

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول / شماره سوم / پاییز 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)

ویراستار: **محمد جواد ربانی نژاد**

کارشناس اجرایی: **محمد صالح مهدوی فر**

مدیر داخلی: **حسن وثوق زاده**

مترجم: **ابراهیم حسن**

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 علیه السلام

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.
- ۱-۳. 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 سوم / پاییز ۱۴۰۱

فقه نظام در سنجۀ ضرورت و اجرا / ۷

مصطفی غفوری

بازخوانی فقه حکومتی در تراث فقه شیعه / ۳۵

سیدسجاد ایزدهی

درآمدی بر فلسفه نظام‌سازی فقهی: مبادی تصویری در نظام‌سازی فقهی / ۵۷

سیداحسان رفیعی علوی - محمدصادق ذوقی

فقه نظام جامع ولایی / ۸۱

مهدی عبداللہی

مبادی و روش نظری فقه حکومتی با تأکید بر آراء و نظرات آیت‌الله محمدرضا مهدوی کنی رحمه الله / ۱۱۷

محمد طالبی طادی

نظام اجتماعی در اسلام از منظر آیت‌الله سبحانی / ۱۴۵

ابوالحسن حسینی



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

«فقه نظام» در سنجه ضرورت و اجرا

مصطفی غفوری^۱

چکیده

«فقه نظام» به معنای کشف نظریات کلان اسلام در موضوعات اجتماعی، در ضرورت و کیفیت ورود به آن اشکالاتی مطرح گشته است که بخشی از این اشکالات ناظر به ضرورت و کیفیت ورود به این موضوع است؛ هرچند این اشکالات عمدتاً ریشه در نوع رویکرد به فقه و شریعت اسلامی دارد. این مقاله که درصدد استحکام پایه‌های نظری فقه اسلامی است، بررسی و طبقه‌بندی اشکالات مطرح‌شده در این خصوص را به روش مروری - تحلیلی ضروری می‌داند. از این رو می‌کوشد به شیوه تحلیلی اشکالات وارد بر کیفیت فقه نظام را پاسخ داده و تا حد امکان سوء تفاهم موجود را برطرف سازد. عمده اشکالات وارد بر ضرورت و کیفیت فقه نظام به عدم حجیت فقه نظام و کفایت فقه موجود برای پاسخ به نیازها مربوط می‌شود که موجب محرومیت از تجارب بشری می‌گردد. این مقاله ضمن احصای ادله به پاسخ‌گویی اشکالات و اثبات ضرورت و کیفیت فقه نظام مبادرت می‌ورزد. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که محل نزاع در عدم قابلیت فقه موجود نیست؛ بلکه در کفایت فقه مستحدثات، برای اداره جامعه است. از این جهت صحت روش فقه نظام و انتساب به اسلام کافی بوده و اختلاف نظر در حجیت خدشه وارد نمی‌کند. فقه نظام که بیانگر نظریه کلان اسلام و به دنبال تحقق اهداف اجتماعی آن است که نداشتن حکومت مانع از پاسخ‌گویی شریعت نمی‌شود.

واژگان کلیدی: فقه نظام، نظام‌وارگی، فقه نظام‌مند، فقه نظام‌ساز، نظام اجتماعی فقهی.

۱. دکتری فقه و مبانی حقوق - مدرس حوزه و دانشگاه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶



مقدمه

در ضرورت بحث فقه نظام میان صاحب‌نظران اختلاف است که می‌بایست با واکاوی اشکالات مخالفین و پاسخ موافقین در این فرآیند اشکالات بالقوه روشن گردد تا با چاره‌اندیشی نسبت به آن، این مسیر علمی به سامان قابل قبولی بیانجامد.

تحولات جوامع در دنیای مدرن، حرکت صرفاً براساس فقه موجود را با تردیدهایی مواجه کرده است؛ تا جایی که فقه اسلامی به‌عنوان دانش کشف اعتبارات حقوقی و نظام اداره زندگی، اگر ایده و نظامی برای انسان در مقیاس کلان اجتماعی نداشته باشد، ناگزیر در موقع اجرای فقه سنتی نیز در سازمان‌دهی غیراسلامی قرار خواهد گرفت. بنابراین، فقه نمی‌تواند مدعی هدایت زندگی انسان به‌سوی کمال باشد؛ چراکه فقه بایستی جهت فراهم‌آوری فضایی متناسب با آموزه‌های اسلامی بر ساحت‌های اجتماعی موضع و برنامه داشته باشد. این چالش سبب شد تا متفکران اسلامی جهت پاسخ‌گویی نسبت به این شرایط متحول از ظرفیت‌های فقه به گونه‌های مختلف بهره‌برند. برخی با طرح فقه حکومتی به این میدان وارد شده و برخی با ارائه فقه اجتماعی و اخیراً نیز طرح فقه نظام بوده است که منظور از آن نیز با برداشت‌های متفاوتی مواجه است:

۱. فقه نظام‌مند: به معنای فقه مَبَوَّب همچون تقسیم فنی ابواب فقهی علامه حلی (ر.ک: صادقی‌رشد، ۱۳۹۷/۹/۱۳) یا ساختار منسجم و مترابط (به معنای ارتباط احکام در اهداف یا موضوعات مختلف) (میریاقری، ۱۳۹۵: ۶۲).

۲. فقه نظام حکومتی و نظامات حکومتی، مانند: فقه نظام اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران اسلامی که صرفاً در چارچوب حکومت اسلامی متصور است (ر.ک: مشکانی سزواری، ۱۳۹۵: ۷۹).

۳. فقه کشف نظریات کلان در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی که خود به کلان نظام‌هایی مانند: نظام اقتصادی، اجتماعی و... و خرده نظام‌هایی مانند: نظام بانکداری و نظام تأمین اجتماعی و... تقسیم می‌گردد.

منظور از فقه نظام مورد اخیر است؛ هرچند ممکن است فقه حکومتی و اجتماعی با آن اشتراکاتی داشته باشند، اما جهت پرداخت تخصصی و پاسخ به اشکالات در این



عرصه نیازمند تفکیک آن‌ها هستیم که به نظر شهید صدر درمان مشکلات اساسی جامعه در مکتب اجتماعی اسلام است (صدر، ۱۴۰۲: ۶۱).

اهداف و سؤالات پژوهش

این مقاله درصدد استحکام پایه‌های نظری فقه اسلامی، به دنبال پاسخ به ضرورت و مشکلات اجرای فقه نظام برمی‌آید تا حد امکان سوء تفاهمات موجود در این عرصه را برطرف سازد.

پیشینه

مقاله «فقه النظریه، لدی الشهید الصدر» به تشریح فقه نظریه و کشف موضع فقه از دیدگاه شهید صدر در عرصه‌های مختلف زندگی اقتصادی، اجتماعی و... می‌پردازد که تبلور دیدگاه اسلام به صورت یک نظریه کلان به مثابه قاعده‌ای شامل احکام مختلف و برگرفته از روینای آن‌ها جهت تنظیم زندگی است (غفوری‌الحسنی، ۱۳۷۹).

مقاله «فقه، زمان و نظام‌سازی»، بر ضرورت ورود فقه به نظام‌سازی تأکید کرده و صرفاً شبهه نظام‌وارگی فقه را غیرمستند و غیرمستدل رد می‌کند (نبوی، ۱۳۷۵).

مقاله «فقه حکومتی، موضوع‌شناسی، نظام‌سازی و راهبردهای نهادینه‌سازی آن» به واکاوی نسبت موضوع‌شناسی با فقه حکومتی پرداخته و به ظرفیت‌های نظام‌سازی در کنار تبیین راهبردهای تحقق و نهادینه‌سازی گفتمان فقه حکومتی می‌پردازد (علیدوست، ۱۳۹۵).

مقاله «اقتصاد اسلامی و روش کشف آن از دیدگاه شهید صدر» درصدد پرسش از اشکالات مطرح بر روش شهید صدر برمی‌آید که با پاسخ‌های غیرمستند و غیرمستدل در این امر چندان موفق نبوده است (یوسفی، ۱۳۸۰).

مقاله «فقه نظام‌ساز» چنانچه در ذیل عنوان می‌آورد بحثی در باب ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی به مفهوم تأسیس نظام حکومتی پرداخته و ورود جدی به بحث فقه نظام مصطلح ندارد (ارسطا، ۱۳۹۰).

مقاله «اجتهاد حکومتی، نظام‌سازی دینی و تمدن‌سازی اسلامی» ره‌آورد نگاه حکومتی به منابع را کشف نظام‌های اجتماعی مورد نیاز تمدن اسلامی می‌داند (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۵).



مقاله «حجیت در اجتهاد نظام‌ساز؛ با تأکید بر آرای آیت‌الله سید محمدباقر صدر» نظام‌سازی را به معنای ابتدای جامعه‌سازی بر شریعت اسلامی دانسته و در پی ترسیم سازوکار تحلیل فعل مکلف غیرفردی و حجیت افعال آن در عرصه‌های کلان حکومت است (سعدی، ۱۳۹۵).

مقاله «بازپژوهی امکان و حجیت نظام‌سازی در فقه با تأکید بر نگرش شهید صدر» امکان نظام‌سازی براساس فقه، در کنار عناصر ثابت، عنصر انعطاف (منطقه الفراغ) را تضمین‌کننده پاسخ‌گویی به اقتضات تاریخی و اجتماعی می‌داند که در هر زمانی ممکن است وجود داشته باشد و بدین ترتیب فقه، یک نظام کامل را دارا است (علی‌اکبری بابوکانی و دیگران، ۱۳۹۵).

مقاله «استلزامات روشی نظام‌سازی با تکیه بر اندیشه شهید صدر رحمه‌الله»؛ در پاسخ به سؤال «ماهیت روشی چنین نظریه‌هایی چیست و چه استلزاماتی دارد؟» نظریه‌پردازی دینی در مورد نظام‌های اجتماعی را مستلزم پوشش دادن به سه معیار «انسجام»، «کارآمدی»، «معذرت شرعی» دانسته و معتقد است تلفیق روش‌های عقلی و نقلی و تجربی برای پوشش این معیارها ضرورت دارد (کدخدایی، ۱۳۹۶).

مقاله «فقه حکومتی از منظر شهید صدر رحمه‌الله»؛ فقه نظامات را یک کل به‌هم‌پیوسته می‌داند که موضوعات را به یک شبکه یکپارچه تبدیل می‌کند و با تقریر نظریه شهید صدر رحمه‌الله در باب فقه نظامات، ویژگی‌ها و تفاوت آن را با فقه موجود بررسی می‌کند (میریاقری و همکاران، ۱۳۹۵).

بیانات آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی در سه جلسه: ۱. دومین همایش دیدگاه‌های حقوقی آیت‌الله موسوی اردبیلی، ۱۳۹۷/۹/۸؛ ۲. درس خارج ۱۳۹۷/۹/۱۳؛ ۳. جلسه پرسش و پاسخ ۱۳۹۷/۱۰/۱ با نقد «فقه نظامات»، موجب انتقاداتی نسبت به آن گشت (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷).

مقاله «فقه نظامات» در پاسخ به اشکالات آیت‌الله فاضل لنکرانی، با محوریت مقاله «فقه حکومتی از منظر شهید صدر رحمه‌الله» در سه بخش به تبیین مبانی فقه نظام می‌پردازد (عبداللهی، ۱۳۹۹).



روش تحقیق

با توجه به این که پژوهش‌های پیشین غالباً درصدد تبیین ساختارسازی فقه در بستر حکومت اسلامی و در بعضی از مواقع در کشف حجیت نظام‌های برآمده از آن برآمده‌اند، لکن به نظر می‌رسد که در این میان همچنان اشکالاتی درخصوص ماهیت فقه نظام باقی مانده است که این پژوهش می‌کوشد تا با بررسی تخصصی و تفکیک فقه نظام از رویکرد حکومتی به اشکالاتی که درخصوص کیفیت ورود به بحث فقه نظام وارد شده، پاسخ دهد.

این مقاله به روش مروری - تحلیلی اشکالات مطرح شده در باب ضرورت و پیاده‌سازی فقه نظام را بررسی و تقسیم‌بندی نموده و به شیوه تحلیل، درصدد پاسخ به این اشکالات برمی‌آید.

اهمیت و ضرورت

عدم طرح نظام متناسب با آموزه‌های اسلامی موجب گرفتاری در نظام‌های اجتماعی غیرمتناسب گشته و عدم انسجام آن‌ها با گستره‌ای از آموزه‌های اسلامی نظام اجتماعی را با مشکلاتی مواجه می‌نماید. به دلیل عدم بررسی اشکالات وارد بر موضوع فقه نظام و پاسخ‌های آن، وصول به یک جمع‌بندی را با دشواری مواجه کرده است. از آن‌جا که آثار توجه به نظامات فقهی، تفاوت برآیندی در دو روش فقهی فقاقت با انگاره قبول نظامات دارد؛ نیازمند بررسی و امکان‌سنجی است.

اشکالات بر ضرورت و اجرای فقه نظام

استاد محمدجواد فاضل لنکرانی طی چند جلسه سخنرانی در سال ۱۳۹۷ به بیان اشکالاتی پیرامون فقه نظام پرداختند که با پاسخ‌های نقضی، پراکنده و ناظر به بخشی از بیانات ایشان توسط برخی فضلاء حوزه همچون حضرات آقایان صادقی‌رشاد، علیدوست، میرباقری و خسروپناه... مورد انتقاد قرار گرفت؛ لکن به جهت اهمیت موضوع ضروری می‌نمود با پردازش منطقی، اهم اشکالات، طبقه‌بندی و پاسخ داده شود. بر این اساس، در این مقاله درصدد پاسخ به اشکالات مربوط به ضرورت و کیفیت اجرای فقه نظام برآمدیم. البته به برخی پاسخ‌های وارد اشاره می‌نماییم؛ لکن به جهت اطاله و محدودیت بحث امکان نقد و



ابرام پاسخ‌ها ممکن نیست.

اشکال اول: وظیفه فقیه موضوع‌شناسی و مسأله‌پردازی است و نه ساختار و

نظام‌سازی

استاد محمدجواد فاضل لنکرانی در این خصوص می‌فرماید: مدعیان فقه نظام می‌گویند در اقتصاد موضوعات جدیدی مانند بانک ایجاد شده که مسأله نیست؛ بلکه ساختار است و ما باید با فقه نظام به این ساختار جواب دهیم. در حالی که فقیه باید مسأله‌شناسی کند و به مسائل جواب دهد و پاسخ به این موضوعات هم نیازی به فقه نظامات ندارد. ما باید بر این مسأله که غرب با نظاماتی مانند سند ۲۰۳۰ و... بر مسلمین سیطره می‌یابد، مقابله کنیم. اکنون در کشور مشکل اجرا وجود دارد. بانک‌ها ربوی هستند و معاملات صوری دارند. بنا بر رویکرد فقه نظامات، استناد حکم یک مجموعه و نظام به شارع، غیر از حکم عناصر آن است. می‌گویند بانک یک موضوع مرکب است که شامل: مضاربه، مزارعه و قرض می‌شود که یکی‌یکی این عناصر را تجزیه کرده و حکمش را بیان می‌کنند؛ ولی در فقه نظامات نمی‌توان آن‌ها را تجزیه کرد. لذا باید مجموعه را من حیث‌المجموع مورد حکم و استنباط قرار داد.

شهید صدر می‌گوید: اگر کسی بخواهد در مورد اسلام قضاوت کند، حق ندارد به صورت مستقل به یک موضوع نگاه کرده و قضاوت کند؛ به‌عنوان مثال، در مسائل اقتصادی ما باید رابطه اقتصاد اسلامی را با مسائل اعتقادی و جهان‌بینی و عواطف و سیاست‌های مالی و نظام سیاسی اسلام، ملاحظه کنیم. آن‌گاه سخن از اقتصاد اسلامی بزنیم. حتی در موارد دیگر مثل جهاد نیز باید با بقیه حساب کرد. ادعای اصلی شهید صدر این است که برای شناخت اسلام تنها نباید یک قسمت را جدا کرده و بدون ملاحظه سایر امور قضاوت کنیم. اما هیچ جای عبارات شهید صدر وجود ندارد که همه موضوعات اقتصادی را جمع کرده و از آن مجموعه یک موضوع جدید به نام فقه نظام اقتصادی استخراج کنیم (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. وظیفه فقیه مسأله‌شناسی است نه ساختارسازی؛ ۲.



شهید صدر فقه نظامات را مطرح نکردند، بلکه صرف نگاه به پاره‌ای از احکام را رد کردند.

پاسخ

باید گفت که ما دو نوع اجتهاد داریم: نوع نخست، استنباط احکام فرعی از کتاب و سنت براساس علم اصول فقه است که تردیدی در آن نیست؛ حتی اگر احتمال مخالفت آن با واقعیت اسلام نیز باشد، مشروع است. حجیت، نتیجه استنباط محرز است و در صورت مخالفت با واقع شرع نیز مجتهد را معذور دانسته و مکلف نیز امتثال امر نموده است. نوع دوم، استنباط اساس نظری احکام و مفاهیم است که اشکال در این نوع مطرح می‌گردد؛ حتی اگر احکام را مجتهد استنباط نماید، حجّت نیست. چراکه ممکن است برخی از احکامی را که در یک خط تئوریک، هماهنگی بیشتری دارد، از مجتهد دیگری بگیرد.

گاه مسأله‌ای معین با این که نصی معین نیز دارد، نباید از نصوص مرتبط با ابواب مناسب دیگر بریده شود و به یک یا چند نص معین اکتفا شود؛ چراکه مسأله مورد نظر از تبار یک مسأله کلی و آن مسأله کلی از خانواده یک مسأله کلی‌تر است. در این جا لازم است فرع مورد نظر، تبارشناسی شود و در یک مطالعه منظومه‌ای و کلان مورد مطالعه و استنباط حکم قرار گیرد. به عنوان مثال، در فرع فقهی «وظیفه مستمع غیبت چیست؟» عموماً فقهایی که این مسأله را بحث کردند، روایت مرتبط مباشر را در مسأله دیده و اظهار نظر کردند. برخی ردّ غیبت را واجب دانسته و آن را همان انتصار از مغتاب دانسته‌اند؛ در حالی که برخی دیگر ردّ را غیر از انتصار دانسته و هیچ کدام را لازم ندانسته‌اند (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱، ۳۱۳). این در حالی است که فرد مزبور مصداقی از یک مسأله کلی «حقوق مؤمنان بر یکدیگر» و آن هم مصداقی از ابرمسأله دیگر «آداب معاشرت» است. در این جا است که فقیه مستنبط در پیوند با استخراج وظیفه مستمع غیبت، باید پس از قرآن به کتاب‌هایی همانند ابواب احکام العشره وسائل الشیعه با ۱۶۶ باب نگاهی بیندازد (همان: ۲۶۵-۲۶۹). که تنها در باب ۱۴۶ آن دوازده روایت وجود دارد؛ سپس فتوا دهد (جرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۲، ۳۱۲-۵). البته طرح این مطلب، به این معنا نیست که در استنباط حکم، نصوص مختلف دیده شود. منظور این است که گاه تبارشناسی یک مسأله و نظر در روایات مرتبط با مسأله مورد اجتهاد در فهم ادله مستقیم اثر می‌گذارد. چنان که گاه به یک نظام متقن می‌رسیم که می‌توانیم با حرکت از بالا به پایین



وضعیت همه موارد و مسائل را روشن کنیم. البته مطالعه «تبارشناسانه» الزاماً به مطالعه «نظام‌وار» نمی‌انجامد. آنچه در این جا بیان گردید، هادی به آن است که فقیه در استنباط حکم به اقتضای مورد، باید ابزارهای استنباط را هرچه باشد، در نظر بگیرد و طرح استنباط جزئی و استنباط نظام به‌عنوان دو عملیات مستقل و در طول یکدیگر ناصحیح است.

فقاہت روش و دستگاه استنباط است که ظرفیت‌های نظام‌سازی دارد؛ ولی امر وقتی به یک سیستمی برسد و بفهمد که در چارچوب اسلام است، دستور تحکیم این سیستم را می‌دهد. برخی از فتاوایی هم که کاشف این سیستم بوده - فتوای خودش نبوده است - اما از مجموع این احکام به این سیستم رسیده است این جا او حکم ولایی می‌دهد و حکم ولایی چون ابداعی است و ایجاد است، کاشف نیست؛ بلکه ایجاد سیستم است (ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۴، ۹۶-۹۷).

فقه نظام به میزانی که در تشکیل یک نظریه کامل و حصول دیدگاهی شامل سهیم باشد، خود به‌عنوان عنصری در استنباط احکام فرعی نیز مؤثر خواهد بود؛ چراکه نظریات کلان به ادله شرعیّه ابعاد جدیدی می‌دهد تا همچون هر قاعده فقهی دیگری لکن با افق حرکتی وسیع‌تر عمل کند. از طرف دیگر، فقه نظام در استفاده از عناصر زمان و مکان در استنباط نیز مؤثر است. چراکه استفاده از عناصر زمان و مکان بی‌ضابطه فرآیند اجتهاد را به تباهی می‌کشاند. هم‌چنین از جمله آثار تشریحی آن درک میزان موافقت یا تعارض با روح کلی شریعت است که فقها در بحث شروط و اصولیان در باب تعارض عدم مخالفت شرط یا روایت با کتاب را معیار قرار داده‌اند (غفوری‌الحسنی، ۱۳۷۹، ۲۰: ۱۳۵).

تأمل در نتایج سترگی که این کار فقط در عرصه نظری بر جای می‌گذارد به‌طور خلاصه عبارت است از:

أ. امکان بررسی مقایسه‌ای اسلام با دیگر مکاتب

مقایسه میان مکاتب گوناگون نمی‌تواند براساس جزئیات هر مکتب انجام شود. تفاوت آن‌ها فقط هنگامی آشکار می‌شود که مقایسه میان محورهای اصلی هر کدام از مکاتب صورت گرفته باشد؛ زیرا همچنان‌که خود شهید صدر رحمه‌الله نیز در بیان رابطه مکتب و قانون به این مسأله اشاره کرده است اجتهادهای گوناگون ممکن است به تفاوت‌های ظاهری



بیانجامند، ولی اساس مکتبی آنها یکی باشد؛ ضمن آن که حتماً به ناشفافی مرزها در اجرا و بدفهمی و حتی نوعی تلفیق و التقاط میان مکاتب متضاد منجر شود. چیزی که در بسیاری از اندیشه‌ورانی که ایده‌هایی مطرح کرده‌اند، به عیان دیده‌ایم؛ همانند: ایده «اسلام سرمایه‌داری» و «سوسیالیسم اسلامی».

ب. تأثیرگذاری بر روند استنباط احکام فرعی

أ. اگر مجتهد از این روش استنباط به قاعده‌ای دست یابد که شارع در صدور احکام فرعی بسیاری همین قاعده را مبنای عمل قرار داده است، بر روند استنباط او اثر می‌گذارد.

ب. ممکن است دید خاصی به او بدهد که مواضعش را حتی در استنباط فروعات نیز

تغییر دهد.

ج. تأثیر زیاد بر روند اجرای شریعت اسلام

وقتی نقش نظریه کلان را در روند اجرا درک کنیم، پذیرش این ویژگی، کاملاً روشن به نظر می‌رسد. اجرای احکام اسلامی، مستلزم پشتوانه عظیمی از دیدگاه‌های اسلامی است که با توجه به مصالح عالی‌ه اسلام و امت اسلامی و با ملاحظه موانع گوناگون و تحقق پویای جامعه اسلامی به مسائل زندگی بپردازد (تسخیری، ۱۳۸۲، ۱۰: ۱۱۵).

شهید صدر رحمه‌الله در این خصوص می‌فرماید: فقیه می‌بایست در جهت کشف نظامات فقهی بکوشد و نظام مطلوب دینی در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی را استنباط نماید که البته ایشان از آن تعبیر به مکتب کرده‌اند (صدر، ۱۳۸۲، ۱۷: ۳۵۹).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. اگر فقیه، مسأله را درست تبارشناسی نکند، ممکن است در مسأله‌شناسی نیز اشتباه کند؛ ۲. شهید صدر فقه نظامات را با عنوان مکتب مطرح کرده‌اند. بنابراین، فقه نظام می‌تواند در تبارشناسی مسأله به فقیه، حتی در فقه سنتی نیز مفید باشد.

اشکال دوم: عدم حجیت فقه نظام از مستنبطات دیگران

گفته می‌شود که روش کشف نظام از روبنای فقه به زیرینا است که با وجود اختلاف نظر فقها بعید به نظر می‌رسد. هم‌چنین براساس چه توجیهی گزاره‌ای که فقیه مستنبط فقه نظام به آن رسیده در حق او و مقلدانش حجت است؟ چرا که آن گزاره در سیستم و نظامی که این فقیه



به آن رسیده و به گمان وی به شارع منسوب است، جای نمی‌گیرد. هم‌چنین گزاره استنباط شده از فقیه دیگر که مورد قبول وی (فقیه اول) نیست، انتخاب کند و در پازل انتخابی خود قرار دهد و مجموعه را به شارع مقدس نسبت دهد (علیدوست، ۱۳۸۳: ۷)؟! شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. کشف نظام با وجود اختلاف فقها ممکن نیست؛ ۲. عدم حجیت فقه نظام از مستنبطات دیگران.

پاسخ

اولاً، اختلاف نظرها به دلیل عدم نظام‌مندی شریعت در مقام ثبوت است و نه مانع نظام‌سازی فقهی در مقام اثبات. بنا نیست نظام‌سازی مبتنی بر آرای متشکست و متعارض بنا شود یا با نظام‌سازی، اجتهاد تعطیل یا دیگران ملزم به پذیرش ارائه‌کنندگان یک نظام و ساختار خاص باشند. در باب فقه نظام بر اساس حکم حکومتی ولی فقیه نظام اجتماعی تدوین می‌شود (صادقی‌رشاد، ۱۳۹۷/۹/۱۳).

ثانیاً، اختلاف فقها به بالندگی نظام اجتماعی اسلام کمک می‌کند. ما می‌توانیم در این عرصه از فقه‌های مختلف استفاده کنیم؛ چون در مکاتب اجتماعی اسلام مهم اهداف، مبانی و اصول است و چون عمدتاً فقها در مبانی، اصول و اهداف مشترک هستند، همین اختلاف فتوا به شدت به نظام‌های اجتماعی اسلام کمک می‌کند تا نظام تدوین شده و مکتب‌های اجتماعی اسلام شکل بگیرد. همان‌طور که دانش فقه بالنده شد با دیدگاه‌های مختلف در بستر زمان و مکان، مکاتب اجتماعی اسلام نیز بالنده‌تر خواهد شد. پس هم با جامعیت اسلام هماهنگ است و هم زمان و مکان خاص و نیز فتاوی‌های مختلف فقها مانع تدوین مکتب و نظام‌های اسلام نشده است؛ بلکه کمک کار آن هستند (خسرویناه، ۱۳۹۷).

همان‌طور که شهید صدر فرمودند فتواهای متفاوت نه تنها مانع تدوین مکتب اجتماعی اسلام نیست؛ بلکه کمک کار و ممهّد تدوین مکتب است. زیرا اگر بخواهیم گاهی به فتوای یک مجتهد، مکتب اقتصادی اسلام را تدوین کنیم، انسجامی که بتواند به این اهداف برسد، تأمین نمی‌شود. لذا ناچار هستیم که در احکام از فتوای مرجع دیگری که شبهه علمیت دارد، استفاده کنیم. با کمک فتواهای مختلف، گاه این نظام هماهنگ‌تر صورت می‌گیرد. برای رسیدن به این اهداف، گاه شما مبانی و اصولی همانند: «اصالت فرد و جامعه»،



«اصالت آزادی برای عدالت»، «اصل مالکیت خصوصی، عمومی و دولتی» دارید و هدف نیز همانند عدالت توأم با رفاه و امنیت است. گاه می‌بینید که می‌خواهیم از فتاوی‌ای حضرت امام یک نظام اقتصادی استخراج کنیم؛ اما می‌بینیم که از قضا فتوای حضرت امام مانع از رسیدن به این سیستم است که امنیت، رفاه یا عدالت را تأمین کند؛ اما فتوای مجتهد دیگر کمک می‌کند. لذا این‌جا آن فتوا را در سیستم به کار می‌بریم (صدر، ۱۷: ۱۶۴ تا ۳۹۴).

البته نباید فراموش کرد که اگر تصور صحیحی از فقه نظام داشته باشیم اختلاف فقیهان در رسیدن به نظامات (و یک یا چند کلان نظام) به‌غایت کمتر از اختلاف ایشان در استنباطات فردی است. نظام‌های کلان، اصول و پارادایم‌هایی هستند که همچون مقاصد شریعت دستخوش تغییر قرار نمی‌گیرند.

ثالثاً، می‌دانیم که اصول عملی، لوازم و پیامدهای خود را ثابت نمی‌کنند؛ همچنان‌که بر این باور هستیم که دلیل حجیت داشتن، پیامد جمع میان دو اماره را نیز ثابت نمی‌کند و بر این نیز واقف هستیم که تردید در حجّت داشتن، برای قطعی دانستن عدم چنین حجّیتی کافی است. با این حال می‌گوییم که در عرصه نظام، چنان‌که در احکام فرعی به عنصر حجّیت به شکل دقیق آن نیاز است، لازم نیست و فقط صحّت انتساب آن به اسلام کافی است. شهید صدر رحمه‌الله نیز دقیقاً به همین نکته توجه می‌کند. به همین خاطر این امکان وجود دارد که اندیشه‌وران اسلامی در پی اختلاف اجتهادهایشان تصاویر مختلفی از مکتب ارائه دهند:

۱) همه این اجتهادها مادامی که از نظر اسلام روا است، شرعی به‌شمار می‌روند.

۲) مجموعه احکام اسلامی به نسبت‌های متفاوتی پراکنده هستند.

۳) این حداقل تصویر صادقانه‌ای است که از مجموعه احکام هماهنگ با هم می‌تواند واقعیت شریعت اسلام را نشان دهد و درستی آن کمتر از هر تصویر دیگری که از فقه، اجتهاد می‌شود، نیست.

در نتیجه این میزان نزدیکی با واقعیت اسلامی، نسبت قابل قبولی با اسلام پیدا می‌کند که از طریق آن می‌توان به «اصول کلی اسلام» که برای تنظیم زندگی اجتماعی است، برسیم. رابعاً، در این‌جا میان حکم عملی فردی و روند اجتماعی حکومت، تداخل صورت



گرفته است. اگر ما در مرحله نخست اجتهاد به حجیت برخاسته از اطمینان قطعی حکم استنباطی یا حجیت حاصل از ظنّ معتبر نیاز داریم در این جا به چنین حجیتی نیاز نداریم؛ زیرا در این جا گذشته از حکم ولی امر (تسخیری، ۱۳۸۲، ۱۰: ۲۱). توجّه به مصالح عالیّه امت و ضرورت اجتماعی آن و گرفتار شدن در نظامات مخالف اسلام و... را نباید از نظر دور داشت.

خامساً، تمام این استنباطات از روش صحیح و مورد قبول اسلام برآمده و از خبرگان این علم ارائه گردیده است و اگر اختلاف برداشتی وجود داشته باشد، در اصل حجیت آن خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ چنان‌که اختلافات آرای فقهای مختلف مؤید این کلام است. همچنان‌که در سایر رشته‌های علمی از تجارب دیگر متخصصین آن رشته استفاده شده و در حقیقت اختلاف نظرات ایشان هم‌پوشانی و هم‌افزایی نموده و مرزهای دانش را توسعه می‌دهد. اگرچه این فتاوا فاقد حجیت است، چرا در موارد احتیاط به آن‌ها ارجاع می‌شود و این ارجاع مقلدین به دیگر مجتهدین است. در واقع در این جا مجتهد در صدد حل مشکل شخصی خود نبوده است تا قائل به عدم حجیت آن برای خود مجتهد شویم؛ بلکه به دنبال حل مسأله‌ای اجتماعی هستیم تا مشکل غیرمجتهدین و مقلدین در این خصوص رفع شود و به احکام نزدیک‌تر به واقع عمل کنند.

هم‌چنین مسائل اجتماعی فقط شامل مقلدین یک فقیه نیست و مدیریت اجتماعی نیازمند نگاهی متفاوت است که شاید با اجتهاد فقهی و اهتمام به حجیت شرعی به صورتی که در اجتهاد فروع فقهی وجود دارد، متفاوت باشد.

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. اختلاف نظرها به دلیل عدم نظام‌مندی شریعت در مقام ثبوت است و نه مانع نظام‌سازی فقهی در مقام اثبات و این اختلافات به بالندگی فقه اسلامی کمک می‌کند. ۲. استنباط نظام از روش صحیح و مورد قبول اسلام و از خبرگان آن برآمده است و اختلاف برداشت در اصل حجیت آن در عرصه نظام خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ فقط صحّت انتساب آن به اسلام کافی است. ۳. نباید میان حکم عملی فردی و روند اجتماعی حکومت، تداخل صورت گیرد.

بنابراین، صحّت روش و انتساب به اسلام کافی بوده و اختلاف نظر در حجیت خدشه



وارد نمی‌کند.

اشکال سوم: مجموعه دین مدعی پاسخ‌گویی نیازهای بشر در قالب حکومت است نه نظام؛ امام خمینی رحمه‌الله نه فقه نظام را عنوان کردند و نه نظامی ارائه دادند.

مجموعه دین مدعی اداره جامعه بشری شده و حکومت اساس دین است. فقه منحصر به احکام و مسائل فردی نمی‌شود و ابعاد گسترده‌ای دارد. به دنبال طرح مبانی افکار امام خمینی رحمه‌الله در باب حکومت، فقه سیاسی مطرح شد و بعد هم به تناسب گسترش نیازهای نظام اسلامی فقه‌های مضاف مطرح گردید و در کنار فقه فردی، فقه اجتماعی شکل گرفت. فقه حکومتی یعنی نیازهای فقهی جامعه را در ابعاد مختلف سیاسی و اقتصادی و... از دید حکومت و با نگاه کلان مطرح کنیم!.

فقه نظام یعنی نظام سیاسی، اقتصادی، قضایی و... که همه این‌ها تحت عنوان فقه حکومتی است و فقه حکومتی ذیل فقه اجتماعی قرار دارد. لذا انکار فقه نظام به معنای قبول نداشتن نظام اسلامی نیست. امام خمینی رحمه‌الله از همین فقه و اصول موجود، حکومت را استخراج کرد و نه از فقه نظامات. در تمام تعابیر امام در فقه و اصول چیزی به نام فقه نظامات نداریم؛ البته دعوا سر لفظ نیست؛ اما مدعیان برای فقه نظامات موضوع مستقل، مکلف مستقل، روش استنباطی مستقل، ثواب و عقاب مستقل تصویر کرده‌اند. اگر چنین فقهی بود، اولی این بود که زودتر امام به آن برسد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. حکومت و مجموعه دین پاسخ‌گوی نیاز بشر است نه فقه نظام؛ ۲. امام خمینی نه فقه نظام را عنوان کردند و نه آن را ارائه دادند.

پاسخ

اولاً، امام خمینی رحمه‌الله فرمودند: «اسلام خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که برای تمام ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی، قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد» (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۹: ۳۴۳). هم چنین «فقه فلسفه‌ای دارد و فلسفه آن حکومت است. پس امروز باید فقه به طرز صورت‌بندی



شود که حکومت را اداره کند و اداره دولت با مجموعه احکام بی‌نظام ممکن نیست؛ و نیز فرمودند: «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است» (همان ۲۱: ۲۸۹). مطالبی که امام قبل و بعد از انقلاب اسلامی درباره حکومت اسلامی بیان کردند بسیاری متوجه فقه نظام است و اگر حضرت امام اصل فکر و نظریه را ارائه نمودند ولی مجال بسط و بازنمایی آن را نداشتند، بر دیگران است که براساس مبانی ایشان نظام‌سازی کنند.

مقام معظم رهبری نیز می‌فرماید: «آن کسانی می‌توانند در باب نظام اقتصادی، مدیریت و مسائل دیگر نظر اسلام را ارائه دهند که متخصص دینی باشند. اگر جای این نظریه‌پردازی پر نشد و علما این کار را نکردند، نظریه‌های غربی و مادی جای آن‌ها را پر خواهد کرد. هیچ نظام و مجموعه‌ای در خلأ نمی‌تواند مدیریت کند؛ یک نظام مدیریتی دیگری می‌آید و جایگزین آن می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹).

ثانیاً، نقطه گسست فقاهت نظامات با فقه حکومتی آن است که فقه حکومتی یعنی فقاهت با انگاره قبول حکومت، به گونه‌ای که فقیه بپذیرد، شریعت مطهر اسلام حکومت دارد و فقیه در استنباطی که می‌کند باید این پیش‌فرض را در سراسر ابواب فقه و استنباط احکام آن داشته باشد (نگاه فرابخشی) و به لوازم آن در استنباط توجه کند. بنابراین، حتی وقتی که در باب عبادات، استنباطی صورت می‌گیرد، نگاه و گفتمان مزبور را داشته باشد؛ البته ممکن است داشتن این نگاه اثری در خروجی استنباط در مواردی نگذارد. لکن وی نباید در وقت استنباط، خود را از این رویکرد دور نگه دارد. با این توضیح، کلمه «حکومتی» وصف «فقه» است و فقه حکومتی مقابل فقه با نگاه غیرسیاسی است. بیان فوق فرق واضح فقاهت با انگاره قبول نظامات را با فقه حکومتی روشن ساخت؛ از این جهت که معلوم شد نظام در فقه نظامات مضاف‌الیه فقه است و نظام در آن به معنای نهاد نظم‌دهنده به اجزایی (احکامی) است که به گونه غیرمنظومه‌ای کنار هم قرار گرفته‌اند و ربطی به نظام به معنای حکومت و دولت ندارد. دقیقاً به همین دلیل است که منکر فقه نظامات الزاماً



منکر و مخالف فقه حکومتی نیست و اعتقاد به این که انکار فقه نظام یا نظامات، به انکار فقه حکومتی برمی‌گردد، ناشی از عدم تصور صحیح این دو نهاد است (میرباقری، ۱۳۹۵: ۶۴).
شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. فقه نظام بیانگر نظریه کلان اسلام در موضوعات اجتماعی است. ۲. این دیدگاه ممکن است در قالب حکومت پیاده شود و یا توسط مسلمانان و عدم حکومت مانع از پاسخ‌گویی اسلام نیست. ۳. امام خمینی به سیستم و نظام اجتماعی خاص اسلام اشاره نموده‌اند. بنابراین، فقه نظام بیانگر نظریه کلان اسلام در موضوعات اجتماعی است و عدم حکومت مانع از پاسخ‌گویی اسلام نیست. امام خمینی نیز به سیستم و نظام اجتماعی خاص اسلام اشاره نموده‌اند.

اشکال چهارم: کفایت فقه موجود برای پاسخ به مستحدثات

فقه موجود تاکنون تمام مسائل مستحدثه را جواب داده و نیازمند فقه نظام نبوده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شاهد ایشان بر این مدعی: کفایت عملی فقه موجود در پاسخ به مستحدثات.

پاسخ

محل نزاع در عدم قابلیت فقه موجود نیست. هم‌چنین بحثی در امکان تفریع فروع برای پاسخ به مسائل مصداقی و موردی مستحدثه نیست؛ بلکه محل نزاع در کفایت «فقه مستحدثات» به معنای استنباط حکم فعل مکلف در موضوعات جدیدالحدوث، برای اداره جامعه است. از جمله موضوعات جدیدالحدوث، ساختارها و فرآیندهایی هستند که به افعال مکلفین شکل می‌دهند و امور زندگی آن‌ها در این ساختارها و فرآیندها جاری می‌شود. مانند: آموزش و بهداشت، فرهنگ و رسانه و... در این موارد حکم شارع چیست؟ ساختار و فرآیند صحیح غیرفاسد (یا کامل غیرناقص) در موارد فوق چگونه است؟ چه ارکان و مقوماتی دارد؟ غایت‌الموضوع چیست؟ شروع تحقق موضوع کجا است؟ مراتب و مراحل تحقق موضوع کدامند؟ شرایط زمانی، مکانی، کمی، کیفی و روابط برای دستیابی به خروجی مطلوب کدامند؟ خلل موضوع کدامند؟ رفع خلل چگونه حاصل می‌شود؟
در این موارد، نیاز به تفریع فروع در مقیاس فرآیندها است. یعنی براساس منابع موجود



و با روش اجتهاد جواهری، اقدام به کشف «حکم فرایندها» شود و سپس مجموعه حکم‌های استخراج شده در هریک از موضوعات فوق‌الذکر، با توجه به ادله آن، جمع دلالی شوند و به صورت یک بسته عملیاتی که اجزا و روابط و نقطه شروع فرآیند، مراحل آن، مرکز ثقل و نقاط بحرانش، بازخورد و شاخص‌های خروجی آن مشخص شده، ارائه شود به طوری که بتوان گفت: نظر اسلام به عنوان مثال؛ در مورد فرآیند آموزش مطلوب، چنین است؛ مدل ارائه شده توسط اسلام برای تأمین اجتماعی، چنین است؛ اسلام برای تحقق حمل و نقل بهینه، پروتکل زیر را پیشنهاد می‌کند. توجه به تفاوت مقیاس خرد با کلان و دستیابی به این‌که در مقیاس کلان، ساختارها و فرایندها، افعال مکلفین را اداره می‌کنند، کلید نیاز به فقه‌النظام است (واسطی، ۱۳۹۸: ۵۶).

اساساً طرح مرحوم شهید در اقتصاد اسلامی در عدم کفایت و بسندگی به احکام فقهی و ضرورت پرداختن به بنیان‌ها و زیرساخت‌های نظریه اقتصادی اسلام جهت ترسیم نظام اقتصاد اسلامی در مقابل دیگر مکاتب اقتصادی است که تفاوت ماهوی با اقتصاددانان دارد و این ساختار لازمه تداوم زندگی اقتصادی در ذیل احکام مبین اسلام است که بدون آن لاجرم در ساختار دیگر مکاتب عمل خواهیم کرد. در نهایت پاسخ بر این مدعی عبارت است از این‌که محل نزاع در عدم قابلیت فقه موجود نیست؛ بلکه در کفایت فقه مستحدثات، برای اداره جامعه است.

اشکال پنجم: شهید صدر فقه نظام را عنوان نکرده است

شهید صدر اهداف احکام شریعت را یکی می‌داند؛ ولی نمی‌گوید که میان احکام ارتباط وجود دارد. ایشان می‌گوید که چند اصل اصلی و مشترک مانند عدالت را از احکام بیرون بیاوریم که این حرف قاعده بر فوق قاعده است و نه فقه جدید. اشکال بنیادین بر فقه‌النظام به تقریر شهید صدر، ابهام در مفهوم نظام در کلام ایشان است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان نظام را از مقاصد شریعت در کلام ایشان جدا کرد (فاضل لنگرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. شهید صدر فقه نظام را ارائه نکردند. ۲. شهید صدر درصدد بیان قاعده‌ای مافوق قواعد است. ۳. شهید صدر مفهوم نظام را با مقاصد خلط نموده است.



پاسخ

شهید صدر از کشف مذهب اقتصادی سخن گفته که به «مکتب» ترجمه شده و کمتر از تعبیر «نظام» استفاده نموده‌اند؛ البته ایشان در «فلسفتنا»، نظام اجتماعی و مبانی مکتب را مطرح می‌کنند که جنبه عملیاتی آن را نظام می‌دانند (ملک‌زاده، ۱۳۹۷).

شهید صدر احکام را به صورت یک نظام می‌بیند؛ یعنی احکام روی موضوعات منفصله جعل شده نیستند؛ بلکه یک مجموعه به هم پیوسته هستند که یک سیستم را به ما تحویل می‌دهند.

البته نیازمند اعمال اصلاحات در شیوه استنباط کنونی هستیم، در فقه نظام و فقه حکومت هم باید از راه حجیت پیش رفت، اما نه بدان معنا که نیاز به تغییر نظام فقهی و منطقی حاکم بر آن داشته باشیم؛ بلکه کشف احکام براساس استنباط از همین ادله‌ای که اکنون در دست ما است. در این مسیر باید توجه ویژه به زمان و مکان داشت و با توجه به مبانی و اغراض شارع به استنباط پرداخت تا نتیجه استنباط فقیه به خلاف آن‌ها منجر نشود. موضوع را درست شناخت؛ سپس مسأله زمانش را به منابع عرضه کرد و با استنتاج از متون، حجّت فعلی خود را کشف نمود و با روش اجتهاد منظومه‌ای (یعنی توجّه به مبانی و اهداف و انسجام آموزه‌ها با یکدیگر) تلاش نمود تا حکم مکشوف نزدیک‌ترین ارتباط با حکم واقعی را داشته باشد تا در راستای صلاح دنیا و در پی آن سعادت آخرت به وجود آید. پس فقیه بدون توجه به نظام‌واره شریعت، نمی‌تواند در این زمینه استنباط نماید. گرچه شاید هر محققى در این روش اجتهاد، قیودی را اضافه یا کم کند، اما شکی نیست که تنها راه حرکت به سمت نظام اسلامی متناسب با عصر غیبت، به دست آوردن حجّت‌ها از طرق صحیح است.

پس لازم است در برخی گزاره‌های اصولی و روش‌های رسیدن به احکام ظاهری (یا واقعی بنا بر نظر برخی مانند حضرت امام) بازنگری‌هایی انجام شود. به عنوان مثال، در مورد جریان اصل برائت در فقه حکومتی، برخی از اساتید این عرصه معتقدند که این اصل مختص به حال فرد مکلف بوده و در تراز حکومت اسلامی، شک در اصل تکلیف مجرای اشتغال و احتیاط است و یا برای کشف احکام مورد نیاز نظام‌های اجتماعی روش‌هایی



به‌ظاهر جدید را بیان نموده‌اند. گرچه این روش‌ها برخاسته از همان فقه جواهری است (رجبی، ۱۳۹۹).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. شهید صدر در «فلسفتنا» از نظام صحبت می‌کند. ۲. شهید صدر مجموعه احکام را به‌هم‌پیوسته دیده که یک سیستم به ما می‌دهند. ۳. فقیه در مسائل اجتماعی بدون توجه به نظام‌واره شریعت، نمی‌تواند استنباط پاسخ‌گو داشته باشد. بنابراین، شهید صدر فقه نظام را مطرح کرده و اصولاً مجموعه احکام را به‌هم‌پیوسته دیده است که خروجی آن یک نظام است.

اشکال ششم: مکلف فقه نظام کیست؟

در فقه موجود واجبات عینی هستند یا کفایی؟ در فقه نظامات حکم چیست؟ می‌گویند: حکم نه عینی و نه کفایی است. در حالی که حصر بین عینی و کفایی یک حصر عقلی مسلم است. در فقه نظامات مکلف کیست؟ می‌گویند: مکلف، نظام است. در فقه فردی افراد و در فقه اجتماعی جامعه مکلف است، حتی ثواب و عقاب قیامت فقه نظامات با فقه موضوعی هم فرق دارد.

می‌گویند: بین فقه موضوعات و فقه نظامات پنج تفاوت در موضوع، مکلف، سنخ‌الحکم، روش استنباط و ثواب و عقاب وجود دارد. در فقه نظامات سنخ دیگری از تکلیف وجود دارد که همه مکلفین در آن مشارکت دارند. در این نوع از تکلیف مجموعه بزرگ انسانی، مکلف به انجام یک فعل مرکب هستند که آن فعل نتیجه همه آن‌ها و به نحو مشاع است. همه مکلفین در عقاب و ثواب همدیگر شریک هستند (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۱۵). شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. واجب یا عینی است یا کفایی که در فقه نظام نمی‌گنجد. ۲. تفاوت سنخ تکالیف فقه نظام غیر قابل قبول است.

پاسخ

براساس فقه نظام مکلف - علی‌القاعده - فراتر از افراد، جامعه یا نظام حاکمیت است. این فصل و این تکلیف نوع دیگری از فعل و تکلیف (غیر از واجب عینی و کفایی) است. در این جا یک مجموعه بزرگ انسانی، مکلف به انجام یک فعل بزرگ و مشاع هستند که آن



فعل بزرگ نتیجه فعل همه آن‌ها به نحو مشاع است. بر این اساس، آن‌ها در ثواب و عقاب همدیگر نیز شریک می‌شوند. اگر کسی همدلی، همفکری و همکاری با یک لشکر داشت، هرچند در گوشه‌ای کار کند، در ثواب کل آن لشکر شراکت دارد. تکلیف و ثواب و عقاب مشاع به این معنا نیست که همه به یک اندازه تکلیف دارند؛ این تکلیف مثل شرکت سهامی است که ممکن است یک نفر، صد سهم و دیگری یک سهم داشته باشد. این تکلیف مشاع ممکن است یک‌باره تقسیم نشود، بلکه ممکن است سطوحی داشته باشد؛ مثل این‌که فرمان‌داره لشکر ابتدا متوجه فرمانده لشکر می‌شود و او در فعل بقیه هم مسؤول است؛ لذا او مکلف به فعل کل است؛ البته نه به این معنا که آحاد مکلفین، مکلف نباشند، بلکه ابتدا تکلیف متوجه ولی است و از مجرای ایشان به کل تقسیم می‌شود. همه با هم مکلف هستند (یعنی تکلیف بر روی جمع رفته است) که با محوریت ولی به سطوح جامعه منحل می‌شود» (حسینی نیشابوری، ۱۳۹۵: ۱۴۵).

پس طبیعتاً وجوب در فقه نظام به نحو کفایی مستمر است؛ یعنی برخلاف واجبات کفایی که با انجام یک یا چند شخص تکلیف از سایرین برداشته می‌شود، در این نحو خطابات وجوب استمرار دارد؛ چراکه نظام اجتماعی و زندگی اجتماعی همانند سایر واجبات اجتماعی همواره جریان داشته و نیازمند حضور و مشارکت تمام افراد جامعه است. به همین نحو در ثواب و عقاب نیز تمام جامعه تشویق و تنبیه می‌گردند. در همین راستا حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در آخرین وصیت خود می‌فرماید: «لا تترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر»؛ امر به معروف و نهی از منکر را، هرگز ترک نکنید که اگر ترک کردید «فیولّی علیکم شرارکم» که اشرار بر سر کار می‌آیند و زمام امور را در دست می‌گیرند. اگر مردم به مذموم شمردن بدها و بدی‌ها عادت نکنند، بدها بر سر کار می‌آیند و زمام امور را در دست می‌گیرند. «ثم تدعون» بعد شما خوب‌ها دعا می‌کنید که «خدایا، ما را از شرّ این بدها نجات بده!» «فلا یتجاب لکم» خدا دعای شما را مستجاب نمی‌کند (نهج البلاغه، نامه ۴۷: وصیت به حسنین علیه‌السلام) که مبین عقاب جمعی و عمومی است و هیچ اشکالی نیز ندارد؛ چنان‌که در دوران کنونی تحریم‌ها شامل تمام افراد ملت و نیز پیروزی در جام جهانی موجب تشویق تمام افراد می‌گردد.



مسأله این است که اصولیون واجب را از جهتی به واجب عینی و کفایی تقسیم می‌کنند. در این دو واجب، همه واجدان شرایط تکلیف، مکلف به انجام عمل هستند، با این تفاوت که در واجب عینی، با انجام عمل از سوی برخی مکلفان، وجوب آن از بقیه ساقط نمی‌گردد؛ لکن در واجب کفایی ساقط می‌گردد.^۱ البته جنس برخی از واجبات، از سنخ هیچ‌یک از این دو نیست.^۲

مخاطب در آیه کریمه: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ» (نور: ۲)، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائد: ۳۸) و «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا» (نساء: ۳۵) کیست؟ بدون تردید نمی‌توان مخاطب را همه مکلفان به نحو واجب عینی دانست؛ زیرا مثل اجرای حدود یا تعیین نهاد حکمیت برای حل و فصل اختلافات زوجین واجبی چون خواندن نماز و دادن زکات نیست که ورود همگان را تحمل کند! چنان‌که جنس آن به نحو واجب کفایی هم نیست؛ به این صورت که همه واجدان شرایط عمومی تکلیف مکلف باشند، مجوز ورود به صحن عمل و اقدام داشته و با انجام عمل از سوی برخی از دیگران ساقط شود (میرباقری، ۱۳۹۵: ۶۸).

فراتر از این در مورد برخی محرمات همانند مکلف به حرمت دادن و اخذ ربا در مثل بانک‌ها کیست؟ وقتی معامله‌ای ربوی بین یک نهاد با مثل بانک صورت می‌پذیرد، مرتکب حرام در دو طرف این پدیده کیست؟ آیا همه کارمندان بانک مرتکب حرام شده‌اند! یا رئیس بانک و...؟ آیا یک حرام با مشارکت همه صورت گرفته است؟ مشارکت یعنی چه؟ این مسأله در محرمات مرتبط با نظام و حکومت به وفور مصداق پیدا می‌کند که باید مورد گفت‌وگو در اصول فقه واقع شود (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۴: ۱۰).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. وجوب در فقه نظام به نحو کفایی مستمر است که برخلاف واجبات کفایی که با انجام یک یا چند نفر تکلیف از سایرین برداشته نمی‌شود. ۲. واجبات اجرای حدود یا تعیین نهاد حکمیت برای حل و فصل اختلافات از سنخ هیچ‌یک از واجبات عینی و کفایی نیست.

۱. در تفسیر و تحلیل ماهیت «واجب کفایی» گفت‌وگو بسیار است؛ تا جایی‌که گاه تا ده نظر در بیان ماهیت آن از متون اصولی قابل اصطیاد است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق ۱: ۲۲۸-۲۲۹).
 ۲. منتظری، ۱۴۰۹ق ۱: ۵۶۹-۵۷۰ و ۶۳: ۲ و ۲۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱۵: ۷۹؛ ماوردی، ۱۴۲۱ق ۱۷: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق ۱۱: ۲۲۴ و ۲۳: ۱۴۴-۱۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق ۱۷: ۳۸۴.



بنابراین، مکلف فقه نظام، تمام جامعه به نحو و جوب کفایی مستمر است.

اشکال هفتم: محرومیت از تجارب بشری با مرزبندی

اگر در جامعه تکثرگرایی نباشد، جامعه دچار جمود و تصلب خواهد شد. بنابراین، می‌توانیم در انتخاب روش‌ها و مدل‌های اداره جامعه هر روشی را که بیشتر قادر به رفع مشکلات است برگزینیم و مبنا قرار دهیم و تصمیم‌گیر نهایی نیز مردم خواهند بود. از این‌رو متون دینی جهت و اهداف اداره سیاسی را بیان فرموده، ولی مدل خاصی تعیین نکرده است.

نباید با برخی مرزبندی‌ها خودمان را از تجربه بشری محروم کنیم؛ به‌عنوان نمونه، امام خمینی رحمه‌الله جمهوری را که مدل حکومت غربی است، پذیرفت؛ ولی با قید اسلامی مدل جدیدی ایجاد کرد؛ در حالی که در صدر اسلام و بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، مدل حکومت، خلافت بود. قذافی هم در اوایل انقلاب که خود را طرفدار ایران نشان داد، بر این مطلب تأکید داشت که مدل حکومت اسلامی باید خلافت باشد. حتی برخی تلاش کردند تا با استناد به قرآن و روایات، طبق برداشت خود، مدل جمهوری اسلامی را در تنافی با متون نشان دهند؛ ولی امام رحمه‌الله هیچ‌کدام را نپذیرفتند (خان‌محمدی، ۱۳۹۷).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. بدون تکثرگرایی در جامعه، جامعه دچار جمود و تصلب خواهد شد. ۲. مرزبندی موجب محرومیت از تجارب بشری می‌گردد.

پاسخ

تمام غرض از تدوین ساختار اجتماعی تحقق اهداف است. ساختارهای سوسیالیستی با ساختارهای لیبرالیستی متفاوت هستند؛ چون اهداف و مقاصدشان متفاوت است. در این بحث توجه به مقاصد و اهداف شریعت خیلی مهم است. فقهای شیعه مقاصد الشریعه را منبع تشریح نمی‌دانند؛ البته ظاهراً اهل سنت هم مقاصد شریعت را منبع تشریح نمی‌دانند. یعنی غزالی تا ابن عاشور که مقاصد الشریعه نوشتند، سخن‌شان این است که قیاس و مصالح مرسله با جهت‌گیری مقاصد الشریعه می‌تواند حکم شرعی را کشف کند. به هر حال، شیعه قائل به این نیست که مقاصد الشریعه در منبع تشریح یا جهت کشف احکام نقش داشته باشد. اگر احکام شرعی را با همین متد اجتهادی رایج در تفقه شیعه به‌دست



آوریم و بخواهیم با آن ساختار عینی اجتماعی بسازیم، ساختاری که ما را با مقاصد شریعت نزدیک‌تر کند - ساختارسازی در مسیر مقاصد شریعت، نه کشف احکام - هیچ اشکال فقهی ندارد.

هم چنین می‌خواهیم با کمک احکام شرعی با همان اختلاف فتوا به یک ساختار یا ساختارهای عینی برسیم که ما را به مقاصد شریعت نزدیک‌تر کند. به نظر شما در این‌جا اختلاف فتوا در ساخت ساختارها کمک می‌کند یا وحدت فتوا؟ مسلم است که اختلاف فتوا به ساخت ساختارها کمک می‌کند. چون چه بسا فتوای یکسان به ما ساختاری را ارائه دهد که نتوانیم به آن مقاصد نزدیک شویم (خسروپناه، ۱۳۹۷).

اسلام در مقابل نظام‌های اقتصادی چون نظام اقتصاد آزاد کاپیتالیسم و نظام اقتصاد متمرکز سوسیالیسم، نظام خاص اقتصادی دارد. مالکیت فردی را به‌طور مطلق نپذیرفته (در مقابل کاپیتالیسم) و علی‌الاطلاق نیز آن را رد نکرده است (در مقابل سوسیالیسم)، مالکیت فردی را با شرایطی پذیرفته است، چنان‌که بر مالکیت عمومی و دولتی نیز در شرایط خاص مهر صحت نهاده است. تفاوت فاحش طبقاتی، تداول اموال در دست اغنیاء و... را نپذیرفته است.^۱ مطابق باور معتقدان به نظام اقتصادی در اسلام، جنس این پدیده‌ها هم نه از مقاصد و نه از احکام است؛ بلکه واقعیت‌هایی است مورد خواست شارع که تشریح را در راستای رسیدن به مقاصد شکل می‌دهد. به همین دلیل تشریحات مرتبط با امور مالی و اقتصادی نباید ناهمسو با آنچه بیان گردید، باشد. از این‌رو نمی‌توان برای مثل قاعده «تسلط مردم بر اموال خویش» گستره‌ای را تعریف کرد که سر از نظام کاپیتالیسم در آورد؛ چنان‌که نباید دست حاکمیت را در دخالت بر شؤون مالی مردم به قدری باز گذاشت که برآیند آن نظام اقتصادی، سوسیالیسم باشد. دقیقاً به همین دلیل است که وقتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌خواهند که در امر بازار دخالت کرده، اقدام به قیمت‌گذاری کالا نموده و

ناموجه - به‌عنوان حاکم - سلطه مردمان را بر مبادلات خویش محدود نمایند، ناراحت شده و در پاسخ به خالد می‌فرماید: «مَا كُنْتُ لِأَتَى اللَّهَ بِبِدْعَةٍ لِي فِيهَا شَيْءٌ فَدَعُوا عِبَادَ اللَّهِ يَكُلُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ...» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۲۲۹ و ۴۳۰) آن را رد می‌نمایند. تمام سخن این‌جا

۱. برداشت از آیه کریمه: «... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷)؛ ر.ک: حکیمی، الحیاء، ۶: ۹۵-۹۴؛ کلینی، الکافی، ۲: ۱۰۴، ح ۶۶۸ و ۳۲: ۸ و... .



است که آیا پدیده‌های فوق‌الذکر را باید پذیرفت (بر آن نام «نظام») یا هر نام مناسب دیگر نهاد) و آن را در استنباط پاسخ‌گوی احکام لازم‌الکشف دید؟ یا کار با استنباطات جزیره‌ای مرسوم تمام می‌شود؟ به‌عنوان نمونه، هر مورد که پیش آید و بتواند مصداق قاعده تسلط باشد، می‌توان از این قاعده بهره برد، بدون این‌که دغدغه مشابهت مستنبط با گزاره‌های نظام‌های اقتصادی دیگر باشد یا در قیمت‌گذاری حاکمیت بر اموال مردم، باید در همان استنباط اتمیک ادله را دید که اقتضای منع دارد یا جواز و مطابق مقتضای ادله فتوا داد، بدون این‌که صحبتی از نظام و مذهب اقتصادی باشد یا مسأله مشابهت یا عدم مشابهت با فلان نظام اقتصادی مطرح گردد.

به‌عنوان شاهدی دیگر در دنیا به‌طور معمول در باب دادرسی و قضا یکی از دو سیستم حاکم است: برخی کشورها به سیستم «حاکمیت امارات قانونی» و برخی به «سیستم حاکمیت دلایل معنوی» گرایش دارند. البته گاه گزارش‌هایی از «سیستم تلفیقی» نیز وجود دارد. در اسلام علاوه بر مقاصدی که در باب قضا وجود دارد، نظیر فصل خصومت و احقاق حق علاوه بر احکام بی‌شماری که در این باب وجود دارد و فقیهان مسلمان آن را با مراجعه به اسناد معتبر استخراج کرده‌اند، آیا می‌توان نظام یا منظومه‌ای را نیز تصور کرد و گفت: سیستم قضایی اسلام، براساس حاکمیت امارات قانونی بنیان نهاده شده است؛ و البته به‌لوازمش هم ملتزم شد؟ به‌عنوان مثال، برای اماراتی که در محیط شرع از قبیل: اقرار، بی‌بینه و قسامه وجود دارد، موضوعیت قائل شد یا عکس این را قائل شد. یعنی سیستم قضایی اسلام را بر بنیان حاکمیت دلایل معنوی و اقناع وجدان قاضی تعریف کرد و برای امارات مورد اشاره در نصوص طریقیّت قائل شد و یا طرح سیستم «جرم‌محور» در مقابل سیستم «مجرم‌محور» و این دو، در مقابل سیستم «بزه‌دیده محور» از مثال‌های مطرح است.

در نظام سیاسی اسلام نیز شارع مقدّس مقاصدی دارد و احکام بی‌شمار، لکن پدیده‌هایی چون فرم حکومت اسلامی، پذیرش دولت‌های مدرن یا اصرار بر تشکیل امت واحد اسلامی از اموری است که نمی‌توان بر آن نام مقاصد نهاد و نه حکمی مرسوم از احکام شرعی است. حال چنان‌که فقهی قائل به نظام سیاسی خاصی در اسلام که باید استنباط شود، قهراً آن نظام را موجب انسجام احکام بی‌شماری در این راستا دیده و کشف آن را لازم



می‌داند؛ هرچند این کشف در استنباط دوم باشد (علیدوست، ۱۳۸۴، ۴۱: ۱۲۴).
 شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. غرض از تدوین ساختارهای اجتماعی تحقق اهداف اجتماعی متناسب است نه توقف جامعه. ۲. اسلام در مقابل نظام‌های اجتماعی در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و... اهدافی دارد.
 بنابراین، می‌توان با بهره‌گیری از تجارب بشری در راستای اهداف و در قالب اجتماعی اسلام حرکت نمود.

یافته‌های پژوهش

بر این اساس اهم اشکالات وارد بر ضرورت و کیفیت ورود به فقه نظام عبارتند از:
 این‌که وظیفه فقیه موضوع‌شناسی است نه ساختارسازی؛
 عدم حجیت فقه نظام با وجود اختلاف نظر میان فقها؛
 پاسخ‌گویی حکومت نسبت به نیازهای بشر نه نظام؛
 کفایت فقه موجود برای پاسخ به مستحدثات؛
 عدم ارائه نظام توسط شهید صدر و امام خمینی رحمه‌الله؛
 عدم تعیین مکلف فقه نظام؛
 محرومیت از تجارب بشری با مرزبندی و ایجاد نظام متفاوت.
 در مقابل با تحلیل اجمالی به این اشکالات، به نحو زیر پاسخ داده شد:
 فقه نظام می‌تواند در تبارشناسی مسأله به فقیه، حتی در فقه سنتی نیز مفید باشد.
 صحت روش فقه نظام و انتساب به اسلام کافی بوده و اختلاف نظر در حجیت خدشه وارد نمی‌کند.
 فقه نظام بیانگر نظریه کلان اسلام در موضوعات اجتماعی است و عدم حکومت مانع از پاسخ‌گویی اسلام نیست.
 امام خمینی رحمه‌الله نیز به سیستم و نظام اجتماعی خاص اسلام اشاره نموده‌اند.
 محل نزاع در عدم قابلیت فقه موجود نیست؛ بلکه در کفایت فقه مستحدثات، برای اداره جامعه است.
 شهید صدر نیز فقه نظام را مطرح و اصولاً مجموعه احکام را به‌هم‌پیوسته دیده که



خروجی آن یک نظام است.

مکلف فقه نظام، تمام جامعه به نحو و جوب کفایی مستمر است. می‌توان با بهره‌گیری از تجارب بشری در راستای اهداف و در قالب اجتماعی اسلام حرکت نمود.

نتیجه‌گیری

می‌توان ثمره قائل شدن به فقه نظام را این‌گونه جمع‌بندی کرد که در جای جای فقه به‌ویژه در استنباط احکام موضوعات اجتماعی و سیاسی خود را نشان می‌دهد. رفتار فقیهی که به هیچ‌گونه نظام شرعی در ورای احکام قائل نیست یا نظام‌ها را با همان رفتارهای جزیره‌ای در استنباط‌های اتمیک مکشوف قهری می‌داند، با رفتار فقیهی که به این نظام‌ها معتقد است و سعی می‌کند آن را کشف کند و استنباطی ناهمسو با آن‌ها نداشته باشد، کاملاً متفاوت است و البته عملیات استنباط در رفتار دوم بسی سخت‌تر خواهد بود.

ثمره دیگر رسیدن به نظام، کم شدن استثناها و خروج موارد از قواعد کلان است. مواردی را که برخی فقیهان آن‌ها را خارج از قاعده دانسته‌اند، در حالی که آن موارد در ذیل یک نظام یا کلان قاعده جای می‌گیرد. در فقه کسانی هستند که با قاعده عدل و انصاف مخالف هستند (کریمی، ۱۴۲۰: ۷۷-۷۹؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۳۲۵)؛ یا موضع ثابتی در مورد آن ندارند و با قاعده قرعه موافقند، با این‌که قاعده قرعه یکی از شکل‌ها و تعینات قاعده یا نظام عدل و انصاف است. عدل و انصاف می‌تواند نظامی باشد که عامل وحدت تعینات مختلف است.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)؛ کفایه الاصول، قم، مؤسسه آل‌البیت علی‌السلام، چاپ اول.
۴. ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۰): فقه نظام‌ساز/ بحشی در باب ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی، سوره اندیشه، مهر و آبان، شماره ۵۲-۵۳.
۵. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۶. تسخیری، محمدعلی (۱۳۸۲): شیوه شهید صدر - در شناخت مکتب اقتصادی اسلام و پاسخ به منتقدان، فصلنامه اقتصاد اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. حرعاملی، محمدحسن (۱۴۰۹ق)؛ تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت، چاپ اول.
۸. حسینی نیشابوری، علی (۱۳۹۵): درآمدی بر فراگردها و مبادی تصدیقیه نظام‌سازی فقهی با تأکید بر آرای آیت‌الله سید محمدباقر صدر، راهبرد فرهنگ، شماره ۳۶.
۹. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۱): الحیاه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۹/۷/۴)؛ بیانات در دیدار حوزه علمیه قم، سایت Khamenei.ir.
۱۱. خان‌محمدی، یوسف (۱۳۹۷/۱۱/۲۷)؛ تحمیل عدم پویایی بر نصوص با انتخاب مدل خاص، iqna.ir.
۱۲. خسروناه، عبدالحسین (۱۳۹۷/۹/۱۸)؛ پاسخ به اشکال آیت‌الله فاضل لنکرانی، سایت شبکه اجتهاد ijthadnet.ir.
۱۳. خمینی، روح‌الله (۱۴۱۵ق)؛ المکاسب المحرمه، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، چاپ اول.
۱۴. رجیبی، مجید (۱۳۹۹): فقه؛ دانشی بر پایه حجیت و در مسیر سعادت دنیوی و اخروی، سایت mehrnews.com.
۱۵. سعدی، حسینعلی (۱۳۹۵): حجیت در اجتهاد نظام‌ساز؛ با تأکید بر آرای آیت‌الله سید محمدباقر صدر، راهبرد فرهنگ، شماره ۳۶.
۱۶. سیستانی، علی حسینی، (۱۴۱۴ق)؛ قاعده لاضرر و لاضرار، قم، دفتر آیه‌الله سیستانی، چاپ اول.
۱۷. صادقی‌رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۷/۹/۱۳)؛ اداره جامعه با احکام بی‌نظام ممکن نیست، سایت rashad.ir.
۱۸. صدر، محمدباقر (۱۴۰۲ق)؛ فلسفتنا، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوازدهم.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ق)؛ اقتصادنا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دارالعلم.
۲۱. علی‌اکبری بابوکانی، احسان؛ طباطبایی، محمدصادق؛ آهنگری، احسان (۱۳۹۵)؛ بازپژوهی امکان و حجیت نظام‌سازی در فقه با تأکید بر نگره شهید صدر، فقه و اصول، شماره ۱۰۷.
۲۲. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۳)؛ گستره شریعت، فصلنامه قیاسات، شماره ۳۲، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. _____ (۱۳۸۴)؛ فقه و مقاصد شریعت، فصلنامه فقه اهل بیت علی‌السلام، قم، شماره ۴۱.
۲۴. _____ (۱۳۹۴)؛ مشارکت در حرام و معیار استناد معصیت، فصلنامه حقوق اسلامی، شماره ۴۷.
۲۵. _____ (۱۳۹۵)؛ «فقه حکومتی، موضوع‌شناسی، نظام‌سازی و راهبردهای نهادینه‌سازی آن»، گفتمان



- فقه حکومتی، شماره ۱.
۲۶. _____ (۱۳۹۷)؛ وجود نظام در شریعت و فقه در کشاکش اثبات و نفی، ۲۲ آذر.
۲۷. غفوری الحسنی، خالد (۱۳۷۹)؛ فقه‌النظریه لدی شهید الصدر، فقه أهل البيت علیه‌السلام، فصلنامه فقه أهل البيت علیه‌السلام، شماره ۲۰، قم، دایره‌المعارف فقه اسلامی.
۲۸. فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۳۹۷)؛ بیانات نقد «فقه نظامات» در سه جلسه، fazellankarani.com.
۲۹. فخرالدین رازی، محمد (۱۴۲۰ق)؛ التفسیر الکبیر، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی.
۳۰. کدخدایی، محمدرضا (۱۳۹۶)؛ استلزامات روشی نظام‌سازی با تکیه بر اندیشه شهید صدر رحمه‌الله، فصلنامه فقه أهل بیت علیه‌السلام، شماره ۹۲.
۳۱. کریمی قمی، حسین (۱۴۲۰ق)؛ قاعده القرعه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه‌السلام، چاپ اول.
۳۲. کلینی، محمد (۱۴۰۷ق)؛ الکافی، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۳۳. ماوردی فراء، محمد (۱۴۲۱ق)؛ الاحکام السلطانیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۴. مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۵)؛ اجتهاد حکومتی، نظام‌سازی دینی و تمدن‌سازی اسلامی، اندیشه تمدنی اسلام، شماره ۲.
۳۵. ملک‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۷)؛ فقه نظام، سایت ایقنا، iqna.ir.
۳۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)؛ دراسات فی ولایه الفقیه، قم، نشر تفکر، چاپ دوم.
۳۷. میرباقری، محمد مهدی؛ عبدالهی، یحیی و نوروزی، حسن (۱۳۹۵)؛ فقه حکومتی از منظر شهید صدر، فصلنامه راهبرد فرهنگ، شماره ۳۶.
۳۸. نبوی، سید عباس (۱۳۷۵)؛ «فقه، زمان و نظام‌سازی»، کیهان اندیشه، شماره ۶۷.
۳۹. واسطی، عبدالحمید؛ گلگار، محمدحسین (۱۳۹۸)؛ فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی و چگونگی، فصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی، شماره ۲۶.
۴۰. یوسفی، احمدعلی (۱۳۸۰)؛ اقتصاد اسلامی و روش کشف آن از دیدگاه شهید صدر، مصاحبه با آیت‌الله سیدکاظم حائری، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۱.
۴۱. _____ (۱۳۸۴)؛ تفسیر نظریه شهید صدر رحمه‌الله در باب کشف مذهب اقتصادی مطابق با مبانی فقه شیعه، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۵.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - تخصصی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

بازخوانی فقه حکومتی در تراث فقه شیعه

سیدسجاد ایزدهی^۱

چکیده

فقه حکومتی به‌مثابه رویکردی فقهی که از جانب فقیهان مبسوط‌الید و دارای اقتدار سیاسی - اجتماعی صورت می‌گیرد، نه بدعتی نوپدید و غیرمستند به مبانی فقهی بلکه رویکردی اصیل و مبتنی بر مبانی فقهی و در امتداد سیره فقیهان سلف است. این رویکرد فقهی که تابعی از قبض و بسط اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان است، در زمانه اقتدار اندک فقیهان، به‌صورت محدود اعمال شده و در زمانه گسترش توسعه و نفوذ سیاسی - اجتماعی فقیهان بسط یافته است. این تحقیق که با نگاه درجه دوّم و ذیل «فلسفه فقه حکومتی»، میراث فقیهان سلف را مورد ارزیابی قرار داده است از یک‌سو، روشی متناسب با مباحث درجه دوّم اتخاذ کرده و از سوی دیگر از ظرفیت‌های روش فهم تاریخی استفاده کرده و نه تنها حکم به عدم بدعت رویکرد فقه حکومتی کرده است بلکه این رویکرد فقهی را رویکردی اصیل، مبتنی بر مبانی فقهی و در راستای جاودانگی و کارآمدی فقه در پاسخ‌گویی به نیازهای روزآمد جامعه اسلامی در عرصه جامعه کلان پرشمرده است. طبعاً با عنایت به این که فقه حکومتی، در زمان اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان صورت گرفته است، لذا این تحقیق، ضمن بازخوانی دوره‌هایی از تاریخ سیاسی اسلام مشتمل بر عصر حضور (زمان حاکمیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در مدینه و حاکمیت امیرالمؤمنین در کوفه) و عصر غیبت (عصر آل‌بویه، عصر ایلخانان، عصر صفویه، عصر قاجاریّه و عصر امام خمینی)، نوع مواجهه شارع و اجتهاد فقیهان در این ادوار تاریخی را متناسب با پاسخ‌گویی به نیازهای کلان و حکومتی جامعه، مورد تحلیل و بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی:

فقه، فقیهان، فقه حکومتی، اقتدار اجتماعی، تراث فقه شیعه.

۱. استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵



مقدمه

«فقه حکومتی» به‌مثابه نگرشی حکومت‌محور در فقه مستدعی است که فقیه، در عصر غیبت و در راستای استنباط مسائل فقهی، در زمان امکان تحقق حاکمیت مطلوب شیعی یا اقتدار فقیهان در عرصه اداره جامعه، اقتضائات حاکمیت سیاسی و اداره مطلوب جامعه را در نظر گرفته و در استنباط خود ضمن عنایت به رفع نیازهای حکومت، نیازهای فردی مؤمنان و مکلفان را نیز ذیل نیازها و شرایط کلان جامعه، مورد لحاظ قرار دهد. مطابق این نگرش، در استنباط احکام شرعی و بیان افعال مکلفان، انسان‌ها به‌عنوان شهروندان جامعه اسلامی در نظر گرفته شده و به‌عنوان افرادی جدا و بریده از اجتماع و حکومت مورد عنایت قرار نمی‌گیرند. لذا فقه حکومتی، به معنای نگرش و بینش حاکم بر کل فقه، گستره‌ای مشتمل بر تمامی ابواب فقه دارد و به غرض اداره مطلوب و شریعت‌مدار نظام سیاسی بوده و استنباط تمامی ابواب فقه را به گونه‌ای که ناظر به اداره کشور اسلامی باشد، مورد لحاظ قرار می‌دهد. از آن‌جا که اداره مطلوب جامعه، مستلزم قانون‌گذاری مناسب، منسجم و کارآمد در شؤون مختلف زندگی مردم و جامعه است و فقیه می‌بایست در راستای تدوین قوانین مناسب برای اداره جامعه، همه اقتضائات حکومت اسلامی و نیازهای آن را مورد بررسی قرار دهد، لذا گستره فقه حکومتی مشتمل بر مباحثی در حوزه‌هایی چون اقتصاد، فرهنگ، حقوق، نظامی، انتظامی، خانواده، احوالات شخصیه و... و بلکه تمامی فقه خواهد بود.

رویکرد فقه حکومتی، امری عرفی و برآمده از ضرورت‌های جامعه معاصر نبوده است؛ بلکه به مبانی دینی و سیره اهل‌بیت علیه‌السلام مستند است؛ و عدم به‌کارگیری این رویکرد در فقه سنتی شیعه نه به‌خاطر عدم جواز این نگرش در فرآیند استنباط یا فقدان دلیل برای آن در فقه شیعه، بلکه از آن‌رو است که فقه شیعه به‌خاطر اقتضای شرایط زمان غالب عصر غیبت، همواره در حالت تقیه قرار داشته و از آن‌جا که فقیهان هیچ‌گاه در فضای حکومت مطلوب شیعی قرار نداشتند، لذا در استنباط‌های خویش، اداره مطلوب حکومت را مدّ نظر قرار نداده‌اند؛ بلکه در استنباط‌های خویش، پرسش‌های مکلفان در خصوص زندگی مؤمنانه‌شان را مدّ نظر قرار داده‌اند و از این‌رو، اجتهاد آن‌ها در پاسخ به پرسش‌های فردی



مؤمنان رقم خورده است. بر این اساس، گرچه فقه شیعه در طول زمان‌های طولانی عصر غیبت، همواره به پاسخ‌گویی به پرسش‌های زمانه مؤمنان مشغول بوده و فقیهان همواره در پیامد حوادث و موضوعات جدید، به استنباط احکام آن پرداخته و راه‌حلی برای این مسائل ارائه می‌کردند؛ لکن آنچه فقه شیعه را نسبت به زمان‌های گذشته متمایز می‌کند، شرایط موجود جامعه اسلامی مبتنی بر پیروزی انقلاب اسلامی بر اساس آموزه‌های فقه شیعه و رهبری مجتهد جامع‌الشرایط (در قالب ولایت‌فقیه) است؛ زیرا فارغ از این‌که تحقق انقلاب اسلامی در کشور ایران، زمینه تقیّه را از بین برده و امکان پرسش از مسائل فقه حکومتی را هموار کرده است، استقرار نظام اسلامی با محوریت فقه شیعه و اداره مطلوب آن، مستلزم عنایت به قانون‌گذاری مناسبی است که ضمن این‌که به فقه شیعه و مبانی آن مستند باشد، هویت جامعه اسلامی را مدنظر قرار داده و بر اساس نگرش اداره این جامعه وسیع (کشور اسلامی) به استنباط بپردازد.

ضرورت رجوع به فقه حکومتی در عصر حاضر از آن‌رو باید مورد توجه قرار گیرد که فقه شیعه در تمام ادوار عصر غیبت تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، در پاسخ به سؤالاتی تدوین می‌شد که برای زندگی مؤمنانه یک انسان لازم است و در این راستا، نیازهای افراد (به‌مثابه مؤمنان پرسشگری که مکلف به اطاعت از احکام شرع هستند)، محور استنباط بوده است؛ در حالی‌که بنا بر اقتضای حکومت اسلامی بر محور فقه، فقیهان باید در استنباط خویش، هویت جامعه اسلامی (به‌مثابه امری متمایز از افراد مؤمن موجود در جامعه) و نیازهای آن را مدنظر قرار دهند؛ بلکه می‌بایست حکومت اسلامی به‌مثابه شخصیت حقوقی را نیز به رسمیت شناخته و الزامات و اقتضائات آن را نیز در فرآیند اجتهاد، مورد ملاحظه قرار دهند؛ بلکه می‌بایست، شهروندان را به‌مثابه افرادی موجود در جامعه اسلامی که زندگی آن‌ها با زندگی سایر شهروندان گره خورده و دارای حقوق و تکالیفی نسبت به جامعه و حکومت هستند، مورد لحاظ قرار داده و پرسش‌ها و نیازهای آن‌ها را به‌مثابه شهروندان جامعه اسلامی مورد استنباط قرار دهند.

پیشینه‌مندی فقه حکومتی

از آن‌جا که جمهوری اسلامی ایران تنها حکومتی است که با ابتنا بر آرمان‌های اسلامی



و آموزه‌های فقهی شکل گرفته است و از سوی دیگر، رویکرد فقه حکومتی، هنگامی شکل می‌گیرد که حکومتی از سوی فقیهان تحقق پذیرفته و فقه به‌مثابه قانون اداره جامعه، براساس رویکرد حکومتی و مطابق نیازها و اقتضانات اداره آن حکومت استنباط شود؛ لذا شاید ادعا شود که نمی‌توان به پیشینه‌ای برای فقه حکومتی در تاریخچه فقه اشاره کرد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۳/۱۴).

این در حالی است که رویکرد فقه حکومتی، اختصاصی به زمان حاکمیت فقیهان نداشته، بلکه مستند به اقتدار اجتماعی فقیهان در فرآیند اداره جامعه‌شان (ولو جامعه کوچک و محدود) است. بر این اساس، هرگاه فقیهان، به‌عنوان پشتوانه فکری حاکمان قرار گرفته یا عنوان کارگزار ارشد آنان در قالب وزیر، مشاور یا قانون‌گذار، به کار گرفته می‌شدند، آنان با عدم هراس و تقیه از حاکمان جائر، از امکان و توانایی تحقق اداره جامعه خویش براساس مبانی فقهی برخوردار شده و توانستند اجتهاد خویش را در راستای اداره جامعه خویش، به کار بگیرند.

بر این اساس، هرگاه فقیهان شیعه در زمان حاکمان شیعه‌مذهب، زیسته یا به‌عنوان مشاور و وزیر به کار گرفته شدند یا در منطقه جغرافیایی خویش، دارای اقتدار اجتماعی فراگیر بودند، ضمن باور به فقه حدّاکثری، اجتهاد خویش را در راستای اداره جامعه خویش صرف کرده و رویکردی حکومتی به فقه خویش بخشیدند (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۱۲/۷).

گرچه استناد فقه حکومتی به فرآیند جعل و صدور احکام ناظر به حکومت از جانب برخی معصومین علیهم‌السلام، با توجه به عدم استناد اجتهاد به این ذوات مقدّسه را باید استنادی تسامحی تلقی کرد، بلکه این موارد می‌تواند در زمره مبانی فقهی فقه حکومتی به‌شمار آید؛ اما رویکرد حکومتی را در صدور احکام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و حضرت علی علیه‌السلام در زمانی که عهده‌دار منصب حکومت بودند، نمی‌توان امری فارغ و جدا از پیشینه و تراث فقه حکومتی انگاشت. زیرا با وجود این‌که احکام صادره از سوی حضرات معصومین علیهم‌السلام را نمی‌توان ذیل فقاهت و احکام فقهی جای داد، بلکه این احکام، به‌مثابه مبانی فقهی و تراث فقه شیعه به‌شمار می‌رود؛ اما آنچه موجب می‌شود صدور احکام از سوی اهل‌بیت علیهم‌السلام در خاستگاه اداره حکومت را در زمره میراث فقه حکومتی قرار داد، ملاک و معیاری است که در جعل



این احکام وجود داشته و صدور احکام متناسب با نظام اداره جامعه را موجب شده است. طبعاً فقیهان نیز در عصر غیبت، ناظر به همین میراث و مبانی حکومتی، در اوقاتی از عصر غیبت که کارگزار حکومتی بوده یا واجد اقتدار سیاسی - اجتماعی در جامعه خویش بودند، در استنباط احکام، رویکرد حکومتی پیشه کرده و احکام صادره از سوی آنان در خاستگاه اقتدار اجتماعی را باید ذیل تاریخچه و میراث فقه حکومتی قرار داد. بر این اساس، تدوین فقه حکومتی را باید به زمان تدوین فقه (و همزمان با حضور ایشان در خاستگاه امر اداره جامعه کلان ارجاع داد.

از آنجا که فقه حکومتی امری مستند به میراث فقیهان است، لذا نمی‌توان آن را به‌مثابه امری نوپدید که به عصر حاضر اختصاص داشته باشد، برشمرد؛ بلکه می‌بایست آن را امتداد میراث فقه حکومتی فقیهان سلف دانسته و در حجیت آن به مبانی حداکثری فقه شیعه استناد کرد.

این تحقیق در این راستا درصدد است به تراث فقه حکومتی در زمانی که اهل بیت علیهم‌السلام یا فقیهان از جایگاه اجتماعی مناسب با اداره مطلوب جامعه برخوردار بودند و متناسب با این جایگاه، احکامی را صادر کردند یا به استنباط فقهی مبادرت ورزیدند، بپردازد و آن‌ها را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

رویکرد فقه حکومتی در عصر حضور

رویکرد حکومتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در شریعت

با وجود این که شریعت امری ثابت بوده و اختصاص به زمان و مکان معینی ندارد، لذا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌عنوان رسول خداوند، شریعت را برای مردم ابلاغ یا جعل می‌کرده است؛ اما تشریح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز متناسب با شؤون زندگی مؤمنان بوده و لذا مشتمل بر حوزه‌های متعددی ناظر به امور شخصی مؤمنان نسبت به خداوند (مانند مناسک عبادی و عبادات) و نسبت به خویش (مانند احوالات شخصی در زندگی فردی) و ناظر به رفتارهای آنان نسبت به خانواده و بستگان در حوزه امور خانوادگی و ناظر به رفتارهای آنان نسبت به سایر افراد جامعه (مانند ارتباطات با دیگر مؤمنان یا شهروندان در روابط تجاری - اقتصادی)



است. لکن با وجود این که همه این عرصه‌های شریعت، ناظر به رفتار مؤمنان بوده است، اما بخشی از شریعت، ناظر به عرصه‌ای کلان از زندگی سیاسی-اجتماعی است که به اداره جامعه با رویکرد شرعی عنایت دارد. بر این اساس، با وجود این که پیامبری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ناظر به شهر معینی نیست؛ اما همچنان که آیات مکی عمدتاً ناظر به مؤمنان و حیثیت فردی و ایمانی مؤمنان بوده و به تربیت و کمال روحانی آنان عنایت دارد و آیات مدنی عمدتاً ناظر به حیثیت جامعه اسلامی بوده و به توسعه و کمال جامعه اسلامی می‌پردازد، شریعت نبوی در شهر مکه و مدینه نیز متناسب با زمانه و شرایط جامعه و در راستای هدایت مؤمنان در این دو فضای متفاوت بوده است. لذا با وجود این که شریعت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله در شهر مکه، مشتمل بر حوزه امور فردی و اجتماعی و ناظر به شؤون غیرحکومتی شریعت است، شریعت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله در شهر مدینه را باید ناظر به اموری مشتمل بر حوزه شؤون فردی، اجتماعی و حکومتی دانست. طبعاً این بخش از تحقیق، به بخشی‌هایی از سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌پردازد که به اداره کلان جامعه از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله عنایت داشته و ناظر به حیثیت مجموعی مؤمنان بوده و عمدتاً در مواجهه جامعه اسلامی با جوامع رقیب و بیگانه است. این تحقیق قصد دارد در این راستا، بخشی از سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را که می‌تواند میراثی برای رویکرد فقه حکومتی به‌شمار آید، مورد تحقیق و بررسی قرار دهد.

اول: در حالی که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هنگام فرستادن جنگ‌جویان برای جنگ، آنان را از قطع درختان جز در صورت اضطرار بر حذر می‌داشتند (عاملی، ۱۴۱۲ق، ۵۸:۱۵)، آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله در غزوه بنی‌نضیر بدین علت دستور قطع و آتش زدن درختان اطراف قلعه را دادند که آنان از درختان به‌مثابه سپر جنگی استفاده کرده و در ورای درختان به مسلمانان ضربه می‌زدند (سبحانی، ۱۳۶۳: ۵۸۹)؛ بلکه ایشان در جنگ طائف بدان علت که قبیله ثقیف در حصار طبیعی قلعه خویش پناه گرفته و با تیراندازی مسلمانان را از پای می‌انداختند، دستور به بریدن و سوزاندن درختان تاك را دادند و فرمودند: «هرکس يك تاك مو را قطع کند، تاکی در بهشت از آن او خواهد بود». سپس دستور دادند که هر مسلمان پنج درخت را قطع کند (مهدوی دامغانی، ۱۳۶۱: ۷۰۷). طبعاً تمایز دو سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در احتراز از بریدن و سوزاندن درخت از یک‌سو و امر به سوزاندن آن را باید به اقتضانات و شرایطی دانست



که فرمانده نبرد در راستای حفظ جان مسلمانان در جنگ و شکست دشمنان به کار برده است. زیرا در حالی که از بین بردن درخت به نفسه امری مکروه و ناپسند محسوب می‌شود؛ بلکه در فضای زیست‌محیطی خشک عربستان، از بین بردن درخت امری به مراتب منکر و نامطلوب به‌شمار می‌رود و از بین بردن درخت از سوی مردم ولو در جنگ، ناپسند شمرده شده است، اقتضای موقعیت جنگی و رفتارهای جنگی متناسب با وضعیت دشمن اقتضا می‌کند که نه تنها قطع درختان، منکر تلقی نشود؛ بلکه به آن دستور داده شود.

دوم: با وجود این که برای حاجیان مرد لازم نیست بازوان خویش را از لباس احرام خارج کنند. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله هنگامی که به اتفاق جمع کثیری از مسلمانان برای عمره‌القصا وارد شهر مکه شدند، در راستای نشان دادن قدرت مبارزه مسلمانان و این که شائبه نحیف و ضعیف بودن مسلمانان رفع شود، مسلمانان قوی‌بنیه را به طواف خانه خدا در حالت هروله و به صورتی که بازوان‌شان از لباس احرام خارج باشد، ترغیب کردند (عاملی، ۱۴۱۲ق، ۹: ۴۲۹). طبعاً این حکم ضمن این که حالت تعبدی نداشته و اختصاص به همه زمان‌ها و همه حاجیان ندارد، شامل وضعیت حاجیان به صورت فردی نیز نمی‌شود؛ بلکه اختصاص به وضعیت عمره‌گزاران همان عصر داشته و در راستای اظهار قدرت جامعه اسلامی در برابر دشمن قابل ارزیابی و بررسی است.

سوم: با این که براساس حکم اولی، مصرف گوشت الاغ جایز است، اما پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در جنگ خیبر براساس مصالح و مفاسدی که تشخیص دادند، مصرف آن برای سربازان را تحریم کرده، بلکه ظرف آن را واژگون کردند. طبعاً ضمن این که این رفتار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ناظر به مصرف گوشت درازگوش توسط افراد مسلمان در شرایط عادی نبوده است، بدان علت انجام شده است که این حیوان، در آن زمان وسیله سواری سربازان و حمل و نقل وسایل جنگی بوده و پیروزی مسلمانان در گرو حیات آنان بوده است (عاملی، ۱۴۱۲ق، ۱۶: ۳۲۳).

چهارم: با وجود این که مسجد در دین اسلام از احترام والایی برخوردار است و تخریب یا بی‌حرمتی به آن قابل پذیرش نیست و از آن نهی شده است، از آن جا که منافقان مدینه، مسجدی را به‌عنوان پایگاه فعالیت منافقانه خویش در برابر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ایجاد کرده بودند و در آن به اموری چون ضرر رساندن به اسلام، تقویت کفر و تفرقه بین مسلمانان



مشغول بودند، لذا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در تبعیت از وحی الهی (توبه: ۱۰۸ و ۱۰۷)، حکم به آتش زدن و تخریب این مسجد کردند؛ بلکه آن را به مزبله منطقه قبا تبدیل کردند (عروسی حویزی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۶۹).

با وجود این که تغییر احکام شرعی در این امور چهارگانه را می‌توان به عنصر مصلحت و تغییر زمان و مکان یا حتی تغییر موضوع مستند کرد، اما آنچه به‌مثابه قدر جامع این موارد می‌تواند به‌شمار آید، این است که این موارد، مقولاتی اجتماعی و حکومتی به‌شمار می‌روند و از جانب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌عنوان قانون‌گذاری در جایگاه اقتدار سیاسی و حکومتی در قالب رئیس یک حکومت یا فرمانده جنگ صادر شده‌اند و تغییر احکام در این موارد یا به ملاحظه مصلحت اسلام و جامعه اسلامی یا مصلحت مسلمانان بوده یا با قرار گرفتن این امور ذیل امور حکومتی و اجتماعی، موضوع احکام تغییر یافته و طبعاً با تغییر موضوع، احکام آن‌ها نیز تغییر خواهد یافت.

آنچه بر رویکرد حکومتی بر این موارد تأکید می‌کند، این است که برخلاف کسانی که برخی از موارد فوق را در تقابل با ادله مخالف، بر استحباب حمل کردند، روایات دالّ بر این احکام، ظهوری در استحباب نداشته بلکه بر وجوب دلالت دارند. طبعاً وجوب این احکام در رویکرد حکومتی، منافاتی با احکام غیروجوبی در رویکرد غیرحکومتی نخواهد داشت.

رویکرد حکومتی حضرت علی علیه‌السلام، در احکام

همچنان که قرار گرفتن رویکرد حکومتی در شریعت در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به زمان اقتدار ایشان در مدینه مستند است، حضرت علی علیه‌السلام نیز در زمانی که به‌مثابه حاکم، عهده‌دار اداره کشور اسلامی بودند، در راستای اداره مطلوب کشور اسلامی احکامی صادر کردند که گرچه در تقابل با احکام اولیه قرار دارد؛ اما در راستای اداره کشور صادر شده است و مستند به مصالح کلان جامعه اسلامی است. برخی از مواردی را که حضرت علی علیه‌السلام در راستای رویکرد حکومتی به شریعت صادر کرده است، می‌توان ذیل برخی از سیره‌های علوی برشمرد:

اول: در عین حال که «ید» صنعتگران امانی بوده و براساس مبانی فقهی نباید حکم به ضمانت ایشان در صورتی که خسارتی بر اموال وارد شود، کرد، حضرت علی علیه‌السلام



در راستای حفظ نظام جامعه در حوزه امور عمومی و تأکید بر سلامت اموال مردم، حکم به ضامن بودن صنعتگران نمودند. طبعاً این حکم می‌تواند براساس نظام اداره کشور به صورت مطلوب و تضمین منافع مردم صورت گرفته باشد. ظاهراً صدور این حکم از سوی امیرالمؤمنین علیه‌السلام بدین خاطر بوده است که در آن زمان، روحیه اهمال‌گری در میان صاحبان حرفه‌های مختلف غلبه یافته بود و حضرت با توجه به مصلحت کلان جامعه اسلامی و ناظر به تغییر موضوع ضمانت در حوزه حکومت بوده است (مجلسی، ۱۳۷۰، ۱۹: ۲۹۶).
دوم: با وجود این که برخی گناهان در اسلام، مستوجب عقوبت (حد) است و حضرت علی علیه‌السلام بر اقامه حدود تأکید می‌ورزیدند، اما ایشان در راستای مصالح کلان جامعه اسلامی، حکم به عدم اجرای حدود شرعی در منطقه جغرافیایی دشمن کرده و خوف از تحریک شدن و الحاق وی به دشمنان به واسطه اجرای حد را به مثابه فلسفه این حکم اعلام داشته است (عاملی، ۱۳۴۲ق، ۲۸: ۲۴-۲۵).

سوم: با وجود روایاتی که بر حصر زکات در نه چیز دلالت می‌کند و بقیه موارد از قرار گرفتن ذیل زکات، خارج شدند (کلینی، ۱۳۷۵، ۳: ۵۰۹) و فقیهان نیز براساس همین روایات، حکم به حصر زکات در این موارد نه‌گانه دادند، حضرت علی علیه‌السلام برای اسب عربی دو دینار و برای اسب عادی یک دینار زکات قرار دادند و برخلاف برخی کتب فقهی که حکم به استحباب زکات در اسب داده‌اند، ایشان حکم به زکات در اسب را به صورت استجابی صادر نکردند (کلینی، ۱۳۷۵، ۳: ۵۳۰). لذا وجهی برای جمع بین این دو دسته از روایات و قول به استحباب آن وجود ندارد؛ بلکه باید لزوم اخذ زکات برای اسب را در راستای رویکرد حکومتی به شریعت و اقتضائات حکومت تفسیر کرد. چنان‌که برخی از فقیهان معاصر نیز بر این قضیه تأکید نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۵۹).

رویکرد فقه حکومتی فقیهان در عصر غیبت

با عنایت به این که شرایط و زمانه هر فقهی در استنباط وی دخیل بوده و فقیهان (به‌مثابه اندیشمندانی، فرزند زمانه خویش) پرسش‌های زمانه خویش را پاسخ می‌گفتند، لذا در صورتی که مسأله و دغدغه جامعه شیعی و مکلفان آن، متناسب با شرایط زیست‌محیطی و فضای سیاسی ناشی از تقیّه نسبت به حاکمان جائز و عدم امکان ورود شیعیان بلکه



فقیهان در مسائل کلان جامعه، امور عبادی، احوالات شخصیّه و مسائل مرتبط با حقوق خصوصی و مسائل خرد جامعه باشد، طبیعتاً فقیهان نیز در پاسخ به این پرسش‌ها، رویکرد فردی پیشه کرده و استنباط خویش را در این راستا به کار می‌گرفتند. این در حالی است که در صورت غلبه حدّاکثری شیعیان در منطقه جغرافیایی مستقل و اقتدار اجتماعی فقیهان، پرسش مؤمنان، علاوه بر امور فردی و احوالات شخصیّه مکلفان، مشتمل بر مسائل کلان جامعه و تدبیر مطلوب آن براساس مبانی شریعت بوده و فقیهان، متناسب با شرایط و احوالات جامعه و پرسش مکلفان، بلکه شهروندان جامعه اسلامی، پاسخ به این مسائل را مدنظر قرار می‌دادند. «هرچه فاصله جریان فقهی شیعه با حکومت بیشتر شده، گرایش به احکام فردی بیشتر و گرایش به احکام اجتماعی کمتر شده است. بنابراین، فقه ما در طول سال‌های متمادی گذشته بیشتر به فهم اسلام به‌عنوان عمل و وظیفه یک فرد متوجه بوده و نه فهم اسلام به‌عنوان یک نظام اجتماعی» (خامنه‌ای، ۱۳/۹/۱۳۶۴).

بر این اساس، از آن‌جا که تحقّق رویکرد فقه حکومتی، در گرو اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان در منطقه جغرافیایی مشخص است، لذا میراث فقه حکومتی در میان فقیهان شیعه را باید در زمان‌هایی جست که فقیهان شیعه در سرزمین مستقل، از حاکمیت برخوردار بوده یا این‌که با حاکمیت حاکمان شیعه‌مذهب در سرزمین اسلامی، فقیهان از اقتدار برخوردار بودند یا از فقیهان در اداره جامعه خویش استمداد کردند یا آن‌ها را در حاکمیت خویش شریک می‌کردند. طبعاً میراث فقه حکومتی در زمان‌های گذشته را باید در زمان‌هایی مانند حاکمیت آل‌بویه (که حاکمان شیعه‌مذهب بر جغرافیای جهان اسلام حکومت می‌کردند)، یا در زمان حاکمیت صفویان و قاجاریان (که حاکمان شیعی، اداره امور کشور ایران را عهده‌دار بودند)، بلکه در عصر حاضر و حاکمیت فقیهان در کشور ایران و تحت نظام جمهوری اسلامی جست‌وجو کرد.

عصر آل‌بویه

در زمان سلطه آل‌بویه (به‌عنوان حاکمان شیعه‌مذهب) بر جهان اسلام، فقیهان از اقتداری متناسب در جامعه برخوردار شدند؛ به گونه‌ای که فقیهانی مانند سید مرتضی و شیخ مفید به‌خاطر جایگاه و احترامی که نزد سلاطین آل‌بویه داشتند، تقیّه پیشه نکردند و دیدگاه



حکومتی شیعه در عصر غیبت را ارائه کردند. ارائه نظریه ولایت عامه فقیهان (و تفویض اختیاراتی مشابه اختیارات امام معصوم علیه السلام به فقیهان) را در این راستا باید ارزیابی کرد (مفید، ۱۴۱۰ق: ۶۷۶-۶۷۵)؛^۱ بلکه رویکرد تعاملی با حاکمان جائر در راستای تقویت مذهب شیعه (مهدوی دامغانی، ۱۳۶۷: ۹) و برعهده گرفتن نقابت شیعیان از سوی حاکمان جائر از سوی سید رضی (طهرانی، ۱۴۰۳ق: ۳، ۱۶۴: قمی، ۱۳۹۰: ۱، ۶۲۶) که اختیارات وسیعی در حوزه امور حکومتی در اختیار داشت و الزاماتی در حوزه اداره جامعه شیعی را بر وی تحمیل می‌کرد، نیز می‌بایست در این راستا ارزیابی کرد.

عصر ایلخانان

با از بین رفتن حاکمیت آل بویه توسط سلجوقیان تا مدّت‌های زیادی جامعه اسلامی از حاکمیت حاکمان شیعه‌مذهب تهی شد و شیعیان و فقیهان شیعه در حالت تقیّه شدید نسبت به حاکمان جائر سنی‌مذهب قرار گرفتند. لذا با از دست رفتن اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان، نام و یادی از رویکرد حکومتی در فقه شیعه یافت نمی‌شود؛ گرچه در برخی اوقات مانند قرن هفتم و با از بین رفتن سلطه بنی‌عبّاس با حمله مغولان، سید بن طاووس (در زمان هولاکو) عهده‌دار تصدّی منصب نقابت شیعیان، ذیل حاکمان جائر کافر (همان) شد و ورود فقیهانی مانند علامه حلّی و پسرش فخرالمحققین به دربار الجایتو در تعامل با حاکمان جائر را که به رویکرد شیعی وی انجامید (اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۳۴-۴۲؛ جعفریان، ۱۳۷۵: ۲، ۶۶۹-۶۶۲)، می‌بایست در راستای رویکرد تدبیر کلان امور جامعه براساس ضوابط و احکام شرعی (فقه حکومتی) در زمان حاکمیت مغولان ارزیابی کرد.

عصر صفویه

عصر صفویه به‌مثابه مهم‌ترین دوره‌ای که حاکمان شیعه‌مذهب، بر اداره کلان یک کشور مستقل مسلط شدند و سلسله صفویه به‌عنوان حکومتی با ماهیت شیعی (دوازده‌امامی) را تشکیل دادند، واجد شاخصه‌های کم‌نظیری در عصر غیبت است که از آن جمله می‌توان به رسمیت یافتن مذهب شیعه اثناعشری در یک کشور و اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان

۱. «إذا عدم السلطان العادل فیما ذکرناه من هذه الابواب - كان لفقهاء اهل الحق العدول من ذوی الرأی و العقل و الفضل ان يتولوا ما تولاه السلطان. فإن لم يتمکنوا من ذلك فلا تبعه علیهم فیه».



در این منطقه جغرافیایی اشاره کرد. برخلاف ادوار گذشته از فقه که رویکرد فقیهان شیعه در خصوص حاکمان سیاسی رویکرد سلبی داشت و به اموری چون تعامل با حاکمان جائز و پذیرش جوایز آنان محدود می‌شد، در این دوره و با ورود فقیهان شیعی جبل عامل به دربار حاکمان صفوی و همکاری با آنان (مطهری، ۱۳۸۰، ۱۶: ۴۴۱-۴۴۰؛ جعفریان، ۱۳۷۰: ۷۸-۷۶) فقیهان با وجود باور به عدم مشروعیت این حاکمان و اختصاص مشروعیت سیاسی به امامان و جانشینان بر حق آنان (فقیهان)، در تعامل مثبت با حاکمان صفوی، در راستای تغییر رویکرد صوفیانه صفویّه این حاکمان، به رویکرد فقیهانه، پشتوانه فکری و مناصب سیاسی بسیاری چون وزارت آنان را عهده‌دار شده و اجتهاد خود را به جهت اداره شریعت‌مدار حکومت صفویه صرف کردند. از جمله فقیهانی که در رویکرد فقه حکومتی در عصر صفویّه (و در پی اقتدار سیاسی - اجتماعی فراگیرشان در عرصه جامعه و این باور که حاکمان صفوی، مشروعیت خویش را در گرو نیابت از فقیهان می‌دانستند (جعفریان، ۱۳۷۰: ۳۳)، بسیار تأثیرگذار بود، می‌توان به محقق کرکی اشاره کرد. وی که ارتباط وثیقی با حاکمان صفوی به خصوص شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب داشت و از این‌رو، با مسائل و مشکلات سازمان دولت صفوی آشنا بود، در کتب فقهی خویش مانند «جامع المقاصد»، «تعلیق الإرشاد» و «فوائد الشرائع» بلکه رساله‌هایی چون «رساله نماز جمعه» و «قاطعہ اللجاج» مباحثی چون «مشروعیت بخشی به حاکمان جائز به‌مثابه مأذونین در ولایت» (همان)، «گستره اختیارات حاکم به اندازه اختیارات امام معصوم علیه‌السلام»، «جواز اقامه نماز جمعه به‌مثابه امر حکومتی در حکومت شیعه‌مذهب صفویّه به موازات اقامه نماز جمعه از سوی حاکمان سنی‌مذهب عثمانی»، «دریافت خراج و مقاسمه از زمین‌های مفتوحه عنوه از سوی حاکمان و جواز صرف آن در امور جامعه اسلامی (با وجود طاغوت بودن حاکمان)» را در راستای حلّ شریعت‌مدار مشکلات و معضلات نظام سیاسی ارائه کرده است. «محقق ثانی، فقه حکومتی دارد که کاملاً پیدا است. چون توی دستگاه حکومت بوده و این‌ها توی افکارش هم پیدا است، توی آثارش هم پیدا است. در عین حال او خودش حاکم نبوده، او برای حکام کار می‌کرد، شیخ‌الاسلام حکام بود، برای آن‌ها مسأله درست می‌کرد» (خانم‌های، ۱۳۷۴/۱۲/۷).



عصر قاجاریه

با وجود از بین رفتن بسط ید فقیهان در چندین دهه پس از سلطنت صفویه (یعنی سلطنت افشاریه و زندیه)، فقیهان با استقرار سلطنت قاجار، اقتدار خویش را بازیافته و ضمن تعامل مثبت با حاکمان قاجاری و همکاری با دربار در راستای تأمین مصلحت جامعه اسلامی، هدایت کلان جامعه بلکه حاکمان به سوی غایات مذهب شیعه را مورد تأکید قرار دادند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۷/۲۹؛ باغستانی، ۱۳۹۰: ۳۲۰) که به رویکردی حکومتی در حوزه فقاقت و استنباط انجامیده است. با وجود این که رویکرد فقه حکومتی در این دوره را می‌توان در استنباط‌های بسیاری از فقیهان مشاهده کرد، اما در این مجال به رویکرد استنباطی شیخ جعفر کاشف‌الغطاء به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فقیهان این عصر اشاره می‌کنیم که در تعامل با حاکمان و در راستای رفع مشکلات و مسائل حکومت شیعه‌مذهب (در زمان سلطنت فتحعلی شاه)، در بسیاری از فتاوای خویش، رویکرد حکومتی برگزیده است که از آن میان تنها به برخی موارد اشاره می‌شود:

- در صورتی که هنگام جهاد دفاعی، نیروی کافی برای دفاع حضور نیافته باشد، حاکم اسلامی می‌تواند (با اذن عالمان دینی) برخی از مردم را به این امر الزام کرده و در صورت سرپیچی تعزیر نماید (کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۴۰۸).

- در صورتی که هنگام نبرد، بیت‌المال برای اداره جنگ کفایت نکند، حاکم می‌تواند مخارج دفاع (مالیات) را به اندازه تحصیل غرض، به اجبار، أخذ نماید (همان: ۳۸۲).

- با وجود این که انعقاد عقد ذمه و أخذ جزیه از کفار ذمی از وظایف امام معصوم علیه‌السلام و نایبان عامّ ایشان (فقیهان جامع‌الشرايط) است، در صورت غیبت امام معصوم علیه‌السلام، انجام این عمل از سوی رئیس مسلمانان (ولو حاکم غیر مشروع) نیز در راستای مصالح جامعه اسلامی جایز می‌داند (همان: ۳۹۶)^۱ بلکه این حکم را در خصوص تعیین مقدار جزیه نیز تسری داده است (همان: ۴۰۳).

- با وجود این که انفال به منصب امامت اختصاص دارد (همان: ۲۱۴) اما تعیین تکلیف

۱. بذل الجزیه للامام او نایبه الخاص او العام او رئیس المسلمین مع غیبه الامام... لو تدمم فی مملکه ره ریس من رؤساء اهل الحق او الباطل، جرى تدممه فی حق جمیع الممالک؛ و لو تدمم من ریس فاعطی الجزیه لغيره، لم یعضی ذمامه.



در خصوص مواردی از غنایم که تقسیم نشده است، در مرحله اول، برعهده فقیه جامع‌الشرایط نهاده و در مرحله بعد، اختیار آن را به «سلطان المسلمین» و «رئیس المسلمین» تفویض نموده است (جعفر پیشه‌فرد، ۱۳۸۰: ۶۵).

- علاوه بر مالیات‌های شرعی چون خمس و زکات، هرگاه فقیه مطابق مصلحت جامعه اسلامی تشخیص دهد می‌تواند مالیات بیشتری از مردم دریافت نماید؛ بلکه می‌تواند در زمان جنگ از مردم مرزنشین، مالیات بیشتری جهت تأمین امنیت آن‌ها اخذ کند، در این خصوص و هنگام نبرد با دشمنان روس، به شاه در اخذ این‌گونه مالیات اذن داده است: «من اگر مجتهدم و قابلیت نیابت از سادات زمان را دارم، به شاه اذن می‌دهم که آنچه برای هزینه جنگ و سرکوبی اهل کفر و طغیان نیاز دارد، از خراج و درآمد زمین‌های مفتوحهٔ عنوه و نظیر آن و نیز زکات طلا و نقره و جو و ... بگیرد؛ و اگر این‌ها خرج جنگ را تأمین نکرد و راه دیگری برای تأمین هزینه جنگ و دفع شر این دشمنان شقاوت‌مند وجود ندارد، مجاز است از اموال مردم، سرحدات و مرزنشینان بگیرد تا از جان و ناموس آنان دفاع کند. اگر باز هم خرج جنگ تأمین نشد، از اموال مردم دیگر که از مرز دوردن به اندازه هزینه جنگ بگیرد و بر هر مسلمانی واجب است امر سلطان را اطاعت کند» (کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۳۹۴).

عصر مشروطه

با وجود استمرار اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان در عصر قاجار، این اقتدار زمان نهضت مشروطه، توسعه یافت. به گونه‌ای که ضمن ایجاد فاصله از سوی عالمان با دربار سلاطین، جریانی از فقیهان درصدد برآمدند در قالب مبارزه با استبداد، قدرت سلاطین را محدود کرده و جایگاه و نقش مردم را در اداره نظام سیاسی توسعه بخشند (فراستخواه، ۱۳۷۷: ۳۴۲). این جریان فقهی که از آن به جریان مشروطه‌خواه تعبیر شده است، با توجه به اقتدار اجتماعی فراگیر فقیهان و ضرورت تحدید قدرت سیاسی و رویکرد استبدادی سلاطین قاجاری (که به سلطه بیگانگان بر کشور اسلامی انجامیده و با فروپاشی نظام اجتماعی، دین و دنیای مردم را نابود می‌کرد)، مباحث نوپدید سیاسی را در فقه وارد کرده و ضمن بازخوانی رویکرد فقه به ساختار و چگونگی اداره کشور اسلامی، رویکرد مشروطه سلطنتی را (البته نه به‌عنوان نظام مطلوب سیاسی در عصر غیبت) رویکردی جدید و مطلوب برای عصر خویش و گامی



به جلو در تحقق نظامی عادلانه پیشنهاد کردند و ضمن به کارگیری بسیاری از مؤلفه‌های حکومتی نظام‌های مردم‌سالار و مبتنی بر مدرنیته، قرائتی فقهی از آن ارائه کرده و ترکیبی از عناصر فقهی قدیمی و امور نوپدید مانند تدوین قانون اساسی (ثانی، ۱۳۶۱: ۴۷)، تشکیل مجلس شورای ملی (همان: ۴۸)، انتخابات (همان: ۸۰) و تفکیک قوا (همان: ۵۹) را در ساختار جدید نظام سیاسی به کار گرفتند. در این ساختار سیاسی، ضمن این‌که ابتدای قوانین نظام سیاسی به شریعت مفروض گرفته شده بود، براساس اصل تراز، فقیهان بر فرآیند قانون‌گذاری در پارلمان نظارت داشته و از تصویب قوانین غیرمطابق با اسلام جلوگیری می‌کردند.

با وجود این‌که فقیهان، در این دوره، نه در جایگاه قدرت سیاسی و کارگزاری حکومت قرار داشتند و نه وزارت از جانب حاکمان پذیرفته بودند، لکن جایگاه مقتدر سیاسی‌شان به آنان این اجازه را می‌داد که سرنوشت اداره کشور اسلامی را به‌دست گرفته و در این راستا، به ساختارسازی، تصمیم‌سازی و نظارت نهادینه و سازمانی به قدرت سلاطین مبادرت ورزند (همان: ۱۲۷) و در این راستا، استنباط خویش را به کار گرفته و در اجتهاد خویش، ضمن فاصله گرفتن از رویکرد صرفاً فردی و پرداختن به مسائل و مشکلات فردی مکلفان، رویکردی کلان‌تر و متناسب با اداره جامعه کلان شیعی پیشه کنند.

عصر انقلاب اسلامی (امام خمینی)

با عنایت به این‌که رویکرد فقه حکومتی، امری مشکک و دارای مراتب حدّاقلی و حدّاکثری است و تابعی از مقدار اقتدار فقیهان و امکان رویکرد حدّاکثری برای اداره شریعت‌مدار جامعه محقق است، لذا با گسترش اقتدار فقیهان، رویکرد فقه حکومتی در میان فقیهان توسعه یافته و محدود شدن اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان نیز به توضیح در رویکرد فقه حکومتی می‌انجامد. طبعاً با توجه به اقتدار حدّاکثری فقه و فقیهان در عصر حاضر (عصر جمهوری اسلامی ایران) می‌توان از رویکرد حدّاکثری برای فقیهان در استنباط فقه حکومتی به جهت اداره شرعی، مطلوب، روزآمد و کارآمد نظام اسلامی یاد کرد. بر این اساس، رویکرد امام خمینی در فقه حکومتی را باید اکتفا به سیره فقیهان سلف و ابتنا به مبانی حدّاکثری فقه شیعه برشمرد و آن را امتداد رویکرد فقیهان پیشین در استنباط‌هایشان در راستای تدبیر امور جامعه خویش و حلّ مسائل کلان جامعه براساس ظرفیت‌های فقه



شیعه برشمرد.

براساس منطق فقه حکومتی، فقیهان در عصر حاضر، نه فقط به‌مثابه تصمیم‌سازان نظام اسلامی بلکه به‌عنوان کارگزاران ارشد نظام، اداره کلان جامعه را برعهده گرفته و از ظرفیت فقه شیعه در ارائه مدلی روزآمد، کارآمد و قابل استناد به شریعت (جمهوری اسلامی) استفاده کرده و مؤلفه‌هایی چون تفکیک قوا، تحرّب، قانون اساسی، انتخابات، مجلس شورای اسلامی، ریاست جمهوری و... را نه در راستای تحدید قدرت سیاسی حاکمان مستبد جائز، بلکه به‌مثابه ابزارهایی جهت اداره نظام سیاسی مطلوب، ذیل نظریه ولایت فقیه به کار گرفتند.

ساختار ارائه شده برای این نظام سیاسی که به مبانی دینی مستند بوده و مشروعیت خویش را مرهون نظریه ولایت فقیه می‌داند، به گونه‌ای است که از یک سو از ظرفیت حداکثری رأی و نظر مردم در نظام سیاسی، در امور چون گزینش و نظارت بر کارگزاران بهره برده می‌شود و از سوی دیگر، در ساختار نظام سیاسی، ضمن تأکید بر استقلال قوای سه‌گانه (مجریه، مقننه و قضائیه)، قرائت خاصی از تفکیک قوا ارائه شده است که علاوه بر عدم توافی با نظریه ولایت فقیه جامع‌الشرایط، کارکردهای حداکثری، تخصصی و نظارتی برای این سه قوه قائل شده است و می‌تواند ضمن کمک به ولی فقیه در اداره مطلوب جامعه، پایایی و پویایی نظام اسلامی را نیز به ارمغان بیاورد.

«فقه شیعه را که به‌خاطر طول سال‌هایی که فقهای شیعه و خود گروه شیعه در دنیای اسلام، دسترسی به قدرت و حکومت نداشتند و فقه شیعه، یک فقه غیرحکومتی و فقه فردی بود، امام بزرگوار کشاند به سمت فقه حکومتی... شیعه، حکومت نداشت است. فقه شیعه، حکومتی در اختیار او نبوده است که جهاد (جهات) آن حکومت را بخواهد اداره کند تا بخواهد احکام آن‌ها را از کتاب و سنت استنباط کند. لذا، فقه شیعه و کتب فقهی شیعه، بیشتر فقه فردی بود... امام بزرگوار فقه شیعه اسلام را از دورانی که خود این بزرگوار در تبعید بودند کشاندند به سمت فقه اجتماعی، فقه حکومتی، فقهی که می‌خواهد نظام زندگی ملت‌ها را اداره کند و باید پاسخ‌گوی مسائل کوچک و بزرگ ملت‌ها باشد»



امام خمینی به‌مثابه مجتهد صاحب‌رأی و راهبر نظام اسلامی، ضمن باور به گستره‌ای فراگیر برای فقه شیعه مشتمل بر زوایای زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی و حکومتی، بر جامعیت فقه، نسبت به همه مسائل و نیازهای زندگی تأکید کرده و فقه را به‌مثابه نرم‌افزار اداره کلان جامعه فرض کرده و ضمن قرار دادن فقه در مسیر پاسخ به نیازهای کلان حکومتی، حکومت را فلسفه عمل فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت قرار داده است:

«حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای

زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی

معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه توری واقعی و کامل

اداره انسان از گهواره تا گور است» (خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱: ۲۸۹).

ایشان پس از چند سال اداره حکومت اسلامی و با مواجه شدن با برخی گره‌های اجرایی، براساس منطق فقه حکومتی، نظریه ولایت مطلقه فقیه را ارائه کرده است که اختیاری به موازات اختیارات معصوم^{علیه‌السلام} (به‌مثابه حاکم) برای فقیه در نظر می‌گیرد تا مطابق مصالح عالی‌ه جامعه و نظام اسلامی، تصمیم‌های کلان اخذ کرده و جامعه را به گونه مطلوب، هدایت و راهبری نماید. ایشان در این راستا ضمن نفی اقتصر گستره‌ای از اختیارات برای ولی فقیه که قدرت اداره مطلوب جامعه را ندارد، گستره‌ای از اختیارات حکومتی را (مانند اختیارات پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله}) برای فقیه حاکم ترسیم می‌کند تا بتواند متناسب با همان اختیارات، اداره مطلوب، شرعی و کارآمد نظام اسلامی را عهده‌دار باشد: «اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام^{صلی‌الله‌علیه‌وآله} يك پدیده بی‌معنا و بی‌محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ‌کس نمی‌تواند مستلزم به آن‌ها باشد؛ مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است، در چارچوب احکام فرعی نیست؛ نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری... و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است، بنا بر تفسیر شما خارج است و صدها امثال این‌ها. باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله^{صلی‌الله‌علیه‌وآله} است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است»



(همان، ۲۰: ۴۵۶-۴۵۷).

بلکه امام خمینی مطابق رویکرد ولایت مطلقه (که خود رویکردی حکومتی به فقه است)، مصادیقی از اختیارات را به فقیه حاکم، تفویض می‌نماید. براساس فقه مصطلح و سنتی، فقیه قادر نبوده است به آن مبادرت کرده و به آن حکم دهد: «حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند» (همان). جدا از موارد فوق که امام خمینی براساس رویکرد فقه حکومتی بدان حکم کرده است، می‌توان به برخی دیدگاه‌های ایشان مبتنی بر این رویکرد نیز اشاره کرد:

- در مواردی که زوج نسبت به همسر خویش بدرفتاری داشته و با نصیحت و تأدیب اصلاح نشود، طلاق زن با توجه به مصلحت اسلام و مسلمین، برعهده فقیه خواهد بود (همان، ۱۰: ۴۰۷).

- با وجود این که مالکیت نزد شارع محترم است، لکن هرگاه ولی فقیه تشخیص دهد این مالکیت مخالف مصلحت اسلام و مسلمانان است، می‌تواند آن را محدود کرده یا مصادره نماید (همان، ۱۰: ۴۸۱).

- حاکم اسلامی می‌تواند مجازاتی را متناسب با جرم‌های جدید مانند: قاچاق، گمرکات، تخلفات رانندگی یا شهرداری جعل نموده و متخلفان را براساس آن مجازات نماید (همان، ۱۹: ۴۷۳-۴۷۲).

- ولی فقیه هنگامی که صلاح بداند می‌تواند برخی مجرمان را از حدود میرا کرده و عفو نماید (همان، ۱۱: ۱۴۹).

- کنترل یا عدم کنترل جمعیت، تابع تصمیمات حکومت است (همان، ۵: ۱۸۳).



- دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند با شروط اسلامی و حتی بدون شرط قیمت، مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطه حکومت است؛ بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی امرش با حکومت است، می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند (همان، ۲۰: ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

با عنایت به این‌که فقه حکومتی تابعی از اقتدار سیاسی فقیهان در زمانه و زمینه‌ای است که فقیهان در جایگاه اداره کلان جامعه خویش هستند، لذا باید فقه حکومتی را مقوله‌ای مشگک و ذومراتب ارزیابی کرد که در هر عصر و زمانه‌ای متناسب با گستره و مقدار اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان، از سطوحی مختلف برخوردار است و با وجود این‌که در برخی از ادوار فقهی می‌توان به سطوحی حدّاقلی از رویکرد فقه حکومتی اشاره کرد، اما با توجه به سطح گسترده اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان در عصر حاضر و اداره فقهی جامعه از سوی فقه شیعه، عصر حاضر را باید مقتضی گونه‌ای متمایز و متعالی از فقه حکومتی برشمرد که قابل مقایسه با گونه‌های پیشین خود نیست. طبعاً در عصر حاضر نه فقط نمی‌توان از رویکرد فقه حکومتی (به بهانه‌هایی مانند غیراصیل و غیرمشروع بودن) پرهیز کرد، بلکه متناسب با اقتدار فراگیر فقه و فقیهان شیعه بر سیاست‌های کلان جامعه در عصر حاضر، باید رویکردی متناسب با همین اقتدار پیشه کرده و ظرفیت فقه برای اداره همه‌جانبه نظام اسلامی را به کار گرفت. طبعاً این مهم، اختصاص به فقیهانی ندارد که در مصدر کارگزاری حکومت اسلامی قرار دارند؛ بلکه همه فقیهان باید در استنباط‌های خویش، حکومت و شرایط آن را در نظر گرفته و حتی اگر در حوزه غیرعمومی (امور مرتبط با مؤمنان) به استنباط می‌پردازند، شرایط جامعه اسلامی و تأثیر رفتار مؤمنان در وضعیت سایر شهروندان را نیز مدنظر قرار دهند. طبعاً در حوزه فقه حکومتی، از یک سو شؤون حکومت و سیاست‌های آن و از سوی دیگر، حکم رفتارهای شهروندان باید در فرآیند استنباط حکومتی مدنظر قرار گیرد. گرچه در ظرف حکومت اسلامی می‌توان احکام متفاوتی نسبت به رفتار مؤمنان ارائه کرد، اما درخصوص سیاست‌های کلان حکومت و



حوزه حکمرانی از آن‌جا که فقه حکومتی در نهایت باید به قانون اداره جامعه بیانجامد و از سوی دیگر، قانون یک کشور نمی‌تواند دوگانه و چندگانه باشد و حکومت باید براساس یک حکم و قانون اداره شود، لذا نمی‌توان دیدگاه همه فقیهان در حوزه فقه حکومتی درخصوص سیاست‌های کلان را به‌مثابه دیدگاه حجت برشمرد؛ بلکه در فرآیند تبدیل فقه حکومتی به قانون، ضمن این‌که نمی‌توان به احکامی که با رویکرد غیرحکومتی صادر شده ملتزم شد، باید در میان احکام مختلفی که با رویکرد فقه حکومتی صادر شده است چند احتمال مانند «مرجعیت دیدگاه فقیه حاکم»، «رجوع به دیدگاه مشهور فقیهان شیعه»، «مهوریت دیدگاه فقیه اعلم»، «پذیرش دیدگاه فقیه مؤسس نظام»، «دیدگاه اکثریت فقهای شورای نگهبان» یا... را مدنظر قرار داد. طبعاً تعیین یکی از موارد فوق در فرآیند تبدیل فقه حکومتی به قانون، مستلزم تحقیق مستقل دیگری است که این تحقیق، به‌غایت بررسی آن تدوین نشده و مجال بررسی آن نیز در این تحقیق نیست.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اشمنتکه، زابینه (۱۳۸۹): اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳. باغستانی، محمد (۱۳۹۰): ولایت فقیه در عصر قاجاریه، مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، بهار و تابستان، شماره ۲۷-۲۸.
۴. جعفر پیشه‌فرد، مصطفی (۱۳۸۰): پیشینه نظریه ولایت فقیه، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، چاپ اول.
۵. جعفریان، رسول (۱۳۷۵): تاریخ تشیع در ایران، قم، انتشارات انصاریان.
۶. _____ (۱۳۷۰): دین و سیاست در دوره صفوی، قم، انصاریان.
۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸): صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. سبحانی، جعفر (۱۳۶۳): فروغ ابدیت، تهران، نشر دانش اسلامی، چاپ اول.
۹. طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳ق): الذریعة، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم.
۱۰. عاملی، حز (۱۴۱۲ق): وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت، چاپ اول.
۱۱. عروسی حویزی، علی بن جمعه (۱۴۱۲ق): تفسیر نورالثقلین، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۱۲. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷): سرآغاز نواندیشی معاصر، دینی و غیردینی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۳. قمی، شیخ عباس (۱۳۹۰): منتهی الآمال، تهران، انتشارات مبین اندیشه.
۱۴. کاشف‌الغطاء، شیخ جعفر (بی‌تا): کشف‌الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵): الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۰): مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰): مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
۱۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق): المقنعة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵): دایرة المعارف فقه مقارن، قم، مدرسه الامام امیرالمومنین علیه‌السلام.
۲۰. مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۶۸): ترجمه کتاب مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. _____ (۱۳۶۷): نبرد جمل، ترجمه کتاب الجمل شیخ مفید، تهران، نشر نی.
۲۲. نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱): تمییه‌الامه و تنزیه‌الملله، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۳. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در جلسه پرسش و پاسخ در دانشگاه تهران، ۱۳/۹/۱۳۶۴.
۲۴. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در جمع اعضای کنگره تبیین مبانی فقهی امام خمینی، ۱۳۷۴/۱۲/۷.
۲۵. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در مرقد امام خمینی به مناسبت سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۷۶/۳/۱۴.
۲۶. خامنه‌ای، سید علی، سخنرانی در دیدار طلاب و اساتید حوزه علمیه قم، ۲۹/۷/۱۳۸۹.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

درآمدی بر فلسفه نظام‌سازی فقهی: مبادی تصویری در نظام‌سازی فقهی

سیداحسان رفیعی علوی^۱

محمد صادق ذوقی^۲

چکیده

تبیین و بسط اندیشه در عرصه «نظام‌سازی فقهی» و نظریه‌پردازی اسلامی از جمله ضرورت‌های امروزیں گفتمان علوم انسانی - اسلامی می‌باشد. یکی از ابعاد مهم در بررسی آرا و اندیشه‌های شهید صدر به‌عنوان کاشف این الگو، پی‌جویی اصول و ریشه‌های نظریه ایشان می‌باشد. شهید صدر، روش تحقیق خود در کشف و استنباط نظام‌های اسلامی را «منهج موضوعی» می‌داند و این روش را در مقابل «منهج تجزیئی» می‌داند. هریک از نظام‌های فقهی تولید شده متشکل از دو لایه نهادی «زیربنا» و «روینا» می‌باشد؛ چراکه شریعت در ورای احکام فقهی - حقوقی خود، دارای یک نظام بنیادین است که مکتب یا نظام اجتماعی اسلام نام دارد که مراد شهید صدر از زیربنا، همین نظام بنیادین در اندیشه اسلامی می‌باشد. شهید صدر «علم» را در مقابل «مذهب» قرار می‌دهند و نظرشان بر این است که علم، وظیفه تفسیر پدیده‌ها و مؤلفه‌ها را برعهده دارد. کار مذهب «هنجارسازی» است و باید‌ها و نباید‌های کلی را بیان می‌کند. به این شکل که طرحی را برای سازمان‌دهی هر عرصه از زندگی ارائه می‌کند. اما علم از حقایق صحبت می‌کند و هست‌ها را بیان می‌کند و به تفسیر پدیده‌های عینی و واقعی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. اما در مورد مناسبت مکتب و نظام باید بیان کرد که مکتب در اندیشه شهید صدر، همان «نظام» است با ماهیت و ابعادی که مورد تأکید قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: نظام‌سازی فقهی، مبادی تصویری، فقه‌الانظمه، فقه‌النظریه، زیربنا، روینا

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

۲. دکتری فقه و حقوق دانشگاه تهران

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۱ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰



مقدمه

دیالکتیک بین فقهات و مسأله اجتماعی در قاب دانش‌های اجتماعی در دوره فقه معاصر، فقه و فقهات را ملزم به تحوّل در فقه نموده است. از سویی فقه با دانش‌هایی موازی با فقه روبه‌رو شده است که فارغ از ارزش حکمی و حکمی به سوالات این دانش‌ها به توفیق کلامی دین نیز می‌انجامد. از سویی دیگر، نظام‌سازی بن‌مایه اساسی دولت‌سازی اسلامی نیز تلقی می‌شود که در جغرافیای سیاسی - اجتماعی امروز جمهوری اسلامی این مهم مطالعه در نظام‌های فقهی را محتوم نموده است. در این میانه ارتقای فقه به دانش نظام‌ساز اجتماعی و یا قهقرای فقه به مستحیل شدن در دانش‌های عرفی صورت‌های چالش‌آفرینی است که بایستی مجتهد در این کوره‌راه در حراست از اصالت فقه در آن بکوشد.

نظریه‌پردازی اسلامی و یا ساخت نظام‌های اسلامی در «فقه‌النظریه» به معنای «مشخص کردن چارچوب‌های کلی در موضوعات مختلف (اعم از سیاسی، اقتصادی، قضایی و...) براساس رویکردهای فقهی، به‌صورت یک نظریه منسجم که قابلیت مدیریت زندگی و حیات بشری را داشته باشد» تعریف شده است (خالد الغفوری، ۱۴۲۱: ۱۲۳). مُبدع این خلاقیت علمی معتقد است: «نیاز به نظریات اسلامی در زمینه‌های مختلف، نیازی ضروری می‌باشد؛ به‌خصوص با ظهور نظریات غربی لازم است که انسان مسلمان، دیدگاه اسلام را در باب این نظریات استخراج کند و از شریعت استفاده کند و موضع سلبی یا ایجابی اسلام را در قبال نیازهای موجود مشخص کند» (صدر، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۸).

در سوابق تمرکز بر این نظریه‌پردازی دو دسته مطالعه را می‌توان مشاهده نمود: مطالعات اصولی که در آن برخی به تبیین مسأله حجیت در نظام‌سازی پرداخته‌اند (علی‌اکبری، آهنگری و طباطبایی‌نژاد، ۱۳۹۵)، گروه روش‌شناسی اصولی این نظریه را در فقه اقتصادی مطالعه نموده‌اند (نظری و خطیبی، ۱۳۹۲) و برخی نسبت آن را با اجتهاد در نگاه مشهور مطالعه کرده‌اند (خراسانی، ۱۳۹۴)؛ برخی دیگر این مسأله را در کنار نظریه منطقه‌الفراغ تبیین کردند (بابوکانی، طباطبایی و آهنگری، ۱۳۹۶) و در دسته دوم: برخی نیز در تلاش بودند که الگوی نظریه‌پردازی اسلامی شهید صدر را در موضوعات و دانش‌های دیگر مانند دانش مدیریت اعمال کنند (سعدی و توسلی، ۱۳۹۴).



وجه تمایز این پژوهش در این مهم است که مبادی تصویری نظام‌سازی فقهی را که زمینه انسجام اصولی و دقت نظریه‌پردازی می‌باشد، تدارک نماییم؛ زیرا تاکنون افاده و فهم‌های متفاوتی از این مبادی ارائه شده است که فریگی دانشی آن اجازه حرکت و سودمندی را از نظریه گرفته است و از سویی تکثر این نظریه راقی در دانش‌های علوم انسانی و به تبع آن در نظام‌سازی و در نهایت نتیجه دولت‌سازی متوقف بر یک ارتکاز دقیق از بنیادهای اصلی این دانش است.

توضیح بیشتر این است که یکی از ابعاد مهم در بررسی آرا و اندیشه‌های شهید صدر به‌عنوان کاشف این الگو، پی‌جویی اصول و ریشه‌های نظریه ایشان می‌باشد. با این توضیح که طرح مباحثی چون «فقه‌التَّظْریه» و هم‌چنین «نظام‌سازی فقهی» و «نظام‌سازی اسلامی» و اعتقاد به جواز این رویکردها در تولید علوم انسانی - اسلامی نیازمند پذیرش و پاسخ دادن به مسائل بسیاری می‌باشد:

دسته اول از این مسائل، سؤال‌هایی از این قبیل هستند که کلمه «نظام» در گفتمان نظام‌سازی فقهی به چه معنا است؟ «فقه» و دین در رویکرد نظام‌سازی فقهی دست‌خوش چه تغییراتی می‌شود؟ به‌صورت کلی «نظام‌سازی فقهی» و «نظریه‌پردازی اسلامی» به چه معنا است؟

دسته دوم، سؤال‌هایی از این قبیل هستند که آیا گزاره‌های تولید شده در فقه نظام‌ساز علمی هستند؟ آیا منابع فقه (آیات و روایات...)، ظرفیت استخراج و تولید نظام‌های اسلامی (نظام تربیتی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی و...) را دارا می‌باشند؟ آیا اصولاً گزاره‌های دینی نظام‌مند هستند تا در مرحله بعد بتوان یک نظام استخراج کرد؟ جایگاه و کاربرد منطقه‌الفراغ در نظام‌سازی فقهی چیست؟ نسبت، دامنه و محدوده دین با مسائل اجتماعی چگونه است که می‌توان نظامی جامع و کامل برای زندگی بشر را از آن استخراج کرد؟

همان‌طور که مشاهده می‌کنید، دسته اول از سؤال‌ها، ناظر به تعریف واژگان و اصطلاحات موجود در گفتمان «نظام‌سازی فقهی» می‌باشد که جوهره بحث، درصدد روشن کردن ماهیت نظام‌سازی فقهی و واژگان و مؤلفه‌های دخیل در آن می‌باشد. در



حالی که سؤال‌های دسته دوم ناظر به مسائل و پیش‌فرض‌هایی است که نظام‌سازی فقهی مبتنی بر آن‌ها شکل گرفته است و براساس آن مبانی است که نظام‌سازی فقهی در حال توسعه و رشد می‌باشد (بحث از فلسفه و ملزومات نظام‌سازی فقهی). بنابراین، در دسته اول از مسائل، بحث از تعریف واژگان و اصطلاحات است که این مؤلفه‌ها، همان «مبادی تصویری» نظام‌سازی فقهی می‌باشند و دسته دوم، بحث از گزاره‌ها و قضایایی است که به صورت کلی حجیت و جواز نظام‌سازی فقهی را اثبات می‌کنند که همان «مبادی تصدیقی» می‌باشند. پس این تحقیق با این توضیح که نظام‌سازی فقهی مبتنی بر مبادی تصویری متعددی است که تأکید این پژوهش براساس اهمیت متمرکز بر نهاد «نظام» و فروع مربوطه می‌باشد.

روند پژوهش به این صورت خواهد بود که بعد از تعریف واژگان و معنای لغوی نظام، معنای اصطلاحی نظام را در دو زبان عربی و فارسی بیان می‌کنیم. در ادامه مؤلفه‌های نظام‌سازی فقهی و همچنین مناسبات نظام‌سازی فقهی با اصطلاحات مشابه را بررسی می‌نماییم. سپس به دو سؤال اساسی پاسخ می‌دهیم که نظام‌سازی فقهی چه تفاوتی با رویکرد فقه احکام و همچنین علم دینی دارد؟ و در پایان ملاحظاتی را که در تولید نظام‌های اجتماعی باید مدنظر داشت، تبیین می‌کنیم.

۱- تبیین واژگان

مبادی تصویری

هدف در هر علمی، اثبات محمول برای موضوع می‌باشد، به عبارت دیگر، اثبات قضایا و گزاره‌های هر دانش، هدف نهایی و مهم در هر علم می‌باشد و روشن است که اثبات محمول برای موضوع، نیازمند تعریف و روشن بودن موضوع و محمول می‌باشد (مصباح، ۱۳۸۷، ۱: ۳۸؛ مطهری، ۱۳۶۸، ۶: ۴۷۳) و بدون این که تصوّر روشنی از موضوع و محمول داشته باشیم، نمی‌توانیم در مورد آن قضیه داوری کنیم؛ به عنوان مثال، در قضیه «اصالت با نظام اقتصاد اسلام است» اگر تصوّر دقیقی از واژه‌های «نظام»، «اقتصاد» و «اسلام» نداشته باشیم، نمی‌توانیم در مورد قضیه مذکور داوری داشته باشیم.



برخی دیگر در تعریف مبادی تصویری بیان کرده‌اند که «مقصود از مبادی تصویری اموری هستند که تصور موضوع علم یا موضوع مسائل به آن وابسته است. مانند: تعریف موضوع علم، تعریف اجزای موضوع و تعریف عوارض و حالات موضوع علم» (سجادی، ۱۳۷۳، ۳: ۱۶۶۷). به‌طور خلاصه، تعریف‌هایی که در هر دانش مطرح می‌شود و «فهم مقدماتی آن» ضروری می‌باشد، «مبادی تصویری» می‌نامند (مطهری، ۱۳۶۸، ۶: ۴۷۴). علاوه بر این که «واژگان و اصطلاحات دخیل در هر علم که برای روشن شدن گزاره‌های آن علم ضروری می‌باشد» در مقوله مبادی تصویری بحث می‌شود. بدین ترتیب هدف در مبادی تصویری تکمیل هندسه معنایی نظریه می‌باشد؛ با این توضیح که بحث از مبادی تصویری، دامنه موضوعی و جغرافیای هندسه معنایی نظریه را مشخص می‌سازد و روشن می‌شود که در هندسه بحث از نظام‌سازی فقهی، هریک از عناصر و مؤلفه‌ها، چه معنایی دارند؟ چه جایگاهی در منظومه نظام‌سازی فقهی دارند؟ بنابراین، بحث از مبادی تصویری مضاف بر این که واژگان دخیل را روشن می‌سازد، هندسه معنایی بحث را نیز منقح می‌کند.

مبادی تصدیقی

گرچه ما در این جستار تنها مبادی تصویری را بررسی می‌نماییم، اما از این جهت که بدانیم چه چیز مبادی تصویری نیست، لازم است مبادی تصدیقی را تفتیح نماییم. برای یقینی شدن مسائل يك علم، هم باید سلسله‌ای از قضایای بدیهی در دست داشت و هم غالباً سلسله‌ای قضایای غیربدیهی که از مسائل آن علم نیستند؛ ولی صحیح فرض شده‌اند. دسته اول این قضایا را «اصول متعارف» و دسته دوم را «اصول موضوعه» می‌گویند. در حقیقت، نقاط اصلی اتکای علوم همین اصول هستند؛ بدون این اصول حتی يك قضیه علمی هم قابل اثبات نیست و به کلی باید از علوم دست شست (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۱: ۳۹). منظور از مبادی تصدیقی، مسائلی است که تصدیق به مسائل علم متوقف بر آن‌ها است. مانند قضایای بدیهی که در اثبات مسائل علم به کار برده می‌شوند. به بیان دیگر مراد از مبادی تصدیقی، تصدیقات بدیهی است که موجب کشف تصدیقات مجهول می‌شود (سجادی، همان: ۱۶۶۷).

نکته دیگر این که مبادی تصدیقی، علوم مختلف هستند و غالباً در علوم دیگری مورد بحث قرار می‌گیرند. لذا به این جهت است که فلسفه هر علمی در حقیقت، علمی غیر



آن علم می‌باشد (فلسفه فقه، دانشی متفاوت و متمایز از فقه می‌باشد) که عهده‌دار بیان و اثبات اصول و مبادی آن علم می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱: ۸۸)، لذا محور مباحث و نکات این پژوهش، بحث از فلسفه نظام‌سازی فقهی می‌باشد. به‌عنوان مثال، بحث از نظام‌سازی فقهی زمانی معنا دارد که مسأله «حجیت» در نظام‌سازی فقهی اثبات شده باشد و قائل باشیم که گزاره‌های نظام‌ساز تولید شده را بتوان با منجزیت و معدریت به شارع نسبت داد. با این توضیح که هریک از نظام‌های اسلامی تولید شده (مانند: نظام اقتصادی، نظام سیاسی و...) نظام‌هایی هستند که متصف به وصف اسلامی بودن می‌باشند و درصدد هستیم که آن‌ها را به دین و در نهایت به شارع نسبت دهیم. پرواضح است که انتساب هر امری به شارع نیازمند کسب حجیت آن می‌باشد. نظام‌های اسلامی نیز از این مسأله مستثنی نمی‌باشند و لازم است که حجیت آن‌ها اثبات شود. بنابراین، یکی از مبادی تصدیقی در نظام‌سازی فقهی، مسأله «حجیت نظامات» می‌باشد. در پایان باید بیان کرد که تعریفات و اصول متعارفه و اصول موضوعه هر علمی به‌عنوان «مبادی» آن علم شناخته می‌شود (مطهری، همان: ۴۷۳-۴۷۴). وجه تمایز دیگر مبادی تصویری و تصدیقی در این است که مبادی تصویری که همان تعاریف و بیان ماهیت اشیا مورد بحث است، معمولاً در خود علم و به‌صورت مقدمه مطرح می‌شود؛ ولی مبادی تصدیقی علوم مختلف هستند و غالباً در علوم دیگری مورد بحث قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، همان: ۸۷).

فقه‌الغّه در مبادی تصویری نظام‌سازی

همان‌طور که ذکر شد، نظام‌سازی فقهی، مبادی تصویری متعددی دارد؛ از جمله: «دین»، «نظام»، «نظام‌سازی»، «فقه»، «منطقه‌الفراغ» که تأکید این پژوهش در بررسی اصطلاح «نظام» و «نظام‌سازی» و هم‌چنین اصطلاحات مربوطه می‌باشد.

معنای لغوی نظام

ریشه این واژه «نَظَمَ» می‌باشد که دلالت بر نظم و تألیف منسجم دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۵: ۴۴۳) که ریشه و اصل این استعمال، مربوط به منظم کردن اشیا و به رشته کشیدن آن‌ها (به‌خصوص به رشته کشیدن مروارید) است (جمیری، ۱۴۲۰، ۱۰: ۶۶۵۱). از دیگر استعمال‌های



اولیه این ریشه، به نظم درآوردن اشعار بوده است (موسی، ۱۴۸۰: ۱، ۲۰۴). بنابراین، هر امری که منظم، منسجم و دارای نظم نسبی باشد، واژه نظم را می‌توان در مورد آن استعمال کرد (اعم از امر مادی مانند مروارید و هم‌چنین امور معنوی مانند شعر و سخن)؛ لذا از نظر لغوی، «نظام» دلالت بر هر نوع نظم و انسجام دارد و هر امری را که انسجام ساختاری داشته باشد، «نظام» گویند.

معنای اصطلاحی نظام

در گفتمان فقهی به لسان عربی، دو اصطلاح برای بحث نظام‌سازی فقهی وجود دارد که در ادامه هریک را تبیین می‌نماییم:

أ. فقه‌الانظمه

برخی از متفکران، اصطلاح «فقه‌الانظمه» را در مورد نظام‌سازی فقهی استفاده نموده‌اند (ملک‌زاده، ۱۳۹۵) هرچند غالباً واژه «انظمه» در ادبیات معاصر عربی به معنای نظام‌های سیاسی و قضایی استعمال شده است، ولی استعمال آن به این معنا محدود نشده و در معنی نظام‌سازی فقهی نیز استفاده شده است؛ مانند: مقاله «شیخ خالد الغفوری» که با همین عنوان به چاپ رسیده است (الغفوری، ۱۴۳۴ق). برخی دیگر، «فقه‌الانظمه» را به صورت گسترده به همان معنای نظام‌سازی فقهی استعمال کرده‌اند و در صدد تحقق نظام‌های علمی اسلامی بوده‌اند (ملک‌اوی، ۱۹۹۵: ۲۹). کاربرد روشن‌تر و مهم‌تر این واژه را در اندیشه‌های «سید قطب» که از مجدّدان اندیشه اسلامی می‌باشد، می‌توان پی‌جویی کرد (قطب، ۱۴۰۸: ۴، ۲۰۰۹) که برخی این دسته از اندیشه‌های سید قطب را به «فقه حکومتی» تفسیر کرده‌اند (ابومحمد، بی‌تا). بنابراین، امروزه معنای غالبی این اصطلاح، همان معنایی می‌باشد که از نظام‌سازی اسلامی و نظام‌سازی فقهی برداشت می‌شود. لذا از تفصیل و بسط جداگانه گفتمان «فقه‌الانظمه» پرهیز می‌شود و در ذیل معنای اصطلاحی نظام‌سازی از آن بحث می‌شود.

ب. فقه‌النظریه

اصطلاح «فقه‌النظریه» را صائب عبدالحمید در کتاب خود با عنوان «شهیّد محمدباقر الصدر من فقه الاحکام الی فقه‌النظریات» استفاده کرد (صائب، ۲۰۰۸: ۸۷) که در ادامه محققان



و مؤلفان دیگر، به تبع ایشان بود که اصطلاح فقه‌النظریه را استعمال کردند؛ مانند: «علی قیاض» در کتاب «نظریات السلطه فی الفكر السياسی الشیعی المعاصر» (فیاض، ۲۰۱۰: ۳۵۰). با مراجعه به کتب و عبارات مختلف روشن می‌شود که دیگران نیز این اصطلاح را به نام شهید صدر می‌شناسند و همان معنای نظام‌سازی فقهی را که شهید صدر مدّ نظر داشتند، اراده می‌کنند.

تعریف نظریه

باید دانست که علوم انسانی در دهه‌های اخیر به احیای نظریه‌پردازی در خود روی آورده است (اسکندری و تولانی، ۱۳۹۱: ۴۵۷). در علوم انسانی، کارکرد یک نظریه هم بیان این مطلب است که چرا یک رویداد و پدیده با رویداد و پدیده دیگر مرتبط است یا علل یک رویداد چه می‌باشد و هم این که انسان در این میان چه نقشی دارد و چه باید بکند و چه رسالتی دارد؟ بر این اساس، مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی در علوم انسانی، علاوه بر این که گامی اساسی در روند استدلالی کردن می‌باشد، در ساختن انسان نیز سهم به‌سزایی دارد (اسکندری و تولانی، ۱۳۹۱: ۴۵۶). نظریه مجموعه‌ای از گزاره‌های معرفتی جهت‌دهنده به دانش یا کنش است. اصطلاح «نظریه» در زبان‌های عربی و فارسی از فعل «نظر کردن» مشتق شده که به معنی نگاه همه‌جانبه و همراه با تأمل است (جمشیدی، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

در ابتدا باید بیان کرد که «هنوز بر سر این که نظریه چیست، توافقی صورت نگرفته است» (کالوین، ۱۳۷۷: ۴۶)؛ لذا شاید به همین دلیل است که در تعریف و مصداق «فقه‌النظریه» از منظر شهید صدر، بین صاحب‌نظران اختلاف است و هم‌چنین لوازم این اختلاف را می‌توان در روش‌شناسی فقه‌نظریه، جایگاه‌شناسی دانش‌های درجه دو در فقه‌نظریه و... مشاهده کرد. در نگرش هوسرل، نظریه عبارت است از دستگاه بسته‌ای از گزاره‌ها برای کل یک علم (Husserl, E. ۱۹۲۹: ۸۹)؛ و در تعریفی جامع‌تر می‌توان بیان کرد که «نظریه یا نگره به یک یا چند گزاره منسجم دانشی مبتنی بر مبنا، منطق، دلیل و مؤیدات موجه می‌گویند که پذیرش آن سبب دگرگونی متناهی در یک قلمرو علمی یا عملی گردد» (رشاد، ۱۳۸۹: ۳۸). لذا نظریه، ارائه تصویری جامع و شفاف و همه‌جانبه از یک یا چند مسأله مرتبط با یکدیگر است که هدف خاصی را تعقیب می‌کند. به عبارت دیگر، نظریه حاصل جمع گزاره‌ها درباره



یک موضوع خاص با هدف جهت‌دهندگی است؛ گزاره‌هایی که نحوه اتصال‌شان به یکدیگر چنان است که شماری از آن‌ها گزاره‌های اساسی هستند و بقیه از این گزاره‌های اساسی مشتق می‌شوند (جمشیدی، شیرخانی و سبزی، ۱۳۹۴: ۴۵۸).

تعریف فقه‌النظریه

اما در باب «فقه‌النظریه» باید بیان کرد که این اصطلاح، بیشتر دلالت بر یک رویکرد و رهیافت دارد (تا این‌که یک دانش مستقل باشد). مبتکر و مؤسس این رویکرد را می‌توان فقیه متأله شهید محمدباقر صدر دانست که درصدد تولید نظریه‌های علوم انسانی - اسلامی در حوزه‌های مختلف زندگی، به‌خصوص حوزه‌های اجتماعی - سیاسی بوده‌اند. ایشان «فقه‌النظریه» را به‌مثابه یک دستگاه جدید برای پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه مطرح کردند (خراسانی، ۱۳۹۴: ۸-۹). ایشان این رهیافت را در حد ادعا باقی نگذاشت، بلکه خود، اولین نفر بود که دست به نظریه‌پردازی زد و دو نظریه اقتصاد اسلامی و فلسفه اسلامی جدید را در دو متن راقی «اقتصادنا» و «فلسفتنا» بازتولید نمود.

از نگاه برخی اندیشمندان در مقابل «فقه‌النظریه»، «فقه‌الاحکام» وجود دارد (قیاض، ۲۰۱۰: ۳۵۰). البته برخی دیگر، «فقه‌النظریه» را در مقابل «فقه‌النص» قرار داده‌اند (جاسم، ۲۰۰۹ق) که وظیفه «فقه‌الاحکام»، بیان مجموعه‌ای از احکام شرعی است که از شریعت اسلامی استنباط می‌شود و مجتهد در عملیات استنباط تلاش می‌کند به کمک ادله اربعه و نیز قواعد فقهی به حکم شرعی دست پیدا کند؛ در حالی که «فقه‌النظریه» به معنای فهم نصوص شریعت به هدف کشف و استحصال نظریات اسلام در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی است (خراسانی، ۱۳۹۴: ۱۱).

در تعریف فقه‌النظریه آورده‌اند که «عملیات استنباط و اکتشاف چارچوب‌های کلان فقهی که جهت‌گیری در حوزه‌های مختلف زندگی انسانی مانند: اقتصادی، اجتماعی، قضائی، سیاسی و... را منجر می‌شود، به صورتی که منجر به تبیین راهکارهای اسلامی می‌شود و احکام فرعی زیادی را حول یک محور گردآوری می‌کند تا یک ساختار و زیربنا برای تنظیم زندگی انسان مسلمان به وجود بیاورد» (خالد الغفوری، ۱۴۲۱ق: ۱۲۳). همان‌طور که ملاحظه شد، جوهره این تعریف از فقه‌النظریه اولاً، تأکید بر این دارد که فقه‌النظریه محدود



به احکام فردی زندگی نمی‌شود، بلکه تمام جنبه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تربیتی را شامل می‌شود؛ ثانیاً، هدف و نتیجه، اصلاح زندگی انسانی است. لذا براساس این نکته اخیر، هر امری که در زندگی انسان دخیل باشد، می‌تواند به‌نوعی، محل بحث و موضوع فقه‌النظریه باشد. صاحب‌نظران، علاوه بر شهید صدر، برخی دیگر از متفکران را در زمره اندیشمندان «فقه‌النظریه» می‌دانند. مانند: محمد مهدی شمس‌الدین (حسن، ۲۰۰۹ق).

ج. نظام‌سازی فقهی

در زبان فارسی از این مقوله با عنوان نظام‌سازی فقهی یاد می‌شود. شهید صدر در دوران عمر پربرکت خود یکی از مواجهه‌های مهمی که داشتند، مواجهه با پدیده «نظام‌ها» و «سیستم‌های اقتصادی» بود. این نظام‌ها مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته و دارای «مبانی» و «غایات» مخصوص به خود است. در دیدگاه شهید صدر، دو مرتبه اولیه و تکاملی از شریعت وجود دارد: مرتبه اولیه وظایف «فرد» را در شرایط مختلف بیان می‌کند؛ ولی مرتبه کامل شریعت، وضعیّت را طراحی و ایجاد می‌کند (منش و مجرد، ۱۳۹۴[الف]: ۱۷۲). بنابراین، «فقه احکام» که مربوط به مرتبه اولیه است، دانشی پسینی می‌باشد که صرفاً درصدد بیان احکام موضوعات، بعد از تحقق موضوع می‌باشد، در حالی‌که «نظام‌سازی فقهی» تلاشی است برای «پیشینی» کردن دین و اندیشه دینی در عرصه‌های اجتماعی؛ با این توضیح که با طراحی الگوهای مطلوب برای زندگی فردی و اجتماعی، بسترهای مناسب برای حیات اسلامی را فراهم می‌آورد. این الگوها می‌توانند در موضوعات اقتصادی و سیاسی جلوه‌گر شوند و یا شاهد تحقق آن‌ها و نظام‌های اسلامی در عرصه‌های فرهنگی و تربیتی باشیم. شهید صدر، در آرا و اندیشه‌های خود، بیشتر از واژه «مذهب» (علی‌اکبری و دیگران، ۱۳۹۵: ۸۹) و مکتب استفاده می‌کنند و واژه «نظام» ترجمه واژه مذهب و مکتب در اندیشه شهید صدر است. معنای لغوی نظام به‌تفصیل بیان شد و تبیین شد که هم در زبان فارسی و هم در زبان عربی به معنای «چارچوب و ساختار منظم، منسجم و هدفمند» می‌باشد؛ اما در باب معنای اصطلاحی نظام‌سازی بیان کرده‌اند: «کشف، ساخت و پرداخت نظام‌ها، چارچوب‌ها و ساختارهای منسجم فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... مبتنی بر قوانین استنباط شده الهی در علم فقه برای تنظیم و سامان‌بخشی ابعاد گوناگون زندگی



انسان و جامعه انسانی و جهت‌دهی به بشر در راستای تقرب به خداوند و دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی» (شکری و خیری، ۱۳۹۵: ۱۹) که در این تعریف، سه مؤلفه کشف، ساخت و پرداخت مورد تأکید قرار گرفته‌اند که در ادامه لازم است بیشتر تبیین شوند.

برخی دیگر در تعریف نظام‌سازی دینی «استراتژی‌های لازم برای برنامه‌ریزی و مدیریت جوانب مختلف زندگی فردی و جمعی» را بیان کرده‌اند (عبدالحمید واسطی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) که نقطه اتکای اصلی در این تعریف، اهتمام نظام‌های اجتماعی اسلامی بر اصلاح و مدیریت زندگی بشر می‌باشد و در حقیقت، دامنه نظام‌های اجتماعی، تمام عرصه‌های اجتماعی حیات انسان است.

از نوع مواجهه شهید صدر به‌عنوان اولین فقیهی که به تحلیل و ضبط مسأله نظام‌سازی پرداخته است و از عبارتهای پردازش شده ایشان می‌توان دریافت که حرکت عمومی جامعه اسلامی در اصلاح، تغییر و هدایت جامعه به سمت ثابت‌ها و ضوابط شرعی (الحسینی، ۱۹۸۹: ۳۳۷) در راستای سعادت انسانی (همان: ۱۵۵) و تأمین نیازهای بشری که متشکل از نظام فکری و اجتماعی خواهد بود را می‌توان نظام‌سازی اسلامی خطاب نمود (همان: ۱۳۳).

بنابراین، در تعریف نظام‌های اسلامی و فقهی باید بیان کرد که نظام‌های فقهی «منظومه‌های معرفتی هستند که خطوط کلی اندیشه اسلامی را در ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تبیین می‌کنند و مشتمل بر گزاره‌های توصیفی می‌باشند (هست‌ها) که مبتنی بر این گزاره‌ها، ساختارهای مدوّن عملیاتی و اجرایی تولید می‌شود (بایدها و هنجارها)» (ذوقی، ۱۳۹۷: ۲۴۱). 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. هر نظریه در علوم انسانی، بدون تردید دارای دو بعد توصیفی و هنجاری است (جمشیدی، ۱۳۹۴: ۴۵۹) و به این جهت است که در تعریف ذکر شده بر دو مؤلفه «هست‌ها» و «بایدها» تأکید شده است.

شهید صدر روش تحقیق خود در کشف و استنباط نظام‌های اسلامی را «منهج موضوعی» می‌داند و این روش را در مقابل «منهج تجزیئی» می‌داند. ایشان تأکید دارند



که رمز ادامه حیات اسلام و اندیشه اسلامی و پیشرفت‌های بشری، روی آوردن به نگاه موضوعی به منظومه‌های دینی است (صدر، ۱۳۹۲: ۳۹). این رویکرد، هرچند یک روش تبیینی در مباحث تفسیری بوده است، لکن، با توجه به این‌که روش‌های تفسیری می‌تواند به‌عنوان یک رویکرد کلی در دانش اصول مورد تأکید و تقییح قرار گیرند و در نهایت، در استنباط و اجتهادات فقهی کارآمد باشند.

۲- الگوواره‌های اساسی نظام‌سازی

زیربنا و روبنا

هریک از نظام‌های فقهی تولید شده متشکل از دو لایه نهادی، «زیربنا» و «روبنا» می‌باشد. با این توضیح که: اسلام در ورای احکام فقهی - حقوقی خود، دارای یک نظام بنیادین است که مکتب یا نظام اجتماعی اسلام نام دارد (صدر، ۱۳۷۵: ۲۱۰) که مراد شهید صدر از زیربنا، همین نظام بنیادین در اندیشه اسلامی می‌باشد؛ (به‌عنوان مثال)، مکتب اقتصادی اسلام، در حقیقت همان نظریه اقتصادی اسلام و دیدگاه اسلام در مورد اقتصاد می‌باشد؛ لذا در اندیشه اسلامی، ما با دو مؤلفه زیربنا و روبنا مواجه هستیم که نسبت به این دو مؤلفه در مرحله اول، به استخراج نظریه و دیدگاه اسلام در موضوعی خاص اقدام می‌شود (زیربنا) و در مرحله بعد، مبتنی بر چارچوب‌های استخراج شده، به بیان بایدها و نبایدها و هم‌چنین ینبغی و لاینبغی‌ها مبادرت ورزیده می‌شود (موسوی، ۱۳۵۰: ۲، ۱۲۶)؛ چنانچه ایشان در باب تولید نظام فقهی اقتصاد اسلامی، هر دو مؤلفه را دنبال کردند و درصدد تحقق آن الگو در نظام مطلوب اقتصاد اسلامی بودند و در مرحله اول درصدد بیان مکتب اقتصادی اسلامی و بیان خطوط کلی اقتصاد در اندیشه اسلامی بودند (صدر، ۱۳۷۵: ۴۱) و هم در ادامه، مبتنی بر آن خطوط و اصول استخراج شده، بایدها و نبایدهای عرصه اقتصاد را در موضوعاتی مانند نظام تولید، سیستم توزیع، تقسیم ثروت و... بیان می‌کنند (همان). بنابراین زیربنا، همان خطوط کلی اندیشه اسلامی در مورد موضوعاتی خاص (به‌عنوان مثال، اقتصاد، سیاست و...) می‌باشد که مبتنی بر آن، روبنا که نظام حقوقی و اجتماعی برآمده از زیربنا است، شکل می‌گیرد. زیربنا و روبنا در هر نظام تفکری به‌عنوان مبادی تصدیقی لحاظ خواهد



شد، ولی با توجه به این زیربنا و روبنا به‌عنوان دو اصطلاح در نظام تفکری شهید صدر مطرح شده‌اند. این بخش از پژوهش، تبیین این دو مؤلفه را به‌عنوان دو اصطلاح در نظام فکری شهید صدر و وجه همّت خود قرار داده است.

در پایان باید متذکر شد که در میان متفکران غربی، شاید بتوان اظهار داشت که نظرات تفسیری و تحلیلی ایزوتسو، زمانی که از «اکتشاف مفاهیم کلیدی» و هم‌چنین «تشخیص میدان‌های معناشناختی بحث می‌کند» قرابت قابل ملاحظه‌ای با دیدگاه‌های نظام‌سازی فقهی شهید صدر دارد (یوسف‌زاده و نظری، ۱۳۹۴: ۱۶ و ۲۲ و ۲۳) و به‌نوعی هر دو متفکر در تلاش هستند که خطوط کلی و اندیشه کانونی متون مقدّس را استخراج کنند.

پرهیز از عنصر ذاتی

شهید صدر در فرآیند نظام‌سازی بین عناصر ذاتی و موضوعی تفکیک قائل می‌شوند (سعدی و توسلی، ۱۳۹۴: ۴۹) و یکی از ملاحظات آنکه ایشان در فرآیند نظام‌سازی لازم می‌دانند، عدم دخالت عناصر ذاتی در نظام‌سازی می‌باشد. مراد از عناصر ذاتی، مؤلفه‌ها و نکاتی می‌باشد که برآمده از شخصیت فقیه می‌باشد و او را از رویکرد دقیق فقهی و اصولی قانون‌مند منحرف می‌نماید (صدر، ۱۴۲۴: ۴۵۸). این بحث را می‌توان با عنوان «تأثیر شخصیت مجتهد در اجتهاد» پی‌جویی کرد. توضیح بیشتر این‌که هر مجتهد و شخصیتی که درصدد کشف و استنباط احکام شرعی باشد، خواسته یا ناخواسته، دیدگاه‌ها، مبانی و پیش‌فرض‌های وی در استنباط و اجتهاد وی دخیل خواهد بود. آنچه که در این بخش و ذیل این مباحث مورد تأکید اندیشه شهید صدر بوده است، این است که ضمن تأیید امکان دخیل بودن پیش‌فرض‌های ذهنی و اجتماعی یک مجتهد در فرآیند اجتهاد، تلاش وی باید به نحوی باشد که تأثیر این پیش‌فرض‌ها را به حداقل برساند.

هندسه «مذهب»، «مکتب»، «نظام»، «علم» و «قانون»

در آرا و اندیشه‌های شهید صدر تأکید زیادی بر «مکتب» اسلام وجود دارد، به‌نحوی که هدف در نظام‌سازی فقهی، استخراج مکتب اسلام می‌باشد. لذا سؤالی که مطرح می‌شود این است که مکتب در اندیشه شهید صدر به چه معنا می‌باشد و چه تفاوتی با مذهب دارد؟



برخی این دو اصطلاح را در اندیشه شهید صدر به یک معنا تلقی کرده‌اند (منش و مجرد، ۱۳۹۴ [ب]: ۱۷۲)؛ برخی دیگر نیز مترادف این دو اصطلاح را قابل استنباط می‌دانند (میرمعزی، ۱۳۸۰: ۹۱).

مُبدع اندیشه، خود در تمایز این واژگان و اصطلاحات از هم اهتمام داشتند و تمایز آن‌ها را بیان کردند. در تعریف مذهب می‌فرمایند: مذهب، روشی است که تبعیت از آن، جامعه را در حیات اقتصادی و حل مسائل علمی رشد می‌دهد (صدر، ۱۳۷۵: ۴۱۷ و ۴۱۸). ایشان این تعریف از مذهب را در ضمن تبیین از نظام اقتصادی ارائه کرده‌اند. می‌توان جوهره این تعریف را اتخاذ کرد و به‌عنوان تعریف عمومی مذهب معرفی کرد. ایشان «مذهب» بودن را منوط به دو مؤلفه می‌دانند: یکی «رشد جامعه» و دیگری «حل کردن مسائل و مشکلات». لذا (به‌عنوان مثال) مذهب سیاسی اسلام، مذهبی است که هم رشد جامعه از منظر سیاسی را فراهم می‌آورد و هم مسائل و مشکلات علمی را مرتفع می‌نماید.

ایشان «علم» را در مقابل «مذهب» قرار می‌دهند و نظرشان بر این است که علم، وظیفه تفسیر پدیده‌ها و مؤلفه‌ها را برعهده دارد (صدر، ۱۳۷۵: ۴۱۸)؛ (به‌عنوان مثال) علم اقتصاد، درصد بیان و تبیین پدیده‌های اقتصادی مانند: تولید، توزیع، تورم، رکود و... و ایضاً ارتباط این مؤلفه‌ها و پدیده‌ها با یکدیگر است. در مقابل، «مذهب» را متولی بیان شیوه و راه و رسم زندگی و حیات می‌دانند (صدر، ۱۳۷۵: ۴۱۸). لذا مذهب، به بیان بایدها و نبایدهای عرصه‌های فردی و اجتماعی زندگی بشر می‌پردازد و علم، درصد تبیین پدیده‌ها و هست‌ها می‌باشد (صدر، ۱۴۲۱: ۱۲۴). بدین ترتیب، زمانی که از مذهب اقتصادی اسلام بحث می‌کنیم، به این معنا نیست که اسلام، علم اقتصاد آورده است (همان: ۱۴۱).

وظیفه اسلام و شریعت این است که اصول و قواعد زندگی فردی و اجتماعی را که به سعادت فرد و جامعه مربوط می‌شود، تبیین کند. به همین دلیل است که آنچه از اسلام انتظار می‌رود، مکتب اقتصادی است نه علم اقتصاد؛ و از این جهت است که شهید صدر تأکید دارند که اسلام برای کشف پدیده‌های اقتصادی نازل نشده است و هم‌چنین درصد کشف روابط علی - معلولی علم اقتصاد نیز نمی‌باشد؛ بلکه اسلام برای تنظیم زندگی اقتصادی انسان نازل شده است. لذا اقتصاد اسلامی دیدگاه اسلام را در مورد اقتصاد و مؤلفه‌های آن



بیان می‌کند (همان: ۱۴۲).

اما در مورد مناسبت مکتب و نظام باید بیان کرد که مکتب در اندیشه شهید صدر، همان «نظام» است که در ادبیات علمی معاصر وجود دارد و دیگران نیز این دو را مترادف یکدیگر استعمال کرده‌اند (علی اکبری و دیگران، ۱۳۹۵: ۸۹).

نکته دیگر، در باب تفاوت مکتب و قانون است. در مورد تفاوت این دو باید بیان کرد که مکتب و مذهب، همان نظام‌های تولید شده مبتنی بر اندیشه اسلامی هستند که اصول و کلیات نظریات و دیدگاه اسلام را در مورد موضوعی خاص بیان می‌کند، در حالی که قانون، تشریح و تفصیل روابط جزئی مردم می‌باشد (صدر، ۱۳۷۵: ۴۲۴)؛ لذا مذهب و مکتب را در اندیشه شهید صدر از این جهت به یک معنا می‌توان لحاظ کرد و هر دو به معنای دیدگاه‌های کلان اسلام در مورد موضوعات می‌باشد (آهنگری و علی اکبری، ۱۳۹۵: ۱۷۲).

بنابراین، قانون نمی‌تواند به‌عنوان مذهب شمرده شود. بلکه این قوانین تفصیلی روبنای همان قواعد اساسی مذهب و شاخه‌های همان ریشه‌ها می‌باشد و از آن نگرش ناشی می‌شود. بنابراین، این اجزای دوگانه (مکتب و قانون) با هم نظام اجتماعی را می‌سازند و مذهب زیربنا و پایه را تشکیل می‌دهد و سیستم حقوقی، روینا و ثمرات یک نظام و مکتب را جلوه‌گر می‌کند (همان: ۹۰-۹۱).

کار مذهب «هنجارسازی» است و باید‌ها و نباید‌های کلی را بیان می‌کند. به این شکل که طرحی را برای سازمان‌دهی هر عرصه از زندگی ارائه می‌کند. اما علم از حقایق صحبت می‌کند و هست‌ها را بیان می‌کند و به تفسیر پدیده‌های عینی و واقعی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. در یک کلمه، کار علم توصیف است و علم می‌گوید چه اتفاقی می‌افتد و مکتب می‌گوید چه اتفاقی باید بیفتد (همان: ۱۷۲). تبیین بین هست‌ها و باید‌ها و هندسه‌ای بین موجود و مطلوب.

بنابراین، در اسلام، «علم اقتصاد اسلامی» یا «علم سیاست» اسلامی نداریم؛ بلکه مکتب سیاسی و اقتصادی داریم. لذا آنچه دین ارائه می‌کند مکتب است نه علم (بابوکانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۷۲). در نتیجه «علم»، اسلامی و غیراسلامی ندارد (میریاقری، ۱۳۹۱)؛ بلکه مکتب است که می‌تواند متصف به وصف اسلامی بودن یا مارکسیستی بودن شود.



در تفاوت اخلاق و مکتب نیز باید بیان کرد که اخلاق، به باید و نبایدهایی امر می‌کند. به‌عنوان مثال، امر به عدالت، تقوا و اصلاح ذات بین می‌کند؛ ولی نکته مهم این است که وعظ و اخلاق، نمی‌تواند اصول و خطوط عدالت را وضع کند و تحقق این هدف برعهده مکتب است (صدر، ۱۴۲۱: ۱۵۶).

۳- تفاوت «فقه نظام» و «فقه احکام»

همان‌طور که بیان شد، فقه موضوعات یا (همان) فقه احکام، درصدد بیان حکم شرعی موضوعات خارجی می‌باشد. به‌عنوان مثال، در مورد مسأله تحریم ربا، این مسأله را در آینه آیات و روایات بررسی می‌کند و حکم به حرمت ربا می‌نماید که همان نظام معمول رفتار علمی فقها در تراث فقهی تلقی می‌شود و معمولاً احکام فردی را بیان می‌کنند. در حالی‌که در نظام‌سازی فقهی، مسأله و دغدغه اصلی، بیان احکام موضوعات و مکلفین نمی‌باشد؛ بلکه در این فرآیند اجتهادی درصدد هستیم که خطوط کلی اندیشه اسلامی را در موضوعی خاص استخراج و استنباط کنیم. چنانچه در مدل «اقتصادنا» ایشان نه این‌که احکام مبتلابه اقتصادی را بیان کرده باشند، بلکه خطوط کلی اندیشه اقتصادی اسلام را استخراج و منقح نمودند و بیان کردند که اقتصاد اسلامی بر چه اصولی استوار شده است. اگر تحقیق دقیق‌تری از موضوع بخواهیم تفاوت فقه نظام و فقه موضوعات را به‌صورت کلی می‌توان این‌گونه بیان کرد که فقه نظامات اجتماعی، رویکردی کامل‌تر و جامع‌تر می‌باشد که مبتنی بر آن تلاش می‌شود از سطح احکام فردی در دین فراتر رفته و درصدد استنباط «نظامات اجتماعی» از دین باشیم (میرباقری و دیگران، ۱۳۹۵: ۶۲)؛ ولی این دو رویکرد تفاوت‌های مهم تفصیلی دیگری با یکدیگر دارند که این تمایزها را می‌توان در «رویکرد»، «موضوع، متعلق و متعلق»، «روش استنباط»، «تأکید بر منابع فقهی» مشاهده کرد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

کشف ترابط در فقه نظام و کشف جزء در فقه الاحکام

سؤال مهمی که وجود دارد این است که چرا در فقه‌النظریه تأکید فراوانی بر نظام‌مند اندیشیدن و بررسی دقیق اجزا و مؤلفه‌های موضوعات شده است؟ مگر نه این است که در



فقه‌الاحکام نیز فقیه به‌صورت منظم و روشمند به ادله رجوع می‌کند؟ در پاسخ باید بیان کرد که فقه‌النظریه، معتقد به نظام‌مندی در فقه است و به‌دنبال ساختن چارچوب برای دستگاه فقه است. این نظام‌مندی به معنای این است که مجموعه احکام شریعت در تریابط با هم می‌باشند، برخلاف رویکردهای فقهی مقابل در فقه‌الاحکام که حکم را به ادله خاص خود ارجاع می‌دهند (خراسانی، ۱۳۹۴: ۱۴) و صرفاً درصدد بیان حکم شرعی موضوعات هستند و هدف استخراج نظریات اسلامی را بی‌جویی نمی‌کنند. توضیح بیشتر این که به‌عنوان مثال، بیان حکم نجاست خمر و یا حکم حرمت شرب آن، مؤونه کمتری دارد تا این که نظریه پول در اسلام یا نظریه تربیت فرزند در اسلام را استخراج کنیم و مسلماً، استخراج گزاره‌هایی از سنخ گزاره‌های دسته دوم، نیاز به جامع‌نگری، دقت‌نظر و اشراف بیشتر در فقه و اندیشه اسلامی و هم‌چنین دانش‌های درجه دوم (مانند اقتصاد و تربیت در مثال‌های ذکر شده) دارد. لذا به جهت این تفاوتی که در جامع‌نگری و نگاه کل‌نگرانه در رویکرد فقه‌النظریه وجود دارد، تأکید فراوانی بر نظام‌مند اندیشیدن شده است.

تمایز در رویکرد پسینی فقه‌الاحکام و رویکرد پیشینی سامان‌مند فقه نظام

مهم‌ترین تفاوت نظام‌سازی فقهی با فقه مصطلح و فقه احکام را می‌توان در رویکرد این دو مشاهده کرد. فقه احکام یک دانش پسینی می‌باشد؛ با این توضیح که در انتظار وقوع پدیده و موضوعات می‌باشد و بعد از آن، درصدد بیان حکم آن پدیده برمی‌آید. به‌عنوان مثال، با نشو و نما یافتن پدیده‌ای مانند بورس و بانک، فقه درصدد بررسی و تبیین ماهیت فقهی و حقوقی آن‌ها برمی‌آید و تلاش می‌کند که حکم فقهی را که غالباً محدود به جواز یا عدم جواز استفاده می‌باشد، صادر کند.

در حالی که دانش نظام‌سازی فقهی این‌گونه نیست و رویکردی کاملاً متمایز دارد؛ با این توضیح که در مرحله اول، نه این که منتظر وقوع پدیده‌ها و امور برای بررسی حکم فقهی آن‌ها باشد، بلکه در ابتدا خطوط کلی اندیشه اسلامی در موضوعی خاص (مثل اقتصاد اسلامی و یا سیاست اسلامی و...) را استخراج می‌کند و مبتنی بر آن به تولید ساختارهای اجتماعی و سیاسی برای حل مسائل و پاسخ به سؤالات موجود می‌پردازد. لذا نظام‌سازی فقهی، نه این که به انتظار وقوع مسائل برای پاسخ دادن به آن‌ها باشد، بلکه ساختارها و



بسترهای مناسب سیاسی - اجتماعی را برای پاسخ به نیازهای بشر فراهم می‌کند و این رویکرد، به‌نوعی مدیریت از پیش تعیین‌شده مسائل می‌باشد. این تفاوت را مهم‌ترین تفاوت میان رویکرد فقه نظام‌سازی و فقه احکام می‌توان بیان کرد. رابطه موجود بین دو رویکرد پسینی و پیشینی را باید یک رویکرد دیالکتیک دانست؛ تعاملی که از جهتی، یافته‌ها و داده‌های پیشینی، در شکل‌گیری نظامات و الگوهای پسینی تأثیر خواهد داشت و در نقطه مقابل، رویکرد پسینی، در نوع نگاه به یافته‌ها، منابع و داده‌های پیشینی، تأثیرگذار می‌باشد؛ چرا که در نوع نگاه به منابع و نظامات باید از دیدگاه‌های مقطعی پرهیز نمود و با واکاوی رابطه چند نسلی این دو رویکرد، شاهد تعامل همه جانبه نظامات پسینی و پیشینی خواهیم بود.

سلبی و ایجابی بودن

تفاوت مهم دیگر را که شهید صدر نیز بر آن تأکید داشتند، می‌توان سلبی بودن رویکرد «فقه احکام» و ایجابی بودن «فقه نظام‌ساز» نام نهاد. با این توضیح که رویکرد سلبی در فقه احکام به این صورت است که برای پاسخ به مسأله‌ای که مطرح می‌شود (مثل حکم نجاست خمر)، تلاش می‌کند از آیات و روایات، پاسخ این مسأله را مطرح کند و مشخص است که حکم نجاست و طهارت را می‌توان در باب طهارات و هم‌چنین آیات الاحکامی که احکام نجاست و طهارت را مطرح می‌کند، پیدا کرد و نیازی به رجوع به ابواب دیگر فقهی و اعتقادی نیست و شهید صدر، این روش را «رویکرد تجزیئی» می‌نامند و وجه سلبی نامیدن این رویکرد هم به این جهت است که صرفاً سراغ نصوص و متون شرعی باب خاصه می‌رود و به مؤلفه‌های دیگر (که در بخش بعد اشاره می‌شود) التفات ندارد (صدر، ۱۴۲۱: ۲۷). در مقابل، «رویکرد موضوعی» است که محدود به نص نمی‌ماند؛ بلکه از مسائل و موضوعات عینی خارجی که دغدغه بشر می‌باشد، آغاز می‌کند (به‌عنوان مثال، مسأله‌ای به نام عدالت را انتخاب می‌کند)، دانش و تجربه بشری را لحاظ می‌کند، پیشینه و تاریخچه این موضوع را بررسی می‌کند و در نهایت به تولید نظریه اسلامی در مورد عدالت منجر می‌شود. لذا تنها متغیر موجود، نصوص باب نیستند؛ بلکه مؤلفه‌های دیگری نیز دخیل می‌باشند. لذا این رویکرد را «ایجابی» نامیدند (همان: ۲۹) به جهت این‌که مؤلفه‌های فراوانی را در فرآیند



استنباط نظامات اجتماعی دخیل می‌داند. تمایز مهم دیگری که در این رویکرد وجود دارد، نوع نگاه به شریعت، متون دینی و قرآن و روایات می‌باشد که در رویکرد نظام‌سازی فقهی، درصدد هستیم که تمام مؤلفه‌ها و متون شریعت را برای رسیدن پاسخ به یک مسأله به‌صورت جامع و کامل بررسی و تبیین کنیم؛ در حالی که در فقه احکام چنین هدفی را دنبال نمی‌کنیم. در نتیجه در فقه نظام رویکردی کلان‌تر از حکم جزئی داریم که گاه منجر به شکستن تبویب ابواب فقه و حدیث می‌شود و گاه مرزهای آن با دانش کلام و فلسفه نیز همپوشانی خواهد داشت.

این رویکرد «موضوعی» خوانده می‌شود، زیرا از سویی، محقق، تفسیر را از موضوع و واقعیت خارجی آغاز نموده و از سوی دیگر، مجموعه آیات قرآنی مرتبط با آن موضوع را جمع‌آوری و تفسیر می‌نماید. هم‌چنین این رویکرد «توحیدی» نامیده می‌شود، زیرا این توانایی را دارد که میان تجارب بشری با معارف قرآنی جهت استخراج نظریه قرآن ایجاد وحدت نماید. هم‌چنین مفسر در این روش به دنبال ایجاد وحدت در تمامی مدلولات آیات مرتبط با یکدیگر برای دستیابی به نظریه قرآن است (یوسف‌زاده و نظری، ۱۳۹۴: ۲۵). نوعی ارتقا در استخدام دلیل قرآن در فقه که کمتر مسبوق به سابقه بوده است. در توضیح تکمیلی و تبیین تمایز رویکرد سلبی و ایجابی، باید این نکته را بیان کرد که در رویکرد سلبی شاهد تأکید بر یک مسأله مشخص فقهی خواهیم بود و وجه تسمیه سلبی بودن از این باب خواهد بود که تأکید بر ابعاد و ابواب دیگر فقهی مورد تأکید نیست. لکن در روش موضوعی، محقق، علاوه بر این که تمام ابعاد و جنبه‌های موضوع مورد نظر را مورد واکاوی قرار می‌دهد، در تحلیل ماهیت فقهی و پاسخ‌های مترتب بر آن نیز، منابع و مبانی فقهی کارآمد، محط نظر مجتهد خواهد بود.



نتیجه‌گیری

با توجه به این‌که مبادی تصوّری، وظیفه ایضاح مؤلفه‌های دخیل در آن دانش متبوع و هم‌چنین بسط دایره مفهومی موضوع متبوع خود را برعهده دارند، دغدغه این پژوهش نیز در مرحله اوّل، تبیین معنای لغوی و اصطلاح نظام و نظام‌سازی فقهی بوده است که تعریف مختار از نظام‌سازی فقهی بدین‌گونه شد که «منظومه‌های معرفتی که خطوط کلی اندیشه اسلامی را در ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تبیین می‌کنند و مشتمل بر گزاره‌های توصیفی می‌باشند (هست‌ها) که مبتنی بر این گزاره‌ها، ساختارهای مدوّن عملیاتی و اجرایی تولید می‌شود (بایدها و هنجارها)». برای این مهم نقش‌های وابسته و نسبت‌های مهم با مفاهیم ترسیم شده است.



منابع

۱. آهنگری، احسان؛ علی‌اکبری، احسان (۱۳۹۵): بازپژوهی مبانی قانون‌گذاری در «منطقه الفراغ» نظام فقهی حقوقی شیعه (با تأکید بر انگاره شهید صدر)، مجله حکومت اسلامی، ۸۲ (۲۱).
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): معجم مقاییس اللغه، ویرایشگر: عبدالسلام محمد هارون، جلد اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابو محمد، ابن عبدالله (بی‌تا): أعلام علمانیون (۱۶): سید قطب و فقهاء الأرائیت! صفحه اینترنتی، بی‌جا.
۴. اسکندری، الهام؛ تولائی، علی (۱۳۹۱): نظریه فهم اجتماعی نصوص؛ مبانی، کارکرد فقه و اصول، ۹۰ (۱).
۵. الحسینی، السید محمد (۱۹۸۹م): الإمام الشهید السید محمدباقر الصدر دراسات فی سیرته و منهجه، جلد اول، بیروت - لبنان، دار الفرات.
۶. الغفوری، خالد (۱۴۳۴ق): کلمه التحریر؛ فقه المنظومات التشریعیّه و فقه الأنظمة التشریعیّه العامه، فقه أهل البيت.
۷. بابوکانی؛ علی‌اکبری، احسان و دیگران (۱۳۹۶)، بازکاوی جایگاه منطقه الفراغ در نظام‌سازی فقهی با تأکید بر آرای شهید صدر، فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱.
۸. جاسم، زینی (۲۰۰۹م): الدوله فی فکر محمدباقر الصدر، الجیزه - مصر، مؤسسه البديل للدراسات و النشر.
۹. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۳)، هویت اشراقی حکیم شهید سهروردی، مطالعات ملی، ۱۸ (۵).
۱۰. جمشیدی، محمدحسین؛ شیرخانی، علی و سبزی، دورد (۱۳۹۴): نظریه‌پردازی و اسلامی‌سازی نظریه‌های علوم انسانی، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۶۵ (۴).
۱۱. _____ (۱۳۹۴): نظریه‌پردازی و اسلامی‌سازی نظریه‌های علوم انسانی، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۶۵ (۱۹)، ۴۵۵-۴۷۲.
۱۲. حسن، جابر (۲۰۰۹م): تجدید الفكر الدینی، قاهره - مصر، دارالسلام.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق): شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولم، ویرایشگر: مظهر بن علی اریانی، حسین عمری و یوسف محمد عبدالله، جلد اول، دمشق - سوریه، دارالفکر.
۱۴. خالد الغفوری (۱۴۲۱ق): فقه النظریّه لدى الشهید الصدر، مجله فقه أهل البيت (عربی)، السنه الخامسه، العدد ۲۰.
۱۵. خراسانی، رضا (۱۳۹۴): روش‌شناسی فهم اجتهادات سیاسی فقیهان در چارچوب فقه النظریّه، روش‌شناسی علوم انسانی، ۸۴ (۸۴).
۱۶. ذوقی، محمدصادق (۱۳۹۷): بازشناسی گفتمان‌ها و رویکردهای تحقق علم اسلامی و تحوّل در اندیشه دینی، بلاغ مبین، ۵۴-۵۵ (۰)، ۲۲۳-۲۵۲.
۱۷. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۹): منطق فهم دین: دیباچه‌وارهای بر روش‌شناسی اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. سجادی، جعفر (۱۳۷۳): فرهنگ معارف اسلامی: شامل اصطلاحات مربوط به علوم، فلسفه، منطق، فقه، اصول، کلام، تفسیر، هیأت، نجوم، ملل و نحل، گاهشماری، ادبیات، تهران، کومش.



۱۹. سعدی، حسین‌علی؛ توسلی، محمدصادق (۱۳۹۴)؛ تمییز مؤلفه‌های حجیت خط مشی‌های عمومی مبتنی بر دیدگاه شهید صدر، مجله حکومت اسلامی، ۷۵ (شماره ۷۵)، ۶۷-۹۴.
۲۰. شکری، هادی؛ خیری، زهیر (۱۳۹۵)؛ کتابچه کرسی آزاداندیشی فقه نظریات اسلامی و نظام‌سازی فقهی از دیدگاه آیت‌الله سید محمدباقر صدر و آیت‌الله هاشمی شاهرودی، جلد اول، تهران، انتشارات دانشگاه عدالت.
۲۱. صائب، عبدالحمید (۲۰۰۸م)؛ شهید محمدباقر الصدر من فقه الاحکام الی فقه النظریات، ویرایشگر: محمد دکیر، بیروت، مرکز الحضاره لتنمیة الفکر الاسلامی.
۲۲. صدر، محمدباقر (۱۳۷۵)؛ *اقتصادنا*، ویرایشگر: شعبه خراسان دفتر تبلیغات اسلامی، جلد اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
۲۳. _____ (۱۳۷۵)؛ *اقتصادنا*، قم، انتشارات اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۹۲)؛ *المدرسه القرآنیة: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیة و السنن التاریخیة و عناصر المجتمع فی القرآن الکریم*، قم، انتشارات دارالکتاب الاسلامی.
۲۵. _____ (۱۴۲۱)؛ *المدرسه الاسلامیة*، قم، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
۲۶. _____ (۱۴۲۴)؛ *اقتصادنا*، جلد اول، قم، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، چاپ اول.
۲۷. علی اکبری، احسان؛ آهنگری، احسان و طباطبایی‌نژاد، محمدصادق (۱۳۹۵)؛ *بازپژوهی امکان و حجیت نظام‌سازی در فقه با تأکید بر نگره شهید صدر*، مجله فقه و اصول، (۴۸)، ۸۷-۱۰۶.
۲۸. فیاض، علی (۲۰۱۰)؛ *نظریات السلطه فی الفکر السیاسی الشیعی المعاصر*، بیروت، Al Manhal.
۲۹. قطب، سید (۱۴۰۸)؛ *فی ظلال القرآن*، جلد اول، بیروت، دار الشروق للنشر و التوزیع.
۳۰. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۷)؛ *شرح نهاییه الحکمه*، ویرایشگر: عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)؛ *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)؛ *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۳۳. ملک‌اوی، فتحی حسن؛ ابوسل، محمد عبدالکریم (۱۹۹۵)؛ *بحوث مؤتمر علوم الشریعه فی الجامعات: الواقع والظموح*، ویرایشگر: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ویرایش ط ۱، عمان، المعهد العالمی للفکر الاسلامی: جمعیه الدراسات والبحوث الاسلامیه.
۳۴. ملک‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۵)؛ *نسبت فقه اجتماعی با فقه فردی و فقه حکومتی* - <http://vasael.ir/fa/news-4000/details/>.
۳۵. منش، بهروز رضایی؛ مجرد، حسین بابایی (۱۳۹۴ الف)؛ *معناشناسی نظام‌سازی و روش‌شناسی کشف نظام از منابع دینی، قیسات*، (۷۶).
۳۶. _____ (۱۳۹۴ ب)؛ *معناشناسی نظام‌سازی و روش‌شناسی کشف نظام از منابع دینی، قیسات*، (۷۶).
۳۷. موسوی، محمدکاظم (۱۳۵۰)؛ *اقتصاد ما یا بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام*، تهران، انتشارات اسلامی.
۳۸. موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰)؛ *الإنصاح فی فقه اللغة*، ویرایشگر: عبدالفتاح سعیدی، جلد اول، قم، مرکز النشر التابع



لمکتب الاعلام الاسلامی.

۳۹. میرباقری، سید محمد مهدی؛ عبداللهی، یحیی و نوروزی، حسن (۱۳۹۵)؛ فقه حکومتی از منظر شهید صدر رحمه‌الله؛ با مروری بر ویژگی‌های «فقه نظامات»، راهبرد فرهنگ، (۳۶).
۴۰. میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۱/۱۱/۱۸)؛ جایگاه «مکتب» در فقه نظام‌سازی شهید صدر رحمه‌الله، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله میرباقری.
۴۱. میرمعزی، سید حسین (۱۳۸۰)؛ اسلام و نظام اقتصادی، نشریه اقتصاد اسلامی، ۳ (۱)، ۹۱-۱۰۸.
۴۲. نظری، حسن‌آقا؛ خطیبی، مهدی (۱۳۹۲)؛ روش‌شناسی فقه نظریات اقتصادی از منظر شهید صدر، معرفت اقتصاد اسلامی، ۸ (۴)، ۲۸-۵.
۴۳. واسطی، عبدالحمید (۱۳۸۳)؛ نگرش سیستمی به دین، کتاب نقد، ۳۳ (۸)، ۱۰۵-۱۳۸.
۴۴. یوسف‌زاده، حسن؛ نظری، محمدعلی (۱۳۹۴)؛ مقایسه روش‌شناسی شهید صدر و ایزوتسو، پژوهش‌نامه علوم انسانی اسلامی، ۳ (۳)، ۱۶-۳۷.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

فقه نظام جامع ولایی

مهدی عبداللهی^۱

چکیده

فقه، دانش فهم چپستی، چرایی و چگونگی اقامه دین است و فقه‌های شیعه، همواره در یک سیر تکاملی، در توسعه ظرفیت‌های فقه‌ت کوشیده و در زمان حاضر، به‌خصوص پس از انقلاب اسلامی، با تغییر مقیاس نیازهای فردی به اجتماعی و حکومتی و شکل‌گیری مسائل، موضوعات و نیازهای نوین، ضرورت توسعه فقه‌ت بیش از گذشته احساس می‌شود. آنچه در «فقه جامع نظام ولایی» برجسته می‌نماید، تلاش جهت تعبد نسبت به نظام مفاهیم و اصطلاحات منابع دینی است و بر این اساس تلاش می‌کند تغییر و تکامل مقیاس فقه‌ت را با تأکید بر «جامعیت روشی و محتوایی فقه‌ت» و نیز تأکید بر مفهوم نظام در «منظومه بودن دین و معارف دینی» و نیز «نظام مند بودن روش» در دستیابی به منظومه دین و شریعت (نظام احکام و نظام معارف و نظام علوم)، با ملاحظه «نظام روابط» در هرم جامعه و در ارتباط با «نظام مکلفین» و ملاحظه «نظام نیازمندی‌های فردی و اجتماعی» (روحی، اعتقادی و رفتاری) دنبال نماید. ایده اصلی «فقه جامع نظام ولایی»، «دستیابی به منظومه معارف از طریق ترسیم شبکه مفاهیم دین» می‌باشد که با محوریت «ولایت» در محتوا و روش دنبال می‌شود و با ترسیم سه مرتبه از فقه‌ت، تحت عنوان «مکتب اسلام» به عنوان وضع مطلوب در شریعت اسلام و «علوم اسلامی» به عنوان ابزار شکل‌گیری «تمدن اسلامی» و «منهاج الشریعه» به عنوان رویکرد، روش و برنامه سیر از وضعیت موجود جامعه به وضع مطلوب متناظر با نظام موضوعات عینی و نیازهای مستحده جامعه اسلامی پرداخته و با ترسیم روابط «فقه‌ت» با «علوم» و «برنامه اجرایی» به ضرورت اقامه و جریان دین در جامعه می‌پردازد.

واژگان کلیدی: فقه، فقه نظام، فقه جامع نظام ولایی، نظام مکلفین، نظام نیازها

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم؛ مدرس حوزه و دانشگاه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۷



مقدمه

دین اسلام و معارف دینی قابلیت سرپرستی همه نیازهای بشر را در جهت بندگی خدای متعال در همه حوزه‌های فردی و اجتماعی و در سطوح گوناگون (کلان و خرد) دارد؛ بلکه سعادت آخرت و حتی سعادت دنیای بشریت در گرو اقامه دین در جامعه است. بنابراین، محتاج شناخت، بسط و اقامه دین هستیم.

فقه، دانش فهم چیستی، چرایی و چگونگی اقامه دین است و فقهای شیعه، همواره در یک سیر تکاملی، در توسعه ظرفیت‌های فقاقت کوشیده و در زمان حاضر به‌خصوص پس از انقلاب اسلامی، با تغییر مقیاس نیازهای فردی به اجتماعی و حکومتی و شکل‌گیری مسائل، موضوعات و نیازهای نوین، ضرورت توسعه فقاقت بیش از گذشته احساس می‌شود.

فقهای شیعه در بهره‌مندی از منابع غنی قرآن و حدیث، با حداکثر جهد در اجتهاد و حداکثر وسع در استنباط، همواره در بسط معارف و ترویج عقاید و تبیین احکام الهی کوشیده‌اند؛ لکن نمی‌توان ظرفیت بی‌انتهای این منابعی که «لا تنفی عجاظه و لا تنقضی غرابه» و یا «یجری کما تجری الشمس و القمر» را محدود به همین مقدار از بذل جهد و استفراغ وسع دانست؛ بلکه در ادامه تکامل معرفتی و تطوّر روشی فقاقت و اجتهاد می‌توان امید به افزایش بهره‌مندی از این منابع انیق و عمیق داشت.

هم‌چنین دین و معارف دینی، منظومه‌ای هماهنگ و منسجم است و به میزان توسعه روش دستیابی به این نظام و انسجام، می‌توان در توسعه فهم دین از منصوبات و منقولات بهره برد. در واقع استنباط و اجتهاد به میزان اشراف روشمند بر آیات و روایات و عرضه آن‌ها به همدیگر و تشکیل شبکه مرتبط مفاهیم می‌تواند کامل‌تر شود و منظومه معارف و احکام با افزوده کمی و کیفی قابل توجهی، از طریق ایجاد این شبکه معنایی، از آیات و روایات قابل استفاده است. به عبارت دیگر، استظهار از آیات و روایات وقتی کامل‌تر می‌شود که اشراف بر قیود و قرینه‌های کلام وحی و معصومین کامل‌تر شود و از این‌رو عرضه آیات و روایات بر یکدیگر با روشی نظام‌مند و با ترسیم منظومه معارف دین می‌تواند استظهار را کامل‌تر کند و هم‌چنین فراتر از استظهار و استناد به ظهور آیات و روایات، دستیابی به باطن آیات و روایات



و معارف عمیق‌تر بلکه متناسب با نیازهای روز را نیز ممکن می‌سازد و البته قواعد تشکیل این شبکه و قواعد استیفاء احکام و معارف از طریق همین منبع غنی قابل استحصال است. «فقه جامع نظام ولایی» عنوان مطالعات و پژوهش‌هایی است که توسط نگارنده با کمک جمعی از طلاب محقق و بهره‌گیری از سرمایه علمی علمای معزز و اساتید مبرز، دنبال شده است و در این مقاله به صورت چکیده معرفی می‌شود.

«نظام» در «فقه جامع نظام ولایی» وجه تسمیه و شأن نزول متعددی دارد، هم از لحاظ «منظومه بودن دین و معارف دینی» و نیز «نظام‌مند بودن روش» در دستیابی به منظومه دین و شریعت (نظام معارف و حیانی و نظام علوم اسلامی و نظام اسناد راهبردی) و یا با ملاحظه «نظام روابط» در هرم جامعه و در ارتباط با «نظام مکلفین» و ملاحظه «نظام نیازمندی‌های فردی و اجتماعی» (نظام موضوعات روحی، اعتقادی و رفتاری) می‌توان معنای «نظام» را تفسیر نمود.

ایده اصلی «فقه جامع نظام ولایی»، «دستیابی به منظومه معارف از طریق ترسیم شبکه مفاهیم دین» می‌باشد که با محوریت «ولایت» در محتوا و روش دنبال می‌شود و با ترسیم سه مرتبه از فقاهت، تحت عنوان «مکتب اسلام» به عنوان وضع مطلوب در شریعت اسلام و «علوم اسلامی» به عنوان ابزار شکل‌گیری «تمدن اسلامی» و «منهاج الشریعه» به عنوان رویکرد، روش و برنامه سیر از وضعیت موجود جامعه به وضع مطلوب متناظر با نظام موضوعات عینی و نیازهای مستحده جامعه اسلامی پرداخته و با ترسیم روابط «فقاهت» با «علوم» و «برنامه اجرایی» به ضرورت اقامه و جریان دین در جامعه می‌پردازد.

فقه جامع نظام ولایی در کتابی با همین عنوان در حال انتشار است و این مقاله صرفاً جهت آشنایی با کلیات این بحث است و به طبع نمی‌تواند رافع همه ابهامات و حلال همه مشکلات در فهم دقیق این بحث باشد.

۱- ضرورت و شاخصه‌های «فقه جامع نظام ولایی»

برخی ضرورت‌های مورد توجه قرار گرفته در فقه جامع نظام ولایی و مسائل مهم و شاخصه‌های آن عبارتند از:

۱. تفقه با تأکید حداکثری بر محوریت تقلین: محوریت تقلین بر تفقه و بهره‌مندی از



نصوص دینی بیش از گذشته مفروض و ممکن و مطلوب است که در فقه جامع نظام ولایی امکان توسعه می‌یابد. علامه طباطبایی فرموده‌اند:

«علوم حوزوی به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که به هیچ وجه به قرآن احتیاج ندارند؛ به طوری که شخص متعلم می‌تواند تمام این علوم را از صرف و نحو، بیان، لغت، حدیث، رجال، درایه، فقه و اصول فراگرفته و به آخر برسد؛ آن‌گاه متخصص در آن‌ها شود و ماهر شده در آن‌ها اجتهاد کند، لکن اساساً قرآن نخواند و به جلد آن هم دست نزند. در حقیقت برای قرآن چیزی جز تلاوت کردنش برای کسب ثواب و یا بازوبندی برای فرزندان که از حوادث روزگار حفظشان کند، چیزی نمانده است. حال اگر اهل عبرتی، عبرت بگیر!» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۴۵).

توسعه نقش و محوریت قرآن و حدیث در محتوا و روش فقاہت، در فقه جامع نظام ولایی مبتنی بر شبکه مفاهیم و اصطلاحات دینی دنبال می‌شود.

۲. تفقه با عدم اکتفا به ظهورات کلام و تلاش جهت دستیابی به شبکه معارف و سطوح عمیق‌تر کلام؛ در فقه جامع نظام ولایی تلاش می‌گردد تا با ترسیم و تبیین شبکه معارف و نظام اصطلاحات دینی، استنباط و فقاہت و در نتیجه فهم و معرفت نسبت به حقایق و احکام دین توسعه یابد.

۳. تفقه ناظر به نظام مفاهیم و معارف دین: فقه جامع نظام ولایی، دین و شریعت را مطابق با قواعد تکوین عالم می‌داند و در تفقه فی الدین و دستیابی به شریعت، به مانند حرکت اقمار آسمانی و منظومه شمسی، «حرکت منظومه‌ای هماهنگ حول یک محور» را نیز در دین جست‌وجو می‌کند و براساس این مدل و برای رسیدن به منظومه‌ای هماهنگ حول ولایت به تفقه می‌پردازد.

۴. تفقه ناظر به نظام نیازمندی‌های بشریت و به منظور دستیابی به «برنامه زندگی»: فقه جامع نظام ولایی منحصر به تبیین تکالیف بندگان صرفاً به لحاظ اعمال و رفتار جوارحی نیست؛ بلکه بیانگر مناسک روحی، اعتقادی و عملی به صورت توأمان می‌باشد. به عبارت دیگر، منحصر به امر و نهی و امتثال آن در حوزه احکام فقهی نیست؛ بلکه شامل کلیه مراتب بندگی اعم از تسلیم (قلبی)، تبعیت (نظری) و طاعت (عملی) است. محصول فقه



جامع نظام ولایی «برنامه جریان هدایت و ولایت الهی» و به عبارت دیگر «برنامه زندگی» است. «برنامه زندگی» منظومه‌ای فراتر از احکام خمسہ فروعات فقهی و اخلاقیات و اعتقادات به تنهایی است؛ بلکه مجموعه‌ای از تعاضد و تقوّم و تعامل عرصه‌های گوناگون دین خواهد بود. هم‌چنین منحصر به منجزیّت و معذریّت نیست؛ بلکه ناظر به سیر کلیّه مراتب هدایت و بندگی و تکامل از طریق تولّای تامّ به ولایت است.

۵. تفقّه ناظر به «نظام مکلفین»: فقه جامع نظام ولایی، منحصر به رفتار فردی یا اجتماعی نیست؛ بلکه با ملاحظه نظام مکلفین، کلیّه سطوح مخاطبین اعم از «فرد»، «جمعیت»، «اجتماع»، «مجموعه»، «جامعه» و «حکومت» را در برمی‌گیرد و هرکدام احکام خاص خود را دارد و توجّه انتزاعی به یک یا چند دسته مخاطب، بدون نگاه جامع به نظام مکلفین و روابط آن، موجب نقص در یافته‌های فقهی می‌شود.

از آن‌جا که لازمه فقاہت و دستیابی به نظام مفاهیم دینی متناسب با جامعه (اعمّ از فرد، حکومت و دیگر نهادهای اجتماعی)، ترسیم نظام جامعه و ارکان و اجزای آن و نیز ترسیم نظام روابط بین آن‌ها است، فقه جامع نظام ولایی، هرم جامعه و در رأس آن حکومت را به‌عنوان بزرگ‌ترین نظام و ساختار مورد نیاز برای اقامه دین و هدایت و رشد و تکامل انسان‌ها و قالب اجرایی دین می‌داند که خود نیز منظومه‌ای هماهنگ حول محور است و به‌صورت کامل با دین به‌عنوان منظومه‌ای هماهنگ حول محور تطابق دارد. بنابراین، نظام تکالیف و احکام جامعه پس از بررسی نظام روابط جامعه در اجزا و ارکان آن، به‌صورت نظام‌مند و دقیق‌تر به‌دست خواهد آمد.

۶. تفقّه در صحنه نزاع عینی جریان حقّ و باطل و در مسیر دستیابی به «تمدّن اسلامی»: ملاحظه تقابل تمدّن غرب با حیات طیّبه اسلامی در اجتهاد و فقاہت، از «مبانی» فقه جامع نظام ولایی است. این دیدگاه، «تمدّن اسلامی» را دوره گذار از ظلمات «تمدّن غرب» در جهت نیل به نور «حیات طیّبه» می‌داند و فقاہت متناسب با این سه برهه: نظام مفاهیم، موضوعات و مسائل را در صحنه نبرد دو جریان تاریخی حقّ و باطل با محوریت اولیای الهی تعریف و تبیین می‌نماید.

۷. تفقّه با ملاحظه محوریت «ولایت» در نظام تکوین و تشریح: تفسیر و تحلیل نظام



خلقت و علم و دین و شریعت بر مدار ولایت و نقش و اثر آن بر روش فقهت، در فقه جامع نظام ولایی مورد توجه قرار گرفته است. از آن جا که دین و نظام مفاهیم آن، بر محور ولایت شکل گرفته و اجزای آن در تناسب با ولایت، در این شبکه جانمایی شده و حضور یافته‌اند، حسن و قبح مفاهیم ارزشی، کم و کیف مفاهیم توصیفی، مصلحت و مفسده مفاهیم تجویزی، همه در نسبتی با جریان ولایت تعین یافته‌اند و در نتیجه باطن دین، ولایت است و با کشف این نسبت‌ها و روابط می‌توان تفقهی جامع و کامل نسبت به معارف دین داشت.

۸. تفقه با ملاحظه محوریت «حکومت» در فقهت: فقه جامع نظام ولایی با تبیین و تثبیت نظریه «الاسلام هو الحکومه»، به ارائه راهکارهایی جهت ملاحظه تناسبات حکومت در اجتهاد و فقهت می‌پردازد. در واقع فقه موجود، در تعیین حکم بسیاری از موضوعات، «حکومت» و اقتضائات آن را ملاحظه نمی‌کند؛ اما در فقه جامع نظام ولایی، متناسب با نقش و جایگاه حکومت در منظومه اسلام، تناسبات و مصالح حکومت در همه احکام حتی احکام فردی لحاظ می‌گردد. در واقع «حکومت» بیش از آن که نظام مسائل و موضوعات خاص خود را به فقه اضافه نماید، رویکردی است که تمام فقه را می‌بایست متحول سازد.

۹. تفقه با ملاحظه جامعیت منابع دین (تقلین) در تدوین برنامه زندگی و پاسخ‌گویی به گستره نیازهای بشریت: در فقه و اصول موجود، بسیاری از موضوعات و مسائل به خصوص مسائل مستحدثه، در استناد به منابع شرع، صرفاً به خاطر عدم مخالفت قطعی با شرع، مورد قبول واقع می‌شوند و دستگاه فقهتی موجود نمی‌تواند موافقت قطعی یا مخالفت قطعی آن را با شرع و وحی، محاسبه نماید؛ در صورتی که فقه جامع نظام ولایی با اعتقاد به جامعیت و مانعیت منابع وحیانی، هیچ موضوعی را نسبت به احکام الهی فارغ نمی‌داند و در تحصیل موافقت قطعی با شرع، ظرفیتی بیش از ظرفیت موجود را به کار می‌گیرد.

درواقع بر مبنای فقه جامع نظام ولایی و بلکه به دلالت بسیاری از روایات، هیچ موضوعی نیست؛ مگر این که اصلی در مورد آن در قرآن آمده است و کلام شارع بیانگر همه احتیاجات انسان‌ها تا قیامت است و هیچ موضوعی، پدیده و حرکتی نیست مگر این که متصف به عدل و ظلم یا حق و باطل شود و اقتضای امر یا نهی نزد شارع حکمی داشته باشد که در کلام او منعکس است.



۱۰. تفقه با قدرتی مضاعف در عرضه روایات بر آیات یا متشابهات بر محکّمات: در فقه جامع نظام ولایی، با تشکیل شبکه مفاهیم دین، عرضه روایات بر آیات، به صورت موردی و انتزاعی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه یک روایت مانند قطعه‌ای پازل می‌بایست در شبکه‌ای از مفاهیم و منظومه‌ای از معارف، جای خود را بیابد و اعتبار و حجّیت خود را ثابت کند. بنابراین، علاوه بر استفاده از ظرفیت بررسی‌های سندی، بررسی‌های دلّالی را در ظرفیتی جدید بلکه مستحکم‌تر از قبل دنبال می‌کند و به عبارت دیگر بنا بر روایاتی همچون «فما وافق کتاب الله فخذوه»، در عرضه متشابهات بر محکّمات کلام وحی، موافقت یا عدم موافقت را از طریق عرضه متشابهات بر مجموعه‌ای از محکّمات احراز می‌کند و نه صرفاً تطابق یا عدم تطابق با گزاره یا گزاره‌هایی از محکّمات دین، و این روش بر دقّت و سلامت و قدرت قضاوت و فقاقت می‌افزاید. عرضه روایات بر آیات برای اعتبارسنجی روایات است و عرضه آیات بر روایات با هدف تفسیر و تبیین است... خلاصه این‌که روابط بیشتری را در نسبت‌سنجی بین آیات و روایات در نظر گرفته می‌شود که این مهم در شبکه مفاهیم حاصل می‌شود و عرضه یک روایت به آیات در واقع عرضه یک روایت به شبکه‌ای از مفاهیم قرآنی است.

۲- تعریف «فقه جامع نظام ولایی» و رابطه آن با «فقه حکومتی»

«فقه جامع نظام ولایی» فقه سرپرستی زندگی فردی و اجتماعی انسان است که می‌بایست رضا و اراده الهی را در تغییر و تکامل عالم و مافیّه تبیین نماید. در ضرورت چنین فقهی می‌توان گفت که اساساً اراده و خواست خداوند به بندگی جهان و جهانیان تعلق گرفته است (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون) که این پرستش و بندگی می‌بایست در همه ارکان و اجزای عالم واقع شود. به عبارت دیگر، اگر اراده و خواست خداوند را «نظام تشریح» و آنچه که بندگی و پرستش خدای متعال در آن واقع می‌گردد، «نظام تکوین» بدانیم، هماهنگی نظام تکوین با تشریح، همان هدف از خلقت عالم خواهد بود. مسلّم است تکوین عالم که عبارت از دنیا و مافیها است، اگر بر محور ولایت الهیّه قرار و مدار داشته باشد، یک کلّ منسجم، منظم، پیوسته و نظامی از روابط و نسبت‌هایی بین اجزا می‌شود. این عالم برای هماهنگی و اعتدال حول ولایت الهیّه به مناسک و شریعتی نیاز دارد که در



صورت تحقق آن مناسک و شریعت می‌توان گفت که عالم تکوین با تشریح خدای متعال تطابق یافته است. هم‌چنین مسلم است که تشریح عالم به معنای اراده و خواست خدای متعال، یک کل منسجم، پیوسته و متشکل از ارکان و اجزایی منظم، هماهنگ و خالی از تعارض و تهافت و تناقض است. بنابراین، فقه‌ها و کسب معرفت نسبت به چنین نظامی می‌بایست درصدد کشف نظام‌مند یک منظومه واقع شود و به عبارت دقیق‌تر «فقه نظام» درصدد «فهم نظام‌مند از نظام تشریح و ترسیم منظومه‌ای از مناسک بندگی برای سرپرستی نظام خلقت یا تکوین» است.

اگر «فقه حکومتی» فقه‌ها را در ابعاد حکومت حاکم اسلامی جست‌وجو می‌کند، درواقع شأنی از ولیّ اجتماعی را که تشکیل حکومت و اداره آن است، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد؛ در حالی که در «فقه جامع نظام ولایی» اساساً اقامه دین بر محور ولایت، مورد تفقه قرار داده می‌شود و تنها بخشی از سلسله‌مراتب ولایت، ولایت نبی یا ولایت امام یا ولایت فقیه است و نیز تنها شأنی از نبی یا امام تشکیل حکومت است و تنها بخشی از نظام تکالیف و احکام شریعت، مرتبط با حکومت است؛ در حالی که در «فقه جامع نظام ولایی» ولایت به معنا و اقسام تامّ خود و نیز همه شؤون بسط و اقامه ولایت و نه فقط حکومت، و نیز همه احکام و تکالیف مکلفان اعمّ از حکومت، مجموعه، جامعه، فرد و... مورد فقه‌ها قرار می‌گیرد. بنابراین، «فقه حکومتی» بخشی از پازل «فقه جامع نظام ولایی» است (عام و خاص مطلق) که می‌توان گفت تا وقتی منظومه جامع فقه جامع نظام ولایی شکل نگیرد، دسترسی به بخشی از آن، در نهایت دقت و کفایت نخواهد بود. نکته قابل توجه دیگر این‌که در تعریف حکم حکومتی گاهی گفته شده است: «احکام حکومتی، تصمیماتی هستند که ولیّ امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها به حسب مصلحت و وقت اتخاذ می‌کند و طبق آن‌ها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می‌آورد» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۸۷). این تعریف از حکم حکومتی و برخی تعاریف دیگر، که بر مدار مصالح و مفاسد شرایط وقت جامعه شکل گرفته است، از مصالح و مفاسد ثابت شریعت غفلت کرده است؛ در حالی که حکم حکومتی ولیّ امر می‌تواند و بلکه لازم است در جهت ایفای مصالح و دفع مفاسد ثابت مورد نظر شریعت نیز صادر شود. به هر حال، فقه حکومتی با



همه انواع تعریف از ناحیه فقها و علما، زیرمجموعه‌ای از فقه جامع نظام ولایی است، مگر آن‌که فقه حکومتی را رویکردی حاکم بر همه فقه (حتی موضوعات فردی) بدانیم و فقه را نیز فقه اکبر و شامل نظام اخلاقی، اعتقادی و رفتاری دین تصوّر نموده که در این صورت به دامنه و گستره فقه جامع نظام ولایی نزدیک می‌شود.

۳- مبانی فقه جامع نظام ولایی

مباحث فقه جامع نظام ولایی در سیر تطوّر و تکامل خود، اصول متعددی را در عرصه‌های گوناگون زیربنا و مبنای خود قرار داده است که عبارتند از: مبنای معرفت‌شناسی (نظریّه تکامل معرفت بر محور ولایت)، مبنای دین‌شناسی، مبنای زبان‌شناسی دین، مبنای انسان‌شناسی، مبنای جامعه‌شناسی و... که طرح کامل آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد. هم‌چنین پیرامون فقه جامع نظام ولایی، نوآوری‌هایی نیز در رابطه با اصول فقه متناسب با این مقیاس از تکامل فقهت صورت گرفته است که می‌بایست این مباحث در جای خود مورد طرح و نقد و تکامل قرار گیرد.

جامعیّت «فقه نظام»

فقه جامع نظام ولایی متصدی تّفقه در منظومه مناسک روحی، فکری و عملی است. هم‌چنین، جامعیّت خود را در مقیاس فردی، جمعی، جامعه و حکومت حفظ می‌نماید. اگر مقصود و غایت خلقت بندگی است، بندگی می‌بایست در همه ابعاد وجودی انسان واقع گردد، هم در حوزه تمایلات، احساسات، عواطف، حبّ و بغض، سخط و رضا و... و هم در حوزه افکار، عقاید، معارف، عقلانیّت و علم و دانش و هم در حوزه جوارح، رفتار و عملکرد. در واقع انسان باید توحید و پرستش خدای متعال را هم در احوال و هم در افکار و هم در اعمال خود جاری سازد و هر سه بعد وجودی خود را از شرک پالایش نماید و این بندگی در این سه بعد نیازمند مناسک روحی، فکری و عملی است و خداوند ارزش‌ها و حسن و قبح‌های اخلاقی، توصیفات و هست و نیست‌های اعتقادی و باید و نبایدهای تکلیفی را در شریعت خود تحت عنوان علوم ثلاثه اخلاق، عقاید و احکام به ودیعه نهاده است که بی‌شک این سه نیز منظومه‌ای هماهنگ و متناسب برای رشد و تکامل



انسان در جهت بندگی خدای متعال در زندگی فردی و اجتماعی است. این هماهنگی و تناسب، وحدت و انسجام در سه حوزه اخلاق، عقاید و احکام دین، مسأله‌ای سرنوشت‌ساز و اثرگذار در روش فقاقت و منطق فهم و استنباط و اجتهاد خواهد بود.

ثقلین تنها منبع فقاقت در کشف شبکه معارف

با اعتقاد راسخ به جامعیت دین اسلام و کلام الهی در قرآن کریم و تشریح و تبیین معصومانه آن، می‌توان مدعی شد که تمام نیازهای فردی و اجتماعی زندگی مؤمنانه تا قیامت آمده است و هیچ نیازی به دیگر دانش‌های مادی و بشری و یافته‌های حکمی و عرفانی مستقل از وحی و ارتکازات عرفی و عقلایی نیست و تنها با ارتقای روش فقاقت مبتنی بر آموزه‌های دینی می‌توان بهره کافی و وافی از متون و کلام الهی برد و در رفع نیازهای علمی و معرفتی و حوائج مادی و معنوی و اقامه دین الهی در جامعه بیش از پیش به آن منبع لایزال متمسک گردید.

ادّعی فقه نظام این است که تنها با مراجعه روشمند به قرآن و روایات و پرهیز از هر روش و منبعی غیر از ثقلین، می‌توان نظام موضوعات حیات طیّبه و تناسب آن‌ها را استخراج نمود و در طراحی و تبیین مراحل و برنامه گذار از موجود به مطلوب تنها از ثقلین بهره گرفت.

روش بهره‌گیری حداکثری از ثقلین، می‌بایست از خود ثقلین به‌دست آید و بدین منظور باید از اساسی‌ترین اصل و اجمالی‌ترین معرفت، به تفصیل و تفریع و تبیین رسید. با اعتقاد به «نظام‌مند بودن و ساختار شبکه‌ای معارف دین بر حول یک محور» و «سیر اجمال به تفصیل و یا وحدت به کثرت معارف دین» می‌توان مدعی شد که متقنات و مسلمات دین اسلام می‌تواند پایه فهم معارف بعدی و تفصیلی قرار گیرند و از آن‌ها روش تفصیل و تفصیل معارف را تفقّه و استخراج نمود.

روش فقاقت در فقه جامع نظام ولایی، بر این مبنا استوار است که اراده و خواست خدای متعال (اراده تشریعی) به اموری در عالم تعلق گرفته و در معارف دینی بیان شده است و این امور، نظامی از موضوعات گوناگون را تشکیل می‌دهند و حتماً بین این موضوعات نسبت‌هایی وجود دارد. بنابراین، خواست خداوند، شبکه‌ای از موضوعات با نسبت‌های



معین است که تحقق آن تنها راه سعادت انسان است و فقه نیز بر این مبنا به مطالعه و شناخت موضوعات دین و یافتن تناسب بین موضوعات می‌پردازد و این چنین نظام و شبکه معارف مطلوب دین ترسیم می‌گردد و براساس آن می‌توان برنامه زندگی انسان را در ابعاد و مقیاس گوناگون، در مسیر دستیابی به وضعیّت مطلوب تبیین نمود.

بنابراین، برای شناختن و کشف شبکه معارف دین متشکل از نظام موضوعات و نظام نسبت‌ها، لازم است از موضوعات متیقّن و نسبت‌های مسلم بین آن‌ها شروع نمود و با تفریع و تفصیل این موضوعات و نسبت‌ها، شبکه و نظام را کامل تر نمود. مسلماً به میزان فصیح و غور و دقت در تقلین می‌توان این شبکه را کامل تر ترسیم و تبیین نمود و لازمه آن در قدم اول، تعیین موضوعات اساسی و محوری است و در جای خود اثبات می‌نماییم که محوری‌ترین موضوع «ولایت» است (از ولایت الهیّه، انبیا و اولیا تا سطوح دیگر آن مدنظر است و در سطح عالی ولایت، «الله» محور است؛ هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...) و می‌بایست نزدیک‌ترین و اصلی‌ترین موضوعات در ارتباط با ولایت که نسبت‌های مشخصی با آن دارند به دست آید و این سیر تا رسیدن به موضوعات فرعی و تبعی ادامه یابد تا شبکه معارف دین تکمیل و تفصیل یابد.

یافتن موضوعات در بیان و کلام وحی و روایات، کار دشواری نیست. به‌عنوان مثال، موضوعاتی همچون صلوات، حج، خمر، معیشت، فقر و غنی، جهاد، زکات و... که هر کدام جایگاه ویژه‌ای در نظام و شبکه معارف دین دارند، به‌راحتی قابل استفاده هستند؛ لکن زمانی که روابط و نسبت‌های بین این موضوعات معین شود، نظام نسبت‌ها و در نتیجه شبکه معارف شکل خواهد گرفت و یافتن نسبت‌ها نیز به روش مشخصی نیاز دارد که عبارت است از «تعریف جامع موضوع از طریق بررسی تمام استعمالات آن در کلام شارع». در این روش لازم است به‌منظور دستیابی به تعریف یک موضوع، همه استعمالات آن در قرآن و روایات در کنار هم بررسی شده و به یکدیگر عرضه شوند که با در نظر گرفتن اطلاق و تقیید، عام و خاص و سایر نسبت‌ها در آن استعمالات، مجموعه‌ای از اطلاعات به دست می‌آید که تعریف جامعی از موضوع به ما ارائه می‌دهد. این تعریف شامل هرگونه اطلاعات در مورد موضوع، اعم از حدود و ثغور معنایی، کارآمدی و اثر، اجزا و ارکان و... می‌باشد



و مسلم است که به میزان اشراف بر آیات و روایات و بررسی استعمالات بیشتری از موضوع اطلاعات بیشتر و تعریف کامل‌تری به دست می‌آید. این تعریف که جامعیت آن به خاطر در برگرفتن هرگونه اطلاعات در مورد یک موضوع و دسته‌بندی آن اطلاعات است، بیش از هر چیز روابط و نسبت‌های موضوع را با موضوعات پیرامونی‌اش مشخص می‌سازد. به عنوان نمونه، آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» بیانگر اطلاعاتی از نماز است که ضمن بیان این نکته که نماز مانع فحشا و منکر است، رابطه و نسبتی را با دو موضوع فحشا و منکر ترسیم می‌نماید. طبعاً هرچه استعمالات بیشتری از موضوع صلات را در آیات و روایات بررسی نماییم، اطلاعات ما در مورد نماز و در نتیجه تعریف ما از نماز و نسبت‌ها و روابط نماز با دیگر موضوعات کامل‌تر و جامع‌تر می‌گردد و می‌توان شبکه معارف دین را در موضوع نماز به تصویر کشید.

همان‌طور که گفته شد، فقاهت دو مرحله پیدا می‌کند: مرحله اول، ترسیم نظام روابط و نسبت‌های موضوعات (شبکه معارف دین) به عنوان «وضعیت مطلوب» و مرحله دوم، تبیین «برنامه زندگی» برای «عبور از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب». محصول مرحله اول فقاهت «نظام توصیف و تعریف» و محصول مرحله دوم فقاهت «نظام تجویز و تکلیف» است و هم‌چنین نظام توصیف و تعریف، «ثابت» و نظام تجویز و تکلیف، «متغیر» است. شبکه معارف دین همان نظام توصیف و تعریف است که از موضوعات و نسبت‌های آن‌ها تشکیل شده است؛ هرچند از همه گزاره‌های توصیفی و تکلیفی و ارزشی دین در ترسیم و تبیین شبکه معارف دین بهره می‌گیریم. لکن «تکلیف»، دو سطح پیدا می‌کند: یک سطح، تکلیف کلی و ثابت تاریخی است، مثل امر به نماز و جهاد و...؛ سطح دیگر مربوط به مرحله دوم فقاهت یعنی سیر از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب است که می‌بایست نماز و جهاد و... به‌طور مشخص به لحاظ کمی و کیفی در قالب برنامه متناسب با اقتضانات متغیر زمان و مکان، جایگاه خود را در برنامه‌ریزی زندگی فردی و اجتماعی بیابند.

۴- مفهوم و ساختار «نظام» در «فقه جامع نظام ولایی»

فقه جامع نظام ولایی فقهی است که به تبیین نظام احکام (برنامه جمیع شؤون زندگی) از نظام معارف دین به صورت نظام‌مند (روش اجتهادی نظام‌مند) می‌پردازد. بنابراین، «نظام»



در «فقه جامع نظام ولایی» از چند مقوله نظام‌مند حکایت می‌کند که عبارتند از: نظام‌مند بودن دین و معارف دینی، نظام‌مند بودن روابط و نسبت‌ها در جامعه (به‌عنوان موضوع کلان تفقه)، نظام‌مند بودن نیازمندی‌های جامعه (به‌عنوان مسائل مبتلابه و مستحدثه تفقه)، نظام‌مند بودن روش تفقه. در ادامه توضیح مختصری راجع به هر عنوان ارائه می‌گردد.

نظام‌مند بودن دین و معارف دینی

منظومه بودن دین با ذکر چند شاخصه و ویژگی بهتر فهم می‌شود که عبارتند از: جامعیت دین، هماهنگی تکوین و تشریح، الهی بودن زبان دین و... که در این مقاله، امکان شرح و تفصیل و بیان استنادات در مورد هر عنوان وجود ندارد و در مجال دیگری به توضیح و تشریح آن خواهیم پرداخت. در این جا صرفاً به توضیح مختصری در رابطه با نظام تخصصی ادبیات و زبان دین اکتفا می‌کنیم.

یکی از مهم‌ترین مبانی فقه جامع نظام ولایی، زبان‌شناسی دین است که در آن به تفصیل بیان می‌گردد که زبان عربی مبین در قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان زبان دین، مورد تأسیس و اختراع شارع است «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كِتَابًا وَلَا وَحْيًا إِلَّا بِالْعَرَبِيَّةِ» (حویزی، ۲۰۱۴۱۵: ۲۰۵۲۵). خداوند خالق حروف و کلمات است و او به انسان آموخت که چگونه سخن گوید: «عَلَّمَ الْأَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ...» و هر حرفی از زبان عربی، اسمی از اسماء الهی است. «مَا مِنْ حَرْفٍ إِلَّا وَهُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (مجلسی، ۲۰۱۴۰۳: ۳۱۹). بلکه شروع خلقت الهی از همین حروف بوده است «كَانَ أَوَّلُ إِدْعَائِهِ وَإِرَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ الْحُرُوفَ الَّتِي جَعَلَهَا أَصْلًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (حویزی، همان، ۳۹۷: ۴) و این زبان، با زبان بشری متفاوت است «لَا يُدْبِئُهُ كَلَامَ الْبَشَرِ» (همان، ۳: ۳۵۲).

زبان دین دارای فرهنگ و نظام معانی و مفاهیم خاص خود می‌باشد و ظرفیت فراوانی برای انعکاس نظم و انسجام حقایق دین دارد؛ بلکه دریچه‌ای دقیق برای فهم معارف دین است و با دستیابی به نظام مفاهیم زبان دین می‌توان به منظومه معارف دینی دست یافت و حقایق و معارف دین را مورد تفقه قرار داد.

زبان دین، حقیقتی عینی دارد و اعتباری و قراردادی یا صرفاً توصیفی نیست؛ بلکه در عالم، دارای وجود حقیقی و واقعیت عینی است. وقتی صحبت از زبان دین می‌کنیم، منظور



مجموعه‌ای از حروف، الفاظ و عبارات (مفاهیم) و حرکات حروف می‌باشد که کارایی آن، صرفاً انتقال معانی و حروف نیست؛ بلکه علاوه بر این که ابزار ارتباط است، آثاری در عالم خلقت دارند. به‌عنوان مثال، واسطه در فیوضات قرار می‌گیرند و یا با تکلم و خلق آن‌ها، حضوری اثرگذار پیدا می‌کنند و

قرآن نیز که تشکیل یافته از حروف مقطعه است، خود تبیین، تکوین و ظهور حقایق عالم خلقت است و همان‌طور که عالم خلقت بر مبنای عدد هفت شکل گرفته است «فَأَجْرَى جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ عَلَى سَبْعَةٍ» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۷: ۴۶۳)، قرآن نیز بر پایه حروف بیست و هشت‌گانه که مضربی از عدد هفت است، مدوّن گشته است و این نشانی از مابه‌ازای حقیقی و واقعی داشتن حروف و کلمات زبان دین است.

در معانی حروف، ترکیب آن‌ها و دلالت‌شان بر معانی، نظم و قواعد خاصی وجود دارد؛ لذا نمی‌توان وضع و دلالت بر معنا را در کلمات اعتباری و قراردادی دانست؛ بلکه در خلقت تکوینی حروف، حقایقی نهاده شده است که متناسب با عالم واقع (محکی)، قدرت حکایت‌گری داشته باشند. از ترکیب حروف نیز کلمات و عباراتی خلق می‌شوند که آن‌ها نیز دارای ترکیب معنایی خاص و معینی هستند که فهم و درک آن‌ها نیز دارای اصول و قواعدی می‌باشد.

روایاتی نظیر این روایت که می‌فرمایند: «الْعَرْشُ هُوَ الْبَابُ الْبَاطِنُ الَّذِي يُوجَدُ فِيهِ عِلْمُ الْكَيْفِ وَالْكَوْنِ وَالْقَدْرُ وَالْحَدُّ وَالْأَيْنُ وَالْمَشِيئَةُ وَصِفَةُ الْإِرَادَةِ وَعِلْمُ الْأَلْفَاظِ وَالْحَرَكَاتِ وَالْتَّرَكِيبِ وَعِلْمُ الْعَوْدِ وَالْأَبْدَةِ فَهَذَا فِي الْعِلْمِ بَابَانِ مَقْرُونَانِ» (صدوق، ۱۳۹۴: ۳۲۲) بیانگر این حقیقت هستند که بحث الفاظ و حرکات و سکون یک قرارداد ساده بشری نیست؛ بلکه بواطن و ریشه‌هایی در عالم دارند.

همان‌طور که در علم اشتقاق، از معانی و ترکیب حروف سخن گفته می‌شود، ما نیز معتقدیم که هر حرفی معنای تکوینی دارد (بین شکل ظاهری، طریق بیان و صوت حاصل از ادای آن و معنای واقعی تناسباتی از سوی خالق آن وجود دارد؛ مانند «ف») که دلالت بر حَقَّت دارد و «ق» که دلالت بر سنگینی دارد و فصم به معنای پارگی کوچک و قصم به معنای پارگی بزرگ است) و از ترکیب حروف، معانی متناسبی خلق می‌شود. این تناسب در



معنای کلمات به تناسب معنای حروف و نحوه ترکیب آن‌ها بستگی دارد. فهم معنای حروف و نحوه ترکیب آن‌ها در فهم معنای کلمات و عبارات و دلالت آن‌ها مؤثر است. بنابراین، هر کلمه یک معنای اولیّه (حاصل ترکیب حروف دارد) و این معنا به واسطه ترکیب با دیگر کلمات در جمله، افزوده یا کاسته پیدا می‌کند. لذا به واسطه ترکیب با دیگر کلمات، تشکیک و درجاتی در معنای یک کلمه حاصل می‌شود و سطوح مختلف عمق و باطن پیدا می‌کند. به‌عنوان مثال، کلمه «قرأ» یک معنای اولیه دارد؛ اما به تناسب ترکیب با کلمات دیگر در آیه «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (اسراء: ۱۱۴)، سطحی از معنا را پیدا می‌کند و به تناسب ترکیب با کلمات دیگر در آیه «يَوْمَ نَدْعُ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ، فَمَنْ أُوِّيَ كِتَابَهُ يَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُ وَن كِتَابَهُمْ وَلَا يَظُنُّونَ فِتْيَالًا» (اسراء: ۷۱) سطح عمیق‌تری پیدا می‌کند. چراکه این خواندن با خواندنی که توسط اهل شمال صورت می‌گیرد، فرق می‌کند. چراکه ادامه آیه می‌فرماید: «وَمَنْ كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ» (اسراء: ۷۲) و اهل شمال قادر به این نوع خواندن نیستند! هم‌چنین همین کلمه در این روایت، سطحی عمیق‌تر را بیان می‌کند که می‌فرماید: «بَلَغَ مِنْ إِيمَانٍ جَابِرٍ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ هَٰذِهِ الْآيَةَ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (الکافی، ۱: ۴۰۰، ۴۳). ایمان جابر در حدی بود که این آیه را قرائت می‌کرد. پس معلوم می‌شود که این قرائت معنای عمیق‌تری دارد. این نظریه می‌تواند بدیل مناسب‌تری برای نظریاتی چون «روح معنایی» باشد. هم‌چنین در بحث استعمال در اکثر از معنا، خواهیم گفت که استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست؛ بلکه هر لفظی به لحاظ موقعیت ترکیبی خود در جمله، معنای خاص و واحدی دارد که هرچند بین همه استعمالات یک لفظ در همه کاربردهایش در کلام وحی، یک قدر مشترکی (معنای اولیه) وجود دارد، لکن در هر استعمالی به تناسب ترکیب با دیگر کلمات، آن معنای اولیه دچار ضیق یا توسعه می‌شود و کاسته یا افزوده پیدا می‌کند. در نتیجه هرچند لفظ مشترک به نظر می‌رسد، لکن معنای آن به تناسب ترکیب، تشکیک و درجات و سطوحی پیدا می‌کند. بر این اساس، معتقد هستیم که ترادف معنایی بین دو لفظ متفاوت وجود ندارد؛ بلکه حتماً تفاوت‌هایی وجود دارد که بر اهل دقت پوشیده نیست و در شبکه مفاهیم آشکار خواهد شد.

بر این مبنا، اساساً «وضع» تعریف خاصی پیدا می‌کند، شارع متعال واضع حروف بر



حقیقتی هستند که آن حقیقت می‌تواند معنای حرف واقع شود، آن حقیقت ممکن است در قالب الفاظ و عبارات متعددی بیان شود. در واقع معنای یک حرف ممکن است نیاز به تبیین و تفصیل داشته باشد و حتی این بیان نامحدود باشد. پس نمی‌توان یک حرف را صرفاً در یک کلمه معنا کرد و هم‌چنین یک لفظ را برای یک معنای خاصی در نظر بگیریم؛ بلکه از ترکیب حروف، حقیقتی شکل می‌گیرد و برای آن کلمه ساخته شده معنای جدیدی خلق می‌شود و از ترکیب آن کلمه با کلمات دیگر، معنای اولیه توسعه یا تضییق می‌یابد. بنابراین، سخن گفتن از وضع یک لفظ برای یک معنای مشخص، در این تحلیل امکان ندارد و اگر شارع را واضع معانی و الفاظ می‌دانیم، بدین نحو است که بیان شد.

نظام‌مند بودن روابط و نسبت‌ها در جامعه (نظام مکلفین) به‌عنوان رکن

مهمی از تفقه

در فقه جامع نظام ولایی، از آن‌جا که هدف، تدوین برنامه عملی برای جامعه و افراد آن است و مکلف فقه جامع نظام ولایی، جامعه است و افراد و آحاد نیز ذیل جامعه و در روابط آن قرار می‌گیرند، نمی‌توان در کشف یک رابطه و نسبت بین یک موضوع و یک مکلف، بقیه روابط و نسبت‌ها را نادیده گرفت؛ بلکه لازم است منظومه‌ای از روابط و نسبت‌ها به نحو جامع ترسیم و مورد مطالعه و فقهت قرار گیرد. بررسی یک موضوع و روابط آن در نظام روابط منجر به درک صحیحی از تکلیف می‌شود؛ چراکه تکالیف نیز خود دارای نظام هستند و در روابط خود مکمل و متقوم می‌باشند و ملاحظه یک رابطه در یک موضوع صرف‌نظر از روابط دیگر آن موضوع با مکلفین نمی‌تواند ما را به فهم جامع و کاملی از نظام تکالیف برساند. به‌عنوان مثال، موضوع فضای مجازی صرفاً با ملاحظه روابط یک فرد با آن، نمی‌توان به همه جوانب تکلیف وی پی برد؛ بلکه با ملاحظه روابط خانواده، حکومت، سازمان‌های مختلف در کنار رابطه یک فرد با موضوع فضای مجازی می‌توان نظامی از تکالیف را ترسیم کرد که تکلیف فرد نیز در میان آن به خوبی جای خود را می‌یابد و روابط و تعاملات نیز مشخص می‌شود یا به‌طور مثال، در موضوع نماز، صرفاً تعیین تکلیف فردی در رابطه با نماز منجر به اقامه نماز در جامعه نمی‌شود؛ بلکه اگر نظام روابط مکلفین



مثل حکومت، ستاد اقامه نماز، مساجد، ساختارهای آموزشی، ساختارهای فرهنگی و... ملاحظه شوند و نظام تکالیف ترسیم شوند، اهداف فقه جامع نظام ولایی که عبارت از «برنامه عملکرد» فردی و اجتماعی در اقامه نماز است، محقق خواهد شد.

به عبارت دیگر، در این روش، مکلفین که طیفی متشکل از حکومت، جامعه، مجموعه، جماعت و افراد هستند، به صورت یک نظام مرتبط دیده می‌شوند؛ به طوری که یک موضوع در نسبت با همه مکلفین بررسی می‌شود و این هماهنگی در بررسی نسبت‌ها، منجر به تکمیل و تکامل نسبت‌ها می‌شود. به عنوان مثال، موضوعی مانند نماز علاوه بر تعیین نسبت‌هایش با افراد، همزمان نسبت‌هایش با حکومت، نهادها و در کل جامعه بررسی می‌شود و طبیعتاً نظام احکام و تکالیف نیز شکل می‌گیرد که این نظام‌مند بودن مکلفین و تکالیف، هرگونه خلأهای اجتماعی را در بررسی نسبت‌های اجتماعی پر کرده و به تکامل نسبت‌ها و نتایج آن منجر می‌شود. در واقع در بررسی روابط شخصی و فردی نماز، روابط و نسبت‌های اجتماعی نیز دیده می‌شود و یا به عبارت دقیق‌تر، همه ابعاد فردی و اجتماعی مسأله نماز به طور جامع و کامل توأمان مورد بررسی قرار گرفته و تأثیرات ابعاد گوناگون بر یکدیگر ملاحظه می‌شود.

لازم به ذکر است که خود موضوع نیز اجزا و ارکان و ساختاری دارد که می‌بایست روابط و نسبت‌های آن نیز مورد مطالعه قرار گیرد. در واقع نظام نسبت و روابط «درون» موضوع با نسبت و روابط «بیرون» موضوع (مکلفین) باید مورد ملاحظه و مطالعه قرار گیرد تا «نظام احکام» به صورت جامع و کامل تبیین شود.

نظام‌مند بودن نیازمندی‌های جامعه به عنوان مسائل مبتلابه و مستحدثه

تفقه (نظام موضوعات و احکام)

با توجه به هماهنگی و تناسب، وحدت و انسجام در سه حوزه اخلاق، عقاید و احکام دین، لازم است تمام نیازمندی‌های جامعه را که با استناد به آیات و روایات ذیل این سه حوزه معارف قابل طبقه‌بندی است، به صورت یک نظام در منظومه دین مورد جست‌وجو و مطالعه قرار دهیم. نظام نیازمندی‌های جامعه که هم شامل «موضوعات شرعی» و هم «موضوعات



تمدنی و مستحده» است، می‌بایست به‌صورت هماهنگ و با ملاحظه روابط اجزای آن، مورد مطالعه و تفقه قرار گیرند؛ چرا که روابط بین اجزا در تبیین احکام موضوعات مؤثر است. بنابراین، یک نظام موضوعات منسجم و یک نظام احکام متناسب با آن خواهیم داشت که تحت عنوان «منظومه نیازمندی‌های جامعه» از آن یاد می‌شود.

نظام‌مند بودن روش تفقه

نظام‌مند بودن روش تفقه را در فقه جامع نظام ولایی از سه وجه می‌توان بررسی نمود: اول، از جهت ضرورت نظام‌مند بودن روش فقاقت در همه حوزه‌های معرفتی (ارزشی و اخلاقی، توصیفی و اعتقادی، تجویزی و احکام)؛ دوم، از جهت نظام‌مند بودن فرآیند فقاقت و سیر منسجم آن از مرحله تفقه بنیادین تا تولید برنامه عملکرد به‌عنوان محصول نهایی؛ سوم، از جهت نقش ویژه شبکه نظام‌مند معارف و مفاهیم دین در روش فقاقت نظام ولایی.

روش نظام‌مند در همه حوزه‌های معرفتی

اگر دین اسلام و کلام وحی پیکره‌ای هماهنگ، منسجم و یکپارچه دارد، فهم و کشف ارکان و اجزای آن نیز روشی هماهنگ و منسجم می‌طلبد و تجزیه و انتزاع ابعاد گوناگون دین تحت عنوان اخلاق، عقاید و احکام یا معارف ارزشی، توصیفی و تجویزی و به‌کارگیری روش‌های گوناگون بلکه غیرهماهنگ در فهم و تفقه مناسب به نظر نمی‌رسد. از این‌رو در فقه جامع نظام ولایی، اولاً، همه ابعاد نیازمندی‌های فردی و اجتماعی که پیرامون آن‌ها تفقه می‌شود، ابعاد یک حقیقت یکپارچه و درهم تنیده محسوب می‌شوند. مسائل اخلاقی، روحی و معنوی انسان و جامعه پیوند عمیق، تام و کاملی با مسائل اعتقادی، فکری و معرفتی و نیز پیوند عمیقی با مسائل عملی و احکام فقهی دارند؛ به‌طوری که هیچ پدیده، حرکت و موضوعی در خارج نیست مگر این‌که از هر سه جهت قابل بررسی است یا به عبارت دیگر، هر سه بُعد در یک واقعه خارجی متبلور می‌شوند و نه سه وجود خارجی مستقل. اخلاق، اعتقاد و احکام، ابعاد و اجزای یک کل هستند و نه یک کلی! اجزای یک کلی ممکن است در موضوع یا هدف تشابه و اشتراک داشته باشند؛ اما تباین آن‌ها در بخشی از مبانی، روش و غایات محرز است؛ لکن اجزای یک کل، در عین تباین،



مهم‌ترین ویژگی آن‌ها، هماهنگی در همه ارکان برای نیل به مقصود و هدف است. در واقع وحدت آن‌ها بر کثرت آن‌ها غلبه دارد و در ملاحظه وحدت دین، اخلاق، اعتقاد و احکام سه بُعد از یک کل است. مانند: طول و عرض و ارتفاع که سه بُعد از یک شیء هستند و علت وحدت نیز مبنای مشترک، روش و منطق مشترک، غایت مشترک و... و از همه مهم‌تر محور مشترک است که همه اجزا حول آن به هماهنگی و وحدت می‌رسند؛ هرچند نسبت بین اعضا برابر نباشد و «ارزش‌ها» عناصر اصلی دین، «عقاید» عناصر فرعی و «احکام» عناصر تبعی محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، «احکام» متأثر از معارف دو حوزه ارزشی و اعتقادی دین است و «عقاید» متأثر از معارف ارزشی دین است و نمی‌توان بدون ملاحظه نظام ارزشی دین، به شبکه موضوعات و مفاهیم اعتقادی دست یافت و بدون ملاحظه نظام ارزشی و اعتقادی دین، به شبکه موضوعات و مفاهیم در احکام عملی دست یافت و البته همه اجزای این سه حوزه بر محوریت جریان «ولایت» به هماهنگی و انسجام می‌رسد. بنابراین، ابعاد گوناگون نیازمندی‌های فردی و اجتماعی اعم از بُعد روحی و معنوی و اخلاقی و بُعد فکری و اعتقادی و بُعد رفتاری و احکام عملی حقیقتی واحد در خارج دارند و می‌بایست این وحدت در روش تفقه نیز لحاظ شود.

ثانیاً، بررسی ابعاد گوناگون به واسطه فهم و درک ابعاد دیگر ممکن می‌گردد و نمی‌توان یک بُعد را فارغ از ابعاد دیگر مورد تفقه قرار داد و این پیوستگی، ضرورت همگامی و همراهی و تعامل روشی این سه بُعد را در تفقه ضروری می‌سازد. به عبارت دیگر، در امر فقهت می‌بایست معارف ارزشی، توصیفی و تجویزی به صورت هماهنگ و همزمان مورد بررسی و مطالعه قرار گیرند. چراکه فهم موضوع و درک روابط و نسبت‌های اجزای هر بُعد از این ابعاد سه‌گانه، وابسته به درک و فهم اجزا و روابط و نسبت‌های دیگر ابعاد است. فهم کامل و جامع دین در گرو فحص احکام دین در همه ابعاد روحی و فکری و عملی است. در واقع اگر تفقه به صورت جامع و هماهنگ و منسجم در همه حوزه‌های روحی، اعتقادی و رفتاری واقع نشود، به تعادل و توازن و کارآمدی حداکثری نائل نخواهد شد. تفقه می‌بایست عهده‌دار تعیین نظام تکالیف و احکام و بیان مناسک روحی، اعتقادی و رفتاری در هدایت و تکامل مخلوقات باشد. بنابراین، در روش تفقه نیز پیوستگی حوزه تفقه باید ملاحظه شود تا



توازن و تعادل محصول تفقه بتواند در هدایت و تکامل مخلوقات به نهایت کارآمدی برسد. از این رو لازم است که روش فقهات یک نظام هماهنگی در مطالعه و بررسی منابع دین باشد و این روش نظام‌مند به نتیجه هماهنگ و منسجمی دست یابد. بر این اساس، «برنامه عملکرد» به‌عنوان محصول نهایی فقه جامع نظام ولایی، محصول تقوّم و تعاضد سه حوزه معرفتی اخلاق، عقاید و احکام و روش نظام‌مند فقهات در این سه حوزه معرفتی است. در این منظومه فقهاتی، اخلاق در مکتب اخلاقی، فراتر از کسب صفات مهلکه و طرد صفات منجّیه و بیان ارزش‌ها خواهد بود؛ بلکه اخلاق عبارت است از سرپرستی و هماهنگی تمایلات و عواطف، گرایش‌ات روحی و حبّ و بغض‌های اجتماعی در جهت بسط ولایت الهی. فقه نیز در مکتب فقهی، فراتر از احکام خمسّه موضوعاتی مانند خمر و نجاسات است؛ بلکه نسبت بین موضوعات و برنامه حرکت را در یک روند تکاملی بیان می‌کند. به‌عنوان مثال، نسبت بین سیاست، فرهنگ و اقتصاد را ترسیم می‌نماید که به چه نسبتی باشند تا در عین توسعه فرهنگی و سیاسی، توسعه اقتصادی واقع شود.

روش نظام‌مند در فرآیند تفقه

علاوه بر آنچه در نظام‌مند بودن روش فقهات گفته شد، نظام داشتن روش فقهات در فقه جامع نظام ولایی، به لحاظ سیر و مراتب و مراحل فقهات نیز قابل توجه می‌باشد. فرآیند تفقه در فقه جامع نظام ولایی را به اجمال این‌گونه می‌توان تشریح نمود:

تفقه جامع (فقه جامع نظام ولایی) از سه مرحله تشکیل شده است:
 ۱. تفقه عام (استنباط علوم و حیانی):

۱/۱. تفقه در حوزه اخلاق: محصول = مکتب اخلاقی اسلام؛

۱/۲. تفقه در حوزه عقاید: محصول = مکتب اعتقادی اسلام (منشور عقاید اسلام)؛

۱/۳. تفقه در حوزه احکام: محصول = مکتب احکام اسلام (مکتب فقهی اسلام).

۲. تولید علوم (تولید علوم اسلامی مبتنی بر مکاتب سه‌گانه)؛

۳. برنامه عملکرد (قوانین و تصمیمات کلان و خرد و برنامه‌ریزی اجرایی نظام اسلامی

در حوزه فردی و اجتماعی مبتنی بر علوم اسلامی).

خروجی مرحله اول (تفقه عام) مکاتب سه‌گانه است که البته مکتب فقهی اسلام



به‌عنوان منبع جامع مناسک روحی و اخلاقی، فکری و اعتقادی و رفتاری و عملی برابند و محصول تعامل دو مکتب اخلاقی و اعتقادی با احکام عملی است. در مرحله دوم (تولید علوم اسلامی) مکتب فقهی اسلام مورد بهره‌برداری در تدوین و تولید علوم قرار می‌گیرد و نیز در مرحله سوم (تدوین برنامه عملکرد)، محصول نهایی فقه حکومتی تحت عنوان «برنامه عملکرد» از تعامل و حضور مکاتب سه‌گانه در فرآیند تولید علوم و نیز با حضور همه علوم در موضوعات گوناگون تهیه و تدوین می‌گردد. به‌عنوان مثال، در موضوعاتی مانند: روابط بین‌الملل، امنیت ملی، روابط خارجی اعم از تجارت، بازرگانی، معاهدات بین‌المللی، امنیت اقتصادی و اعتبارات جهانی، حقوق خصوصی، حریم فضای مجازی و یا حتی موضوعی مانند: جهاد و صلوات و... در مرتبه اول همه مکاتب سه‌گانه اخلاقی، اعتقادی و رفتاری اسلام به‌صورت روشمند و نظام‌مند حضور دارند و در مرتبه دوم همه علوم نظیر اقتصاد، جامعه‌شناسی، مدیریت و... در ضمن تدوین برنامه حضور خواهند داشت و برنامه عملکرد مشخصی را ارائه می‌دهند. به عبارت دیگر، مکتب اخلاقی و اعتقادی اسلام در یک رابطه تعاضد و تقوّم و با اشراّب و حضور در «مکتب فقهی اسلام» منجر به تولید علوم گوناگونی در سه حوزه کلی «سیاست، اقتصاد و فرهنگ» می‌شوند.

در رابطه با حضور و اشراّب مکتب اخلاقی و اعتقادی در مکتب رفتاری و سپس در علوم اسلامی لازم به ذکر است که در حالت انتزاعی علم اخلاق موجود، ممکن است صحبت از اخلاق تجارت، اخلاق پزشکی، اخلاق مدیریت و... داشته باشیم؛ اما در تفقه جامع، مثلاً علم تجارت محصولی از ارزش‌های اخلاقی و باورهای اعتقادی است که در احکام رفتاری تجارت اشراّب شده است. {هرچند همواره یک حرکت را می‌توان از بُعد اخلاقی، اعتقادی و احکام رفتاری تحلیل نمود، لکن} در علم تجارت دیگر بحث از ارزش‌ها یا پیوست فرهنگی نیست؛ بلکه معادلات بر مبنای ارزش‌ها و عقاید، بلکه براساس تحکیم و اقامه ارزش‌ها و عقاید در یک روند تکاملی طراحی می‌شوند.

روش نظام‌مند در بهره‌مندی از شبکه نظام‌مند معارف و مفاهیم دین

همان‌طور که اشاره شد، دین مجموعه‌ای منسجم و منظومه‌ای هماهنگ است که اجزای آن دارای روابط و نسبت‌های مشخصی هستند و شناخت بهتر دین و کسب معارف دینی



بلکه تکامل معرفت دینی با هدف دستیابی به سعادت دنیا و آخرت در زندگی، به نحو جامع و کامل‌تری با شناخت اجزا، روابط و نسبت‌های این شبکه نظام‌مند ممکن می‌گردد. هدف از تشکیل شبکه مفهومی (شبکه معارف و مفاهیم دین)، طبقه‌بندی مفاهیم و روابط و نسبت آن‌ها در یک نظام (مبتنی بر کل‌نگری دین) است. چنین شبکه‌ای براساس روابط منظم و منسجم مفاهیم حول محور «ولایت» شکل می‌گیرد. «مفهوم» عبارت است از لفظ دارای معنا و به همین دلیل گاهی به جای شبکه مفهومی ممکن است از شبکه معنایی سخن گفته شود. دسته‌ای از الفاظ، موضوع برای تفقه و تعیین حکم واقع می‌شوند که در فقه جامع نظام ولایی، «شبکه موضوعات» را تشکیل می‌دهند که در یک تقسیم‌بندی به موضوعات الهی، الحادی و التقاطی قابل تقسیم است.

هر مفهوم در شبکه مفاهیم در رابطه با مفاهیم دیگر، دارای یک «نسبت» است. این نسبت در موضوعات فقهی، «حکم» است که اعم از حکم ارزشی، توصیفی و تکلیفی است. به‌عنوان مثال، مفهوم صلات به‌عنوان یک موضوع فقهی، در ارتباط با انسان مؤمن، مبتنی بر نسبت ارزشی و توصیفی خود، نسبت تکلیفی «وجوب» پیدا می‌کند. از آن‌جا که «حکم نهایی» در فقه جامع نظام ولایی، «برنامه عملکرد» است، نسبت‌ها در روابط بین موضوعات، مشتمل بر «فرآیند تکامل» می‌باشد و سیر از وضعیت موجود به مطلوب را ترسیم نموده و مراحل رشد و تعالی را بیان می‌کند.

بنابراین، «مفهوم» در شبکه مفاهیم عبارت است از الفاظ و واژه‌ها، اصطلاحات و مفاهیم، موضوعات، گزاره‌های معرفتی (نظام معارف ارزشی، نظام معارف توصیفی، نظام معارف تکلیفی) و احکام. به عبارت دیگر، شبکه مفاهیم دین از نظام واژه‌ها و اصطلاحات، نظام موضوعات، نظام معارف و نظام احکام تشکیل یافته است. مجموع این مفاهیم، روابط و نسبت‌هایی را شکل می‌دهند که ساختار دین را ترسیم نموده و مبنای فقهت قرار می‌گیرد.

شبکه مفهومی دین

کلام وحی در قالب حروف و الفاظ و عبارات و متون مقدسی تجلی و تبلور منضبط و منسجم و نظام‌مندی پیدا نموده است، به‌طوری که هر حرفش ماهیت و معنایی دارد و الفاظ از ترکیب آن‌ها و همین‌طور از ترکیب کلمات عبارات و متون خلق شده ماهیت و آثار



جدیددی پیدا می‌کنند که این روابط و نسبت‌های نظام‌مند، مبنای تشکیل شبکه مفهومی و موضوعی است. کلام وحی نظام و قواعد خاص خود را دارا است و انسان با درک آن نظام و قواعد و تناسبات می‌تواند درک و معرفت خود را ارتقا دهد. کلام وحی که در برهه‌ای به حضرت آدم تعلیم شد (عَلَّمَآدَهِالْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)، مبدأ پیدایش زبان و درک و فهم و ارتکازات عمومی نیز قرار گرفت. البته به‌خاطر درگیری جریان حق و باطل و غلبه باطل تا زمان ظهور، کلام ظلمانی اهل باطل بر زبان و ادبیات عمومی اثرگذار بوده است و در زمان بعثت نبی و نزول کلام وحی، تطابق‌های حدّاقلی با زبان عرف آن زمان داشته و ارتکازات و ادراکات عمومی متناسب با زبان و ادبیات عرف زمان خطاب را پذیرفته است؛ لکن در آن متوقف نشده و قابلیت‌های پایان‌ناپذیری در محوریت و هدایت زبان و ادبیات بشریت و ارتقای ادراکات و ارتکازات عمومی دارد. شاید یکی از راه‌های دستیابی به این قابلیت‌ها، ترسیم شبکه مفهومی کلام وحی باشد که از طریق آن بتوان مفاهیم و مخاطب حدّاکثری با شارع ایجاد نمود و بسترهای تفقه را در امر دین توسعه داد.

هر مفهوم، یک نظام متشکل از مفاهیم خردتری است که با نسبت دقیقی با خرده مفهوم محوری پیدا می‌کند. شناخت شبکه خرده مفهومی یک مفهوم و طبقه‌بندی خرده مفهوم‌های شامل و مشمول، شبکه مفاهیم را شکل می‌دهد. درواقع «کلام» یک معجزه الهی است که احکام و تفصیل دارد و تفصیل آن نظام‌مند است. به عبارت دیگر، یک مفهوم محوری به‌صورت هماهنگ و نظام‌مند بسط پیدا کرده است و منظومه‌ای از مفاهیم را پدید آورده است که موجب شکل‌گیری ادبیات و زبان کلام وحی شده است. شناخت شبکه هماهنگ مفاهیم کلام الهی، به شناخت نسبت‌ها و احکام متناسب با نسبت‌ها و در کل به تکامل معارف و فقهات می‌انجامد.

نظام روابط مفاهیم دینی

مفاهیم دینی در شبکه مفاهیم، نسبت‌ها و روابطی دارند که شناخت آن‌ها به ترسیم و تکمیل این شبکه یاری می‌رساند. از این روابط تحت عنوان «حدود مفهومی» یاد می‌شود که اقسامی مانند: «شامل و مشمول»، «عامّ و خاص»، «مطلق و مقید» و... دارد. نکته مهم این‌که این روابط می‌بایست از خود منابع وحیانی اسلام، مورد استحصال و استنباط



قرار گیرند.

نظام موضوعات حق و باطل

یکی از مبانی فقه جامع نظام ولایی، تحلیل زندگی انسان‌ها در سه مقیاس «حیات طیبه»، «تمدن اسلامی» و «تمدن غربی» است. متناسب با این سه مقیاس، سه دسته موضوعات «الهی»، «التقاطی» و «الحادی» وجود دارد که در تفقه می‌بایست مورد توجه قرار گیرند. رکن اصلی فقاقت عبارت است از: تشخیص موضوع و تعریف احکام به واسطه تعیین روابط و نسبت‌های آن موضوع با نظام موضوعات پیرامونی آن و با چنین تقسیم‌بندی در نظام موضوعات، اساساً گام اصلی در توصیف و تحلیل و شناخت موضوعات برداشته شده است و هر موضوعی در مرحله اول فقاقت، در نظام موضوعات الهی، التقاطی یا تمدنی جانمایی شده و در گام بعد با تبیین روابط آن‌ها شناخت تفصیلی‌تری حاصل می‌گردد.

توضیح بیشتر این‌که خداوند دو اراده و نظام حق و باطل خلق کرده است که در عالم دنیا از زمان خلقت تا قیامت درگیر هستند و فقاقت و تفقه را نیز می‌بایست در این صحنه درگیری تصوّر و تعریف نمود. این دو نظام، اهدافی دارند و در جهت تحقق اهداف خود حرکت و اقدام می‌کنند و در جامعه نسبت به اهداف خود فرآیند خلق نیاز و ارضای نیاز را پیش می‌گیرند. موضوعاتی نیز در این دو نظام و جهت متناسب با نیاز به پرستش یا نیاز به عصیان خلق می‌شود. بنابراین، توسعه و تغییر و تحوّل و تکامل موضوعات و یا خلق موضوعات جدید حول محور یا جهت اصلی این دو نظام حق و باطل صورت می‌گیرد و این جهت حاکم بر فرآیند توسعه و تکامل موضوعات است. در واقع در جهت پرستش خدا یا دنیا، نیازها و در بی ارضای آن نیازها، موضوعاتی به‌وجود می‌آیند که اولین تقسیم جهت شناخت موضوعات، تقسیم آن‌ها به حق و باطل است و لازم است شبکه مفهومی و موضوعی در دو نظام حق و باطل شکل بگیرد.

آنچه مسلم است این‌که این دو نظام حق و باطل در حال تکامل هستند و در توسعه خود، موضوعات جدیدی خلق می‌نمایند؛ لکن از آن‌جا که دین اسلام، دین کامل و پاسخ‌گوی نیازهای بشر تا قیامت است و «نظام موضوعات الهی» متناسب با «حیات طیبه» و زندگی سعادت‌مندانه در جهت پرستش خدای متعال، در وحی و سیره و قول اهل بیت علیه‌السلام بیان



شده است، به عبارت دیگر، نظام موضوعات الهی در کلام وحی به صورت حقایق شرعیّه موجود است و از آنجا که معتقد به جامعیت وحی در ارائه موضوعات مورد نیاز بشری تا قیامت در همه جنبه‌های مادی و اخروی و در همه ساحات‌های روحی و معنوی، فکری و اعتقادی، عملی و عینی و در همه ابعاد فردی، اجتماعی و حکومتی هستیم، نظام موضوعات شرعی الهی را برای سعادت دنیا و آخرت انسان، کافی می‌دانیم.

در تمدن مادی و منحط غرب نیز که عقبه‌ای به وسعت تاریخ جریان باطل دارد، موضوعات تمدنی و مستحده، در «نظام موضوعات الحادی» و شبکه موضوعی پرستش دنیا جای می‌گیرند و نیز به خاطر ضرورت اختلاط زندگی مؤمنین با زندگی کافرین، موضوعاتی مبتلابه جامعه مؤمنین شده است که «نظام موضوعات التقاطی» نامیده می‌شود و اصل اوّلی و حاکم در مواجهه با این موضوعات التقاطی، اکتفا به حدّ ضرورت، تصرّف و انحلال موضوعات در نظام موضوعات اسلامی است (اصل اضطرار انحلالی، یکی از اصول فقه جامع نظام ولایی است که براساس این اصل، هر موضوعی که در ابتدا مورد فقاقت قرار می‌گیرد، اگر در نظام موضوعات التقاطی دسته‌بندی شود، مشمول این اصل قرار می‌گیرد که می‌بایست بهره‌مندی از آن موضوع در جامعه، در حد اضطرار باشد و در یک سیر انحلالی، در نظام موضوعات الهی منحل شود).

در توضیح بیشتری می‌توان گفت که با اعتقاد به رشد و تکامل حیات مادی و معنوی انسان‌ها (براساس قاعده سیر از اجمال به تفصیل)، تغییر و تحوّل و تکامل موضوعات در چارچوب و خطوط کلی اسلام می‌تواند فرض داشته باشند؛ لکن، اصل بر آن است که خلق و ایجاد موضوعات جدید نیاز به دلیل و حجّیت شرعی دارد و همان‌طور که فهم، اعتقاد و عمل حجّت لازم دارد و شمولیت دامنه دین در زندگی، فضای خالی باقی نمی‌گذارد، هرگونه خلق و ایجاد موضوع یا موضوعات و به تبع آن شکل‌گیری نظام موضوعات و به تبع آن ایجاد تمدن می‌بایست مطابق با وحی و مستند به آن باشد و حجّت شرعی داشته باشد. در غیر این صورت حکم اوّلی بر بطلان و حرمت موضوعات مستحده است. در جامعه امروزی مؤمنان، به خاطر ابتلا و آمیختگی سبک و ساختارهای زندگی با تمدن مادی غرب و شکل‌گیری ساختارهای جامعه و نظام روابط متأثر از نظام موضوعات و مفاهیم



جریان باطل، اگر نفی و طرد موضوعات مستحده و توقّف خلق و ایجاد موضوعات تمدنی بدون استناد به وحی و حجیت کافی، یکباره ممکن نباشد، براساس اصل اضطرار انحلالی به صورت اضطرار ناگزیر از بهره‌مندی از علوم، محصولات و فکر و اندیشه آنان در مدیریت جامعه و برآوردن نیازهای مادی و اجتماعی (سیاسی، فرهنگی و اقتصادی) هستیم؛ لکن در جهت انحلال نظام باطل در نظام حقّ و حیانی و حاکمیت نظام موضوعات و مفاهیم وحی در جامعه و شکل‌دهی ساختارها و روابط براساس آن تلاش می‌نماییم. بنابراین، رویکرد مطلوب در این وضعیت، ابتلا در حدّ اضطرار و انحلال تمدن غرب در تمدن اسلامی خواهد بود. در چنین وضعیتی، جریان حقّ و به عبارتی جمهوری اسلامی، در جهت پیشبرد اهداف خود، هرچند ناچار از بهره‌گیری، گزینش و پالایش برخی موضوعات تمدن غرب است و یا حتی در چارچوب تمدن غرب به تولید و خلق برخی موضوعات می‌پردازد، لکن چون این بهره‌مندی از موضوعات تمدن غرب در جهت دستیابی به «تمدن اسلامی» است که دوران گذار از «تمدن غرب» به «حیات طیبه» محسوب می‌شود، این موضوعات، موضوعات تمدنی اسلام یا «موضوعات التقاطی» محسوب می‌گردند و ممیز آن‌ها با موضوعات تمدن غرب، تغییر جهت و غایت و کارآمدی و تلاش جهت تصرف و انحلال است و با احتساب این موضوعات مستحده تمدن اسلامی می‌توان گفت که سه دسته نظام موضوعات وجود دارد: نظام موضوعات اسلامی که متناسب با حیات طیبه است؛ نظام موضوعات تمدن غرب که متناسب با تمدن مادی و منحط غرب است؛ نظام موضوعات التقاطی تمدن اسلامی که متناسب با دوران گذار از تمدن غرب به سوی حیات طیبه است و اصل حاکم بر آن‌ها اضطرار و انحلال است.

به عبارت دیگر، اگر دیدگاه‌ها و تحلیل‌های موجود در رابطه با تمدن غرب عبارت از «غرب‌پذیری»، «غرب‌گریزی» و «غرب‌گزینی» باشند؛ در مبانی فقه جامع نظام ولایی بر «غرب‌گذری» تأکید می‌شود و براساس دو اصل «اضطرار» و «استحاله»، تمدن اسلامی را پدیده‌ای برای گذر از تمدن غرب و نیل به حیات طیبه می‌شمرد که اولاً، بهره‌مندی از تمدن غرب را در حدّ اضطرار می‌داند و ثانیاً، می‌بایست در همان حدّ، با رویکرد استحاله به شاخصه‌های حیات طیبه و در نهایت اضمحلال تمدن غرب نزدیک شد.



فقه نیز متناسب با این تعریف، به صورت مستقیم به تأسیس نظامات اجتماعی نخواهد پرداخت؛ بلکه اولاً، در یک مرتبه به کشف نظامات مطلوب حیات طیبه در منابع وحیانی می‌پردازد و ثانیاً، در مرتبه دوم به راهبری در برنامه‌ریزی «استحاله نظامات موجود در نظامات مطلوب» می‌پردازد (مهدی عبداللهی، ۱۳۹۸، دو فصلنامه نظام ولایی).

نکته مهمی که می‌بایست در جای خود به شرح آن بپردازیم این‌که روابط و نسبت‌های موضوعات در نظام موضوعات الهی از منابع وحی قابل استیفاد و استنباط است؛ لکن در موضوعات مستحدثه و تمدنی می‌بایست به «تناظرسازی» روابط موضوعات الهی در نظام موضوعات التقاطی در تمدن اسلامی پرداخت. این تناظرسازی، مهم‌ترین بخش از فقه جامع نظام ولایی در تعیین نظام احکام در نظام موضوعات مستحدثه و مبتلابه جامعه اسلامی است و در کلیت آن، روش‌هایی همچون تنقیح مناط و ملاک در مصلحت و مفسده، جاری ساختن علت احکام و تناسبات، اولویت‌دهی، تطبیق با عناوین کلی، جاری ساختن روح معانی، تناسب‌گیری با غایات، مقاصد و اهداف دین، کشف دلالت و قرائن و... به صورت قاعده‌مند اشراپ شده است که توضیح و تفصیل نقش هر یک از این موارد در روش تناظرسازی مجال وسیع دیگری می‌طلبد.

هم‌چنین ترسیم تقابل‌ها در دو شبکه موضوعات حقّ و باطل، در شناخت موضوعات هر شبکه و رفع خلأها راهگشا است (تعرف الاشیاء بمقابلتها). درواقع هر موضوع یا مفهوم در شبکه مفاهیم الهی، مقابلی در شبکه مفاهیم الحادی خواهد داشت که شناخت مقابل آن و نیز ترسیم روابط آن در شبکه، به ترسیم و تکمیل شبکه مقابل کمک خواهد کرد. مانند: توجه فقها به شبکه مفهومی مخالف (عامّه) که اگر خبری به عنوان قطعه‌ای از پازل در شبکه مفهومی مخالف قرار گرفت باعث تضعیف آن می‌شود: «وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ» (حرعاملی، همان، ۲۷: ۱۱۲) و «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرِّشَادُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱: ۶۷).

در فقه جامع نظام ولایی، برای تبیین نسبت‌ها و احکام موضوعات مستحدثه نیز فرآیندی تعریف شده است که مراحل آن به‌طور خلاصه عبارتند از: یک، بررسی جهت و جایگاه موضوع (بررسی این‌که پیدایش، رشد و تکامل موضوع در نظام موضوعات التقاطی



است یا الحادی؛ اگر موضوع التقاطی باشد، وارد مرحله بعد می‌شود؛ دو، بررسی کارآمدی موضوع (بررسی این‌که کارآمدی موضوع در جهت بسط ولایت و حاکمیت اسلامی است یا ضد آن؛ اگر در جهت بسط ولایت بود، به مرحله بعد می‌رود و اگر در جهت مخالف بود، متناسب با اصل اضطراب انحلالی به تدبیر جایگزین برای انحلال آن می‌پردازیم)؛ سه، تبیین نظام روابط و نسبت‌ها (در ساختار ترسیم شده هرمی جامعه، روابط و نسبت‌های درون و بیرون موضوع تبیین می‌شود)؛ چهار، تبیین نظام احکام (احکام که عبارتند از تکامل نسبت‌ها، با بهره‌گیری از روش تناظرسازی تبیین شده و در نهایت برنامه عملکرد به‌عنوان محصول فقه جامع نظام ولایی تولید می‌شود).

نقش محوری ولایت در فقه جامع نظام ولایی

اساسی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم در نظام احسن خلقت (عالم تکوین و تشریح) و هماهنگ‌کننده همه تکثرات ولایت است. در واقع هر شیئی بر حول محوری واقع می‌گردد و هیچ چیز بدون محور تکوین و تشریح نمی‌یابد. ولایت که باطن دین و شریعت و محور نظام تمایلات، افکار و عقول، رفتار و اعمال در جهت بندگی خدای متعال و عامل هماهنگی عبودیت و سیر از کثرات به وحدت است، محوریت آن در نظام تمایلات، افکار و رفتار در فقه به‌عنوان برنامه زندگی بشریت، می‌بایست محقق شود.

عامل محوری تمام تکثرات و ظلمات و اختلافات و انحرافات در طول تاریخ، «مقابله شیاطین انس و جن با محوریت ولایت بر عالم» است «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ نَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (بقره: ۲۱۳) از آن‌جا که ابلیس قسم خورد که «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف: ۱۶)، هدفش انحراف از صراط مستقیم ولایت بوده است و شکل‌گیری جریان باطل در مقابل جریان حق که از درگیری هاییل و قاییل شروع می‌شود تا همه درگیری‌های این دو جبهه در طول تاریخ تا زمان ظهور بر سر محوری‌ترین مفهوم در عالم تکوین و تشریح، یعنی ولایت است. تمام تلاش جبهه باطل برای تصرف جایگاه ولایت و انحراف آن از مسیر خود بوده است و به نظر می‌رسد «سقیفه» نقطه عطف و کانون عداوت و دشمنی با ولایت است و از این‌رو حضرت زینب سلام‌الله‌علیها با اشاره به روز دوشنبه واقعه سقیفه می‌فرماید: «بِأَيِّ مَنْ عَسَكَرُهُ فِي يَوْمِ الْإِمْتِنِ نَهَبًا» (سیدبن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۳۳).



در عالم تکوین و تشریح، هر چیزی با غایت خلقت جهان یعنی «پرستش خدای متعال» یا هم جهت است یا جهت مخالف دارد و از این دو حالت خارج نیست. از آن جا که ولایت محور خلقت عالم و تکوین و تشریح است، معیار و میزان تفکیک این دو جهت نیز، «ولایت» است و نیز تناسب هر چیزی در تکوین و تشریح با ولایت، معیار تعیین جایگاه آن در این دو جهت می‌باشد.

فقه جامع نظام ولایی، نقش تقلین را به عنوان ابزار تمسک به ولایت، به صورت حداکثری در تشکیل شبکه مفاهیم و تبیین نسبت آن‌ها و تعیین احکام رشد و سرپرستی و تکامل دنبال می‌کند.

در یک سطح محوریت ولایت به معنای منبع محوری تلقی می‌شود و متن کلام وحی و بیان اهل بیت عترت علیه السلام، تنها منبع فقهت محسوب می‌شود و از آن جا که قرآن نیز در قلب و ذهن و بیان اهل بیت علیه السلام وجود دارد، بلکه ایشان نقل اکبر و قرآن ناطق هستند، «ولایت» نبوی و علوی و اولاد ایشان می‌تواند نقش محوری را در فقهت ایفا نماید، هر چند جایگاه قرآن در این فقهت، در نقش ویژه‌ای حفظ خواهد شد. در واقع شبکه نظام مفاهیم دین در تعاملی بین قرآن و حدیث شکل می‌گیرد و هیچ کدام به طور کلی بر دیگری مقدم نمی‌شوند؛ بلکه تعاضد و تعامل بین آن دو واقع می‌شود «الإمامة یهدی إلی القرآن، والقرآن یهدی إلی الإمامة» (صدوق، ۱۳۶۱: ۱، ۱۳۲). در این تفسیر، عقل، منبعی مستقل برای فقهت نخواهد بود؛ بلکه تعریف و جایگاهی ذیل ولایت پیدا می‌کند (لازم به ذکر است رساله‌ای در باب عقل تحت عنوان «فقه العقل» در حال نگارش است که تعریف، کارآمدی، آثار و نتایج عقل به صورت مستند به آیات و روایات به صورت مفصل مورد بررسی قرار گرفته است و بسیاری از باورهای موجود در باب نقش استقلال‌لی عقل در کنار نقل را مردود و غیرقابل قبول می‌انگارد).

در سطحی عمیق‌تر، محوریت ولایت به معنای نقش محوری اهل بیت علیه السلام در خلق تکوین و تشریح (خلقت و شریعت) محسوب می‌شود. در این تفسیر، دین و نظام مفاهیم آن، بر محور ولایت شکل گرفته و اجزای آن در تناسب با ولایت، در این شبکه جانمایی شده و حضور یافته‌اند. به عبارت دیگر، حسن و قبح مفاهیم ارزشی، کم و کیف مفاهیم



توصیفی، مصلحت و مفسده مفاهیم تجویزی، همه در نسبتی با جریان ولایت تعیین یافته‌اند و در نتیجه باطن دین، ولایت است.

در سطحی دیگر، محوریت ولایت به معنای نقش محوری ولایت در تنظیم، تبیین و ترسیم شبکه موضوعات مستحدثه است که کارآمدی موضوعات به تناسبات ولایت سنجیده می‌شود. در سطحی دیگر، محوریت ولایت به معنای محوریت ایشان در سیر به معانی باطنی و روابط و نسبت‌های لایه‌های عمیق‌تر خطابات شرعی است که با روش فقاقت کنونی خیلی میسر نیست؛ لکن با روش فقه جامع نظام ولایی و شکل‌گیری شبکه مفهومی بر محور بیانات اهل بیت علیه‌السلام این امکان به وجود خواهد آمد.

بنابراین، می‌توان گفت که تناسبات ولایت همان‌طور که در خلقت و شریعت اولیّه ملاک و مناط بوده است، در ربوبیت (سرپرستی) و شریعت ثانویه (متناسب با تغییر و تحوّل و تکامل تاریخ) ملاک و مناط است و تشریح ثانوی (احکام متغیّر) در سطوح مختلف، به عهده ولیّ جامعه است. بنابراین، به یک معنا، تشریح و جعل حکم تنها مخصوص خدای متعال است و البته تشریح ثانویه تفویض به ولیّ شده است (شاید تعبیر شریعت و منهاج در قرآن و روایات نیز ناظر به این دو مقام یعنی تشریح اولیّه و ثانویه باشد).

حکومت اسلامی در زمان عصر غیبت نیز، بر محور ولایت فقیه، متصدی اقامه دین و شریعت خواهد بود و در این مقیاس می‌بایست به تفقه جامع و تولید برنامه زندگی (در مقیاس فردی، اجتماعی و حکومتی) پردازد و در جهت تحقق آن بکوشد. با توجه به این که وظیفه حاکم و ولی، براساس آیه نفر و دیگر معارف اسلامی، «تفقه فی الدین، ابلاغ دین و اقامه دین» است، آنچه استمرار تاریخی ولایت را در عالم خلقت، ضروری ساخته است، «تغییر و تحوّل احوال» است و این تغییر و تحوّل، موضوعات و تناسبات جدیدی را خلق می‌کند که در نتیجه می‌بایست اولاً، این تناسبات جدید مورد تفقه جامع قرار گرفته؛ ثانیاً، آخرین یافته‌ها دائماً مورد ابلاغ و بیان و تبیین و تعلیم قرار گیرد و ثالثاً، در جهت اقامه دین، ساختارها، تصمیمات و قوانین، اقدامات و افعال فردی و اجتماعی و حکومتی مورد نظارت، اصلاح و تکامل قرار گیرند. ولیّ فقیه خود و یا با استفاده از ظرفیت‌های حکومت اسلامی و حوزه‌های علمیه، با بهره‌گیری از دستگاه فقهانی، به استنباط نظام احکام و



برنامه زندگی فردی، اجتماعی و حکومتی پرداخته و مبنای رفتار و عملکرد قرار می‌دهد. حجیت احکام حکومتی و برنامه زندگی نیز وابسته به امضای ولیّ فقیه است. بنابراین، مهم‌ترین شاخصه ولایت و حاکمیت اسلامی، پس از «تفقه فی الدین و ابلاغ و اقامه آن»، «ملاحظه لوازم تغییر و تحولات زمانه و تعیین نسبت‌های وحی با آن» است که متناسب با آن ابلاغ و اقامه هم صورت می‌گیرد. بر این اساس، دو رکن اساسی تفقه یعنی «ثابتات وحی» و «متغیّرات موضوع» (منظور تغییرات در حوزه موضوعات است که به شکل‌گیری «موضوعات مستحدثه» می‌انجامد)، دو حوزه گسترده‌ای را برای تفقه فراهم می‌آورند که نظام موضوعات، نظام مفاهیم و نظام احکام می‌بایست متناسب با این دو رکن ترسیم و تبیین شوند.

تشکیل شبکه مفاهیم دین و جانمایی موضوعات بر اساس «تناسبات ولایت»

بر اساس روایت بسیاری، دو نظام خیر و شر با دو محور و اصل و اساس وجود دارد که بر مدار ایشان نظام موضوعات حسن و قبح و حق و باطل شکل می‌گیرد. بنابراین، برای تعیین جایگاه ارزشی و روابط موضوعات و مفاهیم می‌بایست تناسبات آن‌ها را با ولایت سنجید و نیز در جهت رشد و هدایت و سرپرستی، این روابط و تناسبات را در موضوعات مستحدثه مدیریت نمود.

وقتی نسبت هر موضوع با محور مشخص شود، طبعاً نسبت موضوعات با یکدیگر هم مشخص خواهد شد و شبکه‌ای منظم از موضوعات بر محور ولایت شکل خواهد گرفت. به عبارت دیگر، هر کدام از نظام موضوعات حق و باطل، مشتمل بر مفاهیم اخلاقی، اعتقادی و رفتاری است و ملاک و مناط حسن و قبح عقلی، هست و نیست اعتقادی و باید و نباید رفتاری (حلیت و حرمت) تناسبات ولایت است: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ طَهْرٌ وَبَطْنٌ فَجَمِيعُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ هُوَ الظَّاهِرُ وَالبَّاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةٌ الجَوْرِ وَجَمِيعُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْكِتَابِ هُوَ الظَّاهِرُ وَالبَّاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةٌ الْحَقِّ» (کلینی، همان، ۱: ۳۷۴). هم‌چنین در جامعه کبیره می‌خوانیم: «إِنَّ ذِكْرَ الْخَيْرِ كَذِكْرِ أَوْلَاهُ وَأَصْلَهُ وَفِرْعَوُ مَعْدِنُهُ وَمَأْوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ». در روایتی نیز چنین آمده است: «لَحْنُ أَصْلِ كُلِّ خَيْرٍ وَمِنْ فُرُوعِنَا كُلِّ بَرٍّ... وَعَدْوُنَا أَصْلُ كُلِّ شَرٍّ، وَمِنْ فُرُوعِهِمْ كُلِّ قَبِيحٍ وَفَاحِشَةٍ...» (همان،



بنابراین، تناسب ولایت، معیار اصلی تعیین جایگاه مفاهیم و موضوعات در شبکه مفاهیم دین است. در واقع «حسن و قبح‌ها» در نظام ارزشی اخلاق، «هست و نیست‌ها» در نظام توصیفی معارف و اعتقادات، «مصلح و مفسد» در نظام رفتار و اعمال براساس نسبتی که با ولایت دارند، تعیین و تشخیص پیدا می‌کنند و نسبت‌های بین مفاهیم نیز بیانگر احکام تکلیفی مبتنی بر نسبت‌های ارزشی و توصیفی هستند.

اصلی‌ترین رکن شبکه مفاهیم، محور آن تحت عنوان «جریان ولایت» است که از سطوح و مراتبی از ولایت الهیه تا ولایت اولیا و ولایت فقیه و پس از آن ولایت تفویضیه ولی در جامعه مثل امام جمعه، امام جماعت و... تا ولایت پدر در خانواده و... استمرار می‌یابد. سطوح مختلف این محور به تناسب نوع ولایت، محوریت نظام‌هایی را برعهده دارند و با هماهنگی، انسجام و تعیین جایگاه مفاهیم و موضوعات، شبکه مفاهیم را شکل می‌دهند. بنابراین، نظام شبکه مفهومی متناسب با نوع ولایت محوری، در سطوح مختلف شکل می‌گیرد. بر این اساس، مفاهیم و موضوعات گوناگون، تناسب خود را با ولایت (متناسب با نوع و سطح ولایت) مشخص ساخته و در سطوحی از این شبکه مفاهیم قرار می‌گیرند. در واقع برخی موضوعات می‌بایست تناسب‌شان با ولایت خدای متعال سنجیده شود و برخی موضوعات متناسب با ولایت فقیه و دیگر موضوعات با سطوح بعدی ولایت. شبکه موضوعات باطل نیز بر محور ولایت باطل (ولایت طاغوت) شکل می‌گیرد و جایگاه و تناسب مفاهیم آن، براساس تناسب ولایت باطل معین می‌گردد. مانند خمر که در روایات تصریح شده است از تناسب ولایت ابلیس است و یا جنود جهل که نسبتی با جهل به‌عنوان یکی از ارکان شبکه مفاهیم باطل دارند.

نقش تعاملی آیات و روایات در شکل‌گیری شبکه مفاهیم دین

«عترت» از آن جهت که بر مبنای قرآن عمل می‌کند (هوالمعتصم بحبل‌الله وحبل‌الله هو القرآن) و در بردارنده قرآن است (قرآن در قلب امام موجود است، «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (عنکبوت: ۴۹)، بلکه معلم و مبین قرآن (معلم قرآن می‌بایست بر قرآن اشراف داشته باشد) و کتاب الله الناطق و دلیل و راهنمای بر قرآن «لَا يَزَالُ كِتَابُ اللَّهِ وَالذَّلِيلُ مَيَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ» (صفا، ۱: ۱۴۰۴، ۱: ۴۱۴) و ولی قرآن «إِنَّ عَلِيَّكَانَ قِيمَ الْقُرْآنِ» (کنی، همان، ۱: ۱۸۸) است،



از این رو ثقل اکبر و عامل اصلی در تقلین محسوب می‌شود. همین‌طور «ولایت» نقش محوری در شبکه مفاهیم و معارف دین و قرآن دارد؛ بلکه قطب قرآن است: «قال أبو عبد الله عليه السلام إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ وَلَايَتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ قُطْبَ الْقُرْآنِ، وَقُطْبَ جَمِيعِ الْكُتُبِ، عَلَيْهَا يَسْتَدِيرُ مُحَمَّدٌ الْقُرْآنَ وَبِهَا تَوَهَّتِ الْكُتُبُ وَيَسْتَبِينُ الْإِيْمَانُ» (مجلسی، همان، ۷: ۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۲).

برای تفقه بر محور تقلین لازم است به صورت دقیق‌تری، از نقش و روابط تعاملی این دو سخن گفت. آنچه در تبیین این ارتباط لازم است مورد توجه قرار گیرد، این‌که آیات قرآن، نقش عظیمی به‌عنوان میزان و معیار سنجش روایات دارند. در عین حال که روایات، در پیچه فهم آیات قرآن هستند و بدون روایات نمی‌توان فهمی عمیق و فقیهانه از آیات قرآن داشت؛ چراکه اهل بیت علیه‌السلام مخاطبان واقعی قرآن و مبین معارف قرآن هستند و بیان ایشان همواره راهگشای فهم و درک عمیق‌تری از قرآن است «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (کلینی، همان، ۱: ۲۱۳). در واقع هرچند سطحی از فهم برای هرگونه مخاطب قرآن حتی کفار قابل استحصال است، لکن فهم فقیهانه و دقیق قرآن از طریق اهل بیت علیه‌السلام و فهم کلام ایشان واقع می‌شود. به عبارت دیگر، «تمسک به تقلین» شرط فقاهاست که در این تمسک، هرچند عترت را ثقل اکبر می‌دانیم، لکن از طریق ایجاد شبکه‌ای با حضور تعاملی و تعاضدی آیات و روایات، تفقه شکل می‌گیرد. از طرفی، سنجش روایات از طریق عرضه روایات بر آیات و از طرفی فهم دقیق‌تر آیات از طریق روایات می‌بایست توأمان صورت گیرد و نمی‌توان از تقدّم و تأخر یکی بر دیگری یا اصلی و فرعی بودن یکی از آن‌ها به‌طور کلی سخن گفت؛ بلکه دو بال برای پرواز پرنده فهم و درک در آسمان معارف دین هستند که جدایی آن‌ها از همدیگر ممکن نیست. (فقال عليه السلام هُوَ مُعْتَصِمٌ بِجِبِلِّ اللَّهِ وَجِبِلِّ اللَّهِ هُوَ الْقُرْآنُ لَا يَفْتَرِقَانِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَالْإِمَامُ يَهْدِي إِلَى الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ يَهْدِي إِلَى الْإِمَامِ وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ») (حویزی، همان، ۱: ۳۷۷).

این روند تعاملی در فهم معارف دین، از طریق شبکه‌ای فراهم می‌شود که در یک ساختار هرمی، سیری از اجمال و متقنات و محکّمات داشته باشد و با نقش تعاملی آیات و روایات، شبکه مفاهیم تفصیل و تکثیر و تکمیل شود. در واقع عرضه روایات بر آیات یا



تبیین آیات با روایات، به صورت انتزاعی و موردی واقع نمی‌شود؛ بلکه در یک نظام روابط و شبکه منسجم عرضه و تبیین صورت می‌گیرد. ویژگی مهم چنین شبکه‌ای، افزایش دقت و سهولت در ارزیابی و سنجش حجیت دقیق‌تر روایات از طریق شبکه معارف برآمده از آیات و نیز شکل‌گیری شبکه معارف آیات به کمک روایات است. در چنین شبکه‌ای، موافقت هر روایاتی با قرآن و سنت محرز و دستیابی به شواهدی از روایات متقن (محکمات) ممکن می‌شود: «لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَفَّقَ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ» (بحرانی، ۱۳۶۳، ۱۹: ۳۹۴).

نتیجه‌گیری

گاهی فقیه با تعبیری همچون ذوق فقهی، مذاق شارع، شمّ الفقاهه و... از فهم و برداشت کلی خود از معارف دین نسبت به یک موضوع سخن می‌گوید بدون آن‌که این فهم و برداشت را بتواند به آیه یا روایتی خاصّ مستند و منتسب سازد؛ لکن درمی‌یابد که مجموعه معارف دین، اقتضایی غیر از یافته‌ای محدود و مستند به آیات و روایاتی خاصّ دارد. فقه جامع نظام ولایی درصدد است بتواند اثرگذاری حداکثری مجموعه معارف دین را به صورت نظام‌مند و قاعده‌مند در صحنه تبیین یک موضوع فقهی رقم بزند...

قطعاً این رویکردی فراتر از توجه به مقاصد شارع و امثال آن در استنباط حکم است. چراکه اولاً، معارف اثرگذار بر فهم فقیه بسیار متنوع‌تر و گسترده‌تر از مقاصد شارع یا اجزای دیگر است؛ ثانیاً، در فقه جامع صرفاً به استنباط حکم تکلیفی پرداخته نمی‌شود؛ بلکه درصدد کشف شاکله‌ای به‌هم‌پیوسته از معارف ارزشی، توصیفی و تجویزی است و انتزاع‌بخشی را از این بیکره منسجم منظومه‌وار جایز و حتی تا حدّی ممکن نمی‌داند.

براساس مبانی «دین‌شناسی» و «زبان‌شناسی دین» و «معرفت‌شناسی» که در فقه جامع نظام ولایی تبیین گشته‌اند، لازم است نظام اصطلاحات و مفاهیم در علم اصول و دانش فقه و همه علوم برآمده از فقهت براساس نظام مفاهیم شریعت تبیین گردند. توضیح مختصر این‌که اولاً، بر مبنای جامعیت دین اسلام برای رفع نیازهای انسان تا قیامت و ثانیاً، بر مبنای شبکه مفاهیم شریعت که هر لفظ و اصطلاحی معنای خاصّ خود را دارد و واضح آن خدای متعال است و دین، مجموعه‌ای منظم و منظومه‌ای منسجم از مفاهیم



و اصطلاحات است، نتیجه می‌گیریم که لازم است علوم و حیانی بر مبنای نظام مفاهیم شریعت و شبکه معارف دین تألیف و تبیین گردند. فقه جامع نظام ولایی با تشکیل شبکه مفاهیم و اصطلاحات دینی، در مرحله اولِ فقهات «مکاتب اسلامی» را براساس نظام مفاهیم و حیانی متناظر با اقتضانات «حیات طیبه» تبیین نموده و در مرحله بعد تولید «علوم اسلامی» را متناظر با اقتضانات «تمدن اسلامی» دنبال نموده و در نهایت مبتنی بر مراحل گذشته و متناظر با نظام موضوعات مستحدثه، به تولید اسناد و برنامه عملکرد اجتماعی متناظر با اقتضانات وضعیّت موجود که مبتلا به «تمدن ظلمانی غرب» است، می‌پردازد که در مسیر انحلال وضعیّت موجود در وضعیّت مطلوب (حیات طیبه) قرار دارد.

در یک کلام این که «فقه جامع نظام ولایی» عنوان سلسله مباحثی است که منطق فهم دین را بر محور تقلین با رویکردی متعالی ارائه می‌دهد و تکامل معرفت را با مختصات جدیدی دنبال می‌کند و با خوانشی نوین از تمدن اسلامی، حضور دین در صحنه جامعه را ارتقا می‌بخشد. در این کلان‌نظریه، تأکید می‌شود که محوریت «ولایت» در معرفت و تفقه می‌تواند نقطه عطفی در تکامل تفقه و تولید علوم اسلامی و خلوص دانش‌ها از زواید غیردینی قرار گیرد، ارتقای مبانی معرفتی و اعتقادی فقهات به ارتقای مختصات و روش فهم دین منجر می‌شود و «عقل» تعریف و کارآمدی حقیقی خود را نمایان ساخته و با ارتقای «معرفت‌شناسی» اسلامی، «فقه» و «اصول» و «حکمت» و «علوم اسلامی» مختصات برتری پیدا می‌کنند. در روش فقهات نیز بر «شبکه مفاهیم» تأکید می‌نماید که ابزاری برای تکامل و تعاضد و تزیاید علوم و معارف قرار می‌گیرد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بحرانی، عبدالله بن نورالله (۱۳۶۳): عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال، قم، انتشارات مدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه مركز الطباعة و النشر.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق): وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.
۶. سید بن طاووس (۱۳۴۸): اللهوف فی قتلى الطفوف، تهران، نشر جهان.
۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۶۱): معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
۸. _____ (۱۳۹۴): توحید صدوق، اصفهان، مرکز تحقیقات قائمیه.
۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق): بضائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی رحمه الله.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷): بررسی های اسلامی، قم، بوستان کتاب قم.
۱۱. _____ (۱۳۹۳ق): تفسیر المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. عبداللهی، مهدی (۱۳۹۸): فقه نظام، نرم افزار گذار از تمدن غرب به تمدن نوین اسلامی، دو فصلنامه نظام ولایتی (سال اول - شماره اول).
۱۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳): تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر.
۱۴. کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز (۱۴۰۰ق): رجال کشی، قم، انتشارات آماره.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵): الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق): بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

مبادی و روش نظری فقه حکومتی با تأکید بر آراء و نظرات آیت‌الله محمد رضا مهدوی کنی رحمه الله

محمد طالبی طادی^۱

چکیده

فقه حکومتی رویکردی متمیمی به نظام روشی و دستگاه استنباطی فقه جواهری است که در طول تاریخ فقهات اسلامی تراث عظیم مذهب امامیه را به غنا و تعمیق بحث‌ها با وجه غالب فردی رسانیده است. لذا قلمرو سخن از فقه حکومتی و تبیین زوایای نظری آن را می‌توان در مقام فلسفه دانش فقه و نه به‌مثابه یک دانش مستقل و یا شاخه تخصصی مجزا از تراث فقه جواهری قلمداد نمود. با توجه به سابقه علمی آیت‌الله محمد رضا مهدوی کنی در پرداختن به عرصه‌های مختلف فقه مضاف و هم‌چنین سابقه حضور ایشان در عرصه‌های مدیریتی کشور و درک اقتضانات اجرایی نظریه‌پردازی‌های حکومتی در دانش فقه، اگرچه موضوع فقه حکومتی به‌صراحت لفظی و دلالت مطابقی در آثار و آراء این فقیه فقید ذکر نشده است، لیکن می‌توان عناصر و موادی را از آثار ایشان استنتاج و تنظیم نمود. در این نوشتار با رویکرد استقرائی ابتدا برخی از مباحث آیت‌الله مهدوی کنی استخراج شده و سپس با روش توصیفی - تحلیلی ساختار مباحث به‌عنوان قرائتی نوین بر عناصر فکری آیت‌الله مهدوی کنی به‌مثابه مدخلی بر فقه حکومتی در ابعاد مبادی و روش‌شناختی مطمح نظر واقع می‌شود.

واژگان کلیدی: فقه حکومتی، حکمرانی، خط مشی، آیت‌الله مهدوی کنی، اصول فقه.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۸ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶



مقدمه

دانش فقه اسلامی در طول تاریخ حیات خویش مقاطع مختلف تاریخی و مکاتب اندیشه‌ای مختلفی را پشت سر نهاده است. سرنوشتی که تمام علوم اسلامی و غیراسلامی در تاریخ تکون خود تجربه می‌نمایند. لیکن دانش فقه به دلیل نسبت ماهوی و اقتضائات دانشی که با شریعت و خاصه مذهب امامیه دارد، بیشتر از دیگر علوم اسلامی تحت تأثیر شرایط سیاسی اعصار مختلف بوده است. به همین دلیل، ابعاد تکامل آن به‌طور کامل تحت تأثیر شرایطی بوده است که در ازمنه و امکانه مختلف مذهب امامیه در تقابل تاریخی خود با عامه تجربه نموده است. لذا چنین رویکرد تاریخی به دانش فقه و تحلیل خلأهای موجود برای بازبانی نقش حیاتی این دانش در جامعه‌سازی و ایصال به حیات تمدنی اسلام اقتضا دارد تا با اتکای کامل و استفاضه تام از این تراث عظیم و غنی علمی، منطق ترمیمی و تکمیلی ناظر به ابعاد مختلف علمی دانش فقه را پی‌جویی نمود. این منطق در سال‌های اخیر تحت عناوینی همچون «فقه حکومتی»، «فقه تمدنی»، «فقه نظام‌ساز» و... به منصفه ظهور رسیده است. مسلماً ابهامات و زوایای ناپیدایی در ابتدای شروع این حرکت نیازمند به تولید ادبیات، جعل اصطلاحات علمی و تکثیر و تعمیق مباحث تولید شده در این حوزه را به وسائل و مناهج مختلف می‌طلبد. یکی از این مناهج استخراج، استنتاج و تنظیم و تنقیح عناصر مختلف مبنایی و روشی فقه حکومتی در نظام اندیشه‌ای فقها و اندیشمندان متقدم و متأخر است. زیرا اگرچه مفهومی نوظهور نمی‌تواند به‌طور صریح در منابع و آثار اندیشمندان متقدم یافت شود، لیکن با توجه به هویت تشکیکی علم و واداری روزنه‌های نوظهور به انباشت دانش این رشته علمی در گذشته، می‌توان اجزا و نظام شبکه‌ای از مفاهیم و مفاد مورد نیاز را در یک نظام اندیشه استنتاج نمود. چنین روشی می‌تواند به‌عنوان یکی از مناهج نوین در تولید دانش و کشف نظام‌های اندیشه‌ای مطمح نظر قرار گرفته و مسیر پژوهش را برای موضوعات بکر و نوظهور توسعه بخشد. با توجه به این توضیحات وجه نوآوری پژوهش حاضر این است که موضوع فقه حکومتی اگرچه در طول سالیان گذشته از ابعاد مختلف مورد بحث و دقت نظر اندیشوران حوزوی و دانشگاهی واقع شده است، لیکن در این پژوهش با تمرکز بر آرا و آثار آیت‌الله مهدوی کنی بخشی از ابعاد تفکری و اندیشه‌ای



ایشان پیرامون موضوعات و مباحث فقه حکومتی، به‌عنوان یک فقیه و مدیر اجرایی به تنظیم و تنسیق درآمد. همان‌طور که مشخص است پوشش دادن کامل مبادی کلان ساختار فقه حکومتی نه در ظرفیت چنین نوشتاری میسر است و نه می‌توان به نظام فکری یک اندیشمند تحمیل نمود. آنچه در این مقاله آورده شده است یافته‌ها و موضوعاتی است که می‌توانست دورنگاری از مبانی فکری آیت‌الله مهدوی کئی را در حوزه فقه حکومتی ترسیم نماید. بر این اساس، موضوعاتی چون تصویر مکلف فردی و حکومتی، قلمروشناسی حوزه اعتباریات و مباحث ثابت و متغیر که در آرا و آثار مرحوم آیت‌الله مهدوی کئی مطرح شده است، ذیل مقسمی با عنوان مبادی کلان ساختار فقه حکومتی مطرح می‌شود تا عنصر مشترک آن‌ها در عنوان تأمین گردد. هم‌چنین در بخش پایانی روش‌شناسی دستگاه اجتهاد نیز ناظر به ارائه تمام عناصر روشی نخواهد بود؛ بلکه همچون بخش گذشته مقسم مشترکی از عناوینی است که می‌تواند موضوعات مطروحه در آثار آیت‌الله مهدوی را پوشش دهد. برخی از مهم‌ترین آثار پژوهشی که به‌طور مطلق به موضوع فقه حکومتی پرداخته‌اند عبارتند از: مبادی و اصول فقه حکومتی، ذبیح‌الله نعیمیان؛ درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، محمد مهدی میرباقری؛ فقه حکومتی؛ درآمدی بر مبانی، ماهیت و منطق نظری، بهنام طالبی طادی.

۱- قرائت اصالی و عَرَضی از تعریف فقه حکومتی

فقه حکومتی همانند بسیاری از مفاهیم نوپیدای علوم انسانی علی‌رغم تعریف شرح‌الاسمی، دارای ابهامات و تیرگی معنایی در زوایای تاریخ حیات خود می‌باشد. این اصطلاح اگرچه در سالیان گذشته به یکی از گفتمان‌های جاری مهم مجامع حوزوی و دانشگاهی تبدیل شده است، لیکن هنوز تقریر غالب و معنای واحد مشهوری از آن تثبیت نشده است.

آیت‌الله مهدوی کئی به دوگانگی و افتراق فقه فردی و حکومتی تصریح دارد. ایشان معتقد است اگرچه فقه فردی و فقه حکومتی در تعارض نیستند، لیکن مدلول‌های کاملاً متفاوتی را دارا می‌باشند که نباید آن‌ها را با یکدیگر خلط نمود. «حکومت اسلامی گرچه از فقه جدا نیست؛ ولی با فقاهت فتوایی فرق دارد. یکی از اشکالاتی که اول انقلاب وجود داشت و امروز هم وجود دارد، این است که بین فقه حکومتی و فقه فردی تفاوت قائل



نمی‌شویم. اگر قبول کنیم که حکومت داریم و حکومت‌مان نیز بر مبنای فقه است و نه جدای از فقه، باید ببینیم فقه حکومتی عین حکومت فقیه است یا نه؟ مثل این که از فقیه استفتاء می‌شود چگونه با کارگر قرارداد بسته شود؟ می‌گوید: طبق بر طبق توافق طرفین. اما از دولت که سؤال می‌شود، می‌گوید: توافق را قبول ندارم. حداقل حقوق کارگر فلان مبلغ است، این مقدار بیمه است و... این مسائل در فقه حکومتی بیان می‌شود و نه در فقه فردی. رساله‌های عملیه فقه فردی هستند و دعوایی هم با هم ندارند. آن در جای خودش صحیح است، این هم در جای خودش صحیح» (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳).

هم‌چنین در جای دیگر با تصریح به دخالت عنصر مصلحت در عرصه‌های فقه حکومتی بیان می‌دارد:

«فقه توری اداره حیات بشر است؛ ولی این به معنای این نیست که ما با حلال و حرام مطلق، کشور را اداره کنیم. من یادم هست که یکی از وزرا برای وزارت کار از داخل رساله عملیه یک آیین‌نامه درست کرده بود. در حالی که با چنین آیین‌نامه‌ای نمی‌شود وزارتخانه اداره کرد. مثلاً در رساله نوشته شده است که اجرت براساس توافق باید انجام شود؛ در حالی که در شرایط فعلی کارفرما هزینه را مشخص می‌کند و پیشنهاد می‌دهد. اگر همین را هم از امام سؤال می‌کردند، ایشان هم همین پاسخ را می‌دادند. زیرا این یک فقه فردی است و فقه حکومتی یک چیز دیگری است. نمی‌شود کشور را با رساله عملیه و بدون اتخاذ مصالح توسط حاکم اداره کرد. انواع و اقسام مسائل و نوعیاتی را که در روابط بشر و تعاملات اجتماعی او پیش می‌آید، علم تنظیم می‌کند؛ مانند بیمه» (همان).

حال با این تفاوت مبرز در فقه فردی و فقه حکومتی باید دید که عنصر حکومتی چه نسبت و ارتباط منطقی با فقه می‌تواند برقرار نماید.

با توجه به روشن بودن معنای اصطلاحی فقه، باید دید وصف «حکومتی»^۱ در فقه چه دلالت‌های معنایی می‌تواند در پی داشته باشد و آیا اساساً جعل چنین اصطلاحی برای فقه

۱. در این تحلیل پذیرفته شده است که واژه حکومتی مضافه‌الیه نیست و منظور از فقه حکومتی، بخشی از فقه که دارای مسائل مرتبط با ابعاد حکمرانی است، نخواهد بود؛ بلکه حکومت، وصفی برای فقه است که فقه‌الحکومه بخشی از آن را تشکیل خواهد داد.



می‌تواند صحیح باشد یا خیر؟ دو احتمال برای ارتباط وصف حکومتی برای فقه مطرح شده است (ضیائی، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۹) که عبارتند از:

۱. حکومتی بودن، وصف احکام شرعی است. به عبارت دیگر، این مفهوم وصف واقع و نفس الامر احکام شرعی در مقام ثبوت است. به نحوی که شارع برای جعل احکام شرعی شرایط امتثال حکومتی با توسعه مفهومی آن را در نظر داشته است.

۲. حکومتی بودن وصف اجتهاد و تفقه است. به این معنا که فقیه در مقام کشف و استنباط احکام شرعی از منابع، رویکرد حکومتی را مدنظر قرار می‌دهد و لذا این تعلق مرتبط با مقام اثبات است و ربطی به نفس الامر و ساحت واقع جعل حکم عندالشارع ندارد.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که این نسبت به نحو «تعلیق» است یا «شرط»؟ و آیا در چنین حالتی می‌توان برای فقه حکومتی ثمرات حکم مشروط و معلق را قائل بود؟ زیرا برخی معتقدند: تعلق امر بلکه مطلق حکم به یک شرط موجب انتفای حکم هنگام انتفای شرط می‌شود (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶: ۱۱۰). بر این اساس، آیا می‌توان گفت که در صورت عدم تشکیل حکومت، احکام و دستورات شریعت در چنین دستگاهی مفروض نخواهند بود؟ سؤال دیگر این است که وصف حکومتی به ماده امر یا هیأت آن تعلق گرفته است یا این که اساساً قید ظرف متعلق است و از متعلقات فعل محسوب می‌شود؟

اگر قید هیأت باشد، واجب نسبت به آن قید مشروط می‌شود و اگر قید ماده محسوب شود، واجب نسبت به آن مطلق است و متعلق واجب است که مقید می‌شود که در این حالت تحصیل قید واجب است. در حالت اول وجوب مشروط استقبالی است و واجب ایضاً استقبالی و در حالت دوم وجوب و واجب هر دو حالی خواهند بود. در حالت سوم حکومتی ظرف قضیه و مفاد آن خواهد بود. در این شرایط هیأت و ماده به نسبت این وصف مطلق هستند؛ اگرچه از حیث دیگری مشروط باشد. چنین قضایایی را که نه مشروط است و نه مقیده، مطلقه حینیه نامیده‌اند. همان‌طور که حین حج استطاعت واجب می‌شود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۱۱۱).

بر این اساس، وصف حکومتی برای فقه نه لزوماً به معنای معلق نمودن دستورات دینی



به حکومت که در صورت فقدان آن با عدم الزام شرعی روبه‌رو شویم و نه به معنای استنباط و فقاهت حکومتی است که همه چیز منوط به فهم و استنباط فقیه ناظر به عرصه‌های حکومتی و کلان شود تا چنین اشکال شود که لزوماً شریعت چنین پرداختی را در خود نداشته و استنباط حکومتی به نوعی تحمیل به دستگاه فقاهتی و شریعت الهی است. لذا به نظر می‌رسد که بهتر است نسبت وصف حکومتی و فقه را چنین تقریر نمود که این وصف به معنای ایجاد ظرفیتی در نفس احکام و دستور شرعی نه به نحو مشروط و نه به نحو مطلق، بلکه همان‌طور که در اصطلاح آمده است، به نحو مطلقه حینیه می‌باشد. یعنی در صورتی که حکومت اسلامی حقه تشکیل شد و شرایط اجرای شریعت الهی فراهم گشت، دستورات شریعت («ظرفیت») بروز و ظهور در عرصه‌های حاکمیتی را دارا می‌باشند. پس فقه حکومتی در چنین حالتی نشأت گرفته از ظرفیت ذاتی شریعت است نه ملاحظات فقیه حاکمیتی و یا فقاهت حکومتی و از طرفی چنین نیست که در حین فقدان حکومت نظام شریعت الهی و دستگاه فقهی تعطیل گردد.

۲- مبادی کلان ساختار فقه حکومتی

نظام مبادی حاکی از شبکه عناصری است که در یک ارتباط هماهنگ و مرتبط ساختار دلالت مفاهیم مرتبط در شکل‌دهی ادبیات موجود در فقه حکومتی را متصور می‌نماید. این عناصر می‌تواند برداشت‌هایی متفاوت ناظر به کلیدی‌ترین عرصه‌های تولید فقه حکومتی تلقی شود. برخی از این مفاهیم عبارتند از:

تصویر مکلف غیرفردی

تصویر مکلف غیرفردی یکی دیگر از مبادی مطروحه در این مبحث است. زیرا فقه حکومتی موضوعاتی را مطرح نظر قرار می‌دهد که عموماً از سطح مکلف فردی گذشته و یا اجتماع بما هو اجتماع را موضوع الحکم تصوّر می‌نماید و یا فعل حکومت را به‌عنوان یک حقیقت اعتباری در اعداد احکام و موضوعات آن‌ها متصور می‌شود. زیرا در حکمرانی ما به صورت خاص متعرض فعل حکمرانی می‌شویم که یک مکلف بیرونی و خارجی انسانی نیست، بلکه یک («شخصیت حقوقی») است که باید اصل مشروعیت جعل چنین مکلف اعتباری



و هم‌چنین تحلیل افعال آن را از درون منابع دینی دریافت نموده باشد. به همین جهت در ادامه با تحلیلی بر ابعاد ماهوی و حکمی فعل حکمران اعتباری به‌مثابه یک مکلف فقهی آرای مرحوم آیت‌الله مهدوی کنی را نیز در این مورد متعرض خواهیم شد.

حقیقت مکلف غیر انسانی (اعتباری)

مفهوم انسان به حمل شایع صناعی جزئی از مصادیق و موارد حقایق عالم است. در مقابل مجموعه‌ای از موضوعات و مصادیق را می‌توان نام برد که در این حوزه معنایی دلالتی از حقیقت نداشته است، بلکه از امور اعتباری محسوب می‌گردند. اصطلاح اعتباری در فلسفه به معنای مفاهیمی است که صورت و حقیقتی در اعیان خارجی ندارد (صدرا، ۱۳۶۰: ۱۴). به اعتبار مُدرک که دو ساحت اعتبار و واقع را دربر می‌گیرد، نفس ادراکاتی مُدرک را نیز می‌توان به این دو قسم تقسیم نمود. معارفی که متعلق آن حقیقت است، مربوط به نفس الامر است و انعکاسات ذهنی واقع را نشان می‌دهد. برخلاف ادراکات اعتباری که متعلق آن قراردادهایی است که انسان به منظور رفع احتیاجات حیاتی خود آن‌ها را در زندگی اجتماعی وضع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲، ۱۳۰).

بر این اساس، در محل نزاع ما یعنی تحلیل حقیقت فاعل و فعل غیر فردی (غیر انسانی اعتباری) که شامل حکومت نیز می‌شود، باید ابتدا اصل متصور بودن چنین مکلف و موضوع‌الحکم را در دستگاه شریعت اسلامی مورد پژوهش قرار داد؛ بدین نحو که آیا دستورات دینی می‌تواند متعلق چنین مکلف و با موضوع‌الحکمی واقع شود یا خیر؟ سپس در رابطه با ماهیت و دستگاه استنباطی که در این حوزه به جعل و صدور احکام اقدام می‌نماید، سخن به میان آوریم.

در تحلیل ماهیت‌شناسی حقایق اعتباری و مکلف یا موضوع‌الحکم واقع شدن آن‌ها باید متذکر این نکته شد که نفس اعتباریات نیز خود به دو دسته اعتباریات شرعی و عرفی تقسیم‌پذیر است. اعتباریاتی که در عرف و توسط آن وضع و اشاعه می‌یابد، منشأی جز عقل و درک بشر ندارد. قوانین و احکام پیرامون زوجیت، ملکیت، تأمین امنیت و سلامت و حکمرانی از جمله مواردی هستند که بخش اعظمی از آن‌ها توسط عقل و تجربه بشری به قلم تدوین درآمده است. این اعتباریات را با عنوان اعتباریات عرفی می‌توان قلمداد نمود.



البته باید دقت داشت که همین اعتباریات عرفی نیز از جانب خداوند متعال که علت علل و منشأ تمام هستی است به انسان الهام می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۱۶) و آنچه در نحوه اعتبار احکام آن‌ها، منشأ و صدور اعتبار و باید و نباید دستگاه شریعت است و وجوه الزام به آن نیز توسط شریعت معین می‌شود، مصادیقی از مصادیق اعتباریات شرعی است.

آیت‌الله مهدوی کنی ادراکات حقیقی را آن قسم از مدرکاتی می‌داند که ذهن انسان بدون ایفای بازیگری و نقشی، فقط جنبه حکایت و انعکاس داشته باشد که خود نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف. ادراکاتی که به‌طور مستقیم حس می‌شود؛

ب. ادراکاتی که با واسطه است.

حسب این برداشت مفاهیم کلی که از مصادیق خارجی و بیرونی به واسطه ذهن انتزاع می‌شود نیز می‌تواند از جمله مدرکات حقیقی باشد (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۸۶).

حسب این تعاریف «ماهیت» حکومت و دستگاه اجرایی را که صاحب مجموعه‌ای از اجزا، ارکان و شبکه عناصر تصمیم‌ساز و تصمیم‌گیر است، می‌توان یکی از مصادیق اعتباریات عرفی محسوب نمود. لیکن برخی از عناصر و یا دستورات و گزاره‌هایی که از جانب شریعت برای آن جعل و یا تولید می‌شود، می‌تواند در قلمرو اعتباریات شرعی قرار گیرد. مسلماً این نوع از اعتباریات، از سنخ اعتباریات بعدالاجتماع هستند. زیرا «اعتباریات بعدالاجتماع، اعتباریاتی هستند که منشأ آن نیازهای حیاتی وابسته به اجتماع است» (همان: ۱۹۰-۱۹۱) و حکومت نیز از جمله نیازهای اجتماعی انسان است که در حالت حیات انفرادی او ضرورتی نیافته و صرفاً هنگام شکل‌گیری اجتماعات انسانی مورد نیاز واقع می‌شود.

سابقه پرداختن به چنین شوون اعتباری در موازین فقهی و جعل تکالیف و حقوق برای آن را می‌توان در موضوع «شخصیت حقوقی» پی‌جویی نمود. به عبارت دیگر، تحلیل

۱. اگرچه ما اعتباریات را بدون منشأ خارجی و ادراک حقیقی را دارای منشأ خارجی تلقی نموده‌ایم، لیکن تمام علوم و احکام اعتمادش بر فعل خدای تعالی است؛ زیرا هرآنچه بهره‌ای از هستی دارد، معلول فعل الهی است. بنابراین، هنگامی که یک قانون طبیعی و عقلی به‌عنوان یک ادراک حقیقی ذکر می‌شود، به این نکته اشاره دارد که خدای تعالی دائماً چنین نسبتی بین این موضوع و محمول برقرار نموده است. هم‌چنین است هنگامی که یک حکم ارتکازی عقلایی را به‌عنوان اعتباریات مدنظر قرار داده و الزامی را برای آن وضع می‌کنیم. این قسم دوم نیز به این معنا است که خدای متعال این انسان را چنین خلق نموده است که به ارتکاز خود چنین ابداعی انجام دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۶۶).



ماهیت اعتباری حاکمیت و کشف احکام فعل حکمران را می‌توان با موضوع شخصیت حقوقی یکسان‌پنداری نمود. حقوق دانان معتقدند که منشأ شخصیت حقوقی قانون است. شخص حقوقی برخلاف شخص حقیقی که ذات طبیعی دارد، از ذات قانونی برخوردار بوده و تمام منشأ هستی خود را وابسته به آن می‌داند. لذا اگر مجموعه‌ای منشأ قانونی نداشته باشد، نمی‌تواند شخصیت حقوقی تلقی گردد (مهاجریان، ۱۳۷۳: ۷۹).

برای اثبات امکان شخصیت حقوقی در فقه اسلامی باید ابتدا ملاک وجود چنین وضع و اعتباری در ساحت تشریح دینی را معین نمود؛ سپس با مدنظر قرار دادن آن ملاک و نظر در ادله و منابع، وجود مسبوق یا امکان اثبات لاحق چنین شخصیتی را از منظر فقه اسلامی اثبات نمود.

مهم‌ترین دلیلی که برای اثبات شئون شخصیت حقوقی برای مجموعه یا امری بیان نموده‌اند، اثبات اهلیت تملک^۱ حقوق برای آن است. اسباب تملک نیز در این جا تفاوتی در اصل اهلیت تملک ایجاد نمی‌کند. به همین دلیل هرکدام از عقود می‌تواند اسباب اهلیت تملک برای شخصیت حقوقی مطرح شود و در مقابل تکلیف و تعهد برای آن ایجاد نماید. چراکه رابطه حقوق و تکالیف از نظر منطقی رابطه متضایفان می‌باشد (صفا، ۱۳۷۳: ۴۱-۴۲).

مهم‌ترین دلیل برای امکان و اثبات شخصیت حقوقی در اسلام این است که مالکیت از اعراض متأصل خارجی نیست تا به مالک و مملوک حقیقی نیازمند باشد؛ بلکه یک امر اعتباری است و به همین دلیل مالک و مملوک هر دو می‌توانند از امور اعتباری باشند. مانند: مالکیت فقرا نسبت به زکات، مالکیت مسلمین نسبت به سرزمین‌های خراجی (اراضی مفتوحه‌العنوه)، مالکیت دولت (منصب امامت) نسبت به انفال، مالکیت جهات

۱. فقها تعابیر گوناگونی از مفهوم ملک ارائه نموده‌اند که عبارت است از: «اختصاص شیء به شیء» (کفایه با حاشیه مشکینی، ۲: ۳۰۷)؛ «اعتبار سلطنت مالک بر مملوک» (حاشیه ایروانی بر مکاسب، ص ۱۴۵)؛ «سلطنت مالک بر مملوک» (تعلیقه سید محمدکاظم طباطبایی یزدی بر مکاسب، ۱: ۱۱۶).

براساس این تعاریف مالکیت، یک مفهوم اعتباری است و منظور از این اعتبار، تعرض به عالم وهم و خیال نیست؛ بلکه اعتباری عینی است در ساحت اجتماع و نه ساحت عینیت فیزیکی. هم‌چنین منشأ این اعتبار امور واقعی است. برای مفاهیم می‌توان سه حالت متفاوت متصور شد: مفاهیم نفسی، مفاهیم ذات‌الاضافه و مفاهیم اضافی. در مفهوم صدلی نسبتی لحاظ نشده است و از مفاهیم نفسی به‌شمار می‌رود. مفاهیم ذات‌الاضافه به مفاهیمی که دارای نسبتی باشند، اطلاق می‌گردد؛ مثل مفهوم علم که باید به چیزی که معلوم نام دارد، تعلق گیرد. بعضی مفاهیم نیز از سنخ اضافات می‌باشند؛ مانند: مالکیت که از جمله مفاهیم اضافی و نسبی است که بین شخص مالک و موضوع آن یعنی مملوک اعتبار می‌شود.



عامه نسبت به اموال وقف یا وصیت شده به نفع آنان. آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است که «اعتبار مالکیت، یکی از اعتبارات ضروری انسانی است که از یک اعتبار وسیع به عنوان اعتبار اختصاص - که در فلسفه از اعتبارات عمومی قبل الاجتماع شمرده می‌شود - منشعب می‌گردد» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۸۵). آیت‌الله مهدوی کنی اساساً حکومت را یکی از عوامل مالکیت قلمداد نموده و تمام هویت و اصالتی را که می‌توان برای دستگاه حکمرانی به اقتضای شرایط از دیدگاه اسلام قائل شد، به موضوع ولایت و امامت دینی نسبت می‌دهد. لذا ایشان با استناد به آیه شریفه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ» تصریح دارد که «مالکیت مربوط به منصب است و نه شخص» و چنین سازوکاری برای تعلق مالکیت متوقف بر این است که شأنی اعتباری (مقام امامت) دارای اصالت و هم‌چنین شرایط تعلق حقوق و تکالیف باشد (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

هم‌چنین عدم الردع شارع نیز دلیل دیگر بر اثبات حجیت تملک مصادیق جدید اشخاص حقوقی است. ارتکاز عقلایی بر بسیط بودن مفهوم شخصیت حقوقی دلالت دارد. لذا نمی‌توانیم با احتمال ردع شارع قابل تبعض این مفهوم شویم.

شهید مطهری در این رابطه آورده است: «در مورد مالکیت دولت، در میان فقها دو نظریه وجود دارد: یک نظریه این است که دولت هم مثل فرد می‌تواند مالک باشد، می‌تواند ثروت داشته باشد و به اصطلاح شخصیت حقوقی داشته باشد. مرحوم آقای بروجردی، مرحوم آقای حسین قمی و بسیاری از مراجع فعلی عقیده‌شان همین است که در مالکیت هیچ فرقی میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی نیست. شخصیت حقوقی هم می‌خواهد دولت باشد یا غیردولت. اعم از این که دولت ظالم باشد یا ظالم نباشد. یعنی دولت ظالم هم مثل فرد ظالم تنها اعمال نامشروعش باطل است؛ اما در مقابل، بعضی دیگر از فقها همچون آقای خویی فتوایشان این است که ما شخصیت حقوقی را نمی‌شناسیم و تنها شخصیت حقیقی درست است. این‌ها معتقدند که دولت صلاحیت مالکیت را ندارد و هر ملکی که در دست دولت است، در واقع مال افراد دیگر است و چون افراد دیگر را نمی‌شناسیم، پس اموالی که در دست دولت است، مجهول‌المالک می‌باشد و باید با آن‌ها معامله مجهول‌المالک نمود. بنابراین، استدلال این دسته آن است که دولت و یا هر مؤسسه



عام المنفعه‌ای وجود حقیقی ندارد و در نتیجه نمی‌توان با او همچون مالک رفتار نمود؛ اما در پاسخ این عده آن دسته از فقها که قائل به شخصیت حقوقی هستند، می‌گویند: خود مالکیت هم وجود حقیقی ندارد؛ بلکه یک امر اعتباری است. یک وقت ما می‌خواهیم یک امر حقیقی را برای یک امر اعتباری اثبات کنیم و یک وقت می‌خواهیم یک امر اعتباری را برای یک امر حقیقی ثابت کنیم. وجود دولت وجود اعتباری است؛ مالکیت هم وجودش وجود اعتباری است. بنابراین، با اثبات مالکیت برای دولت و به تعبیر بهتر اثبات شخصیت حقوقی برای دولت، باید با او همچون یک مالک شرعی برخورد و رفتار شود. یعنی دیگر دزدیدن و تقلب کردن از اموال دولت خلاف شرع خواهد بود. بنابراین، اگر دولت اعلام کند تا مقدار معینی حمل بار مسافر مجانی است و اضافه بار، کرایه لازم دارد، مخفی کردن اضافه بار، موجب مدیون شدن به دولت می‌گردد. یا به عنوان مثال، اگر دولت اعلام کند که من تا بچه دوازده ساله را مجانی می‌برم و شما بچه بزرگ‌تر از دوازده سال را کوچک‌تر اعلام نمایید، به او مدیون می‌شوید) (اسلام و مقضیات زمان، ۱۳۵۹: ۱۸۷).

با این توضیحات یکی از زوایای دید فقهی به مکلف غیرفردی (اعم از حکومت و اجتماع) می‌تواند از منظر شخصیت حقوقی باشد که اصل وجود آن و ساحات تکالیف و حقوقی که می‌تواند عهده‌دار شود، مورد بحث و دقت نظر اندیشوران قرار گرفته است.

حجیت فعل حکومت

از آن‌جا که دستگاه حاکمیت برای اداره امور اقدام به انجام اعمال و تصرفاتی در حوزه فردی و اجتماعی خواهد داشت، باید وجه حجیت اعمال او را تحلیل و تبیین نمود. زیرا حکومت به عنوان یک شخص حقوقی، همچون شخص حقیقی دارای تکالیف و حقوقی است و همچون حکومت‌های غیردینی نمی‌توان اعتبار و مشروعیت اعمال آن را صرفاً از طریق رأی و اقبال عمومی تأمین نمود.

آیت‌الله مهدوی کنی تصریح دارد که برخلاف فقه فردی، در فقه حکومتی، حکومت می‌تواند در قیمت‌گذاری بازار دخالت داشته باشد و قیمت‌هایی را که براساس عرف کاذب ایجاد شده است، محقق نماید (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳). لذا این چنین افعال صادره از حکومت باید با ابتننا بر مبانی حجیت‌ساز فقهی صورت پذیرد.



از دیدگاه شهید صدر افعال حکومت که صادر از رأی و اجتهاد حاکم دینی است، می‌تواند با رأی شخصی حاکم در تضاد باشد. به عبارت دیگر، حاکم دینی برای طُرَاحی اعمال حاکمیت می‌تواند از دیدگاه اجتهادی خود عدول کرده و از نظرات کارشناسی دیگران استفاده نماید. در فقه فردی حجیت چنین عملی دارای خدشه است. زیرا تقلید از دیگری برای مجتهد حرام است و او نمی‌تواند از نظر خود عدول نموده و ملتزم به نظر مجتهد دیگر شود. ابتدای این دیدگاه شهید صدر بر این است که باید مقام افتا و کشف نظریه را از یکدیگر تفکیک نمود. لذا مجتهدی که در مقام افتا است، صرفاً به مسجّل نمودن موضوعی بین خود و خدای خود و صدور حکم می‌تواند تجزّ و تعدّر حکم را خود و مقلدین تأمین نماید. لیکن مجتهدی که در مقام اداره حکومت است باید از فقه الاحکام به فقه التّظریّات که همان کشف نظریات دینی در یک موضوع فقهی است، عبور نماید و سیاست‌گذاری‌های لازم در فرآیند اداره دانش‌بنیان اجتماع را صادر نماید. استخراج چنین عرصه‌ای را در تعبیر صدر می‌توان با «المذهب الاقتصادي» مشاهده نمود (صدر، ۱۴۲۴، ۳: ۲۷).

به تعبیر دیگر، حکمرانی که وظیفه اعمال حاکمیت را برعهده دارد، مجموعه فعالیت‌های خود را در موضوعات مختلف حکمرانی نظریاتی که در بستر منظومه شریعت دینی اکتشاف شده است، تحقّق می‌بخشد. آنچه که در این دیدگاه از منظر فقهی حائز اهمیت است، اثبات مشروعیت و حجیت فقهی چنین سازوکاری برای طُرَاحی مبانی فقه حکومت اسلامی است.

در توضیح فرآیندی که برای تأمین حجیت این نظریه قرار داده شده است، ابتدا باید به دو مقام کشف و تولید نظریه علمی و تفکیک آن‌ها از یکدیگر اشاره کرد. شهید صدر برای علم به معنی اعم و نه به‌طور نظریه علمی، شأن کاشفیت قائل است و علم را ابزاری برای کشف حقائق می‌داند: «فإنّ العلم مهما نما و تطوّر لیس إلاّ أداة لكشف الحقائق الموضوعیة» (همان: ۳۵۲)؛ «علم هنگامی که رشد می‌کند و توسعه می‌یابد، چیزی نیست جز ابزاری برای کشف حقایق خارجی» و به همین جهت، کشف مکتب مقامی متفاوت از تأسیس و ابداع علم است (همان: ۴۳۱-۴۳۲).

بر این اساس، در مقام تکوین اولاً، نظام تفکری با سیر طبیعی خود به‌صورت مستقل

۱. یکی از مهم‌ترین راهبردهای ایجاد، ترکیب و تلفیق معرفت علمی، تولید یک «نظریه» است.



و مستقیم نظریات عامی را برای مذهب اقتصادی وضع می‌نماید که به عنوان مبنایی برای مباحث ثانوی و تفریعات مطرح خواهد شد. لیکن در مقام اکتشاف حدود و ابعاد نظام و نظریه قبل از اکتشاف مشخص نیست و تا نصی برای روشن نمودن حدود مذهب مورد بررسی قرار نگیرد، نمی‌توان در مورد مبنایی و ساختار نظام و نظریه ادعایی نمود.

شهید صدر برای الگوی کشف مذهب اقتصادی دو مرحله را می‌پیماید:

مرحله اول: عملیات تجمیع مفاهیم و دستوراتی که می‌توان تحت آن‌ها اکتشاف مذهب را انجام داد؛

مرحله دوم: عملیات تفسیر این مجموعه از مفاهیم و دستورات شرعی. این تفسیر باید از چارچوب یک نظریه واحد در ارائه مذهب اقتصاد اسلامی برخوردار باشد (همان: ۴۱).

مبتنی بر مباحثی که بیان شد، صدر معتقد است نظریه‌ای که مبنای حکمرانی قرار گرفته و از منظومه معرفت دینی کشف شده است، می‌تواند دارای اجزایی فراتر از دیدگاه حاکم مجتهد باشد. بلکه آنچه حائز اهمیت است، تأمین انسجام درونی نظریه و کارآمدی آن در عرصه اداره مجتمع انسانی است. بر همین مبنا در کتاب «اقتصادنا» تصریح دارد که آرای مطروحه در آن لزوماً دیدگاه اجتهادی مؤلف نیست و از نظرات دیگران که مطابق با طبیعت اسلام و حقیقت شریعت است، استفاده شده است. احتمالاتی که در پاسخ به تأمین حجیت فعل حکومت از این طریق مطرح می‌شود عبارتند از:

در توسعه نظریه حجیت باید از فعل مکلف فردی عبور کرده و سازوکار تأمین حجیت در مکلف غیرحقیقی را نیز تأمین نمود. به عبارت دیگر، اگر حجّت در فعل فردی آن چیزی است که مکلف می‌تواند در مقابل فعل خود به آن احتجاج کند، برای فعل حکومت نیز باید چنین شرایطی را در تأمین حجیت در نظر گرفت تا مکلف حقوقی بتواند در مقابل فعل خود به آن احتجاج کند. لذا از آن‌جا که بین کارآمدی اعمال حکمرانی و تکوّن مبنایی اعمال قدرت بر فقه‌التظریاتی که منشأ آراء مختلف اجتهادی است، ملازمه وجود داشته است و نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر منفک نمود، پس به نوعی ذاتی تأمین حجیت در اعمال

۱. فلیس کلّ ما يعرض من أحكام في هذا الكتاب وبتبئی و يستدلّ علیه نتیجه لاجتهاد المؤلف شخصياً، بل قد يعرض في بعض النقاط لما لا يتفق مع اجتهاده ما دام يعبر عن وجهه نظر اجتهادیه اخرى تحمل الطابع الإسلامي والصفه الشرعيّه (صدر، ۱۴۲۴ق: ۴۵۹).



حاکمیت اخذ آرای دیگر مجتهدان است تا بتوان کارآمدی را برای آن محقق نمود. ممکن است به این دیدگاه اشکال شود که کارآمدی نمی‌تواند مبنای حجیت قرار گیرد؛ چراکه چه‌بسا حکومت‌هایی بدون در نظر گرفتن وجه شرعی، کارآمدی خود را تأمین نمایند و التزامی به وجوه حجیت مدّ نظر در این دیدگاه نیز نداشته باشند. پس کارآمدی نیز باید با قید مشروعیت در این دیدگاه ذکر شود.

باید حکومت به‌مثابه مکلف فردی در نظر گرفته شود که برای موضوعات مختلف به مجتهدی متجزّی مراجعه می‌کند و حکم مسائل تخصصی خود را از یک مجتهد دریافت می‌نماید. مبتنی بر همین اعمال حاکمیت توسط حاکم و در مسائل مختلف حکومت می‌تواند مبتنی بر رجوع به متخصصین حوزه مربوطه صورت پذیرد و حکم هر کدام از آنها هر چند مخالف با رأی اجتهادی حاکم اجزای نظریه نهایی و نظام‌واره دانشی جهت اداره حکومت را تدوین نماید.

اشکالی که ناظر به این دیدگاه مطرح می‌شود این است که تبعیض در تقلید آن هم در فروع یک باب مورد قبول هیچ‌یک از فقها نیست؛ بلکه تجزّی در اجتهاد صرفاً در ابواب مختلف فقهی امکان‌پذیر است نه در فروع یک باب (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶: ۳۲۹). در دیدگاه شهید صدر حاکم شرعی در تنظیم اجزای نظریه واحد، جهت حکمرانی از آرای دیگر مجتهدان استفاده می‌نماید و این نمی‌تواند به‌مثابه تجزّی در اجتهاد مطرح شود. لیکن اگر برای هر نظریه و به تعبیر دیگر ارائه هر کدام از نظامات مبتنی بر یک رأی از یک مجتهد عمل می‌شد، تطبیق آن بر اجتهاد متجزّی و تأمین حجیت آن امکان‌پذیر بود؛ در حالی که در فرض مذکور صورت مسأله اساساً متفاوت است.

باید دقت داشت تعبیری که مرحوم صدر در این جا ناظر به چنین فرآیندی در اجتهاد به کار برده است با عناوینی چون «الاجتهاد الجماعی» که در دوران معاصر توسط برخی از اندیشمندان اهل سنت و امامی مطرح شده است (محمداسماعیل، ۱۴۱۸: ۲۳۶) متفاوت است. در دیدگاه اجتهاد گروهی، سخن از اجتماع اجتهاد تعدادی از مجتهدین در رسیدن به حکم واحد و حجیت آن حکم است؛ ولی در نظریه شهید صدر سخن از اتخاذ رأی مجتهد غیرحاکم در بدل رأی اجتهادی حاکم به دلیل کارآمدی و تکمیل اطراف فقه‌النظریات



اسلامی است.

قلمروشناسی اعتباریات عقلی و دینی

موضوع در فقه از یک منظر به موضوعات عرفی و شرعی تقسیم می‌شود. موضوعات عرفی خود نیز به موضوعات عرفی صرفه و موضوعات عرفی که شریعت متولی بیان حدود و ضوابط آنها است، تقسیم می‌شوند. مبتنی بر این تقسیم باید گفت که یکی از مبادی مهم در موضوع فقهی که بایسته است به عرصه‌های حکومتی و فرافردی بپردازد، تبیین قلمرو اعتباریات عقلی و دینی در موضوعاتی است که لزوماً مسبوق به سابقه نبوده است. به عبارت دیگر، فقه حکومتی که از نظر موضوعی و روشی از سطح فقه فردی فراتر رفته و موضوعاتی را مورد بحث و کاوش قرار می‌دهد که لزوماً منصوص نبوده و در طراحی سازوکار نظام استنباط و پرداختن به چنین موضوعاتی اولین سؤال از قلمروشناسی فقهی در پرداختن و یا عدم پرداختن به آنها است. به عبارت دیگر، مرز صرف‌الموضوع پنداشتن چنین موضوعاتی است که حوزه پرداختن به آنها با تشخیص مکلف و به عبارتی عقل و تجربه بشری است و یا این که آنها را نه صرف‌الموضوع بلکه موضوعات دارای حکمی دانستن که شریعت وظیفه تعیین احکام و حدود و ثغور آنها را دارد، چگونه خواهد بود؟ زیرا فقها شریعت را دارای شأنیّت در ورود به موضوعات صرفه نمی‌دانند. مصادیقی که ایشان برای موضوعات صرفه که با عقل و تجربه بشر تحلیل و تحدید می‌گردد، بیان نموده‌اند عبارتند از: استهلال، فهم دخول وقت واجبات، موت و حیات زید (رشتی گیلانی، ۱۴۰۱: ۱، ۱۳۶)، فهم معانی لغاتی که دارای حقیقت شرعیّه و متشرعه نیست (لنکرانی، ۱۴۲۹: ۲۲۶)، شناخت موضوعی غنا (کشمیری، ۱۴۱۸: ۳۸)، تعیین مثلی و قیمی بودن مال تلف شده (لاری، ۱۴۱۸: ۱، ۵۰۸).

از ویژگی‌های چنین موضوعاتی این است که شرع صرفاً آنها را از طریق امارات حسّی (بینه و اقرار و یمین) می‌پذیرد و در مورد آنها نظر می‌دهد (قزوینی، ۱۴۲۷: ۵۶۸) و یا برخی قائل به حجّیت مطلق ظنّ در چنین موضوعاتی شده‌اند (حائری، بی‌تا: ۲۶۵). هم‌چنین چنین موضوعاتی قابلیت تأسیس اصل در حجّیت قول متخصصین و اهل‌خبره در حوزه‌های تخصصی آنها را دارند (همان: ۶۶۲). هنگامی که علم پیرامون آنها وجود ندارد، اصل اباحه در مورد آنها جاری می‌شود و نیاز به اجتهاد جهت تحصیل علم در مورد چنین موضوعاتی



نیست (کشمیری، ۱۴۱۸: ۳۸). غیر حجّت بودن ظنون معتبره شرعیّه در مورد چنین موضوعاتی و نیازمندی به علم در اثبات (آشتیانی، ۱۴۱۸: ۱۹۹). هرچند برخی معتقدند اگر موضوعات صرفه از مواردی مانند: اثبات ضرر، وقف، عدالت و... باشد که از خارج عدم رضایت شارع به تقدّم اصل بر ظنّ در این موارد احراز شود، همان‌طور که در شکّ در چنین مواردی ظنّ مقدم بر اصل می‌شود، این‌جا نیز می‌توان به ظنون معتبره پیرامون موضوعات صرفه اعتنا نمود؛ به دلیل این‌که در صورت عدم تقدّم ظنّ، با تفویت اغراض شارع در چنین مواردی روبه‌رو خواهیم شد (لاری، ۱۴۱۸: ۲۴۳). عدم جواز تقلید در این امور (سیدزیدی، ۱۴۰۹: ۲۵) به دلیل این‌که تطبیق کبرویات بر صغرویات قیاس استنباط برعهده مجتهد نیست. آیت‌الله خوبی^{رحمه‌الله} در این مورد معتقد است که چه‌بسا مردم عامی در چنین تطبیقاتی از فقیه آگاه‌تر باشند. لذا در تطبیق چنین امور حسّی مجتهد و مقلّد یکی است و نمی‌توان از مجتهد تقلید کرد (خویی، ۱۴۱۸: ۱، ۳۴۹).

در تعیین این حدود و ثغور برخی معتقدند: طبق قول مشهور تمامی ماهیاتی که مجموع شریعت است، جزو موضوعات مستنبطه می‌باشد و عرف و عقل نمی‌تواند در مورد آن‌ها اظهارنظر نماید و غیر آن‌ها موضوعات صرفه خواهد بود. قول غیرمشهور دیگری معتقد است که موضوعات صرفه تمامی اعیان خارجی است که موضوع احکام شرعی همچون آب، خاک، خون، بول، غائط و... موضوعات مستنبطه مفهومی هستند که مستفاد از موضوعات صرفه می‌باشند (تویسرکانی، ۱۴۱۸: ۴).

آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است که دین نیز به ساحت اجرا و برخی موضوعات صرفه ورود دارد و می‌تواند الگوهای را به‌عنوان کیفیت اجرا بیان نماید. لیکن این الگوواره‌های اجرایی که از منابع دینی استخراج می‌گردد، در شبکه‌ای نظام‌مند مرتبط با مبانی نظری و افق‌های بنیادین معرفت دینی قرار دارند. ایشان معتقد است که «برای مثال اگر قرآن کریم مالکیت خصوصی را مشروع می‌شمارد و ثمره کوشش و تلاش و کسب‌وکار هرکس را مختصّ به او می‌داند ولی در مقام اجرا فرد و جامعه را به شرایط و لوازمی ملزم می‌دارد تا در توزیع ثروت، عدالت رعایت شود و یا اگر در جنگ با کفار و معاندان، غنایم جنگی را حلال می‌شمارد، ولی در مقام توزیع، حاکم را ملزم به اخذ خمس و تقسیم بقیه به‌طور



عادلانه می‌کند و یا در «فیء» به‌طور کلی غنیمت را در اختیار حاکم (پیامبر و امام عادل) قرار می‌دهد تا ثروت عادلانه در میان مسلمانان توزیع شود» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۸)، علی‌رغم این آیت‌الله مهدوی کنی تصریح دارد که «این تصوّر که فقیه می‌آید و در مسائل فقهی دخالت می‌کند، اشتباه است... فقیهی که حاکم است، به حرف کارشناس گوش می‌دهد که نزدیک‌ترین راه به فقه باشد و اصول ارزشی کامل رعایت شود تا برسیم به جایی که این مشکلات حل شود. امام از اول همه را بهم نریختند» و یا «حاکم به معنای فقیه شخصاً در مسائل فنی اقتصادی ورود نمی‌کند...» (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳).

لذا نباید چنین تخلیط شود که در مسائلی که حاکم حسب ضرورت و با اختیارات وی در منطقه‌الفراغ^۱ ورود خواهد کرد و اصل عدم دخالت دین و شؤون فقهی آن در موضوعات صرفه؛ لذا بر این اساس، دین با تمامی متغیّرات زمانه که در مخالفت با اصول اساسی دینی نیست، سازگار خواهد بود. اگر همان‌طور که آیت‌الله مهدوی کنی تصریح دارند که بعد از انقلاب نیز امام خمینی رحمه‌الله مشی براندازی تمامی قالب‌ها و صورت‌های به جا مانده از دوران طاغوت در ساختارهای اجرایی و مدیریتی را نداشتند و به آنچه حسب علم و تجربه بشری به‌دست آمده بود و مغایرتی با مبانی ارزشی و جهان‌بینی اسلامی نداشت، پایبند می‌مانند. همچنان که ایشان تصریح دارند که حتی با قالب و شکل موجود از بانکداری مخالفتی نخواهیم داشت؛ بلکه محتوای آن را باید از دلالت‌های ربوی پالایش نمود.

ثابت و متغیّر

ظرفیت احکام ثابت و متغیّر در شریعت اسلامی یکی دیگر از وجوه مهم تطبیق شریعت اسلامی و فقه با اعصار و ازمنه مختلف است. در این تفسیر برخی از احکام که به‌مثابه ستون فقرات نظام شریعت الهی محسوب می‌شود همیشه ثابت بوده و نمی‌توان آن‌ها را متناسب با شرایط زمانه تغییر داد و در مقابل قسمتی از احکام تحت چارچوب و ضوابط احکام ثابت می‌تواند متناسب با اقتضانات شرایط هر عصری نظام احکام و دستورات نوینی را از شریعت صادر نماید.

۱. آیت‌الله مهدوی کنی برخلاف شهید معتقد است منطقه‌الفراغ صرفاً شامل حوزه مباحثات نمی‌شود و هر کجا دین، بیانی در مورد خوب و بد نداشته باشد، می‌توان در حوزه منطقه‌الفراغ محسوب نمود (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳).



تاریخچه پرداختن به تفکیک احکام ثابت و متغیر را می‌توان به دهه‌های گذشته نسبت داد که شریعت اسلامی به‌طور جدی در عرصه‌های حاکمیتی و کلان با زمینه‌های تجدد و موضوعات نوظهوری که لاجرم می‌بایست دین نسبت خود را با آن‌ها روشن می‌ساخت، روبه‌رو شد. لذا اولین نگاه‌ها در این عرصه را می‌توان در آثار مرحوم میرزای نائینی (نائینی، ۱۳۲۴: ۱۳۳) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۸۴) و... بی‌جویی نمود.

آیت‌الله مهدوی کنی نیز عنصر احکام ثابت و متغیر را یکی از مهم‌ترین بسترهای جعل احکام و گزاره‌های فقهی ناظر به حکومت و کلان موضوعات اجتماعی می‌داند. دو برداشت از قوانین ثابت و متغیر از احکام اسلامی وجود دارد. برداشت رسمی و مشهور که آیت‌الله مهدوی کنی، نظر مختار صاحب‌نظرانی همچون شهید مطهری و علامه طباطبایی می‌داند، این است که احکام ثابت و متغیر به لحاظ ماهیت دو مقوله متباین را تشکیل می‌دهند. در تعریف این دو قسم می‌توان چنین بیان داشت:

احکام ثابت

قسم نخست قوانینی که در تمام ازمه و اعصار شکل و محتوای ثابتی دارد و مجتهد صاحب‌نظر یا حاکم نمی‌تواند به‌عنوان احکام متغیر در آن‌ها تصرفی ایجاد نماید. زیرا این احکام ناظر به ثابتات انسانی است و متعلق روابط اجتماعی و سیاسی نیست تا بتوان حسب تغییرات زمانی در هر برهه، تغییری در آن‌ها به وجود آورد.

احکام متغیر

نوع دوم قوانینی است که می‌توان شکل و محتوای آن را متناسب با شرایط زمان و مکان یک عصر و یا یک بوم جغرافیایی تغییر داد. آیت‌الله مهدوی کنی این سنخ از احکام را لزوماً حکم اولی نمی‌داند و غالب بودن آن‌ها را در عداد احکام حکومتی و ولایتی می‌داند نه احکام شرعی و فردی. البته این به معنای ماهیت غیردینی و غیرشرعی احکام حکومتی و تفارق منشأ آن‌ها با احکام ثابت نیست. آیت‌الله مهدوی کنی نیز به این امر مهم اهتمام داشته و احکام حکومتی را همان احکام شرعی تلقی نموده و آثار تکلیفی برای آن‌ها قائل است. ایشان در مورد قوانین حکومت اسلامی چنین بیان می‌دارد: «تخلف از قوانین



رانندگی در حکومت اسلامی جرم و گناه است. علاوه بر این که باید متخلف را جریمه کرد، او باید برای این جرم در روز قیامت هم جواب پس بدهد؛ زیرا این تخلف از دستور حکومت اسلامی است» (مهدوی کنی، ۱۳۹۳: ۴۷) و «اگر ما ایمان داشته باشیم واجب است آنچه را که یک حکومت اسلامی بیان می‌کند، انجام دهیم و به‌طور خودکار هم باید انجام دهیم. مخالفت با دستور دولت اسلامی، گناه و جرم است و این به نفع شما و همه مردم است» (همان: ۵۰) یا «من به‌عنوان یک فقیه و وزیر کشور می‌گویم که ریختن آشغال در نهر در این موقعیت، گناه کبیره است» و «اگر شما برخلاف خواسته دولت و دستور دولت اسلامی کار کنید، گناه مرتکب شده‌اید. زیرا این حکومت، حکومتی است که در رأس آن فقیه و مجتهد قرار گرفته و دستورهای او لازم‌الاتباع است و واجب است که انجام شود» (همان: ۴۸). تمامی این موارد به این نکته اشعار دارد که آیت‌الله مهدوی کنی احکام حکومتی را هم‌سنخ با احکام ثابت و اولی می‌دانسته و اثرات وضعی آن‌ها را بر حکم حکومتی مترتب نموده است.

منشأ این تغییر حکم مطابق اقتضانات زمان هر مکلفی نیست؛ بلکه صرفاً حاکم شرع است که می‌تواند مبتنی بر مصالح و مفاسدی که از شرایط جدید استدراک می‌نماید، احکام و ضوابط شرعی جدید و متغیّر وضع نماید. چارچوب و ضوابط حاکم بر این تغییر نیز ثابتات احکام می‌باشند.^۱ برای مثال، اجرایی نمودن الگوی تفکیک قوا در نظام توزیع قدرت حکومت اسلامی بعد از انقلاب، یکی از متغیّرات زمانه است که براساس شرایط و مصالح زمان تعیین و تثبیت شده است. لذا ایشان طرّاحی متغیّرات ذیل اصول را چنین ترسیم می‌نماید: «ولایت فقیه به شکل فعلی اگر در ۲۰۰ سال پیش می‌آمد، امام به این نحو اجرا نمی‌کردند. ولی الان چون در دنیا تفکیک قوا و... پذیرفته شده است، می‌توان به این مدل حکومت‌داری عمل کرد. امام هم همین شکل تعدیل شده را با شکلی نزدیک به اسلام درست کردند. مثلاً مشاوره را طوری و... پس امام تجربه‌های بشری را در کنار آن اصول پذیرفتند. شما هم باید در زیر سایه آن اصول جهت بدهید به علم. مثلاً ما بانک را حذف نمی‌کنیم؛ شکل بانک را هم حذف نمی‌کنیم؛ ولی محتوا عوض می‌شود...»

۱. معنای ابتناء فقه است عصر حاضر بر اجتهاد جواهری در عین پویایی فقه همین است که شرایط زمان و مکان در اجتهاد دخیل باشد؛ در عین حال، روش‌شناسی اجتهاد مبتنی بر روشی باشد که فقهای عظام بدان پایبند بوده‌اند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۲۲۸).



(مهدوی کنی، بی‌تا: ۳). از طرف دیگر، بسنده کردن به برخی اصول ثابت در شریعت مانند حرمت ربا نمی‌تواند منجی نیازهای وافر بشریت در تبادلات مالی عصر حاضر باشد. لذا آیت‌الله مهدوی کنی استفاده از حوزه منطقه‌الفراغ را راه نجاتی برای این عرصه دانسته و بیان می‌دارد: «منطقه‌الفراغ راه ورود به مسیر مسائل جدید است... بسیاری از جاها باید در منطقه‌الفراغ کار کنیم. این‌که این کار حرام است و این حلال است که درست نمی‌شود. می‌خواهیم بانک درست کنیم. صرفاً حرمت ربا که کار ما را پیش نمی‌برد» (همان).

آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است با این اوصاف اصل تغییر در احکام ثابت را نمی‌توان منکر شد. زیرا لاجرم احکام ثابت نیز می‌تواند تحت تأثیر متغیّرات زمانه قرار گیرد و جایی برخی اصول و مصالح کلی شریعت را تحت الشعاع قرار دهد. به همین دلیل، در صورتی که به‌واسطه اجرای احکام ثابت نه صرفاً مصالح جاری اجتماعی که دائماً در تغییر و تحوّل است، بلکه اصول و مصلحت عامّه شریعت به خطر افتد، می‌توان از اقامه احکام ثابت نیز ممانعت نمود. لیکن در چنین حالتی این احکام در عداد احکام متغیّر قرار نمی‌گیرند؛ بلکه همان‌طور که بیان شد احکام متغیّر صرفاً احکام حکومتی و ولایتی است و چنین حالتی را که احکام ثابت به‌طور موقت اقامه نخواهند شد، در تحت عنوان «حکم ثانوی» محسوب می‌نمایند. «به‌طور مثال، ممکن است به جهت ملاحظات سیاسی، در یک سال حجّ تعطیل شود، امّا یک سلسله احکام حکومتی موقتی نیست که به‌عنوان ضرورت تصویب شده باشد؛ بلکه به‌عنوان مقرّرات حکومت و نظام تصویب شده و از لوازم آن است. بنابراین، احکام اسلامی دو نوع متصوّر می‌شود:

احکام ضروری و ثانوی که موقتی هستند؛

احکام حکومتی که به اقتضای مصلحت باقی می‌مانند» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱).

آیت‌الله مهدوی کنی مبتنی بر این مبنای ثابت و متغیّر، مکانیزم تولید فقه مضاف در فقه حکومتی را طّراحی می‌کند. ایشان معتقد است که اسلام علم «اقتصاد» ندارد ولیکن نمی‌توان مدعی شد که با همین احکام فردی و حلال و حرام‌های موجود می‌توان به نیازهای عصر امروز بشر پاسخ داد؛ بلکه کشف روابط انسانی نیاز به تحقیق و تفحص دارد که باید به آن‌ها پرداخت. در رسیدن به فقه‌های مضاف نیز باید در بی‌طّراحی مجموع اصول باشیم که



مبتنی بر مبانی جهان‌بینی اسلامی است. سپس این مبانی فلسفی در جهان‌بینی و هم‌چنین اصول ارزشی، مولد مجموعه‌ای از اصول حقوقی می‌شود که در فقه از آن به احکام رباط انسان‌ها یاد می‌شود و منشأ آن همین اصول اولیه است. آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است که نفس اصول و مبانی ارزشی را نیز می‌توان از احکام استنباط شده استخراج و تنقیح نمود. لذا ایشان تصریح دارد که همان‌طور که اندیشمندانی همچون شهید صدر بیان داشته‌اند، ما «علم» اقتصاد اسلامی نداریم، ولی می‌توانیم نظام اقتصادی را که مولد فقه مضاف در عرصه‌های مختلف است، از مجموعه احکام موجود دین استنباط نموده و اصول مستخرج آن را به‌عنوان شاکله اصلی در نظام اقتصادی بنیان نهیم. لیکن نام این اصول را نمی‌توان علم اقتصاد نهاد؛ بلکه اصول حقوقی اقتصاد اسلامی است (مهدوی کنی، بی‌تا: ۳)

مسلم است که این به معنای نفی «علم دینی» نیست. زیرا برخی علوم همچون علوم انسانی برخلاف علوم تجربی و عقلی محض مؤثر از جهان‌بینی مکاتب مختلف است. لذا دین اسلام نیز می‌تواند برای خود چارچوبی طراحی نماید تا علوم انسانی مورد نیاز بشریت که مبتنی بر وحی و تشریح الهی است، تولید و منقح گردد (همان).

معیار برای پذیرش علوم غیراسلامی و تلفیق آن با مبادی و مناشی دینی نیز مبتنی بر همین اصول ارزشی و جهان‌بینی مکاتب مختلف است. لذا آیت‌الله مهدوی کنی معتقد است: «آن میزان از اندیشه‌های علمی آن‌ها که مرتبط با جهان‌بینی آن‌ها است و فلسفه خاص است، ما به‌عنوان علم قبول نداریم و دلیل آن هم اختلافی است که در مکاتب مختلف وجود دارد. به علت این که فلسفه‌هایشان با هم تفاوت دارد» (همان).

۳- روش‌شناسی دستگاه اجتهاد در فقه حکومتی

استنباط شبکه‌ای و نظام‌مند

یکی از الگوهای مطرح در روش‌های استنباط آیت‌الله مهدوی کنی، رویکرد شبکه‌ای به ادله استنباط و طراحی فرآیند چند بُعدی اجتهاد است. ایشان در این روش، ادله و مبانی فهم را به‌صورت هم‌افزا به جرگه استنباط وارد می‌نمایند به نحوی که با خلأ یک عنصر و ظهور معنایی عناصر دیگر کامل نخواهد شد و نمی‌توان به آن‌ها استناد نمود. این رویکرد



در پرداختن به موضوعات خرده نظام‌های فقه حکومتی بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند مسائل کلان و یا مستحدث را به‌طور جامع مورد تفسیر و تطبیق با مبادی معرفت دینی قرار دهد. از نظر آیت‌الله مهدوی کنی این روش فهم شبکه‌ای و نظام‌مند ادله را در دو ساحت می‌توان پی‌جویی نمود:

ساحت اول: نظری

که خود به دو قسم تقسیم‌پذیر است:

الف: اخذ هماهنگی و انسجام گزاره‌ها در یک دلیل: برای مثال، برای استخراج حکم مالکیت زمین در قرآن نمی‌توان به استناد آیه «والارض وضعها للأنام»^۱ حکم به مالکیت اشتراکی داد. «زیرا این آیه در مقام بیان جریان تکوین است نه تشریح... در مقام قانون‌گذاری نیست تا از عموم و اطلاق کلمه «للأنام» قانون اشتراک مالکیت اراضی برداشت شود» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۷)؛ بلکه باید این آیه را در شبکه موضوعی آیاتی که به اقسام دلالت (مطابقی، التزامی و تضمینی) دال بر موضوع مطروحه می‌باشند، مورد دقت نظر قرار داد. این ظرفیت به دلیل اقسام آیات محکم و متشابه، مطلق و مقید و عام و خاص و ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین است که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم می‌تواند در یک فرآیند استنباط مطمح نظر واقع شود (همان: ۱۸). از دیدگاه آیت‌الله مهدوی کنی با دقت فنی و اصول فقهی اساساً ظهور حاصل شده از یک فحص و بررسی تک‌بعدی و طرد استنباط شبکه‌ای از معارف، تکمیل نخواهد بود و تا دیگر آیات در ذیل این دلیل قرآنی مورد بررسی قرار نگیرند، نمی‌توان شارع را در «مقام بیان» تصوّر نمود. زیرا در این حالت، شارع در مقام بیان تمام مراد خویش نیست و ظهور کلام اگرچه منعقد شده است، لیکن صرفاً کاشف از اراده استعمالی شارع است که تطابقی با اراده جدی وی نخواهد داشت. لذا نمی‌توان به آن نیز تمسک جست (خویی، ۱۴۲۲: ۴، ۵۳۶-۵۳۷).

شریعت اسلامی نیز به این موضوع اهتمام داشته است و مخاطب خود را به شبکه معنایی آیات متوجه می‌سازد. آیت‌الله مهدوی کنی به‌عنوان مؤید این روش‌شناسی در استنباط فقه‌های مضاف به این روایت نیز اشاره می‌نماید: «امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: «أَنَّ

۱. زمین را برای خلاق آفرید.



الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا»^۱ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۶۱)؛ {قرآن مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ است} . برخی از آیات قرآن تصدیق می‌کند بعض دیگرش را^۲ (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۷).

ب: اخذ هماهنگی و انسجام بین ادلّه: همان‌طور که در هر دلیل فقهی ائمه که شامل: قرآن، سنت، اجماع و عقل است، باید عناصر و جزئیات در یک ترکیب واحد و یکپارچه در فرآیند استنباط، مورد اتخاذ رأی و توسعه مفهومی و منطقی اجتهادی قرار گیرند، منابع و ادلّه نیز در مقام کلان باید در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته و احکام مستخرج از آن‌ها نه تنها در تعارض به لحاظ منطوقی و مفهومی با یکدیگر نباشند؛ بلکه احکام صادره از آن‌ها در جزایری پراکنده از یکدیگر نباشند و در مسیر هم‌افزا بتوانند ارکان علمی و منطقی یکدیگر را تکمیل نمایند. آیت‌الله مهدوی کنی نیز بر آن است که کیفیت گزاره‌های قرآنی را که از سنخ کلیات، عموماً و اطلاعات هستند، لاجرم برای فهم تعمیم و تخصیص و تقیید آن‌ها در ثقل دیگر یعنی سنت معصومین علیه‌السلام، پی‌جویی نماید. لذا از منظر دانش اصول اگر ظاهر قرآن حجّت است، لیکن استناد به ظواهر آن در مقام استنباط حکم و تنجّز تکلیف وقتی تمام است که فحص کامل ادلّه دیگر نیز صورت گرفته باشد. لذا از دیدگاه آیت‌الله مهدوی کنی «حجّیت کتاب در مقام عمل در صورتی قاطع عذر است که به انضمام و ارتباط با سنت لحاظ شود. زیرا بدون آن، حدود و ثغور تکالیف و کیفیت اجرای آن معلوم نمی‌شود» (همان: ۱۹).

این قرائت نوینی است که آیت‌الله مهدوی کنی از حجّیت ظواهر کتاب ارائه می‌دهند. در این رویکرد نه قول اخباریین در عدم پذیرش ظواهر کتاب به طور مطلق (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۲۶۹) پذیرفته شده است و نه قول اصولیین در پذیرش مطلق ظواهر کتاب (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۸۴) قبل از فحص و بررسی قرائن دلّالی در سنت معصومین است. بلکه از این جهت قرآن در «مقام بیان» مواد جزئی قانونی نیست تا بتوان به عموماً و ظواهر آن در صدور حکم استناد نمود و بلکه «به تعبیری به منزله قانون اساسی اسلام است و قوانین جزئی آن در سنت شریف آمده و بخشی نیز در اختیار حاکم مسلمین نهاده شده است» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۱۹).

ساحت دوم: عملی و کاربردی

۱. در کتاب اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن این روایت با کلمه «القرآن» ذکر شده است.



بدین معنا که نظام شبکه‌ای گزاره‌های دینی برخی به‌عنوان مبانی نظری و بنیادهای علمی که طراحی فرآیندهای اجرایی مبتنی بر آن‌ها است، نقش ایفا می‌نمایند و برخی از عناصر این شبکه نیز در ماهیتی از سنخ گزاره‌های اجرایی و عملکرد دارند. آیت‌الله مهدوی کنی نیز نظام‌واره منابع استنباط را گاهی در جهت استنباط اصل حکم و گاهی در کیفیت اجرا مؤثر دانسته و معتقد است: «آیات قرآن گاهی ناظر به یک اصل عملی و قانون اساسی است که کیفیت اجرای آن در آیات دیگر آمده است» (همان: ۱۸).

بدین ترتیب، روش شبکه‌ای استنباط هم ناظر به استخراج مبانی نظری است و هم ناظر به کیفیت اجرا. مسلماً در «موضوعات صرفه» باید موضوع‌شناسی دقیقی صورت گیرد و از تمام مبادی و مناشی فهم موضوع بهره جست. حتی اگر چنین موضوع‌شناسی در مبانی نظری و مکاتب فلسفی دیگری مطرح شده باشد، می‌توان در فهم موضوعات و مسائلی که در فرآیند استنباط مطرح است، استفاده نمود (همان: ۲۳).

ترتیب ادله در مقام استنباط

علمای متأخر در بیان ادله و مدارک احکام، عناصر چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل را مطرح نموده‌اند. اگرچه متقدمین منحصراً چنین تفسیری از منابع و ترتیب ادله ارائه ننموده‌اند، لیکن آنچه بدون اقتضای شرایط سیاسی و تقابل مذهبی خاصه و عامه می‌توان متعرض آن شد، ادله اصلی کتاب و سنت و با تسامح دلیل عقل نیز می‌باشد. شهید ثانی نیز در این باره چنین می‌نویسد: «دلیل استنباط منحصر در قرآن - نه همه آن بلکه بعضی از آن که حدود پانصد آیه می‌شود - و سنت نبوی و امامی به همان صورتی که در کتب اصولی و فقهی استدلالی بیان شده است و سوم دلیل عقل با توجه به بطلان بودن قیاس منحصر در اصل برائت و استصحاب می‌شود. {در مسیر استنباط} چاره‌ای جز فهم این سه منبع وجود ندارد. اصحاب و فقهای امامیه نیز آن را به نحوی تبیین نموده‌اند که مورد دیگری به آن اضافه نشود. این سه مورد که مأخذ احکام محسوب می‌شوند، به منزله مواد {استنباط} هستند و فهم باقی علوم به منزله شرایط معتبره در شخص مستنبط و فاعل است»^۱ (عاملی،

۱. «فالدلیل حینئذٍ منحصر فی الكتاب لا کله بل بعضیه، و هو قریب من خمسمائه آیه، و السنه النبویه و الإمامیه علی الوجه المقرّر فی الکتب الأصولیه و الفقهیه الاستدلالیّه و الثالث دلاله العقل و حیث بطل القیاس انحصر فی البراءه الأصلیه و الاستصحاب، فلا بد من معرفه الأدله الثلاثه و کیفیه دلالته‌ها، و قد بیّنها



آیت‌الله مهدوی کنی نیز در روش‌شناسی فقه مضاف خود در مقام استنباط موضوعات مختلف از دریچه دانش فقهی، در میان ادله قرآن را مقدم می‌داند. لذا معتقد است که ادبیات موضوع باید ابتدا از قرآن مورد استخراج قرار گرفته و پس تنظیم ابعاد معنایی آن موضوع از دیدگاه قرآن به حکم فقهی آن موضوع، مبانی و شرایط آن پرداخته می‌شود. ایشان در توضیح این روش می‌نویسند: «بدین ترتیب موضوعی را در نظر بگیریم. آیات مربوط به آن را در برگه‌هایی بنویسیم و سپس مباحث مربوط به موضوع را مرتب کنیم و هر کدام را به تناسب مفاد و ترتیب موضوعات مورد بحث در جای خود قرار دهیم. برای مثال، اگر بخواهیم درباره جهاد بحث کنیم، ابتدا جهاد را از نظر قرآن تعریف می‌کنیم؛ سپس به ترتیب موارد، وجوب، فلسفه،^۱ شرایط و سایر احکام آن را بررسی می‌کنیم» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۲۰). ایشان در تفسیر آیات اقتصادی قرآن همین روش را اتخاذ نموده و مبتنی بر آن به اصول و مبانی اقتصاد اسلامی پرداخته‌اند.

نتیجه‌گیری

فقه حکومتی اگرچه در کشاکش اندیشه‌های نو دارای قرائت و رویکردهای معنایی جدید شده است، لیکن مسائلی بنیادین و چالش‌های همیشگی در پی خود داشته است که باید به‌عنوان مسائل محوری به آن پرداخت. آیت‌الله مهدوی کنی رحمه‌الله با توجه به حضور در مناصب اجرایی و اشراف بر فقاهت جواهری به آبخور نظری این دو رویکرد به فقاهت اسلامی توجه ویژه داشته است. ایشان فقه فردی را با مبدل و ساحتی به نام فقه حکومتی به‌عنوان پشتوانه حکمرانی اسلامی بیان می‌کند و فقدان رویکرد حکومتی به فقه را موجب انسداد تسری این دانش به عرصه‌های اجرایی حکومت دینی دانسته است. از منظر آیت‌الله مهدوی مصلحت یکی از مهم‌ترین عناصر نقش‌آفرین در انضمام به رساله‌های عملیه برای حاکمیت اسلامی است. ساختار کلان نظام فقه حکومتی از منظر آیت‌الله مهدوی،

الأصحاب رضوان الله عليهم على وجه لا مزيد عليه. فهذه الثلاثه مأخذ الأحكام، فهي بمنزله الماده و معرفه باقي العلوم بمنزله الشرائط المعتمره من قبل الفاعل».

۱. منظور از این مباحث ارائه مباحث فلسفی عام - که فلاسفه الهی در تبیین جهان هستی ذکر کرده‌اند - نیست؛ بلکه منظور استخراج جگم و مقاصدی است که در چارچوب نظری آن‌ها قواعد در حوزه فقه مضاف به منصف ظهور می‌رسند (مهدوی کنی، ۱۳۷۹: ۲۳).



الگوهای هنجاری است که چارچوب کلانی را برای ترسیم برنامه‌ها و سیاست‌های مختلف حاکمیتی تداعی می‌نماید. به همین جهت فقیه از نظر ایشان در ساختار فقه حکومتی فقیه به موضوعات صرفه ورود نخواهد داشت، هرچند که می‌توان از برخی منابع دینی، پاره‌ای از الگوهای اجرایی را نیز استفاده نمود.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین (۱۳۷۶)؛ معالم الأصول (با حواشی سلطان العلماء)، قم، بی‌نا، چاپ دوم.
۳. استرآبادی، محمد امین؛ عاملی، سید نورالدین موسوی (۱۴۲۶ق)؛ الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴. آشتیانی، میرزا محمد حسن بن جعفر (۱۴۱۸ق)؛ رساله فی القواعد الفقهیه (مع تعلیقات المدرس الطهرانی)، دریک جلد، تهران، مؤسسه اطلاعات.
۵. تویسرکانی، میرزا عبدالغفار حسینی (۱۴۱۸ق)؛ رساله فی الغناء (للتویسرکانی)، قم، نشر مرصاد.
۶. رشتی گیلاتی نجفی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۱ق)؛ کتاب القضاء (للمیرزا حبیب الله)، ۲ جلد، قم، دارالقرآن الکریم.
۷. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)؛ صحیحی صالح، قم، نشر هجرت.
۸. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی (بی‌تا)؛ کتاب المناهل، قم، مؤسسه آل‌البتی علیہ‌السلام.
۹. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)؛ تحریرات فی الأصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸ق)؛ موسوعه الإمام الخوئی، ۳۳ جلد، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی رحمه‌الله، قم، ایران.
۱۱. ضیائی فر، سعید (۱۳۹۱)؛ درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه (مجموعه مقالات و نشست‌ها)، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸)؛ بررسی‌های اسلامی، ۲ جلد، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۳. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق)؛ رسائل الشہید الثانی (ط - الحدیثه)، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. غروی نائینی، میرزا محمد حسین (۱۴۲۴ق)؛ تنبیه‌الأمه و تنزیه‌الملئ، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۲۷ق)؛ الاجتهاد و التقليد (التعلیقہ علی معالم الأصول)، دریک جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. موسوی نجفی کشمیری، سید مهدی (۱۴۱۸ق)؛ رساله مسألہ الغناء (للكشمیری)، دریک جلد، قم، نشر مرصاد.
۱۷. موحدی لنکرانی، محمدفاضل (۱۴۲۹ق)؛ تفصیل الشریعہ - الغضب، إحياء الموات، المشتركات و اللفظہ، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیہ‌السلام.
۱۸. مهدوی کنی، محمد رضا (۱۳۷۹)؛ اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن، تهران، دانشگاه امام صادق علیہ‌السلام.
۱۹. _____ (۱۳۹۰)؛ دوازده گفتار؛ مجموعه بیانات آیت الله محمد رضا مهدوی کنی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۹۳)؛ سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی؛ مجموعه خطبه‌ها و سخنرانی‌های آیت الله مهدوی کنی در نماز جمعه تهران، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیہ‌السلام.
۲۱. _____ (بی‌تا)، گفتارهایی در آیات احکام اقتصادی قرآن (آیت الله محمد رضا مهدوی کنی و



آیت الله باقری کنی، نرم افزار چندرسانه ای، چهار جلسه.

۲۲. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، (۱۴۱۵ق)؛ الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

۲۳. یزدی طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، العروه الوثقی (للمسید الیزدی)، ۲ جلد، بیروت، مؤسسه الاعلمی

للمطبوعات، چاپ دوم.



فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

نظام اجتماعی در اسلام از منظر آیت الله سبحانی

ابوالحسن حسینی^۱

چکیده

مسائل اندیشه اجتماعی هر دوره‌ای متأثر از شرایط جامعه زمانه است. در دوره معاصر نیز انقلاب اسلامی موجب شد علمای شیعی ناگزیر به طرح مباحثی در زمینه اجتماع باشند و البته در این زمانه نظام اجتماعی بیشتر مورد توجه آنان قرار گرفت. فقیه، مفسر و متکلم معاصر آیت‌الله سبحانی از جمله این عالمان است که به مسائل اجتماعی که می‌بایست حاکم بر جامعه عصر جدید باشد، پرداخته است که مهم‌ترین آن‌ها نظام اجتماعی است. نظام اجتماعی شامل مسائل متنوعی است که وی در آثار مختلف خود به آن‌ها پرداخته و تلاش دارد با نگاهی مصلحانه، تصویری از نظام اجتماعی مطلوب ارائه نماید. رویکرد این پژوهش استنباطی است و تلاش دارد آرای او را براساس آثار مکتوب‌اش تحلیل نماید. رویکرد تفسیری آن نیز دلالت‌شناختی است. از جهت گردآوری داده‌ها، روش انجام این تحقیق کتابخانه‌ای است و نگارنده از طریق جمع‌بندی مطالب فیش‌ها و تحلیل آن‌ها به نتایج مورد انتظار رسیده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آیت‌الله سبحانی قصد دارد به ترسیم زندگی فردی و اجتماعی براساس منابع معرفتی اسلام بپردازد و با نگاهی کلامی، عقلی و فقهی، تصویری از نظام اجتماعی مطلوب ارائه دهد و نظام‌های رقیب را نقد کند.

واژگان کلیدی: اندیشه اجتماعی، نظام اجتماعی، نظام اسلامی، آیت‌الله سبحانی

۱. مدرس و پژوهشگر حوزوی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۹



مقدمه

آیت‌الله سبحانی یکی از مصلحان و اندیشه‌پردازان معاصر شیعه است که اندیشه‌های وی در حوزه‌های علمیّه، بلکه فراتر از آن مورد توجه قرار گرفته است. اندیشه‌های او در باب نظام اجتماعی می‌تواند برای جامعه و تمدن نوین اسلامی مورد توجه قرار گیرد. یکی از ویژگی‌های وی این است که در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی از قبیل: فقه، اصول فقه، تفسیر و کلام و نیز نیازهای اجتماعی سخن برای گفتن دارد. او از آن دسته اندیشمندان اسلامی است که از مواجهه با مدرنیته غربی پرهیز نکرده و در عین حال، اصالت اسلامی و شیعی خود را نیز حفظ کرده است. بنابراین، تدوین اندیشه‌های وی در باب نظام اجتماعی می‌تواند برای جامعه اسلامی مفید باشد.

این مقاله موضوع‌محور است و مسأله آن تحلیل موضوع نظام اجتماعی از منظر آیت‌الله سبحانی است. رویکرد این پژوهش استنباطی است و تلاش دارد آرای او را براساس آثار مکتوب‌اش تحلیل نماید. از جهت گردآوری داده‌ها، روش انجام این تحقیق کتابخانه‌ای است و نگارنده از طریق جمع‌بندی مطالب فیش‌ها و تحلیل آن‌ها به نتایج مورد انتظار رسیده است. نگارنده، با توجه به فهرست کتاب‌های آیت‌الله سبحانی، بخشی از فیش‌های خود را از مباحث مورد انتظار جمع کرده است. در ضمن، با توجه به کارآمدی کتابخانه نرم‌افزاری وی، از طریق جست‌وجو با واژه‌های مناسب بخش دیگری از فیش‌های خود را تهیه کرده است. بخشی از فیش‌ها نیز با توجه به آشنایی نگارنده با این متون و شناخت جایگاه مطلب معهود جمع شده‌اند.

در این مقاله ابتدا به مفهوم نظام اجتماعی پرداخته شده است و سپس مبادی فلسفه تحلیل جامعه از منظر آیت‌الله سبحانی بازگویی می‌شود. در ادامه مبادی نظام اجتماعی و ارکان نظام اجتماعی، نظارت اجتماعی و فرهنگ بررسی شده است و در پایان قاعده حفظ نظام از دیدگاه آیت‌الله سبحانی معرفی می‌شود.

۱- مفهوم نظام اجتماعی

در نگاه مرسوم به نظام، تراحم و تعارض میان اجزای نظام، موجب اختلال در آن به‌شمار



می‌آید؛ اما در نظام اجتماعی تراحم منافع و تصادق حقوق و حتی تعارض و ستیز بخشی از نظامات اجتماعی است و در جامعه کارکرد دارد و جالب این است که از مهم‌ترین کارکردهای آن ایجاد هماهنگی، تعادل و انسجام در جامعه است. بنابراین، شاید تعریف نظام اجتماعی در چارچوب «هویت جامعه» مفیدتر باشد. به هر حال، مجموعه ساختار و عناصر تشکیل‌دهنده جامعه، یعنی موقعیت‌ها، نقش‌ها، گروه‌ها، جبهه‌بندی‌ها و طبقات در عرصه‌های مختلفی نظیر خانواده، بازار، اداره، بیمارستان و مانند آن‌ها نظام اجتماعی را تشکیل می‌دهند. مفهوم نظام اجتماعی اشاره به یکپارچگی و شبکه‌ای بودن جامعه دارد. جامعه‌شناسان نظام اجتماعی را با رویکرد توصیفی پی می‌گیرند؛ اما مصلحان اجتماعی به این مسأله با رویکرد تجویزی نگاه می‌کنند. نگاه مصلحان و اندیشه‌پردازان اجتماعی سازنده نظام‌های اجتماعی آینده است.

شرط اساسی برای ایجاد و بقای یک جامعه این است که گفتمان زندگی افراد، اشتراکات اساسی داشته باشد. جامعه از هم‌زیستی گروهی از انسان‌ها حاصل می‌شود که شکل زندگی آن‌ها به نظام روابط میان‌شان وابسته باشد. نظامی که بر مبنای زور باشد، دو اشکال اساسی دارد: اول این که نمی‌تواند کارویژه‌های لازم خود را ایفا نماید و دوم این که نمی‌تواند دوام طولانی مدّت داشته باشد. بنابراین، نظام ارتباطات افراد باید با توافق عمومی باشد. اما صرف توافق افراد برای دوام طولانی مدّت کارکرد جامعه کافی نیست؛ بلکه توافق باید ناشی از الزام‌های درونی باشد، نه از الزام‌های خارجی. برای مثال فرض کنید از گروهی انسان، هریک بخواهند دیگران را به خدمت خود بگیرند و از آن‌ها برای رفع نیازهای خود بهره ببرند. طبیعی است که با مقاومت دیگران مواجه می‌شوند. زیرا دیگران هم هریک می‌خواهد آن‌ها را به خدمت خود بگیرند. این وضعیت جنگ همه علیه همه، شاید آنان را ناچار به توافق کند که با هم تسالم نمایند و با خدمت به دیگری، از آن‌ها نیز خدمت بگیرند. اما این وضعیت دوام‌پذیر نیست؛ زیرا از الزام‌های خارجی نشأت گرفته است و در اوّلین فرصتی که هر فردی بیابد، جریان دو سویه خدمت را به نفع خود یک‌سویه می‌کند. این وضعیت چون وضع گرگان گرسنه است. اما اگر این توافق ناشی از الزام‌های درونی باشد و شخص به لحاظ هویت و شخصیت خود، خود را ملزم به این توافق ببیند،



این توافق بادوام خواهد بود. این همان نکته‌ای است که گفته شد: اشتراکات اساسی در گفتمان زندگی افراد در یک جامعه. این محوری است که می‌توان براساس آن نظام جامعه را تعریف کرد و در پیرامون آن ساختار جامعه، یعنی شبکه پیچیده پایگاه‌ها، نقش‌ها و قوانین را سامان داد.

هویت جامعه براساس محور یاد شده تعریف می‌شود. یک جامعه با اموری از قبیل خاطرات، اندیشه‌ها، ایمان‌ها و باورها، سنت‌ها و آداب، ذخیره‌های فکری و ذهنی، زبان، ادبیات و هنر، الگوهای خانوادگی، قوانین و مقررات، نظام‌های سیاسی، مهارت‌ها، ابزارها و وسایل و اجناس مصرفی شناخته شده و با همین امور از جوامع دیگر متمایز می‌شود و این مجموعه، وقتی به صورت یک کل نگریسته شود، همان نظام اجتماعی است. بنابراین، هویت جوامع وابسته به نظام آن جامعه است؛ یعنی با توجه به چنین نظامی می‌توان به یک جامعه اشاره کرد و از «این» یا «آن» جامعه سخن گفت. در صورتی که در میان جمعی از انسان‌ها نظام این روابط بر هم ریزد و نظام جدیدی ایجاد شود، جامعه دیگری ایجاد شده است که غیر از جامعه پیشین است؛ اگرچه انسان‌ها همان انسان‌های پیشین باشند. این نظام است که فرصت و شرایط رابطه با دیگران و رفتار اجتماعی را برای انسان فراهم می‌کند و اگر این نظام از بین برود، همه با هم از جامعه محروم خواهند شد؛ اما در عین حال، نظام جامعه انسانی یک مرکب طبیعی نیست که فراتر از اجزای خود باشد؛ بلکه حاصل اندیشه افراد برای تبیین، ارزیابی، توجیه، انتقاد و اصلاح جایگاه، نقش و عمل خود و دیگران در جامعه است. این موردی از اختیار امر بین الامرین است؛ انسان در این زمینه مختار است؛ اگرچه زمینه بروی احاطه ندارد و می‌تواند آن را نیز تغییر دهد. تحوّل هر جامعه‌ای با محوریت هویت آن جامعه معنا دار می‌شود. تحوّل یک حرکت است و حرکت در یک زمینه ثابت معنا دارد.

در درون نظام اجتماعی زیرنظام‌های متنوعی چون نظام سیاسی، نظام فرهنگی، نظام اقتصادی، نظام آموزش و پرورش، نظام دفاعی و مانند آن‌ها می‌توان دید. نظام در سطح جامعه ناشی از هماهنگی، انسجام و تعادل مجموعه نهادهای اجتماعی در چارچوب هنجارها و ارزش‌ها و پیش از جامعه است؛ به گونه‌ای که هریک از نهادها در جهت



عملکرد مطلوب قرار گیرند و نیز پایگاه‌های لازم برای افراد تعریف شده و فرصت و امکانات موجود برای ایفای نقش برای آنان فراهم گردد. یکی از مهم‌ترین عوامل پیچیدگی نظام جامعه دوری است که میان وجود جامعه و اجزای جامعه است. از سویی جامعه به‌عنوان یک کل، از اجزای خود تشکیل شده و بنابراین، مرتبه وجودی جامعه متأخر از آن‌ها است و از سوی دیگر، این اجزا به‌عنوان نهاد اجتماعی محصول جامعه هستند. در واقع، بقای جامعه به این است که اجزای خود را در درون خود بسازد.

۲- مبادی فلسفی تحلیل جامعه

وحدت جامعه

یکی از مسائل فلسفی جامعه مسأله وحدت جامعه است. از آن‌جا که وجود مساوق با وحدت است، اثبات وحدت جامعه مساوق با اثبات وجود جامعه است. روشن است که وحدت جامعه از سنخ وحدت ترکیبی است. ترکیب یا حقیقی است یا اعتباری. ترکیب اعتباری یک ترکیب ذهنی است؛ یعنی در واقع خارجی مرکبی وجود ندارد و این تنها فرض ما است که چند شیء را در کنار هم به‌عنوان واحد در نظر می‌گیریم. ترکیب حقیقی چند نوع است. در ترکیب حقیقی شیمیایی یا طبیعی اجزای یک مرکب در یکدیگر اثر می‌گذارد و پدیده‌ای تازه با ماهیتی نو پدید می‌آید و اجزا بر اثر ترکیب و ادغام در یکدیگر، شخصیت و آثار خود را از دست داده و هم از جهت ذات و هم از جهت اثر، در وجود مرکب حل می‌شوند. در ترکیب حقیقی صناعی یا ترکیب صناعی، اجزا شخصیت خود را از دست نمی‌دهند؛ اما از جهت اثر، در کل هضم شده و اثری واحد از کل مرکب حاصل می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ۱: ۴۰۱-۴۰۲). اما ترکیب جامعه هیچ‌یک از این دو نیست. با برداشت از قرآن کریم می‌توان دریافت که ترکیب جامعه ترکیبی منحصر به فرد است. جامعه ترکیب تن‌های افراد نیست؛ بلکه ترکیب «اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواسته‌ها و اراده‌ها و سرانجام ترکیب فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی و تربیتی است» (همان، ۴۰۳). زندگی اجتماعی افراد همراه با سرمایه‌های فطری و اکتسابی آنان است و با این سرمایه‌ها، کنش واکنش‌های روحی میان افراد جامعه شکل گرفته و در برآیند کلی این کنش واکنش‌ها، در جامعه روح



و فرهنگ خاصی ایجاد می‌شود. این فرهنگ مجموع روحیات افراد نیست؛ بلکه ترکیب حقیقی ارگانیکی از این روحیات است. مثال آن نسبت سلول‌های بدن با کل بدن است. هر سلولی از سلول‌های بدن انسان دارای وجود و شخصیتی مستقل بوده و یک واحد حیات مستقل به‌شمار می‌آید؛ ولی بر مجموع، روح واحدی حکومت می‌کند و همه سلول‌ها، انسان واحدی را تشکیل می‌دهند.

اصالت جامعه یا فرد

نظریه اصالت فرد در سه گزاره به‌صورت زیر تبیین می‌شود:

۱. فرد مستقل از جامعه به زندگی خود شکل می‌دهد و زندگی گروهی به این استقلال لطمه‌ای نمی‌زند.

۲. جامعه چیزی جز مجموع افراد نیست.

۳. زندگی اجتماعی برای تأمین خواسته‌های فردی است (همان، ۳۹۴).

در مقابل، اصالت جامعه را نیز در قالب سه گزاره تبیین می‌کند:

۱. زندگی فرد، تابع محیط اجتماعی است.

۲. چیزی که در خارج عینیت و واقعیت دارد، جامعه و انسان اجتماعی است نه فرد مستقل از دیگران و آنچه برای ما دیده می‌شود، همان انسان‌هایی هستند که با هم آمدوشد دارند و گروهی زندگی می‌کنند.

۳. هر فرد از انسان‌ها جزئی از جامعه و تابع آن است و اگر فرد اراده، غنا، خواست و بینش دارد، همگی بازتاب عوامل اجتماعی او است (همان، ۳۹۵).

این دو دیدگاه، نگرشی تند و حاد دارند؛ اما در برابر آن‌ها دیدگاه «اصالت آمیخته فرد و جامعه» قابل طرح است و در سه گزاره اصول آن بیان می‌شود:

۱. زندگی اجتماعی طرحی در آفرینش انسان است.

۲. انسان یک پدیده‌گزیننده و هدف‌دار است و آفرینش او با آزادی و اختیار همراه است (همان).

۳. جامعه برای خود قوانین و روندی دارد؛ ولی افراد کوشا و سخت‌کوش هستند که می‌توانند در پرتو آگاهی از قوانین حاکم بر جامعه، مسیر آن را دگرگون سازند.



این تعریف از مسأله اصالت جامعه یا فرد متناسب با دیدگاه‌های کارگزارمحور یا ساختارمحور در نظریه‌های جامعه‌شناسی است و البته نظریه یاد شده به اجمال متناسب با نظریه‌های ساختار - کارگزار است.

در دیدگاه اصالت کارگزار پدیده‌های اجتماعی حاصل افعال افراد است و افراد عاملانی هستند که در چارچوب ارزش‌ها، اعتقادات، اهداف، معانی، اوامر و نواهی، احتیاط‌ها و تردیدها تصمیم می‌گیرند. این دیدگاه بر آگاهی، اراده، دلیل‌گرایی، سنجش و ارزیابی عقلانی انسان‌ها تأکید دارد. در برابر این دیدگاه، ساختارگرایان برآنند که فهم هر پدیده‌ای در اجتماع مستلزم فهم ساختارهای آن جامعه است. ساختار به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی نظام‌های اجتماعی، مستقل از افراد بوده و افراد در درون آن ایفای نقش می‌کنند. این ویژگی‌ها قابل تقلیل به رفتارهای فردی نیستند. امروزه دیدگاهی که میان جامعه‌شناسان رواج دارد، دیدگاه تلفیقی است؛ به این معنا که کارگزاران و ساختارها دو حیثیت از وجود واحدی هستند. گرچه افراد انسانی در چارچوب ساختارها هستند و به الزام‌ها و تکالیف برآمده از ساختارها عمل می‌کنند؛ اما از سوی دیگر، در تغییر، تکمیل و ایجاد ساختارهای نو نقش ایفا می‌کنند و میان ساختارها و عوامل انسانی رابطه متقابل و تأثیر و تأثر متقابل برقرار است.

قانونمندی جامعه

اگر جامعه وجود واقعی نداشته باشد، سخن گفتن از قوانین اجتماعی هم جز به مجاز صحیح نخواهد بود. ولی اگر جامعه واقعیت داشته باشد، نمی‌تواند بدون قانون باشد. شناخت این قوانین برای شناخت انسان اجتماعی، یعنی «من جمعی» لازم است. این قوانین همان وحدت پنهان در آن سوی پدیده‌های اجتماعی متفرق هستند. پیروزی و شکست، پیشرفت و انحطاط، و فراز و فرود جوامع تصادفی و بدون علت نیست؛ بلکه قوانین خاصی بر آن‌ها حاکم است. قرآن کریم از این قوانین با عنوان سنت الله یاد می‌کند. در جوامع و در تاریخ اتفاقات تصادفی زیادی دیده می‌شود. وقتی گفته می‌شود که این اتفاقات تصادفی هستند، آیا این به معنای نقض قانونمندی جامعه نیست؟ تصادف اطلاعاتی دارد که برخی از آن‌ها ممکن است و خلاف قانونمندی نیست؛ اما برخی از



انواع آن ممکن نیست. تصادف به معنای وجود پدیده‌ای بدون علت، اعم از علل طبیعی و غیرطبیعی ممکن نیست و قبول چنین تصادفی راه را برای هرگونه تحقیق علمی می‌بندد. زیرا تحقیق علمی برای یافتن قانون و علل پدیده‌ها است. مادی‌گرایان بر آن هستند که تصادف در صحنه جهان رخ داده و یک نظام کامل بدون علل آگاه و محاسبه عقلی به وجود آمده است و بر این اساس، نظم جهان را از طریق یک رشته علل مادی فاقد شعور و درک تفسیر می‌کنند. این معنا از تصادف نیز ممکن نیست. اما گاهی عاملی منجر به پدیده‌ای می‌شود که قانون و ضابطه‌ای کلی میان آن عامل و پدیده وجود ندارد. به‌عنوان مثال، چاه‌کنی که برای آب چاه می‌کند، به گنج برسد، یا یک فرد با یک دوست قدیمی در یک سفر به‌صورت تصادفی ملاقات می‌کند. این معنا از تصادف ممکن است و بسیار اتفاق می‌افتد. در این جا باید میان دو معنا تفاوت قائل شد: نبودن علت و نبودن قانون کلی. رابطه میان کندن چاه و رسیدن به گنج یا رابطه میان سفر و ملاقات با دوست قدیمی یک ضابطه کلی نیست و نمی‌توان آن را قانون دانست؛ اما رسیدن به گنج یا ملاقات با دوست بدون علت نیست. ملت‌های زنده بر این تصادف‌ها تکیه نمی‌کنند؛ بلکه به کار و کوشش در مسیر علل و اسباب مقاصد خود می‌پردازند تا بتوانند گره‌های زندگی را بگشایند.

حاکمیت سنت‌های الهی بر جامعه به معنی جبر تاریخی یا اجتماعی نیست که با حریت و آزادی انسان‌ها به‌صورت کامل منافات داشته باشد. قرآن در ردّ و انتقاد از چنین برداشتی یادآور می‌شود که مقصود از سنت‌های حاکم بر ملل و اقوام، قوانین خارج از اختیار نیست؛ بلکه هر جامعه‌ای محکوم نتایج اعمال خویش می‌باشد. به تعبیر دیگر، هر عمل فردی و اجتماعی یک رشته واکنش‌هایی را به دنبال دارد و سنت الهی همان واکنش‌ها است. تاریخ انسان‌ها قانون‌مند است و در عین حال، نقش انسان آزاد در این قوانین و سنت‌ها انکارپذیر نیست؛ زیرا انسان آزاد است که با کارهای خود جامعه خود را به انحطاط و نابودی بکشانند یا به سوی ترقی و تعالی سوق دهد (همان، ۴۲).



۳- مبادی نظام اجتماعی

منشأ حیات اجتماعی انسان

روشن است که انسان موجود اجتماعی است. حیات اجتماعی انسان با تقسیم وظایف و توزیع نقش‌ها انجام می‌شود؛ چه این تقسیم و توزیع عادلانه باشد، چه نباشد. انسان در حیات اجتماعی خود از این شیوه پیروی می‌کند؛ اما چرا چنین می‌کند؟

به صورت اجمالی سه نظریه درباره منشأ حیات اجتماعی انسان وجود دارد: نظریه اول این است که اجتماعی بودن انسان ناشی از اضطرار است. نظریه دوم این است که اجتماعی بودن انسان ناشی از تمایل به دستیابی به منافع بیشتر است و نظریه سوم این است که انسان بالطبع گرایش به زندگی اجتماعی دارد. نظریه اول به دو صورت تقریر شده است: اجمالاً تقریر اول این است که منشأ زندگی اجتماعی ترس از جنگ همه علیه همه است. نماینده این تقریر هابز، فیلسوف انگلیسی است. تقریر دوم این است که هر انسانی به چیزهایی نیاز دارد که در دست دیگران است و نیازهای متقابل، آن‌ها را ناچار می‌کند که زندگی اجتماعی را بپذیرند. نماینده این تقریر عمده اندیشمندان مسلمان هستند.

هابز، فیلسوف انگلیسی بر آن است که انسان بالطبع سه ویژگی دارد: هم‌چشمی، بدگمانی و خودپسندی. هم‌چنین، هر فردی بقای خود را می‌جوید. بنابراین تا انسان‌ها سر به فرمان قدرت مشترکی زندگی نکنند، در وضع جنگ به سر خواهند برد. براساس این تحلیل، او از تعبیر «وضع طبیعی جنگ» بهره می‌برد (فردریک کاپستون، ۱۳۷۰، ۵: ۴۶-۴۷). مصلحت انسان، خروج از وضع طبیعی جنگ است. عقل که در نهاد انسان است، شروط مناسب صلح را پیش می‌نهد؛ شروطی که ناظر به فعل یا ترک کارهایی برای بقای مداوم جان تا حدّ مقدور هستند (همان: ۴۸-۵۲). نتیجه این می‌شود که انسان‌ها با قرارداد فیما بین به زندگی اجتماعی تحت حاکمیت یک فرد مطلق العنان رضایت دهند (همان: ۵۴-۵۵).

بیشتر اندیشمندان اسلامی در بیان منشأ شکل‌گیری جامعه بر آن هستند که در مقام تحقق خارجی، قوای لازم برای حیات و بقای انسانی در مجموعه انسان‌ها پراکنده‌اند و هر انسانی برای دستیابی به این قوا همکاری و همیاری دیگران را لازم دارد. نتیجه این وضع،



ضرورت جامعه است (حسن بن یوسف بن مطهر علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۲۰۹؛ فخرالمحققین حلی، بی تا، ۱: ۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ق، ۲۳: ۲۶۸). گرچه در آثار اندیشمندان مسلمان به نحوه شکل‌گیری جامعه اشاره نشده است، اما به نظر می‌رسد که مبنای آنان رضایت ناشی از نیاز همه به همه باشد. گرچه این نظریه را نظریه اجتماعی بالطبع بودن انسان نامیده‌اند، اما روشن است که این نظریه حیات اجتماعی را اضطرار ناشی از نیاز همه به همه می‌داند.

نظریه دوم این است که انسان‌ها منافع و هزینه‌های زندگی فردی و اجتماعی را سنجیده‌اند و براساس این سنجش زندگی اجتماعی را برگزیده‌اند. جان لاک، فیلسوف دیگر انگلیسی بر آن بود که انسان‌ها در وضع طبیعی، آزاد و برابر هستند. یعنی از هم مستقل هستند (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵، ۱۴۵). زیست طبیعی انسان فردی است؛ اما با مشکلاتی مواجه است. بنابراین، به مصلحت انسان‌ها است که برای حفظ مؤثرتر آزادی‌ها و حقوق‌شان جامعه سازمان‌یافته تشکیل دهند (همان: ۱۴۸) و این کار با قرارداد اجتماعی انجام می‌شود (همان: ۱۵۱).

اما بنا بر نظریه بالطبع بودن حیات اجتماعی، اجتماعی بودن انسان حاصل گرایش غریزی افراد انسانی به سوی یکدیگر است؛ نه اضطرار حاصل از فشار جنگ همه علیه همه یا ترس از خطرها یا فشار ناشی از نیاز همه به همه. قرآن این نظریه را تأیید می‌کند. بیان آیه‌ای از قرآن نشان می‌دهد که شکل‌های مختلف حیات اجتماعی آفریده خداوند است (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۸۳).

تنوع جوامع بشری

وقتی به حیات اجتماعی انسان نگاه می‌کنیم، تنوع جوامع بشری انکارناپذیر است. در این جا دو پرسش قابل طرح است: اول این که چرا جوامع بشری متنوع شده‌اند؟ دوم این که ممکن است روزی این همه جامعه متنوع با باورها و تمدن‌های مختلف به جامعه‌ای واحد با فرهنگ واحد و تمدن واحد درآیند و تحت یک حکومت باشند؟

تنوع جوامع علل زیادی دارد. از جمله آن‌ها، علل طبیعی مانند اختلاف قومیت‌ها و زبان‌ها و نژادها و مناطق جغرافیایی است. شرایط اقلیمی علت تفاوت‌های نژادی و اختلافات نژاد نیز موجب تنوع و اختلاف استعدادها می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۶۰). مناطقی



قهرمان‌آفرین و شخصیت‌پرور هستند. در این مناطق، نوع مردم از استعداد خاصی برخوردارند و خصلت‌های خاصی دارند که می‌تواند چرخ تاریخ را به حرکت درآورد (همان: ۶۱). نبودن ابزار معیشت در یک منطقه یا آماده بودن این ابزار به صورت طبیعی در یک منطقه، مانع ترقی جامعه می‌شود؛ اما در جوامعی که ما بین این دو باشند، چون هم ابزار معیشت وجود دارد و هم دستیابی به آن نیازمند تلاش است، تکامل و پیشرفت اتفاق می‌افتد (همان: ۶۲).

زبان هم از موجبات تنوع در جوامع است. تنوعی که قرآن کریم آن را به رسمیت شناخته است و از مؤلفه‌های هویتی جوامع به‌شمار می‌آید. قوام بسیاری از فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها، به حفظ زبان و ادبیات آن فرهنگ است (جمعی از محققین تحت اشراف آیت‌الله سبحانی، ۱۳۹۸: ۲، ۳۱۴). تنوع جوامع ممکن است به حسب نوع فرهنگ و مکتب و سبک زندگی غالب باشد که به این اعتبار می‌توان از جامعه اسلامی و جامعه غربی نام برد. برای مثال یکی از ویژگی‌های جوامع غربی این است که جوامع غربی به دنبال ارزش‌های والا نیستند و در اشباع شهوات حیوانی حدّ و مرزی برای خود قائل نیستند (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲، ۸۲). در مقابل، جامعه اسلامی در پی اهداف والای اخلاقی و الهی است.

در پاسخ به سؤال دوم باید گفت که با توجه به تکوینی بودن روح جمع‌گرایی در انسان‌ها، قطعاً این روح در جامعه بشریت، کم‌کم گسترش یافته و به ادغام همه جامعه‌ها در جامعه واحدی منجر خواهد شد (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۳، ۴۴۳). ایجاد سازمان‌های بین‌المللی در عصر جدید گواه حرکت به سمت چنین جامعه‌ای است (همان: ۴۴۴ - ۴۴۵).

قوانین ثابت و متغیر اجتماع انسانی (سنن الهی)

با استناد به آیات قرآن کریم می‌توان به سنت‌های الهی در جوامع انسانی دست یافت. در این جا به برخی از سنن اشاره می‌شود:

هر امتی دوره و اجلی دارد

دانشمندان برآنند که جامعه همانند فرد، اوج و حضیض یا صعود و نزولی دارد. هر جامعه‌ای ابتدا حالت تهاجمی دارد و سپس با قناعت به داشته‌هایش حالت تدافعی به خود می‌گیرد.



تداوم و تناوب تهاجم و تدافع هم علت حرکت تاریخ است و هم شکل حرکت تاریخ را مشخص می‌کند. بنا بر آیات قرآنی، همان‌طور که فرد، مرگ و زندگی دارد، جامعه نیز آغاز و انجامی دارد (همان، ۱۳: ۴۴۳).

طلوع و غروب تمدن‌ها قطعی است

قرآن کریم طلوع و غروب تمدن‌ها را یک امر قطعی تلقی می‌کند. درخشندگی و افول تمدن‌ها از سنت‌های قطعی است که بر تمام اقوام و ملل حاکم است، سنت‌هایی که قابل تغییر و دگرگونی نیستند (همان: ۴۳۴).

ستمگری مایه نابودی است

بنا بر آموزه‌های قرآنی و تجربه تاریخی بشر و نیز تحلیل‌های عقلی، ستمگری و خروج از خط عدالت و دادگری مایه هلاکت و نابودی امت‌ها است. ظلم و تعدی در میان ملل از نقطه کوچکی شروع می‌شود و به مرور زمان به پایه‌ای می‌رسد که انفجار به دنبال می‌آورد. در برابر، صلاح و تقوا، درستکاری و پرهیزگاری مایه بقای دولت و ملت می‌شود و امنیت و آرامش فردی و اجتماعی، در دوری از ستم و تعدی است (همان: ۴۳۵).

تأثیر بهره‌مندی‌های مادی در رفتار اجتماعی انسان‌ها

قرآن کریم از تأثیر بهره‌مندی‌های مادی جوامع در طرز تفکر و شیوه زندگی سخن می‌گوید و این دو را از یکدیگر بیگانه نمی‌داند؛ نه به آن معنی که وضع مادی را زیربنا و آن دیگری را روبنا بشمارد؛ بلکه فقط پیوند و ارتباط این‌ها به یکدیگر را تصدیق می‌نماید. برای نمونه، اشاره دارد که مترفین و مسرفین طاغوت‌وار، سد راه پیشرفت پیامبران بودند و پیوسته با آنان به مخالفت برمی‌خاستند؛ برعکس فقیران و تهیدستان، پشتیبان رجال وحی و آموزگاران الهی بودند (همان: ۴۳۶).

با این حال، باید توجه داشت که نهاد اقتصاد عامل تنوع تفکر و روش نیست؛ به تعبیر دیگر، بی‌نیازی و ثروت با مادی‌گری فلسفی و یا مادی‌گری اخلاقی ملازم نیست و فقر و نیاز، خداگرایی را پرورش نمی‌دهد؛ بلکه هر دو گروه، زمینه خداگرایی دارند و فطرت پاک، هر دو گروه را به خداجویی می‌کشاند. اما گرایش گروه ثروتمند موانعی است که در



برابر گروه مستمند نیست. ثروتمندان احساس بی‌نیازی دارند، هرچند خیالی باشد؛ و این احساس مایه خودکامگی و لجام‌گسیختگی می‌گردد؛ در حالی که گروه دوم از چنین عامل فریبنده‌ای به دور می‌باشند (همان: ۴۳۸).

تکامل جامعه و حکومت مؤمنان و صالحان

چنان که آمد، همه جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف در جوامع بشری به فرهنگ واحدی ختم شده و صلح و صفا جای ستیزه‌جویی و خون‌ریزی را می‌گیرد. این امر به خاطر افزایش رشد اجتماعی بشر و فطری بودن میل به تکامل در انسان است. قرآن از تکامل جامعه‌ای انسانی که همگی زیر لوای توحید گرد می‌آیند، گزارش می‌دهد و احادیث اسلامی از افزایش اندیشه‌ها، تکامل صنایع، تسلط بشر بر گنجینه‌های زمین از گسترش عدل و داد و برقراری حکومت واحد جهانی در دوران ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه گزارش می‌دهد (همان: ۴۳۹). علت امیدواری به آینده بشر دو چیز است: افزایش رشد اجتماعی و فطری بودن تکامل (همان: ۴۴۰). سرانجام جوامع نیز تکامل عقول و خردها، تکامل صنایع، تکامل دینی (گسترش اسلام به همه جهان)، تکامل اخلاقی و ترمیم خرابی‌ها است (همان: ۴۵۳-۴۵۶).

تزاخم منافع

تمایلات بشری پایان‌ناپذیر است و داده‌های طبیعی و دست‌مایه‌های معیشتی محدود است. این امر موجب تزاخم منافع شده و از علل بروز اختلاف و نزاع در جوامع بشری است (جمعی از محققین تحت اشراف آیت‌الله سبحانی، ۱۳۹۸، ۲: ۴۲۱). همیشه در جوامع افرادی هستند که می‌خواهند همه چیز را به خود اختصاص دهند و در برابر افرادی هستند که توانایی حفظ و بهره‌برداری از منافع خود را ندارند (سبحانی، ۱۳۹۵: ۵۶۳). تزاخم منافع یکی از عللی است که وجود قانون را ضروری می‌سازد. در مقام تزاخم منافع، به وسیله قانون، ذی‌حق شناخته می‌شود و میان آنان مطابق قانون داوری می‌گردد (سبحانی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۰۱).

با قانون حدود اختیارات و وظایف افراد در اجتماع روشن می‌شود. تصادم و برخورد قهری با حقوق دیگران لازمه همزیستی است. بنابراین، تنها با روحیه عدالت‌خواهی و



انصاف نمی‌توان حقوق خود و دیگران را حفظ کرد. لازم است افراد جامعه با حقوق خود و دیگران به صورت کامل آشنا بوده و در شرایط تراحم منافع، به وظیفه و اختیارات خود واقف و پایبند باشند (سبحانی، بی‌تا: ۲۶).

در این جا چند نکته مهم وجود دارد:

۱. اجرای قانون از اصل تشریح آن مهم‌تر است. در حکومت‌های دینی حاکمیت ضامن اجرای قانون است که با دو مشکل روبه‌رو است: اول این که ابزارهای حاکمیتی می‌توانند به تخلف‌های آشکار پایان دهند؛ دوم این که برای جلوگیری از تخلف و تعدی حاکمیت عامل بالادستی نیست؛ ولی در جامعه دینی که زیربنای نظام آن را ایمان و ترس از خدا تشکیل دهد، این مشکل خود به خود حل است (سبحانی، ۱۳۹۵: ۵۶۳).

۲. در تراحم میان حقوق جامعه و حقوق فرد تا آن جا که ممکن است، باید هر دو حق حفظ شود؛ اما در صورتی که رعایت این دو حقوق ممکن نباشد، اولویت و رجحان با حقوق جامعه است (جمعی از محققین تحت اشراف آیت‌الله سبحانی، ۱۳۹۸: ۱: ۲۵۰).

۳. بهترین قانون آن است که منافع اکثریت قریب به اتفاق را تأمین کند و لزومی به تضمین منافع تک‌تک افراد بدون استثنا نیست. جامعه بشری نمی‌تواند بدون تراحم باشد و برای حل بحران تراحم، چاره‌ای جز تضمین منافع اکثریت ندارد. در نظام تکوین هم چنین است. گاهی برای بقای نظام آفرینش ضرورت دارد که انفجاری صورت گیرد؛ یا برای زندگی در روی زمین، جریان‌های سیلاب ضرورت دارد هرچند مایه بدبختی گروهی از مردم گردد (سبحانی، ۱۳۷۵: ۵۰۵).

۴- ارکان نظام اجتماعی اسلام

عدالت

بهترین تعریف از عدل عبارتی است که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است: عدل هر چیزی را در جای خود می‌گذارد (نهج البلاغه، قسم الحکم، شماره ۴۳۷). هر چیزی یا به حکم عقل یا به حکم شرع و مصالح کلی جایگاهی در نظام هستی دارد؛ عدالت همان رعایت این جایگاه و عدم انحراف از آن به سمت افراط و تفریط است. جایگاه هر چیزی هم به حسب خود در



عالم تکوین به یک صورت و در جامعه بشری به صورتی دیگر تعیین می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱۰: ۱۸). عدالت ابعادی دارد که بررسی گسترده آن‌ها تفصیل زیادی می‌طلبد؛ اما به اختصار به چند بُعد آن اشاره می‌شود:

۱. بُعد حکومتی عدل و قسط: مسأله این بُعد انتخاب پیشوای برگزیده است تا کسی که شایسته است در جایگاه رهبری جامعه قرار گیرد (سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۳: ۱۷۴).

۲. بُعد قانونی قسط و عدل: مسأله این بُعد، رعایت عدالت در قانون‌گذاری است. در قانون‌گذاری، مصالح و منافع همگان و خواسته‌های فطری و واقعی جامعه باید مدنظر باشد و برای هیچ طبقه‌ای در شرایط متساوی امتیازی داده نشود و تمام افراد در برابر قانون مساوی و برابر باشند (همان: ۱۷۵).

۳. بُعد اقتصادی عدل و قسط: مسأله این بُعد، توزیع عادلانه ثروت است. هرگونه برتری‌خواهی در تقسیم ثروت‌ها و دارایی خزانه باید از بین برود. ملاک توزیع ثروت لیاقت‌ها، شایستگی‌ها، فعالیت‌ها، تلاش‌ها و به اصطلاح تفاوت‌های طبیعی و اکتسابی هستند. حکومت اسلامی باید از توزیع تراکم سرمایه، احتکار، امتیاز و ربا که مایه پدید آمدن اختلاف طبقاتی هستند، جلوگیری کند و در ضمن آن از تجاوز به حقوق افراد با تمام قوا پرهیز نماید و در مبارزه با فقر و اختلاف طبقاتی بکوشد.

۴. بُعد اجتماعی عدل و قسط: مسأله این بُعد، داشتن فرصت‌های لازم برای ابراز شخصیت و ابراز نظر در جامعه است. معیار روابط افراد با یکدیگر و روابط آن‌ها با حکومت، عدل و حق و پرهیز از زورگویی و به بند کشیدن و بیگاری است. ملت باید قدرت قانونی و اجتماعی برای نظارت بر اجرای قوانین داشته باشند تا بتوانند به نیکی‌ها فرمان دهند و از بدی‌ها باز دارند. به ویژه باید بتوانند بر چگونگی داد و ستد نظارت کنند تا فرصت‌طلبان حق مستضعفان را پایمال نسازند (همان: ۱۷۶).

عدالت در جامعه خود را با چهره‌های مختلف نشان می‌دهد؛ مانند: ۱. عدالت در قضاوت و داوری؛ ۲. عدالت در اجرای قانون و در حقیقت، همگان محکوم به قانون باشند نه گروهی فوق قانون؛ ۳. عدالت در اقتصاد و رفع امتیازات بی‌جا؛ ۴. عدالت در روابط اجتماعی (سبحانی، ۱۳۸۲، ۳: ۸۴).



آزادی

واژه آزادی از مفاهیم نسبی (ذات‌الاضافه) است که در واقعیت آن نوعی انتساب به غیر، نهفته است: آزادی از چیزی (آزادی سلبی) و آزادی انتقال به چیزی (آزادی ایجابی) که باید هر دو طرف ملاحظه شود (همان: ۷۳). بدون تعیین عقلانی این دو نسبت، آزادی از عقلانیت برخوردار نشده و یک نوع آزادی جنگلی تلقی می‌شود (همان).

ملاک‌گزینش دو طرف نسبت یاد شده، ممکن است گرایش‌های درونی مانند بهره‌گیری از غرایز باشد؛ اما در عین لزوم توجه به این غرایز، آزادی بی‌چون و چرا در ارضای تمایلات، به قیمت نابودی اخلاق و سنن اجتماعی تمام می‌شود. بنابراین، در اشیاع غرایز دو شرط سعادت خود فرد و حقوق دیگران ملاک است (همان: ۷۴). ملاک دوم می‌تواند آداب و رسوم باشد. ولی آزادی آداب و رسوم باید در همان چارچوب ملاک پیشین، یعنی سعادت آن ملت و حقوق ملت‌ها معتبر است (همان: ۷۵). این دو ملاک عامل‌گریز هستند، نه عامل محدودکننده؛ ولی دو ملاک دیگر هستند که هم عامل‌گریزند و هم عامل محدودکننده. یکی داورهای خرد است. خرد، آزادی را به‌عنوان وسیله کمال می‌بیند، نه هدف. با این نگرش، می‌تواند مسیر آزادی و حد و حدود آن را مشخص کند تا آزادی به‌صورت کلی یک پدیده دلپذیر درآید (همان: ۷۶). اما شعاع درک عقل، آن‌چنان گسترده نیست که در همه مسائل زندگی بتواند نظر دهد (همان: ۷۸). آخرین ملاک، وحی الهی است که می‌تواند تعیین‌کننده حدود آزادی باشد. خالق انسان در رتبه انسان نیست که رقیب و مخالف او باشد؛ بلکه در ساحت برتری قرار دارد که به انسان از دیدگاه یک معلم دلسوز و مهربان می‌نگرد (همان: ۷۹). آزادی در مقابل استبداد است، نه معادل با بی‌بندوباری و اباحت و رهایی از قیود اخلاقی و ارزش‌های والای انسانی (همان: ۸۲). این نکته مسلم است که آزادی ارزشی در ذیل ارزش عدالت است. به عبارت دیگر، عدالت حاکم بر آزادی است و آن را مقید می‌کند (همان: ۸۴). به همین جهت، آزادی قلم و بیان، میوه عدالت اجتماعی است، نه قبل از آن (همان: ۸۶). باز به همین جهت، محدودیت‌های اجتماعی منافی با آزادی نیستند (همان: ۸۷).

در جهان‌بینی الهی، هر نوع آزادی در چارچوب تکالیف الهی قرار می‌گیرد. در حالی که در جهان‌بینی مادی وابستگی انسان و تکالیف او در برابر خدا مزاحم آزادی بوده و مطرود



می‌باشد (همان: ۹۰). در جهان‌بینی الهی واقعیت آزادی عبارت از فراهم ساختن شرایط شکوفایی استعدادها در جامعه به گونه‌ای است که هر فرد و هر گروهی از شرایط موجود بهره‌مند شده و راه رشد و تکامل را در پیش بگیرند و توان‌ها را به فعلیت تبدیل سازند (همان: ۹۲). نظامات استبدادی با چنین ایده‌ای در تضاد هستند. زیرا شکوفایی استعدادها و کمال جامعه را برای خود خطر می‌دانند. شکوفایی استعدادها در گرو ۱. خلافت و آفرینش‌گری روزافزون؛ ۲. وظیفه‌شناسی و تعهد؛ ۳. روحیه تعاون و مشارکت برادروار و ۴. مدیریت قوی و نیرومند است (همان: ۹۴).

غرب استعمارگر نمی‌تواند منادی آزادی باشد. تاریخ دو‌یست ساله استعمار، روشن‌ترین گواه بر این بهره‌کشی و یغماگری در پوشش آزادی‌خواهی است. انسانی می‌تواند پرچم آزادی را به دست بگیرد که از چهارده قرن قبل خود را رهایی‌بخش انسان‌ها از غل و زنجیرها معرفی کرده و می‌فرماید: «وَصَّعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف / ۱۵۷) (بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آن‌ها بود، برمی‌دارد) (همان: ۸۳).

امنیت

امنیت وضعیتی است که هر شخص و هر ملتی در آن وضعیت بدون ترس از انسان دیگریا دولت، به بیان فکر و نظرش می‌پردازد و با آرامش به فعالیت‌های خود و کارهای روزمره‌اش می‌پردازد (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۶۵). البته باید گفت که امنیت یک مرتبه تکوینی دارد. یعنی وضعیتی که در آن انسان از خطرهای تکوینی مانند زلزله یا توفان ترس نداشته باشد؛ اما در این مباحث، مراد از امنیت، امنیت قانونی و تشریحی است.^۱ امنیت ارزشی در ذیل عدالت و آزادی است و هدف از آن تحقق عدالت، آزادی و صلح است. در واقع، اسلام برای این آمده است تا عدالت و آزادی به معنی واقعی در روی زمین تحقق پذیرد و صلح و امنیت در جامعه‌ها حکم‌فرما گردد (سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۴: ۲۹).

در قوانین اسلام برای افراد چهار مرتبه از امنیت مورد توجه قرار گرفته است: امنیت جانی؛ امنیت مالی؛ امنیت حیثیتی و آبرویی؛ امنیت شخصیت انسان در فکر و ذهن دیگران (سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۲۲). در سطح نظام سیاسی نیز امنیت ملی همه شؤون مربوط به يك نظام

۱. اشاره به دو امنیت تکوینی و تشریحی در: همو، الأقسام فی القرآن الکریم، ص ۱۸۰.



سیاسی را دربر می‌گیرد؛ مانند: نظام اداری، تمامیّت ارضی، حاکمیّت ملیّی و... چون نظام سیاسی برخاسته از اراده و حاکمیّت مردم است، هر نوع تهدید امنیّت ملیّی، نوعی تجاوز به حقوق جامعه است که این نظام را با اراده خود پدید آورده و در راه آن جان و مال داده است. در اهمیّت امنیّت ملیّی، فرقی میان نظام‌های دینی و غیردینی نیست؛ بلکه حدود امنیّت ملیّی و منشأ الزامات و تعهّدات در این نظام‌ها متفاوت است (سبحانی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۲۲؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۹۸). در برابر انسان‌هایی که بر اثر تربیت‌های غلط، مخلّ امنیّت می‌باشند جزو نیروهای بازدارنده کارساز نیستند. از این جهت باید نیروهای حافظ امنیّت در یک کشور با عوامل ویرانگر باورهای دینی به‌شدت برخورد کنند. زیرا این عوامل به‌تدریج از امنیّت اجتماعی کاسته و فضا را برای انسان‌ها ناگوار می‌سازند. با این حال، در نظام دینی همه بار حفظ امنیّت برعهده حاکمیّت نیست. علاوه بر آن، باورهای دینی، به‌ویژه باور به معاد، در برپایی امنیّت و حفظ حقوق، تأثیر بسزایی دارد و در حقیقت عقیده انسانی همانند یک پلیس مخفی همه‌جا حافظ و پاسدار است (سبحانی، ۱۳۸۸، ۹: ۴۸۰؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۴: ۳۰-۳۲؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۵۴۰-۵۵۸).

رفاه

یکی از ارزش‌های اجتماعی که اسلام به آن توجه دارد، رفاه است. اما این ارزش نیز همانند آزادی و امنیّت ارزش تبعی است و بلکه در ذیل سه ارزش پیشین قرار دارد. یکی از مشخصات شریعت جهانی اسلام این است که بر اثر بینش وسیع، قوانینی عرضه کرده که با تمام چهره‌های تمدّن بشر و شرایط زندگی و امکانات ملّت‌های مختلف جهان منطبق می‌شود و پیروی از آن، نه تنها مردم اقلیمی را نجات می‌دهد و به اوج سعادت و خوش‌بختی می‌رساند، بلکه سعادت و رفاه تمام ملّت‌های عصر خود و همه اعصار را فراهم می‌نماید (سبحانی، بی‌تا: ۲۴). حکومت اسلامی در عقد بیعت متعهّد می‌گردد که در راه اصلاح و رفاه طرف مقابل بکوشد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). یکی از ویژگی‌های اسلام این است که احکامی مانند انفاق را برای توسعه رفاه عمومی جعل کرده است (سبحانی، ۱۳۷۸: ۱۷۹).



نظارت اجتماعی

یکی از مسائل بسیار مهم در نظام اجتماعی مسأله نظارت عمومی است. در زندگی انفرادی، فرد در برابر دیگران قرار ندارد و از این جهت مسئولیتی در برابر آن‌ها ندارد. اما زندگی اجتماعی در عمل مسئولیت‌زا و تعهدآور است و آزادی‌ها در حدود مصالح افراد جامعه محترم شمرده می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۲: ۲، ۱۲۸). این نکته روشنگر فلسفه نظارت عمومی است. نظارت عمومی مهم‌ترین ابزار حفظ جامعه است که پایداری زندگی اجتماعی وابسته به آن است. بنابراین، این نظارت عمومی خلاف آزادی نیست و هر کسی با پذیرفتن زندگی اجتماعی باید چنین محدودیت‌هایی را نیز بپذیرد (سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۳: ۳۷۶). نظارت عمومی در قرآن کریم با عنوان امر به معروف و نهی از منکر یاد می‌شود. این نظارت که می‌توان آن را نظارت عمومی یا نظارت ملی نامید، موضوع دامن‌داری است که در تمام شؤون زندگی ما دخالت دارد. با نظارت مردم، فرایض و تکالیف انجام می‌گیرد و مردم ملزم می‌شوند از حرام پرهیزند و از طرق مشروع و کسب حلال ارتزاق کنند و در سایه دستگاه‌های مبارزه با فساد، تمام راه‌های کشور امن می‌گردد و امنیت بر اثر اجرای حدود و کیفر دادن جنایتکاران در سرتاسر کشور سایه می‌افکند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

در جهان امروز، علاوه بر نظارت و مراقبت‌های تخصصی که برعهده مؤسسه‌های خاص و دواير مخصوص است، مانند نیروهای امنیتی و انتظامی و شهرداری‌ها، يك نظارت ملی و عمومی به تمام مردم واگذار شده که حق نظارت و راهنمایی و انتقاد در کلیه امور داشته باشند تا با بیان و منطق، لغزش‌ها و نقایص را تذکر دهند (همان: ۱۶۳). بیشتر در بحث از عدالت بیان شد که این نظارت از وجوه عدالت است و جزو حقوق مردم به‌شمار می‌آید که باید فرصت و ابزار آن تأمین شود. گرچه در جهان امروز استفاده کردن از این حق یک تکلیف نیست؛ اما در اسلام استفاده از این حق یک تکلیف است (همان: ۱۶۴).

۵- فرهنگ

جایگاه فرهنگ در جامعه

فرهنگ هر کشور یکی از زیربناهای مهم آن کشور است. پیشرفت کشور یا عقب‌ماندگی آن،



به صورت مستقیم وابسته به فرهنگ آن کشور است. گرچه اقتصاد و سیاست و اداره یک کشور نیز از بنیادهای آن کشور و جامعه به‌شمار می‌آید، اما فرهنگ است که فرهیختگان کارآمد را در زمینه‌های فرهنگ و اقتصاد و سیاست پرورش می‌دهد تا زمام کشور را به دست گیرند و جامعه را به سوی کمال رهبری کنند. لذا، در کشورهای متمدن، بودجه فرهنگی، سهم بالایی را به خود اختصاص می‌دهد (سیحانی، ۱۳۸۸، ۱۰: ۲۱۷).

اصولاً حقوق، از اراده ملت‌ها سرچشمه می‌گیرد و هر ملتی، برای خود فرهنگ و آدابی دارد. منادیان حقوق بشر باید از هر ملتی بخواهند که طبق فرهنگ، حقوق گروه‌های مختلف را وضع و رعایت کنند، نه این‌که همه فرهنگ يك ملت را زیر پا نهند تا ارزش‌های مورد قبول خود را به آن‌ها تحمیل کنند (سیحانی، ۱۳۸۸، ۵: ۵۵۰).

فرهنگ اسلام فرهنگ حریت و آزادی و علم و دانش و تلاش و کار است. آشنا ساختن مردم با این فرهنگ و نهادینه کردن آن در جامعه کار علما و دانشمندان و فرهیختگان دینی است (همان، ۱۰: ۲۱۷).

فرهنگ و اخلاقیات در جامعه

درباره نسبت اخلاق و فرهنگ از دو جهت می‌توان بحث کرد: فلسفی و اجتماعی. در بحث فلسفی از نسبت آموزه‌های اخلاقی با آداب و رسوم اجتماعی بحث می‌شود و در بحث اجتماعی از تأثیر فرهنگ در تربیت اخلاقی بحث می‌گردد.

اکثر اندیشمندان شیعه براساس آموزه حسن و قبح ذاتی و عقلی، اخلاق را مطلق می‌دانند. فلاسفه مغرب زمین در مقابل اخلاق مطلق به اخلاق نسبی نیز معتقد شده‌اند. یکی از تقریرات اخلاق نسبی وابستگی حُسن یک فعل به محیط و فرهنگ است. به عنوان مثال، داشتن کلاه در یک محیط خوب است و در محیط دیگر خوب نیست. احترام در يك محیط نظامی با احترام در محیط خانه تفاوت دارد؛ اما اخلاق از احکام نظری عقل است و از آفرینش انسان سرچشمه می‌گیرد. عقل قاطعانه می‌گوید که پیمان‌شکنی در همه جا قبیح است و همه ملل هم بر این قول متفق هستند. فرهنگ‌ها عوض می‌شوند؛ اما اخلاق عوض‌شدنی نیست؛ مگر این‌که آفرینش انسان دگرگون گردد و واقعیت انسان امروزه غیر از انسان دیروزی یا آینده باشد. اخلاق مانند فرمول‌های ریاضی ثابت است. هم‌چنین اخلاق



عملی، نه آداب و رسوم و فرهنگ، هم یکسان و ثابت است. مثال آموزه اخلاقی احترام به میهمان است که ریشه فطری و آفرینشی دارد؛ ولی کیفیت احترام از آداب و رسوم است که میان جوامع صور مختلفی دارد (سبحانی، ۱۳۹۱: ۳۲۴؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۲، ۱۵۸). اخلاق مربوط به خود انسان است. نظام بخشیدن به غرایز انسان را اخلاق می‌نامند. چون در تمام انسان‌ها غرایز انسانی یکسان است، به طبع نظام بخشیدن به آن نیز یکسان خواهد بود. ولی عادت مربوط به شرایط زندگی و نیازهای روز است که با تفاوت تمدن‌ها و شرایط زندگی تفاوت می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۲، ۱۵۹).

مسئله فلسفی دوم درباره فرهنگ، میزان تأثیر فرهنگ در شکل دادن به زندگی انسان است. تأثیر فرهنگ و «روابط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی» بر شکل زندگی انسان قابل انکار نیست؛ اما حد تأثیر عناصر فرهنگی ایجاد گرایش‌ها و انگیزه‌ها است؛ ولی در نهایت خود انسان با اختیار خود بر مقتضای این عوامل عمل می‌کند یا ضد آن‌ها می‌شورد و گاهی جامعه را از قید این عوامل می‌رهاند. وجود اختلاف میان ملت‌هایی که در شرایط مساوی زندگی می‌کنند، نشانه غیرقطعی بودن تأثیر عوامل فرهنگی است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۹، ۴۱۷ و ۴۲۲).

مهم‌ترین مسئله از مناسبات اجتماعی فرهنگ و اخلاق، تأثیر فرهنگ در تربیت اخلاقی است. ضمیر کودک مملو از کمالاتی است که خداوند در او آفریده است؛ اما ظهور و رشد این کمالات نیازمند زمینه است. کمالاتی مانند خداجویی و صداقت و امانت‌داری. اگر این کودک در محیط و فرهنگ سالم و خدایی قرار گیرد، این کمالات رشد کرده و به ظهور می‌رسند؛ اما اگر محیط و فرهنگ، محیط و فرهنگ ضد خدایی و محیط خیانت و فساد باشد، این کمالات فرصت رشد و ظهور پیدا نمی‌کنند.

از سوی دیگر، فرهنگ سالم نیز بروز و ظهور احساسات چهارگانه‌ای هستند که در روح و روان ما ریشه دوانیده و ابعاد آن را تشکیل می‌دهند و این احساسات چهارگانه عبارتند از: ۱. حس خداجویی یا حس مذهبی که منشأ پیدایش مذهب در میان تمام ملت‌ها و میل به مسائل ماورای طبیعت در میان افراد تمام قاره‌ها است؛ ۲. حس نیکی یا اخلاق که منشأ قوانین و آداب و رسوم اخلاقی در جوامع است؛ ۳. حس علم‌جویی و یا کنجکاوی که



منشأ دانش و علم است؛ ۴. حس هنر و میل به زیبایی که منشأ آثار هنری است (همان، ۹: ۳۶۰-۳۶۳). برای مثال، می‌توان به هنرهای شعری در فرهنگ شیعه اشاره داشت. در این فرهنگ شعر از مضمون عالی برخوردار بوده و اخلاق و تلاش را در انسان تقویت می‌کند. چنین شعری پایه تمدن است و پیشرفت در این قلمرو، پایه فرهنگ ملت و ترقی‌اش است (سبحانی، ۱۳۷۸، ۶: ۵۰۹).

فرهنگ و دیانت در جامعه

همچون بحث پیشین، در مناسبات فرهنگ و دین از دو منظر می‌توان بحث کرد: منظر فلسفی و منظر اجتماعی. در بحث فلسفی تأثیر فرهنگ در دین بررسی می‌شود و در بحث اجتماعی، تأثیر دین بر فرهنگ و تأثیر فرهنگ بر دین‌داری بررسی می‌شود.

برخی از فلاسفه دین، دین را متأثر از فرهنگ می‌دانند. برای مثال، یکی از مدعاهای پلورالیزم دینی این است که حقیقت دینی در مقام شهود موجود متعال یکی است؛ ولی تفسیر آن متأثر از فرهنگ زمانه است. این دیدگاه به دلایل زیر نمی‌تواند قابل قبول باشد (سبحانی، ۱۴۲۵، ۲: ۳۲۳):

۱) رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در میان قومی مبعوث شد که دین‌شان بت‌پرستی و شرک بود؛ اما برخلاف آن فرهنگ، آن‌ها را به توحید دعوت کرد.

۲) مدعیان پلورالیسم بر آن هستند که حضرت مسیح علیه‌السلام مردم را به تثلیث دعوت کرد، در حالی که در میان بنی‌اسرائیلی زندگی می‌کرد که موحد بودند.

۳) اگر انبیا از فرهنگ و زبان و تاریخ و وضع جسمی خود متأثر بودند، باید مذاهب انبیای گذشته در عقاید متفاوت می‌شد، در حالی که همه آنان به توحید دعوت کرده‌اند و با بت‌ها جنگیده‌اند، گرچه برخی از پیروان مسیح دین او را توحیدی نمی‌دانند.

اخیراً برخی تلاش می‌کنند پندار «دین‌زدگی» و یا «دین‌گریزی» را به صورت یک اندیشه پابرجا، نهادینه سازند. این تلاش از دو موقعیت فلسفی و یک موقعیت اجتماعی حمایت می‌کند.

برخی، تحت تأثیر مکتب مادی‌گرایانه مدعی هستند که زمان دین و عصر آن سپری شده و اصلاً بشر در زندگی اجتماعی خود، به دین نیازی ندارد. دین هرچند در دوران‌های پیشین



خدماتی به جامعه بشری نموده، احیاناً مبدأ علم و تمدن، اخلاق و آرامش گشته است؛ ولی امروز دیگر به چنین عاملی نیاز نیست و باید آن را به صورت محترمانه کنار گذاشت! زیرا خود بشر، راه خود را از طریق علم و دانش و تجربه و آزمون گشوده است و به پیش می‌برد. در برابر این گروه باید گفت که دین، يك متاع وارداتی نیست که روزی به آن نیاز باشد و روز دیگر بشر از آن بی‌نیاز گردد. دین ندایی است که انسان آن را از درون می‌شنود و فطرت انسانی، خواهان توجه به جهان غیب است و تا انسان در این دنیا به حیات خود ادامه می‌دهد، به دین گرایش ذاتی دارد. آثار سازنده دین در تعدیل غرایز و ایجاد امنیت در جامعه، به‌خصوص در برآوردن خواسته‌های معنوی غریبان را پس از دو جنگ جهانی ناچار کرد که به دین روی آورند؛ چون جایگزینی برای آن ندیدند. دیدگاه گورباچف مبنی بر تأثیر فقدان معنویت و دین در فروپاشی شوروی نیز نشانه مهمی بر نادرستی این دیدگاه است (سبحانی، ۱۳۸۸، ۳: ۳۳-۳۴).

برخی اصل دین را می‌پذیرند؛ ولی بر آن هستند که باید در آن نوسازی صورت گیرد تا با فرهنگ‌ها و آداب و اخلاق و خواسته‌های جامعه تطبیق کند. زیرا در غیر این صورت، دین‌گریزی همه افراد جامعه را فرا خواهد گرفت. چنین دیدگاهی، به‌ظاهر دین را همانند يك کالای مادی فرض کرده است که باید در هر زمان مطابق الگوی فرهنگ آن زمان باشد. این نوع تصوّر، حاکی از آن است که دین در اندیشه این گروه، کالای مادی و محصول اندیشه بشری است که رابطه و پیوندی با جهان غیب ندارد. لذا می‌توان در آن دستکاری کرد و دگرگونی انجام داد؛ همچنان که بشر پیوسته در سبک زندگی خود، دگرگونی‌هایی پدید می‌آورد. برخلاف اندیشه این گروه، منشأ دین ارتباط انسان با خالق جهان و مدبر انسان است که به عوامل سعادت او از همه داناتر است (همان: ۳۴-۳۵). دین و گرایش به ماورای طبیعت، به‌مثابه حسّ چهارم، در انسان ریشه فطری و نهادی دارد. دگرگونی‌های زندگی و اوضاع جغرافیایی و اقتصادی و پدید آمدن نظامات و تشکّل‌های مختلف سیاسی در گرایش انسان به دین مؤثر نیست. زیرا دین با آفرینش انسان عجین شده و تا انسان، انسان است این گرایش با او همراه می‌باشد. ولی در فرهنگ غرب، گرایش به دین به صورت يك پدیده اجتماعی در آمده که مانند دیگر پدیده‌ها و اندیشه‌ها و آداب و رسوم که سابقه‌ای در حیات



انسان نداشتته و به خاطر علّت یا عللی پدید آمده‌اند. این پیش‌فرض عامل پیدایش چنان دیدگاهی نسبت به دین شده است (همان، ۷۳ و ۷۴). قابل توجه است که این تلاش‌ها برای گستردن فرهنگ غربی و تغییر دین به سمت یکسان‌سازی با فرهنگ غربی شکل می‌گیرد. ادغام فرهنگ‌ها در فرهنگ غربی و نابود کردن تمام باورهای دینی و ذوب آن در يك فرهنگ «سکولار» که به سیطره فرهنگی غرب می‌انجامد، راه را برای تسلط غرب بر منابع ثروت هموار می‌سازد (همان، ۲۹: ۳).

گروه سوّم، بدون موضع‌گیری فلسفی، از هر نوع حمله به دین خودداری می‌نماید؛ اما عملکرد روحانیت را مایه نارضایتی مردم از دین و دین‌گریزی آنان معرّفی می‌کنند. در پاسخ باید گفت: گرچه نمی‌توان همه روحانیت را پیراسته از نقد دانست، زیرا آنان عضو همین جامعه بوده و متأثر از اجتماع خود می‌باشند. همان‌طور که در جامعه درستکار و خباتکار و وظیفه‌شناس و مجرم‌پیدا می‌شود، روحانیت نیز از این اصل پیراسته نیستند. لذا در قرآن و حدیث از عالم بدون عمل انتقاد شده است؛ ولی باید به این حقیقت اعتراف کرد که اکثریت این طبقه پاک‌ترین و بی‌آلایش‌ترین انسان‌های جامعه هستند که حافظ و نگهبان معنویت و اخلاق در جامعه می‌باشند و بدون چشم‌داشت به مقام و ثروتی، ارزنده‌ترین خدمت را به جامعه عرضه می‌کنند (همان: ۳۴-۳۶).

اسلام و تعالیم آن در صدر اسلام در همه عرصه‌های زندگی نفوذ کرد. این پیشرفت بزرگ توسط این اعراب جاهلی در شبه جزیره عربستان حاصل شد، در حالی که برخی از اقوام عرب، مانند اعراب یمن یا غسانیان که دارای فرهنگ و تمدن بسیار بودند و زندگی متمدن پیشرفته‌ای داشتند، نتوانستند به این تحوّل فراگیر برسند یا چنین تحوّل‌ای ایجاد کنند. امپراتوری‌های ایران و روم در آن دوره در حضيض سقوط بودند (سبحانی، ۱۳۹۳: ۱۷).

۶- فقه و نظام اجتماعی

در فقه قواعد مختلفی وجود دارد که برای حفظ نظام اجتماعی بنا شده‌اند. این قواعد بر این مبنا بنا شده‌اند که حفظ نظام اجتماعی انسان از واجبات عقلی است که بشر ناگزیر از آن است؛ چون سعادت و سلامت او وابسته به نظام بوده و نظام مصالح و آینده او را تضمین می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۱: ۲، ۲۰۳). بنابراین، وجوب حفظ نظام یک قاعده عام و حاکم



بر کل ابواب فقهی است. اما در بهره‌گیری از این قاعده باید به یک نکته توجه داشت. دو نوع نظام وجود دارد:

(۱) نظام‌هایی که بر پایه‌های مادی استوار هستند و قوانین اجتماعی خود را از آن می‌گیرند و رابطه‌ای با دین و ماوراء طبیعت ندارند؛ مانند نظام‌های معمول در غرب.
(۲) نظام‌هایی که بر پایه‌های دینی و عقاید الهی استوار هستند و با ماوراء طبیعت ارتباط دارند. در این نظام‌ها اعتقاد به دین و احکام آن رکن حفظ نظام و خروج از عقیده دینی و تظاهر به آن خروج بر اصل نظام است (سبحانی، ۱۳۹۲: ۱، ۱۴۷).
آنچه از قاعده حفظ نظام بر می‌آید، حفظ نظام‌های دینی است و فقه متکفل دفاع از نظام‌های مادی نیست.

یکی از مسائل پیرامون نسبت احکام اسلامی با نظام اجتماعی، مسأله ثبات احکام اسلامی است. گاهی این مسأله مطرح می‌شود که نظام اجتماعی تحولاتی دارد، در حالی که احکام اسلامی ثابت هستند. چگونه می‌توان با احکام ثابت تحولات نظام را اداره کرد؟ باید گفت که تحوّل حیات اجتماعی در برخی از بخش‌ها موجب فاصله گرفتن نظام جاری از چارچوب فطرت نمی‌شود. تغییر شکل زندگی مانند سواری، ابزار جنگ، ابزار ارتباطات و مانند آن‌ها اقتضای نسخ حرمت ظلم و وجوب عدل و لزوم ادای امانات و وفا به عهود و قسم و مانند آن‌ها را ندارد. با این حال، اسلام احکامی متغیّر نیز دارد که با تحوّل زمان و مکان، به دلیل تحوّل موضوعات تحوّل پیدا می‌کنند (همان، ۳: ۲۴۹).

حفظ نظام فروع بسیاری در فقه و اصول فقه دارد که پرداختن به آن‌ها از حدود این مقاله خارج است. در این جا تنها به یک فرع مهم اشاره می‌شود. از مهم‌ترین فروع وجوب حفظ نظام، ضرورت تشکیل حکومت است (همان، ۲: ۲۰۳). زیرا جامعه همواره به کسی نیاز دارد که امور مختلف آن را اداره کند و البته اداره هر یک از امور نیز نیازمند مؤسساتی است که در نهایت در یک مرکز به تصمیم واحد برسند و این همان حکومت است. از آن‌جا که اسلام در پی ایجاد نظام دینی در جامعه است، به همین جهت، بخشی از احکام متکفل تشکیل حکومت هستند. روشن است که حکومت به خودی خود، هدف نیست؛ بلکه هدف تنفیذ احکام و قوانین و تضمین اهداف والای اسلامی است و این امور بدون حکومتی



با پایه‌های اسلامی تأمین نمی‌شود (همان، ۱: ۶۵۰-۶۵۱). اهمیت قید «اسلامیت» در حفظ نظام به حدی است که تا آن‌جا که ممکن است، نباید حتی در اختلافات به محاکم دولت‌های غیراسلامی مراجعه کرد (سبحانی، ۱۴۱۵ق: ۵۶).



منابع

۱. نهج البلاغه.
۲. جعفر سبحانی (۱۳۸۷): آزادی و دین سالاری، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۳. _____ (۱۳۷۸)، الأقسام في القرآن الكريم، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۴. _____ (۱۴۱۵ق)؛ الرسائل الأربع: قواعد أصوليه و فقهيه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۵. _____ (۱۳۹۳): السيره المحمديه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۶. _____ (۱۳۸۳): الفكر الخالد في بيان العقائد، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۷. _____ (۱۳۹۵): الهيات و معارف اسلامی در صد و بيست درس، قم، توحيد.
۸. _____ (۱۳۸۲): اندیشه‌های جاوید، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۹. _____ (۱۳۸۵): حکومت اسلامي در چشم‌انداز ما، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۰. _____ (۱۳۷۵): راه خداشناسی و شناخت صفات او، قم، مکتب اسلام.
۱۱. _____ (۱۴۲۵ق)؛ رسالت و مقالات، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۱۲. _____ (بی‌تا): رسالت جهانی پیامبران و برهان رسالت، قم، مکتب اسلام.
۱۳. _____ (۱۳۷۸): سیمای اقتصاد اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۴. _____ (بی‌تا): سیمای انسان کامل در قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸): سیمای فرزندگان، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۶. _____ (۱۳۹۲): شبهات و ردود، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۷. _____ (۱۳۷۸): فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، توحيد.
۱۸. _____ (۱۳۸۵): فلسفه تاریخ، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۹. _____ (۱۳۹۱): کاوشی در کلام و فقه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۰. _____ (۱۳۸۲): مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۱. _____ (۱۳۸۳): مربی نمونه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۲. _____ (۱۴۲۱ق)؛ مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۲۳. _____ (۱۳۹۰): منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۴. _____ (۱۳۹۱): نظام اخلاقی اسلام، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۵. جمعی از محققین تحت اشراف آیت الله سبحانی (۱۳۹۸): دانشنامه کلام اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۶. حسن بن یوسف بن مظهر علامه حلی (۱۴۲۵ق)؛ مختلف الشيعه فی أحكام الشريعة، قم، مؤسسه الامام الصادق عليه‌السلام.
۲۷. سید ابوالقاسم موسوی خویی (۱۴۱۸ق)؛ موسوعه الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۸. فخرالمحققین حلی (بی‌تا)؛ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، بی‌جا، بی‌نا.
۲۹. فردریک کاپلستون (۱۳۷۰): تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی)، امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - انتشارات سروش، چاپ دوم.



خلاصة المقالات



«فقه النظام» في ميزان الضرورة والإجراء

مصطفى غفوري^۱

الخلاصة

إنَّ «فقه النظام» بمعنى الكشف عن نظريات الإسلام العامة في المواضيع الاجتماعية، قد طُرِحَ حوله إشكالاتٌ عديدة يتعلَّق بعضها بضرورة هذا الموضوع وكيفية الورد إليه. وعلى الرغم من أنَّ هذه الإشكالات لها جذور ترجع بشكلٍ أساس إلى نوع الرؤية تجاه الفقه والشريعة الإسلامية، فإنَّ هذه المقالة تتطرَّق إلى متانة الأسس النظرية للفقه الإسلامي، وترى أنَّ من الضروريِّ دراسة وتصنيف الإشكالات المطروحة في هذا الخصوص من خلال اعتماد المنهج المروريّ-التحليلي. ومن هنا، فقد سعينا من خلال التحليل إلى الإجابة عن الإشكالات الواردة على كيفية فقه النظام، وعملنا قدر الإمكان على رفع اللغط الموجود حول هذا الأمر. إنَّ عمدة الإشكالات الواردة على ضرورة فقه النظام وكيفية إنمائه ترتبط بعدم حجّية فقه النظام وبكفاية الفقه الموجود لتلبية الاحتياجات، وهو ما أدى إلى الحرمان من التجارب البشرية. وفي سياق إحصاء الأدلّة، تتناول المقالة الإجابة عن الإشكالات وإثبات ضرورة وكيفية فقه النظام. وتُظهر نتائج الدراسات أنَّ محلَّ النزاع لا يكمن في عدم قابلية الفقه الموجود، بل في كفاية فقه المستحدثات من أجل إدارة المجتمع. ومن هذه الجهة فإنَّ صحّة منهج فقه النظام والانتساب إلى الإسلام يكفي، واختلاف النظر لا يحدش في الحجّية، كما إنَّ فقه النظام هو المبيِّن لنظرية الإسلام العامّة، وهو يهدف إلى تحقيق أهدافه الاجتماعية، إذ إنَّ عدم وجود الحكومة [الإسلامية] لا يمنع من أن تظلَّ الشريعة قادرة على الإجابة عن مختلف الإشكالات.

الكلمات المفتاحية: فقه النظام، التنظيم، الفقه المنظم، الفقه التنظيمي، النظام الاجتماعي الفقهي.

□

۱. دكتوراه في الفقه وأسس الحقوق؛ أستاذ حوزويّ وجامعي



قراءة في الفقه الحكومي في تراث الفقه الشيعي

السيد سجاد إيزدهي^١

الخلاصة

يُعدّ الفقه الحكومي بمنزلة مقارنة فقهية طرحها الفقهاء مبسوطو اليد من ذوي الاقتدار السياسي-الاجتماعي، فهو ليس بدعة حديثة الظهور تفتقر إلى الأسس الفقهية؛ وإنما هو مقارنة أصيلة ترتكز إلى المباني الفقهية، وتمتدّ بامتداد سيرة فقهاء السلف. هذه المقارنة الفقهية كانت تابعة للقبض والبسط في اقتدار الفقهاء السياسي-الاجتماعي، حيث تمّ تنفيذها بشكلٍ محدود عندما تسنى للفقهاء شيءٌ يسيّر من السلطة والاقتدار، ثمّ نُفذت بشكلٍ أوسع في زمن تطوّر نفوذ الفقهاء السياسي والاجتماعي. وإذ يُعدّ هذا البحث نظرةً من الدرجة الثانية إلى مباحث «فلسفة الفقه الحكومي»، فهو يتناول تقييم ميراث فقهاء السلف من جهة، معتمداً المنهج المتناسب مع مباحث الدرجة الثانية، كما يستفيد من جهةٍ أخرى من قدرات منهج الفهم التاريخي، ليصل إلى أنّ مقارنة الفقه الحكومي علاوةً على أنها ليست بدعةً، فهذه المقارنة الفقهية مقارنة أصيلة ترتكز على الأسس الفقهية، وتتصدى -في إطار دوام الفقه وفعالته- إلى الإجابة عن الاحتياجات المستجدة للمجتمع الإسلامي على المستوى العام. وبطبيعة الحال، فمع الالتفات إلى أنّ الفقه الحكومي إنّما تشكّل في زمن اقتدار الفقهاء سياسياً واجتماعياً، فقد تناول هذا البحث قراءة مراحل من تاريخ الإسلام السياسي، والتي تشمل عصر الحضور (زمان حاكمية النبي (صلى الله عليه وآله) في المدينة وحاكمية أمير المؤمنين (عليه السلام) في الكوفة)، وعصر الغيبة (عصر آل بويه، عصر الإلخانيين، عصر الصفوية، عصر القاجارية، وعصر الإمام الخميني (قدّس سرّه))، كما تناول تحليل ودراسة نوع تفاعل الشارع واجتهاد الفقهاء في هذه المراحل التاريخية بما يتناسب مع الإجابة عن الاحتياجات العامة والحكومية في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الفقهاء، الفقه الحكومي، الاقتدار الاجتماعي، تراث الفقه الشيعي.

١. بروفيسور في مركز أبحاث «فرهنگ و اندیشه اسلامی»



مدخل إلى فلسفة التنظيم الفقهي: المبادئ التصورية في التنظيم الفقهي

السيد إحسان رفيعي علوي^١

محمد صادق ذوقي^٢

الخلاصة

إنّ التبيين والتوسّع الفكري في مجال «التنظيم الفقهي» والتنظير الإسلامي يُعدّ اليوم من جملة الضرورات التي يحتاج إليها خطاب العلوم الإنسانيّة-الإسلاميّة. ثمّ إنّ أحد الأبعاد المهمّة في دراسة آراء الشهيد الصدر وأفكاره-بصفته مبتكر هذا النموذج- تتبّع أصول وجذور نظريّة سماحته، حيث يعتبر الشهيد الصدر أنّ منهجه البحثي في اكتشاف واستنباط الأنظمة الإسلاميّة «منهج موضوعي»، ويرى هذا المنهج في مقابل «المنهج التجزيئي»، كما إنّ كلّ واحدٍ من الأنظمة الفقهيّة المنتجة يتشكّل من طبقتين تأسيسيتين: «البنى التحتية»، و«البنى الفوقية»؛ ذلك أنّ الشريعة لديها وراء أحكامها الفقهيّة والحقوقية نظام اجتماعي اسمه الإسلام، وهذا النظام التأسيسي في الفكر الإسلامي هو الذي يقصده الشهيد الصدر من تعبير «البنى التحتية». يضع الشهيد الصدر «العلم» في مقابل «المذهب»، ويرى أنّ العلم يتكفّل بتفسير الظواهر والمكونات في حين أنّ المذهب «يضع المعايير» ويبيّن الواجبات والمحرمات العامّة بالشكل الذي يقدّم فيه رؤية شاملة لتنظيم كلّ مجالٍ من مجالات الحياة. أمّا العلم فهو يتحدّث عن الحقائق ويوصّف الموجودات كما هي، ويتعرّض إلى تفسير الظواهر العينيّة والواقعيّة والعلاقة في ما بينها. وفي ما يتعلّق بالمناسبة بين المذهب والنظام لا بدّ من توضيح أنّ المذهب في فكر الشهيد الصدر هو عينه «النظام» مع التأكيد على ما له من ماهيّة وأبعاد.

الكلمات المفتاحية: التنظيم الفقهي، المبادئ التصورية، فقه الأنظمة، فقه النظرية، البنى التحتية، البنى الفوقية.



١. أستاذ السطوح العليا في الحوزة العلميّة في قم؛ خريج فلسفة العلوم الاجتماعيّة في جامعة باقر العلوم (ع)

٢. دكتوراه في الفقه والحقوق في جامعة طهران



الفقه الجامع للنظام الولائي

مهدي عبداللّهي^١

الخلاصة

الفقه هو علم فهم ماهية الدين، غايته، وكيفية إقامته. وقد سعى فقهاء الشيعة -وما يزالون- إلى تطوير قدرات الفقاهة ضمن مسيرة تكاملية. وفي زماننا الحاضر، وبخاصة بعد الثورة الإسلامية وتبدل مقياس الاحتياجات الفردية إلى احتياجات اجتماعية وحكومية وتكون المسائل الجديدة والمواضيع والاحتياجات الجديدة، بات يُشعر بضرورة تطوير الفقه أكثر من أي وقت مضى. إن الذي يبرز إلى السطح في «الفقه الجامع للنظام الولائي» هو دور جهة التعبد في نظام المفاهيم ومصطلحات المصادر الدينية، وعلى هذا الأساس، يسعى هذا الفقه إلى تغيير وتطوير مقياس الفقهة مع التأكيد على «جامعية الفقهة منهجية ومضمومية»، وكذلك التأكيد على مفهوم النظام في «منظومة الدين والمعارف الدينية» وكذلك «نظامية المنهج» في الوصول إلى منظومة الدين والشريعة (نظام الأحكام ونظام المعارف ونظام العلوم)، مع ملاحظة «نظام العلاقات» في هرم المجتمع وفي العلاقة مع «نظام المكلفين» وملاحظة «نظام الاحتياجات الفردية والاجتماعية» (الروحية، العقديّة، والسلوكية). إن الفكرة الأساس في «الفقه الجامع للنظام الولائي» هي «الوصول إلى منظومة المعارف عن طريق ترسيم شبكة المفاهيم الدينية»، والتي يتمّ تتبعها في المحتوى والمنهج بالتركيز على محور «الولاية» ومن خلال ترسيم ثلاث مراتب من الفقهة: عنوان «مدرسة الإسلام» بما تمثله من الوضع المطلوب في الشريعة الإسلامية، عنوان «العلوم الإسلامية» بما تمثله من أدوات لتشكيل «الحضارة الإسلامية»، وعنوان «منهاج الشريعة» بما يمثله من مقاربة ومنهج وبرنامج للسير من الوضع الحالي للمجتمع إلى الوضع المطلوب المتطابق مع نظام المواضيع العينية والاحتياجات المتجددة في المجتمع الإسلامي. ويتطرق هذا الفقه إلى ضرورة إقامة الدين وسريانه في المجتمع عبر ترسيم العلاقات بين «الفقهة» و«العلوم» و«البرنامج التنفيذي».

الكلمات المفتاحية: الفقه، فقه النظام، الفقه الجامع للنظام الولائي، نظام المكلفين، نظام الاحتياجات.

١. خريج الحوزة العلمية في قم؛ أستاذ الحوزة والجامعة



المبادئ والمنهج النظري للفقہ الحكومي مع التركيز على آراء آية الله

محمد رضا مهدي كني رحمه الله

محمد طالبي طادي

الخلاصة

الفقہ الحكومي هو مقارنة تكميليّة للنظام المنهجي. والجهاز الاستنباطي. في الفقہ الجواهري الذي كان على امتداد تاريخ الفقاهة الإسلاميّة قد أغنى التراث العظيم لمذهب الإماميّة وساهم في تعميق المباحث التي يغلب عليها الطابع الفردي. ومن هنا فالكلام على الفقہ الحكومي وتبيين زواياه النظرية يمكن رصده في مقام فلسفة علم الفقہ لا على أنه علم مستقل أو فرع تخصصي مجزاً من تراث الفقہ الجاهري. ونظرًا إلى الخبرة العلميّة عند آية الله محمد رضا مهدي كني في التصدي لمختلف مجالات الفقہ المضاف، وكذلك تجربة حضور سماحته في المجالات الإداريّة للبلاد مع فهم المتطلّبات التنفيذية للتنظيرات الحكوميّة في علم الفقہ، على الرغم من أنّ موضوع الفقہ الحكومي لم يُذكر بصراحة اللفظ والدلالة المطابقيّة في آثار وآراء هذا الفقيه الفقيه؛ يمكن أن يُستنتق ويُظَم من مؤلفاته عناصر وموادّ مرتبطة بهذا المجال. تبدأ هذه المقالة بمقاربة استقرائيّة تستخرج فيها بعض مباحث آية الله مهدي كني، ومن ثمّ تعتمد المنهج التوصيفي-التحليلي لتتناول مضمون المباحث بصفتها قراءةً جديدة للعناصر الفكرية عند آية الله مهدي كني ومدخلًا إلى الفقہ الحكومي في الأبعاد المبدئيّة والمنهجية.

الكلمات المفتاحية: الفقہ الحكومي، الحكم، البرنامج العملي، آية الله مهدي كني، أصول الفقہ.



النظام الاجتماعي في الإسلام من منظار آية الله السبحاني

أبو الحسن الحسنی^١

الخلاصة

تتأثر مسائل الفكر الاجتماعي في كلِّ عصرٍ بظروف المجتمع فيه. هذا، وقد دفعت الثورة الإسلاميّة في الزمن المعاصر علماء الشيعة إلى طرح مباحث في مجال الاجتماع، حيث إنّ اهتمامهم بالنظام الاجتماعي قد بات في هذا الزمان أكثر ممّا مضى. ومن جملة هؤلاء العلماء الفقيه والمفسّر والمتكلّم المعاصر آية الله السبحاني الذي تطرّق إلى المسائل الاجتماعيّة التي ينبغي أن تكون حاکمة على مجتمع العصر الجديد، والتي يُعدّ النظام الاجتماعيّ أهمّها. يشمل النظام الاجتماعيّ مسائل متنوّعة كان سماحته قد تطرّق إليها في مؤلّفاته المختلفة، حيث سعى إلى أن يقدّم بنظرته الإصلاحيّة تصوّرًا عن النظام الاجتماعيّ المطلوب. يعتمد هذا البحث المقاربة الاستنباطيّة، حيث نسعى فيه إلى تحليل آراء سماحته وفقًا لمؤلّفاته المكتوبة، معتمدين كذلك المقاربة التفسيريّة الدلاليّة. ومن جهة تجميع المعطيات يعتمد البحث المنهج المكتبي، حيث توصل الكاتب عن طريق تجميع المطالب والعبارات وتحليلها إلى النتائج التي كان يهدف إليها. وتُظهر النتائج أنّ آية الله السبحاني يهدف إلى ترسيم معالم الحياة الفرديّة والاجتماعيّة على أساس مصادر الإسلام المعرفيّة، كما يقدّم تصوّرًا عن النظام الاجتماعيّ المطلوب من خلال نظرة كلاميّة، عقلية، وفقهيّة، مع نقد الأنظمة المنافسة في هذا المجال.

الكلمات المفتاحيّة: الفكر الاجتماعي، النظام الاجتماعي، النظام الإسلامي، آية الله السبحاني.

□

