

حق نشاط و شادی و ملاکات بر خورداری از آن در فقه فریقین^۱

مهدی نوریان^۲

عابدین مؤمنی^۳

چکیده

توافق مذاهب اسلامی بر همه زمانی - مکانی بودن اسلام، مقتضی استعداد پاسخ‌گویی ایشان در حوزه‌های مختلف اجتماعی، به ویژه امور مرتبط با آرامش و آسایش شهروندان است؛ زیرا ویژگی فراشمولیتی مستلزم توانایی تأمین ارائه راه‌حل و برنامه برای نیازهای طبیعی و فطری انسان‌هاست که از مهم‌ترین آنها حوزه سلامت روان و نشاط و شادابی روحی است. لذا برخورد ایجابی اسلام و دعوت از مسلمانان به زیست شادمانه را می‌توان در تأیید وجود چنین استعدادی به حساب آورد؛ هرچند ممکن است آیات ذم‌لهو و لعب موهم نفی رویکرد فوق و رادع نشاط و زیست شادمانه در نگاه ادله استنباط به نظر آید. این در حالی است که برخی ادله شرعی چنین دیدگاهی را تأیید نمی‌کنند. براین اساس، انطباق ملاکات عقلی و شرعی پذیرفته شده نزد فقهای مذاهب اسلامی، می‌تواند تبیین‌کننده موضع مطلوب شارع در این خصوص باشد تا بتوان با تکیه بر آنها میان نشاط

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۱۰/۱۸؛ تاریخ تصویب ۱۳۹۹/۱۲/۱۴.

۲. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، نویسنده مسئول،

(nourian@ISR.ikiu.ac.ir)

۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، (abedinmomeni@ut.ac.ir)

مطلوب و مورد تأیید شارع با سایر مراتب آن تفاوت قایل شد. لذا ضروری است تا روشن گردد نشاط مطلوب از منظر فقه اسلامی چیست و چه معیار و ملاکاتی دارد؟ بدین رو، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از ادله اجتهادی و شیوه‌های استنباط حکم، ابتدا حق برخورداری از نشاط را به عنوان حق شهروندی اثبات نموده، آن‌گاه از طریق ارائه ملاکات این حوزه، نوع مطلوب این برخورداری‌ها را از نگاه شرع مقدس تبیین نموده است.

واژگان کلیدی: نشاط آفرینی، حقوق شهروندی، مسئولیت، نشاط، سرور.

۱. مقدمه و طرح مسئله

آسایش و آرامش، دو نیاز روحی انسان‌هاست که تلاش فزاینده‌ای صرف تحصیل و تحقق آنها شده است. با این وجود دستیابی گسترده به اسباب رفاه مادی، تنها تأمین‌کننده آسایش بشری بوده و برخی کاستی‌ها او را همچنان پیگیر تأمین آرامش خویش نموده است. تلاش‌های گوناگون سازمان جهانی بهداشت (WHO, 2020) و پرداختن به موضوع سلامت روان در برنامه اقدام بهداشت روان سال‌های ۲۰۱۳-۲۰۲۰، نشان‌دهنده دغدغه‌های کنونی بشر در خصوص آرامش روان است؛ تا جایی که این رویکرد به توسعه مفهوم بهداشت از سوی سازمان مذکور منجر شده و بهداشت روانی، رکنی اساسی در تحقق بهداشت دانسته شده است (WHO, 2013: 7). هرچند ممکن است ریشه این تلاش‌های جهانی به ظهور برخی چالش‌های نوین فرهنگی-اجتماعی در زندگی بشر نیز مرتبط باشد، چالش‌هایی که می‌توان نمونه‌هایی از آن را در نظام خانواده و در قالب تغییر در نقش‌های جنسیتی، تغییر در ارزش‌ها، تغییر در هرم انتخاب قدرت و انتخاب عقلانیت، آسیب‌های اجتماعی و پیشرفت زنان و توسعه (سیف‌اللهی و سلیمانی، ۱۳۹۰: ۲۹) مشاهده نمود.

البته این همه غیر از نقش پیشرفت‌های علمی در تولید محرک‌های نوین روانی و تنوع‌طلبی بشر امروز (عطافر، ۱۳۹۴: ۱۸۱-۱۸۲؛ شاه‌پور جانی، ۱۳۹۷: ۱۲۴)

است که خود مولد چالش‌های روانی دیگری نیز گردیده است. حال جامع‌نگری به این چالش‌ها، محرک‌ها و تنوع‌طلبی بشر با توجه به ضرورت انسجام‌بخشی و تنظیم روابط اجتماعی، مقتضی واکاوی حقوقی تأمین آرامش در قالب بحث از حق نشاط و برقراری آن به عنوان عاملی مؤثر در افزایش سطح آرامش عمومی است؛ زیرا برخورداری از این حق، مستلزم رفتاری نظام‌مند در سطح جامعه است که فهم این نظام‌مندی با توجه به جایگاه فقه در نظام حقوقی جوامع اسلامی، ضرورت بخش دریافت مفهوم مطلوب نشاط از نگاه مذاهب فقهی پنج‌گانه و ملاکات آن است؛ بدین‌رو و برپایه بحث مشروعیت حق برخورداری از نشاط، پژوهش حاضر ضمن ارائه ملاکاتی در تأمین این حق، به تبیین نقطه مطلوب از نشاط و حق بهره‌مندی از آن پرداخته است.

۲. نشاط و شادی از تصور تا تصدیق

نشاط که از ریشه نشط است و «در مقابل کسالت و تنبلی است، به معنای رغبت و میل به کار داشتن است و کاری را با طیب نفس و رغبت انجام دادن و با چالاکی به کار پرداختن» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۱۳؛ واسطی، ۱۴۱۴ق، ۱۰: ۴۲۹) است. برخی، نشاط را به معنای جنبش، شکوفایی و سرحالی دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۴۲۶) و متخصصان آن را به حالتی از سرزندگی و شادابی در انسان نسبت داده‌اند که در مقابل جمود، خمودی، یخ‌زدگی، رکود و مرداب است (گلزاری و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۵). حال به سبب تنوع ظهوری این مفهوم در مصادیق انسانی آن و قرابت معنایی که با مفهوم سرور و شادی دارد، از آن حیث که بررسی گزاره‌های تصدیقی مبتنی بر مفهوم نشاط نقشی اساسی در انطباق ملاکات حاکم بر تأمین آن خواهد داشت، در نظام مفهوم‌شناختی پس از تعریف لغوی نشاط، به ماهیت مشکک آن و کیفیت اعتبار این ماهیت در احکام می‌پردازیم.

الف) نشاط، مفهومی مشکک و مشمول احکام

تعلق نشاط به حالات نفسانی انسان‌ها در کنار تنوع ادراکی - رفتاری آنها که به بیان قرآن^۱ ریشه در اشتراک و افتراق تربیت‌ها، نژادها، طبایع و خلیقات افراد دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۴۸۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۹: ۸۸)، موجب تنوع انطباقی نشاط بر مصادیق خارجی گردیده، آن را به مفهومی مشکک و امری نسبی بدل نموده است و از آنجاکه نشاط، وصفی نسبی و حاکی از حالت نفسانی است، ممکن است ملهم دو اشکال باشد: یکی تصویری و دیگری تصدیقی که اشکال تصویری آن، ناشی از قرابت معنای نشاط با شادی و سرور است و اشکال تصدیقی نیز ناشی از شک در تعلق حکم بر حالت نفسانی است.

نخست این‌که نسبت و نفسانی بودن مفهوم، مانع از تعلق احکام کلی شرع بر کنشگری در این حوزه نخواهد بود؛ زیرا هر عملی در این خصوص، فعل مکلف است و از آنجاکه فعل مکلف مشمول حکم شرع است (عاملی (شهید اول)، بی تا، ۱: ۳۹؛ شوکانی الیمنی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۲۵)، موضوع نشاط و عوامل، ابزار و رفتارهای مرتبط با این حوزه نیز مشمول احکام شرع خواهد بود. ضمن این‌که بازگشت برخی جنبه‌های نشاط به اسباب و ابزاری است که فراهم‌کننده آن هستند و غالباً فاقد وصف نسبی‌اند و در برابر همگان، حالتی از کلیت و عمومیت دارند. بنابراین، اگرچه نشاط مفهومی مشکک و نسبی است، احکام تأمین آن، هم به جهت فعل مکلف بودن و هم به جهت ابزار و اسباب مولد آن، مشمول احکام کلی شرعی تکلیفی و وضعی است.

دوم این‌که اگرچه میان نشاط، شادی و سرور قرابت معنایی وجود دارد و ممکن است این موضوع ملهم وحدت یا تعدد مسئله گردد، فاقد هرگونه تأثیری بر احکام این

۱. که می‌توان از جمله به آیات زیر اشاره نمود: «وَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَارًا» (نوح، آیه ۱۴)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ

ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، آیه ۱۳).

حوزه است؛ زیرا عموم احکام مترتب بر فعل مکلف در حوزه نشاط بر فعل مکلف در محدوده سرور و شادی نیز مترتب است. ضمن این که مطابق ادعای برخی روان شناسان، مفهوم نشاط جامعیت بیشتری نسبت به مفهوم شادی دارد (گلزاری و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۵)؛ بدین رو احکام و ملاکات نشاط، بر حوزه شادی نیز حاکم خواهند بود و هرآنچه از ادله سرور وجود داشته باشد، در مفهوم نشاط وارد بوده و بیانگر ترخیص جزئی نشاط خواهند بود.

ب) شادابی و نشاط، حقی شهروندی

اکنون بر اساس فهم تصویری از نشاط و با تکیه بر ادله اثبات حکم، فهم جایگاه تصدیقی آن از حیث کنشگری شهروندان در این حوزه و در ساحت عمومی و فردی، ضرورتی اجتناب ناپذیر است؛ به این بیان که لازم است نشاط و بهره مندی از آن به دلیل گزاره های تصدیقی فقه و به عنوان یک حق شهروندی مورد تأیید و تجویز قرار گیرد تا بر پایه چنین حکمی، احصای ملاکات حوزه نشاط میسر گردیده، نشاط مطلوب از نامطلوب در اعتبارات شرعی باز شناخته شود. این بدان معناست که بتوان از یک چرخه مفهومی - گزاره ای به دریافت مفهومی مورد تصدیق شارع دست یافت. بنابراین، اثبات مشروعیت برخورداری از نشاط، ضرورتی است که به اعتبار ادله مثبت آن ممکن است حقی واقعی یا حقی ظاهری به شمار آید؛ هرچند اثبات مشروعیت آن از طریق ادله اجتهادی، مکفی از رجوع به دلیل فقاهتی بوده و تفاوت در دلیل تأثیری بر جایگاه مشروعیت این حق در نظام حقوقی اسلام نخواهد داشت.

یک - اعتبار حق نشاط به حکم واقعی

وجود روایات متعدد در منابع حدیثی فریقین از سویی، و توصیف حال بهشتیان به نشاط و سرور، گواه مطلوبیت ذاتی نشاط نزد شارع مقدس و ترخیص کنشگری در

این حوزه است (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۴۹). این که شارع مقدس در وصف بهشتیان فرموده است: «آنان به فضل و رحمتی که خدا نصیبشان گردانیده، شادمان‌اند، و دلشادند به حال آن مؤمنان که هنوز به آنها نپیوسته‌اند و بعداً در پی آنها به سرای آخرت خواهند شتافت که بیمی بر آنان نیست و غمی نخواهند داشت» (آل عمران، آیه ۱۷۰) یا این که فرموده است: «و بر آن مؤمنان کاسه‌های زرین و کوزه‌های بلورین (مملوّ از انواع طعام لذیذ و شراب طهور) دور زنند و در آنجا هر چه نفوس را بر آن میل و اشتهاست و چشم‌ها را شوق و لذت، مهیّا باشد و شما مؤمنان در آن بهشت جاویدان متنعم خواهید بود» (زخرف، آیه ۷۱) یا موارد دیگری از این جنس، جملگی بر مطلوبیت نشاط به عنوان حالتی نفسانی نزد شارع مقدس است؛ والا مستلزم وعده پاداش به امری مذموم خواهد بود که چنین چیزی به جهت خلاف حکمت و خرد بودن، قبیح است و از حکیم صادر نمی‌گردد.

علاوه بر وعده پاداش، توصیه برخی منابع روایی فریقین که یا به صورت مستقیم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۸۹؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ۹: ۲۹۷) یا با اشاره به ابزارهای نشاط و مصادیق آن بر ممدوح بودن آن دلالت نموده‌اند، دلیل دیگری بر مشروعیت حق نشاط و بهره‌مندی از آن است. اما سیره مستمر مسلمانان صدر اسلام را می‌توان دلیل سوم بر مشروعیت این حق دانست؛ زیرا بنابر اسناد معتبر، تلاش ایشان همواره بر فراهم‌سازی محیط اجتماعی سرشار از شادی و شادابی بوده است (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ۱۰: ۶۲-۶۳) که وجود روایات گوناگون در منابع حدیثی عامه نیز گواه صحت چنین ادعایی است (البانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۵۶۴) و بلکه هیچ خردمندی را نمی‌توان یافت که از شادابی محیط اجتماعی خود ناخشنود بوده و بهره‌مندی از چنین حقی را مورد مذمت قرار داده باشد و این، برگرفته از طبع انسانی بشر است که همواره از جنبه‌های مثبت زندگی استقبال و هم‌نوعان خود را بدان تشویق می‌نماید. سیره پیامبر ﷺ که در

کتب حدیثی نقل گردیده است (عاملی، ۱۳۹۲ ش: ۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۷: ۳۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ ق، ۲۱: ۳۲۳؛ ترمذی، ۱۴۱۹ ق، ۵: ۴۹۴)، بر تأیید و امضای سیره متشرعه و عقلاییه از سوی شارع مقدس دلالت دارد؛ به ویژه که بر چنین تأییدی در برخی موارد از سوی پیامبر ﷺ و اهل بیت  ایشان تصریح گردیده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ۱: ۴۷۴؛ ترمذی، ۱۴۱۹ ق، ۶: ۲۳۹). بنابراین، از مجموع این دلایل اصل مشروعیت حق نشاط و کنشگری در زمینه تأمین آن ثابت می‌شود.

دو - اعتبار حق نشاط به حکم ظاهری

هرچند با استناد به ادله سابق و به حکم واقعی، مشروعیت حق نشاط ثابت گردید، جهت استحکام مبنای فوق می‌توان بنابر اصل اباحه عمل نیز حق نشاط را حقی مشروع به شمار آورد؛ زیرا مقتضی اصل مذکور (انصاری، ۱۴۲۸ ق، ۲: ۹۰ - ۹۲)، حق آزادی عمل است تا بر اساس آن افراد بتوانند مطابق اراده، هر امری را مرتکب یا ترک نمایند؛ تاجایی که هیچ اراده‌ای جز با ارائه دلیل شرعی و قانونی، نتواند مانع ایشان از ارتکاب یا ملزم‌کننده ایشان به انجام فعلی گردد. بنابراین، صرف عدم دلیلی بر منع، مقتضی آزادی عمل است. البته باید توجه نمود که اصالة الاباحه در عمل متفاوت از اباحه‌گری است و این میسر نیست، مگر با جریان صحیح این اصل در مجرای مناسب آن که همان یأس از وجود دلیل است (تبریزی، ۱۳۸۸ ش، ۲: ۳۲۳). هرچند برخی اصولیان امامیه چنین شرطی را به شبهه حکمیة منحصر نموده و در شبهات موضوعیه جریان اصالة البرائة را حتی بدون شرط جایز دانسته‌اند (شیرازی، ۱۴۲۷ ق، ۲: ۲۱۴). بنابراین، اصالة الاباحه حقی عمومی برای شهروندان ایجاد می‌کند که در تمام افعال خالی از حکم قابل استیفاست و چگونه ممکن است شارع، حقی را به انسان بدهد؛ اما مانع از استیفای آن شود. بنابراین، اگر بپذیریم که مکلف مانعی از

اراده ندارد و می‌تواند تا زمانی که اراده او در تعارض با شریعت اسلامی قرار نگرفته، آن را به منصفه ظهور برساند، دیگر نمی‌توانیم به ممنوعیت آزادی عمل و اندیشه او حکم کنیم؛ که این نقیض اصالة الاباحه است و چون امتناع اجتماع نقیضین، حکم قطعی عقلایی است، حق آزادی عمل و اندیشه و عموم ادله مشروعیت آن دلیل بر حق برخورداری از نشاط برای شهروندان به عنوان یکی از مصادیق اصل مذکور است.

اگرچه مطابق بیان عامه، اصل در عمل مکلف بر حذر است، مگر مجوز و ترخیصی نسبت به آن از سوی شارع وجود داشته باشد، با این وجود و بی‌آن که در اختلاف مبنایی میان فرق عامه و امامیه وارد شویم، مفهوم شرط آیه ۳۶ سوره احزاب^۱ نیز حق مذکور و مشروعیت برخورداری از آن قابل اثبات است؛ چراکه مفهوم شرط آیه مذکور به عموم خویش و در بیانی دیگر، نشان‌دهنده مشروعیت تأمین نشاط به عنوان یکی از مصادیق حق فعل بوده و ثابت‌کننده مشروعیت حق مذکور است؛ زیرا مفهوم مستفاد از آن بیان‌گر عموم آزادی فرد در انتخاب و عمل است و با توجه به این که «اذا» ظرف متضمن شرط است (صافی، ۱۴۱۸ق، ۲۲: ۱۶۳)، آیه منطوقی شرطی داشته و به این بیان است که «اگر خدا و پیامبر او دستور دادند نباید مرد و زن مؤمن با آن مخالفت کنند»؛ که بر اعتبار شرطی بودن منطوق آیه روایات معتبری نیز در کتب حدیثی عامه و امامیه وجود دارد (حویزی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۲۸۰؛ قمی، ۱۳۶۳ش، ۲: ۱۹۴؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۶) که بر صحت این بیان و شرطی بودن منطوق آیه و دلالت «اذا» بر معنای شرطی گواهی می‌دهند. بیان وهبه زحیلی در معنای آیه نیز گواهی دیگر بر صحت شرطی بودن «اذا» در منطوق کلام نزد برخی اندیشمندان عامه است (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۲۰۷۱). ضمن این که اصل مبنای حذر در عمل نیز نزد برخی فحول عامه با اشکال

۱. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾.

مواجه گردیده؛ تاجایی که حتی ایشان در تضعیف و تشکیک مبنای مذکور به موضوع لذات انسانی نیز اشاره نموده‌اند (غزالی، بی تا، ۱: ۱۵۵) که از این جهت، می‌تواند مؤیدی بر صحت تفسیر و استناد به آیه ۳۶ احزاب در حوزه نشاط نیز باشد.

پذیرش منطوق شرطی کلام، مستلزم پذیرش مفهوم رخصت در اندیشه و عملی است که مشمول امر یا نهی شارع قرار نگرفته باشد؛ زیرا با منتفی شدن شرط، حکم نیز منتفی خواهد بود و از آنجا که منطوق آیه از وجه الزام برخوردار است (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ۳: ۱۵۹-۱۶۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۲: ۹)، به دلالت مفهومی، مکلف حق انتخاب و عمل به اختیار خویش را خواهد داشت. دیدگاه برخی مفسران معاصر نیز صحت چنین مفهومی را تأیید می‌نماید؛ زیرا معتقدند: «صحیح و سزاوار نیست از مؤمنین و مؤمنات، و چنین حقی ندارند، که در کار خود اختیار داشته باشند که هر کاری خواستند بکنند، برای این که فرمود اختیار ندارند، یعنی در موردی اختیار ندارند، که خدا و رسول در آن مورد امری و دستوری داشته باشند» (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۱۶: ۴۸۱؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ۵: ۲۸۶۶-۲۸۶۷). پس اگر با وجود حکم، حق اختیار ندارند، با عدم آن، حق اختیار و عمل به اختیار خویش را خواهند داشت و این، همان حقی است که از آن به حق آزادی عمل و اندیشه تعبیر گردید و مبنای آن به عموم خویش بر مشروعیت حق نشاط و برخورداری از آن نیز دلالت دارد.

۳. ملاکات برخورداری از حق نشاط حافظ حق شهروندی

آن گونه که برخی تصریح نموده‌اند «علم فقه به حکم لزوم تبعیت و پیروی هر مکلف از شریعت در رفتارهای گوناگون، عهده دار مشخص ساختن موقف عملی هر مکلف در برابر شریعت» (فیاض، ۱۳۸۲ش: ۸۴) است؛ لذا فقیهان با استناد به قرآن (نساء، آیه ۵۹؛ آل عمران، آیات ۳۱ و ۲۰۰؛ احزاب، آیه ۳۶) و روایات (قمی، ۱۳۶۳ش،

۱: ۱۲۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۱۴)، افراد را به پیروی از احکام شرع دعوت نموده‌اند (فیاض حسین عاملی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۸۹؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ۴: ۳۵۳؛ خرازی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۵۹۱؛ علامه حلی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۲؛ شوکانی الیمنی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۶۰؛ ذهبی، ۱۴۱۶- ۱۴۱۷ق، ۱: ۸۵). بدیهی است که در این میان، تفاوتی میان اقسام حکم نیست؛ زیرا همگی آنها حکم شرع‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۴۳۴؛ گرجی، ۱۴۲۱ق: ۱۱؛ التویجری، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۷۱- ۲۶۵). لذا از آنجا که فعل مکلف موضوع فقه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۴۲۶؛ وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۰۴ق، ۳۲: ۱۹۵) و برخورداری از حق نشاط مستلزم ارتکاب فعل یا ترک فعل است، نباید هیچ‌گونه مخالفتی با شرع داشته باشد که این امر، کنشگری در حوزه نشاط را تابعی از احکام شرع قرار می‌دهد. علاوه بر این، رویکردهای حقوق بشری (فالكس، ۱۳۸۱ش: ۷۸- ۷۹) و تعریف نظام حقوق شهروندی^۱ در جهان معاصر از یکسو، و توجه جنبه‌های مختلف برخورداری از حق نشاط به حوزه‌های گوناگون زندگی شهری از سوی دیگر، از فقه و احکام فقهی به عنوان تنظیم‌کننده روابط (مطهری، ۱۳۸۳ش، ۲۱: ۳۰۱- ۳۰۳) و بازدارنده از اختلاط منافع و تزامم مصالح و مفسد، ابزاری حفاظتی برای حقوق شهروندان ساخته و آن را به تضمین‌کننده هم‌زمان التزام به حقوق شهروندی و جواز بهره‌مندی از حق نشاط مبدل ساخته است. براین اساس، ملاکات فقهی بهره‌مندی از نشاط، ملاکاتی جهت حفاظت از جمیع حقوق شهروندی، از جمله حق مورد بحث به شمار می‌روند؛ بدین‌رو در ادامه برخی ملاکات حاکم بر این حوزه احصا و بررسی می‌شود.

۱. به همه حقوق یک شهروند بر اساس قوانین و مقررات و ارزش‌های مشترک که در یک کشور از آن برخوردار است و در ارتباط دولت و دولتمردان با شهروندان و آحاد جامعه مد نظر قرار گرفته تا از طرف گروه نخست مورد رعایت و احترام باشد (Millei and Imre, 2009).

الف) میانه روی در بهره‌مندی از حق نشاط

میانه روی از ملاکات رفتاری شهروندان در بهره‌مندی از حق نشاط است؛ زیرا عمل بر اساس این شاخص در نگاه فریقین واجد حسن بوده (طوسی، بی تا، ۲: ۶؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ۱: ۳۴۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۱: ۲۲۴؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۳۱؛ فخر زاری، ۱۴۲۰ق، ۴: ۸۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲: ۵) و از سنت‌های رفتاری رسول الله ﷺ و اهل بیت علیهم السلام ایشان است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ۲: ۱۵۵؛ قمی، ۱۳۶۳ش، ۱: ۶۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۶۳؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۳۱) و بدان جهت که عمل به سنت ایشان با همان وجه عمل تکلیف مسلمانان است (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۵۵۳؛ ابی الحسین البصری، ۱۳۸۴ق، ۱: ۴۸۳-۳۸۴)، میانه روی تکلیفی الزامی در تمام حوزه‌های رفتاری برای مسلمانان به شمار می‌رود؛ هرچند در تعریف میانه روی نباید فارغ از عمل مطابق بر مر شریعت اسلامی بود (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۶۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۰)؛ که در این صورت، برای آن بدیلی جز راه جائزانه که گمراهی است، نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۱۲: ۳۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۱۲).

اگرچه اصل میانه روی به عموم خویش بر برخورداری شهروندان از حق نشاط نیز حاکم است، ابتدایی‌ترین اثر چنین اصلی در این حوزه وجه تمایز بودن آن در تفکیک هزل از مزاح و در رفتارهای نشاط‌آفرین است؛ زیرا هر دو، طبع انسانی را بانشاط می‌سازد؛ اما هزل، نوع افراطی مزاح است که مطابق احادیث مروت را می‌برد و آبرو را می‌ریزد، دشمنی را زیاد می‌کند و ابهت را از مرد می‌زداید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶۶۴-۶۶۵؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ۵: ۶۰۷). بدین سبب است که مزاح را به ممدوح و مذموم تقسیم نموده، و افراط در مزاح را از بین برنده مروتی که شرط عدالت است، دانسته‌اند (عائض حسن الشیخ، ۱۴۲۱ق، ۲: ۷۹۹) و می‌گویند: «افراط در شوخی و مزاح، مذموم است و باعث سبکی و کم‌وقاری و موجب سقوط مهابت و حصول خواری می‌گردد و

دل را می‌میراند و در کار آخرت غفلت می‌آورد و بسا باشد که باعث عداوت و دشمنی یا سبب آزردن و خجالت دادن مؤمنی گردد؛ و لکن اگر افراط در شوخی نشود و تولید مفاسد مذکوره نکند و باعث گشادن دهان به هرزه‌خندی نشود، ممدوح است» (کراجکی، بی‌تا: ۱۳۲). بنابراین چه به بیان ادله عام و چه با نگاه به ادله خاص، میانه‌روی در بهره‌مندی از حق نشاط، الزامی است که تجاوز از آن، کنشگری در این حوزه را از وجه ممدوح خارج، و در نوع مذموم آن وارد می‌کند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ۴: ۷۳۴؛ تمیمی، بی‌تا، ۱: ۷۷). براین اساس، نشاط‌آفرینی مطلوب اسلام آن عملی است که با میانه‌روی، اسباب شادی فردی یا گروهی را فراهم آورد؛ بی‌آن‌که از حد میانه آن خارج گردیده، به افراط یا تفریط متمایل شود.

ب) پرهیز از تراحم حقوق در برخورداری از حق نشاط

اصل پرهیز از تراحم حقوق و لزوم حل آن، در اصول فقه فریقین مورد بحث و بررسی قرار گرفته و در برخی فروع فقهی همچون وصیت و بهره‌برداری از منافع از آن سخن به میان آمده؛ اما به همان معنای مصطلح خود در مباحث فقهی حوزه نشاط و شادی نیز برقرار است؛ بدین معنا که به اقتضای لزوم عمل به عدل و احسان مستفاد از آیه ۹۰ سوره نحل (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۱۲: ۴۷۸؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ۴: ۲۱۹۰) برخورداری یک فرد از حق نشاط نباید سلب‌کننده این حق از دیگران باشد؛ که در غیر این صورت، مستلزم اعمال تبعیض است؛ درحالی‌که لازمه پذیرش اصل عدالت در بهره‌مندی از حقوق و ضرورت وجود مرجح در تراحم میان آنان، عمل به مقتضای عموم ممنوعیت تعدی به حقوق دیگران در حوزه نشاط است؛ چراکه در غیر این صورت، با ادله حرمت حق الناس که بنابر ادله پیش‌گفته بهره‌مندی از نشاط یکی از آنها به شمار می‌رود، در تعارض بوده و عمل فوق، مصداقی از مصادیق ظلم که

تعدی به حقوق دیگران است، به شمار خواهد آمد (سعدی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۸؛ حنفی، ۲۰۰۴م، ۲: ۱۵۹۴). بنابراین، از ملاکات نشاط مطلوب در شرع اسلام، این است که نباید با ایجاد مانع در نشاط و شادابی دیگران تأمین شده باشد و چنین تزاممی بنابر ادله ذکر شده، از حرمت شرعی برخوردار بوده و طبق ملاک مواد ۱۵۹ و ۱۶۰ آ. د. م حق مطالبه رفع مزاحمت برای افراد وجود خواهد داشت.

ج) اعمال حق نشاط و حرمت اخلال در نظام

حفظ نظام و پرهیز از اختلال در آن، از ملاکات عمومی عمل بر ممشای شریعت و از مسلمات مبانی نزد فریقین به شمار می‌رود (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۶۱۹؛ زحیلی، بی تا، ۱: ۳۶) و آن را قاعده‌ای تخصیص‌زننده بر عمل به اصل احتیاط دانسته‌اند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ۴: ۳۴۷) و عامه نیز تحصیل مصالح دنیوی و اخروی را فقط در صورتی که موجب اخلال به نظام اجتماع نباشد، از جمله مقاصد تشریح دانسته‌اند؛ و الا تشریح مذکور را منتفی دانسته‌اند (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۶۲). حال باتوجه به این مبانی عموم ملاک مذکور دربرگیرنده حوزه‌های مختلف نظام فقهی از جمله کنشگری‌های گوناگون شهروندان در بهره‌مندی از حق نشاط است؛ بدین‌رو هرگونه رویکرد نشاط‌آفرینی که با مصالح و نظم عمومی جامعه در تعارض باشد، به جهت اختلال نظام جایز نخواهد بود. لذا نشاط‌آفرینی در معابر عمومی و شوارع عام، در صورتی که مصداق این ملاک قرار گیرد، ممنوع است و مرتکب آن مسئول عواقب ناشی از اختلال مذکور خواهد بود.

د) ممنوعیت نشاط‌آفرینی سبب غفلت

از دیگر ملاکات رفتاری از نگاه فریقین، پرهیز از غفلت و عملی است که اسباب ایجاد آن باشد. برخی روایات منتسب به امیرالمؤمنین علیه السلام گویای چنین ممشای

واحدی میان مذاهب اسلامی است (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ۲۰: ۳۹۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۸: ۴۸) و البته وجود روایات مختلف کتب حدیثی فریقین (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۲: ۱۵۲؛ نیسابوری، بی تا، ۴: ۲۱۸۸؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ۶: ۹۳) نیز بر پذیرش چنین مبنایی نزد عموم مسلمانان به عنوان یک شاخص و ملاک رفتاری دلالت می‌کند. از آنجاکه به تصریح قرآن، غفلت از پروردگار جایز نیست (اعراف، آیه ۲۰۵)، پرهیز از اسباب آن مأمور به است (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ۲۰: ۳۹۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۸: ۴۸). بدین رو، در روایات ضمن توجه به آثار کنش‌های غفلت‌انگیز از آنها به هزل‌گرایی تعبیر شده و مورد مذمت قرار گرفته، آمده است: «غلبة الهزل تبطل عزيمة الجدد» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶ش، ۴: ۳۸۴). این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام در کنار فرمایش امام رضا علیه السلام که فرموده‌اند «هزل‌گویی، شوخی کم‌خردان و کار نادانان است» (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۱۱)، به وضوح دلالت بر چنین سببیتی دارد؛ زیرا هزل اشتغال به امور دنیوی است و اگر شوخی که می‌تواند مصداقی از نشاط‌آفرینی باشد، مطابق با روایات، مانع ایمان دانسته شده (محمدی‌ری شهری، ۱۳۸۹ش، ۱۰: ۵۱۵)، از آن روست که سستی اراده را تبدیل به عادت می‌کند؛ به نحوی که این عادت به تمام امور تسری یافته، شامل امور دنیوی و اخروی می‌گردد» (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶ش، ۴: ۳۸۴). لذا از برخی مصادیق آن به از بین برنده نور و زمینه‌های سرور یا مانع ذکر خدا و اعمال نیکوی دیگر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۶۶۵ - ۶۶۶ و ۶۶۵: ۲؛ بدر الدین العینی، بی تا، ۲۲: ۱۸۸) تعبیر گردیده است.

با توجه به همین مفهوم است که پیامبر صلی الله علیه و آله ترک چنین مصادیقی از نشاط را با وصول به نهایت درجه ایمان مرتبط دانسته، شوخی را با دروغ و مجادله، همسان و هم‌نتیجه در نظر گرفته‌اند (محمدی‌ری شهری، ۱۳۸۹ش، ۱۰: ۵۱۵) و این نیست مگر به جهت ریشه مشترک آنها در غفلت. به همین دلیل است که برخی مصادیق مزاح و

شوخی را قرآن کریم ذیل صفات منافقان قرار داده است^۱ (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۴: ۶۵؛ حجازی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۹۰۱). بنابراین، کنشگری مذموم در احادیث فوق به جهت غفلت آفرین بودن مورد مذمت قرار گرفته است و تفاوتی ندارد که این غفلت آفرینی نسبت به دین باشد یا دنیا، در حیظه فردی باشد یا اجتماعی؛ که هر یک از آنها باشد، با توجه به نوع اثرش در زندگی مؤمنانه، مشمول حکم حرمت و کراهت است؛ اما چنانچه این غفلت، در اموری باشد که منجر به سلطه کفار و بیگانگان بر جامعه اسلامی گردد، قطعاً از مصادیق حرام خواهد بود.

ه) برخورداری از حق نشاط و قاعده حرمت اهانت

از دیگر ملاکات کنشگری شهروندان در جامعه اسلامی به صورت عام و در حوزه‌های مرتبط با حق نشاط به صورت خاص، کنشگری با الزام به قاعده حرمت اهانت است؛ به این بیان که هر عملی یا بیانی که موجب وهن اسلام، مسلمین یا احکام اسلامی باشد، بنابر قاعده مذکور جایز نبوده و حرام است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۵: ۳۰۱ - ۳۰۳) که عموم این قاعده، شامل تمام حوزه‌های رفتاری شهروندان می‌شود. لذا مواردی که موجب وهن مقدسات و شعائر الهی مانند حکمی از احکام الهی یا وهن اماکن مقدسه و مشاهد مشرفه همچون کعبه و قبور معصومین علیهم‌السلام یا هتک و وهن مسلمان زنده یا مرده (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۱۴۸) شود، با لحاظ اختلاف دیدگاه‌هایی که از جهت کلامی میان فرق اسلامی وجود دارد، می‌تواند از مصادیق مشمول قاعده باشد. البته برخی مصادیق این عنوان به عنوان قدر متیقن اکثر مذاهب اسلامی است؛ همچون حرمت وهن احکام الهی یا کعبه معظمه یا هتک مرده مسلمان (وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۰۴ق، ۱۶: ۱۰؛ عمرانی، ۱۴۲۱ق، ۳:

۱. ﴿وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ﴾ (توبه، آیه ۶۵).

۱۱۲؛ ابن قدامة، ۱۳۸۸ق، ۹: ۵۵). هرچند برخی فقهای مذاهب اسلامی، به اعتبار قاعده در این احکام تصریح نکرده باشند، با تکیه بر مفهوم آن احکام مذکور را حکم شرع تلقی نموده‌اند. براین اساس، اکنون عموم این قاعده در کنار حدیث «الإِسْلَامُ يَعْلَمُ وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۴: ۳۳۴؛ بدرالدین العینی، بی تا، ۸: ۱۶۹) و اخذ مفهوم اولویت، اقداماتی که موجب وهن جامعه اسلامی در عرصه بین‌المللی باشد نیز مشمول حکم حرمت خواهد بود و بنابر عمومیت این تحریم از زاویه نگاه مذاهب اسلامی مصادیق برخورداری از حق نشاط که به سببیت یا مسببیت مصداق وهن اسلام یا جامعه اسلامی قرار گیرد، حرام خواهد بود.

حرمت وهن اسلام و مسلمین در نگاه سایر مذاهب اسلامی نیز پذیرفته شده است که می‌توان آن را ذیل دو عنوان حرمت استخفاف و حرمت اهانت مشاهده نمود؛ اما اهانت در نگاه ایشان در دو معنا به کار رفته است: نخست به جهت توصیف اقدامات و اعمالی که ارتکاب بدان‌ها مشمول مجازات می‌شود و دوم به جهت توصیف مجازات‌های مقدری است که برای برخی اعمال و رفتارها در نظر گرفته شده است (وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، ۱۴۰۴ق، ۷: ۹۹). آنچه از میان این دو معنا با مقصود این بخش قرابت مفهومی و حکمی دارد، معنای نخست اهانت است که دربرگیرنده مصادیقی همچون اهانت به عقاید و احکام دینی یا اهانت به اشخاص و جایگاه اجتماعی آنان می‌شود (ابن عابدین دمشقی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۷۱۹؛ القلیوبی و عمیره، ۱۴۱۵ق، ۴: ۳۲) و البته از واژه اهانت دقیق‌تر، واژه استخفاف است که از انطباق بیشتری با قاعده حرمت وهن در نگاه امامیه برخوردار است (الهیتمی، ۱۴۲۸ق: ۱۵۱) و از نگاه عامه، مشمول تعزیر و مجازات مقدر نیز خواهد بود. بنابراین، در یک مبنای مشترک از میان اقوال مختلف مکاتب فقهی اسلامی، هرگونه مصداقی از مصادیق نشاط‌آفرینی که موجب وهن احکام اسلام یا مسلمین شود، ممنوع بوده و می‌تواند با توجه به جایگاه و نوع

وهن صورت گرفته، مشمول مجازات مقدر یا تعزیر قرار گیرد.

پذیرش عموم حرمت، بدان معناست که ارتکاب به آن می تواند حسب صلاحدید حاکم شرع، مشمول تعزیر شرعی قرار گیرد؛ زیرا بنا بر دیدگاه مشهور فقها هر معصیت کننده ای به دستور و صلاحدید حاکم شرع تعزیر می شود (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۸: ۶۹؛ التویجری، ۱۴۳۰ق، ۵: ۱۹۳). بنابراین، چنانچه فردی مدعی شود نشاط و شادابی او در محل اشتغالش، صرفاً با نوع خاصی از پوشش تأمین می شود که آن پوشش حسب عرف متشرعه اسباب توهین به مردان یا زنان مؤمن است، چنین اقدامی از سوی او جایز نخواهد بود یا در مثالی دیگر، چنانچه فردی با ایراد طنزهای قومیتی سبب اهانت به یکی از موارد پیش گفته گردد، اقدام مذکور جایز نبوده؛ حتی ممکن است با تشخیص حاکم شرع، مشمول تعزیر نیز قرار گیرد.

و) جریان قاعده لاضرر در برخورداری از حق نشاط

از دیگر ملاکات رفتاری شهروندان در محیط فردی و اجتماعی، تبعیت ایشان از قاعده لاضرر، و حکومت این قانون بر نظام رفتاری ایشان است؛ قاعده ای که نزد مذاهب مختلف اسلامی از اعتبار برخوردار بوده و به عموم خویش دربرگیرنده تمام حوزه های مرتبط با کنشگری شهروندی است. لذا فقها با توجه به قاعده مذکور، احکام مبتنی بر ضرر، و عمل مبتنی بر ضرر را نافی نموده اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۶۱؛ توئیجری، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۲ - ۲۸۳) و مرتکب چنین عملی را به سبب ایراد ضرر به غیر، ضامن خسارات وارده دانسته اند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ۵۵: ۵۵؛ آل بورنو ابوالحارث الغزی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۵۴)؛ مگر در صورتی که فردی با علم به وجود ضرر، خود شخصاً نسبت به تحمل آن بر خویش اقدام نموده باشد که در این صورت، واردکننده زیان، که شخص دیگری است، مسئول خسارت نخواهد بود (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۲۱؛ زرکشی،

۱۴۰۵ق، ۳: ۲۰۲). کنشگری در حوزه نشاط نیز مستثنای از عموم قاعده مذکور نبوده است. بنابراین، خواه ایراد ضرر بالمباشره، ناشی از نشاط آفرینی باشد یا بالسبب و خواه ایراد ضرر به غیر به موجب اتلاف تمام مال الغیر باشد یا این که جزء و بخشی از مال الغیر مورد اتلاف قرارگیرد، به هر صورت متلف، ضامن نتیجه عمل خویش خواهد بود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۲۵؛ زرکشی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۳۲۳). بدین رو، جواز برخورداری از حق نشاط به منزله تجویز ایراد ضرر به غیر نخواهد بود. جمع میان روایات خاص نشاط آفرینی مذموم^۱ با عموم قاعده لاضرر و ادله آن، بیانگر جریان قاعده لاضرر در حوزه نشاط و ممنوعیت کنشگری مضر به غیر در این حوزه است. براین اساس، هیچ شهروندی نمی تواند به بهانه برخورداری از حق نشاط، آلودگی صوتی یا تصویری - بصری برای سایر شهروندان ایجاد نماید یا برای ایجاد لحظاتی شاد و پُرنشاط، محیط زیست شهری را تخریب نماید؛ که در این صورت، نسبت به تمام خسارات وارده، مسئول و مکلف به جبران خواهد بود.

ز) مشروعیت اسباب اعمال حق نشاط

از دیگر احکام کلی نشاط آفرینی، عدم تحصیل آن با اسباب نامشروع است؛ به این بیان که در نشاط آفرینی نباید از لوازم و اسباب نامشروع استفاده شود و این، اعم از نامشروع ذاتی و نامشروع عرضی است. بنابراین، چنانچه نشاط آفرینی با ابزار و آلاتی که در ملکیت فردی دیگر است و تصرف در آن مستلزم تصرف بدون اذن در ملک غیر و مشمول عموم ادله حرمت و ممنوعیت تصرف نامشروع در ملک غیر است، تحقق یابد، جایز نخواهد بود (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق، ۷: ۴۷؛ فاضل مقداد حلی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۳۳؛ وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، ۱۴۰۴ق، ۲۲: ۸۴)؛ همچون موردی که

۱. «اذا أحببت رجلا فلا تمازحه، ولا تماره» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶۶۴).

شادابی و نشاط فردی در محل سکونت یا کار با به کارگیری ابزار تأمین برودت هوا فراهم شود؛ اما وسیله مذکور ملک دیگری بوده و بدون اذن او مورد تصرف قرار گرفته باشد. در اینجا اگرچه ابزار مذکور ممنوعیت ذاتی ندارد، به واسطه عدوانی و نامشروع بودن تصرف، حرام می‌گردد یا این‌که نشاط روحی فرد با استفاده از ابزار ذاتاً نامشروع تحصیل شود؛ مانند بهره‌گیری از مخدرهای روان‌گردان یا مواد سکرآور یا با بهره‌گیری از ابزار و آلات موسیقی که بنابر نظر برخی فقها آلات غنا به حساب می‌آیند (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق: ۷۱؛ وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۰۴ق، ۳۱: ۲۹۶-۲۹۷) یا با استفاده از آلات قمار یا سحر و جادو (عاملی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۲۱۵؛ وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۰۴ق، ۳۵: ۲۶۹) که استفاده از این موارد نیز جایز نخواهد بود. بنابراین، توجه به مشروعیت اسباب نشاط‌آفرینی، ضرورت دارد و شرط جواز نشاط‌آفرینی به شمار می‌رود.

ح) حکومت اسلامی و اعمال حق نشاط

حکومت و ضرورت وجود آن را می‌توان از مشترکات میان فقهای مذاهب اسلامی دانست؛ هرچند در خصوص اسباب مشروعیت و دایره نفوذ عمل آن میان ایشان اختلاف است (زنجان، ۱۴۲۱ق: ۲۶۴؛ ابن‌الازرق، بی‌تا: ۹۷). اما با توجه به کارکرد حکومت در منابع دینی (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ۴: ۱۸۱) که از ایجاد نظم و دفاع از جامعه اسلامی در برابر متجاوزان تا تضمین اجرای احکام (خمینی، ۱۴۲۳ق: ۲۸؛ ماوردی، بی‌تا: ۴۰) را در بر می‌گیرد، موجب شده است که هرگونه تضعیف حکومت، تضعیف‌کننده دو شأن دفاعی، اجرایی و در تعارض با ضرورت وجودی آن قرار گیرد. لذا با توجه به چنین آثار عامی، هر اقدام تضعیف‌کننده از سوی مذاهب اسلامی، اقدامی نامشروع تلقی گردیده است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۱۷۵؛ دسوقی،

بی تا، ۴: ۲۹۸ - ۳۰۰). حال پذیرش چنین عمومیتی موجب جریان احکام آن در تمام حوزه‌های رفتاری شهروندان شده، به عموم خود برخورداری از حق نشاط و موارد مرتبط با آن را نیز در بگیرد. لذا نشاط‌آفرینی همچون هر عمل دیگری، چنانچه موجب تضعیف حکومت اسلامی شود، جایز نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

اکنون با تکیه بر ملاکات به دست آمده و بررسی‌های صورت گرفته از ادله و آرای فریقین، روشن گردید که برخورداری از حق نشاط با التزام به ملاکات هشت‌گانه مذکور، قابل دسترسی و مشروع است. این ملاکات عبارت‌اند از: میانه‌روی و پرهیز از افراط و تفریط در آن؛ رعایت حقوق دیگران و اجتناب از تراحم حقوق؛ پرهیز از وهن شریعت اسلامی، مسلمانان و جامعه اسلامی؛ پرهیز از ایراد ضرر؛ تمهید نشاط با اسباب مشروع؛ پرهیز از غفلت‌آفرینی و اختلال نظام و در نهایت، رعایت جایگاه حاکمیت اسلامی در برخورداری از حق نشاط. بنابراین، چنانچه هریک از ملاکات فوق مورد خدشه قرار گیرد، کنشگر حوزه مذکور مرتکب عملی خلاف شریعت و احکام اسلامی گردیده و با وی مطابق کیفیت و میزان مخالفت و نوع عمل ارتكابی، رفتار خواهد شد.

منابع

۱. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم. تهران، دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ ش.
۲. ابراهیم بن موسی بن محمد اللخمی الشاطبی، الموافقات (الطبعة الاولى)، الخبر، دار ابن عفان، ۱۴۱۷ ق.
۳. ابن الارزق اندلسی، محمد بن علی بن محمد، بدائع السالك في طبائع الملك (الإصدار الاولی)، بغداد، وزارة الاعلام، [بی تا].
۴. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل (الطبعة الاولى) بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ق.
۵. ابن عابدين دمشقی، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار (الطبعة الثانية)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۲ ق.
۶. ابن قدامه، ابو محمد موفق الدین عبدالله بن احمد، المغنی لابن قدامة، القاهرة، مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸ ق.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
۸. _____، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۹. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، تحف العقول، ترجمه بهراد جعفری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. ابن شهر آشوب، رشید الدین محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دارالبیدار للنشر، چاپ اول، ۱۳۶۹ ق.
۱۱. ابن منظور، ابوالفضل، لسان العرب، ترجمه اصغر حکمت، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ابی الحسین البصری، محمد بن علی بن الطیب، کتاب المعتمد فی اصول الفقه، دمشق، المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة بدمشق، ۱۳۸۴.
۱۳. ابی عبدالله محمد بن یزید ابن ماجه، سنن ابن ماجه (الطبعة الاولى)، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۸ ق.

١٤. احمد السلامة القليوبى، و احمد البرلسى عميرة، *حاشيتا قليوبى وعميرة*، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ق.
١٥. احمد بن محمد ثعلبى، *الكشف والبيان المعروف تفسير الثعلبى* (الطبعة الاولى)، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤٢٢ق.
١٦. احمد بن فارس، ابوالحسين، *معجم مقائيس اللغة*، قم، تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، چاپ اول، ١٤٠٤ق.
١٧. امامى، سيد حسن، *حقوق مدنى*، تهران، اسلاميه، چاپ بيست و هفتم، ١٣٨٦.
١٨. انصارى، مرتضى بن محمد امين، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفكر الاسلامى، چاپ نهم، ١٤٢٨ق.
١٩. _____، *المكاسب*، قم، چاپ كنگره، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٢٠. آل بورنو أبو الحارث الغزى، محمد صدقى بن احمد بن محمد، *الوجيز في ايضاح قواعد الفقه الكلية (الطبعة الرابعة)*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦ق.
٢١. آلبنانى، محمد ناصر الدين، *صحيح الترغيب والترهيب* (الطبعة الاولى)، الرياض، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، ١٤٢١ق.
٢٢. بجنوردى، ميرزا سيد حسن، *القواعد الفقهيه* (نسخه اول)، قم، نشر الهادى، ١٤١٩هـ.ق.
٢٣. بجنوردى، سيد حسن بن آقابرگ، *القواعد الفقهيه*، قم، نشر الهادى، چاپ اول، ١٤١٩ق.
٢٤. تبريزى، موسى بن جعفر، *فرائد الاصول (مع حواشى اوثق الوسائل)*، سما قلم، قم، چاپ دوم، ١٣٨٨ش.
٢٥. ترمذى، محمد بن عيسى، *الجامع الصحيح وهو سنن الترمذى* (الطبعة الاولى)، قاهره، دارالحديث، ١٤١٩ق.
٢٦. تميمى، محمد بن حبان، *روضة العقلاء ونزهة الفضلاء*، بيروت، دارالكتب العلمية، [بى تا].
٢٧. تويجى، محمد بن ابراهيم بن عبدالله، *موسوعة الفقه الاسلامى* (الطبعة الاولى)، بيروت، ١٤٣٠ق.

۲۸. جوادی آملی، عبدالله، *تقریر تفسیر آیت الله جوادی آملی آیات ۳۶ تا ۳۷ سوره احزاب*،
http://taqirir.eshia.ir (۱۳۹۲/۹/۲) (دستیابی در ۰۹/۰۵/۱۳۹۷).
۲۹. حجازی، محمود، *التفسیر الواضح* (الطبعة العاشرة)، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۳ق.
۳۰. حسینی شیرازی، سید محمد، *الوصول الی کفایة الأصول*، قم، دار الحکمه، چاپ سوم، ۱۴۲۶ق.
۳۱. حلی، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم، انتشارات مرتضوی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۳۲. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۳۳. خرازی، سید محسن، *عمدة الاصول*، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۴. خمینی، سید روح الله، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ دوازدهم، ۱۴۲۳ق.
۳۵. ———، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳۶. دارابی، محمد بن محمد، *مقامات السالکین*، نشر مرصاد، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳۷. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *مسند الدارمی المعروف بسنن الدارمی* (الطبعة الاولى)، ریاض، دارالمغنی، ۱۴۱۲ق.
۳۸. درویش، محی الدین، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، حمص، الارشاد، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۳۹. دسوقی، محمد بن احمد، *حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر*. بیروت، دارالفکر، [بی تا].
۴۰. دیلمی، حسن بن محمد، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۴۱. ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، *التمسک بالسنن والتحدیر من البدع* (الطبعة السابعة والعشرون)، مدینة المنورة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ۱۴۱۶/۱۴۱۷ق.
۴۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دارالعلم - دارالشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

۴۳. زحیلی، وهبه بن مصطفى، *الفقه الشافعی المیسر* (الطبعة الثالثة)، دمشق، دارالفکر، ۲۰۰۸.
۴۴. _____، *الفقه الاسلامی وادلتہ* (الطبعة الرابعة)، دمشق، دارالفکر، [بی تا].
۴۵. _____، *التفسیر الوسیط* (نسخه الاولى)، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
۴۶. زركشى، بدرالدين محمد بن عبدالله، *المنثور في القواعد الفقهية* (الإصدار الثانية)، كويت، وزارت الاوقاف الكويتية، ۱۴۰۵ق.
۴۷. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل* (الطبعة الثالثة)، بيروت، دارالكتب العربي، ۱۴۰۷ق.
۴۸. زنجانی، عمید، *فقه سیاسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ق.
۴۹. سعدی، ابوجیب، *القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً*، دمشق، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۵۰. سیف الهی، سیف الله و سلیمانی، مهشید، «بررسی جامعه‌شناختی چالش‌های سنت‌گرایی و نوگرایی در ایران طی سال‌های ۱۳۷۸-۱۳۸۸ (هـ ش)، زنان استان چهارمحال و بختیاری»، *مجله مطالعات علوم اجتماعی ایران*، شماره ۲۸، ۱۳۹۰، ۲۴-۴۱.
۵۱. سیفی مازندرانی، علی اکبر، *مبانی الفقه الفعّال في القواعد الفقهية الاساسية*، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۵۲. سیوطی، *الدر المنثور في تفسیر بالمأثور* (نسخه اول)، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی رحمته الله علیه، ۱۴۰۴ق.
۵۳. شاه پورجانی، سعید، «پیشرفت صنعتی جوامع و ارتباط آن با جرم»، *قانون یار*، شماره ۵، بهار ۱۳۹۷، ۱۱۹-۱۳۱.
۵۴. شوکانی الیمنی، محمد بن علی بن محمد بن عبدالله، *إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول* (الطبعة الاولى)، دمشق، دارالكتاب العربي، ۱۴۱۹ق.
۵۵. _____، *فتح القدير* (الطبعة الاولى)، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر - دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴ق.
۵۶. شیرازی، سید عبدالله، *عمدة الوسائل في الحاشیه علی الرسائل*، مشهد، مؤسسه امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ چهارم، ۱۴۲۷ق.

۵۷. صافی، محمود، *الجدول في اعراب القرآن و صرفه و بيانه مع فوائد نحويه هامة*، دمشق، دارالرشيد، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ق.
۵۸. طباطبائی، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
۵۹. طبرسی، علی بن حسن، *مشكاة الانوار*، ترجمه عزيز الله عطاردی قوچانی، تهران، عطارد، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۶۰. طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان في تفسير القرآن* (تفسير الطبري) (نسخه اول)، بيروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربي، چاپ اول، [بی تا].
۶۲. _____، *المبسوط في فقه الامامية*، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
۶۳. عاملی، محمد بن مکی، *القواعد والفوائد*، قم، مكتبة المفيد، چاپ اول، [بی تا].
۶۴. عاملی، زين الدين بن علی، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۶۵. عائض حسن الشيخ، ناصر بن علی، *عقيدة اهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام* (الطبعة الثالثة)، الرياض، مكتبة الرشد، ۱۴۲۱ق.
۶۶. عبدالحميد بن هبة الله ابن ابی الحديد، *شرح نهج البلاغة لابن ابی الحديد* (الطبعة الاولى)، قم، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
۶۷. عبدالمنعم حنفي، *موسوعة القرآن العظيم* (الطبعة الاولى)، قاهره، مكتبة مدبولي، ۲۰۰۴م.
۶۸. عطاقر، علی و نامدار جويمی، احسان، «ريشه يابی گرايش به تنوع طلبی در جامعه اسلامي و غربی»، *پژوهش های اجتماعي اسلامي*، شماره ۱۰۵، تابستان ۱۳۹۴، ۱۷۷-۲۲۸.
۶۹. علامه حلی، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، *مبادئ الوصول الى علم الاصول*، قم، المطبعة العالمية، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

۷۰. عمرانی، یحیی بن ابی الخیر، *البيان في مذهب الامام الشافعي* (الإصدار الاولي)، جدة، دار المنهاج، ۱۴۲۱ق.
۷۱. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
۷۲. غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، شرکت دارالرقم بن ابی الارقم، [بی تا].
۷۳. فالکس، کیث، *شهر وندی*، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، کویر، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۷۴. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)* (الطبعة الثالثة)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۷۵. فیاض، محمد اسحاق، «نگاهی گذرا به مسئله اجتهاد»، *فقه اهل بیت*، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۸۲، ۷۰-۹۹.
۷۶. فیاض حسین عاملی، حسن محمد، *شرح الحلقة الثالثة*، بیروت، شرکت المصطفی لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
۷۷. قطب، سید، *في ظلال القرآن* (الطبعة الخامسة والثلاثون)، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
۷۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش.
۷۹. کاتوزیان، ناصر، *فلسفه حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۸۰. کراجکی، محمد بن علی، *نزہة النواظر*، ترجمه عباس قمی، تهران، اسلامیه، چاپ اول، [بی تا].
۸۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۸۲. _____، *تحفة الاولیاء*، ترجمه محمد علی اردکانی، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۸۳. گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، انتشارات سمت، چاپ سوم، ۱۴۲۱ق.
۸۴. گلزاری، محمود و یثربی، سید یحیی و صادقی جهانبان، محمود، «دین خاستگاه شادی های پایدار گفت وگو با آقایان: محمود گلزاری، سید یحیی یثربی، محمود صادقی جانبهان»، *کتاب زنان*، شماره ۱۳، ۱۳۸۰.

۸۵. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *الاحکام السلطانية*، قاهره، دارالحدیث، [بی تا].
۸۶. محقق داماد، سیدمصطفی، *قواعد فقه*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۴۰۶ ق.
۸۷. محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث، چاپ دهم، ۱۳۸۹ ش.
۸۸. مشکینی، میرزا علی، *مصطلحات الفقه*، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۲ ش.
۸۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.
۹۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۹۱. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دارالکتب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
۹۲. مقریزی، تقی الدین، *إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۹۳. مکارم شیرازی، ناصر، *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
۹۴. میرازی قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *القوانین المحکمة فی الاصول*، قم، احیاء الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
۹۵. میرازی قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *جامع الشتات فی اجوبة السؤالات*، تهران، مؤسسه کیهان، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۹۶. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، *عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۹۷. نهاوندی، محمد، *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة مرکز الطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۹۸. واسطی، محب الدین زبیدی حنفی، *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

٩٩. وجدانی فخر، قدرت الله، *الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية*، قم، انتشارات سماء قلم، چاپ دوم، ١٤٢٦ق.
١٠٠. وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامية، *الموسوعة الفقهية الكويتية* (الطبعة الثانية)، دارالسلاسل، كويت، ١٤٠٤ق.
١٠١. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، *منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة*، تهران، مكتبة الاسلام، چاپ چهارم، ١٤٠٠ق.
١٠٢. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت*، قم، دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول، ١٤٢٦ق.

منابع انگلیسی

1. The World Health Organization. who.int/mental_health. 2020. https://www.who.int/mental_health/en (accessed 2020).
2. Millei, ZSUZSA, and Rob Imre. "The Problem With Using the Concept of Citizenship in Early Years Policy." *contemporary Issues in Early Childhood* 10 (09 2009): 10.2304/ciec.2009.10.3.280.
3. WHO. *Mental health action plan 2013 _ 2020*. World Health Organization, Geneva: WHO Document Production Services, 2013,7.