

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره دوم؛ تابستان ۱۴۰۱

ملاحظات نظری در فقه نظام، تبیین آراء و روش شناسی

سید محمد طباطبائی^۱

چکیده

فقه نظام، یک رویکرد در فقه حکومتی به شمار می آید که هرچند قابل تسری به تراث فقهی است، می توان اولین بحث مدون آن را در مباحث شهید صدر یافت کرد که از فقه نظریه و ترکیب میان احکام سخن گفته است. این پژوهش، فقه نظام را در دو سطح تبیین مفهومی و روش شناسی موضوعی و حکمی مورد بحث قرار داده است. در سطح اول، آرای شهید صدر و شاگرد ایشان، استاد محسن اراکی بحث و در امتداد این دو دیدگاه، دیدگاهی به عنوان رأی مختار در تبیین فقه نظام مطرح شده است. از همین منظر، تمایز فقه نظام از فقه المصالح و فقه معاصر از یک سو و تمایز نظام اجتماعی از نظام جهانی از سوی دیگر توضیح داده شد. در سطح دوم، روش فقه نظام به لحاظ موضوع شناسی در دو حیث تحقیق اجتماعی و کشف نظام از مسأله و به لحاظ حکم شناختی مبتنی بر تبیین نحوه منجزیت خطابات شرعی در فقه نظام، امتداد احکام فقه خرد و نحوه دلالت دلیل بحث شده است.

واژگان کلیدی: فقه نظام؛ خطابات جامع؛ کشف نظام از مسأله؛ فقه المصالح؛ فقه معاصر.

۱. کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه باقرالعلوم (ع)؛ طلبه خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۱



۱. مقدمه

در مواجهه با مسائل و نظامات معاصر، فقه به‌عنوان علم کاشف نظام تشریح ضرورت دارد تا رویکردی مؤثر داشته باشد تا بتواند از یک‌سو، نظام و ساختار مطلوب خود را برای انسان معاصر شرح دهد و از سوی دیگر، نظام و ساختار موجود را انتقاد کند. از این‌رو، فقه در یک میان‌رشتگی قرار می‌گیرد و نظریه فقهی مطلوب در این مواجهه، در پیوند با نظریه مطلوب علم دینی معنا می‌یابد؛ چنان‌که برای مثال، هر رویکرد در علم اجتماعی، یک نوع مواجهه را تعریف می‌کند. همان‌طور که نگرش اثبات‌گرایی مسائل اجتماعی را به‌مثابه امری طبیعی می‌بیند و حاکمیت را مؤلف به همکاری با تغییرات اجتماعی به‌مثابه امری عادی می‌کند؛ اما علم اجتماعی دینی تغییر ساختارها و روابط اجتماعی را در روابط نظام‌تکوین و نظام تشریح تعریف می‌کند و طبعاً تکلیف فقیه در مقام اعمال حاکمیت متفاوت خواهد بود و موضوع‌شناسی متفاوتی خواهد داشت. بحث از فقه نظام در همین پیوند میان‌رشتگی قابل توضیح است و اساس تفاوت فقه معاصر و فقه نظام به این وجه بازگشت دارد که به دلیل این اهمیت، مورد بحث قرار می‌گیرد.

هدف اصلی این پژوهش دستیابی به ضابطه برای تمییز فقه نظام از سایر روش‌ها و مناهج فقاهتی است و به این منظور، تبیین و روش‌شناسی فقه نظام اجزای این تحقیق را شکل داده‌اند. وجود ابهام در مفهوم نظام و چگونگی پیوست آن به فقه، تفاسیر گوناگونی را از فقه نظام به دست آورده است و از این‌رو، تبیین فقه نظام ضرورت می‌یابد. در میان رویکردهای جدید در نسبت فقه، حکومت و مسائل نوظهور، رویکردهای فقه‌المصالح و فقه معاصر وجود دارد که تمییز آن‌ها از فقه نظام، شناخت تفاوت سوگیری این رویکردها را به دنبال دارد و ضرورت این تمییز احساس می‌شود. در بحث از روش‌شناسی، علاوه بر قواعد استدلالی عام در فقه و اصول، روش‌هایی ویژه فقه نظام باید تصویر گردد که تمایز آن را از سایر مناهج نشان دهد. این تبیین و روش‌شناسی با نظر به قواعد اعتباریات، اقتضانات نصوص، ملازمات عقلی میان موضوعات فقهی و امتداد دو نظریه از نظریات فقه نظام - شهید صدر و استاد محسن اراکی - انجام می‌شود.



۲. تبیین فقه نظام

فقه نظام - به‌عنوان یکی از رویکردهای فقه حکومتی - با سه نوع نگرش تعریف می‌شود:

۲-۱. نظریه شهید صدر در فقه نظام

نگرش نخست، تعریف شهید آیت‌الله صدر است. مبتنی بر این دیدگاه، نظام، تنظیم‌بخش حیات اجتماعی در راستای رفع احتیاجات بشر است (صدر، ۱۴۳۴: ۳، ۳۷۰) و فقه باید نظامات مختلف اجتماعی همچون «نظام سیاسی، نظام فرهنگی و نظام اقتصادی» را به صورت مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ که دارای مبنا و هدف واحدی می‌باشد، ارائه داده و بستر حیات اجتماعی را تحت آموزه‌های دین ساماندهی می‌نماید. در نظریه شهید صدر، شیوه موضوع‌شناسی، مجموعه‌نگر است و عنوان متعلق حکم به افراد تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه در نسبت میان عناصر درون نظام تحقق می‌یابد. تکلیف به افعال هماهنگ افراد در ارتباط با یکدیگر در نظام تعلق می‌یابد و متعلق به آحاد افراد نمی‌شود و تطبیق نظام بر کل است نه عنوان کلی بر افراد و مصادیق (میرباقری و دیگران، ۱۳۹۵: ۶۲ - ۶۳). شهید در تبیین فرآیند ترکیب و پیوند میان احکام، احکام را جزئی از یک کل (مذهب) می‌داند و بر عدم نگرش گسسته میان آن‌ها تأکید دارد (صدر، ۱۴۳۴: ۳، ۴۳۸ - ۴۳۹) و به وجود مفاهیم کلیدی در اسلام - دیدگاه‌ها و بینش‌های اسلامی مفسر واقعیت‌های اجتماعی و عقیدتی - مانند ملکیت و گردش کالا اشاره می‌کند که چارچوب و محدوده مذهب اقتصادی را تعیین می‌کند و در فهم نصوص اثرگذار است (صدر، ۱۴۳۴: ۳، ۴۳۹ - ۴۴۸). البته تعبیر شهید صدر از دیدگاه خود، «فقه نظریه» به جای فقه نظام است (صدر، ۱۴۳۴: ۳، ۴۶۶)؛ هرچند در مقصود واحد است.

شهید در تبیین مکتب فقهی خود به عدم نگرش گسسته میان احکام تأکید دارد؛ با وجود این، نظام‌مندی فقه در مکتب شهید صدر به معنای گسسته بودن آن در رویکرد فقهی مشهور نیست. کیفیت نظام‌مندی فقه معلول کیفیت نظام‌مندی مسائل فقه است و فقها در هر کدام از ادوار فقه، به سلسله مسائلی توجه داشته و براساس ارتباط آن مسائل، ابواب فقهی را تنظیم کرده‌اند. تبویب فقه به کتاب و ابواب توسط فقها و ترتیبی که میان آن‌ها وجود داشته است، از یک‌سوی، با توجه به مسائلی بود که فقه در رویارویی با آن قرار می‌گرفت



و از سوی دیگر، با در نظر گرفتن اشتراک ملاکات میان ابواب به لحاظ موضوع‌شناختی و حکم‌شناختی انجام می‌شد. سرآمد این تبویب، المبسوط شیخ طوسی و شرائع محقق حلی است که هر کدام مبتنی بر نظم خاصی شکل گرفته است. بنابراین، فقه شیعه از آغاز تاکنون به تناسب نظام مسائلی که با آن مواجه بوده، نظام‌مندی خود را حفظ کرده است. اما نکته مهم آن است که تغییر نظام مسائل و ارتقاء آن به نظام اجتماعی، فقه را به نظام‌مندی جدیدی نیازمند می‌سازد. از این منظر، رویکرد فقهی مشهور در مقایسه با مکتب شهید صدر به‌عنوان یک رویکرد گسسته توهم می‌شود و حال آن که باید نظام‌مندی فقه را با نظام مسائل مورد نیاز هر عصر سنجید و پذیرش مکتب شهید با تمام نوآوری‌ها و مزایای خود به معنای اتهام فقیهان طراز شیعه در خصوص نظام‌وارگی احکام نیست. هرچند برخی از نوآوری‌های شهید، بازتولیدی از مباحث فقه بوده است. برای نمونه؛ بحث از مفاهیم کلیدی و بینش‌های بنیادین همان بحث از اتحاد ملاکات احکام است و به جای تعبیر به ملاکات، از «مفاهیم کلیدی» استفاده شده است. با وجود این، تفاوتی که میان این دو تعبیر لحاظ شده، پیوست اجتماعی و نگرش انضمامی در شناخت شهید از این مفاهیم و ملاکات است. یعنی شهید صدر ملاکات احکام را با لحاظ واقعیت‌های اجتماعی توجه کرده و آن ملاکات را مفسر این واقعیت‌ها فهم می‌کند.

۲-۲. نظریه آیت‌الله اراکی در فقه نظام

نگرش دوم، تعریف استاد آیت‌الله محسن اراکی - از شاگردان شهید صدر - است. این تعریف بیانگر فقه مربوط به احکام رفتارهای اجتماعی به‌عنوان اراده مشترک افراد جامعه است. ایشان معتقد است: «رابطه سیستماتیک احکام فرع چیز دیگری است؛ فرع وجود یک مکلفی به نام مکلف کلان است... ما تکالیفی داریم که مخاطب این تکالیف، اصولاً جمع مرکب حاکم و محکوم است... این فقه نظام است و اگر ما می‌بینیم که احکام فقهی ما نظام‌مند هستند، به دلیل این است که این احکام فقهی در چارچوب چنین رابطه بین حاکم و محکوم دیده شده است».^۱ تعبیر استاد از فقه نظام، فقه کلان در برابر فقه خرد است. از این منظر، از سه جهت میان فقه کلان و فقه خرد تفاوت وجود دارد: موضوع، محمول و

۱. سخنرانی آیت‌الله محسن اراکی در مراسم افتتاحیه پژوهشگاه فقه نظام، ۱۵ شهریور ۱۳۹۶.



روش استنباط. به لحاظ موضوعی، موضوع در فقه خرد، رفتار شخصی مکلفان و در فقه کلان، رفتار اجتماعی آنان است. به لحاظ محمولی، سه تفاوت وجود دارد:

۱. حکم شرعی در فقه خرد معمولاً بر جعل واحد در مقام اثبات و دلالت دلیل، مشتمل بر جعل واحد است؛ اما بسیاری از احکام شرعی فقه کلان - در مقام اثبات - مشتمل بر جعل‌های متعدد هستند.

۲. در فقه خرد هر یک حکمی مستقل از حکم دیگر است و چنین نیست که بخشی از یک واحد به هم پیوسته به‌شمار آیند؛ مگر آن که در قالب فقه کلان به آن‌ها نظر شود که در این صورت، هر یک از این احکام، بخشی از یک ساختواره به هم پیوسته را تشکیل خواهند داد. به عبارتی دیگر، ساخت‌وارگی احکام فقه خرد به وسیله احکام مربوط به فقه کلان شکل می‌گیرد.

۳. احکام در فقه خرد انحصاری و در فقه کلان، مجموعی است و معمولاً افعال فقه کلان در مقام امتثال، مجزای از یکدیگر نیستند.

تفاوت سوم، تفاوت در روش استنباط است. از این منظر، روش استنباط در فقه کلان، غالباً غیرمستقیم است. مقصود از روش غیرمستقیم استنباط، استنباط حکم از حکم دیگری است که از منابع اصلی شریعت استنباط گردیده است. در این روش، استنباط حکم دو مرحله دارد: استنباط مستقیم حکم از کتاب و سنت و سپس استنباط حکم شرعی از حکم شرعی دیگر. این نحوه استنباط براساس تلازمی - اعم از ثبوتی و اثباتی - است که بین دو حکم شرعی با مجموعه‌ای از احکام شرعی و حکم شرعی دیگر وجود دارد (ارای، ۱۳۹۳: ۱-۱۱-۲۶).

۳-۲. دیدگاه مختار در تعریف و مبانی فقه نظام

نویسنده با رویکرد اصلاحی - تکمیلی نسبت به دو دیدگاه سابق، نگرشی دیگر در فقه نظام دارد. براساس این نگرش، نظام‌های رفتاری، کنش‌های سازمان‌یافته‌ای هستند که درون نظام‌های اجتماعی - به‌عنوان مجموعه و کل حاصل از اراده مشترک اجزاء - شکل می‌گیرد و فقه نظام به بیان حکم هر دو نظام می‌پردازد. نظام‌های رفتاری به دو دسته کلی قابل تقسیم هستند: نظام‌های رفتاری تحت فرمان (سازمان) و نظام‌های رفتاری



تعاملی (روابط اجتماعی). باید در بحث از فقه نظام میان نظام رفتاری و نظام اجتماعی تفکیک نمود. موضوع نظام رفتاری، رفتارهای انسجام‌یافته و سازمان‌یافته بشر است؛ اما معنای نظام اجتماعی، مجموعه و کل حاصل از اراده مشترک اجزاء است. از این منظر، سه دسته نظام اجتماعی وجود دارد: نظام سیاسی، نظام اقتصادی و نظام خانواده و سایر نظامات اجتماعی دیگر مانند نظام فرهنگی و نظام آموزشی در ذیل این دسته‌ها قرار می‌گیرند. نظام رفتاری باید ذیل نظام اجتماعی تعریف شود. زیرا حصول نظام اجتماعی از اراده مشترک متفرع بر سازمان‌یابی رفتارها و کنش‌های انسانی است. برای مثال؛ نظام تربیت ذیل نظام خانواده، نظام روابط بین‌الملل ذیل نظام سیاسی و نظام ارتباطات ذیل نظام آموزشی است. بنابراین، فقه نظام‌های رفتاری ذیل فقه نظام اجتماعی و درون مباحث آن قرار می‌گیرد. البته نظام‌های رفتاری فردی، فی‌نفسه نظام رفتاری مستقل از نظام اجتماعی است و هرچند براساس رابطه منطقی دو سویه فرد و اجتماع، ارتباط نظام‌های رفتاری فردی با نظام‌های رفتاری اجتماعی قابل انکار نیست. از تفاوت‌های نظام‌های رفتاری و اجتماعی در نتیجه آن است. تحقق نظام رفتاری به شکل‌گیری روابط نظام‌مند و تحقق نظام اجتماعی به شکل‌گیری جامعه می‌انجامد. فروع نظریه مختار در ادامه تبیین می‌شود.

۱-۳-۲. تبیین مفهومی «نظام»

بررسی و تبیین مفهومی نظام بدون لحاظ متعلق آن - اجتماع و رفتار - از ضروریات این بحث است:

الف) معناشناسی «نظام»

معناشناسی نظام وابسته به پیش‌فرض فلسفی در تبیین سه‌گانه «نظم»، «ارتباط» و «اجزاء» است. نظام در معنایی کلی، «کل دارای ارتباط منظم میان اجزاء» است. اجزاء می‌تواند جزء مفهومی، عینی، حقیقی یا اعتباری باشد و ارتباط میان آن‌ها، علی‌تشکیکی است که باید توسط ناظم به نظم درآید. بنابراین، از یک‌سو، تداخل‌پذیری اجزاء امکان ندارد؛ زیرا هر جزء مستقل از جزء دیگر است و از سوی دیگر، کل، مبدأ فعلیت تمام اجزاء و هر جزء، معلول جزء دیگر است.

با این تعریف، تعاریف ارائه شده درباره نظام و مترادف آن با «System» - که شامل



دستگاه‌واره و ارتباط متقابل میان اجزا می‌شود - مورد ایراد قرار می‌گیرد. تعاریفی که از نظام - مرادف با سیستم - شده است به خوبی تمایز آن را از مفهوم «نظام» - به معنایی که گفته شد - مشخص می‌سازد. «این تعریف‌ها، مبتنی بر این اندیشه‌اند که نظام، دسته‌ای از هدف‌ها یا عناصر موجود در برخی روابط مشخص ساختاری و دارای کنش و واکنش بر پایه روندهای مشخص خاص است. واژه «نظام» دلالت می‌کند بر روابط الگو شده در میان اجزای تأسیسی یک ساختار که مبتنی بر روابط کارکردی است و اینکه این اجزا را فعال می‌کند و به آن‌ها یگانگی و وحدت می‌بخشد» (عالم، ۱۳۹۸: ۱۴۹). در این تعاریف، روابط متقابل میان اجزاء، ساختار سیستم را می‌سازد و هماهنگی میان آن‌ها ایجاد می‌کند. بنابراین، تلقی نظام در تعریف مختار با نگاه سیستمی متفاوت است و نمی‌توان فقه نظام را فقه سیستمی معنا کرد. بنا بر ارتباط علی در نظام، خداوند مبدأ نظام است و به این صورت، می‌توان از نسبت نظام تکوین و نظام تشریح در نظام آفرینش خداوند سخن گفت؛ اما با ارتباط و تأثیر متقابل نمی‌توان مبدأ برای نظام تلقی کرد؛ بلکه همان روابط است که در نسبت دوسویه، یکدیگر را شکل می‌دهند و به مبدأ علی عالم بازگشت ندارند.

ب) اقسام «نظام»

نظام با توجه به محل اتصاف و عروض، به مفهومی (در ذهن) و عینی (در خارج) و با توجه به حیث واقعی، به حقیقی و اعتباری قابل تقسیم است. بر این اساس، نظام چهار قسم دارد که در ادامه بررسی می‌شود:

۱) نظام مفهومی حقیقی

مقصود از نظام مفهومی حقیقی، کل دارای ارتباط میان اجزای مفهومی است که در مقام تصور و تصدیق، متعلق دانش قرار می‌گیرد و حکایت از واقعیت و حقیقت دارد. نظام‌های دانشی مانند فلسفه از این قسم هستند. اتصاف این نظام در ذهن و عقل است.

۲) نظام مفهومی اعتباری

منظور از نظام مفهومی اعتباری، کل دارای ارتباط میان اجزای اعتباری است. نظام فقهی از این قسم است. زیرا از مجموعه بایدها (احکام) تشکیل می‌شود که در ضمن کل



(شریعت) قرار می‌گیرد و نسبت آن‌ها را شارع اعتبار کرده است. اتصاف این نظام نیز در ذهن است؛ اما مطابق خارجی برای بایدهای آن نمی‌توان یافت. به همین دلیل، مفهومی، اعتباری و وهمی است.

۳) نظام عینی حقیقی

روابط طبیعی در هستی در ذیل علیت حرکت می‌کنند که مصداق نظام عینی حقیقی هستند.

۴) نظام عینی اعتباری

اگر واقعیت را مساوق وجود بدانیم، اشاره به این قسم با قدری مسامحه و به معنای واقعیتی است که هرچند اجزای حقیقی در خارج دارد؛ اما تجمیع اجزاء آن در ضمن کل، امری اعتباری است. یعنی این قسم از نظام، به لحاظ اجزاء، حقیقی بوده و آثار وجودی دارد و به لحاظ کل، از حیث مجموعی اعتباری برخوردار است. نظام اجتماعی از این گونه موارد است. در نظام اجتماعی، هر کدام از اجزاء، حقیقت خارجی و دارای تأثیر واقعی است؛ اما نحوه ارتباط میان اجزاء تابع اعتبار است.

بنابر آنچه گفته شد مشخص می‌شود اگر اطلاق نظام در فقه نظام به معنای نظام فقهی باشد، نظام مفهومی اعتباری و اگر به معنای نظام اجتماعی باشد، نظام عینی اعتباری است.

۲-۳-۲. نسبت نظام اجتماعی با نظام جهانی

از قرآن کریم استفاده می‌شود که محدوده برخی از مصالح و مفاسد، تمام زمین است که دلالت بر جهانی بودن جلب مصلحت و دفع مفسده در این خصوص دارد:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلدِّينِ لَهْفٌ إِنَّهُمْ أَفْلا عُدْوَانٍ اِلْاَعْلَى الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۹۳) و «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص، ۵) در آیه اول، غایت جهاد، برپایی دین در تمام جهان اعلام و براساس آیه دوم، حاکمیت و امامت مستضعفان در گستره زمین انجام می‌شود. در آیات بسیاری نیز هدایت جهانی انسان‌ها مطرح شده است (آل عمران: ۹۶؛ انعام: ۹۰؛ یوسف: ۱۰۴؛ فرقان: ۱؛ ص: ۸۷؛ قلم: ۵۲ و تکویر: ۲۷).



بنابراین، خطابات شرعی در گستره‌ای فراتر از نظام‌های اجتماعی و در سطح نظام جهانی، مصداق دارد. نظام جهانی غیر از نظام روابط بین‌الملل است. نظام جهانی، نظام اجتماعی است که سایر نظام‌های اجتماعی و جوامع را دربرمی‌گیرد؛ اما نظام روابط بین‌الملل، نظام قانونی در جهت تنظیم روابط نظام‌های سیاسی است. تحقق نظام جهانی به تأسیس حکومت جهانی مهدوی نیازمند است.

۳-۳-۲. ارتباط فقه‌المصالح و فقه نظام

مباحث فقهی ناظر به شرایط اختیار و حکم اولی است که وضعیت مطلوب شارع را تعیین می‌کند؛ اما برای بررسی وضعیت موجود نیز مباحث فقهی لازم می‌نماید تا در کشاکش اوضاع موجود و مطلوب، حکم مناسب کشف شود. فقه‌المصالح، فقه شرایط موجود و وضعیت واقعی انسان‌ها همراه با چالش‌ها، محدودیت‌ها و ضرورت‌ها است و از این منظر، فقه‌المصالح نامیده می‌شود. زیرا بر پایه شناخت مصلحت مکلف در شرایط گوناگون و تقدیم مصالح اقوی و اهم و رعایت اقتضانات و ضرورت‌های کلان نظام اجتماعی، احکام فقهی را بازتعریف می‌کند و به احکام ثانویه - که توسط حاکم اجرا می‌شود - دست می‌یابد. بنابراین، با وجود آن که فقه نظام ناظر به نظام‌سازی و تأسیس کلان وضعیت مطلوب شارع است؛ اما باید برای رسیدن به چنین وضعیتی، از اوضاع موجود گذر کند و بر همین اساس، نیازمند فقه‌المصالح است که شناخت مبانی آن، مقدمه التزام به مصالح شارع در مسیر تحقق فقه نظام است.

مصالح حکومتی را می‌توان به مصالح ضروری و عادی تقسیم کرد. مصالح ضروری، مصالح ناشی از ضرورت‌های سیاسی - اجتماعی است که حکومت اسلامی ناگزیر از پذیرش آن می‌شود. این ضرورت‌ها به ایجاد تراحم در مدیریت جامعه می‌انجامد و به حکم «الضروریات تبیح المحظورات»، موجب حلیت رفتارهای حرام و مرتبط با این ضرورت می‌شود. مانند رفتار امیرالمؤمنین (ع) در برابر برخی ارزش‌های حاکم بر مسلمانان که تغییر آن موجب از بین رفتن منابع انسانی حکومت و اساس دولت علوی می‌شد: «لَکِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ قَالَ: يَا أُخِي کُلِّ مَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ الْعَبْدُ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ وَأَبَاحَهُ إِيَّاهُ... أُرِيدُ هِرْعَى الْأَمْرِ فَيَأْبُونُ فَإِنْ تَابَعْتُهُمْ عَلَيَّ مَا يَرِيدُونَ تَفَرَّقُوا عَنِّي» (ابن قیس هلالی، ۱۴۰۵: ۲، ۷۰۳ - ۷۰۴). اما مقصود از



مصالح عادی، آن دسته از مصالح حاکمیتی است که خارج از مورد تراحم و ضرورت، در امور حادث یا در تقدم میان مصالح موجود مطرح می‌شود و نیاز به جعل حاکم دارد. بحث از مصالح عادی، به معنای پذیرش «منطقه الفراغ» در تشریح نیست؛ بلکه به معنای ارائه قالب و چارچوب عصری متناسب در اجرای احکام شرعی است و از این منظر، نقش تعیین‌کننده‌ای در نظام‌سازی دارد. مانند سیاست‌ها، راهبردها و راهکارهای مدیریتی که تحت شرایط خاص و بر طبق مصالح، مورد حکم حاکم و پذیرش او قرار می‌گیرد، مورد ضرورت و تراحم وجود ندارد و حاکم (ولی امر یا کارگزار مورد تأیید او) روش‌های مدیریتی کلان و میانی را در چارچوب شرع پیگیری و اجرا می‌کند. بنابراین، بحث از احکام شریعت و الگوهای مطلوب مدیریت در کتاب و سنت، به منزله روح و معنا در قالب و نظام اجرایی مدیریت‌های عصری تلقی می‌شود.^۱

۴-۳-۲. نقد و بررسی مفهوم «فقه معاصر»

از جمله واژگان مورد استفاده در ادبیات علمی کنونی، تقسیم دانش فقه به فقه متعارف (فقه موجود) و فقه معاصر است. مقصود از متعارف و معاصر چیست؟ این تقسیم میان مباحث فقهی شکاف ایجاد کرده و آن را دوپاره می‌کند و ناصواب است. مباحث فقهی چند بخش دارد و تمام مباحث آن از آغاز تاکنون در همین تقسیم‌گنجایش دارد: عبادات، معاملات (یا تعاملات)، احکام و سیاسات. حتی مباحثی که تحت عنوان فقه معاصر بحث می‌شود در ذیل یکی از اقسام است. فقه، فقه جعفری و جواهری و برخاسته از کتاب و سنت و با منطق اصول فقه است. اشکال اساسی‌تر در نسبت واژگانی فقه و معاصر است. آیا این نسبت، اضافی یا وصفی است؟ قطعاً فقه نمی‌تواند عصری باشد. زیرا عصری بودن دانش به معنای نسبیّت و بر مبنای سنت فلسفی پست‌مدرنیسم است که قائل به نسبیّت و برساختگی مفاهیم است و نمی‌توان دانش فقه را نسبی و عصری معرفی کرد. اگر فقه را عصری بدانیم، عرفی خواهد شد و مرادف سایر سیستم‌های حقوقی، با تغییرهای زمان‌مند و مکان‌مند، تغییر می‌کند و به این صورت، هیچ اصل ثابتی بر شریعت باقی نمی‌ماند؛ بلکه ذهنیت فقهای جهان خارج را می‌سازد، نه آن که براساس مصالح واقعی، احکام اولی و

۱. درباره ادله حق حاکم در جعل قانون بر طبق مصالح و مفاسد موجود. ر. ک. مؤمن قمی، ۱۴۲۵: ۱، ۳۱۶-۳۱۹.



ضروریات دین را بر شرایط گوناگون تطبیق دهند. فقه از قوانین ثابت شریعت تبعیت می‌کند و تطبیقات نوین است که آن را امتداد می‌بخشد. دخالت زمان و مکان در احکام نیز ناظر به دخالت موضوعی این دو عنصر است و نمی‌توان از تأثیر مستقیم زمان و مکان بر احکام شرعی سخن گفت. یعنی اگر زمان و مکان، موضوع حکم را تغییر دهد، حکم نیز به تبع آن تغییر می‌کند. هرچند تعبیر فقه معاصر به قصد این معنا کاربرد ندارد؛ اما در این بستر فرهنگی فهم می‌شود و باید از چنین تعبیر رهن‌پرهیز نمود. اگر هم این نسبت اضافی باشد، نیاز به تقدیر دارد و به معنای فقه مسائل معاصر است که مرادف فقه مسائل مستحدثه خواهد بود.

مواجهه فقه با جهان معاصر، به لحاظ محمول، با نظامات دانشی است که مبتنی بر تاریخ علم و فلسفه علم با مکاتب نظری و نظریه‌های گوناگون تکون یافته و به لحاظ موضوع، با نظامات اجتماعی است که براساس این نظامات دانشی عینیت یافته است. لذا نمی‌توان مسائل معاصر را بدون نظر به نظامات آن در نظر گرفت و آنچه در این مواجهه انتقادی مفید است، تمسک به فقه نظام است که به لحاظ محمول، نظام فقهی مبتنی بر هماهنگی نظام تکوین و نظام تشریح است و به لحاظ موضوع، نظامات اجتماعی را شامل می‌شود. نگاه خرد و جزء‌گرا که با رویکرد مسأله‌محور، مسائل معاصر را بدون توجه به خاستگاه تاریخی، فلسفی و فرهنگی آن در نظر گیرد، نمی‌تواند نظام دینی را از نظامات دیگر - چه به لحاظ موضوع و چه به لحاظ محمول - تفکیک نماید و گاه با عدم تمایز‌انگاری، به رأی فقهی انجامد که در همان ساختار قرار گیرد.

۳. روش‌شناسی فقه نظام

۳-۱. ضابط کلی استنباط در فقه نظام

فقه نظام، فقه کلان است و استنباط در فقه کلان نیز استنباط کلان از ادله است. استنباط کلان لوازمی دارد که تدقیق در آن موجب وضوح ضابطه کلی آن می‌گردد. استنباط خرد مبتنی بر موضوعات خرد است؛ اما استنباط کلان مبتنی بر موضوعات کلان شرعی است و موضوعات خرد در ذیل آن منطبق می‌گردند. اقتضانات موضوعات خرد با اقتضانات



موضوعات کلان متفاوت است. در استنباط خرد، احوال و تغییرات در موضوعات خرد موجب تغییر در حکم می‌شود؛ اما در استنباط کلان، احوال و تغییرات موضوع کلان ملاک است. برای مثال؛ اخذ مفهوم از دلیل یا ورود یک دلیل بر دلیل دیگر در استنباط خرد با محوریّت موضوعات خرد است و با آن سنجیده می‌شود. ولی در استنباط کلان و فقه نظام - چنان که خواهد آمد - شؤن و نظام، موضوع حکم است و موضوع خرد - همچون افراد ذی‌شؤن در نظام - مصداقی از موضوع کلان به‌شمار می‌آید و لذا برای اخذ مفهوم یا ورود و حکومت ادله، موضوع کلان را نظر می‌کنیم تا امکان استنباط حکم کلان وجود داشته باشد. از دیگر اقتضائات موضوع و حکم کلان در فقه نظام، تفاوت در دایره شمول حکم و مناسبات حکم و موضوع است. به عبارت دیگر، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است و مصلحت و مفسده به تناسب دایره موضوع تفاوت می‌یابد. ممکن است مصلحتی در دایره موضوع خرد، غیرالزامی باشد؛ اما در دایره موضوع کلان، الزامی باشد. به همین جهت است که می‌توان پذیرفت برخی مستحبات و سنن فردی در فقه نظام واجب انگاشته شود.^۱

۲-۳. روش موضوع‌شناسی در فقه نظام

روش موضوع‌شناسی در فقه نظام در دو مرحله «تحقیق اجتماعی» و «کشف نظام از مسئله» انجام می‌شود:

۱-۲-۳. تحقیق اجتماعی

روش پیشنهادی نگارنده در تحقیق اجتماعی، روش ارجاع متشابهات به محکّمات است.^۲ در این روش، موضوع تحقیق‌های اجتماعی، متشابهاتی شناخته می‌شود که پس از مطالعات به محکّمات وجودی انسان ارائه می‌گردد. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه عمل و فلسفه اجتماع، بینش‌هایی بنیادین در شناخت عناصر وجودی و رفتاری انسان، جامعه و روابط اجتماعی به دست می‌دهد که محکّمات، ثابتات و قواعد حاکم بر آن‌ها را می‌شناساند و ضابطه‌ای در مطالعات و پژوهش‌های اجتماعی به‌شمار

۱. همان‌طور که از منظر استاد محسن اراکی، تعطیل سنت در فقه نظام حرام است. ر. ک. اراکی، ۱۳۹۷: ۸۰.

۲. بنیاد و اساس روش پیشنهادی نگارنده در تحقیق اجتماعی از نظریه «تفسیر به انسان» آیت‌الله جوادی آملی اقتباس شده است. ر. ک. جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵۳-۳۴۶.



می‌آید. این ضوابط، به صورت پیش‌فرض‌هایی درمی‌آید که از عقل برهانی، وحی و سنت استنباط می‌گردد و تحقیق‌های اجتماعی را ارزش‌گذاری می‌کند. زیرا ما در این پژوهش‌ها، تغییرات و کنش‌های گوناگون افراد را مشاهده و مطالعه می‌کنیم که صرف اتکا بر استقراء در چنین مواردی ما را به معرفت اجتماعی رهنمون نمی‌شود. بنابراین، این استقراءها باید بر طبق آن محکومات ارزش‌گذاری شود تا بتوان با یک روش اجتهادی، متشابهات را به محکومات ارجاع داد و روابط موجود در جامعه و نظام‌های اجتماعی را تفسیر کرد. بر این اساس، در تحقیق اجتماعی، هدف مطالعه را ابتدا مورد مطالعه میدانی یا کتابخانه‌ای قرار می‌دهیم تا در مرحله اول، کنش‌ها و روابط را به حکم استقراء^۱ بشناسیم. در مرحله دوم، این شناخت استقرائی را به محکومات ارائه می‌کنیم و این که آیا با آن‌ها سازگاری دارد را بررسی می‌کنیم. اگر یافته‌های این استقراء با محکومات مطابقت داشت، یعنی تحقیق ما صواب بوده و اگر خطا داشت، وارد مرحله سوم می‌شویم. یعنی استقراء مجددی را صورت می‌دهیم که در موارد مشابه دیگر انجام شود و سپس مجدداً به محکومات برای ارزشیابی ارجاع می‌دهیم. توجه به دو نکته درباره کیفیت استقراء در تحقیق اجتماعی مهم است:

۱. حدود مورد مطالعه در استقراء باید تا حداکثر ممکن افزایش یابد تا میزان خطا در مطالعات کمتر گردد. به عبارت دیگر، هرچه سطح مورد مطالعه را افزایش دهیم میزان قضاوت ما درباره شرایط موجود دقیق‌تر خواهد بود. هرچند انطباق آن با محکومات شرط ارزشیابی و صحت همین قضاوت است.

۲. کشف مشابهت‌های رفتاری، کنشی و پدیداری در استقراء صرفاً از طریق محکومات امکان‌پذیر است و این گفتار در تجدید استقراء - که باید موارد مشابه با موارد مطالعه شده در استقراء پیشین بررسی شود - نیز باید مطمح‌نظر واقع گردد. بر این اساس، محکومات نه تنها در ارزشیابی استقراء به کار می‌آید؛ بلکه در کیفیت آن نیز تأثیرگذار است. بر پایه این گفتار می‌توان با توجه به ارتباط منطقی و علیّی میان کنش‌ها و پدیده‌های اجتماعی مشاهده شده، کنش‌ها و پدیده‌هایی را کشف کرد که از طریق پیمایش و مشاهدات قابل کشف نباشد. این اکتشاف در شناخت لایه‌های پنهان و نیمه پنهان از واقعیت‌های اجتماعی مؤثر است.

۱. ما در مطالعه میدانی، خود اقدام به استقراء مشاهدات می‌کنیم؛ اما در مطالعه کتابخانه‌ای، از استقراء و مشاهدات دیگران استفاده می‌نماییم.



در تحقیق اجتماعی، یک بحث، بحث مشاهداتِ مورد مطالعه در تحقیق میدانی است؛ اما بحث دیگر، معنایابی این مشاهدات و کشف ربط منطقی میان آنها است که نیازمند مطالعه ساحت فلسفی انسان و جامعه است و در این حقیقت این روابط منطقی و معنایابی‌ها است که ساحت جامعه‌شناختی به مطالعه مشاهدات ما می‌دهد.

۲-۲-۳. کشف نظام از مسأله

موضوع حکم در فقه نظام مرکب از عناصر و مؤلفه‌های پیوسته‌ای است که شناخت رفتار شرعی مکلفین در حوزه نظام اجتماعی و بخش‌های آن و سپس تعلق حکم شرعی مستلزم آن است و باید برای موضوع‌شناسی در فقه نظام، این عناصر را کشف کنیم. کشف این عناصر در سه مرحله قابل بررسی است:

۱. شناخت وجوه و ابعاد دخیل در موضوع حکم به لحاظ مفهومی و عینی؛

۲. شناخت عناصر موضوعات مقارن (همسو) با موضوع حکم به لحاظ مفهومی و

عینی؛

۳. شناخت عناصر موضوعات متضاد (غیرهمسو) با موضوع حکم به لحاظ مفهومی

و عینی.

این روش را می‌توان «روش کشف نظام از مسئله» نامید. زیرا این مسائل در بستر هرکدام از نظام‌های اجتماعی ایجاد می‌شوند و کشف آنها مستلزم شناخت چارچوبی است که در بستر آن، پیوند میان مسائل برقرار می‌شود. به تعبیر دیگر، موضوعات احکام در فقه نظام، مسائل و پدیده‌هایی هستند که در بستر نظام اجتماعی شکل می‌گیرد و به همین دلیل، برای موضوع‌شناسی نیازمند کشف نظام از مسأله هستیم. بنابراین، نمی‌توان موضوع‌شناسی فقه نظام را برعهده عرف عام قرار داد و باید فقیهان و عرف کارشناس در هر موضوع، متکفل بحث از آن باشند. این مسائل، احوال شؤن نظام است که در ادامه تبیین می‌شود. به بیان دیگر، همان طور که فقها از مسائلی سخن گفته‌اند که درباره حالات و اوضاع مکلفان (مانند بیع یا طهارت مکلفان) است در فقه نظام و بر مبنای نظریه خطابات جامع، شؤن، مکلفانی است که احوالی دارد و این احوال، مسائل نظام اجتماعی است.

برای مثال؛ برای موضوع‌شناسی اوقات فراغت در فقه نظام، لازم است ابتدا تعریف



عملیاتی از اوقات فراغت صورت گیرد و پس از شناخت عناصر اجتماعی مرتبط به تبیین آن در سطح نظام فرهنگی مستقر پرداخته شود. اوقات فراغت در تعریف عملیاتی عبارت از زمان بندی خارج از کار تعیین شده و رسمی است و به عنوان یک متغیر با گویه‌هایی تعریف شده است. «این گویه‌ها، در مجموع معرف دو سبک گذران اوقات فراغت (سبک بومی و سبک غربی) هستند که با توجه به چهار معیار دارا بودن اهداف مذهبی، جمع‌گرایی، تحرک و تنوع از یکدیگر متمایز شده‌اند» (چابکی، ۱۳۹۲: ۱۴۹). استفاده از رسانه‌ها (تلویزیون - تماشای فیلم، مستند، فوتبال و...، رادیو، شبکه‌های اجتماعی، پیام‌رسان‌ها و وبسایت‌ها)، ارتباط با همسالان (مراجعه به گیم‌نت، کوهنوردی، سینما، استفاده از قلیان، قدم زدن در خیابان و پارک، شرکت در اعتکاف، ورزشگاه و...)، تفریحات فردی (گوش دادن به موسیقی، استفاده از بازی‌های رایانه‌ای و اینترنت)، گردشگری‌های شهری و سفری، مراسم‌های شبانه (شرکت در نماز جماعت مغرب و عشا، هیئات مذهبی، جشن و شب‌نشینی)، مطالعه کتاب، روزنامه و مقالات، انس با قرآن، ورزش‌های انفرادی و همگانی و آموزش‌های فوق‌برنامه (موسیقی، زبان انگلیسی و ورزشی) از مهم‌ترین گویه‌های مرتبط و شایع‌ترین صور گذران اوقات فراغت در جامعه ایرانی است. عناصر مرتبط با اوقات فراغت، متغیرهای شغلی (میزان ارتباط فعالیت کاری و نیاز به اوقات فراغت)، خانوادگی (ساختار مدیریتی - تربیتی خانواده و میزان ارتباط اعضای آن در اهتمام به اوقات فراغت)، آموزشی (شیوه و محتوای آموزش‌های رسمی و غیررسمی فراگیر و غیرفراگیر و میزان درک و تأثر آن توسط فرد از اوقات فراغت) و شخصیتی (میزان تأثیرات جنسیتی، سنی و محیطی در شخصیت) در زیست فردی و اجتماعی افراد است که در شکل‌گیری بسترها، دلایل و انگیزه‌های شیوه گذران اوقات فراغت نقش مؤثری دارند. افراد به تناسب هر کدام از متغیرها، در مواجهه با اوقات فراغت رفتارهای متفاوتی از خود نشان می‌دهند.

موضوع‌شناسی فقهی اوقات فراغت از طریق کشف نظام فرهنگی حاکم بر صور گذران اوقات فراغت و عناصر مرتبط با آن به دست می‌آید. زیرا:

هرگونه رفتار اجتماعی معلول نظام اجتماعی حاکم بر آن است و رفتار فرهنگی در اوقات فراغت به عنوان بخشی از رفتار اجتماعی در ذیل نظام فرهنگی تعریف می‌شود.



موضوع فقه نظام، شؤون نظام‌های اجتماعی است و هر مسأله اجتماعی - مانند اوقات فراغت - در نظام حاکم بر آن شؤون بازتعریف می‌شود.

نظام‌های فرهنگی از طریق جهان‌های اجتماعی^۱ و براساس وحدت اجتماعی بازتولید می‌شود که کشف نظام از مسأله مبتنی بر آن است.

بنابر آنچه گفته شد، موضوع‌شناسی اوقات فراغت با توجه به سه جهت تبیین می‌گردد:

وجود ارتباط میان فرهنگی میان دو جهان اجتماعی شیعی و مدرن، اوقات فراغت به‌عنوان مسأله نظام فرهنگی مستقر و کنش‌های اجتماعی در صور گذران اوقات فراغت که وحدت اجتماعی را در این باره رقم زده است. با این توضیح، اوقات فراغت به‌عنوان یک موضوع در فقه نظام مدیریت فرهنگی، عبارت از حدود زمانی نامعین است که گذران آن مبتنی بر چهار عنصر لذت‌جویی، آزادی‌های فردی، رسوم اجتماعی و انس مذهبی (مانند عبادت و زیارت) شکل می‌یابد. به عبارت دیگر، اوقات فراغت در نظام فرهنگی مستقر در جامعه ایرانی با دو عنصر مدرن و دو عنصر بومی - یک عنصر ایرانی و یک عنصر شیعی - آمیخته شده و ماهیت شبه‌مدرن به خود گرفته است. در سطح خرد این نظام و رفتار افراد، گاه عناصر مدرن و گاه عناصر بومی از یکدیگر پیشی گرفته‌اند؛ اما در سطح کلان، نظام فرهنگی مستقر با هر چهار عنصر بازتولید شده است.

۳-۳. خطابات جامع

«خطابات جامع» تلقی شأنی - تشکیکی از خطاب شرعی است و واژه جامع در این اصطلاح، بیانگر نسبت شؤون با مکلفین است. به عبارت دیگر، در دو نظریه «انحلال خطابات» و «خطابات قانونیه» سخن از تعلق خطاب به فعل افراد مکلفین و «فرد مکلف» به‌عنوان موضوع حکم است. اما در «خطابات جامع»، سخن از تعلق خطاب به فعل هر شأن و «شأن مکلفین» به‌عنوان موضوع حکم است. بر این اساس، خطاب شارع هم در متعلق و هم در موضوع حکم سخن از جامعی از نوع مکلفین و افعال آنان دارد که همان شؤون و افعال آن شؤون است. برای نمونه؛ هر نهاد مدیریتی آیین‌نامه‌ای دارد که وظایف رئیس و کارمندان آن را مشخص می‌کند و تمامی افراد مکلفین در صورت قرار گرفتن در آن

۱. در این باره به کتاب جهان‌های اجتماعی تألیف استاد حمید پارسانیا مراجعه شود.



جایگاه مؤظف به انجام آن هستند.

در این مثال، رئیس و کارمند، شأن و موضوع خطاب تکلیفی آیین نامه است و متعلق این خطاب، اقدامات این شؤون همانند نظارت رئیس بر حسن رفتار کارمندان است که همان فعل شأن نامیده می شود. معنای این گفتار آن است که متعلق و موضوع خطاب شرعی را عنوانی کلان صورت می دهد که به نوع مکلفین سرایت می یابد و بر افراد مکلفین منطبق و منجز می شود. از اساس، شخصیت و شؤون مکلفین مورد خطاب است و فقه خرد درون فقه نظام معنا می یابد و قابل انفکاک از آن نیست. زیرا ساختار نظام های اجتماعی به گونه ای است که هرکس ذیل شأن خود تعریف می شود و از انسجام شؤون، نظام شکل می گیرد.

با این تعریف، فقه فردی متکفل حکم افراد نیست؛ بلکه باید از احکام شؤون خرد سخن گوید که این تلقی، بنا بر اقتضای خطاب شارع است. به تعبیری دیگر، خطابات شرعی در دو دیدگاه انحلال خطابات و خطابات قانونیه، کلی است؛ اما در این دیدگاه، خطابات جامعیت و تشکیک دارد و نمی توانیم سخن از انحلال یا عدم انحلال آن داشته باشیم. بنابراین، وجه تسمیه این نظریه به خطابات جامع از دو جهت است: اول آن که مورد خطاب، جامع از نوع افراد و «شؤون» است و ثانياً نفس خطاب نیز جامع از سه مرحله به صورت تشکیکی است.

با توجه به آنچه گفته شد، خطاب شرعی به ترتیب در سه مرحله نمود می یابد:

۱. خطابات شؤونیه (مرحله تعلق خطاب)؛
۲. خطابات نوعیه (مرحله سرایت خطاب)؛
۳. خطابات شخصیه (مرحله انطباق خطاب).

مبانی دیدگاه

۱. اقتضاء ادله شرعی بر خطابات جامع

عناوین خطاب متعددی مانند «یا ایها النبی»، «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» در قرآن کریم و نیز عناوین مطلق برای مکلفین چون «ولتی»، «حاکم»، «زوج»، «عبد»،



«وکیل»، «ضامن» و «امین» در روایات ما را به رهیافت دیگری از خطابات شرعی رهنمون می‌شود. در تمام این ادله، مکلف با عناوینی مورد تکلیف خطاب می‌شود که اشعار به وظیفه و شأن او در نظام اجتماعی دارد؛ شؤونی چون نبوت، ولایت و زوجیت. یعنی مورد خطاب، آن شأن و موقعیت اجتماعی است و هرکس که در این نقش قرار گیرد، مورد تکلیف شارع می‌گردد. برای نمونه؛ در صحیح‌ه هشام بن حکم، شاهد تعلق خطاب شرعی به شؤون اجتماعی گوناگونی در نظام خانواده چون میهمان، همسر، عبد، مولا، والد و ولد هستیم:

عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص) من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا ياذن صاحبه و من طاعه المرأه لزوجها أن لا تصوم تطوعاً إلا ياذنه و أمره و من صلاح العبد و طاعته و نصيحتته لمولاه أن لا يصوم تطوعاً إلا ياذن مولاه و أمره و من برّ الولد أن لا يصوم تطوعاً إلا ياذن أبويه و أمرهما و إلا كان الضيف جاهلاً و كانت المرأه عاصيه و كان العبد فاسداً عاصياً و كان الولد عاقاً» (حز عاملی، ۱۴۰۹، ۱۰: ۵۳۰).

قاعده «تبعیت احکام از اسماء» که در میان فقها شهرت دارد^۱ و از جمله در مباحث استصحاب مطرح می‌شود با این اقتضاء تناسب دارد. بر طبق این قاعده، احکام هنگامی به موضوعات تعلق می‌گیرد که عنوان بر آن صدق کند و با زوال عنوان، حکم نیز پایان می‌یابد. البته در این قاعده، اسماء و عناوین با مسمی و موضوعات خارجی سنجیده می‌شوند و از این منظر با این نظریه تفاوت می‌یابند. چون در این نظریه، اسماء و عناوین با شؤون سنجیده می‌شوند و هنگامی احکام به ذی‌شؤون تعلق می‌گیرد که در ذیل عنوان شأن واقع شود. موضوعات خارجی نیز در مناسبات شؤونیه نظام اجتماعی تحلیل می‌شود.

۲. مراتب منجزیت خطاب شرعی

وجوب امتثال مکلف از اوامر و نواهی شارع هنگامی معنا می‌یابد که خطاب شرعی بر او منجز شود و سپس تکلیف استقرار یابد. بنا بر نظریه خطابات جامع، خطاب شرعی در سه مرتبه منجزیت می‌یابد: مرتبه تعلق خطاب به شؤون مکلفین، مرتبه سرایت خطاب از شؤون به نوع مکلفین و مرتبه انطباق خطاب بر افراد مکلفین. برای مثال؛ حاکم، شأنی

۱. ر. ک. مراغی، ۱۴۱۷: ۱، ۱۷۸-۱۸۲؛ انصاری، ۱۴۲۸: ۳، ۳۰۱-۳۰۲ و نراقی، ۱۴۱۷: ۲۰۵-۲۰۹.



از شؤون در نظام سیاسی است و بنا بر تعلق خطاب به شؤون مکلفین، شأن حاکم مورد خطاب احکام مربوط به حاکم است و در مرتبه دوم، به نوع حکام سرایت می‌یابد و در مرتبه سوم بر فرد حاکم منطبق می‌شود. معنای این سخن آن است که خطاب شرعی - برخلاف دیدگاه مشهور - انحلال نمی‌یابد؛ بلکه مقول به تشکیک است، در سه رتبه نمایان می‌شود و حکایت از حقیقت واحدی در مقام منجزیت خطاب دارد که وجه امتیاز و افتراق مراتب آن به خطاب واحد جامع از نوع مکلفین برمی‌گردد. یعنی اساساً موضوع انحلال در خطاب شرعی وجود ندارد.

۳. برخی از ثمرات فقهی^۱

۱- از ثمرات فقهی این نظریه آن است که اگر خطاب شارع توسط یک شأن و نقش در واحد اجتماعی انجام شود، امتثال امر مولی تحقق می‌یابد و تکلیف ساقط می‌شود. معنای این ثمره آن است که چون مکلف، شأن است، با صرف تغییر افراد ذی‌شؤون، اصل تکلیف ثابت می‌ماند.

۲- از دیگر ثمرات قائل شدن به «خطابات جامع» در تراحم و مقام امتثال امر مولی است. به عبارت دیگر، موضوع تراحم، شؤون مورد خطاب است که در مقام امتثال به تنافی و تضاد یکدیگر می‌انجامد و نه آن که فعل شخص مکلف با امر مولی مورد سنجش واقع گردد. توضیح این بیان خواهد آمد.

۳- از سایر ثمرات این نظریه، انکار نزاع در اعم بودن خطابات شرعی نسبت به مشافهین و غیرمشافهین است. زیرا خطاب به افراد تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه به شؤون مکلفین در نظام بازمی‌گردد و مشافهه و غیرمشافهه مربوط به افراد است. بلکه خطابات به دو دسته کلی خطابات نخستین (ایام تشریح) و خطابات صدوری (پس از دوران تشریح) قابل تقسیم است و تشکیک‌های سه‌گانه در مراتب خطابات جامع در هر کدام از این دو قسم مطرح می‌شود. از تفاوت‌های خطابات نخستین و خطابات صدوری، امکان نسخ در

خطابات نخستین و تفسیری بودن خطابات صدوری نسبت به خطابات نخستین است. به ۱. این نظریه، ثمرات تفسیری نیز دارد؛ چنان که بر این اساس، مشخص می‌شود که چرا ابلیس با وجود آن که از فرشتگان نبود اما مخاطب وجوب سجده بر حضرت آدم (ع) شد؛ (اعراف: ۱۱). به نظر می‌رسد چون خطاب خداوند به شأن ملک بوده و ابلیس نیز در آن شأن قرار داشت، مکلف به سجده شد. در این باره ر. ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱: ۱۱۹.



همین خاطر، شارع فقط خداوند و رسول او است و امامان معصوم آن خطابات را ابلاغ و تفسیر می‌کردند. امام باقر(ع) در روایت ابوجارود می‌فرماید: «إِذَا حَدَّثَكَ كَرِيشِيءَ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۶۰)؛ یعنی تمام روایات ایشان، تفسیر قرآن کریم است و بر این اساس، به نظر می‌رسد احکام و خطابات شرعی اهل‌بیت، ابلاغ و تفسیر کلام وحی است. اما رسول خدا(ص) اجازه تشریح داشت؛ چنان‌که دو رکعت به نمازهای ظهر، عصر و عشاء افزود (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴: ۱۱). البته باید میان ولأء تشریح در تشریح اولی و تشریح ثانوی تفکیک نمود. امام تشریح ثانوی دارد اما تشریح اولی مختص خداوند و پیامبر(ص) است.

۴. لزوم تناسب خطاب شرعی با زیست انسان در نظام اجتماعی

مقتضای هر خطاب عقلانی تناسب با مورد خطاب است؛ زیست انسان، زیست اجتماعی است و تکامل زیست اجتماعی در حیات نظام‌مند آن است تا هرکس ذیل وظیفه مشخص خود مطابق با نظام اجتماعی که ذیل آن قرار می‌گیرد، رفتار نماید. بنابراین، مقتضای تقنین و خطاب شرعی برای رفتار هرکس نیز طرح آن در فضای یک نظام اجتماعی است تا مناسب و هماهنگ با نحوه زیست او باشد. به همین دلیل باید خطاب شرعی، خطاب جامع از نوع مکلفین باشد. یعنی وقتی از اجتماع افراد و مکلفین اراده مشترکی حاصل می‌شود، عنوان دیگری از این اراده مشترک بر این اجتماع و اراده نوعی لازم می‌آید که همان اجزاء، نهادها و خرده نظام‌ها و در نهایت نظام اجتماعی است. وقتی زندگی اجتماعی انسان صرفاً در دایره نقش‌ها، پایگاه‌ها و نظام اجتماعی قابل بازتعریف است، خطاب شارع نیز جامع از نوع افراد و ساختاری (ناظر به نقش مکلفین در ساختار و اجزای نظام‌های اجتماعی) خواهد بود. بنابراین، می‌توان گفت که خطاب شرعی نه جزئی و شخصی و نه صرفاً در حیطه نوع مکلفین است؛ بلکه فراتر از آن‌ها و خطاب جامع است. با این توضیح، لحاظ مصلحت و قیود شرعی در خطاب نیز ناظر به افراد مکلفین نخواهد بود؛ بلکه باید متناسب با آن شأن و نقش باشد تا اختلال در نظام اجتماعی لازم نیاید. این گفتار مطابق با اقتضائات خطابات تکلیفی در هر نظام و ساختار عقلانی است. امکان بحث از فقه نظام‌های اجتماعی صرفاً از طریق این تلقی صحیح به نظر می‌رسد. زیرا تبیین کلان احکام فقهی مکلفین و نظام‌های اجتماعی به صورت کلان نیازمند تلقی کلان از



خطاب شارع نیز هست. بر این اساس، خطابات شرعی، ابتدا در سطح نظام (خطابات شؤنیه) تعلق می‌یابد. سپس در سطح اجتماع مکلفین (خطابات نوعیه) سرایت می‌یابد و در نهایت، بر افراد (خطابات شخصی) انطباق می‌یابد.

۵. لزوم تناسب خطاب شرعی با ساختار اعتباری حاکم بر نظام اجتماعی

این ملازمه به دو صورت قابل‌تقریر است:

۱- تحقق اعتبارات بعد الاجتماع^۱ معلول اتحاد اراده‌های افراد است که در بستر رفتارها و مسئولیت‌های اجتماعی نمود می‌یابد و «شؤون» متکفل این مسئولیت‌ها و رفتارها است. بنابراین، تعلق خطاب به جامعه و نظامات - که متشکل از اتحاد میان افراد و اجزا است - در مرحله اول شامل شؤون می‌شود و سپس به نوع مکلفین سرایت می‌یابد. زیرا تحقق این نظامات مرهون تحقق شؤون است.

۲- از یک سو، خطاب شرعی، اعتبار حکم است و از سوی دیگر، نظام اجتماعی ساختاری اعتباری دارد و از دیگر سوی، اعتبار حکم در مرتبه نظام اجتماعی (شؤون مورد خطاب) به تناسب میان اعتبار و معتبر^۲ نیاز دارد. به بیان دیگر، اعتبار در اصطلاح به معنای «اعطای حد یا حکم یک چیز به دیگری» یا این‌همانی ذهن میان امور واقعی بر پایه مشابَهت‌های وهمی و خیالی است (طباطبائی، بی تا: ۱۱). معنای این گفتار آن است که در ادراکات اعتباری ذهن انسان در مرحله تصور میان دو چیز این‌همان‌انگاری می‌کند و سپس حکم به تصدیق آن می‌نماید. علم اعتباری از گذر این تصدیق حاصل می‌شود و به غرض تحصیل غایت مطلوب شکل می‌گیرد. امور اعتباری پس از این سلوک فکری حاصل

۱. تقسیم اعتباریات به اعتبارات قبل الاجتماع و اعتبارات بعد الاجتماع از ابتکارات علامه طباطبائی (ره) است. علامه در این باره می‌نویسد: «ساختن علوم اعتباریه - معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی - و تکوینی انسان می‌باشد - و پرورش آن است که فعالیت این قوا - یا پاره‌ای از آن‌ها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد - مثلاً انسان قوای مدرکه - و همچنین جهاز تغذی خود را به کار خواهد انداخت - خواه تنها باشد و خواه در میان هزار - آری يك دسته از ادراکات اعتباری - بی‌فرض اجتماع صورت‌پذیر نیست - مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی - و تربیت اطفال و نظایر آن‌ها - و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود - اعتباریات با نخستین تقسیم - به دو قسم منقسم می‌شوند: ۱- اعتباریات پیش از اجتماع؛ ۲- اعتباریات بعد از اجتماع. البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اول هستند، با هر شخص شخص قائمند و افعالی که متعلق قسم دوم می‌باشند، با نوع مجتمع قائمند. البته نباید فعل مشترك را به فعل اجتماعی اشتباه کرد. ما افعالی داریم که شخص فعل به شخص فرد قائم است. چون تغذی و افعالی داریم که شخص فعل به اجتماع قائم است. چون ازدواج و تکلم» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ۲: ۱۹۷-۱۹۸).



می‌شود و روابط افراد را به تناسب آن‌ها تنظیم و تعدیل می‌کند.^۱ نظام اجتماعی دارای چنین ساختاری است. در نظام‌های اجتماعی، اجزای گوناگون با پیوستگی و هماهنگی به دنبال اجرای غایات مطلوب کل مجموعه است که متأثر از اراده مشترک حاکم بر آن است. بر مبنای وجود تناسب در ساختار اعتباری نظام، خطاب شرعی نیز باید با مورد خطاب در این نظام تناسب داشته باشد. در تقریر اول از ملازمه، جایگاه شوون در نظام تبیین شد و در این تقریر بر مبنای آن جایگاه، شوون به عنوان مورد خطاب ثابت می‌شود.

۶. انکار قاعده انحلالیت خطاب

قضاوت دو نظریه انحلال خطابات و خطابات قانونیه و تثبیت نظریه خطابات جامع نیازمند بررسی قاعده انحلالیت خطاب است. بر طبق دو نظریه نخست، مورد خطاب نوع مکلفین است و لذا می‌توان از امکان انحلال یا عدم انحلال سخن گفت؛ با وجود این بر مبنای نظریه خطابات جامع، انحلال تکلیف در مرحله خطاب وقوع نمی‌یابد و اساساً موضوعیت ندارد. زیرا مورد خطاب، شأن اجتماعی مکلف و نه شخص مکلف است. به عبارت دیگر، شأن، یک موقعیت یا نقش تعریف شده مبتنی بر نظام اجتماعی است که بسیط بوده و قابل انحلال نیست. بنابراین، خطاب جامع شارع ناظر به شأن تعریف شده اجتماعی در مقام اثبات است که در مقام ثبوت توسط ذی شأن تحقق می‌یابد. بر همین اساس، باید میان شرایط عامه تکلیف تفکیک قائل شد و آن را به دو دسته ثبوتی و اثباتی تقسیم نمود. در حقیقت، برخی از شرایط تکلیف در مفاد دلیل خطاب (مقام اثبات) باید اخذ شود تا مورد خطاب دچار استهجان نشود و برخی دیگر از شرایط تکلیف در مقام ثبوت باید اخذ شود تا امکان فعلیت و منجزیت خطاب باشد؛ هرچند عدم اخذ آن در دلیل خطاب مورد استهجان اوامر و نواهی شارع نگردد. لازمه شناخت این تفکیک، تفکیک میان شأن به‌عنوان مورد خطاب و ذی‌شأن به‌عنوان محقق خطاب است. برای مثال؛ مقتضای خطاب به شأن ولی در نظام خانواده، اشتراط تمکن او در ساختار نظام است و مقتضای فعلیت در مقام ثبوت، بلوغ و علم ذی‌شأن است. به عبارت دیگر، شرایط اثباتی عامه تکلیف، کلی و شرایط ثبوتی آن، شخصی است. البته عامه بودن شرایط تکلیف با شخصی بودن آن منافات

۱. ک. طباطبائی، بی‌تا: ص ۳۷۴-۳۷۵؛ همان، ۱۳۶۴: ۲، ۲۳۲-۲۳۴.



ندارد. زیرا عمومیت آن به لحاظ نفس تکلیف و شخصی بودن آن به لحاظ انطباق بر افراد مکلفین است. اما شرایط اثباتی تکلیف، مربوط به مقام تعلق خطاب (خطابات شؤنیه) و کلی است.

تفاوت انطباقیت خطاب با انحلالیت آن

در رویکرد فقهی مشهور، خطابات قانونیه شارع به خطابات شخصییه انحلالیت می‌یابد؛ اما در این رویکرد، خطابات شخصییه، مرحله سوم خطاب است که منطبق بر فرد مکلف می‌شود. میان این دو نوع نگرش تفاوت وجود دارد. در رویکرد نخست، خطاب شارع به خطاب شخصی تقلیل می‌یابد؛ اما در رویکرد دوم، خطاب قانونی در سه مرحله نمود می‌یابد و بر اساس تشکیک و جامعیت، تکالیف خطابات شؤنیه برعهده فرد مکلف قرار می‌گیرد و بر او انطباق می‌یابد. یعنی خطابات شخصییه، نمایی از خطابات شؤنیه و سپس خطابات نوعیه است که در مرحله انطباق حکم صورت می‌گیرد.

۷. تزامم احکام بر مبنای خطابات جامع

هر حکم شرعی به‌عنوان مظروفی است که در ظرف خاص تحقق می‌یابد و به همین جهت است که زمینه اجرایی در هر حکم مطرح می‌شود. اگر سخن از فقه نظام باشد، زمینه‌های اجرایی ناظر به ساختار و اجزاء و شؤن اجتماعی انسان مورد بحث قرار می‌گیرد. ضرورت‌های نظام اجتماعی، سازوکار اجرایی نظام و عناصر آن، شرایطی را رقم می‌زند که به‌عنوان زمینه اجرایی حکم شرعی در فقه نظام شناخته می‌شود. ذکر چند نکته در این مقام ضروری می‌نماید:

۱. ثبات و بقای هر نظام اجتماعی متفرع بر صحت عملکرد شؤن، اجزاء و ساختار آن است؛ هرگونه عملکردی متفرع بر تعیین وظایف است و تعیین وظایف نیز نیازمند تشریح است که تنها با ولایت خداوند سازگار است. بنابراین، امتثال احکام و خطاب تکلیفی شارع نقطه آغازین در بقای هر نظام اجتماعی به شمار می‌آید.

۲. اگر نظریه انحلال خطابات و قاعده انحلالیت خطاب را بپذیریم، موضوع امتثال، افراد مکلفین هستند. اگر خطاب را منحل ندانسته و خطاب را قانونی محض بدانیم، موضوع امتثال، نوع مکلفین هستند. اما اگر خطاب را خطاب جامع از نوع مکلفین بدانیم



و قاعده انحلالیت خطاب را نپذیریم، موضوع امتثال، شوون مکلفین است که در مقام انطباق تکلیف بر آنان بار می‌یابد. تمایز میان دو مقام تعلق تکلیف (خطابات شوونیه) و انطباق تکلیف (خطابات شخصیه)، رهیافتی جدید از امتثال احکام بنابر فقه نظام به دست می‌دهد.

۳. از جمع میان دو نکته گذشته به دست می‌آید که هر نظام اجتماعی اساساً با امتثال خطاب شرعی که تعلق به شوون یافته است، معنا می‌یابد. تحقق هر کدام از اجزاء نیز متفرع بر تصحیح در شوون از سوی شارع است. برای مثال؛ اگر نقش‌های پدری، مادری و همسری را شوون اجتماعی مکلف بدانیم، ساختار نظام خانواده با کنار هم گزاردن این شوون جای می‌گیرد. بنابراین، تعلق امتثال به کنش‌های شوون نظام اجتماعی به معنای ساختاری بودن امتثال است که با تلقی فردی از آن منافات خواهد داشت.

۴. اگر - بنا بر آنچه گفته شد - امتثال را ساختاری بدانیم، تراحم در مقام امتثال نیز ساختاری خواهد بود و اگر امتثال را به دو مرحله تعلق تکلیف و انطباق آن تقسیم کنیم، تراحم نیز در هر دو ناحیه امتثال جاری می‌شود. جمع این دو گفتار و نکات پیشین در این است که هر نظام اجتماعی مشروع با امتثال خطابات جامع شارع تحقق می‌یابد و اگر مکلفین از این امتثال تخلف نمایند، اساس نظام اجتماعی خدشه می‌یابد. بنابراین، سخن در باب تراحم از زمینه اجرایی احکام، تناسب اجزاء و شوون در امتثال حکم است.

۵. حکم تراحم مقام امتثال در فقه نظام با نظر به اقسام آن تبیین می‌شود. گاه تراحم در مقام تعلق تکلیف و امتثال کلان در هر شأن است و گاه تراحم مربوط به مقام انطباق تکلیف و امتثال خرد است. قسم اول تراحم غیر از تعارض است. زیرا تعارض مربوط به اصل خطاب و نسبت به خطابات شرعی به مثابه نص است؛ اما در این قسم، پس از فرض اصل خطاب، به موضوع خطاب - شوون - و تعلق خطاب - کنش‌های شوون و افراد - می‌اندیشیم.

۶. زمینه اجرایی احکام را می‌توان با توجه به شرایط ساختاری نظام به دو دسته ایجاد می‌شود و موجود تقسیم کرد. بنابراین، تراحم در مقام امتثال چهار قسم دارد:

(۱) تراحم در مقام امتثال کلان با زمینه ایجاد می‌شود؛



۲) تراحم در مقام امتثال کلان با زمینه موجود؛

۳) تراحم در مقام امتثال خرد با زمینه ایجاد؛

۴) تراحم در مقام امتثال خرد با زمینه موجود.

توضیح این چهار قسم، کیفیت اجرای احکام شرعی در سیاست‌گذاری نظام‌های اجتماعی و رفتاری را تعیین می‌کند. در قسم اول و سوم، مکلفین با ایجاد موانع گوناگون - سوء اختیار - مانع از انجام حکم شرعی شده و در حقیقت تراحم‌سازی کرده‌اند. موارد این دو قسم در وضعیت اجتماعی معاصر مشاهده می‌شود. همانند مدرن‌سازی شهرنشینی، نظام اقتصادی و نظام فرهنگی حاکم بر کشور که سبب ممانعت از اجرای احکام اولی اسلام با ادعای تراحم و عسر و حرج می‌شود. تراحم در این دو قسم معتبر و مشروع نیست و موجب سقوط تکلیف - بنا بر احکام تراحم - نمی‌گردد و مکلفین باید اسباب تفویض مصلحت شرعی - که موجب آن شده‌اند - را مرتفع سازند. زیرا تعجیز مکلف پس از منجزیت خطاب موجب سقوط تکلیف در مقام امتثال نمی‌شود.^۱ در این صورت، ارتفاع موضوع تراحم واجب است. بنابراین، تغییر مذاق مکلفین برای تمایل به حکم شارع از امور واجب است و به نظر می‌رسد وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت بر الزام حاکم به این تغییر مذاق داشته باشد. اما در قسم دوم و چهارم، تراحم معتبر است. زیرا مکلفین به ناچار در شرایطی قرار گرفته‌اند. احکام تراحم در این صورت مطرح است.

همچنین با تحلیل تراحم در فقه نظام، می‌توان به دیدگاهی متفاوت در مرجحات باب تراحم دست یافت. تراحم در نظام اجتماعی، تراحم در جریان قواعد نظام و تناسب میان اجزاء آن است. تراحم در فقه نظام با تراحم در فقه خرد تفاوت دارد. تراحم در فقه خرد، تراحم میان دو امر گسسته است. در این فضا، تقدیم اهم بر مهم قابل طرح است. اما تراحم

در فقه نظام میان دو موضوع در ذیل کل (نظام) است و به دلیل این پیوستگی و رعایت

۱. توضیح این نکته آن است که اگر مکلف پیش از منجزیت خطاب عاجز شد، دلیل خطاب متوجه او نمی‌شود. چون قدرت از شرایط عامه تکلیف است. اما اگر هنگام خطاب، قدرت داشت و خود اقدام به تعجیز کرد، چون ابتدا مورد خطاب قرار گرفته بود، نمی‌تواند از انجام آن خودداری کند؛ خصوصاً آن که عجز، واقعی و تعجیز، ساختگی و قابل ارتفاع است. در فرض فوق نیز شرایط تعلق خطاب وجود داشته و مکلفین با وجود تمکن از اجرای احکام اسلام، تعجیز کرده‌اند. از این رو، این تعجیز معتبر نیست و باید مرتفع شود. سیره حکومتی امیرالمؤمنین (ع) این قول را تأیید می‌کند. امام (ع) در برابر انحرافات تعجیز از احکام اسلام می‌کرد و با تعمد جریان یافته بود، فرمود: «لو استوت قدمای من بعد هذه المداحض لغیرت اشیاء» (شریف رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۲۷۲). لذا این تعجیز موجب اجزای امر اضطراری از اختیاری نمی‌شود.



جایگاه هر جزء در نظام، نمی‌توان با حذف یک جزء، جزء دیگر را به صورت کامل مقدم کرد و تقدیم اهم بر مهم نمود. چون با حذف هر جزء تمامیت نظام خدشه و اختلال می‌یابد. روش حل تراحم در فقه نظام بر پایه همبستگی میان اجزاء متزاحم است. بر این اساس، تراحم دو واجب به تقدیم و حذف دیگری نمی‌انجامد و وجود هر کدام به تناسب جایگاه خود در نظام اجتماعی ضروری است. در حقیقت، جریان تقدیم میان موضوعات و احکام ناشی از ایجاد مقایسه بین آن‌ها است و مقایسه در فضای گسستگی شکل می‌گیرد. اما وقتی این موضوعات و احکام در ذیل کل (نظام) لحاظ شوند، هر کدام جزء است و بقای کل بدان وابسته است. البته گاه تحقق همبستگی به دلیل فقدان قدرت قطعی یا ظنی نیازمند تدریج و زمان‌مندی است. در این صورت می‌توان از تقدیم اهم بر مهم و اقوی بودن مصلحت در اجرای یک حکم نسبت به حکم دیگر به طور موقت سخن گفت. بنابراین، دو نوع تراحم وجود دارد: تراحم بدوی - که حکم آن، تقدیم اهم بر مهم است - و تراحم مستقر - که حکم آن، همبستگی و وفاق میان اجزای متزاحم است. لذا قاعده وفاق، قاعده فقه نظام در تراحم میان احکام خواهد بود.

۸. انطباقیت خطاب پیش از مناسبات شوونیه

مراد از مناسبات شوونیه تحقق ارتباط میان شأن و ذی‌شأن است. هر آنچه پیش از این گفته شد، درباره تعلق خطاب با وجود مناسبات شوونیه بود؛ اما اگر هنوز افراد ذی‌شوون نباشند، انطباق خطاب کیفیت دیگری می‌یابد. به بیان دیگر، پذیرش شوون قبل از مناسبات شأن و ذی‌شأن است و مقدمه ورود به نظام است و لذا در این مقام، خطاب شرعی از مرحله دوم (خطابات نوعیه) شروع می‌شود. برای مثال؛ پذیرش شأن قضاوت غیر از خود این شأن است. کیفیت خطاب شرعی در این مقام، خطابات نوعیه است که در مقام انطباق بر تک‌تک افراد جامعه صدق می‌کند و بر همین اساس، می‌توان قائل به وجوب کفایی بر افراد مکلفین در این صورت شد. زیرا اقامه نظام متوقف بر اقامه شوون است و اقامه شوون با پذیرش آن حاصل می‌شود.



۹. تقسیمات واجب در مرحله شوونیه خطاب

در مباحث اصولی، واجب سه گروه تقسیم دارد: عینی و کفایی، تعیینی و تخییری و نفسی و غیره. واجب در تعلق خطاب شرعی به شوون، عینی و تعیینی است. زیرا تخییری و کفایی بودن مربوط به تعدد افراد مکلفین است؛ اما در مرحله شوونیه، وحدت خطاب به یک شأن مکلف مطرح است که بر افراد ذی‌شأن انطباق یافته است. اگر در رفتار شوون یا خود شوون نسبت به یکدیگر، ترتب (تقدم و تأخر) وجود داشته باشد، واجب در این تقدم، نفسی و در آن تأخر، غیره می‌شود.

موضوع وجوب اجتماعی، اقامه واجب است و در آن، جامعه از جهت مجموعی‌اش، مکلف قرار می‌گیرد. اما در وجوب کفایی، جمع مکلفان از جهت عام استغراقی و اشخاص متعدد مطرح‌نظر است. وجوب اجتماعی، وجوب تعیینی بر جامعه مؤمنان است و اسقاط تکلیف آن مشروط بر اقامه واجب توسط جامعه است؛ اما وجوب کفایی، وجوب بر جمع افراد است که با وجود افراد واجد صلاحیت ساقط می‌شود. تأثیر عمل به واجب اجتماعی، تأثیری کلان و تأثیر عمل به واجب کفایی اجتماعی، تأثیری خرد است. بنابراین، وجوب اجتماعی به معنای تعلق حکم وجوب به جامعه با تأکید بر جنبه اجتماع بودن آن است. در این قسم از وجوب، مکلف، جامعه است؛ اما در وجوب کفایی، مکلف، خرد است و تفاوت وجوب اجتماعی با وجوب کفایی اجتماعی از همین جهت روشن می‌شود. زیرا در وجوب اجتماعی، مکلف اجتماع است؛ اما وجوب کفایی اجتماعی، اجتماع مکلفان است و با اسقاط تکلیف، اجتماع از میان می‌رود. اجتماع در وجوب اجتماعی، قید وجوب و در وجوب کفایی اجتماعی، قید کفایت در تکلیف است و چون، وجوب اجتماعی قائم بر اجتماع است، امثال مکلفان (جامعه) مساوق با اقامه واجب است. به بیان دیگر، مکلفان خرد، واجبات را در محدوده فردی خویش انجام می‌دهند اما مکلف کلان با انجام واجبات در گستره عمومی، آن را اقامه و ترویج کرده است.

۴-۳. رویکرد نفسی‌ری - مفهومی الفاظ

موضوعات احکام گاه با استنباط مستقیم از ادله قابل استخراج نیست و باید با دلالت



انضمامی و اجتماع ادله^۱ به آن‌ها دست یافت. این شناخت به رویکردی نیاز دارد تا مبنای این استخراج قرار گیرد. بسیاری از موضوعات احکام در مسائل مستحدثه و نظامات اجتماعی مستقر، بر مفاهیم عصری بنا شده که به هیچ وجه در عصر صدور مطرح نبوده است. فقیه برای یافتن حکم این موضوعات باید به مطابقت مفهومی میان عصر صدور - در ادله - و دوره معاصر - در مسائل مستحدثه - دست یابد تا بتواند پس از این مطابقت، حکم شرعی را استنباط نماید. نویسنده از این مطابقت به «رویکرد تفسیری - مفهومی الفاظ» تعبیر می‌کند. به بیان دیگر، ابتدا لفظی را که بر موضوع حکم دلالت دارد، الغامی کنیم؛ زیرا کارکرد لفظ در دلالت بر معنا در مرحله مفاهمه است و مفاهمه میان عصری به دلیل تغییر در الفاظ بر معانی اتکا دارد. سپس با نگرشی تفسیری، مفهوم و معنای موضوع را با معانی موضوعات در عصر صدور مقایسه و بررسی می‌کنیم تا بتوانیم به مطابقت معنایی میان موضوعات و کشف موضوع از دلیل یا ادله و سپس استنباط حکم دست یابیم. برای مثال؛ مفاهیمی چون مدیریت، فرهنگ، میان فرهنگی، نظام و... مفاهیمی عصری است که الفاظ آن در قرآن و روایات یافت نمی‌شود؛ اما می‌توان با ملاحظه مفاهیم آنان در ادله، به مطابقت معنایی و سپس موضوع‌شناسی رسید. به بیان دیگر، سه مرحله در این رویکرد وجود دارد: معناشناسی، دلالت‌شناسی و مفهوم‌شناسی. یعنی شناخت مفاهیم پس از شناخت الفاظ و معانی است. مدیریت فرهنگی در قرآن و سیره اهل‌بیت (ع) در این کتاب با همین رویکرد تبیین شده است. این رویکرد مقدم بر حجیت ظهور است. زیرا ظهور در دلالت الفاظ بر معانی است؛ اما مطابقت میان معانی، مرحله پیش از آن است که از تحلیل معنای الفاظ به دست می‌آید. توضیحات بیشتر در این باره در آینده - در ضمن معناشناسی

۱. بر طبق مبنای مختار، دلالت به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: دلالت دلیلی و دلالت انضمامی. دلالت دلیلی، دلالت مستفاد از یک دلیل بدون توجه به دلیل دیگر است. تمام مباحث اصولی پیرامون دلالت در احکام دلالت دلیلی است. اما دلالت انضمامی، دلالت حاصل از مجموع ادله است و تبیین آن نیازمند بحث اصولی دیگری است. در دلالت انضمامی، دلالت هر کدام از ادله، به منزله جزء الدلالت است و لحاظ این اجزاء در کنار یکدیگر، دلالت واحدی را از مجموع آن ادله شکل می‌دهد. در دلالت انضمامی، میان مجموعه اخبار نوعی ملازمه معنایی و مدلولی ایجاد می‌شود که سبب تلقی چند خبر به‌عنوان یک دلیل واحد می‌گردد. لذا دلالت انضمامی به دو قسم انضمام بیّن و انضمام غیربیّن تقسیم می‌شود. در دلالت انضمامی بیّن، با کشف اجزای دلالت (اخبار و نصوص)، مدلول انضمامی نیز کشف می‌شود؛ اما در دلالت انضمامی غیربیّن، ملاحظه قرائن عرفی و عقلی نیز لازم است. منشأ انضمام معنا در دلالت انضمامی، قدر متیقن، قدر مشترک و حدّ تالزم میان نصوص است. در دلالت انضمامی بیّن، این حد از خود نصوص استفاده می‌شود و در دلالت انضمامی غیر بیّن از قرائن خارجی به دست می‌آید.



۳-۵. امتدادیابی احکام فقه خرد در فقه نظام

بسیاری از احکام فقه نظام به طور مستقیم استنباط نمی‌شود؛ بلکه با امتدادیابی احکام فقه خرد کشف می‌گردد. امتدادیابی نیازمند توسعه در دایره موضوع حکم از سطوح خرد به سطوح کلان و نظام‌مند است که پس از آن، حکم موضوع خرد براساس مناسبات حکم و موضوع نسبت به موضوع کلان تعیین می‌شود. بنابراین، امتدادیابی احکام در فقه نظام به معنای تنقیح مناط حکم در میانه سطوح خرد و نظام فقه است.

۴. نتایج پژوهش

از مباحث این پژوهش، نتایج کلی زیر در تمییز فقه نظام بر مبنای مختار قابل استفاده است:

- ۱- نویسنده در امتداد نظریات فقه نظام، میان دو مفهوم نظام و سیستم تمایز قائل شده و با تفکیک نظام رفتاری از نظام اجتماعی و تصویر یک رابطه طولی میان آن دو، متعلق فقه نظام را در این سطوح تبیین کرده است. از این منظر، فقه المصالح همگام با فقه نظام حوزه اجرا را شامل می‌شود و فقه معاصر، تبیینی حداقلی نسبت به فقه نظام از مسائل دارد.
- ۲- موضوع‌شناسی فقه نظام مبتنی بر فهم عرفی از مسائل نیست و فقیه نیازمند تحقیق اجتماعی - براساس ارجاع متشابهات به محکومات - و سپس کشف نظام از مسأله - مبتنی بر مرکب دانستن موضوع فقهی و تبیین روابط میان اجزای این مرکب - است.
- ۳- با تغییر حوزه خطاب از فرد به نظام، هم گستره خطاب و هم منجزیت آن تفاوت می‌یابد و از این منظر، خطاب، به جای انحلال، تشکیکی بوده و در سه مرحله نظام (شوون)، اجتماع و فرد مطرح می‌شود. همچنین با این تغییر، کیفیت تراحم نیز مبتنی بر همبستگی و وفاق است و این وفاق قاعده اصلی در تراحم است و تقدیم اهم بر مهم، قاعده‌ای در تراحم غیرمستقر و موقت است.



منابع

۱. ابن قیس هلالی، سلیم، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس، تصحیح و تحقیق: محمد انصاری، چاپ اول، قم: نشر الهادی.
۲. اراکی، محسن، (۱۳۹۳)، فقه نظام سیاسی اسلام، چاپ اول، قم: معارف.
۳. _____، (۱۳۹۷)، فقه عمران شهری، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۸ق)، فراتد الأصول، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، تفسیر انسان به انسان، چاپ ششم، قم: اسراء.
۶. چابکی، ام البنین، (۱۳۹۲)، جهانی شدن و تغییر سبک گذران اوقات فراغت مطالعه موردی شهر تهران، زنان و خانواده. ش ۲۵، ص ۱۴۹.
۷. حر عاملی، محمدحسین، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، قم: آل البیت علیهم السلام.
۸. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت.
۹. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۱۰. _____، (بی تا)، حاشیه الکفایه، چاپ اول، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۱۱. _____، (بی تا)، مجموعه رسائل علامه الطباطبائی، تحقیق: صباح ربیعی، چاپ اول، قم: باقیات.
۱۲. عالم، عبدالرحمن، (۱۳۹۸)، بنیادهای علم سیاست، چاپ سی و یکم، تهران: نی.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. مؤمن قمی، محمد، (۱۴۲۵ق)، الولاية الإلهیه أو الحکومه الإسلامیه، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. مراغی، میرعبدالفتاح، (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهیة، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. میرباقری، سید محمد مهدی؛ عبداللهی، یحیی؛ نوروزی، حسن، (زمستان ۱۳۹۵)، فقه حکومتی از منظر شهید صدر با مروری بر ویژگی های فقه نظامات، فصلنامه راهبرد فرهنگ، ش ۳۶، صص ۶۲-۶۳.
۱۷. نراقی، احمد، (۱۴۱۷ق)، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.