگر شاد گردیده و از ندیدن یکدیگر دلتنگ می‌شوند. محبت قلبی هرچند مبتنی بر این باور اعضای خانواده است که هرکدام خود را اعضای یک پیکر دانسته و در قبال همدیگر مسئول و مکلف بدانند اما در عین حال «خوش‌گفتاری» و «خوش‌رفتاری» فرایندهای هستند که در ایجاد و تقویت محبت و دلبستگی قلبی مؤثر می‌باشند.

۲-۲. خوش‌گفتاری

در جامعه معاصر افغانستان هرچند ازدواج‌های خود خواسته عموماً با عشق و علاقه شدید آغاز می‌گردد اما به مرور این شیدایی‌ها و دل‌دادگی‌های شاعرانه کم‌کم،

کم رنگ گردیده بگو مگوها، قهر کردن‌ها و در نهایت توهین‌ها و... در فضای پاک خانواده وارد می‌شود، کاهش آستانه صبر زوجین، موجب می‌گردد که عقد زناشویی با بهانه یا بی‌بهانه فروپاشد. مشکلات عاطفی خانواده‌های امروز قبل از این که بربنیاد تدبیر، مدیریت گردد عمدتاً در چوکات تمایلات عاطفی ساخت یافته و اداره می‌شود. به همین دلیل؛ رمز اصلی ازدواج‌های ناموفق را باید در ناکامی زوجین در دستیابی آن‌ها به شیوه‌های مؤثر دادوستد عاطفی جست‌وجو نمود. (شرفی، ۱۳۸۸، ص ۵۲)

شیوه‌گفتاری عنصر مهم در مبادلات عاطفی محسوب می‌شود. مراد از این شیوه؛ ابراز عواطف و تمایلات، از طریق زبان قال (ارتباط کلامی) و زبان حال (ارتباط غیرکلامی) می‌باشد. انسان‌ها همان‌گونه که با گفتن کلمات با همدیگر ارتباط برقرار می‌نمایند، از طریق زبان حال نیز به تبادل عواطف خویش می‌پردازند. ارتباط کلامی هرچند اساسی‌ترین شیوه مفاهمه در جامعه بشری به حساب می‌آید؛ اما در حوزه تعاملات عاطفی، این مبادله نمادهای غیرکلامی است که نقش بی‌بدیل در مبادلات عاطفی ایفا می‌نماید. امام علی (ع) می‌فرماید: «لِسَانُ الْحَالِ أَصْدَقُ مِنْ لِسَانِ الْمَقَالِ»؛ (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۳) زبان حال راست‌گوتر از زبان قال است و «أَصْدَقُ الْمَقَالِ مَا نَطَقَ بِهِ لِسَانُ الْحَالِ»؛ (همان، ص ۲۱۷) گفته‌های زبان حال راست‌تر و دقیق‌تر می‌باشد. براین اساس؛ می‌توان خوش‌گفتاری را به دو دسته کلی «خوش‌حالی» و «خوش‌زبانی» تقسیم کرد و شاخص‌های هر کدام را به شکل جداگانه تعریف نمود.

۱. خوش حالی

یافته‌های علمی نشان می‌دهد که احساسات و تمایلات درونی انسان‌ها غالباً از طریق حالات چهره، تماس چشمی، تن صدا، حرکات بدنی و تماس بدنی ابراز می‌شود. (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۳۹) حالات مختلفی که در این امور پدید می‌آید حاکی از حالات متفاوتی است که در دستگاه تمایلات و در درون انسان‌ها اتفاق می‌افتد. افرادی که دارای باطن و شاکله شخصیتی با ثبات هستند دارای ظاهر باثبات نیز می‌باشند. انفعالات و حالات مشوش ظاهری، انعکاس دهنده خلق و خوی مضطرب و مغشوش باطنی است. از آن جایی که حالات چهره و چشم گویاترین زبان

حال است و حرکات بدنی و تن صدا از فروعات ارتباط کلامی و رفتاری به حساب می‌آیند، در این جا سعی می‌گردد که ارتباط عاطفی از طریق نمادها و نشانه‌های زبان حال، در قالب مفاهیم خوش خلقی و خوش رویی یعنی خوش حالی توضیح داده شده و نشان داده شود که این دو چه نسبتی با یکدیگر دارند و چه نقشی در تنظیم و تحکیم مناسبات عاطفی خانواده‌ها ایفا می‌کنند.

یک) نسبت خوش خلقی با خوش رویی

خُلُق، حالتی نسبتاً پایدار و ثابتی از احساسات و عواطف است. در مقابل آن هیجان قرار دارد که احساس زود گذر و لحظه می‌باشد. هیجان کم اتفاق می‌افتد و خُلُق، احساس روزمره و دایمی است. خلق به صورت حالت عاطفی مثبت یا منفی وجود دارد و انسان‌ها باتوجه به آن حالت است که بدخلق یا خوش خلق معرفی می‌گردند. (ریو، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱) حسن خُلُق قبل از این که یک حالت ظاهری باشد یک صفت و ملکه نفسانی است که خوش رویی و بشاشیت انعکاس آن می‌باشد. امام علی (ع) می‌فرماید: شکفته رویی دلیلی بر کرامت ذات و فروتنی نشانه خوی بلند آدمی است. (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶۹) حسن صورت بر بنیاد حسن سیرت شکل گرفته (همان، ص ۲۵۴) و معاشرت با افراد خوش خلق لذت بخش می‌باشد. (همان، ص ۲۶۵) حسن خلق سخن گفتن را نیکو ساخته (همان، ص ۲۶۵) و مناسبات عاطفی را در چارچوب ارزش‌های اخلاقی استحکام می‌بخشد. براین اساس؛ خوش خلقی حاکی از شخصیت اخلاقی انسان است و خوش رویی یکی از نشانه‌ها و نمادهای عینی آن محسوب می‌شود.

دو) خوش رویی و جلب محبت

خوش رویی حامل احساسات و عواطف باطنی انسان است. حالات و رنگ رخسار انسان فاش کننده سردرونی او می‌باشد. در قاب نگاه آدم‌ها است که می‌توان حالات درونی آن‌ها را به خوبی دید. آدم‌ها در بسیاری از مواقع احساسات درونی خود را پنهان نموده و به زبان نمی‌آورند و در شرایطی نیز احساسات غیر واقعی را به خود نسبت می‌دهند اما حالات چهره تنها دریچه‌ای است که عواطف ناب درونی انسان را

همان‌گونه که هست نشان می‌دهد. انسان‌ها با دیدن عطف و محبت صادقانه است که همدیگر را دوست می‌دارند. امام علی (ع) می‌فرماید: بشاشیت سبب جلب محبت (همان، ج ۴، ص ۱۲۶) و دوستی می‌شود. (همان، ص ۲۸۸) گشاده روئی آغاز نیکوئی و حسن ارتباط است. (همان، ج ۱، ص ۷۹) با خوشرویی است که دوستان انیس همدیگر گردیده (همان، ص ۱۹۱) و پیوندهای دوستانه مستحکم و پایدار می‌گردد. بنا براین لازم است که افراد با خوش‌رویی با یکدیگر تعامل نموده و سعی نمایند که با گرفتگی حالت و ترش رویی، فضای عاطفی ارتباطات را مکدر نسازند.

سه) ضرورت خوش‌رویی در خانواده

خوش‌رویی و بشاشیت دارای نقش بنیادین و ضرورت حیاتی در مناسبات عاطفی خانواده می‌باشد. در آموزه‌های اسلامی؛ خوی نیکو موجب تقرب و بلندی مرتبه در پیشگاه خداوند دانسته شده (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۴، ص ۶۹) و از ترش رویی زن و شوهر به همدیگر منع گردیده است. (حلی، ۱۴۰۷، ص ۹۱) نگاه‌های محبت آمیز در فضای خانواده، نه تنها حیاتی دانسته می‌شود که دارای اجر و پاداش معنوی معرفی می‌گردد. (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸) در مورد زنان سفارش گردیده که با محبت و عقیف باشند، نسبت به شوهر متواضع و فروتن، مزاحگر و خوش روی، مطیع و فرمانبردار بوده و در خلوت، خود را برای او آرایش کنند و چون مردان ترک زینت نمایند. (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۹؛ رضی الدین، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۸۱) به مردان توصیه می‌گردد که باید برای جلب محبت همسر خود، خوش اخلاقی نمایند. (حرانی، تحف العقول، ۱۴۰۴، ص ۳۲۳) بر مبنای مجموع چنین گزاره‌ها و گزاره‌های مشابه دیگر، می‌توان گفت که اعضای خانواده باید با خوش‌رویی و لبخند با همدیگر تعامل نموده و سعی نمایند که با گرفتگی حالت و ترش رویی، فضای عاطفی خانواده را مخدوش و مکدر نسازند.

۲. خوش‌زبانی

ارتباط کلامی یکی از شیوه‌های اساسی تعامل عاطفی بین انسان‌ها و از آن جمله در میان اعضای خانواده است. نمادهای کلامی نه تنها حامل پیام‌های معنایی است

که انتقال دهنده احساسات و عواطف افراد نیز می‌باشد. در قالب ارتباط کلامی، فراتر از محتوای اصلی جملات، سبک ادا کردن کلمات، چگونگی گوش دادن به جملات و درک موقعیت برای بیان نوع جملات، نیز از اهمیت اساسی برخوردار است. ارتباط کلامی در برگرنده پدیده‌های «خوب سخن گفتن»، «سخن خوب گفتن» و «خوب شنیدن» می‌شود. (محمودیان و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹) که از مجموع این‌ها می‌توان به عنوان هنر «خوب گفتگو کردن» تعبیر نمود. هنری که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا حرمت خویش را حفظ نموده و محبت دیگران را شکار نمایند. امام علی (ع) فرمود: خوش گفتاری با زنان موجب خوش رفتاری آن‌ها می‌گردد. (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۵۴) از گفتن سخن زشت پرهیزید که دل را پر از خشم می‌سازد. (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۴) زبانتان را به سخن ملایم عادت دهید (همان، ص ۲۱۰) تا دوستانتان زیاد و دشمنانتان کم شوند. (همان، ص ۴۳۵) عادت دادن زبان به ملایم سخن گفتن، اشاره به اصل اخلاقی «مراقبت از زبان» داشته و گویایی لزوم رعایت اخلاق در گفتار می‌باشد.

انسان‌ها هرچند پیچیدگی‌های نظام زبانی را در فرایند جامعه پذیری یاد می‌گیرند اما رعایت این قواعد نیاز به تذکر، یادآوری و مهم‌تر از همه تبیین آثار و پیامدهای عاطفی نوع ارتباط‌های کلامی دارد. به همین دلیل، اسلام توجه جدی به رعایت اخلاق گفتاری و آداب کلامی در میان اعضای خانواده نموده و نکته‌های ظریف و اساسی را در این ارتباط بیان می‌نماید. نکته‌های ظریفی که هر کدام از آن‌ها را می‌توان به عنوان شاخصی از شاخص‌های روابط عاطفی کلامی در نظر گرفت و در چوکات آن‌ها خشونت‌ها، بی‌اعتنایی‌ها و بی‌تفاوتی‌های مخرب در خانواده‌های امروز را تا حدودی مهار کرد و آسیب دیدگی‌های عاطفی را متناسب با الزامات حیات خانوادگی، تصحیح و ترمیم نمود.

یک) سلام کردن

سلام کردن فرایند گفتگو را بر مبنای محبت و احترام شکل می‌دهد. جملات حامل پیام‌های عاطفی گردیده و موجب دلبستگی می‌گردد. سلام نمودن خطاب محبت آمیز

است که افراد به اقتضای فطرت انسانی و دستورات دینی، (نساء، ۶). ملزم به جواب دادن سلام، با سلام می‌باشند. طبیعی است که هرگاه خطاب به شکل دوستانه شروع شود معمولاً با محبت و دوستی ادامه یافته و با دوستی ختم می‌گردد. در پرتو چنین تعامل گفتاری است که عطوفت و مهربانی به وجود می‌آید، کینه‌ها و کدورت‌ها از بین رفته و اخم‌ها باز می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۸۸، ص ۳۲) آرامش خانوادگی تقویت گردیده و بنیادهای اخلاقی خانواده استحکام می‌یابد.

در نگرش اسلامی خانه و خانواده دارای حرمت می‌باشد. وقتی انسان وارد منزل خود می‌شود باید خداوند را یاد نموده و بر خانواده خویش سلام نماید. (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۳، ص ۱۲) برای این که با مسائل دلگیر کننده مواجه نگردد باید خانواده را به گونه‌ای از آمدن خود آگاه نماید. (همان، ج ۷۳، ص ۱۲-۱۳) فراتر از همه این که اگر کسی در منزل نبود بر خود سلام کند. (همان، ج ۷۳، ص ۳) چون سلام کردن موجب افزایش حسنات و برکات می‌گردد. (همان، ج ۷۳، ص ۳) امام باقر (ع) در تفسیر آیه ۶۱ سوره مبارکه نور می‌فرماید: منظور از سلام کردن بر خود این است که وقتی کسی وارد منزل خویش گردیده و سلام نماید پاسخ آن سلام به خود او برگردانده می‌شود. (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۵) سلام بر خود یعنی برکات ناشی از سلام کردن، به خود انسان بر می‌گردد. سلام کردن همان‌گونه که ملائک را با انسان مأنوس می‌سازد (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۳، ص ۷) یکی از برکاتش، ایجاد انس و الفت در میان اعضای خانواده می‌باشد. در دنیای معاصر که فاصله‌های عاطفی، اعضای خانواده‌ها را از همدیگر دور ساخته است، احیای سنت سلام در محیط منزل، می‌تواند بخشی از شکاف‌ها و دلسردی‌های خانوادگی را ترمیم نموده و فضای سرد و سنگین خانه‌ها را تلطیف و عاطفی نماید.

دو) اظهار عشق و علاقه

مردها به لحاظ روانی دارای غرور بوده و به مسائل ریز زندگی کمتر توجه می‌نمایند. زحمات خود را نشانه دلبستگی خود به خانواده‌اش دانسته و معمولاً علاقه‌مندی خود به همسرش را ابراز نمی‌نمایند؛ اما زنان به ظرافت‌های زندگی توجه بیشتر نموده و

خواهان اظهار و ابراز این علاقه‌مندی می‌باشند. در منابع دینی نیز به همین واقعیت اشاره گردیده و به‌طور عام نیز سفارش شده است که وقتی انسان کسی را دوست دارد باید دوستی خویش را ابراز نماید. (مجلسی، بی‌تاج ۷۱، ص ۱۸۱) چون ابراز دوستی موجب استواری محبت می‌گردد. (صابری یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۸-۹۹) رسول اکرم (ص) می‌فرماید: گفتن مرد به همسرش که تو را دوست دارم هرگز از قلب زن خارج نمی‌شود. (همان، ص ۴۳۳). امام صادق (ع) فرمود: زن‌ها باید عشق و علاقه خود به همسرش را با دلربایی اظهار نماید. (حرانی، تحف ۱۴۰۴، ص ۳۲۳) ابراز علاقه و محبت، به معنای اظهار رضایت فرد از تعلق خاطرش به طرف مقابل می‌باشد. واکنش مثبت عاطفی به این ابراز تمایل، دلبستگی آن‌ها را مستحکم‌تر ساخته، نیاز به توجه، احترام و محبت را در آن‌ها اشباع می‌نماید. براین اساس لازم است که اعضای خانواده، علاقه‌مندی خود به همدیگر را اظهار نمایند و توجه داشته باشند که در قالب چنین اظهارات و ابراز تمایلات عاطفی است که فضای خانواده لبریز از محبت و دوستی می‌شود.

سه) اظهار همدلی

نگرانی و اندوه از شکننده‌ترین هیجانات عاطفی منفی است که بی‌توجهی به آن، باعث آسیب دیدگی تعادل عاطفی انسان و به تبع آن، گسست عاطفی فرد با افراد دیگر می‌شود. به این صورت که انسان غصه‌دار و نگران، به شدت احساس نیاز به همدلی داشته و بیش از هر زمان دیگر متوقع و پذیرای عواطف مثبت یعنی هم‌کلامی و دلداری دادن از سوی نزدیکان خویش می‌باشد. هرگاه انتظاراتش به خوبی تأمین نگردد غمگینی‌اش افزایش یافته و نسبت به دیگران، دچار تنفر و آزدگی خاطر می‌گردد. به همین دلیل؛ در اسلام، همدلی و اظهار همدردی اعضای خانواده با همدیگر، تقدیس می‌گردد. رسول اکرم (ص) به زنی که با همسرش همدلی و همدردی داشته باشد، نه تنها بشارت بهشت می‌دهد که او را در هر روز، برخوردار از پاداش هفتاد شهید می‌داند. (رضی الدین، ۱۳۶۵، ص ۲۰۰؛ همان، ج ۱، ص ۳۸۱) همدردی بیانگر حس یگانگی است، در پرتو احساس یگانگی؛ نظام عاطفی

اعضای خانواده در چوکات عواطف مثبت تنظیم گردیده و موجب رضایت آن‌ها از زندگی خانوادگی می‌شود. از شاخص‌های مناسبات عاطفی در خانواده‌های اسلامی این است که اعضای خانواده، خود را در گفتار و عمل شریک شادی‌ها و رنج‌های همدیگر دانسته، برای تسکین رنج‌ها و تأمین نیازهای یکدیگر تلاش می‌کنند. در چنین فضاست که دلبستگی و اعتماد اعضای خانواده به همدیگر تشدید گردیده و نه تنها در دام محبت‌های دروغین دوستان ناباب و تبهکاران اجتماعی، گرفتار نمی‌شوند که خود تبدیل به انسان نجات دهنده دیگران از تباهی می‌گردد.

چهار) هم‌کلامی

هم‌کلامی یعنی گوش دادن به سخنان همدیگر و در میان جمع، با جمع گفتگو کردن. هم‌کلامی ناظر به هنر «خوب گفتگو کردن» یعنی خوب حرف زدن و خوب گوش دادن می‌باشد. پنهان‌گویی و در میان کلام همدیگر پriding، از مصادیق بارز بی‌احترامی است که مناسبات عاطفی افراد را مختل می‌سازد. از منظر آموزه‌های دینی؛ کسی که کلام برادر مسلمانش را قطع نماید مانند این است که به‌صورتش چنگ انداخته باشد. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۶۰) در میان جمع، نباید دو تن درگوشی با هم سخن بگویند. (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۱۹۹) زیرا که چنین عملی باعث اذیت و غمگینی دیگری و دیگران می‌شود. (کلینی، همان) رعایت نکات یادشده هرچند برای همگان لازم می‌باشد اما ضرورت آن در محیط عاطفی خانواده دوچندان گردیده، برای زن و شوهر، حکم حیاتی را دارد. خانواده‌ای که اعضای آن در میان کلام همدیگر پریده و سخنان همدیگر را قطع می‌نمایند در واقع خانواده حرمت شکسته است که اعضای آن مدام در معرض بی‌حرمتی در درون خانواده قرار دارند. پنهان‌کاری و گفتگوهای درگوشی نشان‌دهنده احساس بیگانگی و بی‌اعتمادی در میان اعضای خانواده است. احساس به یگانی در درون خانواده یعنی انهدام پیوند عاطفی در خانواده؛ بنابراین؛ برای تحکیم مناسبات عاطفی در خانواده، ضروریست که آداب خوب گفتگو کردن یعنی خوب گوش دادن و خوب حرف زدن نیز به خوبی رعایت گردد.

پنج) منت گذاشتن

منت دادن و قدردانی نکردن، از صفات ضداخلاقی است که روابط خانوادگی را مکدر ساخته و باعث بدخلقی‌ها و تنش‌های جدی در خانواده می‌گردد. منت دادن در جای مطرح می‌باشد که انسان خدمتی فراتر از وظیفه خویش انجام دهد. از آنجایی که تأمین نیازمندی‌های خانواده به عهده مرد می‌باشد و خدماتی که انجام می‌دهد وظیفه‌اش تلقی می‌گردد، منت دادن مرد کمتر موضوعیت پیدا نموده و بیشتر مسئله قدردانی کردن از مردها مطرح می‌باشد. به همین دلیل است که در منابع دینی، بیشتر به زن‌ها توصیه می‌گردد که از شوهران خویش قدردانی نموده و از منت دادن پرهیز نمایند. منت دادن به قدری گناه سنگین و تباه کننده است که اگر زنی همه سیم و زر زمین را به خانه شوهرش بیاورد اما روزی او را منت دهد، اعمال خیرش نابود می‌گردد. (رضی الدین، ۱۳۷۰، ص ۲۰۲) هرگاه زنی از روی منت گذاشتن به شوهرش بگوید: تو از مال من می‌خوری، اگر تمام اموالش را در راه خدا صدقه دهد از او پذیرفته نشود مگر این که شوهرش از او راضی گردد. (رضی الدین، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۵) فراتر از منت گذاشتن؛ زن موظف به قدردانی کردن از شوهر خویش می‌باشد. بر این اساس هر زنی که به شوهرش بگوید: هرگز از روی تو خیر ندیدم، همه اعمال نیکش تباه خواهد شد. (همان، ۱۳۷۰، ص ۲۱۵؛ صدوق، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۸۸) زیرا منت گذاشتن زن بر مرد، غرور مرد را شکسته و موجب تحقیر او می‌گردد. ناسپاسی باعث آزرده‌گی خاطر گردیده و دل‌ها را از همدیگر دور می‌نماید. در چنین فضای آلوده عاطفی است که مناسبات اخلاقی در چارچوب خانواده نیز آسیب دیده و در واقع موجودیت نظام خانواده با خطر مواجه می‌گردد. لازم به یادآوری است که مردها نیز نه تنها در قبال انجام دادن وظایف خویش اجازه منت گذاشتن را ندارند که اساساً مکلفند به‌طور شایسته قدردان همسران خویش باشند.

شش) پرهیز از بدزبانی

بدزبانی از بارزترین مصادیق توهین بوده، عواطف منفی شخص توهین شده را علیه فرد توهین کننده تحریک می‌نماید. با تحریک عواطف منفی است که روابط آدم‌ها

آلوده به نفرت می‌گردد. با تأسف باید گفت که دشنام دادن یکی از بداخلاقی‌های نسبتاً رایج در خانواده‌های قبیله‌ای افغانستان بود و افراد توهین شده به دلیل الزامات خانواده استبدادی دشنام‌ها را تحمل می‌کردند اما امروزه که روحیه استقلال طلبی و سرکشی در میان زنان و فرزندان پدید آمده است، بدزبانی‌ها از یک طرف شدت یافته و از سوی دیگر غیر قابل تحمل گردیده است و در چنین شرایط است که فضای خانواده آلوده به نفرت‌ها، قهرها و درگیری‌های بی‌مه‌ار می‌گردد. اسلام برای جلوگیری کردن از نفوذ نفرت در کانون عاطفی خانواده، اعضای خانواده را نه تنها از بدزبانی نمودن که از کمترین بی‌احترامی به همدیگر نیز منع می‌نماید. از منظر قرآن کریم فرزندان حق ندارند که در برابر والدینشان «اف» (اسرا، ۲۴) و کمتر از «اف» بگویند. (جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۵۸) رسول اکرم (ص) فرمود: برادرم جبریل مرا آن چنان در باره زنان سفارش نمود که گمان نمودم شوهر، حق ندارد حتی به زن «اف» بگوید. (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۵۳). از صفات بدترین مردان فحاشی است. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۲) زنی که شوهرش را با زبان اذیت کند تا زمانی که همسرش را راضی نسازد، هیچ حسنه‌ای از او قابل پذیرش نیست. (رضی الدین، ۱۳۷۰، ص ۲۱۴) براین اساس؛ از الزامات جدی در خانواده مطلوب اسلامی این است که اعضای خانواده از هرگونه آزار و اذیت زبانی نسبت به همدیگر اجتناب نمایند.

۳-۲. خوش رفتاری

خشونت‌های رفتاری در متن مناسبات جوامع مردسالار قبیله حضور دارد. در چوکات منطق مردسالاری، زنان و فرزندان بیش‌ترین خشونت‌ها را تحمل می‌نمایند. در شرایط جدید فرهنگی افغانستان، مردها انتظار انقیاد سابق را از اعضای خانواده دارند، اما زنان و فرزندان از خاستگاه فردگرایی مدرن، رفتارهای مستقلانه داشته و نه تنها تن به مردسالاری نمی‌دهند که حتی کمتر به مطالبات منطقی همدیگر توجه می‌نمایند. از چنین خاستگاه است که بیشترین فشارهای روانی را والدین تجربه می‌کنند و بدترین آسیب‌ها متوجه فرزندان می‌گردد. اسلام به‌منظور تنظیم نظام رفتاری نیز که عینی‌ترین حوزه زندگی است، قواعد و هنجارهای را برای تقویت

همبستگی عاطفی در خانواده‌ها تعریف نموده، بدرفتاری اعضای خانواده با همدیگر را پدیده ضد اخلاقی و متعارض با منطق حیات خانوادگی می‌داند. در شریعت اسلامی؛ از یک سوی زنان شوهر آزار ملعون تلقی می‌گردد. (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۴۸) از سوی دیگر فرزندان و زنان امانت الهی دانسته شده (همان، ص ۲۵۱) و مردها وظیفه دارند که همسران خویش را تکریم نموده (همان، ص ۲۵۰) و به‌طور شایسته با آن‌ها رفتار نمایند. (نساء، ۱۹) رفتارهای شایسته هرچند در فرهنگ‌های مختلف ممکن است دارای مصادیق متفاوت باشد، اما می‌توان بر اساس آموزه‌های اسلام، الگوهای رفتاری ذیل را به‌عنوان رفتارهای عاطفی مطلوب در خانواده‌های اسلامی، مورد توجه قرار داد.

۱. هدیه دادن

هدیه دادن از برجسته‌ترین نشانه‌های ابراز محبت است. هدیه در مناسبات انسانی فراتر از یک شی با ارزش مادی تلقی می‌گردد. هدیه دارای روح و معنا می‌باشد. هدیه حامل احساسات و عواطف مثبت هدیه دهنده به هدیه گیرنده است. لذاست که هیچ‌گاه پول و حتی چندین برابر قیمت یک هدیه، نمی‌تواند که نقش اصل هدیه را بازی نماید. ممکن است که ارزش مادی هدیه، دلیلی بر ارزش معنوی هدیه تلقی گردد اما این تلقی را نباید صرفاً از حیث مالی و اقتصادی فهم نمود. معیار اصلی در ارزشمندی هدیه، هزینه‌های مادی و غیر مادی است که برای تهیه آن صرف شده است. نکته مهم این است که هدیه دهنده باچه انگیزه و باچه میزانی از علاقه‌مندی هدیه را تهیه کرده باشد. هدیه گیرنده قبل از این‌که به قیمت هدیه توجه نماید، توجه به بار معنایی آن می‌نماید. بر این اساس ارزشمندی هدیه، یک امر کاملاً نیسبی است؛ یعنی در برخی از شرایط ممکن است که هدیه کردن یک‌کشی گران بها توهین تلقی گردد اما دادن شاخه‌ای گل نشاندهنده دلدادگی بوده و تبدیل به ماندگارترین یادگار عاطفی در میان دو فرد شود.

در نظام کنشی هدیه، آن‌چه که از اهمیت بنیادین برخوردار است، مبادلات عاطفی می‌باشد. بر همین مبناست که در آموزه‌های اسلامی تأکید می‌گردد؛ از سفر برای

خانواده‌تان هدیه بیاورید ولو یک قطعه سنگ باشد. (حرانی، ۱۴۰۴ ص ۱۹۸) هدیه دادن به اعضای خانواده پاداش کمک به مستمندان را داشته و در گرفتن هدیه دختران مقدم بر پسران می‌باشند. (صدوق، ۱۴۰۰، ص ۵۷۷؛ فلسفی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۷) زیرا دختران عاطفی‌تر بوده و چنین تقدیمی مقتضای رعایت عدالت عاطفی است. اعضای خانواده در قبال هدیه که دریافت می‌کنند، باید تشکر و قدردانی نمایند. امام صادق (ع) فرمود: بهترین زنان شما زنی است که اگر چیزی به او داده شود سپاسگزاری کند و اگر چیزی به او داده نشود راضی باشد. (صابری یزدی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۷) چون همان گونه که هدیه دادن عمل اخلاقی بوده و موجب همبستگی عاطفی می‌گردد، قبول نمودن هدیه و تشکر کردن از هدیه دهنده، نیز دارای چنین نقشی می‌باشد.

۲. هم‌نشینی

هم‌نشینی در دنیای دیجتالی امروز که کوچک و بزرگ را غرق در جهان مجازی و توهّمات از مجازها نموده است، دارای اهمیت محوری می‌باشد. در کنار هم نشستن و باهمدیگر غذا خوردن که به تبع آن، گفتگوهای دوستانه نیز شکل می‌گیرد، نقش جدی در حفظ و تقویت همبستگی عاطفی اعضای خانواده دارد. وقتی اعضای خانواده گردهم می‌آیند، احساس یگانگی نموده و فرصت می‌یابند که بیشتر به همدیگر توجه نمایند، از مشکلات یکدیگر آگاه گردیده و عواطف مثبت خویش را بروز دهند. با طرح مشکلات و موفقیت‌های اعضای خانواده است که تشویق‌ها و راهنمای‌های دلسوزانه ابراز گردیده و فضای عاطفی خانواده، عاطفی‌تر می‌شود. لذا است که در اسلام نشستن زن و شوهر در کنار همدیگر عبادت تلقی می‌گردد. (ابی فراس، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۲) غذا خوردن دسته جمعی اعضای خانواده، موجب برکت دانسته شده (رضی الدین، ۱۳۷۰، ص ۱۴۹) و مردانی که تنها غذا می‌خورند بدترین مردان معرفی می‌گردد. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۲) بنا براین؛ در الگویی خانواده اسلامی، زن و شوهر برای باهم بودن و در کنارهم نشستن وقت گذاشته و اعضای خانواده دسته جمعی و بر سر یک سفره غذا می‌خورند.

۳. استقبال و بدرقه

استقبال و بدرقه، از برجسته‌ترین رفتارهای نمادین است که علاقه‌مندی انسان‌ها را بازتاب می‌دهد. مبادرت و مداومت به آن، همبستگی عاطفی در میان اعضای خانواده را دوچندان می‌نماید. بر مبنای آموزه‌های اسلامی؛ از جمله صفات نیک رفتاری که زن را بهشتی ساخته و از پاداش شهدا برخوردار می‌سازد، استقبال و بدرقه نمودن همسرش می‌باشد. (همان، ص ۲۰۰) چه این که؛ به استقبال رفتن و بدرقه کردن، نشانه شادی، دلتنگی و احترام گذاشتن می‌باشد. از آنجایی که در فرهنگ دینی، زن مدیریت داخلی منزل را به عهده دارد و مرد موظف به انجام دادن وظایف بیرونی می‌باشد، در منابع دینی به استقبال رفتن و بدرقه کردن از مرد تأکید شده است و این مسئله را نباید حق انحصاری مرد تلقی نمود بلکه اسلام می‌خواهد، در میان اعضای خانواده روابط محبت آمیز عاطفی حاکم باشد. بر این اساس؛ اعضای خانواده، باید همدیگر را بدرقه نموده و استقبال نمایند. هرگاه یکی از آن‌ها راهی مسافرت گردد، نباید دیگران بی تفاوت باشند، چون بی تفاوتی به معنای بی‌اعتنایی بوده و به وابستگی عاطفی خانواده آسیب می‌رساند. در این میان، زنان نباید فراموش نمایند که با بدرقه آن‌ها، مردها برای زحمت کشیدن هرچه بیشتر انرژی می‌گیرند و آنگاه که در برگشت به منزل، با استقبال و مهربانی‌شان مواجه می‌شوند، تمام خستگی‌های آن‌ها مرتفع می‌گردد، در چنین شرایط است که نه تنها با ورود مردان خسته از کار، خستگی وارد خانه‌ها نمی‌گردد که کانون خانوادگی لبریز از محبت می‌شود.

۴. آراستگی

جذابیت و آرایش ظاهری، از عناصر مهمی است که عواطف مثبت زن و شوهر را معطوف به همدیگر می‌نماید. گرایش به سوی زیبایی و زیبا پسندی از غریزه‌های برجسته انسانی است. تمایل عاطفی انسان به همسرش، با جذابیت ظاهری او افزایش می‌یابد. آرایش ظاهری هرچند برای زن و مرد مهم می‌باشد اما به لحاظ روانی، زن گرایش بیشتری به «خودآراستگی» داشته و مرد قبل از این که به خودآرایی توجه داشته باشد به سوی زن آراسته و جذاب کشیده می‌شود. با توجه به این واقعیت

روانشناختی است که در منطق اسلام، جهاد زن، خوب شوهرداری کردن دانسته می‌شود. (صابری یزدی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۸) زن مکلف است، خود را برای شوهرش خوشبو ساخته (همان، ص ۴۳۸) و در هیچ شرایطی وضع نفرت‌انگیز نگیرد. (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۷) آرایش زن برای شوهرش نه تنها لازم است که این حق انحصاری برای او بوده و از خودآرایی زن برای دیگران به شدت منع می‌گردد. (رضی الدین، ۱۳۷۰، ص ۴۳) مردانی که از حق انحصاری خویش مواظبت نتوانند، مستحق عذاب گردیده (صابری یزدی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۸) و پذیرش عبادت زنان، مبتنی به رعایت همین حق می‌باشد. (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۴۰) زیرا آرایش زنان برای مردان بیگانه، امنیت عاطفی خانواده‌ها را به مخاطره انداخته، بی‌عفتی و انحطاط اخلاقی را در سطح جامعه گسترش می‌دهد. اسلام برای این که جذابیت جنسی کاملاً محصور در چارچوب زناشویی گردد، نسبت به نظافت و آراستگی مردها نیز تاکید داشته (راوندی، بی‌تا، ص ۵۵) و این مسئله را موجب جلب توجه همسر (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۷) و پاک دامنی زنان می‌داند. (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۰) براین اساس؛ زن و شوهر باید پاکیزه و آراسته می‌باشند. زن از آرایش کردن خود برای دیگران اجتناب نموده و خود را صرفاً برای همسرش آرایش نماید. جذابیت زن برای شوهرش، عواطف مرد را معطوف به خانه و خانواده‌اش ساخته و بنیادهای دلبستگی خانوادگی را تقویت می‌نماید.

۵. تمکین و ملاعبت

تمکین و تأمین نیازهای جنسی نیز از عوامل تأثیر گذار در بعد روابط عاطفی زن و شوهر می‌باشد. اسلام؛ از جذابیت زن در الگویی زناشویی، تعبیر به گل نموده (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۳) و شوخی با همسر را مستحب می‌داند. (راوندی، بی‌تا، ص ۴۲) بر بنیاد اهمیت مناسبات جنسی زن و شوهر است که سرکشی زن در هنگام خلوت با همسرش، از صفات بدترین زنان دانسته شده (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۹۱؛ رضی الدین، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۶) و زنی که نیاز جنسی همسرش را اجابت نکند ملعون می‌گردد. (صدوق، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۹۲) فراتر از همه این که

زنان نباید به خاطر جلوگیری از استمتاع شوهران خویش، نماز خود را طولانی کنند. (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰ ص ۱۶۵) از سوی دیگر مردان نیز وظیفه دارند که نیاز جنسی همسر خود را تأمین نمایند. (همان، ص ۱۱۸) تبیین و تحلیل اخلاق جنسی در نگرش اسلامی به خوبی گویایی این واقعیت است که در چارچوب خانواده اسلامی، نیازهای جنسی زن و شوهر به خوبی تأمین گردیده و به بهترین شکل ممکن، باعث رضایت عاطفی‌شان می‌شود.

۶. مدارا

اسلام در حوزه مناسبات اخلاقی زن و شوهر، بر سه مفهوم صبر، عفو و آشتی پذیری، تأکید می‌نماید. رعایت هر کدام از این امور ارتباط نزدیک با نظام عاطفی انسان دارد. از آنجایی که زن و مرد دارای ساختار نظام عاطفی نسبتاً متفاوت می‌باشند، اسلام و ظایف زن و شوهر را در قبال این مفاهیم، به شکل نسبتاً متفاوت تعریف می‌نماید. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های عاطفی زن و مرد، غرور مردانه و اتکای زنانه است. مرد با توجه به قدرت و مسئولیتی که به لحاظ طبیعی و یا فرهنگی در خانواده دارد. خود را تکیه‌گاه خانواده خویش دانسته و انتظار دارد که غرورش حفظ گردد؛ اما زن خود را متکی به شوهر دیده و در واقع خریدار غیرت مردانه همسرش می‌باشد. براین اساس؛ در چارچوب خانواده باید غیرت مردانه حفظ گردد (رضی الدین، ۱۳۷۰، ص ۲۱۵) و زن مورد محبت، تکریم و حمایت باشد. زن و مرد باید بر بدخلقی‌های همدیگر صبر کنند (همان، صص ۲۱۳-۲۱۴). اما مرد باید با گذشت‌تر باشد (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۱۶) و زن آشتی پذیرتر. (رضی الدین، ۱۳۷۰، ص ۲۰۰) گذشت و مدارا از چنان اهمیتی برخوردار می‌باشد که هر کس یک کلمه ناگوار زنش را تحمل کند، از جهنم نجات یافته و بهشت بر او واجب می‌شود. (صدوق، ۱۴۰۴، ص ۲۱۶) بر بنیاد چنین هنجارهای اخلاقی است که فضای خانواده اسلامی انباشته و لبریز از عواطف ناب می‌گردد، عطوفت، مهربانی و دلبستگی در میان اعضای خانواده توسعه یافته و خانه تبدیل به مسکن و مأوای بهشتی می‌شود.

نتیجه‌گیری

تحولات فرهنگی در افغانستان مناسبات خانوادگی را نیز متحول نموده و روابط عاطفی را مختل ساخته است. نیاز عاطفی از نیازهای اساسی انسان است، آدم‌ها عمدتاً بر مبنای الزامات عاطفی خویش عمل می‌کنند. خانواده از منظر اسلام، اصلی‌ترین نهاد و کانون عاطفی است که با تأمین نیازهای عاطفی افراد، به پرورش شخصیت معتدل اعضای خویش کمک می‌نماید. در این پژوهش سعی گردید با استفاده از منابع دینی، ابعاد، مولفه‌ها و شاخص‌های مناسبات عاطفی در خانواده مطلوب اسلامی تبیین گردیده و در پرتو آن، چگونگی ترمیم و ارتقای روابط عاطفی در خانواده‌های افغانستانی نشان داده شود. نیاز عاطفی دارای ابعاد سه‌گانه پیوند قلبی، خوش‌گفتاری و خوش‌رفتاری است. شاخصه‌های این ابعاد که از مستندات دینی یعنی آیات و روایات استخراج گردیده است در قالب گزاره‌ها و مفاهیم ذیل قابل دسته‌بندی می‌باشد:

پیوند قلبی ناظر به این واقعیت انسان شناختی دینی است که دلبستگی و نفس تمایل قلبی حامل پیام عاطفی می‌باشد؛ یعنی انسان‌ها با مراجعه به قلب خویش می‌توانند به خوبی از محبت و عدم محبت دیگران نسبت به خود کسب اطلاع نمایند. به این صورت که اگر کسی نسبت به دیگری دلبستگی عاطفی داشته باشد باید باور کند که طرف مقابل نیز چنین دلبستگی نسبت به او دارد و از این طریق است که به صداقت عاطفی همدیگر دست یافته و «ارتباط عاطفی ناب» در میان آن‌ها شکل می‌گیرد. صداقت عاطفی سنگ‌بنای زندگی خانوادگی می‌باشد. خانواده کانون عاطفی است که صرفاً بر بنیاد تعاملات عاطفی صادقانه، استوار می‌ماند. از شاخص‌های ارتباط عاطفی اعضای خانواده اسلامی این است که صادقانه همدیگر را دوست دارند. از دیدن یکدیگر شاد گردیده و از دوری همدیگر دل‌تنگ می‌شوند، فضای خانواده انباشته و لبریز از اعتماد متقابل بوده و خالی از نفرت، کدورت و دلخوری می‌باشد. خوش‌گفتاری شامل خوش‌زبانی و خوش‌رویی می‌گردد، سلام کردن، ابراز محبت، همدلی، همدردی، هم‌کلامی و گفتگو، اجتناب از بدزبانی، گوش دادن به سخنان همدیگر، قدردانی نمودن، منت نگذاشتن، رعایت عدالت عاطفی، تبسم،

بشاش بودن، نگاه‌های محبت آمیز و اجتناب از ترش‌رویی، از علایم و نشانه‌های خوش‌گفتاری می‌باشد. در حوزه رفتار و عمل اجتماعی نیز اسلام دستورات جدی برای حفظ همبستگی عاطفی اعضای خانواده دارد که اساسی‌ترین آن‌ها عبارت است از: هدیه دادن و رعایت عدالت عاطفی، هم‌نشینی و غذا خوردن دسته جمعی، خلوت کردن زن و شوهر با همدیگر، استقبال و بدرقه کردن، آراستگی و پاکیزگی، انحصار آرایش زن برای همسر، ملاعبت و تأمین نیاز جنسی، صبوری، گذشت، عذرخواهی و... در پرتو رعایت مجموعه این هنجارها است که نیازهای عاطفی افراد به بهترین شکل ممکن تأمین گردیده و خانواده تبدیل به مرکز و کانون عاطفه برای اعضای خویش می‌گردد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن شعبه حرانی، حسن، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم، جامعه مدرّسین، ۱۴۰۴.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن، تحف العقول، ترجمه احمد جنتی، تهران، ۱۳۸۲.
۳. ابن فهد حلی، جمال‌الدین، عدّه الداعی و نجاح الساعی، قم، دار الکتاب اسلامی، ۱۴۰۷.
۴. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار الصادر، چاپ: سوم، ۱۴۱۴.
۵. آذر بایجانی، مسعود و دیگران، روان شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
۶. بارون، رابرت و دیگران، روان شناسی اجتماعی، ترجمه یوسف کریمی، تهران، نشر روان، ۱۳۸۸.
۷. بستان (نجفی)، حسین، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور، ۱۳۸۸.
۸. پاینده، ابو القاسم، نهج الفصاحه مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص)، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۹. آمدی، عبد الواحد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶.
۱۰. خسروی حسینی، سید غلامرضا، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی، دوم، ۱۳۷۵.
۱۱. خوانساری، جمال الدین، شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غرر الحکم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۱۲. دشتی، محمد، نهج الحیاء «فرهنگ سخنان حضرت فاطمه (س)»، چاپ چهاردهم، منبع الکترونیکی: <http://dft-ac.ir>
۱۳. دهخدا، لغت نامه دهخدا، تهران، چاپ خانه مجلس، ۱۳۲۵.
۱۴. راوندی، سید فضل الله، النوادر للراوندی، قم، دار الکتاب، بی تا.

۱۵. رضی الدین، حسن، مکارم الأخلاق، ترجمه میر باقری، تهران، فراهانی، ۱۳۶۵.
۱۶. رضی الدین، حسن، مکارم الأخلاق، قم، رضی، ۱۳۷۰.
۱۷. شرفی، محمدرضا، خانواده معتدل (آناتومی خانواده)، تهران، انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۸۸.
۱۸. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹.
۱۹. صابری یزدی، علی رضا، الحكم الزاهره، ترجمه انصاری، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۰. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۶۷.
۲۱. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۴.
۲۲. صدوق، محمد، أمالی الصدوق، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰.
۲۳. صدوق، معانی الأخبار، ترجمه عبد العلی محمدی شاهرودی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.
۲۴. صدیق اورعی، غلام رضا، بررسی ساختار نظام اجتماعی در اسلام، تهران، اداره کل پژوهش‌های سیما، ۱۳۸۲.
۲۵. طباطبای، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۳.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، مشکاة الانوار، ترجمه، عزیز الله عطاردی، تهران، عطارد ۱۳۷۴.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مشکاة الانوار، ترجمه، مهدی هوشمند و عبدالله محمدی، قم، دارالتقلین، ۱۳۷۹.
۲۸. علامه مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، تهران، اسلامیه، بی تا.
۲۹. عمید، حسن، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۳۰. فلسفی، محمد تقی، الحدیث، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۱. کری، جان، چگونه به همسر خود عشق بورزیم، ترجمه مینا امیری، تهران،

گلیا، ۱۳۸۹.

۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲.

۳۳. مارشال ریو، جان، انگزش و هیجان، ترجمه، یحی سید محمدی، تهران، ویرایش، ۱۳۸۵.

۳۴. محدث نوری، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸.

۳۵. محمودیان، حسین و دیگران، دانش خانواده، تهران، سمت، ۱۳۸۸.

۳۶. مستغفری، ابو العباس، طب النبى (صلی الله علیه و آله و سلم)، قم، انتشارات رضی، ۱۳۶۲.

۳۷. مسعودی، عبد الهادی، الدرۃ الباهرۃ من الأصداف الطاهرۃ، قم، زائر، ۱۳۷۹.

۳۸. مصطفوی، سید جواد، بهشت خانواده، تهران، مولانا، ۱۳۸۸.

۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۶-۱۳۵۳.

۴۰. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۸.

۴۱. نجمی، رابرت الیاس، روان شناسی شادی، ترجمه رؤیا منجم، تهران، علم، ۱۳۸۲.

۴۲. ورام ابن ابی فراس، مجموعه ورام (تنبيه الخواطر)، قم، مکتبه فقیه، بی تا.

بررسی نظریه معیار بنیاد الهی در خاستگاه دین

محمد ناصر واعظی (واعظزاده)^۱

۱. دانش آموخته دکتری فقه و معارف اسلامی از جامعه المصطفی العالمیه - ایران

چکیده

بحث خاستگاه دین از مباحث مربوط به دین‌پژوهی است که درباره آن نظریاتی گوناگونی مطرح گردیده است. در رویکرد الهی مهم‌ترین دیدگاه بر بنیاد الهی دین تأکید دارد و خاستگاه دین را اراده و خواست خداوند می‌داند که همزمان با آفرینش انسان، دین را نیز در سرشت او قرار داده است. از این نظریه می‌توان به‌عنوان «معیار بنیاد الهی در دین» نام برد. نوشتار حاضر پس از تبیین مفهوم خاستگاه دین و دیدگاه بنیاد الهی دین و با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی به بیان مفهوم دین به طرح برخی از ادله نظریه و شرایط آن پرداخته است.

واژگان کلیدی: نظریه، معیاربنیاد، دین، بنیاد الهی

۱. چستی خاستگاه دین

بحث خاستگاه دین از مباحث مربوط به دین‌پژوهی است که درباره مفهوم آن سه معنا را می‌توان عنوان کرد:

۱- خاستگاه دین؛ یعنی این که در چه تاریخی دین‌داری بین انسان‌ها وجود داشته و اولین گرایش بشریت به دین در چه زمانی تحقق یافته است؟

آیا انسان‌های اولیه دیندار بوده‌اند یا آنکه در دوره‌های متأخر دین‌داری و گرایش به آن پدید آمده است و پس از آن ادیان مختلف در عرصه زندگی انسان‌ها بوجود آمده است؟

این مفهوم از خاستگاه را به‌طور خلاصه می‌توان در این سؤال یافت: سرآغاز پیدایش دین کجاست؟ در این رویکرد به خاستگاه دین، روش تحقیق، یک روش تاریخی و تجربی خواهد بود که تاریخ‌نگاران با استناد به یافته‌های تاریخی خویش از قبیل باستان‌شناسی و بررسی آثار به‌جای مانده از نمادهای دین‌داری آدمیان در گذشته به سرآغاز دین‌داری و توجه آن‌ها به دین پی می‌برند.

قطعاً این معنا و مفهوم از خاستگاه محوری مد نظر این نوشتار نیست؛ زیرا موضوع این تحقیق تاریخی نیست.

۲- معنای دومی که می‌توان برای خاستگاه دین مطرح کرد، عبارت است از این که علت گرایش به دین در میان انسان‌ها چیست؟

چرا انسان‌ها به سوی دین گرایش پیدا نموده و با آن ارتباط برقرار نموده‌اند؟

انگیزه انسان‌ها از دین‌داری چیست و چه عاملی در پیدایش دین و تداوم آن تأثیرگذار بوده است؟

در این فرض از معنای خاستگاه دین، روش بحث عقلانی، فلسفی و تجربی به معنی روش‌ها و تحلیل‌های انسان‌شناسانه، روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است.

این معنا از خاستگاه نیز در این نوشتار مد نظر نیست؛ زیرا آن مفهوم از خاستگاه مربوط به دین‌داران و علت گرایش آنان، به دین می‌شود.

۳- معنای سومی نیز برای خاستگاه دین مطرح است و آن عبارت است از این که منشأ ایجادکننده دین کیست؟ در منشأ دین به این معنا دو تفسیر قابل بحث است:

الف- انسان منشأ آن است؛ یعنی اینکه عوامل و انگیزه‌های برای انسان مطرح بوده که علت پیدایش دین در جامعه بشری گردیده است و یا عوامل طبیعی و خارج از انسان او را ایجادکننده دین قرار داده است.

ب- خداوند منشأ و ایجادکننده دین است و نه انسان؛ یعنی خداوند است که دین و گرایش به آن را در نهاد و سرشت آدمی نهاده است و انسان هیچ نقشی در ایجاد اصل دین و پیدایش آن ندارد.

در این نوشتار هرگاه کلمه خاستگاه دین به کار گرفته شود، مراد و مقصود از آن همین معناست.

۲. تبیین نظریه بنیاد الهی در خاستگاه دین

مقصود از بنیاد الهی این است انسان معتقد باشد به اینکه منشأ دین و ایجادکننده آن خداست نه بشر. به تعبیر دیگر در این نظریه دیدگاه آسمانی درباره دین حاکم است. این دیدگاه بر خلاف رویکرد الحادی که پدیده عصر جدید است، همیشه وجود داشته و دارد. هدفش این است که همه چیز را آن جهانی، آسمانی و فوق طبیعی و ماورایی کند و با به میان آوردن مافوق طبیعت به تحلیل پدیده‌ها می‌نشیند. معنا و تبیین پدیده‌ها به راحتی در پرتو قوانین فوق طبیعی شکل می‌گیرد و تلاشی برای نشان دادن رویه طبیعی حوادث صورت نمی‌پذیرد. بنا براین علت اصلی همه پدیده‌ها را خداوند می‌داند و از جمله آن‌ها دین است که خداوند به وجود آورنده آن است و بشر هیچ نقشی در ایجاد آن ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. همه موحدان عالم و به ویژه مسلمانان به رویه آسمانی بودن دین از حیث نزول اعتقاد دارند. بنا بر این از دیدگاه خدایان و خدایان، دین یک پدیده‌ای الهی است. خداوند دین را تشریع کرده است و توسط پیامبران الهی، به بشر عرضه شده است. اساس و گوهر دین تسلیم بودن در برابر مشیت و اراده الهی است. «إن الدین عند الله الاسلام، آل عمران، ۱۹» این حقیقت و گوهر یگانه در دوره‌های مختلف تاریخ در قالب شریعت‌های آسمانی در

اختیار بشر قرار گرفته است. این شریعت‌ها عبارتند از: شریعت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و پیامبر اسلام. «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا والذی أوحینا إلیک و ما وصینا به إبراهیم و موسی و عیسی...» (شوری، ۱۳).

براساس این نظریه هرگاه که یک دینی از طرف خداوند نازل شده باشد؛ معیار حقانیت را دارد و از ارزش و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است.

۱-۲. مفهوم‌شناسی دین

۱-۱-۲. دین در لغت

واژه دین در لغت معانی یا کاربردهای گوناگونی دارد که عبارتند از: جزا و مکافات، اطاعت و انقیاد، رسم و عادت، حسابرسی و بررسی، تدبیر امور، چیرگی و برتری، طریقه و آیین، خضوع و تسلیم (ابن منظور، بی تا، ج ۵، ص ۲۴۰ - ۲۳۹؛ شرتونی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۲؛ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ه. ق. واژه دین).

در مباحث دین‌پژوهی، تعریف لغوی مشکلی را حل نمی‌کند و صرفاً از باب آشنایی با کاربرد لفظ به میان آمده است. آنچه که مهم است شناخت حقیقت و ماهیت دین و هدف و کارکرد آن است. به همین خاطر به دنبال تعریف اصطلاحی دین باید بود.

۲-۱-۲. دین در اصطلاح

از منظر دانشمندان غربی در یک تقسیم‌بندی کلی، تعریف‌های دین را به دو گونه ذاتی یا ماهوی (subsative) و کارکردی (fonctinelle) تقسیم کرده‌اند. تعاریف ماهوی در صدد بیان ماهیت و جوهر دین و عناصر و مؤلفه‌های آن هستند؛ و تعریف‌های کارکردی به نقش کارکرد دین در زندگی فردی یا اجتماعی، روانی یا رفتاری انسان، نظر دارند.

دانشمندان مسلمان نیز از زوایای مختلف به تعریف دین پرداخته‌اند با این تفاوت عمده که دین‌پژوهان غربی غالباً با نگاهی برون‌دینی دین را تعریف کرده‌اند و به همین جهت، پراکندگی و گوناگونی‌ای در آثار آنان دیده می‌شود، اما اندیشمندان اسلامی غالباً از منظر درون‌دینی به تعریف دین روی آورده‌اند؛ یعنی با تکیه به درون

مایه‌های یک دین خاص آن را تعریف کرده‌اند و از این جهت از انسجام بهتری برخوردارند.

اما در برخی از تعریف‌ها، عده‌ای از اندیشمندان مسلمان با نگاه عام به دین نگرسته‌اند که این نگرش بیشتر به معانی لغوی دین نزدیک‌تر است از این جهت است که می‌توان گفت:

به‌طور کلی تعریف‌های متفکران مسلمان از دین یا آن‌چنان عام و گسترده است که هرگونه مکتب و آیینی را شامل می‌شود و یا آن‌گونه که ادیان و حیانی و آسمانی را. اینک به صورت کوتاه به برخی از آن تعاریف اشاره می‌گردد.

۳-۱-۲. تعریف‌های عام از دین

علامه طباطبایی: دین عبارت است از مجموع اعتقادات درباره حقیقت انسان و جهان و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۴۸).

وی در کتاب دیگرش می‌نویسد: در عرف قرآن نیز دین به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود و مؤمن و کافر و حتی کسانی که اصلاً به آفریدگار جهان معتقد نیستند، بی‌دین نیستند؛ زیرا زندگی انسان بدون داشتن راه و رسمی - خواه بشری باشد یا الهی - صورت نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۸ - ۴).

علامه جوادی آملی: دین عبارت است از مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. ایشان در ادامه می‌نویسد: گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱).

مراد از دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده است و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۴).

۲-۱-۴. تعریف‌های خاص از دین

در این تعریف‌ها، خداپرستی محور قرار گرفته است.

علامه مصباح یزدی: دین در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید است (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۸).

ابن میثم بحرانی: دین در اصطلاح شرعی بر شریعت‌هایی اطلاق می‌شود که از جانب خداوند به واسطهٔ پیامبران برای بشر آورده شده است (بحرانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۰۸).

محمد، رشید رضا: دین، به مجموعه تکالیفی که انسان‌ها به وسیلهٔ آن خدا را اطاعت می‌کنند، گفته می‌شود. در اینصورت مرادف با ملت و شریعت است. (رشید رضا، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۷).

آیت الله سبحانی: دین: یعنی نظام فکری و عملی که از جانب خدا برای نجات و سعادت بشر عرضه می‌شود و گروهی به نام پیام‌آور دین در ابلاغ و نشر آن می‌کوشند (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶ - ۱۳۵).

مقداد السیوری: دین عبارت از طریقت و شریعت است (السیوری، ۱۴۰۵، ق، ص ۱۴).

سعد الدین تفتازانی: دین عبارت است از قوانین الهی که وضع شده‌اند تا صاحبان عقل را با اختیار خودشان به خیر بالذات نائل سازند (التفتازانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶).

الطیب البصری المعتزلی: دین، به معنای تدبیر و رزیدن به طاعت و اجتناب از محرمات است (الطیب البصری المعتزلی، ۱۹۹۱، ص ۱۹۲).

سید مرتضی علم الهدی: دین در اصطلاح شرع عبارت است از آنچه که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به سوی آن دعوت کرده است (علم الهدی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۰).

علامه طبرسی: دین حق، دین اسلام است که اعتقاد و عمل به آن مایهٔ استحقاق

پاداش می‌گردد و هر دینی غیر از آن باطل است و گرویدن به آن منشاء استحقاق عقاب خواهد بود. (طبرسی، بی تا، ج ۶ - ۵، ص ۲۴).

این سخن تفسیری است از علامه طبرسی که در ذیل آیه ۳۳ سوره توبه بیان شده است و در حقیقت بیانی از مصداق دین است ولی می‌توان آن را تعریف از دین تلقی کرد و به همین جهت در ذیل تعریفات دین آوردیم.

و همین‌طور در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که در همین معنای خاص دین دلالت دارد. از جمله در سوره مبارکه مائده آیه ۳: «الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»

در این آیه جمله «وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» به صراحت دین اسلام را مورد رضایت خداوند متعال معرفی می‌کند.

به استثنای تعریف‌های عام اندیشمندان مسلمان از دین که ناظر به دین خاصی نیست و جنبه عام دارد تا آنجا که ادیان غیر الهی را نیز در بر می‌گرفت، تعریف‌های خاص آنان از دین با نگاه به دین خاص صورت گرفته است. این را می‌توان اشکال بر تعریف آن‌ها از دین دانست.

۲-۱-۵. تعریف برگزیده

برای تعریف هر پدیده‌ای بایسته‌هایی لازم است که برخی از آن‌ها عبارتند از:

- بیانگری و وضوح و پیراسته بودن از ابهام و اجمال؛

- جامعیت و فراگیر بودن؛

- تمایز و مانعیت.

تعریف دین به حد تام دشوار است و این دشواری تعریف اختصاص به دین ندارد (شاکرین، ۱۳۹۲ ص ۱۲ - ۱۱).

با توجه به این نکته و این که مفاهیم نظری مرتبط با انسان همواره مورد اختلاف صاحب‌نظران بوده است. باید اذعان کرد که ارائه تعریف دقیق از دین کاری است

قریب به محال و نمی‌توان تعریفی از دین ارائه داد که همه ادیان موجود عالم را در بر بگیرد.

از آنجای که ناگزیر به تعرف مورد نظر از دین هستیم، تعریف فیلسوف مثاله، استاد جوادی آملی را به عنوان تعریف برگزیده نقل می‌کنم؛ زیرا نویسنده این مقاله نه خود را صاحب نظر در این وادی می‌داند و نه معتقد به ابداع تعریف جدید است. آیت الله جوادی آملی، دین را در اصطلاح این چنین تعریف می‌کند:

«مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱) این تعریف جزو تعاریف عام از دین محسوب شده اما معیار بنیاد الهی را در ادامه این تعریف می‌توان از بیانات ایشان استفاده نمود.

۲-۲. دیدگاه‌های برخی از فیلسوفان دین در مورد معیار بنیاد الهی

پس از تعریف دین، مناسب است دیدگاه برخی از صاحب نظران در حوزه فلسفه دین را در مورد معیار بنیاد الهی در خاستگاه دین تقدیم نماییم.

۲-۲-۱. نظر آیت الله جوادی آملی در مورد بنیاد الهی دین

ایشان پس از تعریف دین در توضیح و تبیین دین حقیقی می‌گوید:

«از آنجا که دین، برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان‌هاست، هماهنگی قوانین و مقررات آن با نیاز واقعی جامعه و مناسبت آن با تحولات اجتماع و مطابقت آن با سرشت و سیر جوهری انسان، میزان حق بودن آن است. تقنین قوانین با چنین ویژگی، تنها از کسی ساخته است که با خصوصیت گوهر انسان آشنا و از گذشته و حال و آینده انسان با خبر باشد.

... دین حق، دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده باشد.» (همان، ص ۱۱۲)

همانگونه که ملاحظه شد، ایشان الهی بودن را معیار حق و حقیقی بودن دین

دانسته و بر آن تأکید می‌نمایند و از اندیشمندان معیارگرایی بنیاد الهی در معیار ارزیابی ادیان به شمار می‌آیند.

بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی

نگارنده، در آثار فاخر دیگر از معظم‌له جستجو نکردم اما این مقدار از فرمایشات ایشان در معیار بودن بنیاد الهی در اثبات حقانیت یک دین، کفایت نمی‌کند؛ زیرا اشکالاتی دارد که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- اولاً، اگر صرفاً معیار حق بودن یک دین و حقیقی بودنش، آمدن از جانب خداوند باشد، ادیانی که در طول تاریخ دچار تحریف شده‌اند؛ طبق این نظریه می‌بایست حق باشند. در حالی که یقین داریم آموزه‌های تحریف شده آن‌ها خارج از آن‌ها آمده‌اند و مورد تأیید خداوند متعال نمی‌باشند.

ثانیاً، چنانچه دین حقی که از سوی خداوند آمده باشد، برای آن تاریخ اعتبار معینی در نظر گرفته شده باشد که منقضی گردیده است، آیا باز هم می‌توان حق بودنش را گفت و مدعی شد؟ در حالی که با انقضای تاریخ اعتبار و منسوخ شدن دین پیشین با آمدن دین پسین حقانیت دین قبلی نیز، از بین می‌رود.

بنابراین نظریه این فیلسوف متأله معاصر به صورت کلی معیار بودن بنیاد الهی را برای ارزیابی دین و تمییز دین حق از باطل اثبات نمی‌کند و باید شروطی به آن افزوده گردد که در قسمت‌های بعدی به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۲-۲-۲. نظر مایکل پترسون

ایشان در عنوان دوازدهم از کتاب عقل و اعتقاد دینی در بحث کثرت‌گرایی دینی می‌گوید:

«ادیان متعددی وجود دارند که خود را دین مطلق و برحق می‌دانند. با توجه به این امر، پرسش این است که چگونه می‌توان فهمید ادعای کدامیک درست است؟ به نظر عده‌ای، پاسخ این پرسش در گرو آن است که مشخص کنیم خداوند در کجا خود را به نحوی منحصر به فردی متجلی کرده است. رانر و بارت یقین دارند

که خداوند در عیسی مسیح تجسد یافته است، در حالی که مسلمانان معتقدند که حضرت محمد (ص) ما را با کامل‌ترین تجلی الله آشنا کرده است.» (مایکل، ۱۳۷۷، ص ۴۱۹)

همان گونه که ملاحظه کردید ایشان نیز، بنیاد الهی را معیار حقانیت نقل کرده و اثبات آن را منوط به دلایل دیگر می‌داند. وی چنین می‌افزاید:

«اکنون می‌پرسیم چگونه می‌توان مدعیات ادیان درباره تجلی را مورد داوری قرار داد؟ عده‌ای معتقدند که برای رسیدن به این هدف، باید زندگی بنیانگذاران ادیان را بررسی کرد. اما آیا ما می‌توانیم درباره زندگی بنیانگذاران ادیان، چندان اطلاع حاصل کنیم که امکان داوری درباره تفوق روحی یا اخلاقی یکی بر دیگران را برای ما فراهم آورد؟ آیا زندگی اخلاقی عیسی برتر از زندگی اخلاقی بودا بوده است؟ عده‌ای دیگر معتقدند که با توجه به سنتی که براساس آرا و تعالیم هر بنیانگذار پدید می‌آید، می‌توان درباره مدعیات او داوری کرد؟ اما این داوری براساس ارزیابی سنت، کاری مخاطره آمیز است، چرا که در تاریخ هر دین، هم حوادثی روی داده که مایه اعتبار تعالیم آن دین است و هم حوادثی روی داده است که مایه بی اعتباری آن تعالیم است.

راه دیگر برای ارزیابی ادیان، استفاده از معیارهایی است که امکان ارزیابی خود نظام‌های دینی را برای ما فراهم می‌آورد.» (همان)

بررسی دیدگاه مایکل پترسون

ویژگی نظر ایشان این است که معیار بنیاد الهی را به صورت مطلق ذکر نکرده بلکه دلایل دیگری را نیز ضروری می‌داند اما دیدگاه ایشان در تحلیل این معیار صراحت لازم را ندارد و همراه با ابهامات و کلی‌نگری است. و نمی‌تواند اثبات نماید که تجلی خداوند در یک جا چه نسبتی با حقانیت یک دین دارد؟ و یا شهود پیشرفته‌ای که نام می‌برد چیست و چگونه بر صدق دین دلالت دارد؟

۲-۳. نظر ویلیام جی وین رایت

این فیلسوف دین، پس از بیان ۱۳ معیار برای ارزیابی نظام مابعد الطبیعی، به تطبیق

آن معیارها پرداخته و بین دو نظریه خدا باوری و طبیعت باوری مقایسه می‌کند. وی در این باره چنین می‌نویسد:

«خدا باوران به حقیقتی فرا طبیعی معتقدند که متعالی‌تر از طبیعت است. طبیعت باوران معتقدند که هر چه هست، منحصر در جهان زمانی - مکانی است.» (ویلیام جی، ۱۳۹۰، ص ۴۰۱).

ویلیام، در ادامه برای تأیید سخن فوق و اثبات برتری نظام مابعد الطبیعی و نظریه خدا باوری بر طبیعت باوری، دیدگاه فیلسوف دینی دیگری را می‌آورد و می‌نویسد: «اما آلون پلتنینجا معتقد است که طبیعت باوری نافی خود است. اگر طبیعت باوری برحق باشد، قوای شناختی ما محصولی از نیروهای تکاملی بی‌روح خواهند بود و در این صورت، دلیلی بر اعتماد پذیری این قوا نخواهیم داشت؛ بنابراین ما نباید به این قوا اعتماد کنیم. بنا براین، اگر طبیعت باوری برحق باشد، ما هیچ دلیلی بر حقانیت آن نخواهیم داشت. (همان، ص ۴۰۲)

«خدا باوری می‌تواند تفاسیر روشنگرانه‌تری از نظم ظاهری جهان، تجربه دینی و عدم رضایت ما از خیرهای این جهانی ارائه دهد. همچنین خدا باوران معتقدند که جهان بینی ایشان تفاسیری روشنگر از پدیده‌هایی همچون تقدس و عینیت ارزش اخلاقی فراهم می‌آورد. برای نمونه، جورج ماورودز معتقد است که ارزش‌های عینی جهانی که خدا باوری ترسیم می‌کند «شایسته‌ترند» تا جهانی که طبیعت باوری مجسم می‌کند.» (همان)

بررسی دیدگاه ویلیام جی

اگر ما باشیم و آن عبارات بیان شده از ایشان، در می‌یابیم که جهان بینی خدا باور با ویژگی‌های زیادی، حق هم هست. این را دلیلی بر حقانیت، برتری و شایستگی خدا بنیادی نظام مابعد الطبیعی دانسته و ایشان را هم صاحب دیدگاه خاستگاه خدا بنیادی دین معرفی خواهیم کرد. آیا واقعاً چنین است؟

با دقت کامل و مطالعه گفتارهای بعدی ایشان به طور صریح و قاطع، این نتیجه از دیدگاه ویلیام به دست نمی‌آید هر چند طرح معیارهای نظام مابعد الطبیعی از سوی

وی نشانی از توجه این فیلسوف دین، به خداباوری است اما دلالت این معیارها بر حقانیت و برتری خدابنیادی از طرف شخص وی ثابت نمی‌شود. گواه سخن این است که ویلیام برای تأیید طبیعت‌باوری هم مزایای را ذکر می‌کند. ایشان سرانجام قضاوت را درباره برتری و حقانیت نظام‌ها به خود افراد و عقلا واگذار نموده و نظر صریح خود وی در این کتاب به دست نمی‌آید (همان، ص ۴۰۳ به بعد).

۳. ادله معیار بنیاد الهی دین

قائلین به این معیار می‌توانند الهی بودن یک دین را از راه‌های زیر بررسی نمایند:

۱-۳. آموزه‌های دین

با مراجعه به آموزه‌هایی که هر دینی برای خود دارد - چه این آموزه‌ها در قالب کتاب مقدس باشد یا گفتارهای پیامبر آن دین - می‌توان پی برد که آیا یک دین، واقعاً دین حق الهی است یا خیر؟ در اینجا معقول و منطقی بودن، داشتن هماهنگی و انسجام، پاسخ‌گویی به نیازهای ابدی و اساسی انسان، وجود نظام اعتقادی، ارزشی و عبادی هدفمند و مطابقت با سیر و سرشت جوهری انسان، شاخص‌هایی است که می‌تواند ما را به حق بودن یک دین رهنمون شود (شاکرین، ۱۳۹۲، ص ۶۵). بخشی از این شاخص‌ها در تأیید آموزه‌های الهی دین، از جمله مطابقت با سیر و سرشت جوهری انسان، انسجام، معقول و منطقی بودن و... را در ادامه این بخش تبیین خواهیم کرد.

۲-۳. تأیید دین قبلی یا بعدی

از آنجا که ادیان آسمانی، با یکدیگر پیوند عمیقی دارند و هر دینی مؤید و تکمیل‌کننده دین قبلی است، می‌توان با مراجعه به نصوص معتبر رسیده از پیامبری که حق بودن دینش برای ما به اثبات رسیده است، کشف کرد که آیا ادیان دیگر، به تأیید این دین رسیده‌اند یا نه. این روش از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که کمتر بدان توجه شده است. از طریق این روش عدم حقانیت همه ادیان ادعایی پس از پیامبر خاتم نیز اثبات می‌شود. چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم...» (صف، آیه ۶) به یادآور آن هنگام را

که عیسی بن مریم به بنی اسرائیل گفت من رسول خداوند به سوی شما هستم و حقانیت کتاب تورات را که در پیش روی من است تصدیق می‌کنم و بشارت به رسولی می‌دهم که پس از من خواهد آمد و نام او احمد است.

۳-۳. ادعای خود دین

ادعای خود دین نسبت به بنیاد الهی سه گونه تصورپذیر است:

یا دینی ادعای الهی و وحیانی بودن دارد.

یا دینی ادعا دارد که از سوی خدای هستی نازل نشده.

یا دینی نسبت به این مسئله ساکت است.

در مورد اول باید صدق مدعا را از طریق راه‌های پیشین آزمود؛ اما اگر دینی ادعای الهی بودن نداشته و یا عکس آن را داشته باشد مانند ادیان ابتدایی و قدیم همچون پری‌آنیسم، آنیمیسم، فتیشیسم، میترائیسم، هندوئیسم، برهمنیسم، جینیسم و ادیان ترکیبی مانند سیکیسم که از ترکیب و التقاط اسلام و هندوئیسم پدید آمده و نیز ادیان فلسفی چون بودیسم و کنفوسیونیسم و بسیاری از ادیان قدیم آمیخته به شرک مثل تثلیث بابلی، تثلیث رومی، تثلیث هندی و ... کاملاً از مجرای بحث خارج می‌شوند و حوزه تحقیقات، منحصر به ادیان مدعی الهی بودن چون اسلام، مسیحیت، یهودیت و زرتشتی‌گری و امثال آن‌ها می‌شود (همان، ص ۶۷).

۳-۴. خردپذیری

دین حق با عقل و خرد پیوند وثیق و تنگاتنگی دارد و برخلاف آن حکم نمی‌راند. در یک نگرش کلی نسبت آموزه‌های دینی با عقل و خرد به سه گونه قابل تصور است:

الف) آموزه‌های خردپذیر؛ این دسته از آموزه‌ها اموری هستند که هر چند عقل و خرد بشری ابتدا نسبت به آن‌ها ناآگاه و ناآشنا بوده باشد، اما همین که از راه‌هایی چون وحی و دین در دسترس عقل قرار گرفت آن را مطابق با موازین عقلانی می‌شناسد و صدق و درستی آن را پذیرا می‌شود.

ب) **آموزه‌های فراعقلی**؛ این دسته اموری هستند که عقل قادر به قضاوت مستقیم در باب آن‌ها نیست؛ نه بر صدق‌شان می‌تواند دلیل آورد و نه بر کذب‌شان.

ج) **آموزه‌های خردستیز**؛ این گروه مطالبی را شامل است که به حکم قطعی عقل باطل و خلاف واقعیت است.

آموزه‌های گروه اول و دوم با حقانیت دین سازگاری دارد. البته آموزه‌های گروه دوم حد‌الامکان نباید در بن‌مایه‌های عقاید نخستین دینی قرار گیرند؛ چرا که عقاید پایه دینی مثل خداشناسی محور ایمان است و تا شناخت و معرفت اعتمادپذیر عقلی درباره آن حاصل نشود، نمی‌توان به آن ایمان آورد؛ اما در مراحل پسینی وجود چنین آموزه‌هایی در دین مشکلی پدید نمی‌آورد، بلکه اساساً یکی از کارکردهای دین در اختیار قراردادن آموزه‌های خرد نایاب است.

اما گروه سوم به هیچ روی در دین حق راه ندارد و وجود آن به ویژه در عقاید پایه دلیل روشنی بر بطلان و عدم حقانیت یک دین است. (همان، ص ۶۹-۷۰)

بررسی تطبیقی ادیان براساس این مسئله، تحقیقی گسترده و فراخ می‌طلبد. در عین حال به طور فشرده و کوتاه، اشاراتی در مقایسه چند دین بزرگ خواهیم داشت:

الف. مهم‌ترین رکن اساسی یک دین، «خداشناسی» آن است. در این راستا آموزه «توحید» در اسلام، خردپذیرترین آموزه است و ادله متقن بسیاری بر آن گواهی می‌دهد. اثبات توحید به خودی خود، ابطال‌کننده آموزه «ثنلیث» و «ثنویت» است؛ بنابراین همین مسئله، به تنهایی برای اثبات عدم حقانیت ادیان غیرتوحیدی کافی است. (جهت آگاهی بیشتر، ر: ک: الف) طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵. ب) مطهری، ۱۳۷۲ توحید).

توجیه اعتقاد به خدای سه گانه (خدای پدر، خدای پسر، خدای حیات یا روح القدس) در عین شعار توحید و یکتاپرستی یکی از بزرگ‌ترین مشکلات در الهیات مسیحی است. وجود چنین آموزه تناقض‌آمیزی در بنیادی‌ترین اعتقاد دینی، متفکران مسیحی را به تکاپوی دشواری واداشته و توجیهاتی فراوانی برای آن دست و پا کرده‌اند، لیکن هیچ یک از این تلاش‌ها تا کنون کامیاب نبوده است، لاجرم الهیون مسیحی را برآن داشته که عقل را از ورود در اینگونه مسائل پرهیز دهند و به تفکیک

بین قلمرو عقل و ایمان فتوا داده و ایمان را در برابر معرفت قرار دهند (شاکرین، ص ۱۰۱).

ب. بسیاری از ادیان، به رغم دارا بودن پیشینه الهی، در طول تاریخ دچار تحریفات چشم‌گیری شده و اصالت خود را از دست داده‌اند. همین مسئله باعث شده که آموزه‌های خردستیز بسیاری در این ادیان رخ نماید.

۴. شرایط مهم معیار بنیاد الهی دین

۴-۱. تحریف ناشدگی

صرف بنیاد الهی در اصل نخستین یک دین برای اثبات حقانیت فعلی آن کافی نیست؛ بلکه باید وثاقت کتاب آسمانی آن از جهت مصون بودن از تحریف و دستکاری‌های بشری نیز اثبات شود.

برای اثبات وثاقت کتاب آسمانی، یعنی استناد قطعی آن به پیامبر و تحریف نشدن آن، می‌توان از روش اعجاز و ترابط آن با صدق مدعی نبوت و آموزه‌های دین و خردپذیری آموزه‌های آن استفاده نمود.

در خصوص قرآن به لحاظ اعجاز بودنش نیز کاربرد دارد.

برخی از اندیشمندان از این شرط تعبیر به تاریخ اعتبار و عدم کفایت کرده‌اند؛ یعنی دینی که از جانب حق تعالی آمده است، هنوز اعتبارش را از دست نداده باشد و به فرمان الهی در عصر بعدی گردن نهاده شود. (حسین‌زاده، ص ۱۵۹)

۴-۲. نسخ ناشدگی

استمرار حقانیت دین تابع نشدن توسط شریعت حقه پسین است. نسخ شدن یا نشدن یک دین از دو طریق به دست می‌آید:

عدم جانشینی شریعت حقه پسین؛ براساس این ضابطه تا زمانی که شریعت الهی جدیدی نازل نشود شریعت قبلی باقی است و با پیدایش شریعت جدید، شریعت پیشین منسوخ می‌شود. از این رو با آمدن شریعت اسلامی شرایع پیشین برای همیشه منسوخ خواهند بود.

ادعای خاتمیت؛ دینی که اصل الهی بودن و تحریف‌ناشدگی کتاب آسمانی آن اثبات شده باشد اگر ادعای خاتمیت کند، به لحاظ صدق قطعی این ادعا نسخ‌ناپذیری آن برای همیشه ثابت می‌شود و ملاکی برای کشف کذب و عدم حقانیت همه ادیان ادعایی بعدی خواهد شد؛ بنابراین خاتمیت اسلام به تنهایی دلیل قاطع بر کذب و بطلان همه ادیان بعد از آن همچون آیین سیک و بابیت و بهائیت و... می‌باشد. بر این اساس پس از آیین خاتم حقانیت برای همیشه اختصاص به دین مبین اسلام دارد. با توجه به مطالب بیان شده می‌توان چنین گفت که بنیاد الهی داشتن دین معیاری برای ارزیابی و بالتبع حقانیت آن دین است؛ زیرا خداوندی که حق مطلق است منشأ آن دین بوده و از راه‌های ذکر شده الهی بودن آن اثبات گردید. وانگهی صرف الهی بودن در حدوث و پدید آمدن کفایت نمی‌کند، باید الهی بودن در بقا نیز ثابت باشد و از راه‌های عدم تحریف و عدم نسخ شریعت آن دین، خدا بنیادیش در بقا نیز، به اثبات می‌رسد.

همه موحدان عالم و متدینین به دین توحیدی معتقد به این باور هستند و منشأ دین را خدا می‌دانند و از این معیار برای حقانیت و صدق دینشان بهره می‌جویند.

۵. بررسی معیار بنیاد الهی دین

معیار بنیاد الهی در ارزیابی ادیان از مهم‌ترین معیارها در این مساله است که ارتباط محکم دین با خدا را به تصویر می‌کشاند؛ اما دو نکته برای اثبات این امر مهم است:

۱-۵. ثبات الهی بودن دین

ادله و راه‌های که برای الهی بودن دین، بیان گردید پذیرفتن همه آن‌ها به نظر می‌رسد؛ کاری آسانی نیست و نیازمند تأمل بیشتر است.

توضیح مطلب:

یکی از ادله اثباتی برای الهی بودن، توجه به آموزه‌های یک دین بود. سؤال قابل طرح این است که: چگونه می‌توان یقین کرد که فرهنگ‌های انسانی در طول تاریخ با آموزه‌ها عجین نشده باشد با این که بررسی تک تک گزاره‌های دینی بسیار دشوار است؟

از طرفی دیگر باید ثابت شود که تمامی آموزه‌های دینی که معیار بنیاد الهی را دارد؛ باید برخاسته از معرفت و حیانی که مصوون از هرگونه خطاست، باشد.

همچنین ادعای خود دین در الهی بودنش نیازمند اثبات سایر موارد از جمله اعتبار کتاب مقدس و صدق آورنده آن دین در گفتار و سپس ترابط بین حقانیت و صدق پیام و آورنده آن می‌باشد.

۵-۲. الهی بودن در بقا

و در نهایت پس از ثبوت و اثبات الهی بودن دین در اصل پیدایش و حدوث، در مورد بقای الهی بودن دین و استمرارش از رهاورد عدم تحریف و عدم نسخ؛ باید ثابت گردد که آیا الهی بودن ادیان که تلازم با حقانیت دارد، در طول یکدیگرند و یا عرض هم؟ اگر پیامبرانی باشند که در عرض هم دیگر صاحب شریعت باشند. دین کدام یک از آنان بیشترین ویژگی را دارد؟

بنابراین در یک صورت معیار بنیاد الهی برای ارزیابی ادیان و بالتبع حقانیت آن معتبر است که تمامی ویژگی‌های دین حقیقی و شرایط و قیود ذکر شده فراهم باشد و مصداق عینی آن هم یک دین خواهد بود.

نتیجه‌گیری

دین به عنوان یک پدیده الهی در جوامع بشری همواره مطرح بوده است. خاستگاه الهی داشتن دین از مهم‌ترین نظریات در مسأله دین‌پژوهی است که به تبعات حقانیت دین نیز به اثبات می‌رسد. در مقاله حاضر دلیل‌هایی برای اثبات این نظریه عنوان گردید. الهی بودن در حدوث و بقا، عدم تحریف و نسخ، عقلانیت آموزه‌های دینی، خرد پذیری، تأیید دین قبلی و ادعای خود دین از جمله آن ادله بود.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۲. ابن میثم البحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، تهران، مطبعه الحیدریه، ۱۳۷۸.
۳. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
۴. تفتازانی، سعد الدین، شرح العقائد النسفیة، بی‌جا، مطبعه مولوی محمد عارف، ۱۳۶۵.
۵. جوادی آملی، عبد الله، انتظار بشر از دین، تحقیق محمد رضا مصطفی پور، قم، اسراء ۱۳۸۰.
۶. جوادی آملی، عبد الله، شریعت در آیینه معرفت، قم، مؤسسه اسراء، ۱۳۸۶.
۷. حسین‌زاده، محمد، درآمدی به معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
۸. الراغب الاصفهانی، الحسین، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت و دمشق، الدار الشامیه و دارالقلم، ۱۴۱۶.
۹. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۱۰. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، ۱۳۷۵.
۱۱. السیوری، مقداد، ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
۱۲. شاکرین، حمیدرضا، چرا دین، چرا اسلام، چرا تشیع، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲، پنجم.
۱۳. شرتونی، سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد، تهران، اداره کل حج

و اوقاف و امور خیریه، ۱۳۷۷.

۱۴. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۷۲.

۱۵. طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، قم، دار التبلیغ اسلامی ۱۳۴۸.

۱۶. -----، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.

۱۷. طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی تا.

۱۸. الطیب البصری المعتزلی، محمو بن محمد، المعتمد فی اصول الدین، محققان:

مکدر موت مارتین و مادلونگ ویلفرد، لندن، ۱۹۹۱.

۱۹. علم الهدی، سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.

۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی،

۱۳۶۴.

۲۱. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۷۲.