

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فقه نظام ساز

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

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: **علی اکبر رشاد**

سر دبیر: **ذبیح الله نعیمیان**

هیئت تحریریه: (براساس حروف الفبا)

علی اکبر رشاد (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه تهران؛ عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

عطاء الله رفیعی آتانی (مدرس حوزه و دانشگاه و عضو هیئت علمی دانشگاه علم و صنعت ایران)

خالد غفوری الحسنی (عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)

احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ عضو هیئت علمی دانشگاه مذاهب اسلامی)

ابوالقاسم مقیمی حاجی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

سید حسین میرمعزی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

ذبیح الله نعیمیان (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم)

مدیر داخلی: **حسن وثوق زاده**

مترجم: **ابراهیم حسن**

ویراستار: **محمد جواد ربانی نژاد**

کارشناس اجرایی: **محمد صالح مهدوی فر**

نشانی دفتر فصلنامه:

دفتر تهران:

بزرگراه شهید باقری شمال، خروجی استقلال شرق، خیابان شهید برادران قزوینی، جنب شهرک پارس، پلاک ۳

دفتر قم:

میدان سعیدی، خیابان هفت تیر، کوچه ۱۲، تقاطع اول، سمت چپ، موسسه فقه تخصصی نظام ساز امام رضا (ع)

تلفن امور مشترکین:

۰۲۱۷۷۰۷۸۴۹۲ (تهران)

۰۲۵۳۶۶۲۲۸۴۴ (قم)

پایگاه اطلاع رسانی:

www.emamreza-ac.com





آئین نامه نگارش مقالات فصلنامه فقه نظام ساز

۱. نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن، دورنگار و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان)، چنانچه مقاله‌ای از سوی چند نویسنده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات باید توسط نویسنده‌ای انجام شود که مسئولیت مقاله را به عهده دارد.
۲. نام نویسنده یا نویسندگان در فایل اصلی مقاله ذکر نمی‌گردد و باید در فایل جداگانه‌ای ثبت و ارسال گردد.
۳. عنوان، کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتویات مقاله باشد.
۴. چکیده آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است که حداقل در ۸ و حداکثر در ۱۴ سطر در یک پاراگراف (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه) آورده می‌شود.
۵. چکیده و کلیدواژه‌ها به زبان عربی و انگلیسی ترجمه شود.
۶. کلیدواژه‌ها بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفاکننده نقش نمایه و فهرست به منظور تسهیل در جستجوی الکترونیکی است و بعد از چکیده در صفحه اول آورده می‌شود.
۷. مقدمه بیان‌کننده مسئله تحقیق، روش، ضرورت و هدف آن می‌باشد.
۸. در متن اصلی مقاله، عناوین و تیترها با شماره مشخص شود.
۹. نتیجه بایستی منطقی، مفید و بیان‌کننده بحث و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.
۱۰. حجم مقاله با احتساب تمام بخش‌های مقاله از صفحه اول تا پایان منابع باید حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه (۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه) باشد.

- ۱-۱۰. استنادات و ارجاعات در متن مقاله باید پس از نقل مطلب و داخل پرانتز باشد به این صورت که: (نام خانوادگی، سال چاپ اثر، جلد، شماره صفحه) مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)، (Henriksen, ۲۰۱۷, pp. ۱۷۰-۱۷۵)
- ۱-۲. در صورتی که تاریخ نشر مشخص نیست، از عبارت «بی تا» (بی تاریخ) استفاده می شود، مانند: (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۵)
- ۱-۳. در ارجاعات به منابع عربی، نام نویسنده بدون «ال» نوشته شود مانند: (طوسی، ۱۳۴۰، ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)
- ۱-۴. شکل لاتینی نام های خاص و واژه های خارجی در پاورقی درج شود.
۱۱. در نگارش فهرست منابع قرآن کریم، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه در صدر فهرست منابع ذکر می شود و باقی منابع به ترتیب حروف الفبا به صورت ذیل نوشته می شود:
- ۱-۱۱. کتاب
نام خانوادگی (نام مشهور)، نام (سال نشر). عنوان اثر به صورت ایتالیک. (نام و نام خانوادگی، مترجم / مصحح / گردآورنده / ویراستار...)، محل نشر: نام ناشر.
مانند: طوسی (شیخ طوسی)، أبو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. (حسن موسوی خراسان، محقق و مصحح)، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱-۱۲. مقاله
نام خانوادگی، نام (سال نشر، ماه یا فصل نشر). عنوان مقاله. (نام و نام خانوادگی، مترجم / گردآورنده / ویراستار) عنوان مجله / فصلنامه / مجموعه مقالات به صورت ایتالیک، دوره (شماره)، شماره صفحات مقاله.
مانند: قربان نیا، ناصر (۱۳۹۲، زمستان) ممنوعیت مطلق کاربست سلاح هسته ای. فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۰ (۳۹)، ۱۱۲-۷۹.
در صورتی که مقاله ترجمه باشد و مترجم مقاله، مترجم کل مجموعه نیز باشد، نام مترجم پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر می شود؛ ولی اگر غیر از مترجم مقاله، فرد دیگری در پدید آوردن کل مجموعه دخیل باشد، نام مترجم پس از عنوان مقاله، و نام گردآورنده، ویراستار و... پس از عنوان مجله / مجموعه ذکر می شود.
- ۱۱-۳. پایگاه های اینترنتی: نام پایگاه، (جستجو برای: کلمه و عبارت مورد جستجو)، آدرس پایگاه (تاریخ دستیابی)، مانند: پایگاه اطلاع رسانی مرکز فقهی ائمه اطهار (جستجو برای: حقوق بشر اسلامی)، تاریخ دستیابی: ۴ آبان <http://www.markazfeghi.ir/research/news/5688>
- همچنین در استناددهی به پایگاه های اینترنتی لازم است تاریخ دستیابی به مطلب ذکر شود؛ چرا که با توجه به روزآمدی اطلاعات این پایگاه ها ممکن است مطلبی که در گذشته با جستجو در پایگاه خاصی به دست آمده در حال حاضر در آن پایگاه موجود نباشد.
۱۲. هیچ گونه کادری برای صفحات مقاله نباید استفاده شود.
۱۳. چنانچه مقاله ای خارج از ضوابط راهنمای تهیه و پذیرش مقاله باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

۱۴. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ و از استرداد مقالات دریافتی معذور است.

۱۵. مقاله باید طبق الگوی موجود، حاشیه بالا و پایین ۵، چپ و راست ۴ و میان سطور ۱/۲ سانتی‌متر، متن فارسی با قلم Lotus فونت ۱۳ و متن لاتین با قلم Times New Roman، فونت ۱۲، نرم‌افزار word ۲۰۰۷ حروف چینی و از طریق عضویت در این سایت ارسال شود. فایل در قالب word باید ارسال شود.

۱۶. تأیید نهایی مقاله‌ها برای چاپ در مجله، پس از نظر داوران، با شورای علمی مجله است.

۱۷. مسئولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده (نویسندگان) است.

۱۸. نقل و اقتباس با ذکر مأخذ آزاد است.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال اول: شماره دوم؛ تابستان ۱۴۰۱

موضوع در فقه نظام (با تأکید بر آراء آیت‌الله اراکی) / ۷

علی صالحی‌منش

فقه نظام ساز (با تأکید بر آراء آیت‌الله علی‌دوست) / ۲۷

اسداله حاج جعفری

چیستی، چرایی و چگونگی فقه نظام‌ساز از منظر آیت‌الله مبلغی / ۴۵

سیدمهدی موسوی

ملاحظات نظری در فقه نظام / ۷۱

سیدمحمد طباطبایی

الگوی فقهی - حقوقی نظام‌سازی اسلامی؛ آسیب‌ها و راه‌کارها / ۱۰۱

نصرالله حسنلو

بازشناسی گفتمان‌ها و رویکردهای تحقق علم اسلامی و تحول در اندیشه دینی (با تأکید بر گفتمان فقه نظام) / ۱۲۳

محمدصادق ذوقی - مهدی قاضیان



فقه نظام ساز

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

موضوع فقه نظام از دیدگاه آیت الله اراکی

علی صالحی منش^۱

چکیده

امروزه و به خصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی اصطلاح «فقه نظام» در حوزه‌های علمی و نظری بسیار مورد توجه قرار گرفته و در این زمینه نظریات گوناگونی تولید شده است. این نوشته با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و پس از مصاحبه‌های متعدد با آیت الله محسن اراکی به بیان دیدگاه ایشان در مورد چپستی موضوع فقه نظام پرداخته است.

برای تبیین موضوع فقه نظام، ابتدا انواع رفتار مکلفان مورد توجه قرار گرفته و پس از بررسی جایگاه رفتار کلان مکلفان در منابع فقهی و نیز میراث فقهی شیعه، موضوع فقه نظام بررسی شده و در ادامه به انواع تکلیف کلان، ثواب و عقاب تکلیف کلان و نسبت این مسئله با مبنای اصالت جامعه پرداخته شده است. توجه به موضوع مکلف کلان در کنار موضوع مکلف خرد، یک ضرورت برای هر پژوهش فقهی است که بدون توجه به آن ممکن است پژوهشگر دچار قیاس شود.

واژگان کلیدی: نظام؛ فقه نظام؛ فقه کلان؛ اصالت جامعه.

۱. دانش آموخته خارج اصول و فقه حوزه علمیه قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸



مقدمه

"فقه" در اصطلاح "فقه نظام" به همان تلقی و معنای مشهور از فقه، یعنی «علم به احکام مکلفین از طریق ادله تفصیلی آنها» است (اراکي، ۱۳۹۵: ۱، ۱۵). در عین حال، فقه نظام دارای خصوصياتی است که می‌تواند آن را از برخی رویکردها و نیز تقسیمات فقهی جدا کند. آنچه فقه نظام را متمایز می‌نماید محدود به تفاوت در موضوع نیست؛ بلکه تفاوت در محمول (اراکي، ۱۳۹۵: ۱، ۱۵ - ۲۰) و برخی روش‌ها (همان، ۲۰ - ۲۸) نیز می‌تواند از خصوصیات فقه نظام شمرده شود. اما باید توجه داشت که مهم‌ترین ویژگی تمیزدهنده فقه نظام در موضوع آن است. در ادامه با تبیین چيستی موضوع فقه نظام از دیدگاه آیت‌الله محسن اراکی به بیان اثبات این‌گونه از موضوع فقهی پرداخته شده و نیز برخی سؤالات در این زمینه پاسخ داده می‌شود.

الف) توضیح واژگان

برای پی‌گیری دقیق‌تر بحث و نیز دوری از مغالطات لفظی توضیح چند واژه پیش‌از‌ورود به اصل بحث ضروری است:

موضوع

در مباحث فقهی و در میان اصولیون، موضوع دارای تعاریف مختلفی است. نائینی دو تعریف از موضوع ارائه می‌دهد. وی در یک‌جا موضوع را با این خصوصیت تبیین می‌کند که حکم شرعی بر آن مترتب است: «الأمر الذي رتب الحكم الشرعي عليه» (نائینی، ۱۳۷۶: ۴، ۳۸۹)، امری که حکم شرعی بر آن مترتب است. البته در این‌جا، او سبب، شرط و موضوع را در این خصوصیت مشترک می‌داند و معتقد است که به کاربردن هر یک از این سه تعبیر به جای دیگری ممکن است (همان). در عین حال، تأکید می‌کند که جری عادت بر این است که سبب به آنچه حکم وضعی بر آن مترتب است مانند عقد برای ملکیت و موضوع یا شرط بر آنچه حکم تکلیفی بر آن مترتب است، مانند دلوک برای وجوب نماز، اطلاق گردد (همان).

اما حتی در این مرحله نیز تفاوتی بین شرط و موضوع نمی‌بیند.

هم او در جای دیگر، آنگاه که به بیان تفاوت بین موضوع و متعلق می‌پردازد، پس از



بیان این نکته که "متعلق" همان چیزی است که از بنده طلب می‌شود، مانند حج و نماز و ... می‌گوید:

«و المراد بالموضوع هو ما أخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلا. و بعبارہ أخرى: المراد من الموضوع هو المكلف الذي طوب بالفعال أو التترك بما له من القيود و الشرائط: من العقل و البلوغ و غیر ذلك (همان، ۱: ۱۴۵).

منظور از موضوع آن چیزی است که به نحو مفروض الوجود در متعلق حکم اخذ شده است، مانند عاقل بالغ مستطیع. به عبارت دیگر، موضوع مکلفی است که از او فعل یا ترک طلب شده است، همراه با تمام شروط و قیود از عقل و بلوغ و ...».

شهید صدر متعلق حکم را همان چیزی می‌داند که حکم شرعی مقتضی ایجاد آن یا زجر از آن است. مانند نماز در امر به آن و شرب خمر در نهی از آن (صدر، بی‌تا، ۲: ۷۷)؛ اما در این جا مطلب دیگری را به عنوان "متعلق متعلق" اضافه می‌نماید که عبارت از همان اشیای خارجی است که متعلق به متعلق (به معنای اول) است. همانند قبله و وقت در نماز و خمر در شرب خمر. موضوع در نگاه وی همین "متعلق متعلق" است. (همان).

این اصطلاحات همگی بیانگر موضوع حکم شرعی است. آنچه در این مقاله مدنظر است موضوع فقه است که طبیعتاً باید متحد با موضوعات مسائل آن یعنی احکام باشد. چراکه فقه را به «علم به احکام شرعی از ادله تفصیلی» تعریف کرده‌اند (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۵) و احکام شرعیه را «خطاب الله المتعلق بافعال المكلفین» (همان) دانسته‌اند. بنابراین، می‌توان در تعریف فقه چنین گفت: «فقه، علم به احکام الهی متعلق به افعال مکلفین از ادله تفصیلی آن‌ها است» (اراکي، ۱۳۹۶: ۱، ۱۳).

با توجه به این مطلب باید گفت منظور از موضوع در عنوان این مقاله به طور خاص "فعل مکلف" است که در تعاریف پیش گفته، با تعریف نخست نائینی و نیز بیان او در تعریف متعلق در ضمن تعریف دوم و نیز بیان شهید صدر از متعلق همخوانی دارد.



فقه نظام

منظور از فقه در اصطلاح فقه نظام، همان فقه به معنای خاص^۱ آن بوده و منظور از نظام، نظام اجتماعی است. نظام اجتماعی را می‌توان با بیان عناصر تشکیل‌دهنده آن بیان کرد. عناصر اصلی نظام تشکیل‌یافته از عناصر و اجزای هوشیار را می‌توان در چند عنصر اصلی خلاصه نمود:

- وجود رهبری و مدیریت مرکزی واحد؛

- انسجام و هماهنگی میان اجزاء؛

- وجود هدف واحد (اراکي، ۱۳۹۶: ۱، ۳۴).

بنابراین، نظام اجتماعی را می‌توان چنین تعریف کرد: «الگوی روابط متقابل و منظم حاکم بر جمعی از انسان‌های دارای هدف مشترک برخوردار از رهبری و مدیریت مرکزی واحد» (رجبی، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۷).

رفتار کلان

گفته شد که موضوع فقه همان رفتار مکلفان است. رفتار مکلفان بر دو نوع است: رفتار شخصی و رفتار کلان. رفتار شخصی مکلفان همان رفتارهایی هستند که از هر یک از افراد جامعه و با انتخاب و تصمیم خود آن‌ها سر می‌زند (اراکي، ۱۳۹۶: ۱، ۱۳) و انجام‌دهنده این رفتار و در نتیجه کسی که مسئولیت و عواقب و نتایج آن برعهده او است، همان شخص است. اما رفتار کلان، همان رفتار اجتماعی مکلف است. مقصود از رفتار اجتماعی، رفتاری است که انجام‌دهنده و عهده‌دار مسئولیت ناشی از ارتکاب و انجام آن یا عدم انجام آن، جامعه است (همان). در رفتار فردی، تنها به اراده فرد نیاز است؛ اما رفتار اجتماعی بدون اراده جامعه ممکن نخواهد شد. بنابراین، می‌توان رفتار کلان را رفتار جامعه دانست.

به همین تناسب می‌توان تکلیف و مکلف را نیز به خرد و کلان تقسیم نمود. بنابراین، تکلیف خرد، بیانگر حکم مکلف خرد است؛ به گونه‌ای که برای امتثال آن نیازی به اراده‌ای

۱. در مقابل فقه مصطلح، فقه به معنای عام آن یا همان فقه اکبر است که در کلمات برخی از نویسندگان به‌عنوان منظور از فقه در فقه نظام به کار رفته است. باید توجه داشت هرچه جزئی‌تر شدن موضوع دانش‌ها بیشتر به توسعه آن‌ها کمک می‌کند و در مقابل گسترده‌تر دانستن موضوعات علوم باعث سخت‌تر شدن بررسی‌های تخصصی گشته و این مهم می‌تواند مانعی در راه توسعه علم تلقی گردد.



جز اراده شخص و فرد نخواهد بود؛ اما تکلیف کلان بیانگر حکم مکلف کلان است که برای امتثال آن اراده فردی ناکافی است و بدون تحقق اراده جمعی محقق نخواهد شد.

ب) رفتار کلان، موضوع فقه نظام

فقه نظام با توجه به خصوصیتی که برای آن ذکر شد، بیانگر روابط اجتماعی متمرکز و هدفمند و در ذیل رهبری واحد است. از این رو می‌توان موضوع فقه نظام را رفتار جامعه دانست. بنابراین، هر رفتاری که به جامعه نسبت داده شود، به گونه‌ای که تحقق آن با اراده جمعی ممکن باشد، موضوع فقه نظام قرار خواهد گرفت.

آنچه سبب تحقق اراده جمعی است، خضوع اراده‌ها برای یک اراده مرکزی است که همان امامت است. این اراده مرکزی غالب، سبب تحقق جامعه است و تا زمانی که یک گروه از انسان‌ها در برابر یک اراده مرکزی خاضع باشند، می‌توان آن‌ها را یک جامعه دانست (اراکي، ۱۴۳۶ق: ۱۸).

همان‌گونه که اراده انسان در سطح فردی می‌تواند مشروع و غیرمشروع باشد و فقه خرد بیانگر موارد مشروعیت این اراده است، اراده جمعی نیز می‌تواند مشروع یا غیرمشروع باشد. چراکه اراده جمعی از انضمام اراده‌های فردی و خضوع آن‌ها برای یک اراده مرکزی محقق می‌شود و آنچه روشن است این است که اراده غالب به خودی خود نمی‌تواند مصدر مشروعیت باشد. چراکه ممکن است اراده‌های فردی غالب یا مغلوب به خودی خود مشروع نباشند. از این رو اثبات مشروعیت در اراده جمعی همواره نیازمند به یک بیان شرعی است (همان، ۱۹-۳۶).

بنابراین، باید گفت که نظم‌مندی و انسجام فقه نظام از این جهت است که بیانگر روابط بین امام و اقتدا کنندگان به وی می‌باشد (رجبی، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۹-۱۱). همین نکته بیانگر اهمیت بالای فقه نظام است. چراکه می‌توان هدف اصلی فقه بلکه هدف اصلی ارسال رسل را در تحقق فقه نظام جست‌وجو کرد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴)؛ ما رسولی نفرستادیم مگر برای آن که به اذن خداوند اطاعت شود). همچنین در آیات متعددی از قرآن تأکید شده است که رسولان، رسالت خود را خلاصه در تقوای الهی و اطاعت از خویشتن بیان می‌کردند: «فَأَطِئُوا اللَّهَ وَأَطِئُوا» (آل عمران: ۵۰؛ شعراء: ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۵۰).



۱۶۳، ۱۷۹؛ زخرف: ۶۳؛ نوح: ۳؛ پس تقوای الهی پیشه کنید و از من فرمان ببرید)).

رفتار کلان و تحقق امت

در فرهنگ اسلامی جامعه و امت را می‌توان دارای دو معنای عام و خاص دانست. جامعه به اصطلاح عام آن «مجموعه‌ای از مردم هستند که دارای هدف واحد، مصالح مشترک و نظام سیاسی واحد می‌باشند». اما جامعه به اصطلاح خاص «مجموعه‌ای از مردم که در ایمان به یک رهبر خاص مشترکند» گفته می‌شود (ارای، ۱۴۳۶ق: ۱۲). در این معنا از امت محوریت با عنصر رهبری است و تحقق جامعه به وجود رهبر و حداقل یک نفر است که رهبری او را پذیرفته باشد.

بر این اساس، امت به معنای اول نیازمند کمیت است، به خلاف امت به معنای دوم که متوقف بر کمیت خاصی نیست؛ آنچنان که در برخی روایات گفته شده است: «لَوْ كَانَ النَّاسُ رَجُلَيْنِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْإِمَامَ» (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۱، ۱۹۶: ۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱، ۱۸۰: ۱)؛ اگر مردم [تنها] دو نفر باشند، بی‌تردید یکی از آن‌ها امام است» و همچنین امت به معنای خاصش یک مفهوم انتزاعی و اعتباری نیست، و مانند جامعه به معنای اول با اعتبارات بشری، همچون مرزهای جغرافیایی و امثال آن تغییر نخواهد یافت (ارای، ۱۴۳۶ق: ۱۲)؛ بلکه این معنا حقیقتی است که تا قیامت همواره ثابت خواهد ماند: «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِ» (اسراء: ۷۱)؛ «... فَلَوْ أَنَّ رَجُلًا تَوَلَّى حَجْرًا لَحَشْرَهُ اللَّهُ مَعَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱، ۱۲۹). اگر کسی ولایت سنگی را داشته باشد، بی‌تردید در روز قیامت با همان محشور خواهد شد» و «انت مع من احببت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۵). این معنا در روایات متعدد دیگری نیز بازگو شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸، ۴۷).

به هر حال، باید گفت این معنا از جامعه که مبتنی بر تحقق همان اراده جمعی است، معیار اصلی تحقق و تفکیک جوامع در نظام فکری اسلامی است. روایاتی که رضایت و نارضایتی (سخت) را معیار جمع بشر دانسته‌اند (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۱، ۳۱۹، حکمت ۲۰۱)، مؤید همین معنا هستند. در این نگاه، نه تنها مرزهای اعتباری جغرافیایی و غیرجغرافیایی مانع از عضویت در امت اصیل نخواهد شد، بلکه حتی زمان نیز نمی‌تواند مانع از آن باشد. چنانچه در روایاتی، امیرالمؤمنین (ع) آیندگانی که دل در گرو رهبری وی داشتند را از همراهان خود و حاضران در جنگ جمل (نهج البلاغه صبحی صالح، ۱۴۱۴ق: ۱، ۵۵، خطبه ۱۲) و نهران (مجلسی، ۱۴۰۳ق:



۵۲:۱۳۱) دانسته‌اند و نیز از همین رو است که بنا بر تعدادی از آیات و روایات برخی از آیندگان به دلیل رضایت به عمل گذشتگان مورد عتاب یا عقاب قرار می‌گیرند (مجلسی، ۴۰۳: ۱، ۸: ۱۷۲)؛ آن‌چنان که کسانی که به قتل امام حسین (ع) راضی باشند، شریک قتل دانسته شده‌اند (همان، ۳۱۱).

ج) تکلیف کلان در آیات و روایات

در قرآن در موارد متعددی به تکالیفی برمی‌خوریم که به عهده جامعه گذاشته شده است، به گونه‌ای که امثال آن نمی‌تواند به شکل فردی باشد. در سوره نور در یک اشاره کلی به این معنا می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَم يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ» (نور: ۶۲)، مؤمنان کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده و آنگاه که همراه او بر امری جامع باشند، نمی‌روند مگر در صورتی که از او اذن بگیرند. امر جامع، همان تکلیفی است که با اراده جمعی محقق می‌گردد (طباطبایی، ۴۱۷: ۱، ۱۵: ۱۶۶). مفسران، جنگ و نماز جمعه و مانند آن‌ها را از نمونه‌های آن برشمرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳: ۱۲۲).

افزون بر این قرآن تشریح اصلی و یگانه دین را "اقامه" دین معرفی می‌کند: «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَآلَٰئِذِ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوسٰى وَعِيسٰى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ» (شوری، ۱۳)؛ برای شما قانونی مقرر کرد از همان دست که به نوح وصیت کرد و آنچه بر تو وحی نمودیم و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی وصیت کردیم که دین را اقامه کنید و در آن متفرق نگردید. جمله «ان اقیموا» بیان دین مشروع است. بنابراین، می‌توان احکام اسلام را خلاصه در حکم جامع "اقامه دین" دانست، به گونه‌ای که سایر احکام برای تحقق این واجب مهم جعل شده‌اند. از همین رو است که امام خمینی (ره) اسلام را مرادف حکومت و سایر احکام را مطلوبات بالعرض اسلام دانسته است:

«الإسلام هو الحكومة بشؤونها، و الأحكام قوانين الإسلام، و هي شأن من

شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، و أمور آليّه لإجرائها و بسط العدالة (امام

خمینی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۳۳)

اسلام همان حکومت است به شؤونش، و احکام قوانین اسلام است و شأنی از شؤون



حکومت است؛ بلکه احکام مطلوب‌های بالعرض و اموری برای رسیدن به حکومت و بسط عدالت هستند». تکلیف اقامه دین یک تکلیف اجتماعی است و تحقق آن بدون اراده اجتماعی صورت نمی‌پذیرد.

اجرای حدود الهی مانند حد زنا، قذف و سرقت نیز از همه جامعه خواسته شده است: «فاجلدوا» (نور: ۲؛ نور: ۴)، «فاقطعوا» (مانده: ۳۸) از این خطاب جمع چنین استفاده می‌شود که جامعه در این موارد مکلف است، هر چند می‌دانیم که از نظر فقهی، آحاد نمی‌توانند متصدی اقامه حدود باشند؛ بلکه این حاکم است که متصدی اجرای حدود است. اما از آن‌جا که حکومت یک فعل کلان و جمعی تلقی می‌شود و بدون خضوع اراده‌ها برای یک اراده مرکزی اقامه حکومت بی‌معنا است. همچنین در صورت عدم پذیرش جامعه نسبت به فعل حکومتی، حاکمیت از انجام آن ناتوان خواهد بود. فعل حکومت به تمام جامعه نسبت داده می‌شود و از این‌رو در ثواب و عقاب اعمال حکومتی نیز تمام جامعه‌ای که آن را پذیرفته‌اند، شریک خواهند بود^۱. اقامه نماز نیز در آیات متعددی از قرآن مورد تأکید قرار گرفته است، نمونه‌ای دیگر از همین دست تکالیف است.

در روایات فراوانی دلیل عدم قیام امامان - علیهم‌السلام - و به‌خصوص امیرالمؤمنین (ع) عدم وجود تعداد کافی یاوران دانسته شده است. در برخی از روایات به طور کلی به این معنا تأکید^۲ (مجلسی، ۱۴: ۳-۴، ۲۸: ۵۴) و در برخی به عدد خاصی همچون عدد اصحاب طالوت یا عدد اصحاب بدر (همان، ۲۴۰)، چهل نفر^۳، بیست نفر (همان، ۲۲۹) و در برخی، به نسبت ده درصد (همان، ۲۹: ۴۳۲) اشاره شده است. از اختلاف این اعداد می‌توان چنین نتیجه گرفت که عدد، در این موارد به خودی خود موضوعیت ندارد؛ بلکه نسبت به تحقق اراده جمعی و کلان، طریقت دارد.

۱. «كَانَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَثْوُلُ: إِنَّمَا هُوَ الرَّضَا وَالسَّخَطُ وَإِنَّمَا عَقَرُ النَّاقَةِ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَاصَابُهُمُ الْعَذَابُ فَإِذَا ظَهَرَ إِمَامٌ عَدِلَ فَمَنْ رَضِيَ بِحُكْمِهِ وَأَعَانَهُ عَلَيَّ عَدْلِيَهُ فَهُوَ وَوَلِيَّهُ وَإِذَا ظَهَرَ إِمَامٌ جَوْرَ فَمَنْ رَضِيَ بِحُكْمِهِ وَأَعَانَهُ عَلَيَّ جَوْرِيَهُ فَهُوَ وَوَلِيَّهُ». مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۰۸.

۲. «فَيَأْتِي وَجَدَتْ عَلَيْهِمْ أَعْوَانًا فَقَاتِلْ مَنْ خَالَفَكَ بِمَنْ وَأَفْقَكَ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا فَاصْبِرْ وَكَيْفَ يَدُكَ»، «... ثُمَّ قَالَ: يَا عَلِيُّ يَا الصَّبْرُ... الصَّبْرُ... حَتَّى يَنْزِلَ الْأَمْرُ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، فَإِنَّ لَكَ مِنَ الْأَجْرِ فِي كُلِّ يَوْمٍ مَا لَا يُحْصِيهِ كَاتِبُكَ، فَإِذَا أَمَّكَ الْأَمْرُ فَالسَّيْفُ السَّيْفُ... فَالْقَتْلُ الْقَتْلُ حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَأَمْرِ رَسُولِهِ». بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ۲۹، ص ۴۲۶ - ۴۲۵ و ص ۴۶۷.

۳. «وَ الَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لَوْ وَجَدْتُ يَوْمَ بُوَيْعِ أُخُو تَيْمِ أَرْبَعِينَ رَهْطًا لَجَاهَدْتُهُمْ فِي اللَّهِ إِلَى أَنْ أُبْلِي عُذْرِي». احتجاج، ج ۱، ص ۱۹۰؛ بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ۲۹، ص ۴۶۹.



د) مکلف کلان در میراث فقهی شیعه

فقیهان بزرگ شیعه از دیرباز تاکنون به این دسته از تکالیف توجه داشته و گاه به آن تصریح یا اشاره‌هایی کرده‌اند. به طور کلی، در فقه شیعه تکالیف اجتماعی و کلان از وظایف حاکمیت شمرده می‌شود که در ذیل به مواردی از آن اشاره می‌گردد:

علامه در تذکره، در بحث از جواز یا عدم جواز استیجار ذمی برای جهاد، قول به منع را از شافعی نقل کرده و از آن به عنوان قول صحیح‌تر وی یاد می‌کند. وی دلیل این مطلب را چنین بیان نموده است: «لأنَّ الآحاد لا يتولون المصالح العامه... فليفوض أمره إلى الإمام (حلی، بی‌تا، ۹: ۵۵)؛ چراکه آحاد جامعه متولی مصالح عامه نیستند... پس باید امر آن به امام واگذار گردد». در این عبارت تقابل بین تکالیفی که آحاد جامعه مخاطب آن تکالیف هستند و تکالیف کلان به خوبی روشن است.

شیخ انصاری نیز در مسأله تعارض میان توقیع شریف با روایات «کل معروف صدقه» (کلینی، ۱۴۰۷، ۴: ۲۷) به این امر می‌پردازد که آیا آن دسته از امور «معروف» را که جنبه عمومی دارد، هرکسی می‌تواند انجام دهد یا باید با نظر فقیه و نایب امام صورت گیرد؟ می‌فرماید:

«ثم إنَّ النسبه بين مثل هذا التوقيع وبين العمومات الظاهره في إذن الشارع في كل معروف لكل أحد، مثل قوله عليه السلام: «كل معروف صدقه» وقوله عليه السلام: «عون الضعيف من أفضل الصدقه» و أمثال ذلك و إن كانت عموماً من وجه، إلا أنَّ الظاهر حكومه هذا التوقيع عليها و كونها بمنزله المفسر الدال على وجوب الرجوع إلى الإمام عليه السلام أو نائبه في الأمور العامه التي يفهم عرفاً دخولها تحت «الحوادث الواقعه»، و تحت عنوان «الأمر» في قوله أولي الأمر» (انصاری، ۱۴۱۵، ۳: ۵۵۷).

در این عبارت به خوبی مشخص است که بنا بر نظر شیخ انصاری (ره) صدقات و رفتارهای پسندیده و معروف دو گونه‌اند: یک دسته از مواردی است که افراد به تنهایی می‌توانند آن را انجام دهند و دسته‌ای که امور عمومی به حساب آمده است که در این امور عمومی متصدی و مرجع حاکم است.

در همین معنا در جای دیگری می‌نویسد:



«... و يكفي في ذلك ما دلّ على أنّهم أولو الأمر و ولاته؛ فإنّ الظاهر من هذا العنوان عرفاً؛ من يجب الرجوع إليه في الأمور العامّة التي لم تحمل في الشرع على شخص خاصّ (همان، ۳: ۵۴۹)».

در این زمینه کفایت می‌کند که آنچه دلالت می‌کند که [فقیهان] اولوالامر و والیان امر هستند، چراکه ظاهر از این عنوان عرفاً، کسی است که واجب است در امور عامه‌ای که در شرع برعهده شخص خاصی گذارده نشده است، به او رجوع نمود.
صاحب جواهر در مواردی به این مسأله اشاره می‌کند که امور سیاسی و عام تکلیف آحاد نبوده و در این موارد مرجع امام است. از جمله در مباحث جهاد، در مورد تصمیمات مربوط آن (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۱: ۴۰) و نیز به طور خاص در این مسأله که آیا جهاد با کافر نزدیک‌تر مقدم است یا خیر؛ به این مطلب تصریح می‌نماید (همان).

مروم آیت‌الله بروجردی نیز برای اثبات ولایت فقیه از همین مقدمه بهره می‌گیرد:

«إِنَّ فِي الْجَمَاعَةِ أُمُورًا لَا تَكُونُ مِنْ وَظَائِفِ الْأَفْرَادِ وَلَا تَرْتَبُ بِهَمِّ، بَلْ تَكُونُ مِنَ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ الْجَمَاعِيَةِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا حِفْظُ نِظَامِ الْجَمَاعَةِ، مِثْلَ الْقَضَاءِ وَوَلَايَةِ الْغَيْبِ وَ الْقَصْرِ وَ بَيَانِ مَصْرَفِ اللَّقْطَةِ وَ الْمَجْهُولِ الْمَالِكِ وَ حِفْظِ الْإِنْتِظَامَاتِ الدَّاخِلِيَةِ وَ سَدِّ التَّغَوُّرِ وَ الْأَمْرِ بِالْجِهَادِ وَ الدِّفَاعِ عِنْدَ هَجُومِ الْأَعْدَاءِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَرْتَبُ بِسِيَاسَةِ الْمَدَنِ. فَلَيْسَتْ هَذِهِ الْأُمُورُ مِمَّا يَتَصَادَفُ كُلَّ أَحَدٍ، بَلْ تَكُونُ مِنْ وَظَائِفِ قِيمِ الْجَمَاعَةِ وَ مِنْ بِيَدِهِ أَرْزَمَةُ الْأُمُورِ الْجَمَاعِيَةِ وَ عَلَيْهِ أَعْبَاءُ الرَّئِيسَةِ وَ الْخِلَافَةِ (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶: ۷۴)».

در جامعه اموری است که از وظایف افراد نیست و ارتباطی هم به آن‌ها ندارد؛ بلکه از امور عام اجتماعی است که حفظ نظام اجتماعی بر آن متوقف است. مثلاً قضاوت و ولایت غیب و قصر و بیان مصرف لقطه و مجهول‌المالک و... که مرتبط به سیاست مدن است، این امور از اموری نیست که اشخاص متصدی آن باشند؛ بلکه از وظایف قیم اجتماع و کسی که خلافت و امور اجتماعی به دست او است، می‌باشد».

همچنین علامه طباطبایی در میزان در مورد اقامه عدل اجتماعی می‌نویسد:

«و هذا أمر بخصله اجتماعیه متوجه إلى أفراد المكلفين بمعنى أن الله سبحانه يأمر كل واحد من أفراد المجتمع أن يأتي بالعدل، و لازمه أن يتعلق الأمر بالمجموع



أیضا فیکلف المجتمع إقامه هذا الحكم و تتقلده الحکومه بما أنها تتولی أمر

المجتمع و تدبره» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۳۳۱ - ۳۳۲).

از این فرمایش نیز به خوبی مشخص است که تکلیف عدل، افزون بر آنچه جنبه فردی است، دارای جنبه اجتماعی است که برای هیچ فردی به تنهایی امکان امثال آن وجود ندارد؛ بلکه این امر به نوعی امر مجموعی است. علامه طباطبایی افزون بر امکان تکلیف کلان، اهم احکام و شرایع اسلام و حتی تقوای دینی را مجعول براساس جامعه می‌داند، به گونه‌ای که این مهم بر تمام سنت‌های اسلام تفوق دارد (همان، ۴: ۹۷). بالاتر از این، وی به صراحت اسلام را به جمیع شؤونش اجتماعی می‌داند^۱ (همان، ۴: ۱۲۶).

این موارد تنها اشاره‌ای بود به آنچه در کلمات فقیهان در مورد تکلیف و مکلف کلان ذکر شده است. محققان با تتبع بیشتر، بی‌شک، به موارد فراوان افزون‌تری دست خواهند یافت.

ه) انواع تکالیف کلان

تکلیف کلان به دو گونه است:

الف: تکلیفی که مستقیماً متوجه به جامعه است و به تعبیری موضوع آن رفتار جامعه تصور شده است، همچون تکلیف اقامه عدل و حکومت و امر به معروف و نهی از منکر و امثال آن که شخص به تنهایی قادر به انجام آن‌ها حداقل در برخی مصادیق نبوده و انجام آن‌ها نیاز به انضمام اراده‌ها دارد.

ب: تکلیف متوجه به حاکم بما هو حاکم. تکالیفی که برعهده شخصیت حقوقی حاکم و کارگزاران گذاشته شده‌اند نیز تکلیف کلان لحاظ می‌شوند. چراکه، همانطور که گذشت، حکومت، خود فعل جامعه است. از همین رو در هر فعلی از افعال حاکمیت مردم نقش دارند. برای مثال؛ تعیین اندازه و اجرای تعزیرات، اقامه عدل، قضاوت و اجرای احکام قاضی که از تکالیف حاکم شمرده شده است و نیز تکالیفی همچون لزوم رعایت حدی خاص از زندگی مادی برای کارگزاران (ر. ک: عبداللہی، ۱۴۰۰: ۹۹ - ۱۲۹) همگی از تکالیف کلان شمرده می‌شوند.

نکته مهم در این تقسیم این است که توجه شود که تکالیف متوجه به حاکم در حقیقت

۱. «الإسلام اجتماعی بجمع شؤونه».



فعل جامعه لحاظ می‌شوند. بنابراین، همان‌گونه که در صورت همراهی با حاکمیت حق، در اجر و پاداش آن با امام شریک هستند، در صورت همراهی با حاکمیت جور نیز، در عقاب با حاکم جور شریک هستند، آنچنان که قرآن قوم فرعون را به واسطه او وارد در جهنم می‌داند: «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ» (هود: ۹۸)؛ در روز قیامت پیشاپیش قوم خود می‌آید و آنان را به آتش وارد می‌کند....

نکته دیگر این است که با توجه به این که این رفتارها رفتار کلان و به تعبیری فعل جامعه به حساب می‌آیند، در صورت عدم همراهی جامعه با حاکم، حاکم در این زمینه معذور خواهد بود، آنچنان که امیرالمؤمنین (ع) در روایتی می‌فرمایند که «والیان پیش از من رفتارهایی را انجام دادند که در آن‌ها از روی عمد با رسول‌الله (ص) مخالفت کرده، عهد وی را نقض و سنت او را تغییر داده‌اند؛ و اگر من مردم را بر تکرار این رفتارها اجبار می‌کردم و آن امور را بر مواضع خود و همان‌گونه که در عهد رسول‌الله (ص) بود، برمی‌گرداندم، لشکر من از گرد من می‌پاشید آنچنان که خودم به تنهایی می‌ماندم، یا تنها تعداد کمی از شیعیانم که فضل و فرض امامتم را از کتاب خدا می‌شناختند، با من می‌ماندند...». سپس حضرت موارد متعددی از آن‌ها را که حدود سی مورد است، می‌شمارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص: ۵۸). همچنین روایاتی که پیش از این، مورد اشاره قرار گرفت که علت عدم قیام امیرالمؤمنین (ع) پس از پیامبر را عدم همراهی مردم بیان کرده‌اند از همین باب هستند.

و) ثواب و عقاب تکلیف کلان

درست است که ثواب و عقاب برای افراد است؛ اما باید توجه داشت که همان‌طور که اهمیت تکالیف کلان به مراتب بالاتر است، در مرحله ثواب و عقاب نیز معیار اصلی همان تکالیف کلان است؛ بلکه از آیات قرآن کریم چنین برمی‌آید که در قیامت سؤالی که از افراد پرسیده می‌شود در مورد همان تکلیف کلان و نسبت آن‌ها به جامعه است. در چند آیه از قرآن کریم این مطلب تصریح شده است که در قیامت از گناهان سؤال نخواهد شد: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ (الرحمن: ۳۹)؛ در آن روز از گناه هیچ آدمی و جنی سؤال نشود»، «وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ» (قصص: ۷۸)؛ مجرمان از گناهان‌شان سؤال نمی‌شوند». از سوی دیگر برخی از آیات برمی‌آید که در قیامت انسان‌ها مورد سؤال واقع می‌گردند: «وَ



قَفُوهُمُ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴)؛ آنان را متوقف کنید، آنان مورد سؤال اند»، «فَلْتَسْمَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلْيَسْمَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (اعراف: ۶)، به تحقیق از کسانی که [پیامبران] به سوی آنها فرستاده شده‌اند و از خود فرستادگان سؤال می‌کنیم». به نظر می‌رسد وجه جمع بین این دو دسته از آیات چنین باشد که سؤال روز قیامت مربوط به گسترده‌ترین تکلیف کلان یعنی همان پذیرش ولایت و امامت حق است، شاهد این مطلب برخی از آیات است که مورد سؤال را بیان کرده است: «وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ (قصص: ۶۵)، روزی که آنان را ندا می‌دهد پس می‌گوید پیامبران را چگونه اجابت کرده‌اید؟». همچنین در سوره مبارکه تکوین می‌فرماید: «تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ يَوْمَ تَكُونُ الْأَنْجَارُ (نکاثر: ۸)، سپس بی‌تردید از نعمت‌ها سؤال می‌شوید». در روایاتی که در ذیل این آیه آمده است به صراحت گفته شده است که منظور از این نعمت، نعمت‌های خرد و مادی نیست؛ بلکه منظور نعمت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) است (قمی، بی‌تا: ۴۴۱؛ برقی، بی‌تا: ۲: ۳۹۹-۴۰۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۸۰ و...).

همچنین در روایات متعددی از طرق شیعه و اهل تسنن تأکید شده است که در صورت

عمل به تکلیف کلان، معصیت تکالیف خرد بخشیده خواهد شد:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِأَعْدَبَ كُلِّ رَعِيَةٍ فِي الْإِسْلَامِ دَانَتْ بَوْلَايِهِ كُلِّ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ الرِّعِيَةُ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً وَ لَأَعْفُوَنَّ عَنْ كُلِّ رَعِيَةٍ فِي الْإِسْلَامِ دَانَتْ بَوْلَايِهِ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ الرِّعِيَةُ فِي أَنْفُسِهَا ظَالِمَةً مُسِيئَةً (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۷۶). خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: بی‌تردید عذاب خواهم کرد هر رعیتی را در اسلام که دینداری کند به ولایت امام جائری که از سوی خدا نیست، هرچند آن رعیت در اعمال خویش نیکوکار و باتقوا باشد، و بی‌تردید عفو خواهم کرد هر رعیتی را در اسلام که دینداری کند به ولایت امام عادل از سوی خدا، هرچند آن رعیت در نفس خویش ظالم و بدکار باشد».

همچنین از امام صادق (ع) در روایتی می‌خوانیم:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يُعَذِّبَ أُمَّةً دَانَتْ بِإِمَامٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً وَإِنَّ اللَّهَ لَيَسْتَحْيِي أَنْ يُعَذِّبَ أُمَّةً دَانَتْ بِإِمَامٍ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتْ فِي أَعْمَالِهَا ظَالِمَةً مُسِيئَةً (همان)؛ خداوند شرم نمی‌کند از این که عذاب کند امتی را که به



واسطه امامی که از سوی خدا نیست دینداری می‌کند، هرچند این امت در اعمال خویش نیکوکار و باتقوا باشد، و همانا خداوند شرم دارد از عذاب امتی که دینداری کند به واسطه امامی از سوی خدا، هرچند این امت در اعمال خویش ظالم و بدکار باشد».

این دو روایت به خوبی تفکیک بین تکلیف خرد و کلان و اهمیت ویژه تکلیف کلان را نشان می‌دهند. نظیر این روایات در منابع اهل سنت نیز نقل شده است.^۱ از مجموعه این آیات و روایات و مشابهاات آن‌ها چنین برداشت می‌شود که ثواب و عقاب اصلی در روز قیامت بر محور اجابت تکلیف کلان ولایت است و سایر تکالیف در ذیل این تکلیف معنا می‌شود، و نیز پرسش‌های روز قیامت مربوط به همان تکلیف کلان است. این مطلب منافاتی ندارد که در مراحل برزخ و یا برای تعیین رتبه اهل بهشت و جهنم سایر رفتارهای انسان مورد بررسی قرار گیرد که البته این مسأله خارج از موضوع این نوشتار است.

ز) نسبت تکالیف کلان به سایر احکام فقهی

با توجه به آنچه تاکنون گفته آمد، باید گفت احکام فقهی همگی در ذیل یک نظام ولایی تشریح گردیده‌اند (ارای، ۱۳۹۶: ۲۷۵). «شرع لکم من الدین... ان اقیموالدین»، «وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله». بنابراین، حتی تکالیفی که اگر به تنهایی لحاظ گردند ممکن است به شکل فردی و بدون در نظر گرفتن رابطه امام - مأموم، قابل امتثال باشند؛ اما در حقیقت همان احکام نیز در ذیل تکلیف کلان ولایت و امامت جعل شده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر هریک از تکالیف به شکل فردی محض و بدون همراهی تکلیف کلان ولایت و امامت صورت گیرد، مورد قبول نخواهد بود. این معنا در روایات متعددی مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله صحیحه فضیل از امام باقر(ع) (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۹۲) که حج را مشروط به کوچ به سوی امام و اعلام ولایت و مودت و عرضه نصرت به وی دانسته و نیز روایت مفضل از امام صادق(ع) که تصریح می‌کند هرکسی بدون معرفت امام، نماز و حج و... به جای آورد، هیچ نکرده است (نوری، ۱۳۸۲: ۱، ۱۲۴) و مانند صحیحه زراره که در آن کسی که بدون

۱. به عنوان نمونه؛ متقی هندی، «کنز العمال»، حدیث ۱۴۷۱۴.



معرفت، امام را اطاعت کرده باشد، غیرمستحق ثواب الهی و خارج از اهل ایمان شمرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۱۸).

افزون بر این به صراحت برخی از روایات تکالیف بشر منحصر در تکالیف کلان او است. از آن جمله است روایت معتبری که کلینی از امام باقر (ع) نقل کرده است: «...إِنَّمَا كَلَّفَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ مَعْرِفَةٍ أَلَّا تُمْهَ وَالْتَسَلِيرَ لَهُمْ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ وَالرَّدَّ إِلَيْهِمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ (همان، ۱: ۳۹۰)؛ آنچه مردم بدان مکلف شده‌اند سه چیز است: شناخت امامان، تسلیم در برابر دستوراتی که از آن‌ها می‌رسد، و رجوع به ایشان در آنچه در آن اختلاف می‌کنند». از این روایت به خوبی برداشت می‌شود که تکلیف انسان‌ها خلاصه در تکالیف کلان است و سایر تکالیفی که در ظاهر خرد به نظر می‌رسند همه در این مجموعه باید تعریف گردند.

ح) ثمرات تفکیک موضوع خرد از کلان

توجه به تکالیف کلان و اهمیت آن در مباحث مختلف فقهی می‌تواند تأثیر فراوانی را سبب شود. چراکه یک موضوع خارجی آنگاه که به صورت فردی و خرد لحاظ شود، متفاوت از زمانی است که به عنوان فعل حکومتی، اجتماعی و کلان لحاظ گردد. به تعبیر دیگر این دو نگرش به موضوعات خارجی باعث می‌شود که از نظر فقهی با موضوع جدیدی مواجه باشیم که این موضوع جدید اقتضای حکمی دیگر و این حکم متفاوت، اقتضای استنباط دیگری را دارد. از این رو نسبت دادن حکم استنباط شده برای موضوع خرد، به موضوع کلان قیاس است که به شدت در اصول شیعه مورد انکار واقع گردیده است.

به‌عنوان نمونه؛ چگونگی ساخت یک خانه در یک زمین شخصی دور افتاده که موضوع فقه خرد است، می‌تواند به طور کامل به سلیقه و شرایط سازنده آن وابسته باشد؛ اما ساخت یک خانه در فضای شهری و با توجه به اثراتی که در جامعه می‌گذارد، می‌تواند حکم متفاوتی داشته باشد. مثلاً نباید به گونه‌ای باشد که توان دیدن افق از شهرنشینان گرفته شود و در نتیجه چنان که از ادله استفاده می‌شود رشد شهر باید به شکل افقی باشد نه عمودی (اراک، بی‌تا، ۱: ۶۵ - ۹۲).

بر این اساس، ممکن است برخی از رفتارها در مقیاس خرد مستحب یا مباح باشند، اما در مقیاس کلان حکم آن‌ها حکم الزامی باشد؛ چنانچه بدون شک اذان گفتن امر مستحبی



است؛ اما تعطیل شدن اذان در جامعه که بازگشت به یک رفتار کلان دارد، حکم دیگری دارد. شهید ثانی جواز اجبار بر اذان بلکه قتال با اهل شهری که از آن امتناع کنند را اجماعی می‌داند: «و قد اتفقوا علی إجبار أهل البلد علی الأذان، بل علی قتالهم إذا أطبقوا علی ترکه». (شهید ثانی، ۱۳/۴۱۳، ۲: ۳۷۴) [فقیهان] اتفاق نظر دارند بر اجبار اهل شهر بر اذان، بلکه بر جنگ با ایشان اگر بر ترک اذان هم‌رأی گردند». شیخ بهایی نیز شبیه به همین مطلب را به اصحاب نسبت داده است (شیخ بهایی، بی‌تا، ۱: ۱۳۳). این مطلب در موارد دیگری همچون نماز جماعت (حویزی، ۱۳/۴۱۵، ۵: ۷۷۸، قمی مشهدی، ۱۳۶۷، ۱۴: ۴۵۶)، زکات (ابن حیون، ۱۳۸۳، ۱: ۲۵۳؛ مجلسی، ۱۳/۴۰۳، ۹۳: ۸۶)، حج^۳ (کلینی، ۱۳/۴۰۷، ۴: ۲۷۲؛ عاملی، ۱۳/۴۰۹، ۱۱: ۲۳)، زیارت پیامبر گرامی اسلام^۴ در منابع فقهی و کلمات فقیهان مورد اشاره قرار گرفته است.

مثال دیگر مسأله حیل ربوی است. ممکن است در وجه جمع بین روایاتی که حیل ربوی را جایز و ادله‌ای که آن را غیرجایز می‌شمارد، چنین گفته شود که حیل ربوی در مقیاس فقه خرد جایز است؛ اما در مقیاس فقه کلان و رفتار حاکمیتی پذیرفته نیست که نظام اقتصادی یک جامعه که فعل کلان است مبتنی بر حیل‌های منجر به ربا باشد. همچنان ممکن است در برخی موارد موضوعی که در مقیاس خرد حرام است، در مقیاس کلان جایز شمرده شود، همان‌طور که برخی فقیهان علی‌رغم حکم به حرمت اخذ اجرت بر واجبات همین مسأله را در فرض نیازهای عمومی - اجتماعی جایز شمرده‌اند (نک: موسوی قزوینی، بی‌تا، ۵: ۳۸۸؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۶).

از این نمونه‌ها و ده‌ها نمونه مشابه دیگر به خوبی روشن می‌شود که احکام در مقیاس خرد و کلان متفاوت بوده و نمی‌توان حکم یک مورد را به دیگری نسبت داد و البته کشف حکم کلان نیازمند استنباط و استدلالی دیگر، از استنباط فقه خرد می‌باشد. این مهم خود یکی از دلایل مشکلات پیش‌آمده در جمهوری اسلامی است. اسلامی بودن قوانین در شورای نگهبان در بسیاری موارد براساس فقه خرد صورت می‌گیرد؛ در صورتی که مسأله

۱. «قوله علیه السلام لأقوام لم یحضروا الجماعة: لتحضرن المسجد أو لأخرقن علیکم منازلکم».

۲. «یجبر الإمام الناس علی أخذ الزکاه من أموالهم لأن الله عزوجل قال خذ من أموالهم صدقه».

۳. «عن أبي عبد الله (ع) قال: لو عطل الناس الحج لوجب علی الإمام أن یجبرهم علی الحج إن شاء وإن أبوا فإن هذا البیت إنما وضع للحج».

۴. «وسائل الشیعه»، باب سوم از ابواب مزار، بَابُ تَأْکُیْدِ اسْتِجَابَةِ زِیَارَةِ قَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ إِجْبَارِ الْوَالِیِ النَّاسِ عَلَیْهَا... ج ۳۳۲، ص ۱۴، بعد، این باب مشتمل بر ۹ روایت است.



قانون از اساس مسأله‌ای کلان به شمار می‌رود.

ط) اصالت اجتماع

در مورد پذیرش اصالت فلسفی جامعه، افزون بر اصالت فرد، بین اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر است. علامه طباطبایی نوعی از آثار ویژه اجتماع را می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۱۷ق، ۴: ۶۹). شهید مطهری معتقد است جامعه شخصیتی مستقل از افراد دارد (مطهری، بی‌تا: ۷۹). شهید صدر ضمن رد نظریات فلاسفه غربی در مورد اصالت جامعه در عین حال نوعی آثار برای جامعه در کنار اصالت فرد را توضیح می‌دهد (صدر، ۱۳۸۱: ۱۰۹ - ۱۱۰)، اما علامه مصباح یزدی به صراحت وجود حقیقتی جدا از افراد را انکار می‌کند. وی در این باره می‌نویسد: «... به هر حال، این همه بدین معنا نیست که تعلق به یک گروه یا کشور یا جامعه یا دین و مذهب یا فرهنگ، سبب پیدایش و حلول یک روح حقیقی در انسان می‌شود و آدمی را دو روح می‌بخشد...» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹۵).

نکته مهم این است که پذیرش فلسفی اصالت اجتماع یا عدم آن نمی‌تواند به شکل مستقیم موجب قبول یا نفی فقه نظام گردد، هرچند به نظر می‌رسد از مجموع ادله چنین برمی‌آید که جامعه دارای ماهیت مستقلی از ماهیت افراد باشد و بر این اساس، روح جمعی غیر از روح فردی انسان است. در عین حال باید توجه داشت که:

اولاً، پذیرش اصالت اجتماع به معنای نفی اصالت فرد نیست. بنابراین، تکالیف فردی به جای خود باقی است، هرچند به نظر می‌رسد نگاه اصلی در تکالیف اسلامی به تکالیف کلان است و تکالیف فردی برای حالتی ثانویه‌اند.

ثانیاً، انکار اصالت اجتماع ملازمه‌ای با انکار فقه کلان ندارد؛ بلکه می‌توان موضوع کلان احکام را در این فرض از باب واجب مجموعی تبیین کرد، هرچند عام مجموعی در کلمات فقیهان و اصولیان بیشتر برای تبیین متعلق حکم است نه مکلف؛ اما با توجه به این که این‌جا منظور از موضع همان رفتار مکلف است، و از این رهگذر است که مکلف خرد و کلان تصور شده است، تصویر عام مجموعی در مکلف نیز قابل جبران است. برای تبیین این مطلب به این مثال عرفی توجه گردد که اگر فرمان وجوب متعلق به جابه‌جایی سنگی عظیم باشد که امتثال آن از یک نفر ممکن نباشد، این‌جا لازم است عددی که به واسطه



آن‌ها چنین قدرتی ایجاد می‌شود، به امتثال مشغول شوند و البته شرط فعلیت و تنجز حکم برای هر یک از آن‌ها حضور سایرین در مقام امتثال است. در فرض امتثال، این عمل به همه آن‌ها نسبت داده می‌شود و در ثواب و عقاب نیز این جمع موضوع خواهند بود. بنابراین، فعلیت و تنجز و جوب نسبت به هر یک از افراد مشروط به انضمام دیگران است. این مطلب نظیر آن چیزی است که برخی فقیهان در شرط تأثیر امر به معروف و نهی از منکر بدان اشاره کرده‌اند که در صورت احتمال تأثیر امر یا نهی گروهی، و عدم تأثیر امر یا نهی فردی، بر همه آن تعداد امتثال این امر واجب خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در تکالیف شرعی گاه رفتار شخص مورد امر یا نهی قرار گرفته شده است؛ به گونه‌ای که امتثال آن تنها بستگی به اراده همان شخص داشته و نیازی به انضمام اراده سایرین برای امتثال آن نیست و گاه رفتار جامعه مورد امر یا نهی قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که امتثال آن جز با اراده جمعی ممکن نیست. این رفتار کلان جامعه، موضوع فقه نظام است. از آن‌جا که حکومت، فعل و رفتاری اجتماعی است، تکالیفی که برای عناوین حقوقی حاکم و کارگزاران وضع گردیده است نیز تکلیف کلان لحاظ می‌شوند.

از ادله قرآنی و روایی چنین استفاده می‌شود که تمام تکالیف در ذیل تکلیف کلان حکومت و ولایت تشریح گردیده است و به همین تناسب ثواب و عقاب اخروی نیز بر همین مطلب متکی است. افزون بر این ظواهر ادله تأییدکننده این مطلب است که جامعه مستقل از افراد، دارای روح و شخصیتی منحااز است؛ اما در عین حال، نپذیرفتن این مبنا خدشه‌ای به تصویر موضوع فقه نظام وارد نمی‌نماید.

توجه به مکلف کلان و تفاوت آن با مکلف خرد از ضروریات هر پژوهش فقهی است. چراکه با هرگونه تغییر در موضوع، استنباط جدید مورد نیاز است و نمی‌توان حکم یک ثابت شده برای یک موضوع را به موضوع مشابه دیگری تسری داد. زیرا این کار همان قیاس مورد نهی و انکار در مکتب شیعه است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶)، *الأهالی*، چاپ ششم، تهران: کتابچی.
۳. _____، (۱۳۸۰)، *علل الشرایع*، محمدجواد ذهنی تهرانی، قم: مؤمنین.
۴. ابن هیون، نعمان بن محمد، (۱۳۸۳)، *دعائم الإسلام*، آصف فیضی، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع) لإحياء التراث.
۵. آشتیانی، میرزا محمدحسن، (۱۳۶۳)، *کتاب القضاء*، چاپ دوم، قم: منشورات دارالهجره (به نقل از کتابخانه مدرسه فقاقت <https://li.eshia.ir>).
۶. انصاری، مرتضی بن محمدامین (شیخ انصاری)، (۱۴۱۵ق)، *المکاسب المحرمه*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، کمیته تحقیق تراث شیخ اعظم، ناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري.
۷. برقی، احمد بن محمد، (بی‌تا)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامیه.
۸. بهائی العاملي (شیخ بهایی)، (بی‌تا)، *حبل المتین*، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، (به نقل از کتابخانه مدرسه فقاقت <https://li.eshia.ir>).
۹. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، (بی‌تا)، *تذکره الفقهاء*، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالثقلین*، هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان.
۱۱. خمینی، امام روح‌الله، (۱۳۹۲)، *کتاب البیوع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. رضی (السید الرضی)، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تصحیح: صبیح صالح، الطبعة الأولى، قم: هجرت.
۱۳. شهید ثانی (العاملي)، زين الدين بن علي، (۱۴۱۳ق)، *مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام*، الطبعة الأولى، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۱۴. صدر، محمدباقر، (بی‌تا)، *بحوث في علم الأصول*، مقرن: محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دایره‌المعارف الفقه الاسلامی.
۱۵. _____، (۱۳۸۱)، *سنت‌های الهی در تاریخ*، محقق: جمال‌الدین موسوی اصفهانی، چاپ سوم، تهران: تفاهم.
۱۶. طباطبایی بروجردی، حسین، (۱۴۱۶ق)، *البدر الزاهر فی صلاحه الجمعة والمسافر*، تقریر: حسینعلی منتظری، قم: مکتب آیه‌الله العظمی منتظری.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الطبعة الخامسة، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، الطبعة الأولى، مشهد: نشر مرتضی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، ابوالقاسم گرجی، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.
۲۰. عاملی، محمد بن الحسن الشیخ حر، (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه* (وسائل الشیعه)، الطبعة الأولى، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام.
۲۱. عراقی (اراکي)، محسن، (بی‌تا)، *فقه عمران شهری*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۲. _____، (۱۴۳۶ق)، *نظریه الحکم فی الإسلام*، چاپ چهارم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.



۲۳. _____، (۱۳۹۵)، فقه نظام اقتصادی اسلام، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۹۶)، فقه نظام سیاسی اسلام، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، (بی‌تا)، تفسیر القمی، محقق / مصحح: طیب موسوی جزائری، تهران: دارالکتاب.
۲۶. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۷)، تفسیر کنزالذائق و بحرالغرائب، حسین درگاهی، تهران: وزارت الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسه الطبع و النشر.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۸. متقی، علی بن حسام‌الدین، (بی‌تا)، کنزالعمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار، الطبعة الثانیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۱. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.
۳۲. موسوی قزوینی، سید علی، (بی‌تا)، ینابیع الأحکام فی معرفه الحلال والحرام، محقق: السيد علي العلوي القزويني، بی‌جا: مؤسسه النشر الإسلامی (به نقل از <https://li.eshia.ir> کتابخانه مدرسه فقاقت).
۳۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، (۱۳۷۸)، قوانین الأصول (طبع قدیم)، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۴. نائینی، (۱۳۷۶)، فوائداصول، تقریرات: محمدعلی کاظمی خراسانی، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۵. نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴ق)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، الطبعة السابعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۳۸۲)، مستدرک الوسائل، قم: اسماعیلیان.

مقالات

۳۷. رحبی، مجید، (بهار و تابستان ۱۴۰۰)، مفهوم‌شناسی فقه نظام و نسبت‌سنجی آن با نظام‌سازی در دیدگاه آیه‌الله اراکی، نشریه فقه نظام، دوفصلنامه تخصصی فقه نظامات اجتماعی، شماره اول، سال اول.
۳۸. عبداللهی، محمدرضا، (بهار و تابستان ۱۴۰۰)، بررسی فقهی معیشت کارگزاران حکومت اسلامی، دو فصلنامه تخصصی فقه نظام، سال اول، شماره اول.
۳۹. اراکی، محسن، (پاییز ۱۳۹۶)، بررسی دو دیدگاه در تأسیس فقه نظام، مجله علوم انسانی صدرا، شماره ۲۳.

فقه نظام ساز

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

فقه نظام ساز در اندیشه آیت الله ابوالقاسم علیدوست

اسداله حاج جعفری^۱

چکیده

«فقه نظام» یا «فقه نظام ساز» ترکیبی است نوپیدا که کاربست‌های متفاوتی در پیوند با آن رقم خورده است. یافتن درک صحیح از این عنوان و سخن گفتن از ضرورت و چگونگی آن، راه را در جهت ایفای نقشی کارآمدتر برای دانش فقه در عرصه‌های اجتماعی و کلان، خواهد گشود. این نگاشته با مروری بر اندیشه و آثار آیت الله ابوالقاسم علیدوست، تلقی ایشان از «فقه نظام ساز» را در ذیل سه پرسش: چیستی، چرایی و چگونگی، به پاسخ نشست است. در نگاه ایشان دانش فقه به مثابه دانش کشف شریعت، ناگزیر است تا به کشف نظامات شرعی به عنوان التیام بخش و پیوند دهنده احکام خرد و جزیره‌ای مبادرت نماید. این نظام‌ها، مسیر تحقق احکام شرعی برای دست یابی به مقاصد کلان شریعت را هموارتر می‌کنند. تلاش برای بازشناسی و معرفی ظرفیت دانش فقه از جهت منابع و روش، از جمله گام‌های ستودنی این فقیه تواندیش در به بارنشاندن این مهم قلمداد می‌شود.

واژگان کلیدی: فقه نظام، فقه نظام ساز، نظامات شرعی، احکام، مقاصد الشریعة، ابوالقاسم علیدوست.

۱. دانش آموخته خارج اصول و فقه حوزه علمیه قم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۶ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷



مقدمه

دانش فقه وظیفه استنباط احکام شرعی از میان اسناد و ادله‌ای چون قرآن، روایات، عقل و اجماع را بر عهده دارد. رویکرد و گفتمان فقیه در کشف حکم شرعی از اسناد مربوطه، تأثیر به‌سزایی در نتیجه حکم یاد شده خواهد داشت. رویکرد جزء نگر و فارغ از جامع‌اندیشی در فقهات، نتیجه‌ای جز عراضه انبوهی از احکام خرد در کنار هم، بدون یافتن پیوند و بافتی مشترک میان آن‌ها، نخواهد داشت. لکن چنانچه دین را شامل مجموعه‌ای بی‌شمار از گزاره‌های خرد و کلان بباییم که در پرتو یک نظام یکپارچه و هماهنگ قرار یافته است، باید در اجتهاد و استنباط خود نیز نشانی از این انسجام و هماهنگی میان اجزای شریعت، بر جای گذاریم. به ویژه با این باور که اسلام به عنوان دینی جامع، جهانی و جاودان، در مواجهه با نظاماتی که تمدن مادی امروز در ساحت‌های گوناگون برپا کرده است، باید پاسخی درخور ارائه دهد. اینجاست که فقیه جامع‌اندیش خود را عهده‌دار فراهم آوردن این پاسخ می‌یابد تا ضمن حفظ هویت شریعت اسلامی در مقابل نظامات رقیب، مسیر صحیحی برای تحقق شریعت و تحصیل مقاصد بلند دین بگشاید. با این نگاه است که فقیه در لابلای استنباط احکام خرد و جزئی به طرح یا طرح‌هایی کلان و پدیده‌هایی کلی می‌اندیشد تا در پرتو آن بتواند کثرت احکام شریعت را به سوی وحدت مقاصد و اهداف شارع رهنمون گردد. روشن است که کوتاهی در این مهم، فقاهتی ناقص را رقم زده و فقیه را از دستیابی به واقع شریعت محروم خواهد کرد. آثار، نوشته‌ها و گفتارهایی که تا به حال از آیت‌الله ابوالقاسم علی‌دوست در ارتباط با ضرورت یاد شده به منصفه ظهور رسیده است، هریک عهده‌دار زاویه‌ای از بحث بوده‌اند. این قلم کوشیده است تا از میان آثار یاد شده، ابعادی از فقهات ایشان که به التیام بخشی و نظام‌سازی میان اجزای شریعت می‌انجامد را در قالبی یکپارچه و مختصر و گویا به بحث بنشیند. در حال حاضر، رویکرد بلکه عملکرد مورد بحث، میان متصدیان آن، بیشتر با عنوان «فقه نظام» یا «فقه نظام‌ساز» شناخته می‌شود. لکن این عناوین و کلمات به سبب نوپدایی و تفاوتی که در مقصود از کاربرد آن‌ها رقم خورده است، هنوز قرار لازم را نیافته و از آشفتگی و نابسامانی رنج می‌برند. بر این اساس گفتار پیش‌رو می‌کوشد تا با ارائه‌ی تبیینی روشن از پدیده مورد بحث در اندیشه



و فقاہت ایشان، ضمن روشنگری، به سهم خود موجبات تنسیق و تقریب افکار هم سو در این پیوند را نیز فراهم آورد. در این راستا آنچه مهم است نمایاندن خلائی است که فقیه با این اندیشه خود در پی جبران و تدارک آن است. با این حال، دقت در بیان مقصود و استفاده از نام‌ها و عناوین مناسب تسهیل‌گر برداشتی صحیح و مشترک در این پیوند خواهد بود. این گفتار با بحث از چیستی و ماهیت فقه نظام ساز آغاز می‌شود. در بحث از چرایی، از دلیل وجود پدیده نظام در شریعت و ضرورت کشف آن توسط فقیه سخن می‌گوییم. در نهایت نیز با پرداختن به چگونگی فقه نظام ساز، فرآیند دست یابی به نظام مزبور، بازخوانی شده و عناصر و لوازم چنین استنباطی گوشزد خواهد شد.

۱. چیستی فقه نظام ساز

در مسیر تبیین چیستی این عنوان، ناگزیر از مفهوم‌شناسی دقیق آن هستیم. در این ترکیب مراد از «فقه» عبارت است از «دانش استنباط و کشف شریعت». «شریعت» نیز به معنای اخص آن، یعنی اعتبار هنجارها و دستورات الاهی است که شامل واجبات و محرمات و... می‌شود. واژه «نظام» در فارسی به معنای نظم دادن، آراستن، به رشته کشیدن (مروارید)، رویه، عادت و... به کار می‌رود (عمید، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶۳) و معادل لاتین آن کلمه سیستم (System) است. قرار گرفتن واژه‌ی نظام در کنار فقه (= فقه نظام)، کاربست‌هایی را در پی داشته است. رصد این کاربست‌ها و استعمالات، راه را برای شناخت معنای مورد نظر از ترکیب یاد شده هموار می‌کند.

۱. گاه از استعمال فقه نظام، ترکیبی اضافی اراده شده است که در آن نظام، متعلق به فقه است به این معنی که فقه در ساحت‌های کلان و پیرامون نظامات دینی به فقاہت بپردازد. در این کاربست فقیه در کنار فقه خرد و فردی، به دنبال استنباط در مسائل کلان، نظام‌وار و مجموعه‌های منسجم است. همچون فقه خانواده، فقه حکومت، فقه مدیریت، فقه تربیت و... مطابق این کاربرد، نظام ناظر به یک رویکرد نیست بلکه خود یک متعلق به است. چنان‌که هم‌اکنون برخی در حوزه علمیه به تدریس فقه معاصر اشتغال دارند؛ این امر بدان معناست که فقه عهده‌دار بیان مسائل روز و معاصر شده است. عناوینی همچون رمز ارزها، بورس، مالیات و... و این متفاوت با صرف رویکرد است بلکه با همان رویکردی که در فقه



عبادات وجود دارد (رویکرد جزء نگر) به این ساحت‌ها نیز ورود شده است.

۲. گاهی از فقه نظام، ترکیب و معنایی وصفی اراده شده است. در این کاربست، بر خلاف مورد قبل، نظام متعلق به فقه نیست بلکه فقه و استنباط با رویکرد نظام محور، کلان نگر و سیستمی مورد نظر است. نظیر این کاربرد در عنوان «فقه حکومتی» قابل ملاحظه است. به این معنا که در تعبیر «فقه حکومتی» لزوماً حکومت، مورد و متعلق استنباط فقیه نیست بلکه رویکردی کلان و حکومتی در کل اجزا و مسائل خُرد و کلان فقه، از باب طهارت تا دیات، سر بیان می‌یابد.

۳. در مواردی از فقه نظام، «فقه نظام ساز» اراده شده است؛ البته نه به معنایی که ناظر به عنوان نوشتار حاضر و مورد نظر نگارنده باشد؛ با این توضیح که در دو نگاه قبل جنس فقه، استنباط بود و نظام‌سازی به معنای ملاحظه‌ی سخت‌افزار و ساحت اجرا را وظیفه فقیه نمی‌دانست و معتقد بود که نظام‌سازی به این معنا، بر عهده پدیده‌ها و دانش‌هایی غیر از فقه است. لکن در این کاربست، آنچه از فقه به عنوان نظام‌سازی انتظار می‌رود تنها شامل عملیات معمول استنباط، با منابع و روش دانش فقه نیست. بلکه فقهی ناظر به سخت‌افزار و میدان اجرا مورد نظر است. با توجه به این که نظام و سیستم مورد نظر، نیاز به زیرساخت، نهادها و امور اجرایی دارد، فقه باید در این عرصه ورود کرده و در این امتداد سخن بگوید. با این نگاه، چنانچه فقیه به عنوان مثال به مسأله «بورس» بپردازد (حتی با رویکرد کلان و حکومتی)، باید بتواند در کنار بورس، نهادی مربوط به عرصه‌ی اجرا پیشنهاد دهد. بر همین اساس، بخشی از علوم انسانی اسلامی غیرفقه نیز باید در کنار فقه دیده شود.

۴. در این کاربست، که مطمح نظر اندیشه‌ی مورد گفت‌وگوست، نظام به همان معنای لغوی آن یعنی سیستم و مجموعه منسجم در نظر است و مراد از «فقه نظام» فقهی است که به جز استنباط احکام فردی به استنباط نظام و سیستم مبادرت نماید. در این کاربست با فقهی مواجهیم که در پس استنباط مسائل جزئی و فردی و نیز قواعد و اَبَر قواعد (نظیر اَبَر قاعده استصحاب که خود هزاران مسأله جزئی را پوشش می‌دهد)، مقاصد و اهداف خُرد و کلان شریعت، یعنی علل الشرایع و مقاصد الشریعة را نیز در نظر گرفته و به دنبال استنباط و کشف نظام باشد. نظام مزبور به عنوان محصول خالص دانش فقه، پدیده‌ای متفاوت از



احکام و مقاصد خواهد بود (علیدوست، ۱۳۹۹/۱۱/۲۹). به بیان دیگر فقه با بازشناسی‌ای که در اسناد و روش خود خواهد داشت - در بحث چگونگی فقه نظام ساز از ظرفیت فقه در این راستا سخن خواهیم گفت - در پس احکام و مقاصد، به کشف این نظام نائل می‌شود. بر این پایه، در کاربرد مورد نظر، سخن از صرف یک رویکرد در میان نیست بلکه با سنجی از استنباط فقهی مواجه‌ایم. گفتنی است با وجود آشفتگی در تعبیر و مقصودها از پدیده فقه نظام، امید است تعبیر «فقه نظام ساز» با بیانی که گذشت، و با قطع نظر از کاربست سوم، تا حدودی مانع از سوء فهم‌ها در این خصوص گردد. شناخت بیشتر از چیستی و ماهیت نظام مورد استنباط فقه در این پیوند را در ضمن مثال‌ها و مصادیقی کاربردی پی می‌جوئیم.

مثال اول: فقه نظام خانواده

مسائل مربوط به خانواده، گستره وسیعی دارد. هزاران گزاره دینی در خصوص این نهاد وجود دارد که ابواب مرسوم فقهی نظیر: نکاح، طلاق، خلع و مبارات،ظهار، ایلاء و لعان، آن‌ها را دربر گرفته است. این گزاره‌ها خود شامل تک‌مسأله‌ها و مسائل کلان می‌شود. این مسائل، با لحاظ مقاصد و اهداف شریعت، ذیل یک واحد پیونددهنده و انسجام‌بخش قرار می‌گیرند که در حکم لباسی سرتاسری یا نخ تسبیحی برای آن اجزا است. به دیگر بیان، آن نظام با لحاظ مقاصد، گزاره‌های خرد مزبور را در یک مجموعه منسجم و هماهنگ قرار می‌دهد. این نظام مستنبط چیزی غیر از آن گزاره‌ها و غیر از مقاصد است. (علیدوست، ۱۳۹۹/۱۱/۲۹).

مثال دوم: فقه نظام قضایی

به طور معمول در دنیا، در باب دادرسی و قضاوت، یکی از دو سیستم ذیل حاکم است؛ الف. سیستم حاکمیت امارات قانونی ب. سیستم حاکمیت دلایل معنوی. البته سخن از سیستم تلفیقی هم هست. پرسش این است که علاوه بر احکام بی‌شماری که در این باب وجود دارد و فقها آن‌ها را با مراجعه به اسناد معتبر استخراج کرده‌اند، و نیز مقاصدی که در باب قضا هست همچون: فصل خصومت و احقاق حق؛ آیا می‌توان سیستم یا نظام قضایی اسلام را این‌گونه تصور کرد که بر اساس حاکمیت امارات قانونی بنا شده است و در عین



حال، لوازم آن را نیز پذیرفت؟ به عنوان مثال برای امارات بیان شده در شرح نظیر بیّنه و اقرار و قسامه، موضوعیت قائل شد؟ و یا برعکس، آیا می‌توان قائل به حاکمیت دلایل معنوی و اقناع وجدان قاضی شده و برای همان امارات مورد اشاره، قائل به طریقیّت شویم؟ سیستم یا نظام مورد نظر، نهاد کلان‌نگری است که احکام جزئی و جزیره‌ای را به هم پیوند می‌دهد. سخن منکرین نظام در این پیوند آن است که: در هر مسأله‌ای باید سراغ ادلّه‌ی مناسب با آن مورد رفته و فتوا دهیم. در خصوص موضوعیت داشتن و یا طریقیّت داشتن امارات قضایی نیز باید زبان اعتبار اماره ملاحظه شده و نتیجه هر چه بود در قالب فتوا ارائه گردد.

مثال سوم: فقه نظام سیاسی

در امور سیاسی، شارع احکام بی‌شمار و مقاصدی دارد. در این میان، پدیده‌هایی همچون قالب و ساختار حکومت اسلامی و نیز پذیرش پدیده دولت - کشور، با به رسمیت شناختن مرزهای خاص جغرافیایی و یا اصرار بر تشکیل اُمت واحدۀ اسلامی، نه در زمرۀ احکام مرسوم شرعی بوده و نه در شمار مقاصد و اهداف شریعت جای می‌گیرد. بلکه اموری در مسیر تحقق احکام و در راستای تحصیل مقاصد هستند. فقیهی که قائل به وجود نظام سیاسی خاصی در اسلام باشد، آن نظام را موجب انسجام و التیام احکام بی‌شمار شرعی در این پیوند یافته و کشف آن را لازم می‌بیند.

مثال چهارم: فقه نظام اقتصادی

امروزه می‌توان از دو نظام اقتصادی شاخص در دنیا نام برد. یکی مکتب اقتصاد آزاد یا نظام اقتصادی سرمایه داری تحت عنوان کاپیتالیسم (Capitalism) و دیگری مکتب اقتصاد دولتی یا نظام اقتصادی تمرکزگرا با عنوان سوسیالیسم (Socialism). پرسش مهم آن است که: دین اسلام در مقابل این دو نظام رایج یا هر نظام اقتصادی دیگر، چه نظامی را پیشنهاد می‌دهد؟ در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه وجود دارد که ناظر به سایر نظامات شرعی نیز خواهد بود.

دیدگاه نخست بر آن است که در شریعت، فراتر از آموزه‌های خُرد اقتصادی و مالی، کلان مسائل، قواعد و در نهایت مقاصد و اهداف ناظر به احکام جزئی، نهاد دیگری به



نام نظام اقتصادی اسلام وجود ندارد. بر این اساس فقه نیز وظیفه پی‌جویی آن را بر عهده نخواهد داشت.

دیدگاه دوم معتقد است، علاوه بر آنچه گفته شد، در صحن شریعت اسلام، نظام اقتصادی‌ای وجود دارد که متفاوت از سوسیالیسم و کاپیتالیسم است. این نظام، نهادی است مستقل که از سویی پیوند دهنده گزاره‌های خرد پرشماری نظیر حرمت مؤاکله مال بالباطل، حرمت قمار، حرمت غصب و صحت بیع و تجارت و... است و از دیگر سو هماهنگ با مقاصد و اهدافی از سوی شارع، همچون برقراری عدالت از جمله عدالت اقتصادی است. این نظام مالکیت فردی به شکل مطلق، را نپذیرفته است (در مقابل کاپیتالیسم) و به طور مطلق هم آن را ردّ نکرده است (در مقابل سوسیالیسم). این نظام، مالکیت فردی را با شرایطی پذیرفته است. چنان که بر مالکیت عمومی و دولتی در شرایطی خاصّ صحّه نهاده است. تفاوت فاحش طبقاتی، تداول اموال در بین ثروتمندان که اشاره به آیه «کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکر» (حشر: ۵۹: ۸) است و... را نپذیرفته است. جنس نظام یاد شده نه از سنخ احکام است و نه از سنخ مقاصد. واقعیت‌هایی است مورد خواست شارع، که تشریح را در راستای رسیدن به مقاصد شکل می‌دهد. انبوه تشریحات مرتبط با امور مالی و اقتصادی هرگز ناهم‌سو با این نظام شرعی و نیز مقاصد نخواهد بود. بر این پایه بر فقیه است که با موازینی که در بخش چگونگی بیشتر بدان خواهیم پرداخت، در ضمن فرآیند استنباط احکام خرد، بر کشف نظام یا نظام‌های شرعی، به مثابه قالبی انسجام‌بخش برای احکام همّت گماشته و از این رهگذر استنباطات جزئی خویش را از هرگونه ناهم‌سویی، آشفتگی و آمیختن ناصحیح با نظامات رقیب حفظ نماید. بدون شک این مهم امری نیست که از عهده مقاصد الشریعة برآید.

۲. چرایی فقه نظام ساز

در بخش قبل و هنگام گفت و گو از چیستی فقه نظام ساز، دلیل و اهمّیت پرداختن به آن نیز به طور ضمنی مورد اشاره قرار گرفت. در این پیوند به طور مستقل از چرایی فقه نظام ساز سخن می‌کنیم. پرسش این است که دلیل وجود نظام در شریعت چیست؟ و ضرورت کشف آن توسط فقیه کدام است؟ آیا ورای احکام (شامل احکام جزئی، قواعد و اَبَر قواعد)



و مقاصد (شامل علل الشرایع و مقاصد الشریعة) پدیده دیگری وجود دارد که تحت هیچ یک از این دو عنوان جای نگیرد و در عین حال، خاصیت انسجام بخشی و جهت دهی به احکام را داشته باشد؛ به این نحو که احکام را به سوی هدفی معین از مقاصد و علل احکام سوق دهد؟ در میان فقیهان و فیلسوفان فقه، گروهی بر وجود این پدیده در محیط شریعت اصرار داشته و کشف آن را در استنباط ضروری می‌دانند. گروه دیگر، یا وجود این پدیده در صحن شریعت را انکار می‌کنند و یا آن را قابل استنباطی مستقل از استنباط‌های جزئی ندانسته و تنها بر همان استنباط خُرد تأکید دارند. باور گروه نخست آن است که به طور حتم، حقایقی در محیط شریعت وجود دارد که حائز خصوصیات یاد شده پیرامون پدیده نظام بوده و در عین حال جزو هیچ کدام از دو دسته‌ی احکام و مقاصد نیست. علاوه بر امکان استدلال به آیات و روایات بر وجود چنین نهادی در شریعت (علیدوست، ۱۳۹۹/۱۰/۹)، به واقع می‌توان گفت: شناخت و درک درست نسبت به ماهیت نظام‌های شرعی، که بخش پیشین متکفل سامان دادن به آن بود، خود به تنهایی گواه صدقی است بر اصل وجود نظام در شرع که مستلزم تصدی فقیه نسبت به کشف این نظام‌ها نیز خواهد بود.

با این حال، از جمله مواردی که وجود نظام در شریعت و ضرورت تصدی فقیه نسبت به استنباط آن را نمایان می‌کند آن است که اسلام به عنوان دینی جامع، جهانی و جاودان، یعنی دینی که با جامعیت محتوایی خود، نسخه‌ای فرامکانی و فرازمانی برای هدایت و سعادت بشر در همه‌ی شئون زندگی خود فراهم ساخته است، در مقابل نظام‌ها و ساخت‌های کلانی که تمدن امروز در ساحت‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، قضائی، نظامی و امنیتی، خانواده و... عرضه کرده و بشریت را در قالب همین ساخت‌ها و اجزای خُرد بی‌شمار لکن هماهنگ با آن نظامات، به سوی اهداف مادی خویش سوق می‌دهد، چه پیشنهادی خواهد داشت؟ آیا در ازای چنین مطالبه و استفتای کلانی که شریعت اسلامی با آن روبروست می‌توان به صرف وجود گزاره‌هایی پراکنده و ناهم سو در عرصه‌های مختلف سخن گفت و اسلام را عاری از هرگونه نظام و سیستم هماهنگ‌کننده و انتظام بخش معرفی نمود؟ به طور حتم، احکام خُرد در کنار مقاصد به تنهایی جواب‌گوی مطالبه یاد شده نخواهند بود و پاسخ صحیح به خلاء مزبور (خلاء مربوط به نظامات شرعی)، جز با



پدیده‌ای متناسب و از سنخ همان نظامات میسر نخواهد بود.

فقیهی که به گستره فراگیر احکام اسلام و کارکرد آن برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها معتقد بوده و هدفمندی تشریح و پیروی فی الجمله‌ی احکام از مصالح و مفاسد را باور خویش بداند، هرگز نمی‌تواند خیل گزاره‌های درهم ریخته‌ی جزئی به همراه قواعد شرعی و مقاصد شریعت را در مقابل نظامات رقیب، که جهت بخشی و بهره‌مندی از انسجام و پیوند از ویژگی‌های حتمی آن‌ها است، کافی بداند بلکه ناگزیر است با رویکردی کلان نگر و جامع اندیش، پاسخی درخور را از میان آموزه‌ها و اسناد شرعی برای رفع این نیاز اساسی، فراهم آورد.

فارغ از آنچه که از نظام‌های شرعی به عنوان پیش‌برنده‌ی احکام و تشریحات در مسیر تحقق مقاصد یاد کردیم، باید گفت: خوف آن وجود دارد که پرداختن به کشف نظامات شرعی خود موجب انفعال در مقابل نظامات رقیب شده و موجبات آمیخت ناصحیح با اجزا و اهداف ساخت‌های کلان تمدن مادی و فروغ‌طلپیدن در ورطه‌ی التقاط و درهم‌گویی را فراهم آورد.

در این میان پرسشی که گاه از سوی منکران وجود نظام و در پی آن، ادعای عدم صلاحیت فقه برای ورود به این عرصه، خودنمایی می‌کند آن است که: فقیهان ناموری چون شیخ طوسی و ابن ادریس تا صاحب جواهر و شیخ انصاری (رحمة‌الله علیهم)، هرگز به دنبال کشف نظامات یادشده نبوده‌اند. این گروه، نیافتن سخنی پیرامون نظام‌های مورد نظر در آثار فقهی پیشینیان را دلیلی بر عدم وجود آن می‌پندارند. این در حالی است که جست‌وجو در کلمات فقیهان بزرگ گذشته، در پیوند با ذهنیتی که از نظام‌های شرعی شکل یافت ما را در آثار ایشان، به گزاره‌هایی شبیه به آنچه به عنوان نظام از آن یاد می‌کنیم خواهد رساند؛ به گونه‌ای که هرگز نمی‌توان ایشان را در شمار منکران فقه نظام قلمداد کرد. (علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۱۱؛ علیدوست، ۱۳۹۹/۱۰/۹) حتی انگاره عدم ابتلا به مقوله نظام و نظامات شرعی به ویژه در دوران نزدیک به معاصر، به فرض قبول آن، توجیه مناسبی برای انکار فقه نظام در آثار گذشتگان نخواهد بود. چرا که ابتلا و احتیاج به پدیده نظامات شرعی، منحصر در زمان تشکیل حکومتی بر اساس شریعت و برپایی نظامات سیاسی و اجتماعی مبتنی



بر آن نخواهد بود. آری اقتضانات برپایی حکومت دینی خاستگاه مهمی برای خودنمایی و پی جویی این مهم به شمار می‌رود. (علیدوست، ۱۳۹۹/۱۰/۹) علاوه بر این‌ها، انگاره صاحب این اندیشه بر آن است که: حتی برخی اصحاب محدث و فقیه امامان (علیهم السلام) نیز معتقد به نوعی نظام در شریعت بوده‌اند. مؤید چنین سخنی آن است که بزرگانی چون فضل بن شاذان، جمیل بن درّاج و یونس بن عبدالرحمن متهم به قیاس‌گرایی شده‌اند، در حالی که علاوه بر فضل و فقه‌ای که از ایشان به عنوان شاگردان بی‌واسطه و متبخر امامان (علیهم السلام) سراغ داریم، خود نوعاً حامل و راوی احادیث محکومیت و نفی قیاس در فقه، از سوی ائمه (علیهم السلام) بوده‌اند؛ این همه از آن روست که این بزرگان در اندیشه‌ی خود که برگرفته از تعلیمات صحیح قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) بوده است، مقاصدگرا یا قاعده‌گرا بوده‌اند و اعتقاد به نوعی نظام و انسجام در شریعت داشته‌اند. در مقابل، گروهی که درک صحیحی از نظام یادشده نداشته‌اند، ایشان را متهم به قیاس‌ورزی کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۱۱؛ و نیز علیدوست، ۱۳۸۸ش، ص ۳۰۸). چنان‌که در اشاره به آسیب‌شناسی فقه نظام ساز هم خواهیم گفت، حاصل اجتهادی غیرمنضبط در این پیوند، فروافتادن در ورطه قیاس خواهد بود. البته با توصیفی که از اصحاب بزرگ امامان نمودیم، نسبت دادن چنین آسیبی به ایشان، دور از واقع می‌نماید.

در میان اهل سنت، اشاعره که وجود مصالح و مفاسد واقعی در پس تشریحات الهی را بر نمی‌تابند (علیدوست، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴۹)، به طور حتم به وجود نظام در شریعت نیز تن نخواهند داد. کسانی چون علی بن احمد بن حزم ظاهری، چنان با هدف‌مندی افعال الهی در ستیز است که معتقد است خداوند را حتی نباید حکیم بنامیم؛ چون این امر نوعی مقصدگرایی و انسجام درونی احکام شریعت را تداعی می‌نماید. بلکه وی «حکیم» را اسمی علم برای خداوند می‌داند و نه وصفی مشتق (علیدوست، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۰ و ۱۶۷). البته این نگاه اهل سنت در تناقض آشکاری است با آنچه که در عمل به عنوان قیاس بدان پایبند هستند.

در میان شیعیان نیز که معتقد به حکمت و غایتمندی در افعال خداوند بوده و تشریح الهی را نوعاً مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی می‌دانند، می‌توان انگاره قبول نظامات شرعی و لزوم استنباط آن‌ها را علاوه بر مواردی که یاد شد، به بزرگانی چون یونس بن عبدالرحمن



نیز نسبت داد (علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۱۱؛ و نیز علیدوست، ۱۳۸۸ش، ص ۳۰۹). در میان فقیهان معاصر هم بی تردید شهید سید محمدباقر صدر (رحمة الله علیه)، نمونه شاخص و قابل ذکری است که در ذیل عناوینی چون «فقه التّطریات» مباحثی در پیوند با فقه نظامات شرعی از ایشان به منصفه ظهور رسیده است. به هر روی آنچه اهمیّت داشته و در ورای برخی کلمات و عناوین نهفته است، همان خلاء و نیازی است که محقق مستنبط، به پرورش آن در قالبی چون مفهوم نظام، می اندیشد.

دیدگاهی که در نگاه صاحب این اندیشه غیر قابل تردید می نماید این است که: هر آنچه در صحن شریعت به معنای اعم آن یعنی دین وجود دارد، دارای انسجامی درونی است. به دیگر سخن، دین خود یک اَبَر نظام و کلان سیستمی است که نظام های ذیل آن و اجزای بی شمار آن از هماهنگی و انسجام کامل با یکدیگر برخوردارند. معنای صحیح این انسجام نیز عبارت است از: انسجام در مواقع لزوم و عدم ناهم سویی به طور مطلق؛ یعنی از طرفی لزوماً با انسجامی مطلق روبرو نیستیم که به عنوان مثال بتوان برای یک حکم جزئی عبادی با حکمی در کلان مسأله ای سیاسی، ربط و پیوند معناداری در نظر گرفت و در عین حال، به طور مطلق نمی توان نشانی از ناهماهنگی و ناهم سویی میان اجزای این مجموعه ی بزرگ یافت. نهایت این که: در دین الاهی به مثابه کتاب تدوین، متناظر با کتاب تکوین، همه ی اجزا هم سو و در کنار یکدیگر به سمت هدفی والا و مشترک قرار می یابند و به حق باید گفت: «ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت» (ملک (۶۷): ۳). بر این پایه و با توضیحاتی که گذشت، وجود چنان پدیده ای در شریعت که نام نظام را بر آن نهادیم، انکارناپذیر بوده و کشف آن نیز برای فقیه ضرورت خواهد داشت.

۳. چگونگی فقه نظام ساز

پس از گفت و گو پیرامون درک صحیح از آنچه به عنوان پدیده نظام در شریعت و فقه مورد نظر است، و نیز سخن گفتن از چرایی و ضرورت توجه به این مقوله، نوبت به طرح این پرسش است که: فرآیند دست یابی به این مهم چیست؟ و عناصر، مؤلفه ها و لوازم چنین استنباطی کدام است؟

پیش از پرداختن به این امر، لازم است به دیدگاه های موجود در ذیل انگاره قبول نظامات



شرعی اشاره‌ای کرده و از آن رهگذر، به تبیین چگونگی فقه نظام‌ساز منطبق بر دیدگاه مورد نظر، بپردازیم. معتقدان به وجود نظامات شرعی خود بر دو گروه‌اند:

الف. نگاهی که اصل وجود پدیده‌ای چون نظام را در شریعت پذیرفته است لکن استنباط مستقلی را برای آن لازم نمی‌بیند بلکه آن را امری حصولی می‌داند به این معنا که معتقد است همان استنباط خُرد و جزئی در کنار قواعد و مقاصد، خود به خود ما را به نظام مورد نظر نائل می‌کند.

ب. نگاهی که علاوه بر پذیرش اصل وجود نظام در محیط شریعت، بر لزوم استنباط چنین نظامی نیز پای می‌فشارد. حال در خصوص چگونگی و فرآیند این استنباط، دو دیدگاه شکل می‌گیرد:

۱. دیدگاهی که قائل به دو مرحله از استنباط است. یکی استنباط خُرد و جزئی، فارغ از نظام و دیگری استنباط کلان و نظام وار. در این روش، فقیه دو بار به گونه‌ی مجزا به استنباط می‌نشیند. این دیدگاه را می‌توان به شهید سید محمدباقر صدر (رحمة الله علیه) در کتاب «اقتصادنا» نسبت داد. به طور خلاصه در نقد این دیدگاه باید گفت: چنانچه فقیه در استنباط جزئی به حکمی دست یابد و در استنباط دوم به عنوان استنباط نظام، به حکمی متفاوت از حکم اول نائل شود، به طور حتم باید در استنباط نخست خود تردید نماید. گزاره‌های جزئی باید از ابتدا در پرتو آن نظام، به شکلی منسجم و هماهنگ دیده شوند و پذیرفته نیست که با طی کردن دو مرحله از استنباط، گاه این‌گونه باشد که احکام جزئی در مسیری پیش‌روند و نظام مورد نظر در مسیری دیگر (علیدوست، ۱۳۹۵ش، ص ۴۰؛ علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۱۱).

۲. دیدگاهی که به استنباطی یک مرحله‌ای تحت عنوان «استنباط جامع» معتقد است. این دیدگاه که استاد آیت الله ابوالقاسم علیدوست بدان باور دارد به گونه‌ای است که با توضیح پیش‌رو، هرگز با اشکال یاد شده در دیدگاه سابق مواجه نخواهد شد. گفتنی است آنچه به عنوان استنباط دوم در دیدگاه قبل (دیدگاه شهید صدر) مطرح شد با استنباط دومی که استاد علیدوست در تبیین «فقه حکومتی» بدان اشاره کرده کاملاً متفاوت است. استنباط دوم مزبور ناظر به ساحت اجراست. حال آن که سخن ما در گفتار حاضر در فضای



«فقه نظام» و ناظر به استنباطی فارغ از عرصه اجراست (علیدوست، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۸ و ۳۸؛ علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۱۱).

چگونگی تحقق «استنباط جامع» بدین قرار است که: فقیه مستنبط برای به بارنشان دادن انسجام درونی احکام و نمایاندن نظامی که مورد تصدیق او واقع شده است، در یک مرحله‌ی واحد، تمام عناصر به حق دخیل در استنباط را در نظر گرفته و نتیجه را به عنوان استنباطی جامع عرضه نماید. روشن است که اقتضات هر مسأله از نظر گستره آنچه باید مورد نظر فقیه قرار گیرد، متفاوت است. از این روی، استنباط مورد نظر در هر مسأله به گونه‌ای متناسب با آن مسأله رخ می‌نماید. توجه به مثال‌های زیر ابعاد این سخن را آشکارتر خواهد کرد:

مثال اول:

برای استنباط وجوب اصل عباداتی چون نماز و زکات و حج، کافی است که فقیه با مراجعه به قرآن، گزاره‌های شرعی مرتبط را ملاحظه نموده و سپس استنباط نماید.

مثال دوم:

گاه گستره مسأله از آنچه در مثال قبل گذشت وسیع‌تر است. در این فرض باید مجموعه‌ای از ادله‌ی عام و خاص، قواعد شرعی (فقهی) و اصولی، در نظامی عرضی (حلقوی) و طولی (هرمی) دیده شوند؛ انسجام گزاره استنباط شده با سایر استنباط‌ها نیز ملاحظه شده و سرانجام اجتهاد (استفراغ الوسع) رقم بخورد. به عنوان نمونه، در استنباط احکام زکات، باید آیات قرآن و روایات ناظر به زکات دیده شوند. آنچه از علل و مقاصد شریعت در این باب وجود دارد لحاظ شود. هم نشینی احکام زکات با سایر احکام مرتبط نیز مورد نظر قرار گیرد به این نحو که احکام ابوابی چون خمس و انفال و انفاق نیز ملاحظه گردند. در نهایت با نظر به ادراک عقل در مسأله‌ی حاضر، مراحل دوگانه یا سه گانه استنباط در همان مرحله نخست تجمیع شده و فتوای نهایی فقیه در باب احکام زکات به منصف ظهور برسد (علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۱۱؛ علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۴).



مثال سوم:

گاه لازم است در مسأله‌ای، علاوه بر آنچه در مثال قبل مورد توجه قرار گرفت، در یک مطالعه سیستمی و کلی، مسأله مورد تبارشناسی قرار گیرد. توضیح این که گاه در مسأله معینی که نصوص باب معینی را نیز به خود اختصاص داده است ناگزیریم به ابواب مرتبط و متناسب دیگر نیز مراجعه کنیم. این مراجعه تنها از باب هم نشینی این مسأله با احکام دیگر ابواب نیست بلکه از این باب است که آن مسأله خاص از تبار مسأله‌ای کلی است و آن مسأله کلی نیز خود در خانواده مسأله‌ای کلی تر جای می‌گیرد. به عنوان مثال، مسأله آن است که: «وظیفه مستمع غیبت چیست؟» پاسخ‌هایی که تنها ناظر به روایات باب مورد نظر رقم خورده است در دو دسته جای می‌گیرد. برخی قائل به وجوب ردّ غیبت شده‌اند و آن را مصداق انتصار از مغتاب (انتقام از غیبت کننده) دانسته‌اند. برخی نیز ردّ غیبت را امری غیر از انتصار دانسته و هیچ یک را نیز واجب ندانسته‌اند. این در حالی است که طبق فرآیند یاد شده، مسأله مزبور، مصداقی است از مسأله کلی‌تری با عنوان «حقوق مؤمنان بر یکدیگر». این عنوان نیز خود مصداق مسأله‌ای فراکلی است با عنوان «آداب معاشرت». بر فقیه است که در راستای تحقق استنباط جامع مورد نظر، این فرآیند را طی نموده، تمامی نصوص مرتبط را ملاحظه کرده و در نهایت فتوا دهد. ممکن است برآیند حاصل از این تتبع گسترده، با نتیجه‌ای که از صرف ملاحظه روایات باب مورد نظر بدست می‌آید یکی باشد؛ لکن باید دانست که سخن در تفاوت کردن یا نکردن نتیجه و برآیند استنباط نیست بلکه آنچه حائز اهمیت و مورد گفت و گوست، روش و فرآیند استنباط است.

نظر به تفاوت اقتضانات هر مسأله نسبت به مسأله دیگر، گاه این‌گونه است که تبارشناسی و پیمودن فرآیندی از پایین به بالا (از مفاهیم و مسائل خرد به سوی عناوین کلی تر) ما را به نتیجه می‌رساند و گاه نیز به نظام متقنی دست می‌یابیم که می‌توانیم در حرکتی از بالا به پایین (از عناوین کلی به سمت مصادیق جزئی؛ تطبیق کلیات بر مصادیق) وضعیت موارد و مصادیق را مشخص کنیم. به هر حال، مطالعه‌ی تبارشناسانه، لزوماً به مطالعه‌ای نظام‌وار نمی‌انجامد.

توجه به مثال‌های یاد شده، حامل این پیام است که در استنباط جامع نمی‌توان نسخه‌ای



واحد برای تمامی مسائل و موارد در نظر گرفت. بلکه ضمن تحفظ بر شیوه و فرآیندی که از خلال مثال‌ها بدست می‌آید، بر این نکته تأکید می‌گردد که با توجه به اقتضانات هر مسأله، دامنه‌ی تتبع در استنباط نیز متفاوت خواهد بود. آنچه مهم است این که فقیه با دغدغه کشف نظام‌های شرعی و به اقتضای مورد، تمامی عناصر و مؤلفه‌های دخیل در استنباط را در نظر گرفته و هرآنچه حکم مسأله است در مرحله‌ای واحد به بار نشانند.

گفتنی است گاه برخی خرده نظام‌ها همچون عدالت اقتصادی و بحث مالکیت فردی یا دولتی، در قالب یک یا چند گزاره فقهی مطرح شده و بخشی از شریعت به شمار می‌آید بدون آن که نام نظام بر آن نهاده شود. این رخ داد خللی بر فرآیند استنباط با انگیزه رسیدن به آنچه که از آن تعبیر به «نظام» کردیم وارد نمی‌کند. چرا که مقصود اصلی توجه به «انسجام درونی احکام» با خصوصیات پیش گفته است و نام و عنوان این پدیده اهمیتی به سزا نخواهد داشت هر چند اطلاق عنوان «نظام» بر آن مورد تأکید است.

در انجام این بخش از گفت و گو، به جاست از ابزارها و لوازم تحقق فقه نظام ساز در نگاه این فقیه نواندیش نیز سخن به میان آید. این مهم در قالب چند شماره به قرار زیر است:

۱. توسعه در ابزارها و ظرفیت‌های فقاها؛ فقیه جامع نگر، با دغدغه کشف نظام‌های شرعی و در چارچوب ضوابط دانش فقه، ظرفیت عظیمی برای فقاها قائل است. این مهم در آثاری چون «فقه و عقل»، «فقه و عرف» و «فقه و مصلحت»، «فقه و حقوق قراردادها» و نیز کتاب «روش‌شناسی اجتهاد» که همگی از تألیفات آیت الله ابوالقاسم علیدوست به شمار می‌روند، تبلور یافته است. در هر یک از آثار یاد شده، ظرفیتی مهم و اساسی در ارتباط با منابع، اسناد و روش فقاها بررسی شده و به بار نشست است.

۲. توسعه در اصول فقه متناسب با فقاها نظام؛ به عنوان نمونه چنانچه سخن از نظام اقتصادی اسلام کردیم، به ناچار در مقابل کسی که مثلاً مجموع گزاره‌های اقتصادی دین اسلام را بیش از بیست مورد نمی‌داند، باید در علم اصول از «گستره شریعت» سخن کنیم (علیدوست، ۱۴۰۰/۲/۲۸).

۳. استفاده از نصوص مبین مقاصد؛ توجه فقیه به مقاصد شریعت و تفسیر نصوص مبین حکم در سایه مقاصد و در سایه لحاظ و فهم مجموعه دین و ادله، در نهایت برداشتی



از ادله برای او شکل می‌دهد که تسهیل‌گر کشف نظامات شرعی خواهد بود (ر.ک: مقاله «فقه

و مقاصد شریعت»، فصل نامه فقه اهل‌بیت (علیهم السلام)، ش ۴۱، بهار ۱۳۸۴ ش).

۴. اصلاح نگاه حداقلی و قدر متیقن‌گیری؛ تأکید بر این که رویه معمول در فقهت که توأم با نگاه حداقلی بوده و ثمره آن اصالت الفساد در استنباط هاست، قادر به نظام‌سازی نخواهد بود. کسی که عهده‌دار فقهت نظام‌ساز است، باید از اندیشه و گفتمان این پدیده نیز برخوردار باشد. این اندیشه و گفتمان بدون شک در نگاه به منابع و تفسیر ادله دخالت دارد. به عنوان مثال، فقهی با این نگاه از یک دلیل ولایت فقیه بر برداشت می‌کند و فقیه دیگر بدون این نگاه از همان دلیل چنان برداشتی نمی‌کند (علیدوست، ۱۴۰۰/۲/۲۸).

۵. فقه نظام‌ساز، ضرورتی خطرناک؛ از سویی عدم توجه فقیه به کشف نظام او را به واقع نرسانده و فقهتی ناقص را رقم خواهد زد. از دیگر سو پرداختن به این مهم در ضمن اجتهادی غیر منضبط، ژورنالیستی و عوامانه نیز حاصلی جز فروغ‌لطیدن در قیاسی که از آن نهی شده‌ایم، نخواهد داشت (علیدوست، ۱۳۹۸/۹/۱۷).

نتیجه‌گیری

باور آیت الله ابوالقاسم علیدوست بر آن است که دین اسلام یک کلان نظام جامع و هماهنگ است. تشریحات الهی نیز که فی الجمله تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند، علاوه بر احکام خرد و مقاصد مورد نظر شریعت، حاوی نظام‌هایی در ذیل نظام جامع دین هستند. این نظام‌ها به عنوان واقعیات مطلوب شارع، احکام الهی را در مسیر تحقق اهداف و مقاصد سامان می‌دهند. علاوه بر آن پاسخی هستند بر خلایقی که به موجب مقایسه‌ی شریعت اسلامی با نظامات غیر دینی موجود، خودنمایی می‌کند. بر فقیه لازم است تا ضمن استنباط‌های جزئی و سلولی خود، متناسب با اقتضائات هر مسأله، نظامات مورد نظر را به شکلی دغدغه‌مند جویا شود. راه کار پیشنهادی برای پیمودن این مسیر، فرآیندی است با عنوان «استنباط جامع» که تمامی عناصر به حق دخیل در استنباط را تنها در یک مرحله ملاحظه کرده و فتوای نهایی را به ثمر نشاند. این راه کار ابزارها و لوازمی را نیز برای روش پیشنهادی خود برمی‌شمارد. توسعه در ظرفیت‌های فقه، توجه به نصوص مبین شریعت، گنجاندن مباحث ناظر به فقهت نظام در دانش اصول فقه، از آن جمله است.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۳. مقاله «فقه حکومتی، موضوع شناسی، نظام سازی و راهبردهای نهادینه سازی آن»، مجله گفتمان فقه حکومتی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
۴. مقاله «فقه و مقاصد شریعت»، فصل نامه فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ش ۴۱، بهار ۱۳۸۴ش.
۵. بیانات با عنوان «رصد کاربست های فقه نظام در ادبیات معاصر» در تاریخ: <http://a-alidoost.ir/> .۱۳۹۹/۱۱/۲۹ /۲۶۶۶۹/persian/news
۶. بیانات در نشست ملی با نام «هم اندیشی فقه نظام» در تاریخ: <https://www.hawzahnews.com/> .۱۳۹۹/۱۰/۹ /۹۳۵۷۵۳/news
۷. بیانات در «همایش ملی فلسفه فقه نظام قم» در تاریخ: ۱۳۹۸/۹/۱۱.
8. <http://a-alidoost.ir/persian/lecture/22974/>
۹. نوشتاری با عنوان «فقه با انگاره قبول نظامات شرعی و لزوم استنباط آن ها»، تاریخ انتشار: ۱۳۹۸/۹/۴.
10. <https://iict.ac.ir/2019/11/nezamat/>
۱۱. گفتاری با عنوان «روش شناسی استنباط فقه نظام»، تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۲/۲۸.
12. <http://ijtihadnet.ir/>
۱۳. گفتاری با عنوان «فقه نظامات؛ ضروری اما خطرناک»، تاریخ انتشار: ۱۳۹۸/۹/۱۷.
14. <http://vasael.ir/00041j>
۱۵. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ هجدهم، ۱۳۷۹ش.



فقه نظام‌ساز

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

ماهیت فقه نظام‌ساز از منظر آیت‌الله احمد مبلعی

سید مهدی موسوی^۱

چکیده

فقه نظام‌ساز محصول نظام‌وارگی استنباطی یا استنباط نظام فقهی است که علاوه بر استنباط احکام و تکالیف افراد، مقوله «نظام اجتماعی» را نیز تحت استنباط قرار می‌دهد. لذا در کنار استنباط رایج احکام فقهی، می‌بایست به سمت استنباط نظام فقهی پیش‌رفت. از آنجا که استنباط «نظام فقهی» عملی پرفعالیت، پر لایه، پر اجزا و پر رفت و برگشت و از حیث ماهوی چندگانه و چند لایه است، با انجام عمل استنباط آن، «نظریه» شکل می‌گیرد. بدون نظریه کلامی و فقهی نمی‌توان نظام فقهی ارائه کرد؛ چراکه استنباط نظام در سطح استنباط عادی نیست. بنابراین، کسی که صورتی از فقه نظام ارائه می‌کند، در واقع «نظریه» ارائه می‌کند تا میان اجزاء شریعت ارتباط برقرار کند و از این طریق به تنظیم امور زندگی بپردازد. دست‌یابی به فقه نظام‌ساز در گرو فعال کردن عناصری همچون: «تنظیر کلامی و فقهی»، «شبکه‌ای‌سازی ساختار فقه» و «غنی‌سازی روش استنباط» و «فعال کردن ظرفیت‌های عقلانیت فقه» است که بدین واسطه فقیه می‌کوشد تا شریعت منسجم، حنیف، سهله، سمحه، فطرت‌گرا و حیات‌بخش از حیث مادی و معنوی را به انسان معاصر عرضه، و آن را در جامعه معاصر مستقر نماید.

واژگان کلیدی: فقه؛ فقه نظام‌ساز؛ نظریه فقهی؛ روش‌شناسی اجتهاد؛ فقه الاجتماع.

۱.۱ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم؛ دانش‌آموخته فلسفه علوم اجتماعی از دانشگاه باقرالعلوم (ع)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰



مقدمه

فقه در لغت به معنی فهم و آگاهی است و در اصطلاح عبارت است از علم به احکام شرعی. از این رو، فقه با مفاهیم فهم، ایمان، عقیده و عمل گره خورده است. با توجه به این تعریف و شبکه مفهومی پیرامون آن می‌توان گفت که فقه دانش کاربردی است و همین عنصر کاربردی این دانش را این جهانی کرده است. این جهانی بودن دانش فقه به این معنا است که فهم انسان برای شناخت حکم‌الله در جهت تنظیم امور این جهانی است؛ ولی طبعاً نتایج آن آثار این جهانی و آن جهانی دارد. از آنجا که دانش فقه مهم‌ترین دانش عملی در تمدن اسلامی بوده، پرسش از نسبت فقه با زندگی انسان همواره مورد توجه بوده و در دوره‌های مختلف پاسخ‌های متناسبی دریافت کرده که متناسب با موقعیت زمانی و مکانی آن‌ها بوده است. امروز هم این پرسش با این تفاوت مطرح است که زمانه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم تغییرات و تحولات زیادی داشته است. بنابراین، پرسش از نسبت فقه و زندگی در زمانه ما به پرسش از نسبت فقه با تغییرات و تحولات گسترده و عمیق ارتقا یافته است. پرسشی که اگر به درستی فهم و به دقت به آن پاسخ داده شود، موجب تحول و تکامل همه علوم اسلامی به‌خصوص دانش فقه می‌شود. از آنجا که یکی از پرتکرارترین اصطلاحات در عصر جدید، اصطلاح «نظام» است و به تبع آن از «نظام‌سازی» یاد می‌شود، بسیاری از اندیشه‌وران حوزه فقه به تبیین رابطه فقه و نظام پرداخته‌اند.

در کشاکش مباحثات دو دهه اخیر در حوزه‌های علمیه، آیت‌الله احمد مبلغی نیز اهتمام ویژه‌ای در تحلیل و بررسی نسبت فقه و زندگی مبذول داشته و در ادامه سنت فکری فقهای نظریه‌پردازی همچون آیت‌الله بروجردی، امام خمینی، شهید آیت‌الله مرتضی مطهری، شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر و سایر فقیهان معاصر مقالات و بیانات متعددی عرضه کرده است. در طرح فکری آیت‌الله مبلغی، «فقه» دانشی نظام‌دهنده و جهت‌دهنده به همه رفتارهای فردی و اجتماعی است و از این منظر بحث از نظام‌یافتگی فقه و نظام‌سازی آن، بحثی معقول و نیازمند تأملات جدی در حوزه «فلسفه فقه» است که غفلت از آن نتایج ناگواری برای جامعه اسلامی و آینده دانش فقه در پی دارد. در رویکرد آیت‌الله مبلغی مقوله «فقه نظام‌ساز» مستقل از اصطلاحات دیگری همچون «فقه مضاف»، «فقه



معاصر»، «فقه تخصصی»، «فقه حکومتی» و «اجتهاد سنتی و پویا» نیست؛ بلکه همه این اصطلاحات و زیرشاخه‌های آن یک هدف واحد را دنبال می‌کند و آن تحول و تکامل فقه در تنظیم امور زندگی در مسیر بسط توحید و ارزش‌های الهی و انسانی است. امری که ریشه همه معضلات و مشکلات امروز انسان معاصر است.

این مقاله ساختار فکری و طرح نظری آیت‌الله مبلغی برای تحول دانش فقه و ایفای نقشی اطمینان‌بخش، نظم‌بخش و هماهنگ‌کننده بین ابعاد مختلف انسان در زندگی چند ضلعی اجتماعی کنونی را ترسیم می‌کند. از آنجا که مباحث ایشان در بیانات و دروس مختلف تبیین شده، در این مقاله سعی شده است که مهم‌ترین نقطه‌نظرات ایشان در این حوزه گردآوری و تنظیم شود. از این رو از ارجاع مکرر به بیانات و دروس ایشان پرهیز شده و در پایان فهرست مهم‌ترین منابع این مقاله ذکر شده است.

فقه و تحول

تحول و تکامل فقه امری طبیعی و ضروری است و به صورت غیرآگاهانه و ارتكازی اتفاق می‌افتد؛ اما لازم است این فرآیند تحولی، آگاهانه مورد تأمل قرار گیرد و ظرفیت‌های فراوان موجود در آن اکتشاف و فعال گردد. دانش فقه مانند هر علم دیگری، یک وجود بالیده و تکامل‌یافته در طول تاریخ دارد و براساس قاعده "کُلُّ عِلْمٍ فِی طُورِ الْإِنشَاءِ وَ التَّکَامُلِ وَ التَّدَاوُمِ"، زمانی انشاء شده، سپس پویایی و تکامل پیدا کرده است و اکنون آنچه فراروی آن است، مسیری است که باید به سوی آن برود تا تکامل بیشتری پیدا کند. درست است که فقه شیعه ریشه در قرآن و سنت دارد و دانشی اصیل و ممتاز است، همان‌گونه که از آغاز و در ابتدای مسیرش اصیل و ممتاز بوده است؛ اما اصالت یک موجود به آن معنا نیست که این موجود اصیل تکامل نمی‌یابد. به‌خصوص اینکه "فقه" و "شریعت" دو حقیقت متفاوت هستند.

در تبیین شریعت می‌توان گفت: «الشريعة هی التي جاء الشارع بها». اما در بیان دانش فقه باید گفت: «الفقه هو ذات العلم الذي نحن صنعناه للوصول الى الشريعة». پس یکسان‌انگاری فقه و شریعت خطا است. چراکه فقه آن چیزی است که «ینطبع فی وجداننا و اذهاننا و انفسنا و فی تجربتنا و ببرز کالعلم». ولی شریعت آن حقیقتی است که در لوح



محفوظ است و یا آن چیزی است که بر پیامبر عالی‌قدر اسلام (ص) نازل شده است و یک مرحله ظهور و ابراز دارد که البته همه آن نیز اکنون در اختیار ما نیست. از این‌رو شریعت تکامل‌پذیر نیست؛ ولی فقه تکامل‌پذیر است. چراکه فقه یک علم بشری است؛ اما شریعت یک واقعیت است. بنابراین، فقه از آن جهت که نوعی علم و معرفت است، تکامل‌پذیر است. در عین حال، پایه‌ها، اصول و چارچوب‌های ماندگار و اصیل مبتنی بر شریعت دارد که تغییر نمی‌پذیرد.

فقه اصیل، تنها راه ما به سوی کشف شریعت است. به همین دلیل باید بکوشیم فاصله فقه را با شریعت کم کنیم و توانایی فقه را در انعکاس‌بخشی به شریعت و انعطاف‌های نهفته در آن برای پاسخگویی به نیازهای انسان معاصر افزایش دهیم. باید فقه را توسعه دهیم. زیرا شریعت وسیع‌تر از ابواب و احکام کنونی فقه است و زیرا ابواب انسان به‌ویژه انسان معاصر بیشتر از ابواب کنونی فقه است. فقه باید نقشی اطمینان‌بخش، نظم‌بخش و هماهنگ‌کننده بین ابعاد مختلف انسان در زندگی چند ضلعی اجتماعی کنونی را ایفا نماید.

یکی از دلایل مهم در ضرورت تحول فقه، تحول در بنیان‌های نظری و معرفتی دانش فقه در حوزه‌های فلسفی، کلامی و روش‌شناسی است. زیرا فقه دانش هنجاری و دستوری اسلام است و مبتنی بر دستگاه جهان‌بینی و معرفت‌شناسی ویژه‌ای است که در علوم عقلی همچون فلسفه و کلام از آن‌ها بحث و گفت‌وگو می‌شود. با تحول و تکامل آن مبدأ نظری و معرفتی لاجرم فقه هم از ظرفیت‌های تحولی برخوردار خواهد شد. در چند سده اخیر به‌خصوص بعد از شکل‌گیری حکمت متعالیه و توسعه و تعمیق آن در عصر حاضر توسط فیلسوفان و متکلمان بزرگ شیعه، مباحث ارزشمند فلسفی و کلامی متنوع و متکثر در حوزه دین‌شناسی و روش‌شناسی مطرح شده است که بسیاری از آن‌ها دلالت‌های روشی و محتوایی در دانش فقه دارد که لازم است به این دلالت‌ها توجه شود. به‌طور مثال؛ مباحث فلسفی و کلامی پیرامون «ولایت»، «فطرت»، «عقل»، «اعتباریات»، «مقتضیات زمان»، «عدالت»، «آزادی» و مانند آن می‌تواند در نقش‌آفرینی فقه در عرصه‌های اجتماعی بسیار مؤثر باشد. همچنین باید به تأملات و نوآوری‌های اصولی دانشوران علم اصول و فقیهان معاصر اشاره کرد که اگر به درستی شناخته و وارد منطق استنباطی شود و در استنباط به کار



گرفته شود، افق‌های جدیدی را در فقه می‌گشاید.

هر علمی باید در بستر زمان توسعه پیدا کند. عدم استمرار به معنای مرگ آن علم است. باید در نظر داشت که این استمرار در بستر زمان محقق شود. استمرار و روزآمد کردن علم به دو صورت امکان‌پذیر است: نخست، توانمندی علم برای تعامل با فضای بیرونی. این تعامل در خروجی‌های علم تبلور پیدا می‌کند. زمانی که این خروجی به صحنه اجتماع می‌آید، تأثیر مثبت می‌گذارد و به اجتماع وحدت می‌بخشد. دوم، به مصلحت بودن برای جامعه که به صورت کلان در روش فقهی لحاظ شده است. اگر فقه قدرت تعامل و سازندگی خود را از دست بدهد، نه تنها کارآمد نخواهد بود؛ بلکه تأثیر خود را در سیاست و اجتماع نیز از دست می‌دهد. باید در نظر داشت که فقه اولاً در بستر زمان توسعه پیدا می‌کند و براساس تعامل با جامعه به مسائل روز پاسخ می‌دهد. ثانیاً، اگر این تعامل‌ها استمرار پیدا نکند، عمر فقه به پایان می‌رسد.

ما می‌دانیم که عدم توانایی برای پاسخگویی در عالم واقع درست نیست؛ چراکه فقه حکم خداوند است و حکم خداوند نیز همیشگی، پاسخگو و غیر تعطیل‌بردار است. پس متفکران دینی باید تلاش کنند فقه را با توجه به مصالح جدید (و البته در چارچوب دقیق و منطبق بر حرکت گذشته آن، و نه به صورت ذوقی) بازسازی و به‌روز کنند.

گاهی فقیه به موضوعی برمی‌خورد که در گذشته براساس ادله‌ای حکمی داشته است. امروز همان موضوع با همان مسئله و نام، در وضعیت‌های پیچیده و نو شونده و متحول شونده اقتصادی و اجتماعی امروز و در تأثیر و تأثر آن‌ها، در حالی که نام خود را از دست نمی‌دهد، درون آن تحولی رخ می‌دهد. این تحول ریشه در تحولات پیچیده و بنیادین زمانه است. موضوع همیشه با محتوای خود معنا می‌یابد نه اسم خود. امام خمینی (ره) هم تأکید داشتند که نباید بر اسم موضوع تمرکز داشت؛ بلکه اصل موضوع درون و محتوای آن است. لذا فقیه دانا و زیرک می‌تواند به این نتیجه برسد که یک موضوع تنها نام گذشته خود را یدک می‌کشد و محتوای آن امروزه کاملاً متحول و حتی عکس شده است. باید توجه داشت که فقه، فقه کارکرد و فقه حکمت‌ها است. وقتی کارکرد یک موضوع عوض می‌شود، موضوع عوض می‌شود و لذا حکم آن طبعاً عوض می‌شود. ما در مکتب اهل‌بیت آموخته‌ایم که



قیاس باطل است و این قیاس است که حکم موضوعی را که محتوای آن جابه‌جا و دگرگون شده است، تنها به دلیل مشابهت اسمی به موضوع دیگری که محتوایی کاملاً دگرگون دارد، تسری بدهیم.

از گذشته دانش فقه با واقعیت‌ها مواجه بود و این موضوع جزء تجربه فقهی شده بود که باید واقعیت‌ها را شناخت و به آن‌ها پاسخ داد و شناخت واقعیت‌ها در فقه اهل سنت، شیعه، عبادیه و دیگر فرق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. امروز نیز فقه ما به دنبال شناخت واقعیت‌ها است؛ اما امروزه آنچه واقعیت را از گذشته جدا کرده است این است که واقعیت‌ها به اوصافی متصف شده است:

۱. امروزه واقعیت متعدد و متکثر شده است و در مسیر افزایش قرار دارد و هر روز شاخه می‌زند و بر ابعاد آن افزوده می‌شود.

۲. امروز وقایع متنوع‌تر از گذشته شده است و شناسایی و دسته‌بندی کردن وقایع از حوصله پژوهش‌های ساده خارج است.

۳. امروز واقعیت‌ها تداعی موضوعات مختلفی است و وقتی موضوعی رخ می‌دهد، بر موضوعات دیگر تأثیر می‌گذارد و صفت دیگر واقعیات امروز تبدیل و تغییر است. به گونه‌ای که وقایع به سرعت رنگ می‌بازند و ماهیت آن‌ها عوض شده و دچار تغییر و تبدل می‌شوند.

۴. صفت دیگر واقعیت‌های اجتماعی، طیفی و مجموعه‌ای عمل کردن آن‌ها است به گونه‌ای که با تأثیرگذاری بر مسائل دیگر، مجموعه‌ای از واقعیت‌های دیگر را به وجود آورده

و بر روی مسائل مهم و گاهی دینداری تأثیرگذار است.

۵. صفت دیگر این واقعیت‌ها، حساسیت آن‌ها است به گونه‌ای که در برابر یک حادثه می‌توانند بشکنند و افزون بر آن نیز قدرت شکنندگی دارند؛ به این معنا که وقتی رخ

می‌دهند، در برابر آنچه مقابل آن‌ها ایستاده است، مقاومت می‌کنند.

اگر امروز فقه به واقعیت‌ها و مسائل جامعه پاسخ ندهد، شریعت اساسی، غالب، قوی، نیرومند و توانایی که خداوند برای امت اسلامی خواسته و در فقه انعکاس پیدا کرده است،

قدرت حضور و ظهور پیدا نمی‌کند. اگر فقه در جامعه‌ای در حد ایستا قرار گیرد و از حیث توسعه‌ای و ساختاری به پیش‌حرکت نکند، قطعاً آن جامعه در قبال فقه در یک وضعیت



نارسا، پر از کاستی و ضعف قرار می‌گیرد. البته پیدا است قبل از آنکه نوبت به جامعه برسد، خود فقه و فقیهان باید روش علمی پرداختن به مسائل نو را منقح و کارآمد سازند. فقه در وضع فعلی آن، حجم کمی در قبال دنیای پررمز و راز و پرمسئله تمدن دارد که لازم است فقیهان با گستردن دامنه‌های فقه به مسائل مهم رفتاری انسان‌ها، فقه را توسعه‌ای درخور دهند.

لازمه خلقت انسان، پیشرفت او است؛ بلکه حتی فراتر از پیشرفت، شرط لازم برای تعالی و الهی شدن انسان است. انسان معاصر از آنجا که از مؤلفه‌های مترابطنی مانند برخوردار از تکنولوژی و بهره‌گیری از آن در زندگی، ظهور نیازهای جدید، پیدایی قدرت برای تأمین نیازهای متنوع و متعدد، پیچیده شدن روابط پدیده‌های اجتماعی و مناسبات در جامعه و میل به رسانه و دریافت پیام‌ها به صورت سریع و... تأثیر می‌پذیرد، لازم است فقه، انسان معاصر را درک و به آن نزدیک شود. بنابراین، به‌روز کردن علم فقه مرهون چند عامل است:

شناسایی مسائل جدید؛ ما باید موضوعات و مسائل جدید را به‌درستی بشناسیم و مسائل جدید و نو را مورد مطالعه دقیق قرار دهیم.

مطالعه تخصصی فقه؛ مطالعه فقه باید از حالت عمومی به حالت تخصصی برود. زمانی که پای تخصص به میان می‌آید، دقت بیشتری می‌کنیم. یعنی تمام اجزاء و ابعاد علم را مورد مطالعه و کنکاش قرار می‌دهیم.

انتخاب روش؛ نوع روشی که برای مطالعه برمی‌گزینیم، بسیار اهمیت دارد. باید در ابتدا مشخص کنیم که با چه روشی می‌خواهیم سراغ منابعی برویم که می‌توانند پاسخگوی مسائل جدید باشند. اگر روش سطحی را انتخاب کنیم، قطعاً نمی‌تواند تأثیر مثبتی بر جامعه بگذارد و اختلال به وجود می‌آورد. بنابراین، انتخاب روش علمی دقیق اهمیت زیادی دارد. بعد از انقلاب اسلامی در راستای درک انسان معاصر، در حوزه فقه پژوهشی و اجتهادی دو تحول مهم و جدی رخ داد که یکی طرح «موضوع‌شناسی در اجتهاد نسبت به «مسائل جدید» و دیگری طرح «فقه تخصصی» یعنی شاخه زدن‌های فقهی و ایجاد رشته‌های فقهی بود. «فقه تخصصی» فقهی است که از فقه عام منشعب می‌شود و در آن



سه تخصص لحاظ می‌گردد: تخصص موضوعی؛ تخصص روشی و تخصص ساختاری. فقه یک رکن خود را موضوع قرار داده است و موضوع هم امری نیست که شرع ارائه کرده باشد (به جز آن موضوعات مخترعه). همچنین موضوعات همیشه مقاوم نیستند؛ بلکه به سرعت می‌توانند در مقابل یک حادثه بشکنند. همچنین موضوعات، قهار و واقعیت‌های جدی و تعارف‌ناپذیر جامعه هستند. بنابراین، باب موضوعات برای فقه مفتوح است. هر مسئله که بر فقه عرضه گردد، براساس آن موضوع جدید می‌تواند گزاره جدیدی بسازد. انبوه این گزاره‌ها که موضوعات آن‌ها از دنیای پرتحول و پرشتاب امروز اخذ می‌گردد، فقه را در مسیر توسعه‌پذیری پرشتابی قرار می‌دهد. از جمله فقه‌های تخصصی که در دهه‌های اخیر بر سر زبان‌ها افتاده و در اطراف آن بحث‌های مختلفی شکل گرفته است، «فقه نظام» است که گاه «فقه نظام‌ساز» هم خوانده می‌شود.

ابهام مفهومی واژه «نظام»

واژه نظام به لحاظ لغت‌شناسی برآمده از «نظم» است که به مجموعه دارای عناصر متعدد و در عین حال منسجم و هماهنگ دارای هدف واحد اطلاق می‌شود. علی‌رغم وضوح معنای لغوی آن، در مباحث مطرح شده در حوزه‌های فقهی، اصطلاحی پرابهام و دارای معانی مختلفی است و اندیشه‌وران حوزه فقه نیز تعریف‌های متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند که شاید برخی از اختلافات و انکارها ره‌آورد همین ابهام مفهومی است. گاه مقصود از آن مکتب کلان فکری و معادل لفظ ایدئولوژی است؛ گاه مراد از آن مذهب و چارچوب‌های ارزشی حاکم بر ساحت‌های حیات انسانی است. همچون تعریف شهید صدر که از آن مذهب اقتصادی را اراده می‌کند؛ گاه مقصود نظام حقوقی و یا الگوی روابط متقابل و منظم حاکم بر جمعی از افراد است و در بسیاری از اوقات هم به معنای ساختارها و نهادهایی همچون حکومت، خانواده و یا سازمان‌های اجرایی و عملیاتی اطلاق می‌شود. اما به نظر می‌رسد که در «فقه نظام‌ساز» می‌بایست همه تعاریف «نظام» را مدنظر قرار داد و تلاش کرد تا یک رابطه طولی میان آن‌ها برقرار شود.

آنچه بیش از همه در فقه نظام‌ساز می‌بایست محل تأمل قرار گیرد، پرسش از «نظام‌وارگی فقه» و «نظم اجتماعی» است که به صورت گوناگون معرفتی، ارزشی، نهادی،



هنجاری و الگوی رفتاری و حقوقی به رفتارها و پدیده‌های فردی و اجتماعی تعیین، نظم و جهت می‌دهد.

ضرورت صورت‌بندی نظریه‌های فقه نظام

یکی از بایسته‌های پرداختن به «فقه نظام‌ساز» توجه به آراء و اندیشه‌های ارائه شده از سوی اندیشوران این حوزه و صورت‌بندی آن در قالب «نظریه» است. اهمیت این نوع نگرش این است که می‌تواند نسبت اختلاف‌ها و دیدگاه‌های کنونی بر سر نظام فقهی را به سوی منضبط‌تر شدن، مقایسه‌پذیرتر شدن و قابلیت‌پذیرتر شدن برای ارزیابی سوق دهد. لذا عالمانی که می‌خواهند در این زمینه سخن بگویند با حدودی مشخص و در مسیری شفاف‌تر و مفیدتر جریان مفاهیم علمی را رقم می‌زنند. بر این اساس، پراکنده‌گویی و نکته‌گویی به تنهایی مفید فایده نیست؛ بلکه بر ابهامات و سوء تفاهم‌ها می‌افزاید و مانع مفاهیم و مقایسه علمی و منطقی می‌شود.

نظریه‌های سه‌گانه فقه نظام

با ملاحظه اندیشه‌ها و انظار پیرامون فقه نظام، می‌توان به صورت‌بندی سه نظریه کلان پرداخت که جامع همه آن انظار و اندیشه‌ها است. این سه نظریه عبارتند از: نظام‌وارگی استتاری؛ تأسیس‌پذیر بودن نظام‌های اجتماعی براساس فقه؛ نظام‌وارگی استنباطی.

نظریه اول: نظام‌وارگی استتاری

این نظریه معتقد است که نظام‌وارگی امری است که در ذات و حاق فقه نهفته است. یعنی فقه موجود ما با همین شیوه و ساختار، حاوی نظام‌وارگی است. بر این اساس، نباید تصور کرد که مجال و زمینه‌ای دیگر برای استنباط نظام‌وارگی فقهی در کار است یا انجام آن، معقول می‌نماید. بلکه کافی است که ما جریان عادی و رایج استنباط را فعال کنیم و احکام فقهی را آن‌چنان که تا به حال استنباط می‌کرده‌ایم، استنباط نماییم. آنچه از عمل استنباط، حاصل می‌شود، میان‌شان نظمی نظام‌واره وجود دارد؛ هرچند که ما آن را در قالبی نظام‌واره نبینیم. درواقع، نظام مستتر در فقه نمایشگر همان نظم رفتاری و نظام اجتماعی



است که در جریان عادی زندگی وجود دارد. نظام اجتماعی امری جدا از همان رفتارهای افراد جامعه نیست.

براساس این نظریه که نزد بسیاری مقبول و معقول نمی‌نماید، در کنار استنباط احکام به صورت رایج، مبحث و مسیری تحت عنوان استنباط نظام فقهی گشوده و فعال می‌گردد و دلیل آن، این است که خروجی حاصل از استنباط احکام فقهی به شکل رایج، مجموعه‌ای از احکام خواهد بود که به صورت اتوماتیک وار میان‌شان، رابطه‌ای نظام‌واره برقرار و فعال است؛ هرچند که ما آن را نبینیم و ندانیم و فقه موجود ما با همین شیوه و ساختار متکفل آن است.

نظریه دوم: تأسیس‌پذیر بودن نظام‌های اجتماعی براساس فقه

براساس این نظریه، دانش فقه به خودی خود حاوی استنباط نظام اجتماعی نیست؛ بلکه فقه موجود به استنباط تکالیف اشخاص در متن جامعه بسیط و غیر پیچیده می‌پردازد. منتهمی معتقد است که این فقه به دلیل قابلیت که از شریعت می‌ستاند، می‌تواند مبنا باشد تا نظامات اجتماعی از هر جنسی براساس آن تأسیس شوند و باید هم تأسیس شوند. براساس این نظریه، «نظام» نه در داخل فقه؛ بلکه در خارج فقه قرار دارد. یعنی اصلاً نظام اجتماعی داخل فقه نیست؛ ولی آنچه در خارج به عنوان «نظام اجتماعی» رخ می‌دهد بر پایه فقه و تأثیرپذیری از آن، قابل تأسیس است. طبق این دیدگاه، ما برای بنای یک نظام اجتماعی باید مثل همه موارد دیگر ایجاد نظام‌های اجتماعی، عمل کنیم؛ با این تفاوت که در بنای نظام اجتماعی متأثر از فقه باید بکوشیم تا نیازهای این نظام را براساس فقه رایج استنباط کنیم. بنابراین، همانطور که فقه در ارتباط با موضوعات مختلف آمادگی دارد تا احکام آن‌ها را ارائه کند، همچنین آمادگی دارد تا سؤالات مربوط به بخش‌های مختلف یک نظام فقهی را که یک موضوع کلان است، پاسخ دهد و در نتیجه نظامی مبتنی بر فقه و متأثر از آن شکل گیرد. براساس این نظریه، عمل ایجاد نظام، یک عمل بیرونی و مستقل از فقه است؛ ولی در خلال ایجاد نظام اجتماعی و نسبت به بسیاری از ابعاد و زوایای آن سؤالاتی مطرح می‌گردد که فقه برای این سؤالات پاسخ‌های لازم را در اختیار دارد.

خلاصه اصحاب این نظریه معتقدند که عمل تأسیس نظام، یک عمل مستقل است؛



ولی همانطور که ما در زندگی به مسائل بسیاری برمی‌خوریم که باید جواب آن‌ها را از فقه بگیریم، در هنگام تأسیس نظام نیز به مسائل بسیاری برمی‌خوریم که جواب آن‌ها را باید از فقه بگیریم. ولی کلیت این نظام در خارج فقه انجام می‌گیرد و صرفاً رابطه آن با فقه رابطه تأثیرپذیری در بسیاری از بخش‌های خود از فقه است. اکنون دقیقاً قانون‌گذاری ما از این مدل استفاده می‌کند.

اشتراک و افتراق نظریه اول و دوم

نظریه دوم و نظریه اول در این نقطه مشترک هستند که در هر دو آنچه به میان می‌آید، صرفاً انجام عمل استنباط به صورت رایج است. با این تفاوت که در نظریه دوم موضوعی کلی و کلان به عنوان نظام اجتماعی در خارج از فقه در نظر گرفته می‌شود که باید تأسیس شود و این موضوع کلان، متضمن ابعاد و اجزاء و لایه‌های بسیاری است که پاسخ به سؤال از آن‌ها را باید به فقه عرضه کرد. درحالی‌که براساس نظریه اول به دلیل نگاه ساده‌انگار اصحاب این نظریه اصولاً چیزی به عنوان نظام نه در خود فقه و نه در خارج از فقه (خارجی که باید آن را تأسیس کرد) مطرح نکردند؛ بلکه هر مسئله‌ای که پیش می‌آید، باید جواب آن را براساس فقه بدهیم. این‌ها معتقد هستند که فقه خود یک نظام است.

نظریه سوم: نظام‌وارگی استنباطی

طبق این نظریه، نظام‌وارگی استنباطی یا استنباط نظام فقهی امری لازم است. یعنی ضروری است که علاوه بر استنباط احکام و تکالیف افراد، مقوله «نظام اجتماعی» نیز تحت استنباط قرار گیرد. لذا در کنار استنباط رایج احکام فقهی، می‌بایست به سمت استنباط نظام فقهی پیش‌بروند. از آنجا که استنباط «نظام فقهی» عملی پرفعالیت، پر لایه، پر اجزاء و پر رفت و برگشت و از حیث ماهوی چندگانه و چند لایه است، با انجام عمل استنباط آن، «نظریه» شکل می‌گیرد. بدون نظریه نمی‌توان نظام فقهی ارائه کرد؛ چراکه استنباط نظام در سطح استنباط عادی نیست. بنابراین، کسی که صورتی از فقه نظام ارائه می‌کند، در واقع «نظریه» ارائه می‌کند. چون می‌خواهد بین اجزاء ارتباط برقرار کند. طبیعتاً اگر دو فقیه دو نوع نظام استنباط کردند، اختلاف بین آن‌ها اختلاف بین دو نظریه است، نه



اختلاف بین دو فتوا.

در این جا دو سؤال مطرح می‌شود: اول اینکه آیا استنباط یک نظام فقهی امکان دارد یا می‌توان چند نظام فقهی را در قالب مجموعه‌ای از نظام‌های فقهی استنباط کرد؟ پاسخ اینکه، می‌توان مجموعه‌ای از نظام‌های فقهی را به تناسب حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و امثالهم استنباط کرد و این مجموعه‌ها روی هم رفته می‌توانند تشکیل‌دهنده یک نظام فقهی بزرگ باشند.

سؤال دوم اینکه استنباط نظام فقهی چه فایده و نتایجی دارد؟ و آیا نتیجه آن می‌تواند بر استنباط احکام فقهی اثرگذار باشد؟ در این جا فقط به یک نکته اشاره می‌شود و آن اینکه اگر شما فقه نظام را استوار کردید، این امر می‌تواند در استنباط سنتی و کلاسیک به ما زاویه دید بدهد. یعنی اگر شما به یک نظریه و نظام فقهی مسلح شدید، به شیوه دیگری مسائل مستحدثه را به انجام می‌رسانید و با نگاه آگاهانه‌تر و دقیق‌تری حدود احکام را کشف خواهید کرد.

اثبات نظریه سوم (نظام‌وارگی استنباطی)

ضمیمه کردن چهار نکته به یکدیگر دلیلی را تشکیل می‌دهد که براساس آن می‌توان نظریه سوم یعنی نظریه لازم‌الاستنباط بودن نظام فقهی را اثبات کرد. دیدگاهی که معتقد است نظام را باید با یک سازوکار دیگری استنباط کرد. در واقع شریعت دو فایده دارد: اولاً، در معرض این است که احکام فقهی را بتوان از آن استنباط کرد و دوم، اینکه از آن می‌توان نظام را استنباط کرد.

این چهار نقطه عبارتند از: ۱. اصل کارکردمندی فقه؛ ۲. تعدد و تنوع کارکردهای فقه؛ ۳. نیازمندی کارکردمندی به نظام‌وارگی؛ ۴. عدم انعکاس و تبلور نظام‌وارگی نفس‌الامری در استنباطات ما.

۱. کارکردمندی فقه

از نگاه دین، شریعت و دانش فقه واجد و حامل توانایی اساسی و گسترده برای تأثیرگذاری بر زندگی فردی و اجتماعی است. اصلاً شریعت اسلامی و فقه برای حضور فعال و نقش‌آفرین در همه ساحات‌های دین تکون یافته است و دارای کارکردهای آشکار و صریح در زندگی بشر است. نمونه اذعان به کارکردمندی دین را می‌توان نزد فقیهان گذشته مشاهده کرد. گفتمان



«علل الشرائع» که در قرن اول و دوم و سوم هجری توسط امامان (علیهم‌السلام) و نیز گفت‌مان «حکمت احکام» که در دانش اصول و فقه پدید آمده و رواج یافته است، هر دو به صورت برجسته و غیرقابل انکار بر کارکردمندی به‌مثابه فلسفه وجودی برای فقه دلالت دارند. فقه تا زمانی فقه است و نماینده شریعت اسلامی است که این کارکردمندی و ارتباط مؤثر با زندگی انسان‌ها و تنظیم ساحت‌های مختلف حیات را در دوره‌های مختلف داشته باشد.

۲. تعدد و تنوع کارکردهای فقه

کارکردهایی که دین بر دوش فقه نهاده است، متعدّد و متنوع هستند و تحت عناوینی همچون «کارکرد تکمیلی»، «کارکرد تغییری»، «کارکرد تعدیلی» و «کارکرد تأسیسی»، جای می‌گیرند که در جای خود باید به توضیح آن‌ها پرداخت. بر اساس این نگاه، می‌توان گفت که کارکردهای فقه، مجموعه‌ای جامع، کامل و پیرامنه است که به گونه‌های مختلفی در زندگی انسان حضور فعال و پرتأثیری داشته و خواهد داشت.

۳. نیازمندی کارکردمندی به نظام‌وارگی

انسان معاصر دارای یک تعریف خاص ناظر به نیازهای خاص و مناسبات خاص است. بنابراین، ما نباید به جای انسان معاصر به انسان قدیم و نیازهای محدود او تمرکز کنیم و از آن نقطه به سمت شریعت برویم. اینکه بکشیم با معیار قرار دادن انسان قدیم درون داده‌ای، شریعت را نسبت به نیازهای انسان معاصر استنباط کنیم، به هیچ وجه جواب نمی‌دهد و آنچه می‌گوییم نه قابل فهم، نه قابل اجرا و نه حل‌کننده مشکلی است. فقیه به هنگام استنباط، لازم است انسان معاصر را با همه مؤلفه‌های آن، شیوه‌ها، قالب‌ها، روش‌ها و مناسباتی که دارد، نصب‌العین خود قرار دهد.

امروزه موضوعات در جامعه انسانی دچار تحول اساسی شده‌اند که عبارت است از «چند لایه‌ای شدن موضوعات»، «درهم تنیده شدن موضوعات»، «فرامرزی شدن موضوعات» و «آینده‌ای شدن بخشی از هویت موضوعی موضوعات». در اثر این تحولات چندگانه، موضوعات اولاً به شدت تکثیر شده‌اند؛ ثانیاً، تکثیر آن‌ها جنبه تصاعدی به خود گرفته است؛ ثالثاً، موضوعات به غایت پیچیده شده‌اند؛ رابعاً، قدرت فرصت‌بخشی و یا تهدیدکنندگی آن‌ها به صورت جدی بالا رفته است.



تعامل تأثیرگذار با پدیده‌های دنیای کنونی که متراکم، نظام‌گونه و پیچیده است، جز با احکامی نظام‌واره امکان‌پذیر نیست. چگونه می‌توان پذیرفت که عمل تنظیم وقت از یک دستگاه ساعت فاقد نظم و چینش نظام‌واره، امکان‌پذیر نباشد؛ ولی از ناحیه احکام فاقد خط و ربط نظام‌واره، کارکرد سازنده و تأثیرگذار امکان‌پذیر باشد، آنهم در قبال دنیایی پر از لایه‌ها و پدیده‌های پیچیده اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی؟!

۴. عدم انعکاس نظام‌وارگی نفس‌الامری در استنباطات فقه موجود

اگر ما مقدمات پیشین را بپذیریم، ثابت می‌شود که شریعت اسلامی که جاعل آن خدای قادر و حکیم است، واجد یک نظم دقیق نظام‌واره می‌باشد؛ اما نظام‌وارگی نفس‌الامری لزوماً از رهگذر استنباطات رایج در دسترس قرار نمی‌گیرد و در استنباطات نظام‌وارگی نفس‌الامری لزوماً انعکاس و تبلور پیدا نمی‌کند.

مقصود از نظام

از مجموع مقدمات فوق این‌گونه می‌توان استنباط کرد که نظام عبارت است از: عناصر (همان احکام)، اهداف (مجموعه عناصر با یکدیگر اهدافی را دنبال کنند)، منطق مرتبط‌کننده احکام به یکدیگر (این منطق را می‌توان روح‌الشریعه نامید. این روح، عناصر را به یکدیگر مرتبط و در قبال هم، مکمل و هم‌افزا در مسیر تحقق اهداف قرار می‌دهد) و چینش جایگاهی عناصر. برای اینکه احکام بتوانند یک حرکت هماهنگ را به سمت اهداف شکل دهند، می‌باید هرکدام در جایگاه متناسب قرار بگیرند. اگر یک حکم در وضعی فراتر از جایگاه خود قرار بگیرد، فضا را بر احکام دیگر که نقش‌های دیگری برعهده دارند، می‌بندد. در این صورت، نظام شکل نمی‌گیرد یا اگر یک حکم در فروتر از جایگاه خود بنشیند، قادر به ایفای نقش خود نیست. در نتیجه نظام شکل نمی‌گیرد.

روشن است که ما در استنباطات جاری و رایج صرفاً عناصر و مفردات را آن‌هم نه همه آن‌ها را استنباط می‌کنیم. یعنی همه احکام مربوط به یک موضوع یا یک حوزه کلان اجتماعی را استنباط نمی‌کنیم. در نتیجه آنچه استنباط می‌شود، صرفاً مجموعه‌ای از احکام است بدون آنکه اهداف آن‌ها را استنباط کنیم و بدون آنکه روح حاضر و جاری در آن‌ها را



استنباط نماییم و بدون آنکه براساس کشف روح حاکم و منطبق جاری در آن‌ها به شناخت خط و ربط میان احکام، نائل آییم و در این چارچوب جایگاه‌های آن‌ها و نقش‌های آن‌ها و تعداد آن‌ها را به دست آوریم.

نتیجه نهایی اینکه مستنبطات ما لزوماً و تماماً نظام نفس‌الامری موجود در شریعت را نمایندگی نمی‌کند. ما باید به استنباط نظام در کنار استنباطات رایج همت بگماریم و اذعان کنیم که داشتن نظریه حامل نظام فقهی به ما در استنباطات رایج، زاویه دید می‌دهد. یعنی اگر نظریه حامل نظام در اختیار ما قرار داشته باشد، در این صورت ما در عمل استنباط رایج به‌ویژه نسبت به مسائل جدید قادر خواهیم بود تا با بهره‌گیری از نظریه حامل نظام، استنباط‌هایی دقیق‌تر، کامل‌تر، هوشمندانه‌تر و رصدکننده‌تر را به سمت احکام موضوعات جدید به انجام برسانیم.

در سایه این چهار نکته می‌توان فهمید که نظریه دوم یعنی نظریه نظام استنباطی و به بیان دیگر، نظریه‌ای که می‌گوید باید نظام فقهی را استنباط کرد، درست است. چون شریعت ما شبکه‌ای و منظومه‌ای است و خداوند هم احکام خود را بریده بریده نازل نکرده است. انسان و جامعه معاصر هم شبکه‌ای است و اقتصاد بر سیاست و فرهنگ و موارد دیگر تأثیر می‌گذارد. جهان امروز جهان پدیده‌ها است که هر پدیده بر پدیده دیگر اثر می‌گذارد. اگر فقه شبکه‌ای نباشد، از پس این جامعه بر نمی‌آید.

البته باید بین دو نوع نظام تفاوت قائل شد: ۱. سیستم اجرایی - عملیاتی و ۲. سیستم فکری - محتوایی. آنچه اساسی و مهم است، نظام و سیستم فکری - محتوایی است. چراکه این محتوا است که جامعه را اداره می‌کند. نظامات اجرایی می‌توانند متأثر از نظام‌های فکری و محتوایی باشند و براساس آن سامان پیدا کنند.

نظام حقوقی

یکی از معانی مهم نظام، نظام حقوقی است. ما دو قسم نظام حقوقی داریم: نظام حقوقی خرد و کلان. نظام کلان بر دو قسم است: ۱- جامع و نهایی و کامل؛ ۲- میانی. نظام حقوقی خرد به این معنا است که شما یک موضوع را در نظر بگیرید و تمام احکام فقهی آن را استخراج کنید؛ درحالی‌که این احکام با هم ارتباط داشته باشند و برپایه یک



نظام منطقی باشند و اهدافی را پی‌گیری کنند. لذا اگر موضوع حقوقی دارای این احکام خاص باشد که در ارتباط با هم هستند، با چینش خاص و اهداف خاص، آن را نظام حقوقی می‌گویند.

اگر با این نگاه حقوقی احکام فقهی را استخراج کنیم، استخراج چنین نظامی «نظریه فقهی حقوقی» نامیده می‌شود. یعنی شما با یک نظریه می‌خواهید نظام مربوط به یک موضوع را بررسی کنید. اگر منابع فقه رایج، اندیشه‌ها، اعتقادات و مبانی کلامی این نظام حقوقی خرد ایجاد نشود، قانون‌گذاری براساس فقه غیرممکن است. اگر در نظام کنونی راه قانون‌گذاری فقهی هموار نیست، علتش عدم وجود نظریه و حلقه میانه است.

یعنی اگر فقیه از فقه همه احکام مرتبط به یک موضوع را استخراج کند و با یک چینش خاص براساس فهم دینی و فقهی چینش کند، سپس با یک منطق خاص، روابط خاص و اهداف خاص آن را بیان کند و شما ببینید که با نظام‌های حقوقی کلان راجع به آن موضوع هم‌آوردی می‌کند یا خیر! به‌عنوان مثال؛ در بحث افلاس نگاه نظام‌های حقوقی به این موضوع یک نگاه خاصی است و لذا برخی از فقها در بیان افلاس، به دلیل نداشتن نظریه، چند حکم را به هم چسبانیده‌اند، اما هنگام عمل کارآمد نیست. چون واجد منطق واحد نیست. به‌طور مثال؛ در رویه شورای نگهبان، به برخی از اجزاء مسائل توجه می‌شود و مشکلات آن اجزاء را بیان می‌کنند؛ اما به کل آن توجهی ندارند. این رویه کافی نیست. آن‌ها تنها یکی دو ماده مغایر را در نظر می‌گیرند؛ اما ارتباط و انسجام کل این مجموعه، به نظام حقوقی خرد نیاز دارد. به نظر می‌رسد که «نظام» به این معنی مقبول است که می‌بایست در راستای فقه نظام‌ساز بدان توجه کرد.

دو مطلب مهم

قبل از ورود به بررسی اقتضات و اقدامات فقه نظام‌ساز توجه به دو مطلب بسیار حائز اهمیت است: ۱. عدم جانشینی فقه نظام‌ساز برای علوم انسانی؛ ۲. امکان تنويع اجتهاد.

مطلب اول: عدم جانشینی فقه نظام‌ساز برای علوم انسانی

در پاسخ به پرسش «کارویژه فقه چه چیزی است»، چند فرض در این پرسش وجود



دارد: فرض اول، این است که فقه، هم احکام تکلیفی (حلال و حرام) و هم احکام وضعی را بیان می‌کند. فرض دوم، فراتر از بیان احکام تکلیفی و وضعی، این احکام را مجموعه، مجموعه می‌کند تا هر مجموعه‌ای، خط و ربط معنایی و پیگیر هدف واحد را پیدا کند. طبیعتاً این مجموعه‌سازی کار استنباط به معنای معروف نیست؛ بلکه کار استنباط تنظیری است. یعنی استنباطی که بر دوش خودش نظریه‌پردازی می‌کند، روح حاکم بر هر مجموعه از احکام را و هدفی که آن مجموعه با آن روح واحد پی می‌گیرد، ارائه می‌کند. فرض سوم اینکه، فراتر از بیان احکام تکلیفی و وضعی و فراتر از مجموعه‌سازی و منظومه‌سازی از این مجموعه‌ها، در تفصیل و جزئیات زندگی دخالت می‌کند. به این معنی که فقه در آنچه به‌عنوان مدیریت تلقی می‌شود، جای آن را می‌گیرد. حال فرض‌های بیشتری هم وجود دارد که می‌گوید دین نه تنها در علوم انسانی، بلکه در علوم تجربی نیز باید دخالت کند و فقه در آنجا نیز باید نقشی داشته باشد. آنچه مورد قبول است، فرض دوم است. به نظر فقه باید نظریه بدهد و نظام‌های حقوقی را نیز ایجاد کند؛ اما فرض سوم اینکه جای علم انسانی را بگیرد، درست نیست.

مطلب دوم: مشروعیت تنويع اجتهاد

اجتهاد ذاتاً تنويع‌پذیر است و دليل آن این است که اجتهاد زوایایی دارد و براساس این زوایا می‌توان دست به تنويع زد. به‌عنوان مثال؛ اجتهاد از حیث شدت و ضعف را می‌توان اجتهاد ضعیف و قوی نامید؛ یا از حیث متعلق اجتهاد، ممکن است اجتهاد به حکم یا نظریه تعلق پیدا کند و می‌توان بر این اساس، تنويع کرد. یا متعلق آن ابواب و فصل‌هایی که حکم آن‌ها ارائه می‌شود، باشد. مانند اجتهاد در باب معاملات، اجتهاد در باب عبادات، اجتهاد معطوف به اقتصاد یا سیاست و... بنابراین، اجتهاد از حیث متعلق به اجتهاد، به حکم و نظریه تقسیم می‌شود و اجتهاد به حکم نیز به فصول و مباحث مختلف تقسیم می‌شود و تنويع‌پذیر است. همچنین اجتهاد در اصول و اجتهاد در فقه هر یک نوعی از اجتهاد هستند. پس اجتهاد ذاتاً تنويع‌پذیر است و اینکه کسی تصور کند اجتهاد عاری از نوع‌بندی و طیف‌بندی است، تصور غلطی است.

منهج اجتهاد در کل ثابت و یکنواخت نمی‌باشد؛ اگرچه برخی عناصر ثابت نیز داشته



باشد. بنابراین، ممکن است پاره‌ای از عناصر، منهجی متناسب با برخی متعلقات‌های اجتهاد و با دیگر متعلقات‌ها ناسازگار باشند. اختلاف و تفاوت در منهج و روش اجتهاد نیز به دلیل تفاوت ماهوی و اقتضایی متعلقات‌های آن می‌باشد. برای مثال؛ ممکن است از سیره عقلا در روش اجتهاد فقه عبادات به کار نرود؛ درحالی‌که در معاملات فراوان استفاده می‌شود.

اقتضائات و اقدامات اساسی در شکل‌گیری فقه نظام‌ساز

برای ایجاد فقه نظام به چند تلاش محتوایی و منهجی نیاز است که از مهم‌ترین آن اقدامات این امور هستند: ۱. تولید نظریه کلامی و فقهی؛ ۲. بازسازی ساختار فقهی؛ ۳. غنی‌سازی روش استنباط و ۴. توجه به ظرفیت‌های عقلانیت موجود در فقه. بنابراین، فقه بایسته، فقهی است که از رهگذر عناصر: "تنظیر کلامی و فقهی"، "شبکه‌ای‌سازی ساختار فقه" و "غنی‌سازی روش استنباط" و "فعال کردن ظرفیت‌های عقلانیت فقه" می‌کوشد تا شریعت منسجم، حنیف، سهله، سمحه، فطرت‌گرا و حیات‌بخش از حیث مادی و معنوی را به انسان معاصر عرضه، و آن را در جامعه معاصر مستقر نماید.

۱. تولید نظریه فقهی

فقه نظام را باید در دو شاخه تعریف کرد: یکی شاخه تنظیری که نظام اجتماعی را عرضه می‌کند و دومی شاخه احکامی که احکام موضوعات مربوط به نظام اجتماعی را عرضه می‌کند. فقه نظام فقهی همچون نظام فقهی اقتصادی مثل آنچه که شهید صدر ایجاد کرده است، فقه‌التنظیر است و نه صرفاً فقه‌الاستنباط و استنباط حکم. فقه تنظیر نوعی استنباط فقهی است که پشتوانه احکام است و باید آن را ایجاد کرد. در غیر این صورت، فقه استنباط احکام‌مان در خلأ شکل می‌گیرد. خود همین فقه‌التنظیر انواعی دارد: نظریه نظام اقتصادی، نظریه نظام اجتماعی یا نظریه نظام سیاسی؛ همگی تنظیر هستند. این‌ها بستر ایجاد می‌کنند تا فقه استنباط احکام بر روی یک مسیر و جاده درستی قرار گیرد. در واقع خروجی فقه‌التنظیر با خروجی فقه‌الاستنباط رابطه‌شان رابطه بستر با چارچوب است. نظریه فقهی، مفاهیمی به هم پیوسته است که ملحوظات شارع را درباره یک موضوع از حقائق، اعتبارات ماقبل احکام و اعتبارات حکمی توصیف و تفسیر می‌کند و از این رهگذر



نظامی را که در شریعت با محوریت آن موضوع و براساس آن ملحوظات شکل گرفته است، کشف می‌کند.

این تعریفی است که برای نظریه فقهی مناسب است و مطابق با این تعریف، هرگونه نظریه‌ای به انجام برسد، این تعریف بر آن صدق می‌کند. مطابق این تعریف، نظریه فقهی بر سه عنصر استوار است:

۱. تجمیع و تنسیق میان چند مفهوم؛

اولین عنصری که در نظریه شکل می‌گیرد و باید باشد تا نظریه تحقق پیدا کند، این است که نظریه‌پرداز تجمیع و تنسیق بین چند مفهوم می‌کند و بین آن‌ها هماهنگی فکری و اندیشه‌ای برقرار می‌کند.

۲. شناسایی و توصیف ملحوظات شارع؛

عنصر دوم در نظریه فقهی، شناسایی و توصیف ملحوظات شارع است. فقیه فقه نظام می‌بایست ملحوظات شارع را شناسایی کند و چنانچه صرفاً به سراغ احکام برود و حکم‌ها را که در فقه و روایات و آیات است، شناسایی کند. با این شیوه، نظریه شکل نمی‌گیرد؛ بلکه این یک رکن از کار توجه به ملحوظات شارع حکم است. بنابراین، ملحوظات شارع افزون بر این حقائق و اعتبارات ما قبل از حکم است. یعنی یکسری حقائق است که شارع آن‌ها را در نظر می‌گیرد. به‌عنوان مثال؛ خود انسان یا نیازهای انسان را در نظر می‌گیرد. شریعت منهای توجه به حقایقی مثل معاد یا نیازهای انسان و... شکل نگرفته است. موضوعات فقهی ریشه در واقعیات زندگی انسان دارند و این حقایق در نظر شارع ملحوظ واقع شده و نظریه‌پرداز باید ببیند شارع چه حقایقی را در نظر گرفته است. بنابراین، یک نظریه‌پرداز می‌بایست بررسی کند که شارع چه واقعیتهایی را لحاظ کرده است. نظام تکوینی که مربوط به خود خداوند است، چگونه در ورای این تشریح لحاظ شده است. در ادبیات اصولی ما حکمت‌ها را علل التشریح می‌نامند. یعنی عللی هستند که شارع را واداشته‌اند تا شریعت ایجاد کند. مقاصد شریعت یکی از همین اعتبارات است. اهدافی که در قرآن برای شریعت ذکر شده در ورای تشریح وجود داشته است. بنابراین، در نظریه‌پردازی باید به اعتبارات، احکام و حقائق توجه کرد.



۳. کشف نظام بر پایه آن ملحوظات شارع

عنصر سوم در شکل‌گیری یک نظریه، عمل کشف نظام مربوط به آن موضوع بر پایه آن ملحوظات است. توضیح اینکه مفاهیمی که شکل‌دهنده به نظریه می‌باشند، دو دسته هستند. بخشی توصیف‌کننده ملحوظات هستند و بخشی از آن‌ها کشف‌کننده نظام شکل‌یافته بر پایه آن ملحوظات می‌باشند.

لزوم نظریه‌پردازی فقهی معطوف به قانونگذاری

«فقه‌التنظیر»، دست‌کم چهار نوع نظریه‌پردازی را تحت پوشش قرار می‌دهد. این چهار نوع عبارت از: نظریه‌پردازی فقهی معطوف به تقنین؛ نظریه‌پردازی فقهی معطوف به مکتب‌ها؛ نظریه‌پردازی فقهی معطوف به نظام‌های حقوقی خرد و نظریه‌پردازی فقهی معطوف به نظام حقوقی کلان اسلام است.

ضرورتی که امروزه فراروی فقه قرار گرفته است، توجه به قانون، رفتن به سمت قانون و توسعه آن متناسب با اقتضانات قانون است. نگاه رهبر انقلاب مبنی بر فرآیندی دیدن قانون از یک سو، جذب و جلب مشارکت حداکثری در این فرآیند و از طرف دیگر تمرکز بر تهیه و تنظیم و تصویب قوانین براساس فقه، راهبردی عمیق را فراروی حوزه و نظام ارائه می‌کند که لازم است حوزه علمیه در این زمینه سریعاً جایگاه و نقش خود را تعریف و بازسازی کند. حقوق یک دانش اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل انکار برای بشر است. بدون حقوق نمی‌توان مناسبات را تنظیم کرد. داشتن بُعد حقوقی برای بسیاری از مسائل جامعه، به‌مثابه یک بعد لایتغیر و لاینفک باید تلقی شود و بعد به فقه عرضه گردد.

۲. بازسازی ساختار فقهی

یکی از شرایط فقه‌پژوهی معاصر در راستای نظام‌سازی، پرداختن به موضوعات جدید است. اساساً فقه‌پژوهی معاصر بدون رفتن به سمت موضوعات معاصر شکل نمی‌گیرد. این موضوعات طبیعتاً شمارشان بسیار زیادتر از حد تصور است و روزی نیست که مجموعه زیادی از موضوعات، به موضوعات لازم برای فقه‌پژوهی اضافه نشود. این در حالی است که ما نسبت به موضوعات معاصر برنامه مدون، مشخص و تعریف شده‌ای نداریم. ممکن



است هر از چندگاهی سری بز نیم؛ اما به شکل روتین، به سمت این موضوعات و بررسی آن‌ها نمی‌رویم. علت این است که پرداختن ما بر اساس یک روند و چارچوب تعریف شده نیست؛ بلکه پرداختن هر از چندگاهی است.

درست است که موضوعات عمدتاً در پاره‌ای از مجالات و بحث‌ها ارائه می‌شود ولی از آنجا که خود نظام تبویب (باب باب کردن) فقه بر اساس وضعیت گذشته و موضوعات قدیم شکل گرفته است، به موضوعات جدید راه نمی‌دهد. موضوعات هنگامی می‌توانند در یک مسیر مطالعه دقیق قرار بگیرند که نظام تبویب دانش فقه، پذیرای این موضوعات باشد و چون نظام تبویب دانش فقه، بر اساس تجارب حاصل از وضعیت‌ها و موضوعات گذشته بسته شده است، موضوعات جدید به صورت مشخص، آماده و اتوماتیک‌وار وارد فقه نمی‌شوند تا فقه به آن‌ها بپردازد. طبیعتاً وقتی به دلیل وضعیت نظام تبویب فقه، موضوعات جدید مجال ورود به دانش فقه را نیابند، امکانات فقه همچون آموزش فقه به سمت چنین موضوعاتی پیش نمی‌رود. بنابراین، دومین اقدام محتوایی مهم در راستای شکل‌گیری فقه نظام‌ساز، بازسازی ساختار فقه است.

۳. غنی‌سازی روش استنباط و ضرورت شکل‌گیری علم منهج

روش استنباط در این فقه باید غنی‌سازی و تعمیق بخشیده شود و ساختار آن شبکه‌ای شود. ما باید علمی با عنوان «علم‌المنهج» داشته باشیم تا به روش‌شناسی بپردازد و سؤال‌اتی اساسی را مطرح کند. علم‌المنهج سبب می‌شود تا به شکل انبوهی عناصر قابل اضافه شدن یا کاسته شدن به علم و فقه بررسی شود. برای فقه مطلوب که معایب فقه موجود را نداشته باشد و بتواند پلی میان شریعت و انسان معاصر باشد، با فقه موجود چنین آرمانی ایجاد نمی‌شود.

مقصود از غنی‌سازی روش استنباط، تقویت عناصر تشکیل‌دهنده روش استنباط است که شامل: موضوع‌شناسی و چهار ابزار فهم به شکلی است که در ادامه می‌آید. ابزارهای تطبیقی (قواعد پنج‌گانه مورد استفاده در استنباط)؛ ابزارهای تبیینی (ابزارهای معلوماتی سه سنخی قرائن تاریخی و غیرتاریخی پیرامون نص، اقوال فقیهان در مسئله و تطور تاریخی حاصل در مسئله، خواه نسبت به نص و خواه در قول)؛ ابزارهای تحدیدی (نگاه و ادبیات



عرفی، لغوی و اصطلاحاتی) و ابزارهای تفسیری (نظریه‌پردازی کلامی و فقهی و قرار دادن این دو سنخ نظریه، به‌مثابه سکوه‌های پرش برای فهم به‌سوی نص).

۴. توجه به ظرفیت‌های عقلانیت در فقه

فقه شیعه واجد عناصر عقلانیت درون‌دانشی و برون‌دانشی است که می‌بایست به آن توجه کرد و ظرفیت‌های آن را فعال کرد. در فقه شیعه سه عقلانیت تطبیقی، تفکیکی و فلسفی وجود دارد که در گذر زمان بالیده‌اند، از نظر اجتهادی این سه وجه عقلانی قابل برنامه‌ریزی، برجسته‌سازی، فعال‌سازی و تکامل‌پذیری می‌باشند.

عقلانیت تطبیقی

عقلانیت تطبیقی به معنای عقلانیت انسجام حاصل از تطبیق قواعد بر جزئیات است که در صورت تکثیر قواعد، دامنه این انسجام تا آنجا پیش‌می‌رود که عمده دانش فقه را دربرمی‌گیرد و آن را به سمت همبستگی هرچه بیشتر سوق می‌دهد. قواعد نقطه‌های مهم، سرفصل‌ها و گلوگاه‌های دانش فقه را تشکیل می‌دهند که حامل‌های انسجام‌بخشی و منطق‌بخشی به فقه هستند. اگر قواعد فقهی واجد سه وصف «رابطه طولی و هرمی»، «گسترده‌گی دامنه» و «برخورداری از مضامین ناظر به واقعیت‌های زندگی» باشند، سطح بالایی از عقلانیت تطبیقی در فقه شکل می‌گیرد.

عقلانیت تفکیکی

عقلانیت تفکیکی عقلانیتی است که عمدتاً ناشی از وجود و حضور «تفکیک‌های روشی مختلف» در استنباط است که به‌مثابه روحی در فقه شیعه، جریان یافته است. عقلانیت تفکیکی داری از یک‌سو اصول را به سمت تحلیل، توسعه و تولید قواعد پیش‌می‌برد و از سوی دیگر، مواجهه دانش فقه را با پدیده‌های بیرونی، یک مواجهه دقیق مرزگذار، تفکیک‌کننده و تمایزگذارنده قرار می‌دهد. تفکیک مرزهای موضوعات از یگدیگر، تفکیک بین ظن مستند و غیرمستند، تفکیک بین امارات و اصول، تفکیک بین احکام اولی و ثانوی و... نمونه‌های قابل توجهی از تفکیک‌های صورت گرفته در اجتهاد شیعی است.



عقلانیت فلسفی معطوف به فقه

به تازگی در حوزه‌های علمیه شیعه عقلانیت فلسفه فقهی ظهور کرده و حرکتی فلسفی - علمی را به سمت محورهای مهمی پیرامون فقه مانند بررسی روش استنباط در چارچوب بازسازی و عمق‌بخشی به آن گشوده است که نوع اول از «عقلانیت فلسفی معطوف به فقه»، فلسفه حکم است که تحت عنوان علل الشرائع در شیعه شکل گرفته است. از رهگذر نگاه تحلیلی می‌توان علل الشرائع وارد در ادبیات شیعی را به پنج سنخ فلسفه حکمی کلان تقسیم کرد و آن نزدیک شدن به خداوند، تنظیم روابط میان انسان‌ها، ایجاد روابط اخلاقی، ایجاد آسانی در زندگی و رهایی از عذاب اخروی است که اهل سنت نیز مشابه آن را دارند.

فقه الاجتماع نقطه آغازین فقه نظام‌ساز

فقه نظام برپایه یک ساختار صحیح امکان تحقق دارد. لذا باید نقطه شروع درستی برای آن انتخاب شود. از میان همه فقه‌های تخصصی موجود آنچه می‌تواند نقطه آغازین فقه نظام‌ساز باشد، فقه الاجتماع است. چراکه براساس مبانی کلامی اسلام، دین با جامعه ارتباط وثیق دارد.

فقه الاجتماع، به‌مثابه فقه مادر برای همه فقه‌های اجتماعی است. فقه مادر، یعنی نقش قوام‌بخش، معنابخش و انسجام‌دهنده نسبت به دیگر فقه‌های اجتماعی دارد. فقه الاجتماع به طور خاص به جامعه، هنجارهای جامعه و رفتارهای اجتماعی، از حیث اجتماعی بودن، می‌پردازد. لذا در تعریف اولیه، فقه الاجتماع عبارت است از: پرداختن فقهی به افعال اجتماعی از حیث اجتماعی بودن است که ممکن است مخاطب آن جامعه و ساختارهای اجتماعی باشد. اگر اهلیت مکلف بودن آن‌ها اثبات شود و یا مخاطب آن افراد جامعه هستند، از آن جهت که کنشگر اجتماعی هستند و دارای نقش اجتماعی هستند و در درون یک ساختار کلی و پرهیمنه می‌خواهند کنش انجام دهند. پس "فقه الاجتماع" به استنباط احکام رفتارهای اجتماعی در قبال افراد و ساختارهای اجتماع می‌پردازد، از آن حیث که اجتماعی هستند. چون ممکن است به رفتارها و ساختارهای اجتماعی پرداخته شود، از آن حیث که اقتصادی هستند، از آن حیث که سیاسی هستند، از آن حیث که



فرهنگی هستند و... ولی اگر از آن حیث که اجتماعی هستند و کلان و اختصاصی به هیچ یک از این ساحت‌ها نداشت و در همه ساحت‌های حیات اجتماعی حضور دارند، پرداخته شود "فقه الاجتماع" می‌شود.

پرداختن به رفتارها و ساختارهای اجتماعی از آن حیث که اجتماعی هستند، با زیرشاخه‌های آن روشن می‌شود. در یک نگرش اجمالی، نمودجی و ابتدایی زیرشاخه‌های فقه الاجتماع از این قرار است:

۱. فقه رفتارهای پیرامون سنن اجتماعی؛
۲. فقه کنش‌گری اجتماعی؛
۳. فقه جایگاه‌های اجتماعی؛
۴. فقه مناسبات اجتماعی؛
۵. فقه ارزش‌های اجتماعی؛
۶. فقه ساختارهای نهادی و سازمانی.

فقه الاجتماع اگر به صورت کلان و عام مطرح شود، فقه‌المجتمع و فقه جامعه است که فقه کلان‌اندیشی ساختاری در حوزه اجتماع است. چراکه به جامعه به عنوان یک موجود دارای ساختارهای تأثیرگذار توجه دارد و به سمت ساختارهای اجتماعی و افعال متأثر از آن می‌رود و به بایسته‌های ساختارهای نهادی و وضع شده می‌پردازد که واقعیت‌های اجتماعی هستند و مبتنی بر سنن الهی هستند. به افعال و کنش‌های افراد و جهت‌گیری جامعه چارچوب و نظم می‌دهد و از آن‌ها گریزی نیست. البته ساختارها عین جامعه هستند و جامعه همان ساختارها است که "نظام کنشگری اجتماعی" را تعیین می‌کند. تکالیف و احکام در فقه الاجتماع گاه متوجه جامعه و ساختارهای اجتماعی است^۱ و گاه متوجه کنشگران اجتماعی در قبال جامعه و ساختارهای اجتماعی است از آن جهت که نقش اجتماعی دارند و در قبال جامعه‌سازی و یا تغییر جامعه مکلف است. بسیاری از کسانی که فقه نظام را مطرح می‌کنند، مباحث آن‌ها ذیل بحث ساختارهای اجتماعی که باید مبتنی بر فقه وضع شود، است. ذیل این بحث عام و کلان، سایر فقه‌های نظام‌ساز تخصصی مثل فقه

۱. فقه‌المجتمع برآمده و برخاسته از یک سؤال اساسی است که در فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی مطرح شده و علمای ما سعی کردند به آن بپردازند که هنوز به نهایت کار منتهی نشده است و آن بحث فلسفی درباره رابطه عامل و ساختار و نسبت فرد و جامعه است.



فرهنگی، فقه دولت، فقه اقتصاد، فقه مؤسسات، فقه شهروندی (مواطنه)، فقه حمل و نقل، فقه راهنمایی و رانندگی و نظایر این‌ها شکل می‌گیرد که رو بنای جامعه هستند و مبتنی بر زیربنای ساختاری و نظام کنشگری اجتماعی و قوانین کلی اجتماع است.

جمع‌بندی

دانش فقه مهم‌ترین دانش این جهانی و کاربردی جهان اسلام است که در عین اصالت و اتقان در بنیان‌ها، ظرفیت تحول و تکامل را دارد و می‌تواند در مواجهه با نیازهای انسان معاصر، احکام الهی را از منابع معتبر استنباط کند. از آنجا که در عصر جدید واقعیت‌های انسانی و اجتماعی دچار تحولات اساسی شده‌اند و موضوعات در جامعه انسانی تغییر کردند؛ یعنی ۱. چند لایه‌ای؛ ۲. درهم تنیده؛ ۳. فرامرزی و ۴. آینده‌ای شده‌اند، تعامل تأثیرگذار با پدیده‌های دنیای کنونی جز با احکامی نظام‌واره امکان‌پذیر نیست. لذا لاجرم باید به سمت نظام‌وارگی در استنباط و اکتشاف نظامات حاکم بر احکام در نسبت به نظامات اجتماعی پرداخت. در این راستا ضرورت دارد تا چند اقدام اساسی انجام گیرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱. تولید نظریه کلامی و فقهی؛ ۲. بازسازی ساختار فقهی؛ ۳. غنی‌سازی روش استنباط و ۴. توجه به ظرفیت‌های عقلانیت موجود در فقه. نکته مهم این است که این اقدامات ابتدا می‌بایست در یک حوزه معرفتی بنیادین در مجموع مباحث فقه محقق شود تا زیرساخت اساسی فقه نظام‌ساز تأمین شود و آن «فقه الاجتماع» است. چراکه بدون شناخت دقیق جامعه، ساختارها و نظام کنشگری اجتماعی در قالب فقه الاجتماع هسته اصلی فقه نظام‌ساز و اجتماعیات اسلام شناسایی نمی‌شود. آنگاه ورود فقیه در رویناها در معرض خطا و ناکارآمدی قرار می‌گیرد. چون جامعه و نظام کنشگری جامعه و قواعد آن از منظر عمیق شریعت و فقه شناخته نشده است. ورود در رویناها منهای شناخت و توجه عمیق به زیرساخت‌های اجتماع غیرمفید و در مواردی مضرّ است.



منابع

۱. مبلغی، احمد، (تابستان ۱۳۹۷). بایسته‌های حکم‌شناسی در فقه‌الاجتماع (روش‌شناسی استنباط علم‌الاجتماع از قرآن)، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر، سال هفتم، شماره ۲۵، صص ۲۴۸ - ۲۶۰.
۲. مبلغی، احمد، (زستان ۱۳۹۶)، بایسته‌های موضوع‌شناسی در رشته‌های تخصصی، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر، سال هفتم، شماره ۲۴، صص ۱۴۶ - ۱۵۵.
۳. مبلغی، احمد، (۱۲ اسفند ۱۳۹۷)، تشریح‌های سه‌گانه نظام‌وارگی فقه، سخنرانی در همایش ملی فقه نظام‌ساز.
۴. مبلغی، احمد، (۱۳۹۳)، چرایی و جایگاه فقه و فقه سیاسی، در: تمایزات فقه و فقه سیاسی، به اهتمام علی‌اصغر نصرتی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص ۳۱ - ۶۲.
۵. مبلغی، احمد، (پاییز ۱۳۹۶)، درآمدی بر جایگاه‌شناسی فقه اجتماعی، فصلنامه علوم انسانی - اسلامی صدر، سال هفتم، شماره ۲۳، صص ۲۳۶ - ۲۴۴.
۶. مبلغی، احمد، (اول اسفند ۱۳۹۹)، نقش نظریه فقهی در فقه نظام‌ساز، سخنرانی در همایش «فقه نظام‌ساز».
۷. مبلغی، احمد، (۱۳۹۵ - ۱۳۹۹)، دروس خارج فقه‌الاجتماع.

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 تمیز 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 تمیز آن‌ها از فقه نظام، شناخت تفاوت سوگیری این رویکردها را به دنبال دارد و ضرورت این تمیز 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 تعریف، 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 این‌گونه 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 لِهٖ فَإِنْ أَنتَهُوْا فَلَا عُدُوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۹۳)
 و «وَنَزِدْنَا نَمْرُودًا عَلَى الدِّينِ اسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجَعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجَعَلَهُمُ 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 رهنز پرهیز 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 - شؤون و نظام، موضوع حکم است و موضوع خرد - همچون افراد ذی‌شؤون 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

۳-۲. روش موضوع‌شناسی در فقه نظام

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

۳-۲-۱. 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 مشابهنه‌های 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 علی 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 به‌عنوان 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 ثانیاً 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 اهل بیت، ابلاغ و تفسیر کلام وحی است. اما رسول خدا(ص) اجازه تشریح داشت؛ چنان که دو رکعت به نمازهای ظهر، عصر و عشاء افزود (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۴: ۱۱). البته باید میان ولاء 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 «شؤن» 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 شؤن می‌شود و سپس به نوع مکلفین سرایت می‌یابد. زیرا تحقق این نظامات مرهون تحقق شؤن 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 (شؤن 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 مشترک 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 انطباق 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 تقبیل 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 مظلوفی 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، تعیننی و تخییری و نفسی و غیره. واجب در تعلق خطاب شرعی به شوون، عینی و تعیننی 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 تعیننی 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 تفتیح 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 الإلهية أو الحكومة الإسلامية، 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.

فقه نظام‌ساز

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

الگوی فقهی - حقوقی نظام‌سازی اسلامی؛ آسیب‌ها و راه کارها

نصیراله حسنلو^۱

چکیده

نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر الگوی فقهی «امامت و امت»، یکی از بدیع‌ترین الگوهای سیاسی جهان معاصر است. با این وجود، خرده‌نظام‌های منطوی در این کلاژ نظام سیاسی، از جمله «نظام حقوقی» بر پایه الگوی فقهی کارآمد و صحیح شکل نگرفته و در بستر تحولات ناشی از اقتضانات جهان مدرن به استحاله ماهیت برخی از مهم‌ترین عناصر حقوق اسلامی منجر شده است. بررسی آسیب‌شناسانه الگوی اجرا شده در نظام حقوقی موجود که حاصل تحولات سیاسی دوره مشروطه تاکنون است و ارائه الگوی جدید برای نظام‌سازی در حوزه نظام حقوقی، مسئله پژوهش پیش‌رو است. این تحقیق از لحاظ روش، توصیفی - تحلیلی بوده و یافته‌های آن نشان می‌دهد دوگانه‌پنداری، فقه و حقوق، وابستگی نظام حقوقی موجود در عناصر بنیادین و کلان به نظام‌های حقوقی مدرن، غلبه رویکرد فردی بر رویکرد اجتماعی در شکل‌دهی به مؤلفه‌های اصلی نظام حقوقی، از مهم‌ترین آسیب‌ها و تغییر رویکرد نظری به رابطه فقه و حقوق، اتخاذ رویکرد اجتماعی به فقه، توجه به مبدئیت عینیت اجتماعی و انسانی در نظام‌سازی از مهم‌ترین عناصر الگوی فقهی - حقوقی نظام‌سازی اسلامی است. واژگان کلیدی: نظام‌سازی؛ نظام حقوقی؛ فقه؛ حقوق؛ فقه فردی؛ فقه اجتماعی.

۱. دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم (ع)

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۹ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰



مقدمه

نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر الگوی فقهی «امامت و امت»، یکی از بدیع‌ترین الگوهای سیاسی جهان معاصر است. با این وجود، خرده‌نظام‌های منطوی در این کلان نظام سیاسی، از جمله «نظام حقوقی» بر پایه الگوی فقهی کارآمد و صحیح شکل نگرفته است؛ چراکه ایران پس از انقلاب مقهور یک جبر تاریخی و اجتماعی بود؛ در این انتخاب که «آیا قانون باید محور نظم‌دهنده باشد یا امکان رجوع به فقه سنتی و اصیل جهت محوریت‌بخشی به آن در مدیریت اجتماعی وجود دارد؟»، راهی جز پذیرش محوریت قانون نداشت. چون در واقع جامعه ایرانی در دوره مشروطه انتخاب خود را مبنی بر قانون‌محور بودن و تغییر بنیادین محور نظم‌دهی انجام داده بود. بنابراین، انقلاب در این شرایط چاره‌ای جز جمع بین «عالم فقهی» که با محوریت مفاهیم فقهی به اداره و تمشیت امور مسلمین در سراسر جهان اسلامی مشغول بوده و «عالم مدرن» که با محوریت قانون و مفاهیمی همچون نظم عمومی، اراده عمومی، شهروندی، کشور و ملیت، وضع از سوی اکثریت، پارلمان، تفکیک قوا و غیره شکل گرفته است، نداشت. از این رو نظام حقوقی ایران مفاهیم بسیار زیادی از حقوق مدرن به عاریت گرفت و با وضع اصولی همچون اصل چهارم قانون اساسی و تأسیس نهادهایی مانند شورای نگهبان، سعی نمود ماهیت و محتوای قوانین موضوعه را تا حد امکان فقهی کند و بدین نحو ادامه حیات فقه را امکان‌پذیر سازد. اما حقیقت آن است که بی‌توجهی به زیست‌بوم فرهنگی مردم ایران، عدم واکاوی نظری رابطه فقه و قانون (حقوق) در فرآیند تلفیق فقه و حقوق مدرن و غفلت از عناصر اساسی نظام‌سازی اسلامی، شرایطی فراهم آورد تا ماهیت برخی از مهم‌ترین عناصر حقوق اسلامی در بستر تحولات ناشی از اقتضانات جهان مدرن استحاله شود و آثاری که امید می‌رفت در مدیریت اجتماعی جامعه اسلامی ایران محقق شود، به‌بار ننشینند. بررسی آسیب‌شناسانه الگوی اجرا شده در نظام حقوقی موجود که حاصل تحولات سیاسی دوره مشروطه تاکنون است و ارائه الگوی جدید برای نظام‌سازی در حوزه نظام حقوقی، مسئله پژوهش پیش‌رو است که به دلیل بنیادین بودن مسئله برای تحول نظام حقوقی، رویکرد به حل مسئله نیز کلان و بنیادین است. ضرورت این پژوهش از آن رو است که کارآمدی نظریه بنیادین حکومت دینی در



تراز تمدنی، وابسته به ترقی همه نظامات اجتماعی از جمله نظام حقوقی است که از طریق هماهنگی با نظام معرفتی، فلسفی و جهان‌شناسی نظام سیاسی مستقر از یک سو و تعامل با نظام‌های حقوقی معاصر از سوی دیگر، امکان‌پذیر است. بنابراین، بررسی الگوی صحیح نظام‌سازی اسلامی در حوزه حقوق، متناسب با وضعیت کنونی انسان و جهان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است تا از این رهگذر حکومت دینی مبتنی بر فقه بتواند از طریق قانون به‌عنوان مهم‌ترین ابزار حکمرانی، در گستره ملی و فراملی به مدیریت اجتماعی بپردازد. این تحقیق از لحاظ روش، توصیفی-تحلیلی است و یافته‌های آن در چارچوب نظری مکتب حقوقی اسلام در قرائت شیعی و متناسب با وضعیت استقرار حکومت فقیه عادل طرح‌ریزی شده و مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است.

الف) مفاهیم

نظام‌سازی

نظام به مجموعه عناصری که میان آن‌ها پیوند معینی برقرار است و کل واحدی را به وجود می‌آورند، اطلاق می‌شود (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۷۹: ۶۷۱) و نظام‌سازی به کارکردی گفته می‌شود که مجموعه‌ای منسجم از عناصر همگن و متجانس را به هم منطقی مرتبط می‌کند؛ به‌گونه‌ای که از توانایی عمل به‌مثابه یک سیستم واحد برخوردار شده و با استفاده از گزاره توصیفی، تجویزی و پردازش آن‌ها برای رسیدن به کارآمدی در کوتاه‌ترین و سریع‌ترین مسیر ممکن، تلاش می‌کند (اعرافی، ۱۳۹۵: ۱۴۴).

نظام حقوقی

نظام حقوقی مجموعه‌ای از اصول، قواعد، نهادها و سازمان‌های حقوقی هماهنگ و مربوط به هم است که در یک بستر تاریخی و فرهنگی، مبتنی بر مبانی ویژه‌ای، با روشی معین از منابع خاصی استخراج و تفسیر شده است و اهداف تعریف‌شده‌ای مانند برقراری نظم، امنیت، عدالت و... را دنبال می‌کند (حکمت‌نیا؛ معلی؛ کاظمینی، ۱۳۹۸: ۸).



فقه فردی

فقه فردی به رویکردی از فقه اطلاق می‌شود که فقیه در آن مکلف را فرد با هویت فردی در نظر می‌گیرد و حقوق و تکالیف او را در حالات و وضعیت‌های گوناگون استنباط می‌کند. در این رویکرد ماهیت موضوعات به شکل خرد شناسایی می‌شوند و ارتباط و نسبت اجزاء با یکدیگر در شناخت آن‌ها نادیده گرفته می‌شوند. منطقی که فقه رایج در شناخت موضوعات بر آن استوار است، نوعی منطق جزئی‌نگر و گزاره‌ای است (حیدری؛ نوذری؛ خلف‌خانی، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

فقه اجتماعی

فقه اجتماعی رویکردی است به همه ابواب فقه با لحاظ استقرار حکومت دینی و الهی که علاوه بر توجه به افعال شخصی افراد جامعه، به افعال اجتماعی به‌عنوان هویتی مستقل نیز توجه دارد. فقه اجتماعی برخلاف فقه فردی در فهم پدیده‌ها و موضوعات، استنباط احکام و امتثال آن‌ها از ساخت‌وارگی به‌هم‌پیوسته و منطق کلان‌نگر برخوردار است (اراکي، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۴).

ب) الگوی فقهی - حقوقی نظام حقوقی ایران

پیش از نخستین مواجهه ایرانیان در عصر مشروطه با نظام حقوقی غرب، فقه اسلامی به‌رغم فراز و فرودهای فراوان خود، با مفاهیمی چون مجتهد، حاکم، قضا، شهادت، حدود، دیات، مکلف، خراج، احکام الهی، ولایت، مکاسب، احکام خمس و ده‌ها و صدها مفهوم خرد و کلان دیگر در قرون متمادی در ساختار تنظیم روابط حقوقی جوامع اسلامی حضور قوی و چشم‌گیر داشته و حیات اجتماعی مسلمانان را به نحو معقولی با قواعد و قوانین شریعت مدیریت کرده است؛ اما با تحولات علمی، اقتصادی و تکنولوژیک جامعه بشری و پیدایش نیازهای جدید و سایه‌گستر دنیای مدرن بر جهان سنت، فقه و حقوق برای نخستین بار در دوره مشروطه به نقطه تلاقی و تصادم رسیدند. پیش‌قراولان جنبش مشروطه که در صدد تحول نظام حقوقی و قضایی در ایران بودند، فقهای این عصر را به رویارویی با «عناصر کلان» نظام حقوقی غرب دعوت کردند. در این رویارویی نابرابر، فقهای شیعه به



دلیل عدم آشنایی با روابط، مناسبات و نهادهای سیاسی-اجتماعی برخاسته از مدرنیته و انس با مبانی، روش‌ها و پیش‌فرض‌های پذیرفته شده در دستگاه فقه و اجتهاد که متناسب با فقه فردی بود، تن به پذیرش آن عناصر کلان دادند. نتیجه این هم‌آوردی، تسلیم در برابر نظام حقوقی مدرن، تثبیت عناصر کلان آن از قبیل «مبانی»، «اهداف»، «منابع»، «منطق حقوقی»، «نظام مفاهیم و تقسیمات»، «ساختار و تشکیلات» و «سیستم آموزشی» با بنیان‌های تفکر فلسفی غرب و تلفیق فقه با محوریت مفاهیم قدسی و قانون با محوریت مفاهیم ناسوتی و انسانی بود.

به‌منظور درک صحیح الگوی فقهی-حقوقی نظام حقوقی ایران توجه به ماهیت نظام حقوقی و چگونگی ارتباط عناصر آن ضروری است. نظام حقوقی مجموعه‌ای از اصول، قواعد، نهادها و سازمان‌های حقوقی هماهنگ و مربوط به هم است که در یک بستر تاریخی و فرهنگی، مبتنی بر مبانی ویژه‌ای، با روشی معین از منابع خاصی استخراج و تفسیر شده است و اهداف تعریف‌شده‌ای مانند برقراری نظم، امنیت، عدالت و... را دنبال می‌کند (حکمت‌نیا؛ معلی؛ کاظمینی، ۱۳۹۸: ۸). ویژگی عام نظام حقوقی به‌مثابه یک نظام اجتماعی، آن است که از مجموعه‌ای از عناصر خرد و کلان درهم تنیده و دارای تأثیر و تأثر در یکدیگر تشکیل شده است که از طرز فکری درباره نظام اجتماعی خاصی ناشی می‌شود و در بستری از نیازها، مبانی فکری، زمینه‌های علمی و فرهنگی و در حوزه معین جغرافیایی شکل می‌گیرد. در وضعیت طبیعی و منطقی، عناصر شکلی و ماهوی سازنده نظام حقوقی در طبقات طولی به هم پیوسته جای می‌گیرند. عناصر فوقانی در این سلسله، از وحدت و سعه برخوردارند به گونه‌ای که به‌عنوان مؤثرترین اجزاء نظام حقوقی بر عناصر مادون خود سایه افکننده و در مفهوم و ماهیت آن‌ها تأثیر می‌گذارند. این عناصر در حقیقت همان عناصر کلان نظام حقوقی است که در سطور پیشین به آن‌ها اشاره شد. در این سامانه منسجم، به هر میزان که از عناصر کلان و وحدت‌آفرین نظام حقوقی فاصله گرفته شود، از سعه عناصر کاسته و بر کثرت آن‌ها افزوده می‌شود و به همین میزان، اثربخشی آن‌ها بر کارکرد کل نظام نیز کاهش می‌یابد. فرآیند منطقی «تحول و توسعه نظام حقوقی»، از تحول عناصر کلان، آغاز و با تأثیرپذیری و تحول عناصر خرد به پایان می‌رسد. عدم توجه به این



نکنه روش‌شناختی در فرآیند شکل‌گیری، توسعه و تحول نظام‌های اجتماعی به‌ویژه نظام حقوقی در اوایل انقلاب ایران موجب شد هیچ‌گاه نظام حقوق اسلامی به‌طور منسجم و کارآمد در جمهوری اسلامی شکل نگیرد و به‌رغم پیدایش تحول در نظام سیاسی، تحول نظام حقوقی امکان‌پذیر نگردد. زیرا چاره‌اندیشی فقها و حقوق‌دانان پس از انقلاب برای ایجاد تحول و اسلامی کردن نظام حقوقی، محدود به ایجاد تغییر و تحول در سطح عناصر خرد و میانه نظام حقوقی بود و نه در سطح کلان آن. اساساً الگوی مذکور یعنی نوسازی عناصر خرد و میانه بدون ایجاد تحول در عناصر کلان، نه تنها اثربخشی جدیدی در کل ساختار ایجاد نمی‌کند و به ناکارآمدی نظام منتهی می‌شود، بلکه به تدریج، عناصر خرد و میانی تحت تأثیر قدرت عناصر کلان، استحاله شده و اثربخشی انفرادی خود را نیز از دست می‌دهند. در ادامه به یکی از نمونه‌های عینی این مسئله اشاره می‌شود.

قصاص در فقه اسلامی، از احکام قطعی اسلام بوده و انکار آن، انکار ضروری دین به‌شمار می‌آید و موجب ارتداد فرد می‌شود. «قصاص به معنای تلافی و استیفای عینی جنایتی که در قتل عمدی، قطع عضو و جرح عمدی بر مجنی‌علیه وارد شده است، می‌باشد؛ به شکلی که اثر به جای مانده از جنایت، عیناً روی جانی اجرا شده و به دست آید.» (ایمانی، اردبیلی، ۱۳۸۲: ۳۷۱). قرآن کریم، با تعبیر «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَبْطَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹) قصاص را «مایه حیات و تقوا» می‌داند. حق قصاص به تعبیر قرآن کریم «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَأَلَّا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسرا: ۳۳) در قتل، از آن اولیاء دم می‌باشد و در قطع و جرح، به خود فرد تعلق دارد. بنابراین، قصاص از نگاه قرآن کریم، به دلیل آنکه حق مردم است، ماهیت خصوصی دارد و نه ماهیت عمومی تا حق حکومت و دولت باشد. اما قانون قصاص که طی یک لایحه وارد ساختار نظام حقوقی جمهوری اسلامی شد، به دلیل آنکه موضوعش رفتارهایی همچون قتل و جرح است و قتل و جرح در نظام حقوقی موجود، ذیل حقوق جزا قرار می‌گیرد، بخشی از حقوق جزا به‌شمار می‌آید که حقوق جزا به دلیل قرار گرفتن در ذیل حقوق عمومی، به‌طبع جنبه عمومی پیدا می‌کند. بنابراین، قصاص به‌رغم آنکه از سوی خداوند متعال با ماهیت خصوصی جعل شده است، به دلیل قرار گرفتن در تقسیماتی که



خاستگاهش نظام حقوقی عرفی است، ماهیت عمومی بر آن تحمیل می‌شود. نتیجه آنکه قصاص به عنوان یک پدیده قرآنی و فقهی، با قرار گرفتن ذیل تقسیمات عرفی در حقوق موضوعه، با استحاله معنا، تغییر جهت و تحریف مصداق مواجه می‌شود و آثاری که خداوند متعال برای قصاص برشمرده است، در مقام عمل و عینیت اجتماعی تحقق پیدا نمی‌کند و در واقع آنچه در نظام حقوقی جمهوری اسلامی در حال اجرا است، پوسته‌ای شبیه به قصاص قرآنی و فقهی است که از ماهیت اسلامی خود فاصله گرفته و بلکه از آن تهی شده است. چراکه وقتی قصاص ذیل یک تقسیم‌بندی غیراسلامی قرار می‌گیرد، در واقع مبنا، غایت و جهت غیرتوحیدی موجود در تقسیم‌بندی، به قصاص نیز سرایت می‌کند.

آسیب‌ها

الگوی فقهی - حقوقی نظام‌سازی مذکور به دلایل متعددی از قبیل نوپدید بودن نظام‌های اجتماعی در کشورهای اسلامی، عدم آشنایی اندیشمندان اسلامی با روابط، مناسبات و نهادهای سیاسی - اجتماعی برخاسته از مدرنیته و انس با مبانی، روش‌ها و پیش‌فرض‌های پذیرفته شده در دستگاه فقاهت و اجتهاد شیعه، با آسیب‌های قابل توجهی مواجه است که بدون شناسایی و تحلیل راه‌کارهای آن نمی‌توان به ایجاد تحول در نظام حقوقی اندیشید.

۱. دوگانه‌پنداری فقه و حقوق

ورود قانون به ایران و تغییر شکل نظام قضائی ایران با محوریت مفاهیم جدید توسط روشنفکران ایرانی انجام گرفت که رویکردهای متفاوتی به رابطه فقه و قانون داشتند. برخی از ایشان مانند یوسف‌خان مستشارالدوله و میرزا ملکم معتقد به این‌همانی و هماهنگی نظام حقوقی مدرن با نظام حقوقی اسلام بودند. مستشارالدوله در سراسر رساله یک کلمه تلاش می‌کند تا نشان دهد اصول کد ناپلئون و قوانین اساسی کشورهای اروپایی همان اصول اسلام است (مستشارالدوله، ۱۳۸۵: ۱۰-۱۶)؛ اما در مقابل روشنفکرانی مانند آخوندزاده معتقد به تقابل کامل اسلام و حقوق مدرن و عدم امکان جمع میان آن‌ها بودند. آخوندزاده به صراحت فقه و بسیاری از آموزه‌های اسلامی مانند اصول عدالت، قوانین ارث، حقوق زنان، قانون



حجاب و... را به تمسخر می‌گیرد و فقه و حقوق اسلامی را برای اداره نهادهای سیاسی، اقتصادی و... ناکارآمد و بی‌ارزش می‌داند (مددپور، ۱۳۸۷، ۳: ۲۴۰ و ۵۴۳ و ۴۳۶؛ نصری، ۱۳۸۶، ۱: ۱۰۷). از سوی دیگر فقها و اندیشمندان اسلامی نیز رویکرد یکسانی نداشتند. عالمانی چون شیخ فضل‌الله نوری معتقد به عدم امکان جمع اسلام و غرب بودند (نوری، ۱۳۷۳: ۱۱۱) و در آن‌سو فقهی چون نائینی همانند مستشارالدوله به نوعی این‌همانی و منشأ بودن اسلام برای مشروطیت باور داشتند (نائینی، ۱۳۸۸: ۱)؛ اما در نهایت ایده ترکیب که اعتقاد به امکان نوعی جمع میان فقه و قانون و تکمیل و تعاون اسلام و مدرنیته بود، توانست ایده غالب شود؛ ایده‌ای که در اندیشه روشنفکرانی مانند طالبوف به چشم می‌خورد. ایده او همه عناصر لازم برای ساخت تئوری ترکیبی حقوق ایران معاصر مانند عدم مخالفت اسلام با تکنولوژی، بومی‌سازی علوم، یادگیری علوم مفید از غرب، عدم مخالفت اسلام با علوم مدرن، حاکمیت قانون، اصل تفکیک قوا و... را داشت.

نکته قابل‌توجه آن است که در این رویکردها به تفاوت فقه با نظام حقوقی اسلام و قانون با نظام حقوقی مدرن توجه نشده است. خطای راهبردی کسانی که رویکرد این‌همانی را برگزیده‌اند، آن است که آن‌ها ناظر به نظام حقوقی اسلام و نظام حقوقی مدرن سخن گفته‌اند و کسانی که به دوگانگی حکم کرده‌اند، سخن آنان ناظر به فقه و قانون (حقوق) بوده است. رویکرد صحیح چنان‌که در ادامه خواهد آمد، آن است که فقه و قانون (حقوق) باهم دوگانگی ندارند؛ بلکه دوگانگی در حقیقت میان نظام حقوقی اسلام و سایر نظام‌های حقوقی است. رویکردی که امروزه هم با گذشت بیش از یک قرن از ورود حقوق عرفی به ایران، کمتر مورد توجه حقوق‌دانان قرار گرفته است. توضیح آن‌که در جهان، نظام‌های حقوقی مختلفی وجود دارد که براساس ساختار حقوق یا اهمیتی که برای منابع شناخته شده است، حقوق قائل هستند و یا ملاحظات بنیادین فلسفی که نسبت به حقوق به عنوان عامل برقراری نظم در گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند (داوید و ژوفره اسپینوزی، ۱۳۹۵: ۲۹). نظام حقوقی کامن‌لو، رومی - ژرمنی، اسلام، سوسیالیستی و... مهم‌ترین نظام‌های حقوقی هستند که از اصطلاحات، قواعد، گروه‌بندی‌ها، ساختار، روش بیان و تفسیر ویژه‌ای از قوانین برخوردار هستند. هریک از این نظام‌های حقوقی ناشی از طرز فکری درباره نظام



اجتماعی هستند که در بستری از نیازها، مبانی فکری، زمینه‌های علمی و فرهنگی و در حوزه معین جغرافیایی شکل گرفته و در طول تاریخ دچار تحول و تکامل شده‌اند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۴: ۶۲). بر این اساس، نظام حقوقی اسلام در مبنا، منبع، ساختار، روش حل مسئله، تفسیر و تقنین با نظام‌های حقوقی دیگر متفاوت است. نظام حقوقی اسلام که بخش قابل توجهی از فقه را تشکیل می‌دهد، بر مبنای اراده تشریعی خداوند استوار است و قواعد آن ریشه در قرآن و سنت و برخی منابع دیگر دارد و برخلاف نظام‌های حقوقی غیردینی صرفاً به دنبال برقراری نظم و امنیت، تحقق عدالت و توسعه جامعه و مدنیت نیست؛ بلکه به نیک‌بختی انسان در همه وجوه زندگی اعم از دنیوی و اخروی می‌اندیشد. اما فقه و قانون (حقوق) ماهیت یکسانی دارند؛ زیرا، حقوق در ساختار معارف اسلامی، بخشی (بخش معاملات و نه عبادات) از فقه است. در حقیقت، دانش فقه و دانش حقوق صرفاً در «اعتبار عقلا» دو امر مستقل از یکدیگرند که هر کدام براساس غرض خاصی تدوین شده‌اند؛ یکی متکفل بیان احکام شریعت اسلام شده است و دیگری متکفل تنظیم قواعد حاکم بر جامعه است. از این لحاظ، تفاوت در منبع، روش و حیطه موضوعات و... می‌تواند موجب تمایز این دو دانش شود. اما «تحلیل عقلانی» نشان می‌دهد که باید فقه و حقوق را یک مقوله واحد دانست (شاهنوش، ۱۳۹۱: ۲۶)؛ چراکه اولاً، این دو دانش دارای موضوع واحد، منابع مشترک و هدف همسانی هستند و ثانیاً، قاعده فقهی همه شاخه‌های قاعده حقوقی را بدون استثناء دارا است؛ هم کلی و عمومی است و هم الزام‌آور، هم تنظیم‌کننده روابط اجتماعی انسان‌ها است و هم برخوردار از ضمانت اجرایی دولتی. این دیدگاه در آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد.

در مقابل بسیاری از اندیشوران فقهی و حقوقی معتقد به دوگانگی فقه و حقوق هستند؛ دیدگاهی با پیشینه تاریخی نه‌چندان طولانی که در حقیقت به ایده ترکیب فقه و قانون در نظام حقوقی ایران منجر شده است. البته خود اینان رویکرد یکسانی در مسئله ندارند. برخی معتقدند هر کدام از فقه و حقوق مجموعه‌ای از حق‌ها و تکلیف‌ها هستند که هیچ نقطه اشتراکی با یکدیگر ندارند. در بنیادی‌ترین مفاهیم، احکام، ساختارهای نظری و عملی، آیین دادرسی و... کاملاً با یکدیگر متفاوت و متعارضند. هسته مرکزی فقه، تشریح و فتوا



است و رفتار مبتنی بر فتوا، بر مدار هستی‌شناسی الهی و اطاعت از اراده تشریحی خداوند می‌چرخد؛ در حالی که هسته مرکزی حقوق، قانون است که از یک سو امری مدرن است و با نوعی خودبنیادی عقلانی هم‌زیستی دارد و از سوی دیگر، اصل قانونی بودن رفتار حقوقی، بر مدار ماهیت اومانیسم و غایت بودن انسان می‌چرخد. بنابر این دیدگاه، هیچ‌گاه جمع واقعی میان فقه و حقوق در یک نظام حقوقی واحد، به سامان نمی‌رسد و نمی‌توان قانون را در عالم فقهی و دینی موجه نمود (بیگدلی، بی‌تا: ۶۲ - ۶۸). برخی دیگر که دیدگاه منعطف‌تری درباره دوگانگی فقه و حقوق دارند تحت تأثیر جو ژورنالیستی و غیرعلمی موجود در ایران و نه مبتنی بر معیارهای علمی، اصرار بر جدایی فقه و حقوق دارند. این گروه نیز مانند دسته نخست معتقدند فقه و حقوق ماهیت مستقل دارند و هر کدام راه خودشان را طی می‌کنند؛ با این تفاوت که از نظر ایشان این استقلال، مانع از همبستگی و تعامل آن دو نیست؛ بلکه به جای سخن گفتن از اتحاد، ادغام، یا تغایر و تخالف آن‌ها باید بر نزدیک کردن فقه و حقوق متمرکز شد (کاوزیان، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۱۹۹). اما چنان‌که گفته شد دیدگاه دوگانه‌پنداری فقه و قانون (حقوق) که مهم‌ترین آسیب‌شناختی الگوی فقهی - حقوقی نظام حقوقی ایران است، صحیح نیست و در حقیقت این دوگانگی، میان نظام‌های حقوقی است.

۲. وابستگی نظام حقوقی در برخی عناصر بنیادین به نظام‌های حقوقی مدرن

تحول در نظام حقوقی مستلزم ایجاد تغییرات در عناصر بنیادین نظام حقوقی از جمله: مبانی و اهداف، منابع، منطق حقوقی، نظام مفاهیم، ساختار و تشکیلات و... است. بدون شناخت عمیق نظام حقوقی اسلام و بدون داشتن فهم صحیح از منطق حاکم بر حقوق اسلامی، نمی‌توان به صرف تغییرات ساختاری و تغییر موادی از قانون، به اهداف نظام حقوقی اسلام دست یافت. یکی از آسیب‌های مهم الگوی فقهی - حقوقی نظام حقوقی ایران، وابستگی نظام حقوقی در برخی عناصر بنیادین به نظام‌های حقوقی مدرن است. بررسی همه‌جانبه این وابستگی نیازمند پژوهش مستقل و گسترده است. اما در این مجال به یک نمونه از آن اشاره می‌شود.

گرچه اساس جمهوری اسلامی ایران بر مبانی اصیل کلامی و فقهی شیعه از جمله اصل ولایت فقیه بنا شده است، اما این مبانی در همه ابعاد نظامات مختلف اجتماعی، از



جمله نظام حقوقی امتداد نیافته و استلزامات آن‌ها در حوزه‌های مختلف به درستی محاسبه نشده است. به عنوان مثال؛ مبنای الزام قاعده حقوقی در نظام حقوقی اسلام، اراده تشریحی خداوند حکیم است که عینیت بخشی به آن در حکومت‌های مدرن امروزین از طریق تأمین عناصر سازنده شکلی و ماهوی قانون امکان‌پذیر است. مراد از عنصر شکلی «فرآیندی» است که طی آن، اراده شارع حکیم به طور مستقیم یا غیرمستقیم توسط شخص حاکم یا نهادهای منصوب از جانب ایشان در قالب گزاره‌های هنجاری بازتاب می‌یابد. این فرآیند ممکن است در قالب اجتهاد شخصی ولی فقیه یا گروهی (شورا) باشد. مراد از عنصر ماهوی، محتوایی است که بیانگر اراده حکیمانه شارع برای اداره جامعه اسلامی است. عنصر محوری در شکل‌گیری چنین مفادی، امکان «استناد» آن محتوا به شریعت اسلامی است که در ادبیات فقه شیعه با واژه «حجیت» از آن تعبیر می‌شود. بررسی منابع اسلامی حکایت از این دارد که عنصر ماهوی نسبت به عنصر شکلی از اهمیت بیشتری برخوردار است و می‌توان ادعا کرد همین امر باعث شده است مکتب حقوقی اسلام به مکتب حقوق طبیعی نزدیک‌تر شود (جاوید، ۱۳۹۲، ۲: ۵۰). اما در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران مبنای الزام قواعد حقوقی با مبنای الزام قواعد در مکتب حقوق پوزیتیویستی قرابت بیشتری دارد؛ زیرا سازوکار اعتباربخشی به قواعد با صورت‌گرایی نهادینه شده در فرمالیست حقوقی تطابق بیشتری دارد تا آن‌که مفاد و محتوای قواعد نقش مهم‌تری را ایفا کنند. ارائه طرح و لایحه از سوی افراد و نهادهایی که اساساً با مفاد و محتوای اراده شارع حکیم آشنایی کاملی ندارد و اکتفا به بررسی فقهای نگهبان در پایان فرآیند قانون‌گذاری آن‌هم با رویکرد عدم مغایرت برای تأمین عنصر ماهوی قانون، مهم‌ترین دلیل بر نقش ضعیف عنصر سازنده ماهوی قانون در سیستم قانون‌گذاری نظام مزبور است تا آنجا که گاهی شریعت، عدالت، اخلاق و انصاف قربانی عنصر شکلی می‌شود.

۳. غلبه رویکرد فردی بر رویکرد اجتماعی

غلبه نگرش فردمحور به مسائل فقهی - حقوقی در فهم پدیده‌ها و موضوعات، استنباط احکام و امثال آن‌ها و حل معضلات فرد مسلمان به جای بهره‌گیری از منطق کل‌نگر و حل معضلات جامعه اسلامی، یکی از مهم‌ترین آسیب‌های الگوی فقهی - حقوقی نظام حقوقی



ایران است که مغایر با منطق نظام‌سازی است. یکی از تبعات مهم سیطره این منطق بر اندیشه فقهی فقیهان و حقوق‌دانان سنتی، عدم سوق یافتن ذهن ایشان به رابطه و همبستگی میان روابط اجتماعی و قواعد حقوقی (علیزاده، ۱۳۹۴: ۲۳۶) و به تبع آن عدم اهتمام به دیالکتیک بین فقه و واقعیت‌های اجتماعی در نظام‌سازی اسلامی است.

راهکارها

۱. تغییر رویکرد نظری به رابطه فقه و حقوق

همان‌طور که در بخش آسیب‌ها گذشت، یکی از راهبردهای معرفتی مهم در ساخت نظام حقوقی، اتخاذ رویکرد صحیح درباره رابطه فقه و حقوق است. فقه و حقوق در تحلیل عقلانی از یک مقوله واحدند و مهم‌ترین مدرک برای این ادعا، برخورداری قاعده فقهی از همه شاخصه‌های قاعده حقوقی است که پیش‌تر به آن اشاره شد. دوگانه‌پنداری ماهیت فقه و حقوق در ذهنیت حقوق‌دانان و فقهای سنتی، ریشه در یک اهمال تاریخی از سوی فقها در صد سال اخیر دارد. در حقیقت فقه در این دوره برخلاف حقوق، در میدان حل مسائل جدید حضور نیافته و همین امر موجب بروز تفاوت در دایره موضوعات فقه و حقوق شده است (شاهنوش، ۱۳۹۱: ۲۱)؛ چراکه بسیاری از موضوعات مطرح در حقوق از قبیل بانک، معاملات کلان که در برخی موارد مورد معامله مال معنوی و فکری است، تجارت الکترونیک، حقوق راجع به حمایت از مصرف‌کننده، بیمه، شرکت، جرم سیاسی، قواعد مربوط به امور بین‌الملل و... در فقه جایگاهی نداشته و برای فقها در گذشته تاریخی مسئله نبوده است.

امروزه به دلیل پدیده مدرنیته و حرکت جوامع اسلامی به سوی مدرن شدن، کوله‌باری از مسائل جدید به سمت فقه سرازیر شده است و هریک از آن‌ها پاسخ مناسب و کارآمدی را از فقه مطالبه می‌کنند. هرچند فقه اسلامی برخلاف دانش حقوق که به‌منظور مدیریت روابط اجتماعی، خود را متکفل پاسخ به این پرسش‌ها دانسته و در این مسیر پیش‌رو نیز بوده، در ورود به عرصه بررسی این مسائل کوتاهی کرده است؛ ولی این به معنای بیگانه بودن آن از حل این مسائل نیست. تغییر رویکرد نظری به رابطه فقه و حقوق در گرو توجه



به چند مسئله اساسی است:

تغییر نگرش به تحولات فقه و حقوق: نظام حقوقی به‌مثابه یک نهاد اجتماعی با کلیت جامعه به‌طور عام و نهاد سیاست و فرهنگ به‌طور خاص رابطه تنگاتنگی دارد. بنابراین، نظام حقوقی همگام با تحولات جامعه و تحولات نهادهای سیاسی و فرهنگی آن باید متحول شود؛ از این‌رو باید برای نظام حقوقی حق ایجاد قواعد، نهادها و سازمان‌های حقوقی نوین قائل بود. فقه نیز به‌عنوان دانشی که متکفل تبیین وظایف مکلفان می‌باشد، تابع مبتلابه بودن آن است و به‌طور عادی تا وقتی که جامعه با یک موضوعی درگیر نباشد و آن موضوع مسئله اعضای آن جامعه نشود، ضرورتی برای بررسی آن در فقه احساس نمی‌شود؛ زیرا اساساً فقه، دانشی انتزاعی نیست؛ بلکه رسالت آن تمشیت امور فردی و اجتماعی است و تا پدیده‌ای در مقام عمل مورد احتیاج نباشد، مورد فقه‌ورزی قرار نمی‌گیرد. بنابراین، ارضای حس سنت‌گرایی نباید مانع از مواجهه صحیح علمی با پدیده‌های نوین فقهی - حقوقی شود.

موضوع‌شناسی صحیح مسائل فقهی - حقوقی: عدم تحلیل صحیح موضوع می‌تواند به تصور دوگانگی فقه و حقوق منجر شود. برخی موضوعات ممکن است در بدو امر حقوقی و غیرمرتبط به فقه تلقی شوند؛ ولی شناخت دقیق ماهیت موضوع می‌تواند مسئله را در قلمرو فقه قرار دهد که این حقیقت حکایت از وحدت ماهیت فقه و حقوق دارد که به آن اشاره شد. به‌عنوان مثال؛ یکی از مهم‌ترین مباحث حقوق در حوزه اقتصادی «درآمدهای نامشروع» است که در کتاب مکاسب تحت عنوان مکاسب محرمة بحث می‌شود. بنابراین، گفت‌وگو درباره مکاسب محرمة گفت‌وگو درباره اولین بحث حقوقی در زمینه اقتصادی یعنی درآمدهای نامشروع است. تفاوت، فقط در عنوان است. محور سخن شیخ انصاری در کتاب مکاسب این است که آیا شغل حرام، درآمدش هم حرام و نامشروع است یا ممکن است شغلی حرام، ولی درآمدش مشروع باشد؟ (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۷-۸) اگر این سوال پاسخ داده شود، بخش عمده‌ای از اقتصاد مشروع و نامشروع از یکدیگر جدا می‌شود. امروزه اگر در دانش حقوق از فساد اقتصادی بحث می‌شود، یک پایه‌اش رفتارهایی است که درآمد ناشی از آن‌ها نامشروع است. فقهای قدیم در ساختار اجتماعی سنتی خود همه



مشاغل شبهه‌ناک را از جهت درآمد مشروع یا نامشروع بررسی کرده‌اند؛ اما پس از ورود به دنیای صنعتی این بحث را درباره مشاغل جدید صنعتی ادامه نداده‌اند. اگر امروزه دانش حقوق این وظیفه را انجام داده است، این به معنای دوگانگی ماهیت حقوق با فقه نیست. همچنین «ارث» یکی دیگر از مباحث مهم فقهی است که در حقوق تحت عناوین جدیدی مانند «توزیع ثروت» می‌توان از آن گفت‌وگو کرد. زیرا اگر ارث را در حوزه عدالت به بحث بگذاریم، ناظر به «عدالت توزیعی» خواهد بود و نه «عدالت معاوضی». در حوزه عدالت اگر به چگونگی توزیع اموال بپردازیم، وارد بحث عدالت توزیعی شده‌ایم. اما اگر درباره نسبت افراد به اموال توزیع شده بحث کنیم، عدالت معاوضی مورد بحث خواهد بود. فقها، ارث را بیشتر بر مبنای عدالت معاوضی که ناظر به «فلسفه قانون‌گذاری» است، بحث کرده‌اند. بنابراین، سنخ مبحث ارث نیز کاملاً حقوقی است.

۲. اتخاذ رویکرد اجتماعی به فقه

به‌طور کلی نظام اجتماعی برآیند پدیده‌های خرد و کلان درهم تنیده و برخوردار از نسبتی هماهنگ است (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۵۵) که عملکرد یکپارچه‌ای از آن‌ها بروز می‌کند؛ به‌گونه‌ای که هر نوع تغییر در عناصر، عملکرد عناصر دیگر و کل نظام را تحت تأثیر قرار می‌دهد. نظام اجتماعی در این معنا پدیده‌ای مدرن است و سابقه طولانی در جوامع بشری ندارد. در چنین نظامی، اجزاء چنان درهم تنیده‌اند که نقش‌آفرینی جزء، مغلوب نقش‌آفرینی کل و هیئت جمعی است و مدیریت و اداره نظام اجتماعی متکی به روابط اجزاء است؛ روابطی که نقش اجزاء و در پی آن نقش کل را تحت تأثیر قرار می‌دهند. در ادامه به چگونگی نقش‌آفرینی روابط در نظام اجتماعی و تأثیر آن در فرآیند استنباط فقهی که به شکل‌گیری رویکرد نظام در فقه‌ورزی منتهی می‌شود، خواهیم پرداخت؛ اما پیش از آن لازم است به تبیین رویکرد خرد و کلان در فقه‌ورزی بپردازیم:

رویکرد خرد

مراد از رویکرد خرد در فقه‌ورزی، رویکردی است که موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی در آن فردمحور است و فقیه چهره فرد مسلمانی را تجسم می‌کند که می‌خواهد روش و رفتار خود را با نظریه اسلامی هماهنگ کند (علیزاده، ۱۳۹۴: ۲۶۰). بررسی کتب فقهی نشان می‌دهد



مبانی، روش‌ها و پیش‌فرض‌های پذیرفته شده در دستگاه فقهت و اجتهاد شیعه متناسب با فقه فردی شکل گرفته است (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۵: ۱۱۰). این رویکرد به دلیل عدم توجه به جامعه مسلمان به عنوان مکلف کلان، در زمینه استخراج احکام فقهی نهاد‌های سیاسی و اجتماعی با چالش جدی مواجه است. بحث‌ها و گفت‌وگوهای فراوان در زمینه مالیات، قانون کار، خسارت تأخیر تأدیه، دادگاه تجدیدنظر و... میان فقها و قانون‌گذاران در ابتدای انقلاب اسلامی ایران حکایت از ناکارآمدی («فقه موجود») در عرصه‌های اجتماعی دارد.

رویکرد کلان

مراد از رویکرد کلان در فقه‌ورزی، رویکردی است که موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی در آن جمع‌محور است و فقیه با توجه به جامعه مسلمان به عنوان مکلف کلان به دنبال استخراج حکم افعال اجتماعی و حکم نهاد‌های سیاسی و اجتماعی است. این نگاه به دلیل توجه به واقعیت اجتماعی و مصالح و منافع اجتماعی بر روش‌شناسی فقه اسلامی، آثار گوناگونی ایجاد می‌کند که درک عمیق از منابع فقهی و تفسیر درست آن‌ها، از جمله این آثار است. سید محمدباقر صدر یکی از فقیهان برجسته معاصر توجه ویژه‌ای به رویکرد کلان در فرآیند اجتهاد دارد. او معتقد است هدف اصلی از حرکت اجتهادی، ایجاد توانایی برای مسلمان است تا بتواند خود را با نظریه اسلام در جریان زندگی سازگار کند و این سازگاری، جز با به‌کارگیری دو هدف میسر نمی‌شود: یکی انطباق با نظریه اسلام در صحنه زندگی فردی و دیگری انطباق با نظریه اسلام در صحنه زندگی اجتماعی (صدر، ۱۳۵۹: ۷-۵).

رویکرد نظام

مراد از رویکرد کلان در فقه‌ورزی، رویکردی است که فقیه نه تنها در موضوع‌شناسی به ابعاد اجتماعی موضوع توجه دارد که موجب ارتقا موضوع از سطح خرد به سطح کلان می‌شود؛ بلکه روابط عرضی مسئله مورد نظر با سایر عناصر نظام اجتماعی را هم در نظر می‌گیرد تا با درک درست و عینی واقعیت، حکم مسئله را بیان کند. با وجود آن‌که رویکرد خرد و کلان با هم تفاوت آشکاری دارند، در این ویژگی که هر دو به صورت «تجزیه‌ای» به حل مسئله می‌پردازند، مشترک‌اند. اما رویکرد نظام از شیوه «ترکیبی» در حل مسئله بهره می‌گیرد. برای درک بهتر این تفاوت از یک مسئله صرفی - نحوی بهره می‌گیریم. به‌عنوان



مثال: جمله «قام زید فی اللیل» در علم صرف به صورت تجزیه‌ای بررسی می‌شود؛ ولی در علم نحو به صورت ترکیبی. رویکرد صرفی حل مسئله در عبارت «قام زید فی اللیل»، تجزیه‌ای است. یعنی بدون آن‌که به ارتباط میان «زید» و «قیام» توجه شود، ساختمان کلمات این جمله مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ولی رویکرد نحوی حل مسئله در این عبارت، ترکیبی است. یعنی بدون توجه به ساختمان کلمات، حیثیت ارتباطی آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد و از این حیثیت ارتباطی، معنای جدیدی غیر از معنای کلمات موجود به دست می‌آید. «زید» و «قیام» هر کدام به تنهایی دارای ماهیت صرفی هستند و احکام صرفی بر آن‌ها مترتب می‌شود؛ اما زمانی که زید در ارتباط با قیام در نظر گرفته می‌شود، معنای جدیدی افاده می‌شود که پیش از آن نبود و احکام جدیدی بر ساختار ارتباطی کلمات مترتب می‌شود.

به صورت عینی می‌توان سه رویکرد فوق را بر مسئله «عقیم‌سازی» تطبیق داد. براساس رویکرد فردگرایانه ممکن است فقیهی به دلیل عدم جواز اضرار بر نفس بر حرمت عقیم‌سازی (نوری همدانی، ۱۳۸۲: ۴۷) و فقیهی دیگر به دلیل قصور ادله عدم جواز اضرار بر نفس در این مورد، بر جواز عقیم‌سازی فتوا دهد. البته در صورتی که موقتی باشد و مستلزم قطع عضو و یا ارتکاب فعل حرام از قبیل لمس و نگاه حرام نباشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۴۱). حکم جواز یا حرمت عقیم‌سازی در رویکرد مذکور، مبتنی بر مصلحت فردی است و فقیه با اتکا به منابع فقهی به دنبال کشف اراده شارع برای اداره حیات فردی مکلف است. براساس رویکرد کلان ممکن است فقیهی که معتقد به حرمت اولیه عقیم‌سازی است به دلیل تراحم اضرار بر نفس و ضررهای اجتماعی یا تقدیم اهم (مصلحت اجتماعی) بر مهم (مصلحت فردی) براساس حکم ثانوی بر جواز عقیم‌سازی فتوا دهد؛ چنان‌که در برهه‌ای از تاریخ انقلاب، مسئله جواز عقیم‌سازی در پی تشخیص کارشناسان مربوطه مبنی بر لزوم «کنترل جمعیت» مورد توجه فقها بوده است. فقها در این دوره براساس رویکرد خرد و کلان که توضیح آن گذشت، بر جواز فقهی عقیم‌سازی فتوا داده‌اند.

اما پس از گذشت بیش از دو دهه از مسئله مزبور رویکرد اتخاذ شده در فقه‌ورزی معایب خود را بیشتر نشان داده است؛ چراکه در وضعیت تشکیل حکومت اسلامی، فقه‌ورزی با



رویکرد فردی و حتی اجتماعی بدون در نظر گرفتن روابط میان نظام‌های اجتماعی فاقد کارآمدی لازم است. در مثال مورد بحث، تجویز عقیم‌سازی به‌ویژه در گستره وسیع نه فقط با مصالح و مفاسد نظام خانواده بلکه با مصالح و مفاسد نظام فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی ارتباط تنگاتنگ دارد. چنان‌که امروزه عقیم‌سازی و تحدید نسل، ابزاری است استعماری در دست استکبار جهانی برای سیطره بر کشورهای اسلامی. بنابراین، فقیه در موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی موظف به محاسبه لوازم فرهنگی، اقتصادی و سیاسی تجویز عقیم‌سازی در گستره وسیع است؛ چراکه ارتباط وثیق نظام‌های اجتماعی، در برخی موارد موجب ایجاد تغییر در ماهیت اولیه افعال می‌شود و فقیه بدون توجه به آن‌ها نمی‌تواند حکم مناسب و کارآمد را کشف و حیات جامعه دینی را مدیریت کند.

۳. توجه به مبدئیت عینیت اجتماعی و انسانی در نظام‌سازی

نظام‌سازی در حوزه حقوق، از مسیر تحول در فقه می‌گذرد. برای دستیابی بر تحول در فقه دست‌کم می‌توان سه راه را مورد شناسایی قرار داد: مسیر اول، ساحت علوم اسلامی با محوریت فقه؛ مسیر دوم، ساحت علوم انسانی و اجتماعی و مسیر سوم، ساحت عینیت نظامات اجتماعی است. در ادامه به طور اختصار این سه مسیر توضیح داده می‌شود.

مسیر علوم اسلامی با محوریت فقه

برخی برای ایجاد تحول در فقه معتقدند باید در پایگاه فقه موجود ایستاد و با ارتقا و تکمیل آن به بازسازی یا طراحی یک فقه جدید دست یافت تا بتواند به نیازهای جمهوری اسلامی پاسخ دهد و امکان اقامه دین در جامعه را محقق سازد. در این رویکرد ارتقا فقه در کنار تماس با مسائل اجتماعی برای پاسخ‌دهی، به‌عنوان راه‌حل ایجاد تحول در فقه و نظام‌سازی مبتنی بر آن پیشنهاد می‌شود.

اما باید دانست پایگاه فقه (حتی در شکل تحول‌یافته‌اش)، هرچند به دلیل ارتباط عمیق با منبع دین در تأمین حجیت و اعتبار و استناد مورد نیاز برای انتساب احکام به اسلام موفق است، ولی فاصله فراوانی از مسائل عینی انسانی و اجتماعی دارد. به همین دلیل پایگاه فقه، در تأمین کارآمدی مورد نیاز برای مدیریت حکومت و جامعه، کم‌توان یا ناتوان است.



مسیر علوم انسانی و اجتماعی

عده‌ای دیگر معتقدند که تا فقیه، مسائل علوم انسانی و اجتماعی را مورد شناسایی قرار ندهد، امکان پاسخ‌گویی به مسائل انسانی و اجتماعی را به دست نخواهد آورد. بنابراین، علاوه بر استفاده از فقه یا ارتقا آن، باید به مطالعه علوم انسانی و اجتماعی پرداخت و پس از شناخت علوم انسانی و اجتماعی که از پیچیدگی فراوانی برخوردار هستند و بساطت مسائل موجود در فقه کنونی را ندارند، به دنبال دستیابی به احکام آن در منابع بود.

اما باید دانست علوم انسانی و اجتماعی برخلاف فقه، فاصله چندانی با مسائل عینی انسانی و اجتماعی ندارند؛ ولی فاصله آن‌ها از منبع دین، زیاد است. به همین دلیل است که علوم انسانی و اجتماعی در تأمین کارآمدی مورد نیاز برای مدیریت حکومت و جامعه، موفق هستند؛ ولی در تأمین حجیت و اعتبار و استناد مورد نیاز برای انتساب به اسلام ناتوان یا کم‌توان هستند.

فقهایی که با اکتفا به فقه موجود یا با ارتقا فقه به فقه حکومتی و فقه نظام درصدد پاسخ‌گویی به مسائل عینی حکومت و جامعه هستند، در تأمین حجیت موفق هستند؛ اما فاقد قدرت امتداد آن به مدیریت واقعی و اسلامی مسائل حکومت و جامعه هستند و در مقابل، کسانی که درصدد با شناخت علوم انسانی و اجتماعی موجود، به سمت پایگاه اسلامی و فقهی حرکت کنند و به تأمین حجیت بپردازند، قدرت امتداد تا پایگاه اعتبار و حجیت را نمی‌یابند و با روکشی از اسلام، به بازتولید و بازگویی علوم انسانی و اجتماعی موجود در غرب که ذاتا مسموم هستند، می‌پردازند و در نهایت به ایجاد نظام فقهی کارآمد موفق نمی‌شوند. بنابراین، شکاف بزرگ موجود بین پایگاه علوم اسلامی و فقه و بین پایگاه علوم انسانی و اجتماعی غرب، موجب گردیده است انتخاب هر یک به‌عنوان نقطه عزیمت برای دستیابی به فقه کارآمد را در میان از دست دادن یکی از عناصر محوری «حجیت» یا «کارآمدی» قرار دهد. نتیجه اتخاذ هر کدام از دو روش، عدم تحقق تحول در ساحت فقه و عدم امکان ساخت نظام حقوقی کارآمد است.

اشکال مشترک هر دو روش که می‌تواند گشایشی به سوی راه سوم به شمار آید، این است که هم علوم اسلامی و فقه و هم علوم انسانی و اجتماعی در ساحت ذهنیت قرار دارند



و هریک از سویی در قرب و بعد با پایگاه منابع اسلامی و از سوی دیگر در قرب و بعد با پایگاه عینیت انسانی و اجتماعی تعریف می‌شوند. به تعبیر دیگر، ویژگی مشترک هر دو نقطه عزیمت، این است که از جنس علم و ذهن هستند و در عالم ذهنیت قرار می‌گیرند. شاید بتوان بر این اساس نقطه عزیمت سوم راه را برای ایجاد تحول در فقه و نظام‌سازی در حوزه حقوق هموار کرد.

شناخت عینیت انسانی و اجتماعی

به‌رغم آنکه نظام حقوقی با معرفت‌های بنیادین ثابت و تغییرناپذیر که ایدئولوژی حاکم بر جامعه را شکل می‌دهند، در ارتباط است، باید با عوامل مؤثر بر تحولات روابط اجتماعی نیز در ارتباط باشد. چراکه قواعد و نهادهای حقوقی برای تنظیم روابط حقوقی است. از این‌رو، هرگاه عناصر سیاسی، فرهنگی، مذهبی، اقتصادی و... دگرگون شد، ناگزیر قواعد و نهادهای حقوقی نیز باید دگرگون شود و متناسب با تحولات عینی جامعه انسانی پیش رود. بنابراین، اگر عینیت انسانی و اجتماعی در مسیر دستیابی به فقه کارآمد، مبدئیت پیدا کند، اولاً، فاصله‌ای که علوم انسانی و اجتماعی میان فقه و عینیت انسانی و اجتماعی به وجود آورده‌اند، از بین می‌رود و ثانیاً، فقه در ساماندهی خود تا رسیدن به قدرت پاسخگویی به مسائل عینی انسانی و اجتماعی، با سرعت عمل خواهد کرد و در نتیجه هم تأمین عنصر حجیت ممکن خواهد شد و هم تأمین عنصر کارآمدی. بر این اساس، به جای خود فقه و به جای خود علوم انسانی و اجتماعی، باید عینیت انسانی و اجتماعی را مبدأ دستیابی به فقه کارآمد و سپس ایجاد نظام حقوقی قرار داد. در این راستا باید به شناخت دقیق عینیت انسانی و اجتماعی پرداخت و همه خصوصیات و ویژگی‌هایی که در این دوران برای عینیت انسانی و اجتماعی به وجود آمده را احصا نمود. پس از این اقدام باید دید فقه باید چه خصوصیات و چه ویژگی‌هایی به خود بگیرد تا بتواند به این نوع مسائل با این خصوصیات و ویژگی‌ها پاسخ دهد، به نحوی که از خصوصیت ذاتی فقه، یعنی حجیت و استناد به خداوند متعال فاصله نگیرد.

با پیمودن این مسیر اولاً به دلیل آنکه عینیت انسانی و اجتماعی مبدئیت می‌یابد، تأمین کارآمدی مورد نیاز خواهد شد و درواقع فقه با نظارت بر این مسائل، تکوّن خواهد



یافت و ثابیا به دلیل آنکه فقیه با با تصویری شفاف از نیاز واقعی جامعه به استنباط احکام می‌پردازد، حجیت آن را نیز تأمین می‌کند. مهم‌ترین ویژگی عینیت انسانی و اجتماعی، در این دوران، نظام‌مند بودن آن است. بر این اساس باید گفت که فقه کارآمد نظام‌ساز، فقهی نیست که تنها نگاه کلان داشته یا منظومه‌وار باشد و بتواند نظام گزاره‌های دین را استخراج کند؛ بلکه فقهی است که به مسائل عینی انسانی و اجتماعی در قالب یک نظام برخوردار از کثرت، پیچیدگی و درهم‌تیدگی توجه نماید و طبعاً چنین فقهی باید قدرت لحاظ ارتباطات پدیده‌های عینی را داشته باشد.

نتیجه‌گیری

نظام حقوقی در یک سلسله منطقی از مفاهیم، از یک سو متأخر از عناصر کلانی مانند مبادی، قواعد بنیادین و پایه‌های اعتقادی است که خود در سه قلمرو هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی جای می‌گیرند و از سوی دیگر، تحت تأثیر زیست‌بوم فرهنگی - تاریخی یک قوم و ملت است. توجه به این مبادی معرفتی و غیرمعرفتی کمک شایانی به طراحی و ساخت یک نظام حقوقی کارآمد می‌کند.

تحول در نظام حقوقی و بازسازی آن، با تصرف در سطح عناصر کلان نظام حقوقی امکان‌پذیر است و نه سطح عناصر خرد و میانه آن‌گونه که در نظام حقوقی جمهوری اسلامی رخ داده است. از این رو فقه اسلامی در چارچوب فقه نظام که در مدیریت ساحت فردی، اجتماعی و تمدنی، علاوه بر شناخت و تحلیل خود موضوعات، روابط پیچیده و درهم‌تنیده آن‌ها را هم مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد، درباره هر یک از عناصر کلان نظام حقوقی دیدگاهی متناسب با مبادی معرفتی و غیرمعرفتی خود ارائه می‌دهد.

توجه به عینیت انسانی و اجتماعی که برآیند نوعی واقع‌گرایی حقوقی در ساحت فقه‌ورزی و نظریه‌پردازی حقوقی است، آثار و نتایج چشم‌گیری در نظام‌سازی حقوقی دارد. این نتایج در حوزه قانون‌گذاری، دادرسی و رسیدگی قضایی و آموزش و پژوهش حقوقی قابل تبیین و پیگیری است که به عنوان مستقل قابل تحقیق و پژوهش است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اراکی، محسن، (۱۳۹۱)، فقه نظام سیاسی اسلام، ج اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳. اعراقی، علیرضا، (۱۳۹۵)، درآمدی بر اجتهاد تمدن‌ساز، ج اول، قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، ج ۱، ج اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۵. ایمانی، عباس؛ اردبیلی، محمدعلی، (۱۳۸۲)، فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری، تهران: آریان.
۶. آقابخش، علی؛ افشاری‌راد، مینو، (۱۳۷۹)، فرهنگ علوم سیاسی، ج دوم، تهران: جابار.
۷. بیگدلی، عطاءالله، (بی‌تا)، قانون‌شناسی درآمدی بر وضعیت حقوق در ایران، تهران: مؤسسه اشراق.
۸. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۲)، جهان‌های اجتماعی، ج دوم، تهران: کتاب‌فردا.
۹. جاوید، محمدجواد، (۱۳۹۲)، نقد مبانی فلسفی حقوق بشر، ج دوم، ج اول، تهران: مخاطب.
۱۰. حکمت‌نیا، محمود، (۱۳۸۴)، «بومی‌سازی نهادهای حقوقی با رویکرد اسلامی»، حقوق اسلامی، شماره ۲، صص ۶۱-۷۸.
۱۱. حکمت‌نیا، محمود؛ معلی، مهدی؛ کاظمینی، محمدحسین، (۱۳۹۸)، «درآمدی بر نظریه حقوقی اسلام»، تحقیقات بنیادین علوم اسلامی، شماره ۱۴، صص ۷-۴۵.
۱۲. حیدری‌خراسانی، محمدجواد؛ نوذری‌فردوسی، محمد؛ خلف‌خانی، علی، (۱۳۹۲)، «تفاوت‌های فقه فردی و فقه حکومتی، از منظر شناخت موضوع، مکلف و تکلیف»، پژوهش‌نامه فقهی، سال اول، شماره ۲، صص ۱۰۹-۱۲۴.
۱۳. داوید زنه؛ ژوفره اسپینوزی؛ کامی، (۱۳۹۵)، درآمدی بر حقوق تطبیقی و دو نظام بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه سیدحسین صفایی، ج یازدهم، تهران: نشر میزان.
۱۴. فروشانی، شاهنوش؛ عبدالصالح، محمد، (۱۳۹۱)، «رابطه فقه و حقوق»، گفتمان حقوقی، شماره ۲۱ و ۲۲، صص ۹-۲۸.
۱۵. شفیع سروستانی، ابراهیم، (۱۳۸۵)، قانونگذاری در نظام جمهوری اسلامی آسیب‌ها و بایسته‌ها، ج اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. صدر، سید محمدباقر، (۱۳۵۹)، همراه با تحول اجتهاد، ترجمه اکبر ثبوت، قم: انتشارات روزبه.
۱۷. علیزاده، عبدالرضا، (۱۳۹۴)، مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق، ج سوم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۳)، «رابطه فقه و حقوق»، نامه مفید، شماره ۴۳، صص ۱۸۷-۲۰۰.
۱۹. مددیپور، محمد، (۱۳۸۷)، سیر تفکر معاصر، ج دوم، تهران: سوره مهر.
۲۰. مستشارالدوله، یوسف‌بن‌کاظم، (۱۳۸۵)، یک کلمه، تهران: بال.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، احکام بانوان، ج یازدهم، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
۲۲. نائینی، محمدحسین، (۱۳۸۸)، تمییه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تقدیم سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب.
۲۳. نصری، عبدالله، (۱۳۸۶)، رویارویی با تجدد، ج اول، تهران: نشر علم.
۲۴. نوری همدانی، حسین، (۱۳۸۲)، «کنترل جمعیت»، فقه اهل بیت، شماره ۳۳، صص ۴۷.
۲۵. نوری، فضل‌الله، (۱۳۷۳)، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ایران نامه، شماره ۴۳.



فقه نظام‌ساز

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

بازشناسی گفتمان‌ها و رویکردهای تحقق علم اسلامی و تحول در اندیشه دینی: با تأکید بر گفتمان فقه نظام

محمدصادق ذوقی^۱

مهدی قاضیان^۲

چکیده

اسلامی‌سازی علوم و تحول در اندیشه دینی، از جمله دغدغه‌های مهم امروزین متفکران اندیشه اسلامی می‌باشد. در بحث اسلامی‌سازی علوم چالش‌ها و بحران‌های متعددی وجود دارد. مانند بحث از روش اسلامی‌سازی علوم، ضرورت و امکان تحقق علم دینی و ... یکی از سؤال‌های موجود، گفتمان‌ها و رویکردهایی می‌باشد که برای تحقق علم دینی در تاریخ اندیشه اسلامی تلاش‌هایی داشته‌اند که در این پژوهش به تبیین و معرفی این رویکردها پرداخته شده است. رویکردهای موجود در دو گفتمان عربی و فارسی پی‌جویی شده است. در گفتمان عربی تحقق علم دینی، رویکردهایی چون «فقه‌الامه»، «فقه‌الجماعه»، «فقه‌المجتمع» و «فقه‌الاجتماع» بررسی شده است. در زبان فارسی نیز گفتمان‌های «فقه حکومتی»، «علم دینی» و در پایان نیز «نظام‌سازی فقهی» مورد تأکید قرار گرفته‌اند. واژگان کلیدی: فقه‌الامه، فقه‌الجماعه، فقه‌المجتمع، فقه‌الاجتماع، فقه حکومتی، علم دینی، نظام‌سازی فقهی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تهران، پژوهشگر فقه و حقوق.

zoghims.۳۱۳@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، پژوهشگر فقه و حقوق.

mhd.qazian@gmail.com

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۱ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۳



مقدمه

در چند دهه اخیر، «اسلامی سازی علوم»^۱، از جمله دغدغه‌های مهم و اساسی متفکران علوم اسلامی - انسانی بوده است و به طرق مختلف در صدد پی‌جویی و تحقق این هدف بوده‌اند. این هدف (اسلامی سازی علوم) از حدود دو قرن پیش، با ادبیات «اسلامی سازی معرفت»^۲ آغاز شده است (قربانی، ۱۳۹۳: ۱۱۳۱). در مورد تاریخچه نظریه اسلامی سازی معرفت باید بیان کرد که دکتر «سید محمد نقیب العطاس» در سال ۱۹۹۲ در سخنرانی خود در دانشگاه بین‌المللی اسلامی کوالالمپور مالزی، مدعی شد که اولین بار خود او اصطلاح «اسلامی سازی معرفت» را ابداع کرده است و تمامی کسانی که پس از او این اصطلاح را به کار برده‌اند از او سرقت کرده‌اند؛ در حالی که دکتر «سید حسین نصر» در پاره‌ای از نگاشته‌هایشان در دهه ۱۹۶۰م به وظیفه اصلی اسلامی سازی معرفت اشاراتی داشته‌اند (مرادی، ۱۳۸۵: ۱۲).

در باب علل و زمینه‌های ظهور «اسلامی سازی معرفت» باید بیان کرد که متخصصان علوم انسانی، اجتماعی و اسلامی، با درک پس‌ماندگی تمدنی که امت اسلامی از آن رنج می‌برده است و همچنین بحران‌های هویتی و اقتصادی، به این نتیجه رسیدند که این وضع تیره‌وتار، بیش از هر چیز ریشه در بحران فکری دارد و این اندیشمندان تلاش‌های فکری متنوعی را برای برون‌رفت از بحران یادشده بذل کردند که برجسته‌ترین تلاش‌ها را می‌توان با نام «اسلامی سازی معرفت» مشاهده کرد (عارف، ۱۹۷۷: ۱۱).

بحث از اسلامی سازی معرفت، منحصر و محدود به ایران پیش از انقلاب و جمهوری اسلامی ایران نبوده است، بلکه در سودان، پاکستان، مالزی و افغانستان نیز پیگیری می‌شده است (Kenned, ۱۹۹۶). از بین تعاریف «اسلامی سازی معرفت»، شاید گویاترین تعریف را «محمد أبو القاسم حاج حمد» بیان کرده باشد که در تعریف اسلامی سازی معرفت اظهار می‌دارد که «اسلامی سازی معرفت به معنای گسستن ارتباط میان دست‌آورد علمی - تمدنی بشری و منابع فلسفی پوزیتیویستی و کاربرست دوباره این علوم در یک دستگاه روشی

۱ عربی: أسلمه؛ انگلیسی: Islamization



و معرفتی دینی غیر پوزیتیویستی است» (مرادی، ۱۳۸۵: ۷).^۱

این جریان در بین متفکران ایرانی و غیرایرانی با موافقت و مخالفت‌هایی مواجه شد. به‌عنوان مثال؛ «عبدالکریم سروش» (سروش، ۱۳۸۶) و «مصطفی ملکیان» (ملکیان، ۱۳۸۹) از جمله متفکران ایرانی می‌باشند که مخالف این جریان بوده‌اند. از جمله موافقان ایرانی نیز می‌توان به «سید حسین نصر»، «علامه طباطبائی»، «شهید مطهری»، «علامه مصباح»، «آیت‌الله جوادی آملی»، «سیدمنیرالدین حسینی هاشمی» (محیطی اردکانی، ۱۳۹۲: ۳۸ - ۳۹) اشاره کرد. در بین مخالفان غیرایرانی نیز می‌توان به «محمود امین العالم»، متفکر چپ‌گرای مصری (معتقد است که پروژه اسلامی‌سازی، هیچ برنامه واقع‌گرایانه‌ای برای اصلاح ندارد). (العالم، ۱۹۹۳: ۱۲ - ۱۶) و همچنین نصر حامد ابوزید (که معتقد است جریان اسلامی‌سازی علوم به گفتمان سلفی راه می‌برد) (ابوزید، ۱۹۹۰: ۸۲ - ۸۳) اشاره کرد. از دیگر شخصیت‌های مبرز فقهی شیعی که اندیشه‌های تحول‌خواهانه و مترقی داشت، «علامه فضل‌الله» بود که تحول در فقه فردی موجود را لازم و ضروری می‌دانستند و بر جنبه‌های اجتماعی فقه تأکید داشتند^۲ (مجموعه مؤلفین، ۲۰۱۴: ۹۴ - ۹۵).

در نیمه دوم قرن بیستم ما شاهد ظهور نوع دیگری از عقلانیت در جهان اسلام هستیم. مراحل اولیه این عقلانیت در ایران به مقبولیت عمومی رسید و موج عظیمی به راه انداخت که منجر به تولد نظام حکومتی خاصی (حکومت اسلامی) شد و در حال حاضر نیز امواج آن در کشورهای دیگر اسلامی با قدرت پیش می‌رود که البته هم‌اکنون در مراحل اولیه تکوین نظری این عقلانیت و گسترش مقبولیت عمومی آن در جهان اسلام هستیم (لاریجانی، ۱۳۹۰: ۶۳). آغازگر جدی این جریان را می‌توان مرحوم امام خمینی (ره) دانست که با طرح بحث‌های حکومت اسلامی، این حرکت را آغاز کردند و با نگارش کتاب «ولایت فقیه»،

۱. البته لازم به ذکر است که روش‌شناسی علوم انسانی - اسلامی کاملاً با پوزیتیویسم مخالف نمی‌باشد؛ بلکه آنچه ممنوع است، ابتنای علوم انسانی بر این مبانی می‌باشد. مضاف بر این که تحول مهمی که در روش‌شناسی علوم انسانی - اسلامی در نظام‌سازی فقهی به وجود می‌آید، کاربست روش‌های تجربی در تحقق نظام‌های اسلامی می‌باشد که در پژوهش دیگر به تفصیل از آن سخن خواهد رفت.

۲. «ینظر السید إلى الفقه الإسلامي كإطار تشريعي منظم للفرد والمجتمع، وهو بذلك يتجاوز فقه الفرد ليؤسس الفقه المجتمع، حيث يقصد بفقه الفرد هو الذي تتحدد مجالاته وفق الإنسان في بعده الفردي دون ملاحظه المسألة في بعدها المجتمعي، وهو ما قد يغفل عنه السائد من الحركة الفقهية، وربما لا يستشعر بعض ضرووره التفتير في أصل وجود فقه ذي طابع مجتمعي».



به صورت نظریه منسجم و ساختارمند به تولید محتوا در این رابطه پرداختند و اوج این اندیشه را می‌توان در آثار و اندیشه‌های «شهید صدر» مشاهده کرد.

جریان اسلامی‌سازی علوم، از بدو پیدایش تا به حال، با فراز و نشیب‌هایی همراه بود؛ ولی به هر حال، جریانی ماندگار و مستمر بود. در دهه‌های اخیر، این جریان، در بین متفکران فقهی و اصولی نیز مورد توجه ویژه‌ای قرار گرفت که «شهید محمدباقر صدر» را می‌توان سردمدار این جریان معرفی کرد^۱. شهید صدر در کنار عمق فقهی، اصولی و آگاهی اجتماعی که داشت، ابداعات فراوانی در طرح مسائل اسلامی داشت و افق‌های تازه در برابر نسل جدید گشود که تصحیح‌گر نارسایی‌های گذشته بوده است (قپانچی، ۱۳۶۲: ۱۰).

اسلامی‌سازی علوم با تفکرات و اندیشه‌های شهید صدر، وارد مرحله جدیدی شد و شکل جدیدی به خود گرفت. شهید صدر با طرح دیدگاه‌های خود در باب «فقه النظریه» و تفصیل و بسط آن در لابه‌لای آراء و اندیشه‌های خود (به خصوص در مباحث تفسیری و قرآنی)، نظریه‌پردازی اسلامی را دست‌خوش تغییرهای بسیاری قرارداد. ایشان در ابتدا از محدود کردن دین و اندیشه دینی به مسائل و رویکردهای فقهی انتقاد می‌کنند و تأکید دارند که دین را نباید به فقه محدود کرد؛ بلکه باید در عرضه‌های سیاسی - اجتماعی نیز، از ظرفیت‌های اندیشه دینی استفاده کرد (بری، ۱۴۲۱: ۱۶۸).

بومی‌سازی نظریه‌ها برای کاربست آن‌ها در شرایط خاص و فرهنگ‌های گوناگون ضرورت دارد. این موضوع به ویژه در جوامع دینی به دلیل اقتضانات مکتب، اهمیت دوچندان دارد (جمشیدی؛ شیرخانی؛ سبزی، ۱۳۹۴: ۴۵۴) و به همین جهت است که فقهای اسلامی معتقدند فقه پاسخگوی تمام نیازهای زندگی انسان در همه ابعاد و شؤون است. به تعبیر دیگر، فقه علمی است برای کشف و برقراری ارتباط میان وجه فیزیکی و متافیزیکی زندگی انسان. اما چنان‌که پیدا است، از گذشته‌ای دور، نگاه دسته‌ای از فقها فردگرایانه و با ادبیاتی بوده است که فقه را محدود به اعمال مکلفین می‌نموده است؛ و همان‌گونه که آیه‌الله محمدباقر صدر اذعان می‌کند این نگاه پیامد شرایط اجتماعی - تاریخی دوران تکوین و تکامل این علم است (کلوری، ۱۳۸۵: ۴۰).

۱. دیگر شخصیت‌هایی که هم تلاش‌های فقهی و اصولی داشتند و هم دغدغه‌های علوم انسانی - اسلامی را به نوعی در ذهن می‌پروراندند می‌توان به امام خمینی (ره)، شهید مطهری، آیت‌الله خامنه‌ای، استاد مصباح یزدی، سید منیرالدین هاشمی، علی اکبر رشاد، مهدی میرباقری و آیت‌الله هادوی تهرانی اشاره کرد.



اسلامی و تلاش برای اعتلای هرچه بیشتر اسلام در طول تاریخ را نباید نادیده انگاشت؛ ولی به‌هرحال، دین و اندیشه دینی کارکردهای قابل ملاحظه فراوانی دارد که شرایط تاریخی در نادیده گرفتن این ظرفیت‌ها بی‌تأثیر نبوده است.

الف) طرح مسئله

نکته مهمی که لازم به ذکر است و ایده این پژوهش را شکل داده است، این مطلب می‌باشد که نظریه‌پردازی اسلامی و تولید علوم انسانی - اسلامی در دنیای معاصر، شاهد ظهور رویکردها و ادبیات‌های جدیدی بوده است که یکی از مهم‌ترین این رویکردها، نظریه متعالی شهید صدر می‌باشد. سؤالی که در این زمینه وجود دارد، این است که چه رویکردهایی مسئله تحقق علوم اسلامی و اسلامی‌سازی علوم را پی‌جویی کرده‌اند؟ در میان متفکران عرب و همچنین اندیشمندان ایرانی، چه ادبیات‌های موضوعی و چه رویکردهایی در مورد بحث علوم انسانی - اسلامی شکل گرفته است؟ تبیین و تعریف دقیق هرکدام چه می‌باشد؟ که سؤالاتی ذکر شده و نکاتی از این قبیل، وجه همت نگارنده در این پژوهش می‌باشد و درصدد طرح و پاسخگویی به آن‌ها می‌باشد.

لذا در این پژوهش، در ابتدا، ادبیات‌های موضوعی و رویکردهای مختلفی را که در بحث اسلامی‌سازی معرفت وجود دارد، در ادبیات عربی و همچنین ادبیات علمی فارسی بررسی می‌کنیم و در نهایت، اندیشه نظام‌سازی فقهی شهید صدر را با تبیینی تفصیلی‌تر مورد طرح و بررسی قرار می‌دهیم.

ب) بازشناسی مفاهیم و اصطلاحات موجود در منظومه علوم انسانی اسلامی

همان‌طور که مطرح شد، درصدد هستیم که مفاهیم، اصطلاحات و رویکردهای موجود در بحث علوم اسلامی و اسلامی‌سازی معرفت را بررسی کنیم و این بی‌جویی را در دو گفتمان عربی و فارسی تحقق خواهیم بخشید و تبیین خواهیم کرد که در جهان عرب و همچنین ادبیات علمی متفکران فارسی، چه رویکردها و ادبیات‌هایی در بحث علم دینی وجود دارد.



زبان عربی

۱. فقه‌الامه

اصطلاح «فقه‌الامه» را می‌توان از اولین واژگان و اصطلاحات موجود در ادبیات علمی عربی یافت که دلالت بر تجددخواهی و تحول در نوع نگرش به فقه و دامنه و محدوده آن دارد و صاحب‌نظران عرب نیز مدعی هستند که باید فهم دقیقی از «فقه‌الفرد» و «فقه‌الامه» داشت و تصور دقیق و روشن از محدوده این دو نداشتن، باعث بروز مشکلات عدیده شده است^۱ (طلحه محمد المسیر، ۱۴۳۲: ۵۹ - ۶۰). گفتمان «فقه‌الامه» را می‌توان از جمله اولین نظریاتی تلقی کرد که بین فقه فردی و اجتماعی تفکیک کرده است. در تعریف فقه فردی آورده‌اند «فقهی که به بیان احکام تکلیفی و وضعی انسان‌ها از آن جهت که فردی است، می‌پردازد»^۲ (علی جمعه، ۲۰۰۸) و مراد از فقه‌الامه «فقهی است که به تمام جوانب حیات انسان از علم و دانش گرفته تا نیازهای فردی و اجتماعی و ارتباطی انسان توجه می‌کند»^۳.

در ادامه باید بیان کرد که برخی، این رویکرد «فقه‌الامه» را، رویکردی تمدن‌ساز تلقی می‌کنند که درصدد تأسیس تمدنی انسانی - اسلامی است. در مقابل، از اصطلاح «فقه‌النصوص» استفاده می‌کنند و قائل هستند که این رویکرد، فقه را منحصر و محدود به فقه فردی و احکام مبتلابه فردی می‌دانند (الباحثین، ۲۰۱۷: ۲۸)^۴. بنابراین، اصطلاح «فقه‌الامه» از اولین اصطلاحات و واژگانی می‌باشد که رویکرد متفکران عرب را نسبت به تحول خواهی فقه و اندیشه فقهی بیان می‌کند و درصدد توسعه دامنه شریعت در عرصه‌های مختلف زندگی انسانی بوده‌اند.

۱. «إن كثيراً من مشكلاتهم تتمثل في تعاملهم مع فقه الأمة من خلال منظور فقه الفرد»

۲. «والمقصود بفقه الفرد الفقه الذي يهتم ببيان الأحكام الشرعية للمكلف باعتباره فرداً»

3. http://www.sudanjem.com/sudan-alt/arabic/freepens/2004_news/2004_text/20040620_free1_%20from%20privat%20to%20public.htm

۴. «يسميه العلماء «بالفقه الأكبر، أي فقه الأمة و ليس فقه النصوص، و هذا النوع من الفقه يستجيب للحاله الحضاريه للأمة، و يستوعب الدليل الفرعي في بنيتها، لكنه تتجاوزة، فالدليل الفرعي غايه ما يوصل إليه هو بناء حكم فقهي بمعرفة العله على وجه الترجيح، أما الفقه الأكبر فينصرف إلى بناء الرؤيه الحضاريه للأمة وفق كلييات الشريعة و مقاصدها العامه.»



۲. فقه‌الجماعه

این اصطلاح در معانی مختلف استفاده شده است. قدیمی‌ترین معنا و استعمال آن را می‌توان در معنای «فقه اهل سنت» مشاهده کرد که در مقابل فقه شیعی استفاده کرده‌اند (Jarr, ۱۹۸۴)؛ برخی دیگر نیز این اصطلاح را در مورد فقه گروه‌های خاص به کار برده‌اند. به‌عنوان مثال؛ «ایمن الکیسی» که در مورد فقه اقلیت‌های مذهبی بحث می‌کند، اظهار می‌دارد که باید به «فقه‌الجماعه» که فقه و احکام گروهی خاص، از آن جهت که گروهی خاص هستند، پرداخته شود (الکیسی، بی‌تا: ۱۷۰)؛ بدین ترتیب، شاید بتوان بحث از حقوق اقلیت‌ها در جامعه اسلامی و یا حقوق اقلیت مسلمان در جوامع غیرمسلمان را که با چالش‌های خاص خود مواجه می‌شود، به‌نوعی بحث از فقه‌الجماعه دانست. بنابراین، اصطلاح «فقه‌الجماعه» نیز از دیگر رویکردها و گفتمان‌هایی است که در تلاش بوده تا اندیشه فقهی را متحول نموده است و گروه‌ها و اقشار مختلف را به‌صورت اختصاصی از منظر فقهی بررسی کند.

۳. فقه‌المجتمع

اصطلاح دیگر و مهم‌تری که می‌تواند محل بحث در باب مصطلحات نظام‌سازی باشد، اصطلاح «فقه‌المجتمع» می‌باشد. کتابی که با این عنوان تألیف شده است، از شهید «محمد صدر» می‌باشد که براساس نکات و مطالبی که در کتاب گردآوری شده است، متوجه می‌شویم که مراد ایشان از «فقه‌المجتمع»، مسائل فقهی می‌باشد که در ارتباط میان دو انسان مطرح می‌شود که در پانوشت به برخی از مسائل فقهی این کتاب اشاره می‌شود (محمد صدر، ۱۴۳۲)^۲. برخی دیگر «فقه‌المجتمع» را در معنای فقه کلان و نظام اجتماعی

۱. «بفقه الشیعه والخوارج الذی کان یقابل فقه‌الجماعه أو فقه‌السه.»

۲. «والتأکید علی الانتقال الی فقه‌الجماعه فی حیاة الأقلیه وعدم الاقتصار علی فقه‌الحاله الفرديه.»

۳. «(السؤال ۱): هل يجوز للرجال النظر إلى جميع بدن الرجال الآخرين باستثناء العورتين؟»

بسمه تعالی: نعم، طبقاً للقاعده الفقهيّه، ولكن هذا مرجوح دينياً وأخلاقياً وأما مع الشهوه فهو حرام.

(السؤال ۲): ما المراد بالعورتين عند الجنسين؟

بسمه تعالی: العوره معنی نسبی فلو لاحظنا الجنس الآخر لكل من الرجل والمرأه فالعوره كل البدن عدا الوجه والكفين. ولو لاحظنا نفس الجنس فالعوره هي المخرجان وبعض ما حولها كما هو معروف.

(السؤال ۳): هل تدخل الایتان ضمن العورتين؟

بسمه تعالی: كلا.



و تا حدودی فقه سیاسی (در معنای بدوی و سنتی آن) استعمال کرده‌اند و چنین معنایی مدنظر داشته‌اند (ملکاوی، ۲۰۱۳: ۸۳)؛ مشابه همین استعمال را می‌توان در آثار دیگر مشاهده کرد که مرادشان از فقه‌المجتمع، فقهی است که فردی نیست و جامعه را وجهه همت خود قرار می‌دهد (حسینی؛ حسن؛ زهیر، ۲۰۰۸)^۲ و همچنین همین معنا را در کتب دیگر نیز می‌توان مشاهده کرد^۳ (حنفی، ۲۰۰۹). در ادامه حیات این اصطلاح، می‌توان ظهور و تبدل معنای این اصطلاح را به مبین آراء و اندیشه‌های شهید صدر پی‌جویی کرد و باعث شد که این اصطلاح از معانی مذکور عبور کرده و به معنای فقه نظام‌های اجتماعی با همان معنایی که در اندیشه و آثار شهید صدر آشنا هستیم، استعمال شود^۴ (رفعی، ۲۰۰۱). در ادامه، متفکران و اندیشمندان دیگری که در مورد فقه و تحول آن در آراء و اندیشه‌های شهید صدر نظر دادند، از اصطلاح «فقه‌المجتمع» در همان معنایی که شهید صدر اراده نموده بودند، استفاده کردند^۵ (عبدالجبار، ۲۰۱۰).

برخی دیگر نیز در نوشتارهای خود «اصطلاح فقه‌المجتمع» را در مقابل فقه فردی به‌کار برده‌اند و مرادشان، حدودا همان معنایی بوده است که شهید صدر در آراء و اندیشه‌های خود تبیین نموده بودند و نگارنده نیز در این پژوهش درصدد بیان این مطلب است (صائب، ۲۰۰۸: ۸۷). لذا این اصطلاح و این معنا را می‌توان یکی از اصطلاح‌های رایج در تبیین اندیشه فقهی شهید صدر و نظام‌سازی فقهی بیان کرد.

دقیق‌ترین تعریف از اصطلاح فقه‌المجتمع را می‌توان در آراء و اندیشه‌های استاد «سید

(السؤال ۴): یلبس الرجال عاده في المسايح والحمامات ملابس داخلية ضيقه ما يسمي (مايو) ولو إن جلد البدن غير ظاهر، ولكن العورتين مشخص بصورة واضحة فهل يجوز النظر إليهم؟

بسمه تعالی: مقتضى القاعدة جواز النظر بغير ربه.

۱. «إن الانفاق على بيعة العقبة الثانية بين النبي عليه الصلاة والسلام وأهل يثرب يكشف عن أمور هامة في فقه المجتمع والأمية والدولة»

۲. «فقه المكلف الشخصي لا فقه المجتمع والدولة.»

۳. «وعلم الفقه هو العلم الذي يتم فيه للتحول من فقه العبادات إلى فقه المعاملات، ومن فقه الحلال والحرام إلى فقه المجتمع.»

۴. «أنتبش مشروع الشهيد الصدر بتأصيل النظرية الفقهية في غير واحد من حقول فقه المجتمع والدولة المهمة، كما نجد ذلك في (الجزء الثاني من اقتصادنا) و (البنك اللابوي في الإسلام) و (سلسلة الإسلام يقود الحياة).»

۵. «وفي الفقه استطاع الصدر أن ينتقل بالفقه من فقه الفرد إلى فقه المجتمع والدولة. و من فقه الفتاوى إلى فقه النظرية، الذي اعمر ضروره من ضرورات الفقه.»



منذر حکیم» مشاهده کرد که می‌فرمایند: «فقه‌المجتمع یعنی فقه خود جامعه»^۱ که در ادامه و توضیح بیشتر می‌فرمایند: «فقه خود جامعه یعنی فقهی که ناظر به قوانینی است که به رفتار جمعی ارتباط دارد. در اصول هم شما در بحث عام مجموعی و عام استغراقی چنین تفکیک و جداسازی را می‌بینید. فرق عام مجموعی و عام استغراقی در چیست؟ در عام مجموعی می‌گوییم کل این مجموعه با هم «عام مجموعی» است. اما در عام استغراقی شما از تمام این افراد هر یک به صورت جدا جدا یک عام را مدنظر دارید. یک نمونه عملی که در تاریخ مطرح شده است، این است که امام خمینی (ره) می‌فرمودند: «خود اجتماع علماء موضوعیت دارد». ایشان این مطلب را در زمان شاه می‌فرمودند. یعنی خود همین وجود جمعی، مایه ترس و اضطراب است و نشانه یک نوع قوت و اتحاد شما است».

۴. فقه الاجتماع

از دیگر اصطلاحاتی که در تبیین معنای نظام‌سازی در اندیشه و فکر جهان عرب می‌تواند کارساز باشد، اصطلاح «فقه الاجتماع» است. این اصطلاح در آثار و کتب مختلف استفاده شده است که غالباً به معنای فقه نظام سیاسی (فهداوی، ۲۰۰۳)^۲ می‌باشد. برخی دیگر این اصطلاح را در معنای فقهی که محدود به فقه فردی نیست و به احکام اجتماعی مکلفین می‌پردازد، استعمال کرده‌اند^۳ (محمد، ۲۰۰۶).

با این وجود، اخیراً این اصطلاح، توسط محققین و متفکرین فارسی تبدیل و تغییرهایی داشته است و اصطلاح «فقه الاجتماع» و همچنین «فقه الاجتماعی» را در معنای «فلسفه جامعه» و همچنین «هستی‌شناسی جامعه» استعمال کرده‌اند^۴ (پارسائی، ۱۳۹۷)؛ درحالی‌که روشن است که این استعمال با این نوع اراده معنای صحیح نمی‌باشد. چون معادل اصطلاح «هستی‌شناسی اجتماعی» به زبان عربی، باید «فلسفه المجتمع» باشد؛ نه «فقه الاجتماع». علاوه بر این، برخی دیگر اصطلاح «فقه الاجتماع» را به معنای کشف

۱. درس خارج فقه، فقه نظام اجتماعی، استاد حکیم، ۱۳۹۰/۷/۱۳.

۲. «فقه الاجتماع السياسي عند ابن خلدون».

۳. «ويتحکل مسؤولیه إقامته جميع طبقات وشرائح المجتمع الإسلامي، و من یسکان الأولى إدراج هذه القاعده فی أبواب فقه الاجتماع. من قبیل باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر...».

۴. در دین مسیحیت باعث شد تا علم جامعه‌شناسی با ویژگی عدم وجود معرفت، جایگزین فقه الاجتماع شود. این در حالی است که مسیر جهان اسلام متفاوت با جهان غرب است.



نظام‌های فقهی و نظام‌های اسلامی استعمال کرده‌اند (خیری، ۱۳۹۵). بنابراین، در مجموع می‌توان «فقه‌المجتمع» را به معنای پرداختن به مسائل اجتماعی و همچنین مسائل کلان جامعه تعریف کرد که از دیگر اصطلاحات و گفتمان‌هایی است که در تبیین تحول اندیشه دینی می‌تواند مفید باشد.

زبان فارسی

بعد از بیان اصطلاحاتی که به تبیین اندیشه نظام‌سازی فقهی و همچنین رویکردهای تولید علوم انسانی اسلامی در زبان و ادبیات عربی موجود می‌باشد، به بررسی و تبیین اصطلاح‌های موجود در زبان فارسی می‌رسیم.

۱. فقه حکومتی

در تعریف فقه حکومتی، معانی و رویکردهای مختلفی وجود دارد. برخی فقه حکومتی را به معنای «احکام فقهی مورد حمایت حکومت» می‌دانند؛ برخی دیگر «احکام مربوط به حکومت در فقه موجود» تلقی می‌کنند؛ برخی دیگر «احکام مورد نیاز حکومت و رفتار حکومتی» می‌دانند؛ عده‌ای دیگر «فقه دستورات حاکم (احکام سلطانیه)»^۱ می‌دانند؛ برخی نیز بررسی مباحث علمی و اعتقادی مربوط به حکومت از منظر اسلام تلقی می‌کنند (جعفری، ۱۳۹۰: ۱۶-۲۰).

دو رویکرد نسبت به فقه حکومتی وجود دارد: دیدگاه اول، فقه حکومتی را بخشی از فقه موجود می‌داند که به برخی از احکام فقهی می‌پردازد که مبتلا به حکومت است. برخی مسائل فقهی همچون جهاد، صلح و جنگ، تعزیرات، حدود و قصاص، نماز جمعه، امر به معروف و نهی از منکر تنها در پرتو حکومت تحقق پیدا می‌کنند. همچنین برخی مسائل نوپدید مانند ساختار قدرت و تقسیم قوا، انتخابات و نقش مردم در حکومت، معاهدات بین‌المللی و... از جمله مسائل مستحدثه‌ای است که می‌باید بدان پرداخت که وظیفه فقه حکومتی اهتمام به این امور است؛ اما رویکرد دوم، فقه حکومتی را رویکردی جامع به فقه می‌داند که معتقد است کل فقه باید در پرتو حکومت بازتعریف شود (میرباقری و

۱. با تأمل در هر یک از معانی ذکر شده، معنا و مراد هر معنا روشن می‌شود و نیاز به تفصیل جداگانه نیست.



در هر صورت، به صورت خلاصه، فقه حکومتی «دانش استنباط احکام مربوط به اداره و سرپرستی جامعه از طریق نظام‌ها و نرم‌افزارهای اجتماعی از منابع دینی است». این دانش زمینه‌ها و قواعد جریان یافتن اصول و ارزش‌های دینی در حوزه مدیریت کلان اجتماعی را فراهم می‌سازد. همان‌گونه که فقه فردی متکفل بیان احکام و تکلیف افراد است و رسالت دینی شدن افعال و رفتار آحاد مکلفان را برعهده دارد، فقه حکومتی نیز متکفل استنباط احکام ساختارها و مناسبات حکومتی و اجتماعی است و مسئولیت اسلامی‌سازی قوانین و سیاست‌ها و نظامات اجتماعی را عهده‌دار است (میرباقری و دیگران، ۱۳۹۵ الف: ۶۴).

برخی دیگر در تعریف فقه حکومتی بیان کردند که «فقه حکومتی دانش استنباط احکام مربوط به اداره و سرپرستی جامعه از طریق نظام‌ها و نرم‌افزارهای اجتماعی دینی در حوزه مدیریت کلان اجتماعی را فراهم می‌سازد». همان‌گونه که فقه فردی متکفل بیان احکام و تکالیف افراد است و رسالت دینی شدن افعال و رفتار آحاد مکلفان را برعهده دارد، فقه حکومتی نیز متکفل استنباط احکام ساختارها و مناسبات حکومتی و اجتماعی است و مسئولیت اسلامی‌سازی قوانین و سیاست‌ها و نظامات اجتماعی را عهده‌دار است» (میرباقری؛ عبداللہی؛ نوروزی، ۱۳۹۵ ب: ۶۴) که این تعریف، فقه حکومتی را دقیقاً مترادف فقه نظامات اجتماعی در اندیشه شهید صدر می‌داند. در تعریف دیگری از فقه حکومتی، به رویکردی که «استنباط و اجرای احکام را در سطح حکومت بی‌جویی می‌کند، فقه حکومتی» گویند (ضیائی‌فر، ۱۳۹۰: ۱۰).

بنابراین، براساس تعاریف ذکر شده، فقه حکومتی را می‌توان مترادف فقه سیاسی دانست (هرچند براساس برخی تعریف‌های ذکر شده، فقه حکومتی و فقه سیاسی اساساً این دو با هم متفاوت هستند). مضاف بر این‌که برخی متفکران، این دو را مرادف یکدیگر استعمال کرده‌اند (افروغ، ۲۰۱۵: ۴۰۶). همچنین با بررسی اولین نظریات و دیدگاه‌هایی که در باب فقه حکومتی وجود داشته است، روشن می‌شود که فقه حکومتی را در رابطه با مسئله ولایت فقیه به کار می‌برده‌اند (سید اشرفی، ۲۰۰۴) که این امر، مؤید دیگری بر این است که فقه حکومتی را مرادف با فقه سیاسی بدانیم. مضاف بر این‌که پژوهشگران دیگر نیز در تعریف



فقه سیاسی بیان کردند که «مراد از فقه سیاسی، بخشی از مسائل و مباحث فقهی است که به‌طور خاص به موضوعات سیاسی و حکومتی می‌پردازد» (میراحمدی، ۱۳۸۹: ۱۴۰). لذا با این تعریف، فقه سیاسی را می‌توان مراد فقه حکومتی دانست.

۲. علم دینی

از دیگر رویکردهای موجود در باب اسلامی‌سازی علوم و نظام‌سازی فقهی، می‌توان به گفتمان «علم دینی» اشاره کرد. در باب پیشینه علم دینی می‌توان به تاریخ ورود اندیشه‌ها و تولیدات علمی غرب در مقاطع زمانی مختلف، به‌خصوص بعد دوره رنسانس اشاره کرد که با ورود این اندیشه‌ها، رویکردهای مختلفی نسبت به آن‌ها اتخاذ شد. عده‌ای مشتاقانه به سمت آن‌ها رفتند و به گرمی از این اندیشه‌ها استقبال کردند و برخی دیگر، رویکرد انتقادی داشتند و درصدد تأسیس تمدن اسلامی جدید، مبتنی بر اندیشه‌های اسلامی بودند و به‌ضرورت «علم مقدس» و «علم دینی» فتوا دادند (جوادی آملی؛ واعظی؛ شفیع، ۱۳۸۹: ۱۳۵) که این تقابل‌ها و اندیشه‌ها را می‌توان نقطه آغاز بحث از «علم دینی» دانست و از اولین متفکرانی که به این مباحث پرداختند، می‌توان به «ابوالاعلی مودودی» از علمای پاکستان، همچنین دکتر «سید محمد نقیب العطاس»، دانشمند مالزیایی و همچنین مباحث دکتر «سید حسین نصر» در دهه ۱۹۶۰ اشاره کرد (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۲۷).

مراد از علم دینی، فقط علوم‌ی مانند فقه، اصول، کلام، تفسیر، علم حدیث و مانند آن نیست، هرچند این علوم به علوم دینی شهرت دارند؛ بلکه مراد، «گزاره‌ها و معارف تجربی (اعم از علوم انسانی و علوم طبیعی) است. به گونه‌ای که متصف به دین بوده باشد» (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۲۸-۳۹).

در تعریف علم دینی آورده‌اند که «علم دینی، عبارت است از منظومه معرفتی درباره جهان واقع مادی که از نظر مبانی متافیزیک و ساختن فرضیه‌ها به دین متکی است و از نظر داور، به روش تجربی مستند باشد» (بستان؛ فتحعلی‌خانی؛ گائینی، ۱۳۸۴: ۱۴۰). در تعریفی جامع‌تر، «علم دینی، از مجموعه‌ای از گزاره‌های اخباری و توصیفی و همچنین آموزه‌های توصیه‌ای و تجویزی شکل گرفته است که علاوه بر داشتن تمام ویژگی‌های علم، معیار دینی بودن را نیز دارد. از این جهت، علم دینی مانند دیگر علوم، از ویژگی‌های واقع‌نمایی علمی



نیز برخوردار است و حاکی از واقعیت عینی است» (M cGrew, ۲۰۰۹: ۶۲۹).

بنابراین، «علم دینی» یکی از رویکردهای موجود در تولید منظومه‌ها علمی، براساس منابع دینی می‌باشد. نقد اساسی تعریف‌های ذکر شده از علم دینی این است که تأکید این رویکردها بر سنت فقهی و اسلامی کم می‌باشد و درصدد نیستند که علم دینی را که برآمده از سنت اسلامی باشد، محقق کنند؛ بلکه صرف استناد گزاره‌های تولید شده به دین را کافی می‌دانند. تعریف مختار از علم دینی در این پژوهش نیز، همان نظام‌سازی فقهی می‌باشد که در ادامه تعریف خواهد شد.

رویکردهای دیگر

ذیل مقوله علم دینی، می‌توان رویکردها و ادبیات موضوعی متعددی را مشاهده کرد که مدعای هر کدام، تولید علم دینی و معرفت‌های اجتماعی اسلامی و همچنین نظام‌های اسلامی می‌باشد که به دلیل قرابت این رویکردها با گفتمان «علم دینی» از ذکر جداگانه هریک پرهیز می‌نماییم؛ ولی به‌طور مختصر می‌توان به این گفتمان‌ها اشاره کرد: «علوم انسانی اسلامی»، «اسلامی‌سازی معرفت»، «فقه موضوعات»، «فقه نظامات»، «فقه سرپرستی» و «فقه مضاف» اصطلاحاتی هستند که در ادبیات نظام‌سازی فقهی و تولید علوم دینی وجود دارند و هرکدام رویکرد متمایزی محسوب می‌شوند. برای تبیین بیشتر، در بخشی‌های بعدی به تمایز این رویکردها با یکدیگر اشاره می‌شود.

۳. نظام‌سازی فقهی

ریشه این واژه «نَظْم» می‌باشد که دلالت بر نظم و تألیف منسجم دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۵ و ۴۴۳) که ریشه و اصل این استعمال، مربوط است به منظم کردن اشیا و به رشته کشیدن آن‌ها (به‌خصوص به رشته کشیدن مروارید) (حمیری، ۱۴۲۰: ۱۰، ۱۶۶۵). بنابراین، هر ساختاری که قاعده‌مند بوده و مبتنی بر یک نظم منطقی طراحی عملکرد داشته باشد را می‌توان «نظام» تلقی کرد.

اما در باب معنای اصطلاحی نظام به‌عنوان مقدمه باید بیان کرد که یکی از برخوردهای مهمی که شهید صدر در دوران حیات خود داشتند، مواجهه با موضوع «نظام‌ها» و

۱. «النون و الظاء و المیم: أصل يدلُّ على تأليف شيء و تأليفه».



«سیستم‌های» فکری و اجتماعی، به‌خصوص نظام اقتصادی بوده است. در این‌بین، نظام‌های مختلف درصدد بودند که ایدئولوژی‌های خاص خود را برای مدیریت حیات بشر ارائه دهند و نظام اجتماعی را مبتنی بر رویکردهای خاص خود بنا نهند. در این‌بین شهید صدر نیز درصدد بودند که ایدئولوژی اسلامی را به‌عنوان یکی از ساختارهای های منسجم و کارآمد برای اداره حیات بشری ارائه دهند که ثمره این تلاش، شکل‌گیری گفتمان «نظریه‌ها» و «نظام‌ها» در اندیشه شهید صدر بود که تا امروز نیز ادامه پیدا کرده است. عده‌ای در تعریف نظام‌سازی دینی «استراتژی‌های لازم برای برنامه‌ریزی و مدیریت جوانب مختلف زندگی فردی و جمعی» را بیان کرده‌اند (واسطی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) که تأکید این تعریف بر این می‌باشد که هدف نظام‌های اجتماعی ارتقا و پیشبرد صحیح زندگی بشر می‌باشد و مبتنی بر این تعریف باید بیان کرد که دامنه این نظام‌ها، تمام عرصه‌های اجتماعی زندگی انسان می‌باشد.

در تعریف نظام‌های اسلامی و فقهی باید بیان کرد که نظام‌های فقهی «منظومه‌های معرفتی که خطوط کلی اندیشه اسلامی را در ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تبیین می‌کنند که مشتمل بر گزاره‌های توصیفی می‌باشند (هست‌ها) و مبتنی بر این گزاره‌ها، ساختارهای مدون عملیاتی و اجرایی تولید می‌شود (بایدها و هنجارها)». به‌عنوان مثال؛ نظام اقتصادی اسلام، به معنای تبیین دیدگاه و اندیشه اسلام در مورد اقتصاد می‌باشد که مبتنی بر این دیدگاه، احکام و گزاره‌های باید و نبایدی در مورد نحوه تولید، توزیع، فروش، تخصیص منابع و... تولید می‌گردد. بنابراین، تلاش برای استخراج خطوط کلی اندیشه اسلامی در مورد موضوعات مختلف (اعم از سیاست اسلامی، اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی و...) (در مرحله اول) و تلاش برای بنا نهادن ساختارهای قانونی و اجتماعی جامعه بر آن خطوط کلی (در مرحله بعدی) دو مرحله اساسی در روش و تحقق نظام‌سازی فقهی می‌باشد.

هر نظریه در علوم انسانی، بدون تردید دارای دو بعد توصیفی و هنجاری است (جمشیدی و دیگران، ۱۳۹۴: ۴۵۹) و به این جهت است که در تعریف ذکر شده بر دو مؤلفه «هست‌ها» و «بایدها» تأکید شده است.



د) تفاوت دو رویکرد علم دینی و نظام‌سازی فقهی

رویکرد علم دینی و نظام‌سازی فقهی، در این نقطه که هر دو درصدد تولید منظومه‌های علمی و معرفتی براساس اندیشه‌های اسلامی و منابع اسلامی می‌باشند، اتفاق نظر و شباهت دارند. سؤالی که وجود دارد این است که تفاوت این دو رویکرد در چیست و چه چیز، مایه تمایز این دو از یکدیگر می‌شود؟ در پاسخ، می‌توان تمایزهایی برای این دو بیان کرد:

تفاوت در روش‌شناسی: نظام‌سازی فقهی، تأکید قابل توجهی در روش اجتهادی دارد و استنباط‌کننده و استخراج‌کننده نظام‌های فقهی صرفاً می‌تواند فقیه و مجتهد باشد. بنابراین، روش‌های اجتهادی، در استنباط نظام‌های فقهی در اولویت می‌باشند. درحالی‌که رویکرد علم دینی تأکیدی بر این روش ندارد؛ بلکه تأکید اصلی در رویکرد علمی، بر منابع معرفتی می‌باشد که در بخش بعد توضیح داده می‌شود.

تأکید بر اصالت منابع: همان‌طور که در تعریف علم دینی بیان شد، این رویکرد درصدد است که در تولید علوم دینی، به سنت اسلامی رجوع شود و از این منابع اصیل استفاده کنیم؛ با این تفاوت که نظریه‌پردازان نظام‌سازی فقهی، مدعی هستند که هم اصول و هم فروع نظام‌های تولید شده باید برآمده از دین و شریعت باشد و تأکید قابل توجهی بر قرآن و احادیث دارند. درحالی‌که رویکرد علم دینی، صرف توجه و عنایت به مبانی اسلامی و اخذ اصول علم تولید از دین را کافی می‌دانند.

مضاف بر این‌که برخی تعریف‌ها و قرائت‌ها از علم دینی به‌گونه‌ای است که تمایز آن با نظام‌سازی فقهی روشن است. به‌عنوان مثال؛ یکی از تعریف‌های موجود علم دینی را این‌گونه تعریف می‌کند: «علم مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و تأییدات تجربی» (خاکی قراملکی، ۱۳۹۰: ۳۰۵) که مشخص است که این تعریف از علم دینی، مناسبتی با نظام‌سازی فقهی ندارد. بلکه صاحب‌نظران نظام‌سازی فقهی، تأکید دارند که نظام‌های اسلامی تولید شده باید برآمده از سنت فکری اسلامی باشند، نه این‌که مبتنی بر رویکردهای تجربی بنا شده باشند. همچنین برخی رویکردهای دیگر از علم دینی، درصدد اسلامی کردن الگوها و ساختارهای غربی می‌باشند و صرف تطابق نظام‌های غربی (مانند بانک و بورس) با اندیشه اسلامی، قائل به دینی بودن این الگوها و ساختارها می‌باشند. درحالی‌که همان‌طور که تأکید شد، مهم‌ترین



مؤلفه در نظام‌سازی فقهی، برآمده بودن این ساختارها و نظام‌ها از اندیشه دینی می‌باشد. درحالی‌که در برخی از رویکردهای علم دینی، درصد اسلامی‌سازی و تطبیق ساختارهای تولید شده غربی با اندیشه اسلامی هستند (نه این‌که براساس اندیشه اسلامی دست به تولید بزنند).

علاوه بر تفاوت‌های ذکرشده، تفاوت‌های دیگر در پیشینه و تاریخچه این رویکردها، منشأ و نظریه‌پرداز اصلی آن‌ها وجود دارد. همچنین ادبیات مفهومی و گفتمان هریک از رویکردهای بیان‌شده با یکدیگر تفاوت قابل‌ملاحظه‌ای دارند. علاوه بر این، تفاوت علم دینی و نظام‌سازی فقهی را در رویکرد و روش استنباط می‌توان مشاهده کرد که نظام‌سازی فقهی تأکید بیشتری بر اصالت منابع دارد و از رویکردهای فقهی و اجتهادی، بیشتر تبعیت می‌کند.

نتیجه‌گیری

یکی از سؤال‌های مهم در تحول اندیشه دینی و تولید علوم انسانی اسلامی این می‌باشد که چه گفتمان‌ها و رویکردهایی برای تحقق علم اسلامی و اسلامی‌سازی معرفت وجود دارد؟ که در این پژوهش درصدد پاسخ به این سؤال بوده‌ایم. برای تحقق این مهم، رویکردهای موجود در دو گفتمان عربی و فارسی بررسی شد. در گفتمان عربی، در ابتدا رویکرد «فقه‌الامه» بررسی شد که دلالت بر این دارد که این گفتمان، رویکردی است که به تمام جوانب حیات انسان از علم و دانش گرفته تا نیازهای فردی و اجتماعی و ارتباطی انسان توجه می‌کند. در ادامه اصطلاح «فقه‌الجماعه» بررسی شد که به معنای فقه و شناخت احکام گروهی خاص، از آن جهت که گروهی خاص هستند، می‌باشد. اصطلاح دیگر «فقه‌المجتمع» می‌باشد که به معنای فقه خود جامعه یعنی فقهی که ناظر به قوانینی است که به رفتار جمعی ارتباط دارد. رویکرد دیگر «فقه‌الاجتماع» می‌باشد که در مجموع می‌توان آن را به معنای پرداختن به مسائل اجتماعی و همچنین مسائل کلان جامعه در نظر گرفت. در گفتمان فارسی نیز در ابتدا رویکرد «فقه حکومتی» تبیین شد که در مقام مجمع می‌توان بیان کرد که این اصطلاح را می‌توان مترادف فقه سیاسی دانست که با رویکرد فقهی به مسائل و چالش‌های دنیای سیاست می‌پردازد.



در ادامه رویکرد «علم دینی» بررسی شد که تعریف‌های متعددی در رابطه با آن بیان شد که تعریف مختار نگارنده از علم دینی، همان رویکرد «نظام‌سازی فقهی» می‌باشد که به معنای «منظومه‌های معرفتی که خطوط کلی اندیشه اسلامی را در ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تبیین می‌کنند که مشتمل بر گزاره‌های توصیفی می‌باشند (هست‌ها) و مبتنی بر این گزاره‌ها، ساختارهای مدون عملیاتی و اجرایی تولید می‌شود (بایدها و هنجارها)». در ادامه به تفاوت‌های علم دینی و نظام‌سازی فقهی اشاره شد که این تفاوت‌ها را می‌توان هم در منبع تولید علم دینی و همچنین رویکرد و روشی که اتخاذ می‌کنند، مشاهده کرد.



منابع

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقانیس اللغة، ویرایش: عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. افروغ، عماد، (۲۰۱۵)، روزنگاشت تنهائی، تهران: انتشارات سوره مهر.
۳. الباحثین، إشراف وإعداد مجموعه، (۲۰۱۷)، أهم الكتب التي أثرت في فكر الأمة - في القرنين التاسع عشر والعشرين: محور قضايا سياسيه، قاهره - مصر.
۴. الكبيسي، أيمن فوزي، (بی تا)، فقه الأقليات المسلمه، بی جا.
۵. بری، باقر، (۱۴۲۱)، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، قضايا اسلاميه معاصره، ج ۱.
۶. بستان، حسین؛ فتحعلی خانی، محمد؛ گائینی، ابوالفضل، (۱۳۸۴)، گامی به سوی علم دینی: ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۷)، فلسفه فقه الاجتماع، شبکه اجتهاد.
۸. تهرانی، مهدی هادی، (۱۳۷۷)، نظریه اندیشه مدون ۱، قیسات، ج ۷.
۹. جعفری، محمدحسن، (۱۳۹۰)، فقه حکومتی و خط مشی عمومی: بررسی رابطه فقه حکومتی و دانش خط مشی عمومی شباهت‌ها، تفاوت‌ها و نتایج، اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، ج ۳.
۱۰. جمشیدی، محمدحسین؛ شیرخانی، علی؛ سبزی، داود، (۱۳۹۴)، نظریه‌پردازی و اسلامی‌سازی نظریه‌های علوم انسانی، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۶۵ (۱۹)، ۴۵۵-۴۷۲.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ واعظی، احمد؛ شفیعی، حسین، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
۱۲. حسن، حسینی؛ زهیر، شیخ، (۲۰۰۸)، تضخم الظاهره الدینیة، لبنان - بیروت: دارالمحججه البیضاء.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، ویرایشگران: مطهر بن علی اریانی، حسین عمری و یوسف محمد عبدالله، ج ۱، دمشق - سوریه: دارالفکر.
۱۴. حنفی، حسن، (۲۰۰۹)، من الفناء الی البقاء: الوعي الموضوعي، لبنان - بیروت: دارالمدار الإسلامی.
۱۵. خاکي قراملکی، محمدرضا، (۱۳۹۰)، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم: کتاب فردا.
۱۶. خیری، حسن، (۱۵ آبان ۱۳۹۵)، چند برداشت از «فقه اجتماعی»، بی جا.
۱۷. رفاعی، عبدالجبار، (۲۰۰۱)، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، قم - ایران.
۱۸. سید اشرفی، حسن، (۲۰۰۴)، بررسی سیر تاریخی و مبانی فقهی ولایت مطلقه فقیه، بی جا: شهر دنیا.
۱۹. شکر، هادی؛ خیری، زهیر، (۱۳۹۵)، کتابچه کرسی آزاداندیشی فقه نظریات اسلامی و نظام‌سازی فقهی از دیدگاه آیه‌الله سید محمدباقر صدر و آیه‌الله هاشمی شاهرودی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه عدالت.
۲۰. صائب، عبدالحمید، (۲۰۰۸)، شهید محمدباقر الصدر من فقه الاحکام الی فقه النظریات، ویرایشگر: محمد دکیو، بیروت: مرکز الحضاره لتنمیة الفكر الإسلامی.
۲۱. صدر، محمد، (۱۴۳۲)، فقه المجتمع، ج ۱، بیروت - لبنان: دار المکتبه البصائر.
۲۲. صدر، محمدباقر، (۱۳۹۲)، المدرسة القرآنیة: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیة و السنن التاریخیة و عناصر



- المجتمع فی القرآن الکریم، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامی.
۲۳. ضیائی فر، سعید، (۱۳۹۰)، رویکرد حکومتی در فقه، علوم سیاسی، ۵۳.
۲۴. طلحه محمد المسیر، (۱۴۳۲)، الدكتور علمی جمعه إلى أين، ویرایش الأولى، جلد ۱-۱، مصر.
۲۵. عبدالجبار، رفاعی، (۲۰۱۰)، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية: دراسة لثنشأه و تطور دراسة علم الكلام و الفلسفه عند الشيعه و دور محمدباقر الصدر في تحديث التفكير الكلامي و محمدحسين الطباطبائي في تحديث التفكير الفلسفي، دارالمدی للثقافه و النشر.
۲۶. علی اکبری، احسان؛ آهنگری، احسان؛ طباطبایی نژاد، محمدصادق، (۱۳۹۵)، باز پژوهی امکان و حجیت نظام سازی در فقه با تأکید بر نگره شهید صدر، مجله: فقه و اصول، (۴۸)، ۸۷-۱۰۶.
۲۷. علی تنباز فیروزجایی، رمضان، (۱۳۹۶)، علم دینی: ماهیت و روش شناسی، (سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. علی جمعه، (۲۰۰۸)، فقه الأمة، الزکاه، بی‌جا.
۲۹. فهادی، خالد سلیمان حمود، (۲۰۰۳)، الفقه السياسي الاسلام، ویرایش ۱، ج ۱، دمشق - سوریه: دارالوانل.
۳۰. قبانچی صدرالدین، (۱۳۶۲)، اندیشه‌های سیاسی آیه‌الله شهید سید محمدباقر صدر، مترجم: شریعتمدار، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۳۱. قربانی، قدرت‌الله، (۱۳۹۳)، «اسلامی سازی معرفت: بررسی دیدگاه‌های اسماعیل راجی الفاروقی»، پژوهش‌های علم و دین، شماره ۱۰، ۱۳۱-۱۵۱.
۳۲. کلوری، سیدرضا، (۱۳۸۵)، «جامعه و معرفت و رابطه آنها از دیدگاه شهید صدر»، معرفت، ۱۰۹ (۱۵)، ۴۰-۵۰.
۳۳. لاریجانی، محمدجواد، (۱۳۹۰)، «چالش دین‌زدایی و یا التقاط در نظام سازی مدرن و راه برون‌رفت»، پژوهش‌های اجتماعی - اسلامی، ۹۱ (۱۷)، ۴۳-۷۰.
۳۴. مجموعه مؤلفین، (۲۰۱۴)، محمدحسین فضل‌الله: العقلانية والحوار من أجل التغيير: ویرایشگر: إسهام في الإعداد محمد دكبير، ج ۱، بیروت - لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
۳۵. محمد، سند، (۲۰۰۶)، الشعائر الحسينية بين الاصاله والتجديد، بی‌جا.
۳۶. محیطی اردکانی، محمدعلی، (۱۳۹۲)، پیشینه رابطه علم و دین در اسلام و غرب، معرفت، ۱۸۸ (۲۲)، ۲۹-۴۲.
۳۷. مرادی، مجید، (۱۳۸۵)، اسلامی سازی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۸. ملکاوای، فتحی حسن، (۲۰۱۳)، فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة، اردن-عمان.
۳۹. منش، بهروز؛ رضایی مجرد، حسین بابایی، (۱۳۹۴)، معناتشناسی نظام سازی و روش شناسی کشف نظام از منابع دینی، قیسات، ۷۶.
۴۰. موسی، حسین یوسف، (۱۴۱۰)، الإفصاح فی فقه اللغة، ویرایشگر: عبدالفتاح سعیدی، ج ۱، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۴۱. میراحمدی، منصور، (۱۳۸۹)، درس گفتارهایی در فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۲. میرباقری، سید محمد مهدی؛ عبداللهی، یحیی؛ نوروزی، حسن، (۱۳۹۵ الف)، فقه حکومتی از منظر شهید صدر(ره): با مروری بر ویژگی‌های «فقه نظامات»، راهبرد فرهنگ، (۳۶).



۴۳. میریاقری، سید محمدمهدی؛ عبداللہی، یحیی؛ نوروزی، حسن، (۱۳۹۵ب). فقه حکومتی از منظر شهید صدر(ره): با مروری بر ویژگی‌های «فقه نظامات»، راهبرد فرهنگ، (۳۶).
۴۴. واسطی، عبدالحمید، (۱۳۸۳)، نگرش سیستمی به دین، کتاب نقد، (۳۳).
۴۵. عارف، نصر محمد، (۱۹۷۷)، قضایا اشکالیه فی الفکری الاسلامی المعاصر، قاهره: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، مقاله اسلامیہ المعرفہ، صلاح اسماعیل.
۴۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۶)، اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم، دز: مجموعه مقالات علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، ج دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۹)، پیش فرض‌های اسلامی کردن علوم، حدیث آرزومندی، دز: مجموعه مقالات جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
۴۸. العالم، محمدامین، (۱۹۹۳)، حتی لایکون التفکیر عطانا للتمجید و التجهیل و الصراعات المجدبه، مجله القاهره، شماره ۱۲۷.
۴۹. ابو زید، نصر حامد، (۱۹۹۰)، اسلمه العلوم و الاداب تقود الی خطاب سلفی، مجله الیسار، شماره اول.
50. McGrew, Timothy. (2009), *Philosophy of Science: An Historical Anthology*, (M. Alspcator-Kelly & F. Allhoff, Eds.), Michigan University: Wiley-Blackwell.
51. Kennedy, Charles (1996), "Introduction", *Islamization of Laws and Economy, Case Studies on Pakistan*, Anis Ahmad, Author of introduction, Institute of Policy Studies, The Islamic Foundation

خلاصة المقالات



موضوع فقه النظام في رؤية آية الله محسن الآراكي

علي صالحی منش^۱

الخلاصة

نشهد اليوم، وبخاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية، اهتماماً كبيراً في المجالات العلمية والنظرية بمصطلح "فقه النظام"، وقد طُرِح في هذا السياق نظريات متعددة. تتطرق هذه المقالة التي تعتمد المنهج المكتبي من مجموعة من المقابلات التي أُجريت مع آية الله محسن الآراكي، حيث تبين رؤيته حول ماهية موضوع فقه النظام. في سبيل بيان موضوع فقه النظام، لا بدّ من الالتفات أولاً إلى أنواع سلوك المكلفين، وبعد دراسة موقع سلوك عموم المكلفين في المصادر الفقهية وكذلك في التراث الفقهي عند الشيعة، تمّ التوصل إلى أنّ هذا الأمر يُعدّ موضوع فقه النظام، ومن ثمّ تمّ التطرق إلى أنواع التكليف العامة، وإلى الثواب والعقاب المترتب على التكليف العام، وإلى النسبة القائمة بين هذه المسألة ومبنى أصالة المجتمع. إنّ الالتفات إلى موضوع المكلف العام إلى جانب موضوع المكلف الخاص يُعدّ ضرورة لكلِّ بحثٍ فقهيٍّ بحيث إنّ عدم الالتفات إلى ذلك قد يوقع الباحث في مشكلة القياس.

الكلمات المفتاحية: النظام، فقه النظام، الفقه العام، أصالة المجتمع.

□



الفقه التنظيمي في فكر آية الله أبو القاسم علي دوست

أسداله حاج جعفري^١

الخلاصة

«فقه النظام» أو «الفقه التنظيمي» مركّب جديد يستتبع مجموعةً من التطبيقات المتنوّعة، والوصول إلى الفهم الصحيح لهذا العنوان والكلام حول ضرورته وكيفيّته يفتح الباب واسعاً أمام علم الفقه ليكون له الدور الفاعل المؤثّر في الساحات الاجتماعيّة والعامّة. من خلال جولةٍ على فكر ومؤلّفات آية الله أبو القاسم علي دوست، تتناول هذه المقالة بيان تصوّره لـ«الفقه التنظيمي» في سياق الإجابة عن ثلاثة أسئلة: ماهيّة الفقه التنظيمي، غايته، وكيفيّته. من وجهة نظره، فعلم الفقه، ومن منطلق كونه علم كشف الشريعة، لا بدّ له من المبادرة إلى الكشف عن الأنظمة الشرعيّة بصفتها الرابطة والجامعة لشمّل الأحكام الجزئيّة والمنفردة. هذه الأنظمة تُسهّل طريق تحقّق الأحكام الشرعيّة من أجل الوصول إلى المقاصد الكلّيّة للشريعة، وفي هذا السياق تأتي جهود هذا الفقيه المُجدّد لمعرفة وتعريف قدرة علم الفقه من حيث المصادر والمنهج، حيث يُعدّ ذلك من جملة الخطوات التأسيسية للوصول إلى تلك الغاية الهامّة.

الكلمات المفتاحيّة: فقه النظام، الفقه التنظيمي، الأنظمة الشرعيّة، الأحكام، مقاصد الشريعة، أبو القاسم علي دوست.

□



ماهية الفقه التنظيمي من منظار آية الله أحمد مبلغي

السيد مهدي موسوي^۱

الخلاصة

الفقه التنظيمي نتاجٌ للتنظيم الاستنباطي أو استنباطُ للنظام الفقهي يتجاوز حدود استنباط أحكام الأفراد وتكليفهم ليصبَّ اهتمامه على استنباط مفهوم «النظام الاجتماعي» أيضاً. من هنا، فإلى جانب الاستنباط الراجح في الأحكام الفقهية، لا بدّ من التقدّم باتجاه استنباط النظام الفقهي. ومن حيث إنّ استنباط "النظام الفقهي" هو عمليةٌ فيها كثيرٌ من الحركة، وتتألف من مراحل عديدة وأجزاء كثيرة وجولات وصلوات، ومن الناحية الماهوية فهي متعدّدة الأبعاد والمستويات؛ من هنا فإنّ القيام باستنباط هذا النظام يؤدي إلى تكوّن "النظرية"، وبدون النظرية الكلامية والفقهية لا يمكن تقديم النظام الفقهي؛ ذلك أنّ استنباط النظام ليس بمستوى الاستنباط العادي. وبناءً عليه، فالشخص الذي يقدّم صورةً عن فقه النظام يقدّم في الواقع "نظرية" يربط من خلالها بين أجزاء الشريعة، ومن هذا الطريق يتعرّض لتنظيم أمور الحياة. إنّ الوصول إلى الفقه التنظيمي يندرج تحت إطار تفعيل جملةٍ من العناصر؛ من قبيل: "التنظير الكلامي والفقهي"، "الرسم الهيكلي لتركيب الفقه"، "إغناء منهج الاستنباط"، و"تفعيل طاقات عقلانية الفقه"؛ ومن خلال ذلك يجتهد الفقيه لكي يقدّم للإنسان المعاصر الشريعة المنسجمة، الحنيفة، السهلة، السمحة، الموافقة للفطرة، والباعثة على الحياة من الحيثية المادية والروحية، ومن ثم تستقرّ هذه الشريعة في المجتمع المعاصر. الكلمات المفتاحية: الفقه، الفقه التنظيمي، النظرية الفقهية، منهجية الاجتهاد، فقه الاجتماع.

□

أساذ السطوح العليا في الحوزة العلمية في قم؛ خزيج فلسفة العلوم الاجتماعية في جامعة باقر العلوم (ع)



ملاحظات نظرية في فقه النظام، شرح الآراء والمنهجية

السيد محمد طباطبائي^١

الخلاصة

فقه النظام يُعدّ مقارنة في الفقه الحكومي قد يمكن العثور على جذورها في التراث الفقهي، وأول بحثٍ مدوّن حول ذلك قد نجده في مباحث الشهيد الصدر التي يتحدّث فيها عن فقه النظرية وعن التركيب بين الأحكام. تتناول المقالة الحاضرة فقه النظام من خلال مستويي بيان المفهوم والمنهجية الموضوعية والحكمية. أمّا في المستوى الأول، فيتطرّق البحث إلى آراء الشهيد الصدر وتلميذه الأستاذ محسن الآراكي، وتبعاً لرأييهما تمّ طرح رأيٍ على أنّه هو المختار في بيان فقه النظام. من هذا المنطلق، فقد تمّ توضيح الفرق بين فقه النظام وفقه المصالح والفقه المعاصر من جهة، والفرق بين النظام الاجتماعي والنظام العالمي من جهةٍ أخرى. وأمّا في المستوى الثاني، فقد تمّ البحث عن منهج فقه النظام بلحاظ تحديد الموضوع من حيثيتي البحث الاجتماعي وكشف النظام عن المسألة، وبلحاظ تحديد الحكم المبتني على بيان طريقة منجزية الخطابات الشرعية في فقه النظام، والبحث عن امتداد أحكام الفقه التجريبي وكيفية دلالة الدليل.

الكلمات المفتاحية: فقه النظام، الخطابات الشاملة، كشف النظام عن المسألة، فقه المصالح، الفقه المعاصر

□

١. ماجستير في علم اجتماع المسلمين، باحث في فقه النظام



النموذج الفقهي - الحقوقي للتنظيم الإسلامي؛ الآفات وسبل المعالجة

نصراله حسنلو^۱

الخلاصة

يُعدّ نظام جمهوريّة إيران الإسلاميّة المبتني على نموذج "الإمام والأئمة" الفقهي، واحداً من أحدث النماذج السياسيّة في العالم المعاصر. ومع ذلك، لم تتشكّل حتى الآن الأنظمة التفصيليّة المنبثقة عن هذا النظام السياسي الكلي، والتي من جملتها «النظام القانوني» على أساس النموذج الفقهي الفعّال والصحيح. وفي ظلّ التطوّرات الناشئة من مقتضيات العالم المعاصر، فقد باتت بعض أهمّ عناصر الحقوق الإسلاميّة جزءاً من المستحيل. تتناول هذه المقالة دراسةً تقييميّةً للنموذج المُطبّق في النظام الحقوقي القائم، والذي هو نتيجة التطوّرات السياسيّة من زمن المشروطة إلى زماننا الحالي، مع تقديم نموذجٍ جديدٍ للتنظيم في مجال النظام الحقوقي. من حيث المنهج، يعتمد هذا البحث على المنهج التوصيفي - التحليلي، وتُظهر نتائجها مجموعةً من الآفات الموجودة في الواقع الفقهي - الحقوقي؛ ومن أهمّها: التغيّر والازدواجيّة بين الفقه والحقوق، تبعيّة النظام الحقوقي - الموجود للأنظمة الحقوقيّة المعاصرة في العناصر الرئيسيّة والعامة، وغلبة المقاربة الفرديّة على المقاربة الاجتماعيّة في تشكيل المكونات الأساس للنظام الحقوقي؛ كما يُطرح في هذا السياق بعض أهمّ العناصر للنموذج الفقهي - الحقوقي في التنظيم الإسلامي، وهي عبارة عن: تغيير المقاربة النظرية للعلاقة بين الفقه والحقوق، اعتماد المقاربة الاجتماعيّة للفقه، الالتفات إلى مبدأ الواقعيّة الاجتماعيّة والإنسانيّة في عمليّة التنظيم.

الكلمات المفتاحيّة: التنظيم، النظام القانوني، الفقه، الحقوق، الفقه الفردي، الفقه

□

الاجتماعي.

۱. دكتوراه في فلسفة الحقوق



قراءةٌ للأقوال والآراء حول تحقّق العلم الإسلامي وتطوّر الفكر الديني؛ مع التركيز على أقوال فقه النظام

محمدصادق ذوقى^١

مهدي قاضيان^٢

الخلاصة

أسلمة العلوم وتطوير الفكر الديني، يُعدّان من جملة الهواجس الهامة التي تشغل بال المفكرين الإسلاميين في العصر الحاضر. في بحث أسلمة العلوم ثمة تحديات وأزمات متعدّدة؛ من قبيل البحث عن منهج أسلمة العلوم، وعن ضرورة وإمكانية تحقّق العلم الديني... وأحد الأسئلة المطروحة يدور حول الأقوال والمقاربات التي سعت إلى تحقيق العلم الديني في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث تناولت هذه المقالة بيان تلك المقاربات وتعريفها. وقد تمّ تتبّع المقاربات المطروحة العربيّة منها والفرسيّة؛ أمّا بالنسبة إلى ما كُتب بالعربيّة حول تحقّق العلم الديني، فقد تناولنا دراسة مقاربات من قبيل «فقه الأئمة»، «فقه الجماعة»، «فقه المجتمع»، و«فقه الاجتماع». وأمّا بالنسبة إلى ما كُتب بالفرسيّة، فقد تمّ التركيز على مقاربات «الفقه الحكومي»، «العلم الديني»، وكذلك «التنظيم الفقهي» في نهاية المطاف.

الكلمات المفتاحيّة: فقه الأئمة، فقه الجماعة، فقه المجتمع، فقه الاجتماع، الفقه الحكومي، العلم الديني، التنظيم الفقهي.

□

١. طالب دكتوراه الفقه والحقوق الإسلامية في جامعة طهران؛ باحث في الفقه والحقوق
٢. طالب دكتوراه الفقه والحقوق الإسلامية في جامعة الإمام الصادق (ع)؛ باحث في الفقه والحقوق

