

نظام‌سازی به معنای شناسایی و طراحی الگوهای کلان و تنظیم‌کننده متغیرهای دخیل در یک شبکه ارتباطی است. ماهیت این موضوع، به گونه‌ای است که یک دانش خاص را نمی‌توان متولی پرداختن به آن قرار داد، بلکه باید آن را موضوعی فرارشته‌ای دانست که دانش‌های مختلف در یک آمیزش بین رشته‌ای می‌توانند آن را محقق کنند. آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر از جمله اندیشمندانی است که موضوع نظام‌سازی و کشف نظام‌واره‌های جامعه انسانی را مطرح نموده و از دریچه دانش فقه به این مقوله پرداخته است. لذا در این نوشتار مبادی انسان‌شناسانه مؤثر در مؤلفه‌های فقهی نظام‌ساز با تأکید بر آراء آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر مورد بررسی قرار می‌گیرد تا تأثیر دانش‌هایی همچون کلام و فلسفه در تحلیل‌های نهایی دانش فقه پیرامون موضوعاتی همچون جایگاه مردم در حکومت و نسبت آنها با ولی امر آشکار شود. نوآوری این نوشتار از این جهت است که با توجه به قرائت نوین شهید صدر نسبت به «انسان‌شناسی» دینی، می‌توان قرائتی از ابتناء نظام‌سازی فقهی بر مبادی انسان‌شناسانه و مقوله اعتباریات شریعت ارائه نمود. ■ واژگان کلیدی:

نظام‌سازی، فقه، انسان‌شناسی، اعتباریات، محمدباقر صدر

عناصر انسان‌شناسی نظام‌سازی فقهی

با تأکید بر آراء آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر

بهنام طالبی طادی

دانشجوی دکتری، دانشگاه عدالت، تهران، ایران
b.talebi8268@gmail.com

حسین علی سعدی

دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام
saadi@isu.ac.ir

محمدحسین بیاتی

استادیار دانشگاه عدالت
faghahat@gmail.com

۱. مقدمه

انسان در ابتدای خلقت خود حیاتی بسیط با کنش‌های غیرمرکب را آغاز نمود. استفاده او از طبیعت طبق همان نظام احسن الهی و حسب احتیاج واقعی خود بود. این بساطت در ارتباط با هم نوع نیز صادق و ساری بوده و همین عامل مهمی بود تا انسان نیاز به فهم و کشف مجموعه قواعد از پیش تعریف‌شده برای اداره حیات فردی و اجتماعی خود نداشته باشد. لیکن با پیشرفت و توسعه ارتباطات اجتماعی و گسترش فهم او از محل زندگی خود و کائناتی که برای او در این عالم ناسوت خلق شده است، دست به کشف قوانین و فهم روابط علی عالم هستی زد. این گسترده‌گی و پیچیده شدن عناصر حیات مادی می‌توانست ضمن سهولت بخشیدن به رفع نیازهای واقعی به تولید نیازهای اعتباری و غیرواقعی نیز بینجامد. بر همین اساس خالق حکیم شریعت خود را در بدو خلقت انسان و اولین تکلیف را بعد از خلق اولین انسان بر او نازل نمود تا بتواند انسان را به سرمنزل اصلی خود ایصال نماید. به همین دلیل شأن نزول دستگاه شریعت هدایت انسان است و اداره حیات توحیدی او برای رسیدن به هدف خلقتی که از جانب باری تعالی بر اشرف مخلوقات خود در نظر گرفته شده است. پس «انسان» مرکزی‌ترین نقطه در هندسه معارف دینی و نظام شریعت اسلامی است. همان‌طور که حدیث شریف قدسی وارد شده است: «عبدی! خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلی، وهبتک الدنيا بالإحسان و الآخرة بالإیمان» (شیخ حرعاملی، ۱۳۸۰: ۷۱۰) «بنده همه چیز را برای تو خلق کردم و تو را برای خودم و دنیا را به وسیله احسان و آخرت را به وسیله ایمان به تو ارزانی داشتم» و این در تعارض با اصل توحید و ربوبیت باری تعالی نیست چراکه روح حاکم و جهت‌نهایی تمام هستی اعم از تشریح و تکوین در سیر وحدت الهی است.^۱

حال انسان با چنین خاستگاه و فلسفه وجودی و در عصر کنونی که حیات او مملو از عناصر در هم تنیده و پیچیده چندوجهی است، لاجرم باید با استخراج الگوها و کلان‌گزارها از بطن منابع دینی، راهبردهای دستگاه عقلانیت و انباشت تجربه بشری را در این بستر به‌منصه ظهور برساند. زیرا دین و دستگاه شریعت در چارچوبی کاملاً مبین با دستگاه عقل و تجربه بشری به امر نظام‌سازی و پیش‌نیازپردازی قواعد عام و کلان اداره

۱. «الر کتابُ أْحْکَمَتْ آیاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَکِیمِ خَبِیرٍ» طبق نظر برخی مفسرین این آیه به این مضمون اشاره دارد که تمامی فروع احکام هر چند با شأن استقلالی خود، به محور واحد در دین مرجوع هستند که همان کلمه اعلائی توحید است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ۱۳۸)

دانش‌بنیان امت توحیدی پرداخته است. به این نحو که دین چارچوب کلان، ساختار و شاهراه‌های اصلی حرکت در طراحی ساختارهای نظامات انسانی را عرضه نموده و تألیف مؤلفه‌ها و عناصر سلبی و ایجابی در نظام تشریح، عرصه تعقل‌ورزی و تجربه‌پنداری را به انسان واگذار نموده است. این همان چیزی است که شهید صدر از آن تعبیر به مکتب و نظام نموده و معتقد است تمام فروع و مسائل حیات انسانی در مجموعه نظام‌واره‌هایی که از دین قابل اکتشاف است، قابل پاسخگویی، تحلیل و فرجام‌خواهی است و در نهایت به حیات طیبه انسانی می‌انجامد. (صدر، ۱۳۹۳: ۴۱-۳۸) حال در چنین رویکردی که کارویژه عقل و تعبد به‌وضوح ترسیم شده است خلط آنها و عدم رعایت توازن لازم در استفاده از این دو دستگاه برای نظام‌سازی اجتماعی می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری برای هر دو عرصه در پی داشته باشد. اگر بدون توجه به کارویژه دین، الزام به استفاده حداکثری از آن در تولید راهبردها و حل مسائل حیات انسانی داشته باشیم، این تکفل^۱ غیرصحیح موجب خدشه‌دار شدن وجه دین در انظار و ناکارآمد جلوه نمودن آن برای اداره حیات انسانی و صحه نهادن بر مدعای جدایی دین از اجتماع و سیاست خواهد بود. همان‌طور که در مقابل اگر عرصه استفاده از دستگاه شریعت در جامعه‌سازی را محدود به اعمال عبادی نموده و نظام عقل و تجربه بشری را به‌حدی گسترده نماییم که مصرحات دینی، محکوم ادله عقلی و سیره عقلایی بشود، لاجرم به غایت اعلای حیات انسانی دست نخواهیم یافت. تجربه غرب مدرن در فاصله گرفتن از مقوله‌های دینداری و بسامدهای غیبی شرعی را در چند قرن اخیر می‌توان در این زمینه به‌عنوان شاهد مثال ذکر کرد. شهید صدر درباره کارویژه دین در عرصه نظام‌سازی و عدم ورود به ساحت علم و عقل بشری معتقد است:

«وعلى هذا الأساس فنحن حين نطلق كلمة (الاقتصاد الإسلامي) لا نعني بذلك علم الاقتصاد السياسي مباشرة؛ لأنّ هذا العلم حديث الولادة نسبياً، ولأنّ الإسلام دين دعوة ومنهج حياة، وليس من وظيفته الأصيله ممارسه البحوث العلميه. . وإتّما نعني بالاقتصاد الإسلامي: المذهب الاقتصادي للإسلام...» (صدر، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۴۰-۳۹) «مبتنی بر این هنگامی که ما کلمه (اقتصاد اسلامی) را به‌کار می‌بریم،

۱. همان‌طور که در روایت وارد شده است: «فَأَعْلَقُوا بِأَبِ السُّؤَالِ عَمَّا لَا يَعْنِيكُمْ وَلَا تَتَكَلَّفُوا عِلْمَ مَا قَدْ كُنْتُمْ» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۴۸۵) که نهی از سؤال در جایی که وظیفه کسب دانش نداریم، همانند محل بحث فوق است.

به‌طور مستقیم معنای علم اقتصاد سیاسی را مدنظر نداریم، زیرا این علم نسبتاً جدیدالتأسیس است در حالی که اسلام دین دعوت و مسیری برای حیات [طبیّه] است و پرداختن به مباحث علمی از رسالت‌های آن نیست و لذا تنها مقصود از اقتصاد اسلامی، مکتب اقتصادی برای اسلام است...»

با این تبیین نگاه صدر به علم دینی نیز مشخص می‌شود؛ لذا کارویژه دین در حدود تولید کلان گزاره‌های نظام‌وار تعریف شده و از ورود به انتظام^۱ دانشی که حاکی از روابط علیّی پدیده‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر می‌باشد مبری خواهد بود. این تحلیل به معنای انفعال حوزه علم دینی و یا غیر کاربردی بودن دین در عرصه حیات اجتماعی نیست؛ بلکه به معنای فهم صحیح از گستره و قلمرو شریعت و بالتبع علوم وابسته به آن و تفکیک صحیح از علوم انسانی غیرالهی است.

با توجه به مطالب بیان‌شده، دستگاه شریعت که نظامی از توصیفات هستی‌شناسانه و باید و نبایدهای حقوقی و تکلیفی^۲ است دو مؤلفه اصلی را در خود جای داده است که هر دو دارای ساحتی کاملاً مجزا از یکدیگرند. مؤلفه اول توحید است که به‌عنوان جهت‌گیری این دستگاه و نظام ارزشی و حقوقی مطرح می‌شود و هدف خلقت انسان بیان شده است و مؤلفه دوم انسان به‌عنوان غایت خلقت است. پس برای فهم و استخراج نظامات از دستگاه شریعت و به تعبیر دیگر نظام‌سازی اجتماعی لاجرم باید به مقوله انسان از دیدگاه شریعت عطف نظر ویژه داشت. زیرا ما در نظام‌سازی فقهی در پی کشف الگوهای دستوری دین ناظر به اجتماع انسان‌ها می‌باشیم و با توجه به دو متغیر اصلی مذکور که نقش اصلی در دستگاه شریعت الهی را ایفا می‌نماید، باید به تفسیر منقحی از قرائت دین ناظر به انسان و جایگاه آن در اصل تشریح و سپس استخراج نظام‌واره‌ها در مسیر نظام‌سازی پرداخت. همچنین از آنجا که دستگاه شریعت و خاصه نظام باید و نبایدهای حقوقی و تکلیفی آن در دانش فقه اسلامی مستقر شده است و این شاخه از معارف دینی متکفل پرداختن به این عرصه می‌باشد، باید از این دیدگاه به مبانی انسان‌شناسی دستگاه اعتبار و تشریح نیز نظر نمود. به عبارت دیگر با توجه به جایگاه انسان در هستی، جعل و وضع دستگاه شریعت و به عبارت دیگر شروع نظام «اعتباریات» کاملاً مبتنی بر هستی‌شناسی انسانی و حیاتی است که با تمام لوازم و اقتضائات آن برای انسان خلق شده است. بر این اساس

1. Discipline

2. Rights and Duties

می‌توان صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه در شریعت را به‌طور کامل ناظر به اعتباریاتی دانست که توسط شارع برای تدبیر حیات انسان و ایصال به غایات توحیدی وی نهادینه شده است. لذا در راستای نظام‌سازی فقهی و استخراج کلان‌نظام‌واره‌های اعتباری که وظیفه تنظیم هنجارهای اجتماعی و ساخت بنیادهای اداره حیات توحیدی انسان را برعهده دارد، لاجرم باید مبانی انسان‌شناسانه دستگاه شریعت و نحوه جعل «اعتباریات» مبتنی بر این نظام انسان‌شناسانه تبیین و توضیح داده شود.^۱ زیرا یکی از مهم‌ترین عناصر در مقومات ذات شریعت الهی، مبادی انسان‌شناسانه‌ای است که مبتنی بر آن صورت‌بندی نظام‌سازی انجام می‌پذیرد.

این سیر نظام‌مند که نظام‌سازی فقهی را بر تحلیل نظام انسان‌شناسانه از دین مبتنی نموده، در آراء شهید صدر دیده می‌شود. این نوشتار در صدد تبیین و تکمیل این تحلیل در دو منظر صورت‌بندی مبادی و تعمیق و منقح نمودن عناصر این قرائت بین‌رشته‌ای است. لذا تفسیر صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسی از دیدگاه صدر با نظریه خلافت انسان و شهادت انبیاء شروع شده و پس از تحلیل منطق نظری این تفسیر که به‌نوعی مربوط به عالم تکوین می‌شود، تفسیر خاستگاه تشریح و دهلیز ارتباطی این دو مقام ارائه می‌گردد. این عطف از مقام تکوینی انسان‌شناسانه به مقام تشریحی دستگاه دین، همان نقطه مهم در فهم جایگاه انسان‌شناسی در نظام‌سازی و همچنین استدراک جایگاه این دو مقوله از منظر فقهی است. به‌عبارت دیگر رسالت اصلی این نوشتار، برقراری پیوند میان دو مفهوم از دو مقام به یکدیگر و تحلیل منطق ارتباطی آن و ترسیم خروجی این تحلیل در عرصه نظام‌سازی فقهی است. پس از آن با پرداختن به نظام اعتباریات، می‌توان سیر نظام‌واره اعتباریات در کشف نظامات مدنظر در امر نظام‌سازی را ارائه نمود. به‌عبارت دیگر از آنجا که موضوع اعتباریات شرعی، انسان به‌معنی الاعم می‌باشد، لاجرم در سخن از اعتباریات شرعی و انسان با تقابل تضایف روبرو هستیم. زیرا نمی‌توان مقام تکوینی انسان در حوزه شریعت را مبتنی بر نظام انسان‌شناسانه آن فهم نمود چراکه این انسان دارای علت غایی است که تنها در مقام تشریح مشخص شده است و صورت‌بندی ایصال به آن غایت نیز تنها در دستگاه تشریح به‌منصه ظهور رسیده است. از طرف دیگر نمی‌توان دستگاه تشریح که مبتنی بر اعتباریات شرعی است را تحلیل و توصیف نمود

۱. ناگفته نماند بحث از نظام‌سازی مقوله کاملاً پیچیده و دارای ابعاد متعدد است که در این نوشتار تنها به بخشی از آن پرداخته می‌شود.

زیرا ابتدای تشریح و اولین تکلیف مبتنی بر مقام تکوینی انسانی است که این تشریح برای هدایت وی و تنظیم حیات او نازل شده است. به همین علت در این نگارش با توجه به ضرورت تحلیل این ارتباط و اصل بیان ابتناء نظام‌سازی فقهی بر اعتباریات و قبل از آن مبادی انسان‌شناسانه اعتباریات شرعی (دستگاه شریعت)، روند تحلیل مسئله از فهم جایگاه انسان در هستی آغاز و به منطق نظام‌سازی فقهی مبتنی بر اعتباریات و مبادی انسان‌شناسانه آن ختم می‌شود.

۲. چستی نظام‌سازی

همان‌طور که بیان شد با پیشرفت جوامع بشری و ارتقاء سطح ارتباطات اجتماعی سطح توقعات از شریعت آخرالزمانی که برنامه جامع برای بشر در همه دوران‌ها ارائه می‌نماید، متفاوت شده است. در مقابل نظام‌های تربیتی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی نمی‌توان به بیان احکام و جزئیات قناعت کرد. رویارویی نظری و علمی در عصر حاضر متوقف بر تناظر احکام فرعی بین مذاهب خمس نیست، بلکه «فقه مقارن امروز، ما را در برابر مکاتب تربیتی و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی معاصر قرار می‌دهد: مکاتبی که در جریان عمل به سیستم‌ها تبدیل شده‌اند و با کمک تجربه به ترمیم و بازسازی خویش مشغول‌اند. ما در برابر این مکاتب... باید عرصه‌ای داشته باشیم و در این عرصه باید مجموعه را در برابر مجموعه بیاوریم و گرنه متشابهات و شباهت‌های جزئی و کلی در اجزاء و جزئیات، مقایسه‌ها را دچار اشتباه و مغلطه می‌سازد، تا آنجا که اومانسیم را با بحث کرامت و خلافت انسان مقایسه می‌نماییم و حریت و آزادی و اختیار دینی را با دموکراسی و لیبرالیسم و جریان متفاوت سیاسی و اقتصادی اندازه می‌گیریم.» (صفایی حائری، ۱۳۷۹: ۱۱۸)

نظام‌سازی با تمام پیچیدگی و ابعاد نظری و عملی که می‌تواند داشته باشد، در این نوشتار با توجه به تمرکز بر «مبانی انسان‌شناسی» مفهومی جز اعتبار و درهم تنیدگی معارف انسانی در راستای سامان بخشی به ابعاد مختلف حیات مادی و معنوی وی نیست. به عبارت دیگر نظام‌سازی بستری برای فعالیت بین‌رشتگی «علوم انسانی اسلامی» در دستگاه اندیشه‌ورزی فقهی به‌مثابه مادر علوم اسلامی است. تأکید مجدد می‌شود که امر نظام‌سازی می‌تواند در رویکردهای مختلف و از منظرگاه مختلف مورد نقد و واکاوی قرار گیرد لیکن در این نوشتار با توجه به ابتناء علوم انسانی بر موضوع انسان و شکل‌گیری

اعتباریات دینی و تجربی او از این مجرا، نظام‌سازی را به‌مثابه دستگامی در تلفیق علوم انسانی اسلامی تعریف و تبیین می‌نماییم. با توجه به این توضیح نیز جایگاه انسان‌شناسی در مسیر نظام‌سازی مشخص شد. موادی که صورت‌بندی نهایی نظامات بشری را تشکیل می‌دهد همه حول محور انسان و در راستای تدوین حیات برتر برای او می‌باشد. حال باید دید در دستگام شریعت، مبادی انسان‌شناختی، بر منظومه‌های معرفتی که در مسیر استخراج و ساختارمندی قرار دارند، چه تأثیری دارد. به‌عبارت دیگر منظومه‌های معرفتی و نظام‌واره‌های دینی چه تأثیر و تأثیری از مبادی انسان‌شناسانه آن و به‌طور خاص در نحوه تشریح و تولید نظام اعتباریات خواهند داشت.

۳. امکان‌سنجی نظام‌سازی فقهی

رویکردها به ظرفیت‌سنجی دانش فقه در عرصه نظام‌سازی را می‌توان به سه عرصه حداقلی، حداکثری و فازی (مختار) تقسیم نمود:

الف: رویکرد حداقلی:

در این رویکرد «علم فقه علمی اقلی است. یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می‌دهد و لاغیر. نه اینکه حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است بیاموزد». (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۴) فقه صرفاً ناظر به احکام تکلیفی و وضعی محدود و متعین از جانب شریعت، نقش‌آفرینی می‌نماید و ظرفیت توسعه و عرض اندام پیرامون مسائل و رویدادهای جدید را به‌دلیل محدودیت‌های روشی و انگارهای موضوعی نخواهد داشت. این رویکرد، قضایای مشهوره و مقبوله بشری را در کنار دریافت‌های فقهی قرار داده و هر آنچه از مستنبطات فقهی را که همگام و هماهنگ با محصولات عقل و تجربه بشری نیست، نشان ضعف و عدم کارایی فقه تلقی می‌نماید. در نتیجه حکم به حداقلی بودن قلمرو فقه و ناکارآمدی آن در عرصه‌های اجتماعی و نظام‌سازی خواهد نمود. لذا چنین نگاشته‌اند که «فقیهان از آنجا که در پی تحول بنیادی جهان و جامعه نبوده‌اند، تحولات بنیادی جهان و جامعه را همچنان که باید در آرای خود منظور نکرده‌اند. گویی پیش‌فرض آنها این بوده است که همه جوامع آینده، بزرگ شده جامعه عربستان عصر پیامبر^(ص) هستند و لذا همان احکام پیشین بر جوامع آینده نیز کمابیش صادق و جاری است و این فرض که ممکن است جوامع آینده دستخوش تحویلی بنیادین شوند و قاعده‌ها به استثنا و استثنایا به قاعده تبدیل شوند، فرضی نیش‌غولی و خیالی است و هرگز واقع

نخواهد شد». (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۴) چنین رویکردی معتقد است اندک ارتباط فقه و مسائل نوین نیز کاملاً پسینی و پس از در تنگنا قرار گرفتن فقیهان نسبت به موضوعات جدید بوده است. لذا گفته‌اند: «هیچ فقیهی مبتکر انتخابات (چه رسد حق انتخاب زنان) نبوده است و فقط پس از مطرح شدن آنها، با اما و اگر آنها را پذیرفته‌اند. لذا کمتر به این می‌اندیشند که ورود ایده انتخابات در ذهن بشر جدید، از یک تحول همه‌جانبه در اندیشه سیاسی و اجتماعی و انسان‌شناختی حکایت می‌کند و صرف یک قرارداد عادی جدید نیست. لذا گرفتن این شیوه و نگرفتن مبادی و مبانی آن دیر یا زود به تعارض در عمل و لنگی کار می‌انجامد.» (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۴) صاحبان این نظر همراهی فقه متناسب با شرایط زمان و مکان را برای ارتقاء و کارآمدی آن کافی نمی‌دانند و معتقدند «فرق است میان اینکه فقه را تابع مصالح ببینیم و با کشف مصالح تازه، فقه یا حقوق تازه‌ای بنا کنیم و اینکه آن را فرمانبردار مبانی بدانیم و با کشف مبانی و پیش فرض‌های تازه، فقه و حقوق تازه‌ای بنا نهمیم.» (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۴) در نهایت چنین زاویه‌نگاهی فلسفی به دانش فقه و منهج استنباطی آن، امر نظام‌سازی و ورود به ظرفیت‌های کلان اجتماع را مفید نمی‌داند. جز اینکه «علم فقه علمی دنباله‌رو است، یعنی جامعه‌ساز نیست، بلکه وقتی جامعه ساخته شد و شکل و صبغه خاصی به خود گرفت، فقه احکام آن را صادر می‌کند. فقیهان نه توسعه‌آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا. نه بردگی را لغو کردند و نه نظام ارباب رعیتی را... بلکه در مقابل همه اینها موضع‌گیری کردند و رفته‌رفته به آنها با اکره رضایت دادند... جامعه فقهی لزوماً یک جامعه پیشرفته مدرن را اقتضا نمی‌کند... علم فقه، علمی مصرف‌کننده است و علم فقه موجود مصرف‌کننده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب اجتهاداتش مقتنع و پاسخگو نیست. این مصرف‌کنندگی نه فقط نسبت به معارف درجه دوم که نسبت به معارف درجه اول هم تحقق دارد.» (عدالت‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۳) در نهایت پاسخ این افراد نسبت به قلمروشناسی فقه در عرصه نظام‌سازی این است که: «با علم فقه نمی‌توان نظام تأسیس کرد اما می‌توان به برخی پرسش‌ها پاسخ داد.»^۱ (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۵۶)

۱. در پاسخ به شبهات رویکرد حداقلی چنین نگاشته‌اند که «فقه دین با فقه حکم متفاوت است و این طبیعی است که فقه دین، عهده‌دار نظام‌سازی و مدیریت و طرح و تربیت مهره‌های کارآمد و جاسازی و جایگزینی آنهاست و هیچ‌کس این طرح و تقدیر و تربیت و تشکل را از فقه حکم طلبکار نیست... آیا این تفکر که باید و نبایدها و احکام و آداب، در هوا سبز نمی‌شوند، که نظام و فضا و مبانی و مقاصد می‌خواهند و به اصول و ریشه‌هایی نیازمند هستند، بی‌اساس است؟

ب: رویکرد حداکثری

در این رویکرد دانش فقه نه تنها حکم مادر علوم اسلامی را نسبت به دیگر دانش‌ها خواهد داشت، بلکه شأنیت ورود به تمام عرصه‌ها و قلمرو سایر علوم تجربی و بشری نیز برایش میسر است. در این فهم، تمامی شئون فردی و اجتماعی انسان موضوع فقه قرار می‌گیرد و می‌توان گزاره‌های فقهی را در مصاف آمیختگی دانش با این علوم قرار داد. لذا فقه می‌تواند در این عرصه نسبت به افق‌های کلانی همچون حکومت و نظامات اجتماعی از جهت عام مجموعی نه لزوماً استغراقی، صدور حکم و گزاره داشته باشد. چنین دیدگاهی ناشی از توسعه نگرش فلسفه دینی به قلمرو شریعت است که آن را دارای صلاحیت در ورود به تمام عرصه‌ها دانسته است. تبیین دقیق این نسبت بدین شرح است که تمامی علوم، قابلیت اتصاف به پسوندی دینی را در کل سطوح خود خواهد داشت. به عبارت دیگر هر کدام از علوم تجربی، پایه و انسانی را می‌توان بدو از دین استخراج نمود و آنچه از موضوعات مستقل علمی را که امروزه در جهان مطرح است، می‌توان به نوعی اسلامی

شما فقه احکام را از مدیریت و طرح و تقدیر و تربیت و تشکل جدا می‌کنی، ولی تقدیر و تدبیر و تربیت و تشکل، با قدر و استمرار و ارتباط و با اهداف و با وسعت و محدودیت قلمرو و حوزه مشهود و یا گسترده‌تر از غیب و شهود گره می‌خورد. این چگونه چشم‌پوشی و چشم‌بندی است که از احکام، توقع حاکم و از فقه توقع حکم، توقع فقه دین و نظام‌سازی و طرح کلی داشته باشیم. هر کدام از این‌ها اصول و اندازه‌هایی دارند. مگر چقدر می‌توان مار کشید و پیش چشم‌ها آورد؟... کسی از فقه، حکم تأسیسی نخواسته که از فقه حکم جز معرفت حکم نمی‌خواهند. تأسیس و تنظیم، کار رهبری و حکومت است، کار رسول و امام است. کار فقه دین است... مگر باید فقیه حوادث را بسازد تا به آنها جواب بدهد. حوادث و یا موضوعات، مستقل از هر فقیه و رهبری هستند... فقیه به‌عنوان مربی باید «بودن» و برای چه بودن و چگونه بودن آدمی را جواب بدهد چون با این جواب است که جامعه و سیاست و اقتصاد و حقوق شکل خود را می‌گیرد... برخورد فعال با سؤال‌ها از روش‌های مؤثر و مفیدی است که سؤال‌های تقلیدی را کنار می‌زند و از جواب‌های تقلیدی جلوگیری می‌شود.

اجتهاد فقط در مقام جواب نیست که باید متحول و پویا باشد؛ که اجتهاد در مقام تحلیل و تنظیم سؤال‌ها نقش اساسی دارد و همان‌طور که عرض شد تنظیم سؤال‌ها و شروع و ختم کار مهم است و این ضرورت طرح کلی را می‌رساند. همان‌طور که در پیش به ضرورت نظام‌سازی و شکل و روش نظام‌سازی براساس اهداف و مبانی اشاره کرده بودیم...». (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۹۲-۸۵)

توضیح بیشتر آنکه: فقه دین وظیفه نظام‌سازی و طراحی الگوهای کلان حکمرانی را برعهده داشته و فقه حکم به سؤالات جزئی و فروع معمول فقهی پاسخ می‌گوید. به تعبیر صفائی حائری فقه حکم با توجه به مقاصد جزئی نمی‌تواند در مورد مقاصد کلان شریعت و نظام‌های آن الگو ارائه دهد لیکن با فقه دین که برآیندی کلان و استنباطی به دلالت التزامی است، می‌توان نظام‌سازی نمود. این همان مسیری است که شهید صدر از آن تعبیر به حرکت از روبنای (احکام فرعی) به زیربنای (احکام اصول نظام) نموده است.

کرد. عدم انطباق دین و علوم اسلامی از جمله دانش فقه در این نگرش هیچ جایگاهی ندارد و نمی‌توان پذیرفت که دانش فقه یارای همراهی با موضوعات و مسائل مستحدثه نوین بشری را ندارد. لذا اساساً با توسعه مفهوم پرستش به تمامی عرصه‌های حیات انسان معتقد است که: «شکل‌گیری و تکامل جامعه براساس تولی و ولایت است و این تکامل هم به دو صورت قرب و بعد نسبت به خداوند متعال، قابل تحقق است. اما تمامی شئون پرستش باید در جهت بندگی خداوند باشد. طبعاً تفقه پیرامون مناسک چنین پرستشی، ضروری خواهد بود. در این حال، نظام غایات جامعه که از طرف شارع ترسیم شده است بر امر برنامه‌ریزی اجتماعی حاکم می‌شود. پس ما باید در عرصه زندگی فردی و اجتماعی، خداوند را پرستش کنیم و این امر، «فقه حداکثر» را اجتناب ناپذیر می‌کند.» (میرباقری، ۱۳۹۲: ۷۶-۷۵)

۴. عناصر انسان‌شناسانه در صورت‌بندی نظامات

انسان‌شناسی شهید صدر با تأکید بر مبانی قرآنی و چارچوب‌های نظری دینی ترسیم می‌شود. چراکه دستگاه شریعت و به تعبیر دیگر خالق این انسان است که می‌تواند بهترین شناخت در مورد انسان و الگوها و انگیزه‌های عمل انسان را حسب نوع خلقتش بیان نماید. شهید صدر با توجه به غایت خلقتی که برای انسان ترسیم شده است عناصر اصلی سیر به این سرمنزله را با گونه‌شناسی خلقت و هدایت او ترسیم می‌نماید. بر همین اساس ساخت‌یابی نظام انسان‌شناسی در تشکیل نظامات بشری مبتنی بر صفت مهم «خلافت» و «شهادت» انسان قرار می‌گیرد که هرکدام با توجه به منطبق ارتباطی فی‌مابین، نقش حائز اهمیتی را در این نظام‌سازی ایفا می‌نمایند. به عبارت دیگر تا این دو شأن به هم مرتبط برای انسان ایجاد نمی‌شد، او نمی‌توانست به هدف خلقت خود دست یابد. یعنی صرفاً این دو شأن هستند که می‌توانند آن غایت عظیم وجودی را برای انسان رقم بزنند و اگر این ترکیب برای او ایجاد نشود خلقت انسان لغو و عبث خواهد بود. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۵-۱۷۱) به همین دلیل مبتنی بر همین دو عنصر در عناصر انسان‌شناسانه اسلامی است که می‌توان صورت‌بندی نظامات اجتماعی او را نیز برآورد نمود.

۴.۱. خط‌خلافت در صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه نظام‌سازی

همان‌طور که بیان شد شهید صدر در نظریه خود با عنوان خط‌خلافت انسان و گواهی انبیاء به این مسئله مهم پرداخته است که چرا و چگونه انسان به این دو مقام نائل شد.

خلافت و جانشینی انسان بر روی زمین به مستخلف عنہی خداوند، مقامی است که اگرچه در اول امر خطاب به حضرت آدم علیه‌السلام تنفیذ شد، لیکن جنس آدمی نیز در خلافت شریک است و برخی از آیات الهی با خطاب عموم در خلافت به این مطلب اشعار دارد.^۱ حال باید دید ماهیت این خلافت چه حقوق و تکالیفی برای انسان به ارمغان می‌آورد که در نهایت می‌تواند در غایت خلقت او مؤثر واقع شود؟ به عبارت دیگر غایت خلقت انسان که وصال به مقام «عبودیت» حق تعالی است جز با حرکت در مجاری خلافت الهی صورت نمی‌پذیرفت. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۴۹) خلافت با تمام ابعاد و عظمتی که در مسئولیت‌زایی برای انسان ایجاد نمود به انسان عطا شد و همین اولاً موجب فراهم نمودن دستگاه آزمون انسان گردید و از طرف دیگر شرایط را برای رشد و تعالی او نسبت به دیگر موجودات فراهم نمود. شهید صدر درباره با عظمت بار مسئولیت خلافت می‌نویسد:

«اینکه خداوند خلیفه‌ای در زمین برگزید معنایش این نیست که این کار صرفاً گزینش خلیفه‌ای بوده است و بس، بلکه این گزینش شامل اعطای تمامی شئونی است که به مستخلف (خداوند) برمی‌گردد.» (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۰)

در پاسخ به ماهیت‌شناسی شأن خلیفه‌اللہی که به انسان عرضه شد و بسترهایی که می‌تواند او را به مقام غایت خلقتی او برساند، به تعلیم اسمائی اشاره می‌شود که خداوند تعالی به انسان تلقی فرمود. این مرحله از تکوین انسان مهم‌ترین علت در اعطاء مقام خلافت الهی به اوست. زیرا خداوند در پاسخ به اعتراض ملائکه در مورد افساد آدم در زمین و لغو خلقت او فرمود «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (من چیزی را می‌دانم که شما به آن علم ندارید) و پس از تعلیم اسماء و مقایسه او با ملائکه، فلسفه قرار دادن چنین مقامی را برای انسان توانایی او در تلقی این اسماء معرفی می‌کند. بر این مبنا از طریق همین اسماء است که انسان ظرفیت رشد و تعالی تا مقام عبودیت الهی را و صیورت برترین خلق خدا را دارا شد. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۱)

همچنین به دلیل تعلیم این اسماء و بالا رفتن سطح استدراک و قوه عاقله آدمی بود که از این خلافت تعبیر به امانت نیز گردیده است:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب، آیه ۷۲) (ما امانت الهی و بار

۱. ثم جعلناكم خلائف في الارض (سوره يونس، آیه ۱۴)، اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح (سوره اعراف، آیه ۶۹)

تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم پس از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند و [الی] انسان آن را برداشت راستی او ستمگری نادان بود) یعنی این ظرفیت از طرف خداوند متعال به انسان عطا شد تا بتواند سیر الی‌الله خود را با عطف نظر به آن انجام دهد.^۱

۴.۲. صورت‌بندی شاخص واحد مبادی انسان‌شناسانه در نظام‌سازی

آنچه مسلم است انسان به‌دلیل ناتوانی در رفع نیازها و حوائج دنیوی خود به حیات جمعی نیازمند است تا به‌وسیله دیگران و استفاده از توانایی‌های که آنها دارند و او از آن بی‌بهره است، به حیات خود استمرار ببخشد. لیکن اجتماع و کنش‌های جمعی با وجود گزینه منفعت‌طلبی انسان، دچار تراحم حفظ و توسعه منافع فردی می‌شود. لذا باید «ملاک»ی را برای وحدت راهبردهای اداره زندگی جمعی مدنظر قرار داد. همچنین این ملاک واحد است که پذیرش مقام خلافت الهی را برای نوع انسانی محقق می‌نماید. در غیر این صورت خلافت تنها به عده‌ای خاص می‌رسید و دیگران از آن مقام محروم می‌شدند. شهید صدر این ملاک و شالوده وحدت‌بخش را مقوله «فطرت» می‌داند (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۲-۱۷۱) که به‌وسیله آن ساختارمندی حیات اجتماعی در یک صبغه واحد شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر آنچه نظام‌سازی اجتماعی و در میان علل اربعه^۲ علت مادی آن را شامل می‌شود چیزی نیست جز جوهره واحد توحیدی در نفس انسان که در ادبیات دینی به «فطرت» شناخته شده است.^۳ در این نظام اندیشه‌ای انسان نمی‌تواند مسئولیت خلافت الهی در زمین را به‌درستی انجام دهد جز با قرار گرفتن در امت واحده‌ای که به‌وسیله فطرت واحد انسانی به‌وجود آمده است.^۴

۲۰۶

۱. برخی روایات امانت را «امامت» دانسته‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۹۸ع) و برخی دیگر به ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام تفسیر نموده‌اند. (کلینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۱۳)

همچنین سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا از این مقام تعبیر به امانت شده است؟ پاسخ به این سؤال بدین‌گونه می‌تواند باشد که تعبیر امانت از خلافت الهی برای انسان به جهت تبیین بار «عرضی» بودن آن برای اوست. به عبارت دیگر باید اشاره شود که خلافت الهی که تمامی آثار و لوازم مستخلف‌عنه را برای خلیفه در پی دارد جزء ذاتیات او نمی‌شود، بلکه برای مدت زمانی بر او عارض شده است تا با عمل به تکالیف خود در این دستگاه، مسیر عبودیت الله تعالی را طی نماید.

۲. علت مادی، علت صوری، غایی و فاعلی

۳. فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

۴. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ لِأَنَّ اللَّهَ يَهْدِيَ مَنِ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

۴.۳. صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه «قوای حاکمه» در نظام‌سازی

الف. جایگاه قوای حکومتی در امر نظام‌سازی

یکی از مهم‌ترین اجزاء در فرآیند طراحی نرم‌افزار نظامات اجتماعی و انسانی، توجه به امر حاکمیت و قوه قاهره‌ای است که وظیفه اداره و مدیریت جامعه را برعهده دارد. این بستر به‌مثابه محور آغازین هرگونه تغییر در مجموعه نظاماتی است که از قبل طراحی و اجرایی شده است. اگرچه بدنه اصلی و مواد تشکیل‌دهنده نظامات در نهایت عمل تغییر را انجام می‌دهند، لیکن از آنجا که ارتباط نظامات در درون خود و با یکدیگر یک ارتباط سیستمی است به «نقطه اهرمی» برای مدیریت تغییر در سیستم نیاز دارد. در اندیشه‌های شبکه‌ای «نقاط اهرمی، نقاط اعمال قدرت در سیستم‌ها هستند» (مدوز، ۱۳۹۲: ۲۳۴) در سیستم نظامات اجتماعی این بستر را می‌توان با تشکیلات «حکومت» تأمین نمود.

ب. مبنای حکومت مردم بر مردم

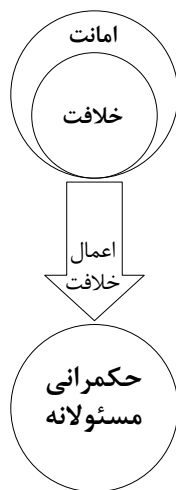
شهید صدر معتقد است مقام خلافت الهی که به انسان واگذار شده است، اختصاص به شخص آدم علیه‌السلام ندارد بلکه مراد جنس آدمی است. به همین دلیل تمامی انسان‌ها خلیفه خداوند بر روی زمین محسوب می‌شوند. لذا از همین جا می‌توان مشروعیت حکومت مردم بر مردم را تبیین نمود. به عبارت دیگر رویکرد انسان‌شناسانه شهید صدر در صورت‌بندی انظمه و دستگاه حاکمیت آن، به این نحو است که انسان از جانب حق تعالی که حاکم مطلق است خلیفه بر روی زمین می‌شود. لذا مسلماً خلیفه همان‌طور که بیان شد در تمام شئون مستخلف‌عنه دارای شأن نیابتی است و در عرصه حاکمیت و حکومت‌رانی نیز از جانب خداوند وظیفه اعمال خلافت دارد. مبتنی بر این دیدگاه صدر می‌نویسد:

«در قرآن کریم، خلافت، مبنای حکومت و حکومت کردن بر مردم، فرع خلیفه

شدن انسان است.» (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۰)

پس مبنای مردم‌سالاری دینی و حکومت مردم بر مردم، اتخاذ شأن خلافتی است که از جانب حاکم علی‌الاطلاق به او رسیده است و همین مبنا در اعطای جواز حکومت مردم بر مردم، که گفته شد از جانب خداوند نازل شده است، نقطه تفکیک مردم‌سالاری دینی از غیردینی است. زیرا در نظام‌سازی اجتماعی که مردم‌سالاری به‌طور مطلق اعمال می‌شود، مردم در قبال کسی مسئول نیستند و مناطات واقعی و حقیقی مبنای عملکرد آنها قرار نمی‌گیرد، بلکه کافی است بر چیزی توافق کنند هر چند با مصلحت و کرامت همه یا بخشی از مردم در تضاد باشد. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۱۵۲) برخلاف مردم‌سالاری

دینی که مردم از جانب خداوند به حکمرانی می‌پردازند و به‌واسطه آمیختگی خلافت و امانت، مسئولیت‌پذیری در اداء امانت در خلافت و شئون مختلف آن (از جمله حکمرانی) مندمج شده است. این ارتباط را در تصویر ذیل می‌توان ارائه نمود:



۲۰۸

۴.۴. خط شهادت در صورت‌بندی مبادی انسان‌شناسانه نظام‌سازی فقهی

در تکمیل مبادی انسان‌شناسانه‌ای که فرآیند نظام‌سازی مبتنی بر آن است، صدر خط شهادت انبیاء را در کنار خط خلافت انسان بیان می‌دارد. زیرا در ابتدا ملائکه گمان می‌کردند که انسان بدون هیچ ساز و کار هدایتی دیگری مقام خلیفه‌اللهی را تصدی‌گری می‌کند و می‌تواند با عجب و تکبر خود از داشتن این مقام به افساد در زمین بپردازد. پس خدای تعالی با قرار دادن خط شهادت انبیاء در حفظ خلیفه خود دخالت ربانی نمود. شهید صدر با توجه به آیه کریمه:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ» (ما تورات را که در آن رهنمود و روشنایی بود نازل کردیم پیامبرانی که تسلیم [فرمان خدا] بودند به‌موجب آن برای یهود داوری می‌کردند و [همچنین] الهیون و دانشمندان به سبب آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شده و بر آن گواه بودند)

گواهان را به سه دسته تقسیم می‌نماید:

پیامبران، امامان که امتداد ربانی پیامبر در خط گواهی هستند و مرجعیت که امتداد

ره‌یافته خط پیامبر و امام در امر گواهی و شهادت است. (صدر، ۱۳۹۳: ۱۶۰)

شهید صدر در توضیح خط شهادت انبیاء و تفکیک مقام پیامبر، امام و مرجع، معتقد است مرجعیت به‌عنوان یک خط از طریق شریعت الهی بیان شده است، ولی به‌عنوان تطبیق در فردی مشخص، تصمیمی است از جانب مردم. (صدر ۱۳۹۳: ۱۶۲) برخلاف دو مقام دیگر که به‌صورتی شخصی و تعیینی و نه نوعی از طرف خداوند مشخص شده است. پس مرجعیت عهدی الهی نسبت به خط است نه نسبت به فرد، لذا برخلاف پیامبر و امام که مستند به تعبیر «لاینال عهدی الظامین» نمی‌توانند غیر معصوم باشند، شخص مرجع معصوم نیست.

با توجه به این توضیحات، شهید صدر دو خط خلافت و شهادت را در عرض یکدیگر تصویر نموده است. حال آیا می‌توان در تعیین حاکم و صورت‌بندی نظام حاکمیت، خط شهادت را اولی به حکومت دانست؟ و یا باید قائل به تفصیل شد و در دو مقام پیامبران و امامان چنین شأنی را برای حکومت دنیوی بر مردم نیز طراحی نمود و در مقام مرجعیت، همان‌طور که صدر تعیین آن را به مردم واگذار نمود، تصدی‌گری به مقام حکمرانی را نیز به تشخیص مردم وانهاد؟

به‌نظر می‌رسد منظور شهید صدر از این تعبیر، همان تفکیک میان مقام مرجعیت و دو مقام دیگر است. زیرا تطبیق مرجعیت با اشخاص نیز به‌عهده مردم نیست و عموماً مردم توانایی کشف درجات علمی را دارا نیستند. لذا اینکه صدر آورده است تطبیق مقام مرجعیت با اشخاص به‌عهده مردم است، ظاهراً مقام تصدی‌گری امر حکومت و زعامت توسط مرجع را مدنظر قرار داده است. زیرا در جایی دیگر چنین می‌نویسد که «خلافت و حکومت، از آن خود جماعت بشری و خط شهادت، برای نظارت و جهت‌دهی و دخالت کردن در مواردی که شرایط ایجاب می‌کرده، بوده است». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۳)

پس صدر پس از تأمین مشروعیت حکومت مردم بر مردم در نظام‌سازی سیاسی، به‌وسیله خط خلافت، با تفکیکی و تبیینی که از مقامات مختلف صاحبان خط گواهی ارائه می‌دهد، ساز و کار انتخاب حاکم را، خصوصاً در عصر غیبت و فقدان مقام پیامبر و امام، بیان می‌دارد. همچنین مقام التقاط خط گواهی و خلافت را بعد از هبوط و بروز فساد در زمین و به حکم ضرورت‌های حرکت تکاملی بشر دانسته و تأکید می‌کند که در خط گواهی و بعد از امام که مقام مرجعیت است نمی‌توان ترکیب خلافت و شهادت را شاهد بود:

«بدین‌سان خط گواهی و خط خلافت در شخص واحد که پیامبر باشد، یکی

می‌شود... و در هر موردی که چنین مقرر شود که خط خلافت و گواهی در یک فرد جمع شود (به حکم ضرورت‌های حرکت تکاملی بشر) ملاحظه می‌شود که عصمت شرط اساسی آن محوری است که مقرر شده در هر دو خط با هم ایفای نقش کند؛... خلافت جماعت بشری در مرحله دگرگونی انقلابی که پیامبر به نام خدا آن را انجام می‌دهد، اصولاً به لحاظ نظری، ثابت و قطعی است، اما این خلافت به لحاظ عملی به معنای کامل آن، محقق نیست. پیامبر عملاً همان خلیفه حقیقی است و همو مسئول است جماعت بشری را به حد و مرتبه نقشی که در خلافت دارند، بالا ببرد». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۸۰)

«بر خلاف مراحل گذشته که خط گواهی و خلافت در یک فرد یعنی پیامبر و وصی او، جمع می‌شد، در این مرحله [مرجعیت] این دو خط از هم جدا شدند؛ زیرا از نظر مبانی اعتقادی، ترکیب این دو خط در یک فرد تنها در حالت وجود معصومی که قادر است در هر دو خط ایفای نقش کند صحیح می‌باشد و در شرایطی که جامعه از وجود چنین فردی بی‌بهره است، امکان گرد آمدن هر دو خط در یک فرد وجود ندارد». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۸۸)

صورت‌بندی نهایی که صدر برای نظام‌سازی سیاسی و حکومتی در عصر غیبت مطرح نموده و مبتنی بر آراء انسان‌شناسانه‌ای که در مباحث گذشته مطرح نمود این است که «اسلام در عصر غیبت، مسئولیت خط خلافت و خط گواهی را بین مرجع و امت و بین اجتهاد شرعی و شورای عرفی تقسیم کرده است». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۹۰)

آنچه در اینجا به عنوان نقد دیدگاه صدر و ترسیم افق بدیل خلیفه‌اللهی انسان کامل می‌توان مطرح نمود این است که مسلماً حکومت مردم بر مردم به معنای حکومت همه مردم بر همه مردم امکان‌پذیر نیست. زیرا لازم است یک نفر یا عده‌ای معدود اعمال حکمرانی نمایند. حال اینجا سخن بر این است که با توجه به تساوی انسان‌ها در برخورداری از شئون خلافت و متعلقات از جمله حکمرانی، ملاک اخراج دیگران از این قلمرو و تعیین معدودی از آنها برای تصدی مسئولیت حکمرانی چگونه است؟

لذا از این جهت به دیدگاه مرحوم صدر این نقد وارد است که ایشان با تصور اعطاء یکسان مقام خلافت به تمامی انسان‌ها، اولاً و بالذات تمامی انسان‌ها را لایق حکومت بر خود دانست و مقام انسان کامل که در بیان ایشان تعبیر به خط شهادت انبیاء شده است، در عرض خط خلافت به مثابه ناظر بر او مطرح شد. در حالی که درباره این دو مقام باید توجه نمود خط شهادت انبیاء که بالذات متعلق به پیامبران و ائمه طاهربین است؛

از طرفی خود آنها از زمره نوع انسانی هستند و قاعداً باید صاحب مقام خلافت باشند، لیکن از آنجا که مقام خلافت تمام هویت و ارزش خود را از تعلیم اسماء به انسان گرفته است و طبق لسان روایات این اسماء چیزی نبود جز اسماء معصومین علیهم‌السلام، پس خود معصومین که انسان نیز می‌باشند باید عین خلیفه باشند. به تعبیر دیگر چنین نیست که آنها همچون دیگر انسان‌ها، مقام خلافت بر آنها عارض شده باشد و لذا «امانتی» تلقی شود که بازستاده می‌شود. بلکه معصومین علیهم‌السلام عین خلیفه‌اللهی هستند که به واسطه آنها و تعلیم اسماء ایشان، مقام خلافت به دیگر انسان‌ها عطاء شده است. پس در مرحله نخست باید مقام شهادت و یا انسان کامل را در تقدم از مقام خلیفه‌اللهی دیگر انسان‌ها دانست. باید دقت داشت که مقام ولایت تکوینی و تشریحی الهی بایکدیگر خلط نشود. آنچه صدر از آن با گواهی انبیاء نام برده است، همان خط ولایتی است که از جانب خداوند متعال به آنها رسیده است و آنها نیز بر دیگر مردم ولایت و مقام سرپرستی دارند. لذا نمی‌توان این دو خط را در عرض یکدیگر نهاد. درحالی که ولایت مقام اولی نسبت به خط خلافت عمومی است و تعبیر صدر مبنی بر اینکه «ولایت میان تمامی مؤمنان اعم از مرد و زن به صورت مساوی سریان دارد» (صدر، ۱۳۹۳: ۱۹۰) نمی‌تواند عبارت دقیق و صحیحی باشد.

این درحالی است که ایشان تصریح دارد در عصر مرجعیت مقام شهادت و خلافت در یک فرد جمع نمی‌شود؛ تالی فاسد این سخن این است که اولاً در عصر مرجعیت، امام معصوم که مجمع خط خلافت و شهادت است، غایب از انظار عمومی است نه معدوم. همچنین تلاقی شهادت و خلافت ذاتاً نیاز به عصمت انتسابی و ذاتی ندارد بلکه مرجعیت نیز همان‌طور که صدر بیان داشته است می‌تواند با اکتساب عدالت و ورع به مقام معصومیت نزدیک شود. (نک: صدر، ۱۳۹۳: ۱۶۳)

۵. نظام‌سازی فقهی و مبادی اعتباری انسان‌شناسانه آن

با بیانی که پیرامون انسان‌شناسی در مباحث گذشته ارائه شد، دو محور توصیفی از مبادی اعتباری انسان‌شناسانه^۱ مؤثر در نظام‌سازی فقهی مطرح می‌شود:

۱. در بحث از انسان‌شناسی باید دو رویکرد انسان‌شناسی سنتی و اسلامی و انسان‌شناسی غربی (Anthropology) را از یکدیگر متمایز نمود. در انسان‌شناسی به ادبیات مکاتب غربی، انسان با بستر و بوم فرهنگی رشد یافته آن تنها قابل شناخت و تحلیل نظری است و انسان مجزا از جامعه‌پذیری او، قابل تحلیل نخواهد بود. به همین دلیل این انسان‌شناسی به نوعی گونه‌شناسی انسان‌ها در بافت‌های

الف: توصیف جریان اعتباریات حین هبوط انسان؛ یعنی ارتباط هبوط انسانی با موضوع «اعتبار» شریعت از جانب الهی.

ب: توصیف نسبت نظام اعتباریات شریعت که در دانش فقه متبلور شده، با امر نظام‌سازی که طراحی ساخت‌واره‌های اجتماعی بشر در مقوله ادراکات حقیقی و اعتباری^۱ است. همچنین نسبت ادراکات اعتباری شرعی و عرفی در امر نظام‌سازی بیان خواهد شد.

۵.۱. هبوط انسان، تشریح و اعتباریات

پیرامون موضوع خلقت انسان، مقام خلیفه‌اللهی و نسبت این مقام با غایت خلقت او در بخش‌های قبلی سخن به میان آمد. در این مبحث اصل هبوط و شروع تشریح الهی و جایگاه اعتباریات در این بین توضیح داده خواهد شد. هنگامی که انسان مرتکب ترک اولی شد دستور به هبوط او به زمین صادر شد:

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (سوره بقره، آیه ۳۶)

سپس در آیه بعدی اولین تشریح الهی به انسان ابلاغ شده و او راهبرد بازگشت و توبه به سمت خدا را فرا می‌گیرد:

«فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً فَتَبَّٰ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (سوره بقره، آیه ۳۷)

به نظر می‌رسد طبق ادبیات قرآنی اولین تشریح و به عبارت دیگر اولین گزاره اعتباری شرعی حیات انسانی در این مقطع صادر شد. این اعتبار نیز مفید تنظیم حیات فردی او نبود. بلکه رابطه او با مبدأ هستی را موضوع خود قرار داده است. این در حالی است که

فرهنگی و اجتماعی مختلف است. این نوع انسان‌شناسی ذاتاً تکثرگرا و به سمت فهم تنوع بشری است و همین رویکرد است که مبنای علوم انسانی عصر حاضر را تشکیل داده است. این غلبه اندیشه‌ای هم شامل رویکردهای پوزیتیویستی و غیرپوزیتیویستی که ریشه در آمپریسم و فلسفه‌های حس‌گرایانه سده‌های هفدهم و هجدهم داشت، می‌شود و هم شامل انسان‌شناسی‌های فلسفی معاصر که ریشه در فلسفه‌هایی نظیر پدیدارشناسی کانت و هوسرل ویا اگزیستانسیالیسم کی‌پرکه گارد و نیچه دارد. (پارسانیا، ۱۳۷۳: ۱۳-۱۲) برخلاف انسان‌شناسی فلسفی و کلامی که در آن انسان لابه شرط و با عطف نظر به جوهره واحد توحیدی مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌گیرد.

۱. اصطلاح اعتباری در فلسفه به معنای مفاهیمی است که صورت و حقیقتی در اعیان خارجی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴) لیکن نفس ادراکات انسانی نیز در یک تقسیم به معرفت حقیقی و معرفت اعتباری تقسیم‌پذیر است. معارفی که متعلق آن حقیقت است مربوط به نفس‌الامر 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، ج ۲: ۱۳۰)

در نگاه متکلمین، سخن در مورد اولین تکلیف انسان، رستنگاه نظری دیگری غیر از این دیدگاه قرآنی دارد. برخی از ایشان معتقدند اولین تکلیف وجوب نظر در ادله خدانشناسی است و این تکلیف را به‌مثابه یک تکلیف عقلی و مقدم بر تکالیف سمعی دیگر می‌دانند. (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۷) بر این اساس قبل از هبوط و اولین تشریح در ادبیات قرآنی، وجوب عقلی نظر در تکالیف الهی به‌عنوان اولین گزاره اعتباری و تشریحی برای انسان جعل شده است. شهید صدر معتقد است «اولین تکلیفی که متوجه آدم شد این بود که از درخت مخصوص در این باغ کوچک خودداری کند تا انسان خلیفه خدا بتواند در مقابل شهواتش به اختیار خود عمل کند...». (صدر، ۱۳۹۳: ۱۷۰)

بدین‌گونه می‌توان اولین مبادی انسان‌شناسانه‌ای را که حاکی از شروع اعتباریات است، تفسیر نمود. این مبنا اثر فقهی حائز اهمیتی نیز در امر طراحی عناصر فقه نظام‌ساز ایفا می‌کند. زیرا مبنای انتخاب اولین تکلیف به‌عنوان وجوب نظر در ادله، دفع ضرر محتمل اخروی است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۸) که به‌عنوان یک قاعده کلامی - فقهی آثار شرعی متعددی دارد.^۱ (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ج ۷: ۳۳۳) شهید صدر مبتنی بر این قاعده، نظریه مهم و ارزشمندتری تحت عنوان «حق الطاعة» بیان می‌دارد که خلاف نظر مشهور و در مقابل نظریه قیح عقاب بلابیان و حکم به براءت توسط آن است.^۲ (صدر، ۱۴۲۱ق: ۴۳) نظر دیگر در مباحث کلامی دیدگاهی است که اولین تکلیف را وجوب خدانشناسی می‌داند و معتقد است این معرفت، نخستین تکلیفی است که عقلاً و سمعاً بر عهده مکلفان قرار دارد و سایر واجبات و تکالیف متوقف بر آن است. در این رویکرد، فرض انسان مکلف متقدم بر رسالت الهی و فرض زمانی که فرد یا جامعه انسانی بدون پیام شرعی متخذ از سمع وجود داشته باشد منتفی است. (مکرموت، ۱۳۶۳: ۹۲)

ثمره فقهی و اصولی این دیدگاه نیز این است که در بحث از «حظر و اباحه»، توانایی عقل در تشخیص اباحه یا حرمت آنچه سمع مباح یا حرام دانسته، منتفی است و لذا رها ساختن انسان‌ها بدون سمع با حکمت الهی معارض خواهد بود. بر همین اساس از آنجا که چنین حالتی نهایتاً منجر به مباح شمردن اعمالی می‌شود که توانایی تشخیص

۱. برای مثال در بحث از براءت عقلی به این قاعده استناد شده است و برخی آن را معارض با قاعده

قیح عقاب بلابیان در شبهات بدوی دانسته‌اند. (نائینی، ۱۳۵۶، ج ۲: ۱۸۶)

۲. شاگرد آیت‌الله صدر در تقریر نظریه حق الطاعة چنین بیان می‌دارد: «قال السيد المصنّف (قدس) ... نعم... و قد يستدل علی مقاله بلزوم دفع الضرر المحتمل عقلاً، فمن یحتمل دخوله للنار یوم القیامه مع عدم احتیاطه - مع عدم وجود مؤمن بحسب الفرض - یلزمه عقله بالاحتیاط». (صدر، ۱۴۲۱: ۴۳)

مباح از حرام آن برای عقل میسور نیست، تقدم تکلیف عقلی بر سمعی پدیده‌ای قبیح و ناشدنی است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۳)

بر این اساس نظام‌سازی فقهی مبتنی بر اعتباریات شرعی است و اعتباریات نیز مبتنی بر قرائت خاص خود از انسان و رویکردهای انسان‌شناسانه‌ای که در این بین مطرح است مانند نحوه خلقت و هبوط او و همچنین مخاطب تکالیف الهی واقع شدن. این تحلیل بیانگر منطق نظری و آوردگاه عناصر و مبادی مؤثر در نظام‌سازی است.

۵.۲. تفاوت اعتباریات شرعی و اعتباریات عرفی

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 است که بخش اعظمی از آنها توسط عقل و تجربه بشری به قلم تدوین درآمده است. منشأ صدور اعتبار و باید و نباید دستگاه شریعت است و وجوه الزام به آن نیز توسط شریعت معین می‌شود. البته باید دقت داشت که همین اعتباریات عرفی نیز از جانب خداوند متعال که منشأ تمام هستی است به انسان الهام می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۲: ۱۱۶) و 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 هر آنچه 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 معناست که خدای متعال این انسان را چنین خلق نموده است که به ارتکاز خود چنین ابدائی انجام دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۶۶)

۵.۳. اعتبارات نظام‌ساز و خاستگاه فقهی آن

منظور از اعتبارات نظام‌ساز گزاره‌های شرعی اعتباری است که از جانب دستگاه شریعت صادر شده و پشتوانه گزاره‌های نفس‌الامری واقعی در ترکیب تلفیقی نظامات می‌شود. در بحث از نظام‌سازی، اعتباریات را در سه مقام می‌توان لحاظ نمود که مقام اول آن مرتبط با «تصورات» و مفهوم‌سازی است، مقام دیگر «تصدیقات» و صدور حکم را در بر می‌گیرد و مقام سوم، مربوط به جعل حکم جزئی است. تفصیل این ترتب را می‌توان بدین نحو ارائه کرد:

۱. **مقام خلق طبیعت:** این مرحله یا به‌طور توسعه معنایی با توجه به روح معنا انجام می‌شود؛ به عبارت دیگر اعتباری که در اینجا صورت گرفته، به معنای توسعه واقعی نیست، بلکه وسعت معنا در تطبیق با معنای دیگری کشف شده است و یا اینکه فردی از یک طبیعت را ادعائاً و تنزیلاً ذیل طبیعت دیگر می‌برد و یا طبیعتی را ترفیعاً از آنچه اقتضاء دارد قلمداد می‌کند. آنچه در اینجا و در محل بحث این نوشتار یعنی نظام‌سازی و ارتباط اداراکات حقیقی و اعتباری در ساختمان‌های نظامات باید مورد دقت قرار گیرد این است که موطن حقیقت وسیع‌تر از موطن اعتبار است. زیرا مبنای حقیقت، نفس الامر و طبیعت است و مبنای اعتبار وجود. لذا اقتضائات مرتبه وجود لزوماً به مرتبه نفس الامر و طبیعت تسری نیابد. زیرا در عالم وجود فقط خلق فرد فرض دارد نه خلق طبیعت. (سوزنچی، ۱۳۹۵: ۱۳) پس هنگامی که در فرآیند نظام‌سازی، اعتباری صورت می‌پذیرد، اقتضائات آن اعتبار در حیطة شخص معتبر نیست بلکه با ارائه طبیعت آن اعتبار، روابط نفس‌الامری با سایر طبایع (اعتباری و غیراعتباری) بروز می‌یابد.

۲. **مقام جعل حکم کلی:** برای رفع تراحماتی که بین حسن و قبح افعال و مصالح و مفسد آنها پدید می‌آید، نیازمند «احکام» اعتباری هستیم که در مقام تحقق خارجی اعتباریات، به کسر و انکسار و جمع بین آنها دست یازد. نکته حائز اهمیت در این مرحله که ساختمان‌های نظام‌سازی به وسیله اعتباریات شرعی و نفس‌الامری را ترسیم می‌نماید این است که اعتباریات که مجموعه‌ای از باید و نبایدهای ارزشی است، مقام منفک از حسن و قبح عقلی امور دارد و این امر در طراحی اجزاء دانشی و ساختارهای علمی یک نظام بسیار مهم است. زیرا در حسن و قبح عقلی ما با سه گانه‌های حَسَن، قبیح و خنثی روبرو هستیم. لیکن در اعتباریات پنجگانه وجوب، حرمت، استحباب، اباحه و کراهت ساختار اصلی مجموعه مدنظر را تشکیل می‌دهد. با این توضیحات مشخص می‌شود که این مقام، کاملاً مرتبط با عالم ثبوت است نه اثبات. به تعبیر دیگر این مقامی است که خود شارع با در نظر گرفتن مصالح و مفسد به جعل حکم می‌پردازد و لذا مرتبط با مستنبط‌مجموعات شریعت و مجتهد نیست. (سوزنچی، ۱۳۹۵: ۱۴) از طرف دیگر با این اختلاف در ساحت صدور باید نسبت به اعتباریات در مقام جعل و اصدار ثابت شود. این نسبت‌سنجی نیز دو وجهی خواهد بود. زیرا از طرف مبادی اعتباری، احکام تکلیفی و وضعی معین می‌شود و از طرف دیگر در امر نظام‌سازی مسیر کشف و جعل بایدهای شرعی به مثابه اعتباریات باملازمه تبیین می‌گردد.

در مورد مبادی و مبانی مفاهیم اعتباری شرعی و خاصه در احکام وضعی اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را از امور انتزاعی دانسته و منشأ انتزاع را احکام تکلیفی پنداشته‌اند. برای مثال مفهوم اعتباری ملکیت، منتزَع از حکم تکلیفی جواز تصرف مالک و عدم جواز تصرف غیرمالک می‌باشد. لذا آورده‌اند:

«و اما فی المعاملات... فان لوحضت سبباً لامر آخر کسببیه البیع للملکیه و النکاح للزوجیه... فهذه الامور بنفسها لیست احکاماً شرعیة، نعم، الحکم بثبوتها شرعی و حقایقها اما امور اعتباریه منتزعه من الاحکام التکلیفیه کما یقال الملکیه کون الشیء بحیث یجوز الانتفاع به و بعوضه... اما امور واقعیه کشف عنها الشارع...» (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۳: ۱۳۰-۱۲۹)

محقق خراسانی نیز قائل به وقوع انحاء استقلال و انتزاع در مورد اعتباریات شده است و بالتبع عدم امکان جعل استقلالی برای تمام آنها را مردود می‌داند. یعنی احکام وضعیه را هم با جعل استقلالی وهم منتزَع از احکام تکلیفیه تلقی نموده است. لذا یک مفهوم اعتباری همچون ملکیت هم با انشاء «جعلته ملکاً» یعنی اعتبار صرف قابل تحقق است و هم با انتزاع از جواز تصرف در ملک. پس می‌توان چنین تقسیم‌بندی از حالات مختلف جعل اعتباریات شرعی ارائه داد:

۱. قسمی که جعل تشرعی استقلالاً و تبعاً للتکلیف به آن تعلق نمی‌گیرد.
۲. قسمی که جعل تشریحی در آن ممکن نیست مگر تبعاً للتکلیف
۳. قسمی که ممکن است آن را مستقلاً مجعول دانست همان طوری که ممکن است آن را تابع تکلیفش قرار داد به این معنی که تکلیف را منشأ برای انتزاع آن بدانیم؛ همچون حجیت و قضاوت.

لیکن در نهایت آنچه اقرب به صحت تلقی نموده‌اند این است که احکام از ناحیه انشاء، مستقل انتزاع شده است و تکلیف از آثار و احکام آن می‌باشد. (خراسانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۴۷۴-۴۷۳)

برخی دیگر مفاهیم اعتباری را از امور حقیقی می‌دانند که تحت مصادیق اعراض متاصل خارجی قرار می‌گیرد و با قطع نظر از جعل و انشاء، وجود خارجی دارد. مرحوم سیدکاظم طباطبایی در حاشیه بر مکاسب در مورد مفهوم اعتباری ملکیت می‌گوید: «ان الملکیه و ان کانت من الاعراض الخارجیه، الا ان حقیقتها لیست الا اعتباراً عقلاً». (یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۵۴) هم چنین در جای دیگر بیان داشته است: «ان الملکیه من

الامور الاعتبارية، فوجودها عين الاعتبار العقلاني و ليست كالسواد و البياض المحتاجين الى محل خارجي، بل يكفيها المحل الاعتباري، بل اقول: ان جميع الاحكام الشرعيه من الوجوب و الحرمة و نحوهما،... اعتبارات عقلائية، حقيقتها عين الاعتبار و لوجود لها في الخارج غير الاعتبار فيكفيها المحل الموجود في اعتبار العقلاء...» (يزدي، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۱۰-۲۰۹)

برخی مبادی مفاهیم اعتباری را به ماهیت اجتماع پیوند زده و ریشه جعل آنها را در اعتبارات بعد الاجتماع می‌دانند. برای مثال در مفهوم مالکیت، ریشه این اصل تحت عنوان «اختصاص» و قبل از تحقق اجتماع ثابت بوده است. لذا آورده‌اند: «اعتبار اختصاص از اعتبارات عامه می‌باشد، زیرا اگر انسان را تنها و در حال انفراد فرض کنیم، در هر استفاده که از ماده می‌کند اگر یک مانع و مزاحمی (اگرچه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود، انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع برآمده و با فعالیت دفاعی خود ماده را به‌عنوان یک نسبتی میان خود و ماده دانسته و در نتیجه مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) را در پنداری وی ایجاد ساخته است. این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب آن است.» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۰۶-۲۰۵ و ۲۱۲)

۳. مقام جعل حکم جزئی: در این مرحله حکم جزئی به واسطه موضوع‌شناسی و تطبیق آن با حکم کلی شرعی صورت می‌پذیرد. این مرحله یا به‌معنای کشف حکم اولیه از یک مصداق مشکوک است و یا به‌معنای رفع تراحمات امور جزئی خارجی است که در اینجا نیز همچون مقام ثبوت، به اعتبار جدید برای کسر و انکسار اعتبارات قبلی نیاز است. (سوزنجی ۱۳۹۵: ۱۵) این مرحله را که طراحی نهایی از درون مایه‌های نظام‌سازی فقهی ناظر به اعتبارات مذکور است می‌توان در مرحله تقسیم نمود:

الف. مفهوم‌سازی: اولین و مهم‌ترین گام در تولید اندیشه و بسط اندیشه‌ورزی، تولید مفاهیم و ساختارهای زبانی علمی برای توصیف هست‌ها و ایجاد بایدهای اعتباری در امر نظام‌سازی است. با تولید مفاهیم و توسعه گستره معانی حاکی از سطوح مختلف ارتباطات اجتماعی می‌توان جریان انباشت دانش و رابطه دیالکتیک علمی در رسیدن به راهبردها و پاسخگویی به مسائل اجتماعی را تأمین نمود. مبدعین نظریه اعتباریات این فرآیند از ترابط اجتماعی را مربوط به اعتباریات بعد الاجتماع می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۱۹)

ب. مسئله‌شناسی: یکی از مهم‌ترین کاربردهای نظام‌سازی، عبور از چالش‌ها و مسائل بزرگ و کوچک در مسیر حیات جمعی است. اگرچه ساختار نظام قبل از رسیدن به مسئله است و اساساً نظام طراحی می‌شود تا در یک طرح کلی پیشینی به مجموعه‌ای از مسائل و نیازها پاسخ گوید، لیکن روش‌های موجود در کشف مسائل و موضوعات اهمیت خاصی دارد. خصوصاً اینکه موضوع در ادبیات فقهی، علت‌الحکم محسوب می‌شود و فهم آن متوجه فقیه و مستنبط دین است. برخلاف مصادیق که تطبیق آن با احکام کلی شرعی بر عهده مکلف است. در مورد فهم چارچوب مسئله خاصه در عرصه نظام‌سازی می‌توان از الگوهای مختلفی که در علوم اجتماعی مطرح شده است نیز استفاده کرد و در نهایت سازوکار اعتباریات را که تاکنون بیان شده است در آن پیاده‌سازی نمود.

اگرچه در دانش فقه مسئله‌ زمانی پدید می‌آید که به دنبال فهم حکم تکلیفی و یا وضعی مسئله‌ای باشیم، لیکن برخی شکل‌گیری یک مسئله را در گرو استدراک اعضای یک جامعه از پدیده‌ای که نامطلوب، فراگیر و حل‌شدنی است، می‌دانند. یعنی برخلاف آنجا که ما هر فعل و اثر فعلی را دارای یک حکم فقهی و مسئله فقهی می‌دانیم، در این نگرش ساخت یک مسئله کاملاً مرتبط با ارزش‌های ذهنی جامعه است و شاخصه‌های عینی نمی‌توانند در آن اثر گذار باشد. (لوزیک، ۱۳۹۴: ۲۹-۳۰) در این دیدگاه اگر مسئله‌ای کاذب و یا پنهان بود یعنی پدیده‌ای واقعاً نامطلوب بود ولی مردم آن را نامطلوب نمی‌دانستند و یا اگر پدیده‌ای مطلوب بود و مردم آن را نامطلوب دانستند، نتیجه صحیحی از کشف مسئله ایجاد نشده است. به همین دلیل مبتنی بر ساختار اعتباریاتی که بیان شد، نظام‌سازی دینی و فقهی باید مبتنی بر استدراک توأمان جهان ماده و معنا باشد. بر این اساس در کنار اموری که صرفاً به واسطه ارزش‌های ذهنی قبیح پنداشته شده‌اند می‌توان از اموری یاد کرد که دارای قبیح بالطبع‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵ و ۹) همراه با تأمین شأن نظارتی دستگاه شریعت و عالم غیب بر کشف مسائل واقعی و ساختارهای آن در نظام‌سازی باید به جزئی و نوعی بودن آن نیز توجه وافر داشت. اگرچه دین نیز برای مسائل شخصی و جزئی احکام کلی صادر نمی‌کند، لیکن برخی از نیازهایی که منشأ امور الزامات اعتباری نیز می‌گردند کاملاً مرتبط با شخص و صادر از نیاز فردی او می‌باشد. (شریعتی‌سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۹۲) بنابراین وضع نظامات اعتباری لفظی در این شرایط نیز باید یک وضع نوعی باشد که در آن ماده و هیئت تشخیص و تعیین ملاحظه نشده باشد، بلکه ملحوظ به‌عنوان و بوجهه باشند. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۹۵-۹۴) بدین ترتیب کیفیت اعتبار در

نظام‌سازی هنگام ساخت مسئله هم از نظر وضع اعتبارات و هم ناظر به شرایط عمل به الزمات آن تبیین شد.

ج. حل مسئله: با توجه به مبانی مذکور پیرامون اعتباریات، باید دقت داشت در طراحی ساختارهای حل مسائل درانظمه مختلف اجتماعی، نمی‌توان ابتناء را به‌طور کامل بر برهانی نمودن حل مسائل نهاد چراکه سنخ مسائل اجتماعی که در چارچوب و ساختارهای دانشی دینی قرار گرفته است، از نوع اعتباریاتی است که قابل تعلیل علمی و فلسفی نیست. مگر مواردی که از قوانین طبیعی و از ادراکات حقیقی باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۰)

یکی از دیگر راهبردهای حل مسئله که می‌توان مبادی آن را تفسیر و سپس آثار آن را در نظام‌سازی فقهی نیز پی جویی نمود برآیندی از اعتبارات ثابت و متغیر است. اگرچه نفس ادراکات اعتباری همان‌طور که در گذشته مطرح شد در مقابل ادراکات حقیقی به‌نوعی موقت و غیرجاوید هستند، لیکن در میان آنها آن دسته از اعتبارات شرعی و عرفی که همسان با نیازهای فطری بشر بوده و موقعیت کلان نسبت به دیگر اعتبارات دارد، جاوید و دائمی هستند. مانند اصل اعتبارات وجوب و یا اصل استخدام و نظایر آنها و آن دسته از اعتباریات که ناظر به نیازهای مقطعی و غیرثابت است از جاودانگی برخوردار نبوده و با مرتفع شدن ملاک ایجاد خود، آن اعتبار نیز مرتفع می‌شود. (شریعتی‌سبزواری، ۱۳۸۱: ۲۹۲-۲۹۱)

در حوزه احکام نیز این ثبات و تغییر را می‌توان مشاهده نمود. مرحوم صدر در این باره معتقد است که احکام شریعت مقدس اسلامی احکام ثابتی هستند که در خود شریعت بر مبنای دلیلی از ادله کتاب، سنت، اجماع و عقل بنا شده‌اند و در آنها هیچ‌گونه تبدیل یا تغییر جایز نیست زیرا اینها به‌گونه‌ای هستند که در برگیرنده تمام مقتضیات و احوال اند پس چاره‌ای جز اجرای آنها بدون تصرف نیست. ولی تعالیم و قوانین نوع دوم قوانین متغیری هستند که با تغییر مقتضیات دولت و حکومت تغییر می‌کنند و منشأ تغییر و تطور آنها این است که به‌وسیله نص مشخص در شریعت مطرح نشده‌اند، بلکه از احکام شریعت و براساس مقتضیات و احوال که میدان تغییر و تحول است استنباط می‌گردند. (صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۵۵)

صدر، نظریه منطقه‌الفراغ خود را دقیقاً در حوزه احکام متغیر تعریف نموده است و برخی معتقدند احکام متغیری که در مجاری منطقه‌الفراغ جاری می‌شود اگر منشأ صدور

آن ولی و حاکم دینی باشد، «احکام حکومتی» نام دارد که مناط و ملاک آن مصلحتی است که حاکم دینی مبتنی بر آن این حکم موقت را وضع کرده است. (حسینی، ۱۳۸۰: ۳۱۴) پس اعتباریات به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شود تا بتواند حسب نیازهای زمان نقش‌آفرینی الزامی و اعتباری خود را داشته باشد. به همین طریق همان‌طور که مشاهده شد احکام منبعث از اعتباریات شرعی نیز به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌گردد. از آنجا که همخوانی با متغیرات زمانه به معنای برخورداری از شأنیت شمول مصادیق مختلف یک مسئله و موضوع است، لاجرم اعتباریات که در این قسمت اخذ می‌شود باید کلی باشد تا چنین نقشی را برای متغیرات ایفا نماید. (شریعتی‌سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۹۵) به همین نحو در ماهیت‌شناسی احکام نیز نظریه خطابات قانونیه را می‌توان به‌عنوان شاهد بر کلی بودن ماهیت احکام شرعی آورد. مبتنی بر این دیدگاه، خطابات شرعی منحل به خطابات متعدد و متکثر به عدد مکلفین نمی‌گردد، بلکه به یک عنوان کلی منطبق بر این مصادیق بار می‌گردد. لذا نیاز نیست تمامی مخاطبین حکم شرعی واجدین شرایط برای انجام آن تکلیف باشند بلکه واجدیت طائفه‌ای از آنها مفید مطلب خواهد بود. (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۲۴۳-۲۴۱ و ۴۵۲)

با توجه به اقتضائاتی که جامعه انسانی دارد و ضعف در احاطه بر علوم مختلف و به‌دنبال آن ظن غالب در اکثر رهیافت‌های علمی خود، باید یکی دیگر از مهم‌ترین پایه‌های حل مسائل در نظام‌واره‌های اجتماعی را مبتنی بر ظن اطمینانی و نه علم یقینی قرار داد که ادراکات اعتباری نیز مؤید آن است. همین ظن موجب عمل در عرف عقلایی عالم است. لذا مبتنی بر این، تقریر رئالیسم اسلامی صرفاً یک حکایت‌گر از واقعیات بسیط و خام نمی‌باشد. (مصلح، ۱۳۹۲: ۸۹)

نتیجه

احکام فقهی به‌مثابه اعتباریات شرعی دارای مبادی انسان‌شناسانه‌ای است که از دستگاه و نظام معرفت‌شناسی دینی حاصل می‌شود. در امر نظام‌سازی که با تلفیقی از مجموعه اعتباریات عرفی و شرعی روبرو هستیم، ارتباط و نسبتی که این دو با یکدیگر برقرار نموده و ابتناء آنها بر منطق نظری تولید اعتباریات، نیازمند بررسی و کاوشی علمی بود که در این مقاله به آن پرداخته شد. بر این اساس با توجه به اقتضاء اندیشه‌ورزی میان رشته‌ای در امر نظام‌سازی، موضوع مبادی انسان‌شناسانه نظام‌سازی فقهی از دیدگاه سه

حوزه دانشی علوم عقلی (فلسفه و کلام)، فقه و علوم اجتماعی مورد بررسی توصیفی و تحلیلی قرار گرفته و خاستگاه‌های مشترک این علوم در رسیدن به تولید نظام‌واره‌های اجتماعی مطمح‌نظر واقع شد. با این اوصاف مقوله نظام‌سازی در بسترگاه علمی دارای ابهامات زیادی است و بایسته است در تحقیقات علمی آینده مشخصاً به سؤالات ذیل در این مورد پاسخ داده شود:

الف. سؤال ماهوی: نظام‌سازی یک نظام گفتمانی، روشی، رویکردی و یا غایت‌مدارانه است؟

ب. سؤال روشی: نظام‌سازی یک فرآیند نرم‌افزاری است یا سخت‌افزاری و یا ترکیبی؟

ج. سؤال مختصاتی: کدام دانش و شاخه علمی متولی امر نظام‌سازی در حوزه نرم‌افزاری و تولید علم است؟

منابع

۱. قرآن

۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام‌النعمه. تهران. چاپ دوم.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. چاپ: نهم. قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.
۴. بجنوردی، سیدحسین بن آقابزرگ موسوی. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقہیة. السیدحسن‌اللبجنوردی. جلد ۷. قم: نشر الہادی.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۷۳). هستی و هبوط انسان در اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
۶. حسینی، سیدعلی. (۱۳۸۰). تحلیلی بر نظریه‌های مربوط به احکام حکومتی در فقه امامیه. رساله دکتری. دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۷. خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. سوزنجی، حسین. (۱۳۹۵). تقریر «حقیقت و نحوه اعتبار». فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدر. سال پنجم. شماره ۱۹.
۹. شریعتی سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۱). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبائی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۰. شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. به کوشش احمد حسینی. قم.
۱۱. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۳۸۰). الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه (کلیات حدیث قدسی). تهران. چاپ سوم.
۱۲. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات. به کوشش ابراهیم انصاری. قم.
۱۳. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق). اقتصادنا (الموسوعه الشہید الصدر ج ۳). قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشہید الصدر.
۱۴. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۹۳). اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام و رسالت ما. قم: انتشارات دارالصدر (پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر).
۱۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۰ق). الاسلام یقود الحیاة. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۶. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائره‌المعارف الفقه الاسلامی بر مذهب اهل‌البت علیهم‌السلام.
۱۷. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۱ق). شرح الحلقة الثالثه. جلد ۳. شرح: الشیخ ناجی طالب‌العاملی. بیروت: دارالهدان المیامین.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامع للنشر.
۱۹. صفایی حائری، علی. (۱۳۷۹). از معرفت دینی تا حکومت دینی. تهران: اطلاعات.
۲۰. صفائی حائری، علی. (۱۳۸۳). نقدی بر فلسفه دین خدا در فلسفه هرمنوتیک کتاب و سنت.

- قم: ليله‌القدر.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری). قم: انتشارات صدرا.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. عدالت‌نژاد، سعید. (۱۳۸۴) اندر باب اجتهاد، درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز. تهران: طرح نو
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. ۲ جلد. قم: دارالکتاب. چاپ سوم.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: چاپ: چهارم.
۲۶. لوزیک، دانیلن. (۱۳۹۴). نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی. تهران: نشر امیرکبیر.
۲۷. مجتهدشبهستری، محمد، (۱۳۷۵). هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: طرح نو. چاپ دوم.
۲۸. مدوز، دنلا اچ. (۱۳۹۲). تفکر سیستمی. عادل آذر و حامد فلاح تفتی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۹. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۲). ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ. تهران: روزگار نو.
۳۰. مکدرموت، مارتین. (۱۳۶۳). اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. احمد آرام. تهران.
۳۱. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۶). اجودالتقریرات. تقریر ابوالقاسم خویی. قم: مطبعه‌العرفان.
۳۲. یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبایی. (۱۴۱۴ق). تکمله العروه الوثقی. ۲ جلد. قم: کتابفروشی داوری.
۳۳. یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبایی. (۱۴۲۱ق). حاشیه‌المکاسب. ۲ جلد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.