

«فقه نظام» در سنجه رد و امکان

مصطفی غفوری*

تأیید: ۱۴۰۰/۶/۳۰

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۶

چکیده

«فقه نظام» به معنای کشف نظریات کلان اسلام در موضوعات اجتماعی است که در امکان و رد آن اشکالاتی مطرح است؛ هرچند این اشکالات عمدتاً ریشه در نوع رویکرد به فقه و شریعت اسلامی دارد. این مقاله در صدد استحکام پایه‌های نظری فقه اسلامی، با بررسی و طبقه‌بندی اشکالات مطرح شده در این خصوص به روش مروری تحلیلی ارزیابی نموده و می‌کوشد به اشکالات وارد بر اصل وجود «فقه نظام» پاسخ دهد، تا حد امکان برداشت‌های نادرست را بر طرف سازد. روش‌های علوم انسانی و مطالعات فقهی

عمده اشکالات بر رد فقه نظام مربوط به عدم وجود آن در اصل شریعت یا در عدم امکان دستیابی به آن است. این مقاله ضمن احصای ادله، به پاسخ‌گویی اشکالات و اثبات امکان فقه نظام مبادرت می‌ورزد، نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که اختلاف دیدگاه‌ها در تعریف این عرصه فقهی منبعت از جدید بودن و ورود ذهنیت‌های مختلف به این بحث است، لکن این مسأله با لحاظ ارتباط و انسجام میان احکام و اعتبار مسائل کلان توسط شارع و ... امکان‌پذیر می‌نماید.

واژگان کلیدی

فقه نظام، فقه نظام‌ساز، ماهیت فقه نظام، نظام اجتماعی فقهی

* دکتری فقه و حقوق: m_qafory2005@yahoo.com

مقدمه

در مورد ماهیت و امکان فقه نظام در میان متفکران اختلاف نظر است، این مهم نیازمند واکاوی اشکالات مخالفین و پاسخ موافقین است تا در این فرآیند، اشکالات بالقوه روشن گشته و نسبت به آن چاره‌اندیشی شود تا این مسیر علمی به سامان قابل قبولی بیانجامد.

تحولات جوامع در دنیای مدرن، حرکت صرفاً بر اساس فقه موجود را با تردیدهایی مواجه کرده است؛ تا جایی که فقه اسلامی به عنوان 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 غیر اسلامی قرار خواهد گرفت. بنابراین، فقه نمی‌تواند مدعی هدایت زندگی انسان به سوی 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 مبوب هم‌چون تقسیم فنی ابواب فقهی علامه حلی (صادقی رشاد، ۱۳۹۷/۹/۱۳) یا ساختار منسجم و مترابط (به معنای ارتباط احکام در اهداف یا موضوعات مختلف) (میرباقری؛ عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش ۳۶، ص ۷۳-۶۳).

۲. فقه نظام حکومتی و نظامات حکومتی؛ مانند فقه نظام اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران اسلامی که صرفاً در چارچوب حکومت اسلامی متصور است (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۵، ش ۲، ص ۷۹).

۳. فقه کشف نظریات کلان در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی که خود به کلان نظام‌هایی؛ مانند نظام اقتصادی، اجتماعی و... و خرده‌نظام‌هایی؛ مانند نظام بانک‌داری و نظام تأمین اجتماعی و... می‌گردد که منظورمان از فقه نظام این قسم است؛ هرچند

ممکن است فقه حکومتی و اجتماعی با آن اشتراکاتی داشته باشد، 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 (شهید صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۶۱).

پیشینه

مقاله «فقه النظرية، لدى الشهيد الصدر» به تشریح فقه نظریه و کشف موضع فقه از دیدگاه شهید صدر در عرصه‌های مختلف زندگی اقتصادی، اجتماعی و... که تبلور دیدگاه اسلام به صورت یک نظریه کلان به مثابه قاعده‌ای شامل احکام مختلف است، برگرفته از روبنای آن‌ها جهت تنظیم زندگی می‌پردازد (غفوری‌الحسنی، ۱۳۷۹، ش ۲۰، ص ۲۰۱-۱۲۲).

مقاله «فقه، زمان و نظام‌سازی»، بر ضرورت ورود فقه به نظام‌سازی تأکید کرده و صرفاً شبهه نظام‌وارگی فقه را غیر مستند و غیر مستدل رد می‌کند (نبوی، ۱۳۷۵، ش ۶۷، ص ۳-۲۱).

مقاله «فقه حکومتی، موضوع‌شناسی، نظام‌سازی و راهبردهای نهادینه‌سازی آن»، در این مصاحبه ایشان به واکاوی نسبت موضوع‌شناسی با فقه حکومتی پرداخته و به ظرفیت‌های نظام‌سازانه در کنار تبیین راهبردهای تحقق و نهادینه‌سازی گفتمان فقه حکومتی می‌پردازد (علیدوست، ۱۳۹۵، ش ۱، ص ۴۶-۲۷).

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، ش ۲، ص ۷۹).

مقاله «حجیت در اجتهاد نظام‌ساز، با تأکید بر آرای آیه‌الله سیدمحمدباقر صدر»، نظام‌سازی را به معنای ابتدای جامعه‌سازی بر شریعت اسلامی دانسته و در پی ترسیم ساز و کار تحلیل فعل مكلف غیر فردی و حجیت افعال آن در عرصه‌های کلان حکومت است (سعدی، ۱۳۹۵، ش ۳۶، ص ۶۰-۴۳).

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، ش ۵۳-۵۲، ص ۱۸۰-۱۷۸).

مقاله «بازپژوهی امکان و حجیت نظام‌سازی در فقه با تأکید بر نگرش شهید صدر»، امکان نظام‌سازی بر اساس فقه، در کنار عناصر ثابت، عنصر انعطاف (منطقه الفراغ) را تضمین‌کننده پاسخ‌گویی به اقتضائات تاریخی و اجتماعی است که در هر زمانی ممکن است وجود داشته باشد و بدین ترتیب فقه، یک نظام کامل را دارد (علی‌اکبری بابوکانی؛ طباطبایی و آهنگری، ۱۳۹۵، ش ۱۰۷، ص ۱۰۶-۷۸).

مقاله «استلزامات روشی نظام‌سازی با تکیه بر اندیشه شهید صدر»، در پاسخ به سؤال ماهیت روشی چنین نظریه‌هایی چیست و چه استلزاماتی دارد؟ نظریه‌پردازی دینی در مورد نظام‌های اجتماعی را مستلزم پوشش‌دادن 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، ش ۹۲، ص ۱۹۶-۱۶۹).

مقاله «فقه حکومتی از منظر شهید صدر»، فقه نظامات را یک کل به‌هم‌پیوسته که موضوعات را به یک شبکه یک‌پارچه تبدیل می‌کند، دانسته و با تقریر نظریه شهید صدر در باب فقه نظامات، ویژگی‌ها و تفاوت آن را با فقه موجود بررسی می‌کند (میرباقری؛ عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش ۳۶، ص ۷۳-۶۳).

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

مقاله «فقه نظامات» در پاسخ به اشکالات آیه‌الله فاضل لنکرانی، با محوریت مقاله «فقه حکومتی از منظر شهید صدر» در سه بخش به تبیین مبانی فقه نظام می‌پردازد (عبداللهی، ۱۳۹۹، ش ۲، ص ۸۹-۵۷).

با توجه به این‌که پژوهش‌های پیشین غالباً در صدد تبیین ساختارسازی فقه در بستر

حکومت اسلامی و بعضاً در کشف حجیت نظام‌های برآمده از آن برآمده‌اند، لکن به نظر می‌رسد که در این میان اشکالاتی در خصوص ماهیت فقه نظام هم‌چنان باقی است که این پژوهش می‌کوشد با بررسی تخصصی و تفکیک فقه نظام از رویکرد حکومتی به اشکالاتی که در خصوص ماهیت و امکان لحاظ فقه نظام وارد شده، پاسخ دهد.

اهمیت و ضرورت

نظر به معضلات متعدد استفاده از نظام‌های اجتماعی غیر اسلامی و هم‌چنین عدم انسجام آن‌ها با گستره‌ای از آموزه‌های اسلامی نیاز مبرمی در جامعه به نظام اجتماعی متناسب احساس می‌شود. 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.

پیش‌فرض‌های بحث فقه نظام

۱. پیش‌شرط ورود به عرصه فقه نظام، پاسخ‌گویی نسبت به تعیین قلمرو دین در حیات انسانی و این‌که از دین اسلام تا چه حد و در چه زمینه‌هایی می‌توان انتظار داشت و این‌که دین اسلام تا چه اندازه در عرصه‌های علوم و حیات انسانی دخالت کرده است.

۲. فقه نظام، حداقل دارای پنج رویکرد در میان صاحب‌نظران است که ریشه‌یابی دیدگاه‌های مختلف در پذیرش یا رد فقه نظام را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد:

دیدگاه نخست: نظر اشاعره در رد نظام‌مندبودن شریعت به معنای هدف‌مندبودن خداوند از ارسال رسل که یا اساساً غایتی عقلانی نداشته و یا برای ما دست‌یافتنی نیست (ابن حزم، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۶)، طبیعتاً این رویکرد به طریق اولی فقه نظام را نیز رد می‌کند؛ گرچه به تصور برخی این دیدگاه رویکردی کلامی است و ارتباطی با فقه ندارد، اما چنان‌که از ارائه مباحث‌شان بر می‌آید، ایشان این رویکرد کلامی را به عرصه فقه کشانده‌اند.

غزالی، اصولی مانند اقامه عدل و نفی ظلم را اموری جعلی و اعتباری می‌داند که نه در ثبوت شریعت و لوح محفوظ اهمیت دارند و نه در مقام اثبات و استنباط احکام شرعیه مداخلیتی دارند (غزالی، بی‌تا، ص ۱۰۶).

البته برخی از غیر اشاعره نیز بر این باورند:

احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی هستند و هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند، بلکه ممکن است در شرع، اوامر و نواهی داشته باشیم که تابع هیچ مصلحت و مفسده ظاهری و یا حتی واقعی نباشند، بلکه صرفاً تابع اعتبار و امر و نهی شارع مقدس باشند. به هر حال، ما منکر حسن و قبح اشیا نیستیم، ولی وجود حسن و قبح و مصلحت و مفسده را در احکام قبول نداریم (عابدی، ۱۳۷۶، ص ۱۲، ص ۱۷۳).

دیدگاه دوم: هر چند هدفمندی شریعت را محال نمی‌داند، اما قائل است به این‌که دلیلی هم بر آن نداریم. البته برخی نیز اساساً رابطه منابع دینی با نظام‌سازی را به طور کلی نفی می‌کنند و معتقدند اصولاً مقوله زندگی اجتماعی و نظام‌های اجتماعی با منابع دینی بیگانه است و دین عهده‌دار رابطه فرد با خدا است؛ آن هم تنها در مقیاس فردی بدون دخالت دادن امور اجتماعی؛ از منظر ایشان، حتی اگر دین در امور اجتماعی دخالت کند آن دخالت عرضی بوده و جزء مقولات حقیقی آن به شمار نمی‌رود (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷). بنابراین، دین و معیشت و به تبع منابع دینی و نظام‌های اجتماعی دو حوزه کاملاً متفاوت دارند و معیشت و ارائه نظام‌های اجتماعی بر عهده خرد آدمی است (فراست‌خواه، ۱۳۷۳، ص ۲۲۰).

یعنی هر چند فقه ثبوتاً نظام دارد، اما اثباتاً نمی‌شود آن نظام را کشف کرد. فقه، نظام و اهداف دارد، اما این ارتباط قابل کشف و اعتبار نیست. این دیدگاه متلازم با روی‌کرد عدم توجه به مقاصد الشریعه و تبعیدی دانستن ملاک احکام است؛ یعنی مصالح احکام، دور از دسترس عقل بشر است (خویی، ۱۴۱۸ق(ب)، ج ۲۰، ص ۴۱۶ و همو، ۱۴۱۸ق(الف)، ص ۱۱۰). بنابراین، کم‌تر در صدد کشف مصالح و مناطات احکام

برآمده‌اند و به دلیل نگرانی از گرفتارشدن در دام قیاس که امامان معصوم : همواره بر پرهیز از آن تأکید داشته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹-۵۴)، از روش‌های استنباط عقلی تا حد ممکن اجتناب کرده‌اند.

دیدگاه سوم: قائل به نظام داشتن فقه و قابل کشف بودنش است و این نظام از طریق استنباط احکام خودکار حاصل می‌شود؛ یعنی با استنباط روشمند اجزاء، نتیجه آن فقه منسجم و پیوسته خواهد بود؛ یعنی کشف فقه نظام، همان استنباط معمول احکام است و استنباط نظام، نیازی به استنباط جدید خرده‌نظام و کلان‌نظام ندارد (مبلغی، ۱۳۹۷/۱۲/۱۱).

پذیرش ملازمه حکم عقل با حکم شرع در مکتب تشیع، بیان‌گر آن است که عقل می‌تواند درکی از مناسبات احکام داشته باشد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۶۲). صاحب جواهر نیز در این خصوص تصریح می‌کند که: «ان الاحکام الشرعیة عندنا معلومة لمصالح واقعیة» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳۰؛ شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۳۸ و حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۳). لکن روش ایشان این نبود که احکام را حول مناسبات جمع کنند.

البته برخی بین دین و نظام‌های اجتماعی ارتباطی کلی در نظر می‌گیرند؛ یعنی اصل این ارتباط را می‌پذیرند، اما نقش دین را در شکل‌دهی به زندگی اجتماعی نمی‌پذیرند: «اسلام به صور و شکل‌های زندگی توجه ندارد، هیچ عنایت ندارد چه شکلی از شکل‌های زندگی را تثبیت کند، همیشه به روح زندگی توجه دارد» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۲).

دیدگاه چهارم: برخی از لزوم پیوستگی بیش‌تر احکام مستنبط‌شده فقهی، معنای ارتباط درونی میان احکام را برداشت کرده‌اند، اما فقه در این‌جا به معنای معرفتی مبتنی بر اصول مستخرج از اسلام که درون شریعت یک سری دیدگاه‌های کلان، اصول و قواعد حاکم بر مجموعه ابواب فقه دارد که می‌توان در راستای آن مکتب اسلامی تنظیم شود. هرچند برخی این برداشت را به شهید صدر و روش ایشان نسبت می‌دهند که ایشان معتقد بودند شریعت دارای قواعد و هنجارهای کلی‌تری است که احکام جزئی در بستر آن احکام کلی شکل گرفته‌اند که از این احکام جزئی به مثابه روبنا به مبانی

کلی مکتب اسلام در حوزه‌های مختلف می‌توان دست پیدا کرد، اما این تلقی از ایشان نمی‌تواند مطابق واقع باشد، به هر حال، به نظر می‌رسد این معنا نیز چندان ره‌گشا نیست (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۳۴۵-۳۳۵).

البته شاید در احکام فردی، تناسب و ساخت‌وارگی احکام، چندان مورد اهتمام نباشد و احکام جدای از هم مورد نظر قرار گیرد، اما در احکام مربوط به جامعه و حکومت، این مسأله از اهمیت فراوانی برخوردار است (رجبی، ۱۳۹۹/۱/۲۷).

دیدگاه پنجم: قائل است که منظور از فقه نظام، صرفاً ارتباط درونی اجزای فقه نیست؛ یعنی چون فقه، علم اداره اجتماع است، از آن‌جا که جامعه نظام‌مند است و نظام‌های متفاوتی دارد، پس فقه چه نظام‌مند باشد و چه نباشد، چون امکان ندارد جامعه نظام‌مند را با فقه بدون نظام هدایت کرد، پس علم شرعی اداره این اجتماع نیز می‌بایست نظام‌مند باشد (مبلغی، ۱۳۹۷/۱۲/۱۱). به عبارتی اجتهاد تنظیمی، استنباط احکام شرعی را از منابع با توجه به عناصر مدیریت جامعه و تنظیم و ساماندهی امور و روابط فرد با فرد و فرد با جامعه دنبال می‌کند.

در خصوص تفاوت این اجتهاد با دیگر اجتهادات باید گفت که هرچند تمام احکام شریعت اسلام مبتنی بر تنظیم روابط است و به تعبیر دقیق‌تر تنظیم روابط در خود احکام شرع لحاظ شده است، اما عنصر تنظیم در دیگر اجتهادها در مبادی، مدخل‌ها و مقدمات حکم دخالت ندارد. لکن در اجتهاد تنظیمی، عنصر مدیریت و تنظیم روابط، عنصر سازنده حکم شرعی به حساب می‌آید. در خصوص تفاوت این دو شیوه نگرش می‌توان گفت گاهی احکام فقهی مربوط به اداره یک فرد، بدون توجه به محیط زندگی اوست و گاهی هم در تعیین حکم شرعی انسان به منزله بخشی کوچک یا بزرگ از چگونگی اداره یک جامعه در نظر گرفته می‌شود. گاهی احکام شرعی به عنوان جزئی از مجموعه اداره‌کننده فرد و جامعه در حاکمیت اسلام مطرح می‌شود، گاهی هم فقط به عنوان حکمی برای یک فرد مطرح است. این دو نوع نگرش با یک‌دیگر متفاوت است؛ این تفاوت در نگرش منجر به استنباط احکام متفاوت، حتی در فردی‌ترین مسائل همانند مسأله طهارت و نجاست می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۲/۱۳).

بر همین مبنا تفاوت نگرش هدف از اجتهاد تنظیمی، تنظیم روابط انسان‌ها در چارچوب شریعت، به منظور دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی است و در پی آن است که به این پرسش پاسخ گوید که مبتنی بر اجتهاد چگونه جامعه اسلامی را به سوی اهدافش مدیریت کنیم. بر این اساس، اجتهاد تنظیمی باید به دنبال استنباط فقهی بر اساس فقه اداره نظام باشد، نه فقه اداره فرد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱)؛ هرچند خروجی این‌گونه از اجتهاد نیز صدور احکام شرعی همانند گونه‌های دیگر اجتهاد است (کعبی و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۵، ش ۱۵، ص ۱۱۱).

دیدگاه ششم: قائل است که معنای فقه نظام، نظام لازم الاستنباط است؛ یعنی در کنار استنباط رایج فقهی، باید به دنبال استنباط نظام فقهی نیز برویم و از آن جا که استنباط نظام فقهی عملی دشوار و از حیث ماهوی چندلایه است، با استنباط آن، نظریه شکل می‌گیرد و بدون نظریه نمی‌توان نظام فقهی ارائه کرد؛ چراکه استنباط نظام در سطح استنباط عادی نیست. پس برای ارائه فقه نظام، باید ابتدا نظریه داشت؛ چراکه می‌خواهد بین اجزا ارتباط برقرار کند. طبیعتاً اگر دو فقیه انواع مختلفی از نظام استنباط کنند، اختلاف‌شان در نظریات‌شان است، نه اختلاف بین فتوای‌شان، بنابراین، فقه نظام، حتی در استنباط سنتی طرز نگاه متفاوتی می‌دهد؛ یعنی اگر به نظریه فقهی مسلح شویم، به شیوه دیگر همین مسائل مستحدث را بررسی نموده و با نگاه دقیق‌تر حدود احکام را کشف می‌کنیم.

اگر با نگاهی مجموعی به تک‌گزاره‌های فقهی نگریسته شود، ایده‌ها و دریافت‌های نوینی قابل برداشت است. ویژگی نظام در عرصه نظریه‌پردازی این است که با برقرارکردن ارتباط محتوایی بین اجزا و عناصر، در صدد است تا نگاهی جمعی به عناصر داشته باشد. نظام‌سازی عبارت است از تجمیع گزاره‌های مرتبط با یک موضوع و کشف قواعد حاکم بر آن؛ تا این‌که به صورت نظام واحد درآید. برای مثال، با کنار هم چیدن گزاره‌های اقتصادی و دقت در ارتباط بین آن‌ها می‌توان به قواعدی کلی و عام دست یافت؛ مانند تلاشی که شهید صدر در اقتصادنا انجام داد (اعرافی، ۱۳۹۵، ش ۳۶، ص ۱۲۹).

فقه نظام در این معنا به عنوان ارائه‌کننده نظریات کلان در عرصه‌های مختلف

زندگی اجتماعی است که خود به کلان‌نظام‌هایی؛ مانند نظام اقتصادی، اجتماعی و... و خرده‌نظام‌هایی؛ مانند نظام بانک‌داری و نظام تأمین اجتماعی و... تقسیم می‌گردد. هرچند ممکن است فقه حکومتی و اجتماعی با آن اشتراکاتی داشته باشد، اما جهت پرداخت تخصصی و پاسخ به اشکالات در این عرصه نیازمند تفکیک آن‌ها هستیم که در نظر شهید صدر، درمان مشکلات اساسی جامعه در مکتب اجتماعی اسلام است (شهید صدر، ۱۴۰۲ق، ش ۱۲، ص ۶۱).

اشکالات عدم امکان و رد فقه نظام

برخی از اساتید به بیان اشکالاتی پیرامون امکان وجود «فقه نظام» پرداختند و در مقابل برخی از اساتید دیگر به این اشکالات و ایرادات پاسخ دادند. به جهت اهمیت موضوع ضروری می‌نمود با پردازش منطقی، اهم اشکالات طبقه‌بندی و پاسخ داده شود، بر این اساس، در صدد پاسخ به اشکالات مربوط به امکان و وجود فقه نظام برآمدم؛ البته به برخی پاسخ‌های وارد اشاره می‌نماییم، لکن به جهت اطاله و محدودیت بحث، امکان نقد و ابرام پاسخ‌ها ممکن نیست:

اشکال نخست: بی‌پایه و اساس بودن فقه نظام

گفته شده است: «فقه نظام سابقه و مؤیدی در فقه ندارد، هم‌چنین فقه نظام از نظر علمی ثابت نشده و اساساً دست‌یافتنی نیست، پس این روی‌کرد نه تنها خدمتی در ترویج فقه نیست، بلکه توقف‌گاهی برای فقه خواهد بود» (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. عدم سابقه و مؤیدی برای فقه نظام و ۲. عدم ثبوت و اثبات علمی آن است.

پاسخ

از آن‌جا که عموم رویه‌های فقهی، بررسی جزئی مسائل و کشف احکام فرعی است، به همین جهت در منابع فقهی به نظام برنمی‌خوریم، مجتهدین معمولاً در هر مسأله جدید با رجوع به منابع، امکان استفاده یا عدم آن را بررسی می‌کنند، پس نداشتن پیشینه

برخاسته از عدم ابتلای جامعه و عدم اعتقاد به نظام است؛ اما انکار نظام بالفعل در فقه، مستلزم انکار بالقوه آن نیست. چنان‌که مسأله ولایت فقیه را نراقی در کتاب عوائد الایام مطرح نمود و شیخ انصاری به صورت فنی‌تر بیان فرمود، به همین ترتیب شاید، مسأله فقه نظام را بتوان از تنبیه الأمه نائینی دنبال کرد تا این‌که شهید صدر به گونه فنی‌تر مطرح نمودند.

بنابراین، باید گفت آیا در فقه، ظرفیت کشف نظام وجود ندارد؟ با ظرفیت‌یابی فقه نمی‌توان به نظام رسید؟ آیا فقیه نمی‌تواند با استفاده از ظرفیت فقه به خرده‌نظام‌ها و کلان‌نظام‌ها برسد؟! واضح است که مدعیان فقه نظام و ضرورت کشف آن، اصراری بر وجود نظام‌های مکشوف، موجود و بالفعل در متون فقهی موجود ندارند، اصرار آن‌ها بر ضرورت وجود چنین نظام‌هایی در فقاهت منضبط با کشف ظرفیت‌های آن است (علیدوست، ۱۳۸۴، ش ۴۱، ص ۱۳۵-۱۳۲).

به تعبیر دیگر، فرض عدم سابقه داشتن فقه نظام، ملازم با عدم ضرورت آن نیست و در صورت کشف ضرورت و با تدارک منابع و ظرفیت‌یابی آن در ارائه فقه نظامات اجتماعی، می‌توان شاهد ورود آن در مباحث فقهی بود؛ چنان‌که بسیاری از مسائل مستحدثه فاقد سابقه فقهی بوده و با کشف ضرورت، به بررسی فقهی آن پرداخته شده است.

مقام معظم رهبری در ضرورت تکامل روش فقاهت می‌فرماید: «فقه؛ هم از لحاظ سطح، بایستی گسترش بیش‌تری پیدا نماید، هم از لحاظ روش فقاهتی، احتیاج به نوآوری و پیشرفت دارد. باید فکرهای نو روی آن کار بکنند تا این‌که بشود کارایی بیش‌تری به آن داد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱). هم‌چنین می‌فرماید:

چه دلیلی دارد که فضلا و محققان نتوانند بر این شیوه بیفزایند و آن را کامل کنند؟ ای بسا خیلی از مسائل، خیلی از نتایج را عوض و خیلی از روش‌ها را دگرگون کند. روش‌ها که عوض شد، جواب مسائل نیز عوض خواهد شد و فقه، طور دیگری می‌شود. این از جمله کارهایی است که باید بشود. محقق امروز نباید به همان منطقه‌ای که مثلاً شیخ انصاری کار کرده اکتفا کند و در

همان منطقه، به طرف عمقِ بیش‌تر برود. محقق، باید آفاق جدید پیدا کند. آفاق و گستره‌های جدید در امر فقهت لازم است (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۹/۱۳).

حضرت امام نیز در این خصوص می‌فرماید:

روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبیای عکس‌العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کند. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکری کنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۷۳).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. ضرورت و جدیدبودن این مسأله مانع از بررسی فقهی آن نمی‌شود. ۲. طبیعتاً به جهت عدم تعرض فقها، از نظر علمی، فقه نظام بالفعل ثابت نیست و ۳. این موضوع نیز هم‌چون مسائل مستحدثه ضرورت پرداخت فقهی دارد.

بنابراین، با عدم اصرار بر نظام مکشوف، تأکید بر ضرورت کشف این نظام از ظرفیت منابع فقهی داریم.

اشکال دوم: تعاریف متعدد از فقه نظام بیان‌گر بی‌اساس بودن آن

گفته شده است، حدود ۱۰ تعریف برای فقه نظام وجود دارد، همین بی‌نظمی در معنای فقه نظام، مبین بی‌اساس بودن آن است. تعریف اول: نظام را مقاصد الشریعه دانسته‌اند؛ دوم: احکام شرعی در حیثیت مجموعی کل اعتباری را تشکیل می‌دهند که نظام است؛ سوم: قواعد فقهی و اصولی موجود نظام است؛ چهارم: مجموعه آیات، روایات، اجماع، منابع عقلی و... نظام منطقی را درست می‌کند؛ پنجم: ساختارها و فرایندهایی که به افعال مکلفین شکل می‌دهد، نظام است و ششم: فقه نظام در برابر

مسأله محوری موجود برای فقه، حیثیت مجموعی قائل است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. تعدد تعاریف و ۲. عدم اتفاق نظر بر مفهوم فقه نظام.

پاسخ

در این جا باید گفت منظور از نظام، گاهی به معنای مکتب اجتماعی است و گاهی به معنای رژیم اجتماعی است، اگر مقصود از نظام مکتب باشد؛ یعنی مجموعه گزاره‌های منسجم و مرتبط که اهداف معینی را تأمین می‌کنند؛ مثلاً در نظام اقتصادی سوسیالیسم، لیبرالیسم یا نظام اقتصادی اسلام؛ یعنی مکتب اقتصادی و احکام اقتصادی که در فقه پراکنده است که بخشی در بیع، بخشی در متاجر و در دیگر ابواب فقه بیان شده است، مجموعه این احکام فردی و اجتماعی اسلام را نظام مند و منسجم کنیم و مشخص شود که گزاره‌های روبنا و زیربنا کجاست و هدف این احکام چیست. شهید صدر، وقتی از نظام سخن می‌گوید، منظورش همین است. بعدها این نظام ساجکتیو^۱ در واقع نظام مکتبی، ذهنی و معرفتی، اگر بخواهد اجرا شود، نیازمند به نظام آجکتیو،^۲ عینی و خارجی است. این مکتب باید تبدیل به یک رژیم اجتماعی و ساختارهای عینی شود؛ یعنی قوانین، ساختارها و سازمان‌های آن و اگر مقصود از نظام اجتماعی، رژیم و معنای مطرح در جامعه امروز باشد و این که آیا از آموزه‌های اسلام می‌توان نظام آجکتیو؛ یعنی نظام عینی و ساختارهای عینی استخراج کرد؟ (علیدوست، ۱۳۷۹، ش ۱۶-۱۵، ص ۱۳۰-۱۲۹).

شهید صدر نیز اختلاف نظر را لازمه اجتهاد می‌داند (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۴۴۶). به هر حال، اختلاف در تعریف فقه نظام، منبث از دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف به این بحث است؛ چنان که در تعریف فقه و سایر علوم در میان صاحب‌نظران آن رشته اختلاف نظر است که نه تنها نقص و به تعبیری که گذشت، بیان‌گر بی‌اساس بودن آن نیست، بلکه بیان‌گر جدیت آن بحث و محل تلاقی فکری و تضارب آراء بودن آن است که نقطه قوت به حساب می‌آید.

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. تعدد تعاریف و اختلاف نظر لازمه اجتهاد است.
۲. عدم اتفاق نظر بر مفهوم فقه نظام، منبعث از رویکردهای مختلف است و ۳. برخی اختلاف تعاریف ناظر بر نظام بالقوه و بالفعل است.
بنابراین، اختلاف در تعاریف منبعث از جدیت بحث و ورود دیدگاه‌های مختلف به آن است.

اشکال سوم: جامعیت اسلام مقتضی عدم وجود نظام

گفته شده است، اسلام دین خاتم است و خاتمیت مستلزم جامعیت است و جامعیت را به معنای این‌که برای همه احتیاجات بشر در امور فردی و اجتماعی، حکومت و سیاست و... دستور دارد، تفسیر کرده‌اند، بنابراین، جامعیت اسلام باید اقتضای عدم وجود نظام خاص را داشته باشد؛ چراکه از مقدمات هر نظامی توجه به شرایط زمان و مکان و دیگر خصوصیات است. اسلام برای این‌که قابلیت تطبیق و پیاده‌شدن در هر زمانی را داشته باشد، با همین احکام و قواعد و... دست فقیه را برای تنظیم خاص در هر دوره از زمان باز می‌گذارد و با همین روش می‌توان بر دیگر نظام‌ها در هر زمان فائق آمد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۸).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. جامعیت اسلام مقتضی عدم نظام و ۲. عدم نظام، سبب پاسخ‌گویی به مسائل جدید می‌شود.

پاسخ

این‌که اصول ثابتی در منطقه الفراغ وجود داشته باشد، مانند اصول فقه که در مورد مستحدثات اعمال می‌شود، منافاتی با داشتن چارچوب نظام اسلامی ندارد. قرآن کریم در آیات جهاد با کفار، گاهی فرصت توبه یا صلح می‌دهد و گاهی هیچ‌گونه فرصت درنگی باقی نمی‌گذارد که این تدابیر در شرایط متفاوت به اصول ثابت جهاد خللی وارد نمی‌کند. باید به صراحت گفت که بالعکس شریعت بدون نظام، جامعیتی نیز نخواهد داشت تا با آن به مدیریت امور اجتماعی بپردازد، چه در سطح کلان نظام یا خرده‌نظام؛ مثلاً آیا نظام بانکی در اسلام وجود دارد یا نه؟

در اشکال نقضی به این مسأله باید گفت آیا احکام فردی و اجتماعی اسلام تابع زمان و مکان نیستند؟! در این جا امام خمینی 1 می‌فرماید:

عنصر زمان و مکان در اجتهاد نقش دارد، این یعنی احکام تغییر پیدا می‌کند. مثلاً حرمت و قماربودن شطرنج تغییر پیدا می‌کند و از باب ورزش فکری حلال می‌شود. احکام ثابت‌اند تا وقتی موضوعات‌شان ثابت‌اند و در این شکی نیست، اما اگر موضوعات تغییر پیدا کنند، احکام‌شان نیز تغییر پیدا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۲-۳۰).

ساختارهای اجتماعی اسلام نیز هر موقع زمان و مکان و موضوعات تغییر پیدا کرد، احکام هم تغییر پیدا کرده و طبیعتاً ساختارها هم تغییر پیدا می‌کند. مثلاً امروز یک ساختار مالی و معاملاتی داریم چند سال دیگر این ساختار تغییر پیدا می‌کند. مثل احکام خرید و فروش خون که حرام بود، الآن چون موضوعش تغییر پیدا کرده حلال است (خسروپناه، ۱۳۹۷/۹/۱۸).

نظام‌سازی بر اساس زمان و مکان بر عهده فقیه است. ممکن است چنین تصور شود که نظام‌سازی هرچند ضروری و لازم باشد، اما ارتباطی با فقهت پیدا نمی‌کند؛ چراکه در مرحله متأخر از استنباط و در حوزه اجرای احکام (مقام امثال) واقع می‌شود، در نتیجه نظام‌سازی بر عهده مدیران اجرایی است و نه فقها و یا این‌که با وجود ولی فقیه در رأس حکومت، با ملاحظه شرایط زمان و مکان و مصلحت‌سنجی در تزامن میان احکام و صدور احکام ولایی، نیازهای فقهی حکومت را پاسخ می‌دهد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

لکن می‌بایست میان دو مرحله نظام‌سازی تفکیک به عمل آید: ۱. نظام‌سازی در استنباط نظری و ۲. تطبیق نظام‌سازی در عمل؛ فقیه می‌بایست در جهت کشف نظامات فقهی بکوشد و نظام مطلوب دینی در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی را استنباط نماید که شهید صدر از آن تعبیر مکتب کرده است (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۹). اما این مکتب مطلوب ممکن است به لحاظ شرایط زمان و مکان، کاملاً قابلیت تحقق نداشته باشد (میرباقری، عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش ۳۶، ص ۶۳). در این صورت، نظام‌سازی در عینیت، به شرایط زمان و مکان، ظرفیت‌های اجتماعی و حکومتی و

سیاست‌گذاری‌های رهبری قید می‌خورد، اما کارکرد آن سیر و تکامل وضعیت موجود جامعه به سمت نظام مطلوب اسلامی است. بنابراین، هر دو مرحله نظام‌سازی، نیازمند تفقه و استنباط از منابع دینی و امتداد تفقه دینی صورت می‌پذیرد.

بنابراین، مکتب اجتماعی مقید به زمان و مکان خاصی نیست؛ مثلاً مکتب اقتصادی اسلام قائل به اصالت فرد، اصالت جامعه یا اصالت آزادی نیست، بلکه معتقد به اصالت فرد و جامعه است و اصالت آزادی برای عدالت، مقید به زمان و مکان خاصی نیست.

بر این اساس، لازمه این اشکال که جامعیت اسلام نسبت به نیازهای متغیر اجتماعی پاسخ‌گو است و باید منکر وجود نظام شد، این است که جامعیت اسلام ملازم با فرض نظام اجتماعی پاسخ‌گو به عنوان ضرورت بالفعل است که بایستی فقه در قبال این نیاز اجتماعی پاسخ‌گو باشد، بنابراین، اشکال خود، دارای تناقضی آشکار است.

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. جامعیت اسلام مقتضی نظام پاسخ‌گو به شرایط متغیر اجتماعی است، نه عدم نظام. ۲. عدم نظام پاسخ‌گو سبب توقف در خصوص مسائل جدید می‌شود و ۳. اسلام دارای اصول ثابت و متغیر است.

بنابراین، جامعیت مستلزم تدارک نظام پاسخ‌گو نسبت به شرایط متغیر با التزام به اصول ثابت و متغیر است.

اشکال چهارم: عدم وجود دلیل بر ارتباط استلزام نظم در تشریح میان احکام

گفته شده است، اگر مراد از نظم در تشریح هم‌چون تکوین این است که باید میان احکام ارتباط باشد، دلیلی بر آن نداریم؛ ضمن این‌که در بسیاری از موارد دست‌یابی به ملاک ممکن نیست. از نظر فقه نظام باید از تمام موضوعات مسائل موضوع جدیدی استخراج کنیم و ارتباط همه مسائل از طهارت تا دیات را هم مفروض بگیریم. فقه اعتبار است، بنابراین، ضرورتی بر ارتباط میان احکام نداریم.

البته مراد از اعتبار، بی‌ملاک بودن نیست؛ احکام تابع مفسد و مصالح است و ملاک دارند، اما اشکال در این است که آیا باید میان وجوب روزه و نماز ارتباط باشد؟ به عنوان مثال، چرا زن حائض نمازش قضا ندارد، ولی روزه‌اش قضا دارد؟ در شریعت،

وقتی موضوع غرر در بیع باشد، مبطل بیع است، ولی وقتی در صلح باشد، اشکالی ندارد. قاعده «لاتعاد» با قاعده «تلف المبیع قبل قبضه من کیس البایع» چه ارتباطی دارد؟ این دو موضوع و دو اعتبار است، چرا باید در اعتباریات همان ربط منطقی در تکوینات باشد؟ اگر چنین باشد که اساساً اعتباریات تحقق پیدا نمی‌کند.

از مبانی محکم امام خمینی 1 عدم خلط میان تشریح و تکوین است. نظم در تکوین چه ربطی به تشریح دارد؟ تشریح بر وزان امور عقلایی است؛ همان‌طور که عقلا احکامی دارند. این نیز ربطی به نظمی که امیرالمؤمنین 7 به حسنین 8 فرمودند: «أوصیکما بنظم أمرکم»، ندارد. ما نمی‌توانیم یک اعتبار مجموعی برای تمام این موضوعات من حیث‌المجموع قائل شویم. مدعیان فقه نظامات، فقهی را به میدان آوردند که ممکن نیست (فاضل لنکرانی، 1397/9/8).

شواهد ایشان بر این مدعی: 1. نداشتن مؤید در ارتباط میان موضوعات فقهی با یک‌دیگر. 2. دستیابی به ملاک این ارتباط در بسیاری از موارد ناممکن است و 3. عدم خلط میان نظم در تشریح و تکوین.

پاسخ

شاید در احکام فردی، تناسب و ساخت‌وارگی احکام، چندان مورد اهتمام نباشد و احکام جدای از هم مورد نظر قرار گیرد، اما در احکام مربوط به جامعه و حکومت این مسأله از اهمیت فراوانی برخوردار است (رجبی، 1399/1/27). به هر حال، ما می‌خواهیم از همین منابع و ملاکات در حد توان استنباط کنیم؛ چنان‌که در استنباط احکام جزئی نیز به همین صورت است که در تعریف اجتهاد، بذل جهد آورده‌اند و در جایی که مجتهد نمی‌تواند، احتیاط کرده و فتوا نمی‌دهد. بنابراین، ما در مواردی که امکان کشف نظام و استنباط ملاکات وجود داشته باشد، به آن مبادرت می‌نماییم و در مواردی که چنین امکانی نباشد، احتیاط کرده و ورود نمی‌کنیم.

در این خصوص باید گفت، اولاً: شریعت نیز هم‌چون خلقت از شارع حکیم صادر شده است، خلقت اثر تکوینی و شریعت اثر تشریحی است، نظام‌مندی شاخص مهم

حکمت است؛ چون حکمت بدون نظام بی‌معناست، بی‌نظامی نقص و عیب است، پس خلاف حکمت است.

ثانیاً: فعل تشریح خود گواه بر وجود نظم است، لهذا تشریح نیز مانند تکوین نظام‌مند است. شریعت برای تنظیم امور انسان‌ها آمده و چیزی که برای نظام‌بخشی به امور و تنظیم شؤون مختلف آمده خود نمی‌تواند بی‌نظام باشد.

امیرالمؤمنین در شأن قرآن کریم می‌فرماید: «آن‌چه باید در میان شما جریان پیدا کند، در قرآن نظم و نظام آن وجود دارد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۸). از نظر حضرت، تقوا که جوهر دین است، با نظم امر همراه است،^۳ چگونه ممکن است امام معصوم جامعه را به نظم دعوت کند، بعد مطالب خودش پراکنده و بی‌نظام باشد!

حضرت زهرا 3 در خطبه فدکیه می‌فرماید: «پیروی از اهل بیت : را خداوند نظام امت قرار داده است» (مجلسی، ۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۱)؛^۴ آیا می‌توان نظام را از بی‌نظمی توقع داشت، می‌توان گفت شریعت بی‌نظم و بی‌نظام است، اما تبعیت از آن موجب نظام می‌شود؟ آموخته‌ایم که به اهل بیت : عرض کنیم: «السلام علیکم یا من هم زمام الدین ونظام المسلمین... أنت نظام الدین وعز الموحدين» (همان، ج ۹۸، ص ۲۶۰ و ج ۹۹، ص ۹۹)؛ شما سررشته دین، مایه نظام دین و امت هستید.

ثالثاً: به لحاظ زبان‌شناختی شریعت؛ یعنی منهج و صراط و سامانه زیستی، اگر انسان در آن گام بردارد، اهل نجات و نجات خواهد شد، نمی‌تواند بی‌نظام باشد و اگر نظم نباشد، نجاتی محقق نخواهد شد (صادقی رشاد، ۱۳/۹/۱۳۹۷).

رابعاً: آن‌چه محقق حلی در شرایع الاسلام رایج کرد؛ یعنی تقسیم کلان فقه به عبادات، عقود، ایقاعات و احکام، با وجود این‌که ایراداتی به آن هست، اما مستلزم فقدان نظام نیست، کما این‌که نقد ساختارهای موجود به معنای انکار نظام‌مندی نیست، بلکه به معنای دفاع از نظام‌مندی فقه و تلاش برای کشف و صورت‌بندی کارآمدتر و روزآمدتر آن است. فقهای هر عصری باید تلاش نمایند که نظم فقه را بهبود دهند تا آن‌که نظم واقعی تشریحی، کشف و ارائه شود؛ روزگار پیچیده باید نظم متناسب با اقتضائات به فقه و احکام الهی داشته باشد و اگر نظم و نظام موجود فقه در گذشته با

مقاصد دیگری تنظیم شده اکنون باید نظم متناسب با نیاز زمانه جدید داده شود.^۵ هر مکتب اجتماعی در واقع مجموعه نظام‌مند و منسجم از مبانی، اصول، احکام و اهداف است. مرحوم محقق در شرایع از طهارت تا دیات فقه را تدوین کرده، یک نظام مدون کرده، اما اصطلاحاً این یک نظام دانشی است؛ یعنی دیسیپلین ساخته است. حالا در قدم دوم کار شهید صدر این است که از دیسیپلین فقه، می‌خواهد مکتب اجتماعی، مکتب اقتصادی و نظام اقتصادی اسلام را استخراج کند؛ یعنی در حوزه اقتصاد، مجموعه مبانی، اصول، احکام و اهداف را با روش مراجعه به نظر فقها به صورت نظام‌مند در حوزه اقتصاد تدوین کند (همان).

خامساً: منظور معتقدان به فقه نظام از ارتباط بین اجزای احکام هر باب فقهی با باب دیگر در تمام جزئیات نیست. مراد از ارتباط میان احکام، نبود تناقض و روح واحد برای رشد و تکامل انسان است، احکام با هم دیگر هم‌افزایی دارند و یک هدف را دنبال می‌کنند؛ یعنی این‌طور نیست که برخی احکام انسان را به فردیت و انزوا ببرد و برخی او را به جنبه‌های اجتماعی دعوت کند. روح حاکم بر قوانین و احکام شریعت، روح واحدی است؛ مثلاً اعتکاف که در ظاهر انزواطلبانه‌ترین حکم دینی است، در زمان و مکان خاص جاری است و در عین حال، به همه مکلفان هم می‌گوید که اگر می‌خواهید معتکف شوید، باید در یک مسجد و یک زمان و در کنار برادران دینی خود دور هم جمع شوید. بنابراین، می‌بینیم که شلوغ‌ترین ایام سال مساجد در همین دوره شکل می‌گیرد (ملک‌زاده، ۱۳۹۷/۱۰/۱۶). یکی از ارکان اندیشه شهید صدر نیز ملاحظه هماهنگی و منسجم احکام در مسیر دست‌یابی به مذهب اقتصاد اسلامی است:

يؤكد الكتاب دائماً على الترابط بين أحكام الإسلام، وهذا لا يعني: انها أحكام ارتباطية وضمنية بالمعنى الأصولي، حتى إذا عطل بعض تلك الأحكام سقطت سائر الأحكام الأخرى، وإنما يقصد من ذلك: أن الحكمة التي تستهدف من وراء تلك الأحكام لا تحقق كاملة دون أن يطبق الإسلام، بوصفه كلاً لا يتجزأ، وإن وجب في واقع الحال امثال كل حكم بقطع النظر عن امثال حكم آخر أو عصيانه (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۴۹).

سادساً: از طرفی هم دین اسلام دارای ساختاری هماهنگ و منظم است که هیچ اختلاف و اعوجاجی در آن راه ندارد: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۴: ۸۲)؛ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند، اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند و نیز دارای ارکانی است که شرایع گوناگون بر آن استوار است: «فَإِنَّ لَدَيْنَ اللَّهِ أَرْكَانًا» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۰۵)؛ دین خدا ارکانی دارد؛ هم‌چنان که تبیین دین در کلام اهل بیت .: دارای نظام است: «فَمَا تَنَاقَضَتْ أَعْمَالُكَ وَلَا اخْتَلَفَتْ أَقْوَالُكَ وَلَا تَقَلَّبَتْ أَحْوَالُكَ» (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۶۸)؛ کردارهایت ضد و نقیض نشد، گفتارهایت اختلاف نیافت، حالاتت زیر و رو نگشت. اقوال ایشان منطبق با قرآن است: «فَإِنَّا إِن تَحَدَّثْنَا حَدِيثًا بِمُوافَقَةِ الْقُرْآنِ» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۴۹) و دارای هماهنگی و ارتباطی وثیق و عمیق است: «إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلَ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَكَلَامِ أَوَّلِنَا مُصَادِقٌ لِّكَلَامِ آخِرِنَا... فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنَّا حَقِيقَةً وَعَلَيْهِ نُورًا» (طوسی، ۱۴۹۰ق، ج ۱، ص ۲۲۴)؛ همانا گفتار آخرین ما مثل گفتار اولین ماست و کلام اولی تأییدکننده گفتار آخری ماست. بنابراین، با نظر به اجزا و ارکان دین و شریعت و تناسبات و روابط آنها، مجموعه و منظومه بودن شریعت امری مسلم و غیر قابل انکار می‌نماید که این انتظام و انسجام، خیلی محل اختلاف و مناقشه نیست، نظام‌مند بودن از لحاظ ساختار و ترسیم منظومه‌ای از اجزا و ارکان دخیل در تفقه نظیر مبانی، ارزش‌ها، اصول، غایات و مقاصد، مصالح و... و نیز نظام‌داشتن قواعد فقهی و اصولی. در توضیح این مورد می‌توان گفت همان‌طور که از حضرات معصومین .: نقل فرموده‌اند: «انما علينا التواء الاصول وعلیکم أن تتفرعوا» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ آنچه بر عهده ماست، فقط همین است که اصول را به شما القا نماییم و بر عهده شماست، استخراج فروع. وقتی صحبت از اصول و فروع می‌شود، حکایت از ساختاری منظم و نظامی هماهنگ دارد، اصولی که قدر متیقن دین است به عنوان محور اصلی و در رتبه بعد، شاخه‌های فرعی قرار گرفته و در واقع از تفریع محورها و شاخه‌های اصلی، ساختار منظمی از شاخه‌های فرعی، موضوعات و تناسبات آن شکل می‌گیرد، در نتیجه دانش فقه به میزان ترسیم و تفریع قاعده‌مند اصول این منظومه می‌تواند محصول خود را در قالب نظام ارائه دهد (عبداللهی، ۱۳۹۹، ش ۲، ص ۶۳).

سابعاً: نگاه منظومه‌ای به احکام اسلامی و نظام‌سازی بر مبنای فقه، موجب بروز و ظهور ارزش‌های دینی در نظام مبتنی بر شریعت خواهد شد؛ نظام جایگاه بی‌بدیلی در زندگی اجتماعی دارد که خارج از نظامات، اساساً نمی‌توان زندگی کرد، بشر برای هر نوع روابط اجتماعی نیازمند تدوین قوانینی است که در آن از ظلم به دیگری جلوگیری و عدالت رعایت شود و افراد تا حد ممکن به حقوق خود برسند. این امر بدیهی، در شرایط امروز که ارتباطات بشری گسترش یافته و پیچیده شده است، بیش‌تر احساس می‌شود. باید بدانیم که اگر نظام اسلامی را در تعلیم و تربیت، اقتصاد و سیاست حاکم نکنیم، زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مردم متوقف نخواهد شد، ولی قطعاً اسلامی نخواهد بود یا بی اساس است و یا التقاطی از نظامات مختلف که امروز در اقتصاد شاهد آن هستیم (ملک‌زاده، ۱۳۹۷/۱۰/۱۶).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. فعل تشریح خود مؤید نظم و نظام است. ۲. ارتباط به معنای انسجام و عدم تناقض بین احکام است. ۳. نظم در تشریح و تکوین، همه از فعل حکیم است و ۴. وظیفه تفریع اصول مقتضی نظام است.

بنابراین، ارتباط میان احکام به معنای انسجام و عدم تناقض آنهاست و فعل تشریح، خود مؤید نظام است.

اشکال پنجم: عدم تضمین فقه نسبت به مصالح و مفاسد دنیوی

برخی تکلیف مکلفین به احکام ظاهری را لغو دانسته‌اند و می‌گویند چرا شارع مقدس ما را در عرصه امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مکلف به حکم ظاهری کند که هیچ تضمینی نسبت به مصالح سیاسی و اقتصادی در آن نیست (علم‌الهدی، ۱۳۹۶/۱۰/۱۲).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. بسیاری از احکام مکلفین ظاهری است و ۲. احکام ظاهری تضمینی بر مصالح ندارند.

پاسخ

این اشکال به کل فقه است، نه فقط فقه نظام و لازمه آن قول به نماز و روزه غیر واقعی

است که گوینده نیز به آن قائل نیست و این منتهی به تعطیلی دین می‌شود، باید گفت که در فهم احکام ظاهری و واقعی رابطه طولی برقرار است، نه تباین، احکام ظاهری کاشف از احکام واقعی است؛ نظریه تراحم حفظی شهید صدر نیز جهت حفظ ملاکات واقعی، بیان‌گر آن است که احکام ظاهری در واقع حافظ ملاکات واقعی هستند، نه این‌که احکام صوری باشند. با این حال، بر فرض این‌که ما نظام فقهی بر اساس احکام ظاهری به دست آوریم، در صدد حرکت در سایه شریعت در زمان عدم دسترسی به آن هستیم، بنابراین، یا احکام ظاهری در کل فقه پذیرفته می‌شود یا خیر و این اختصاصی به فقه نظام ندارد. در ثانی جایگزین آن چیست، دستورالعمل را حد المقذور از شریعت بستانیم یا از بشریت، حتی اگر ارتباط ضعیفی با شریعت داشته باشد، به سعادت نزدیک‌تر است؛ چراکه ما قائلیم به این‌که قوانین باید با اخلاقیات و شرایط اجتماعی تناسب داشته باشد. ثالثاً اگر وقوع شیء دلیل بر امکان است، در مواردی فقه نظام هم چون نظام بانکی و... استنباط شده است.

باید پرسید که آیا فقه برای مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حکم دارد یا ندارد؟ اگر ندارد، نتیجه‌اش سکولاریسم است و هیچ فقهی آن را نمی‌پذیرد که مخالف قرآن و روایات است. اگر بگوییم حکم دارد، آیا این حکم منجر به تنظیم امور اجتماعی است یا خیر؟ اگر هیچ تضمینی ندارد، دچار چند اشکال خواهد شد، در این فرض، از طرفی خداوند احکام واقعی را تابع مصالح و مفاسد جعل کرده است و از طرفی عباد خود را دعوت به تفقه در دین کرده است تا با تفقه در دین، به جلب منافع و دفع مفاسد برسند؛ درحالی‌که آن‌چه عباد از طریق اجتهاد بدان نایل می‌آیند، حکم ظاهری است که تابع مصالح نیست و هیچ تضمینی برای تحصیل مصالح و اجتناب از مفاسد نمی‌دهد. در نتیجه جعل احکام واقعی لغو خواهد شد. گزاره تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بی‌معنا خواهد گشت.

این دیدگاه از طرفی مخالف با نصوص فراوانی است که علت جعل احکام را در کنار سعادت اخروی، سعادت دنیوی دانسته‌اند و مصالح جعل آن را عدالت اجتماعی، انباشته‌نشدن ثروت، امنیت، حیات‌بخشی و مانند آن دانسته‌اند (حدید(۵۷): ۲۵؛

حشر(۵۹): ۷؛ نساء(۴): ۸۳ و ۵۹؛ نحل(۱۶): ۹۷؛ بقره(۲): ۱۷۹ و... از طرف دیگر، این دیدگاه منجر به نفی ارتباط میان دنیا و آخرت و مزرعه بودن دنیا نسبت به آخرت خواهد شد؛ چراکه در نتیجه این روی کرد، مکلف در دنیا رفتاری انجام می‌دهد که نه تنها سودی ندارد، بلکه مفسده هم دارد، اما در آخرت به ثواب می‌رسد یا از عقاب می‌رهاند!

بنابراین، با توجه به بطلان احتمالات فوق، احکام کشف شده در فقه، لاجرم در راستای تنظیم حیات بشر در دنیا و آخرت و در عرصه مادی و معنوی خواهد بود و با دیدگاه غالب فقهای امامیه مخالف است. با مراجعه به کلام فقها این نتیجه دست می‌دهد که فقهی می‌تواند تضمین کننده آخرت باشد که از گذرگاه دنیا به سلامت عبور کند. اساساً غرض اخروی در طول غرض دنیوی به دست می‌آید. در سیره عملی فقهای امامیه در عملیات اجتهاد، همواره تنظیم امور اجتماعی مورد توجه بوده است. قاعده حفظ نظام در ذیل همین نگاه متولد شده، این که بسیاری از عمومات یا اطلاقات به واسطه اختلال نظام و مانند آن مقید می‌شوند، به خاطر توجه به مصالح دنیوی و اغراض دنیوی حکم شرعی است.

شیخ انصاری در مسأله ولایت فقیه، مزاحمت فقهی در تصرف فقیه دیگر در اموال و انفس را به دلیل استلزام هرج و مرج و اختلال نظام مصالح، جایز نمی‌داند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۷۲). شهید اول تصریح می‌کند هر حکم شرعی یا برای جلب نفع به مکلف است یا دفع ضرر و هر کدام از این دو، گاهی دنیوی و گاهی اخروی و گاهی هر دو است (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۴). آقای خوئی در تقسیم واجبات، به تبعدی و توصلی، حکمت جعل واجبات توصلی را با وجود آن که در آن قصد قربت شرط نیست، حفظ نظام و پیش‌گیری از اختلال نظم زندگی مادی و معنوی انسان‌ها دانسته است (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۰۹). با این بیان، اهداف دنیوی را غرض اهم از جعل این احکام بیان داشته است (خوئی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۱). امام خمینی ۱ به مسأله زمان و مکان در اجتهاد توجه ویژه می‌دادند که در عین تحفظ بر فقه جواهری، به فکر کارآمدی نظام دنیایی هم هست. میرزای شیرازی بر همین اساس فتوای تحریم تنباکو صادر کرد، میرزای نائینی بر همین مبنا تنبیه الامه نوشت و امام خمینی ۱ قیام کرده و حکومت تشکیل داد.

پاسخ شهید صدر و تبیین تراحم از روشن‌ترین راه‌ها برای حل این اشکال است. ایشان می‌افزاید:

وهكذا يتضح ان الأحكام الظاهريّة خطابات تعيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية، حين يتطلّب كلّ نوع منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر. وبهذا اتضح الجواب على الاعتراض الثاني، وهو ان الحكم الظاهري يؤدّي الى تفويت المصلحة والالتقاء في المفسدة، فان الحكم الظاهري وان كان قد يسبب ذلك، ولكنه انما يسببه من أجل الحفاظ على غرض أهم (شهید صدر، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۱).

پس حکم ظاهری؛ گرچه گاه منجر به تفویت مصالح دنیوی می‌شود، اما در عین حال، اهم مصالح دنیوی را حفظ می‌کند. اشکال مستشکل به حجیت بینه هم از همین راه قابل حل است که بینه به خاطر مصلحت نوعیه دنیویه که داشته حجت شده حال گاهی هم القای در مفسده می‌کند، ولی در مقام تراحم حفظ اهم ملاکات، حجت شدن بینه ملاک قوی‌تری داشته است. به بیان دیگر، اگر حکم واقعی نظام‌بخش و تنظیم‌کننده امور دنیاست، پس حکم ظاهری که در صدد حفظ اهم ملاکات این احکام واقعی است، هم باید همین خصوصیت را داشته باشد. کشف فقیه، اگر فقط پوسته‌ای از حکم شارع را داراست، اما نقض غرض شارع حساب شود را نمی‌توان به عنوان حکم شارع، ولو حکم ظاهری نام نهاد (رجبی، ۱۳۹۹/۱/۲۷).

البته همه این‌ها بنا بر دیدگاه اصولی است که قائل به وجود حکم ظاهری در کنار حکم واقعی است، اما گروهی از اصولیان که از اساس وجود مجعولی به نام حکم ظاهری را انکار می‌کنند، این اشکال از ابتدا متوجه ایشان نمی‌شود؛ چراکه شارع مقدس یک مجعول دارد و آن هم حکم واقعی است و ما مکلف به رسیدن به حکم واقعی هستیم (همان حکم واقعی که تابع مصالح و مفاسد واقعی است و مصالح دنیوی هم در ضمن آن است)، بله آنچه بدان می‌رسیم، ممکن است دقیقاً مطابق واقع باشد، ممکن است که مطابق نباشد، اگر مطابق نبود، ما معذور هستیم، اما این معذوریت به معنای نفی مصالح دنیوی در منکشف ما نیست، منکشف ما از طرق مجعوله برای رسیدن به

حکم واقعی کشف شده است. پس اگر از روش‌های صحیح استفاده کرده باشیم، میزان اصابت آن با واقع حداکثری و غالبی است (همان).

از نگاه امام خمینی 1 بنا بر تحصیل علم در حوادث و وقایع یومیه موجب اختلال نظام زندگی اجتماعی می‌گردد. از این رو، همواره با عمل به قول ثقه و ظواهر کلامی که به ایشان القا می‌شود، امور خود را سپری می‌کنند. پیامبر اسلام هم با وجود آن‌که احکامی را بیان نمود، بر همین مسیری که نزد عقلا مستقر بوده عمل نمود، بدون آن‌که اماره‌ای تأسیس کند و حکم ظاهری قرار دهد، بلکه تنها این سیره عقلایی را امضا نموده است. عمل مشرعه به امارات در فرض عدم علم هم به خاطر این است که این امارات یکی از طرقی هستند که علی‌الغلب طریق به واقع‌اند، بدون آن‌که جعل حجیت یا امر دیگری واسطه شده باشد (سبحانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۲).

البته این‌که ابتدای حجیت امارات فقط به عذاب اخروی مرتبط می‌شود و اصولاً طریق به واقع نیست و اثبات قول و مراد معصوم نمی‌کند، قول شاذی است و هیچ‌یک از بزرگان علم چنین اعتقادی ندارند. در حالی که در کلام علمای علم اصول در حجیت امارات بیش‌تر جنبه کاشفیت از واقع در نظر گرفته شده است تا منجزیت و معذرت (شیخ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴؛ نائینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۴ و خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۴۵).

مخصوصاً با توجه به این‌که حجیت امارات مسأله‌ای عقلایی است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۰۸). عقلا برای اثبات مراد خود و دیگران روش‌هایی را به کار گرفته‌اند و ادعای این‌که برای عقلا همیشه «قطع» حاصل می‌شود، ادعای گزاف و بی‌دلیلی است و شارع مقدس همان حجیت نزد عقلا را امضا نموده است.

این‌که ادعا شود، چون تضمینی برای رسیدن به مصالح و مفاسد واقعی وجود ندارد، نمی‌توان برای تأمین مصالح جامعه و تشکیل تمدن اسلامی از آن بهره جست. مگر نظریات دیگر در باب اداره جامعه تضمین صددرصدی دارد؟ آن هم با این اختلاف شدید و ظهور اشتباهات فراوان و بعضاً خانمان‌سوز که توسط عقلا در جامعه پیاده شده است، اما عقلا به آن عمل می‌کنند و در صورت شناخت مشکلات، آن را اصلاح و

تکمیل می‌کنند. در صورتی که با توجه به واقع‌نمایی حداکثری در امارات فقهی، تضمین بسیار بیش‌تری در عمل به آن نسبت به فرضیه‌ها، ساختارها و روش‌های عقلایی دیگر وجود دارد و در صورت بروز برخی مشکلات، امکان تکامل و برطرف کردن مشکل هم وجود دارد. بنابراین، صرف این‌که احتمال عدم اصابت به واقع وجود دارد، از نظر عقلی مانع اخذ نمی‌شود.

اگر تبعیت احکام از مصالح و مفسد تنها مختص به احکام واقعی (و مخصوص زمان حضور امام و علم مردم) باشد، لازم می‌آید با این‌که اهل بیت می‌دانستند غیبت طولانی رخ می‌دهد و امکان تحصیل علم ندارند، برای مردم در چنین شرایطی اماراتی را جعل کرده‌اند و اصلاً به فکر مصالح و مفسد نبوده‌اند و تنها دغدغه آن‌ها عدم عقوبت اخروی آن‌ها بوده است. این مسأله با مبانی فکری امامیه ناسازگار است. بنابراین، باید گفت احکام ظاهریه که حضرات معصومین تأیید کرده‌اند، همه احکامی بوده‌اند که بیش‌ترین مصالح را برای بندگان جلب کرده و بیش‌ترین مضار را از آن‌ها دور کند.

به‌گونه‌ای بیان می‌کنند که گویا فقها هیچ توجهی به تأثیرات احکام در جامعه نداشته و حتی اگر موجب اختلال نظام و عدم کارایی در جامعه باشد، بر آن پافشاری می‌کنند. فقهای بزرگ در بعضی موارد، حتی اگر یک حکم برای یک فرد قابل اجرا است و هیچ مشکلی را برای او ایجاد نمی‌کند، اما اگر در جامعه به صورت کلی انجام شود، جامعه با مشکل مواجه می‌شوند، حکم خود را تغییر داده‌اند (آشتیانی، ۴۲۵، ص ۳۶).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. احکام جهت تنظیم امور فردی و اجتماعی است. ۲. تفقه به معنای جلب مصالح و دفع مفسد است. ۳. عدم تضمین مستلزم لغویت احکام یا عدم ارتباط دنیا و آخرت است و ۴. کشف واقع دائمی سبب اختلال نظام اجتماعی می‌گردد که موجب به ظواهر عمل عقلا است.

بنابراین، حتی احکام ظاهری سبب جلب منافع و دفع مفسد دنیوی و اخروی می‌گردد و الا لغو است.

اشکال ششم: عدم قابلیت التزام به کلان نظام

در فقه نظام گفته شده است:

در این جا اشکال می شود در صورتی که نظام کلانی از خُرده نظام های اقتصادی و سیاسی و... می بایست اعتبار گردد، این اعتبار باید از سوی شارع اتخاذ گردد و فقیه نمی تواند خود بدواً کلان نظام را اعتبار کند. نمی شود یک امر اعتباری انتزاعی را موضوع مسأله شرعی قرار داد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۱۳).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. کلان نظام را باید شارع اعتبار کند، نه فقیه و ۲. امر اعتباری نمی تواند موضوع مسأله شرعی واقع شود.

پاسخ

به هر حال، ما می خواهیم از همین منابع و ملاکات در حد توان استنباط کنیم؛ چنان که در استنباط احکام جزئی نیز به همین صورت است، اگر به واسطه محدودیت ها در جایی نتوانستیم به نظام کلان یا خرده نظام برسیم، هم چون رویه اجتهادی، احتیاط می کنیم، بنابراین، ما تا جایی که امکان کشف نظام و استنباط ملاکات وجود داشته باشد، به آن مبادرت می نماییم و در مواردی که چنین امکانی نباشد، احتیاط کرده و ورود نمی کنیم. با این حال، در زمان عدم دسترسی به نظام، به دنبال حرکت در سایه شریعت هستیم و حتی المقدور دستورالعمل های جامعه را از شریعت پستانیم، نه از بشریت، حتی اگر ارتباط ضعیفی با شریعت داشته باشد، به سعادت نزدیک تر است؛ چراکه ما قائلیم به این که قوانین باید با اخلاقیات و شرایط اجتماعی تناسب داشته باشد. در پاسخ به بخش نخست باید گفت بر فرض این که چنین استلزامی، قائل به وجود نظام در شریعت باشد، نباید ابایی از التزام به آن داشت! چراکه کلان نظام مستخرج از بطن فقه و با ملاک های معتبر شریعت بوده و چنان که اذعان می شود، انتزاعی نبوده و دارای استنادات معتبر است. به هر حال، چه اشکالی دارد که قائل به نظام بگویید مجموعه احکام شرعی متفرق در بیع، مضاربه و اجاره را در ذیل خرده نظامی به نام «نظام قراردادهای» قرار داد. نظام مزبور نیز در ذیل نظام واسطی چون «نظام مالی اسلام» و

این‌ها زیرمجموعه «کلان‌نظام اجتماعی» قرار گیرند که در نظام دوم مباحث خمس و زکات، انفاق و انفال مطرح می‌شود و در نظام سوم ساختارهای اجتماعی، طبقات اقتصادی، تقسیم ثروت داخل می‌شود. در مورد خانواده نیز می‌توان این‌گونه منطبق کرد: احکام شرعی ← نظام خانواده ← نظام معاشرت ← نظام اجتماعی و ...

در پاسخ به بخش دوم نیز می‌توان گفت:

اولاً: اگر مسامحتاً ادعای عدم اعتبار در موضوعات جزئی قابل پذیرش باشد، هرچند در موضوعات جزئی نیز لحاظ امور اعتباری وجود دارد، لکن مسائل کلان غالباً اعتباری است. باید پرسید آیا شخصیت حقوقی، مالکیت معنوی و یا حتی اصل مالکیت، زوجیت و سایر احکام وضعی مشابه که اعتباری هستند، در فقه شناسایی نشدند؟ طبق کدام قاعده فقهی یا اصولی می‌توان چنین ادعایی داشت؟!

ثانیاً: این مسأله چنان مرتکز در اذهان فقهاست که برخی حتی صرف ادعای عنوان اعتباری را در مسأله اجتماع امر و نهی کافی دانسته‌اند، به این ترتیب، برخی اصولیان امکان تعلق امر و نهی به یک عمل دارای دو عنوان را جایز می‌دانند که یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی است. مثال معروف آن، نماز در زمین غضبی است که در این‌جا امر و نهی به یک موضوع دارای دو عنوان نماز و غضب تعلق گرفته است؛ زیرا عملی که به عنوان نماز در مکان غضبی انجام می‌گیرد، مصداق عنوان نماز و غضب است. از این‌رو، عمل از جهتی مورد امر و از جهتی دیگر مورد نهی قرار گرفته است. برخی اصولیان از این جهت که دو عنوان هرچند به حسب ظاهر در وجود خارجی متحد، لیکن در عنوان متعدّدند و تعدّد عنوان از نظر عقلی مستلزم تعدّد معنوی است - به عبارت دیگر، نماز در جای غضبی هرچند از نظر عرفی یک عمل است، لیکن در واقع دو عمل است؛ یکی نماز و دیگری غضب - قائل به امکان این نوع اجتماع شده‌اند (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸۳).

ثالثاً: در کنار موضوعات بسیط، برخی موضوعات دارای ماهیتی پیچیده و مرکب هستند که از مجموع عناصر و مؤلفه‌های متعدّد پدید آمده‌اند که برخی از این موضوعات، ساختاری نظام‌مند دارند. از این‌رو، شناخت این قبیل موضوعات، نیازمند منطقی است که بتواند جایگاه عناصر را در ترکیب با یک‌دیگر و در نسبت با کل

ملاحظه کند. موضوعاتی از قبیل بانک و بیمه و ... که نظام اقتصادی را تشکیل می‌دهند، از این دست می‌باشند که می‌توان آن‌ها را موضوعات کلان نامید (میرباقری، عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش ۳۶، ص ۷۳). حضرت امام نیز بر ضرورت کلی‌نگری در اقتصاد و ملاحظه نظام اقتصادی تصریح داشته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۳۷).

رابعاً: در اعتبار امور کلان در شریعت، حضرت امام می‌فرماید: «دیانت اسلام دربردارنده و اداره‌کننده همه نیازهای بشر است؛ از امور عبادی فردی تا مسائل کلان سیاسی و اجتماعی مورد توجه و اهتمام شارع مقدس قرار داده است (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۴). بنابراین، محال است که با اهمیت‌ترین نیاز اجتماعی بشر که عبارت از حکومت و رهبری است را رها کرده باشد (همان، ص ۱۰۱).

خامساً: آیا می‌توان منکر خطابات کلان شارع در ابواب مختلف فقهی هم‌چون عدالت اجتماعی «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ» (حشر (۵۹): ۷ و حدید (۵۷): ۲۵) حفظ نظام سیاسی «ولم يناد بشئٍ كما نودي بالولاية» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶) یا عهدنامه امیرالمؤمنین به والی مصر که به موارد زیادی به امور کلان هم‌چون حقوق بشر، حقوق اقتصادی و ... (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) یا حفظ عزت و اقتدار و استقلال مسلمانان «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»؛ (منافقون (۶۳): ۸) و ... گشت. این از بعد نظری، از بعد اجرایی در حدود، دیات و قضاوت، آیا می‌توان اجرای آن را بدون نظام و حکومت در نظر گرفت؛ چنان‌که حضرت امیر ۷ بر حکم متفاوت دو قاضی اعتراض می‌نمایند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸ و وکیع، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۹۹). آیا بدون نظام قضایی منسجم می‌توان وحدت رویه قضایی را شاهد بود؟ بنابراین، ناگزیر از اعتبار و تنظیم نظام قضایی مناسب هستیم.

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. کلان‌نظام مستنبط از فقه قابل التزام است. ۲. امور اعتباری در برخی احکام وضعی موضوع شرعی هستند و ۳. خطابات کلان شارع مبین اعتبارات کلان هم‌چون عدالت، حفظ نظام و ... است.

در جمع‌بندی این پاسخ می‌توان گفت که نظامات کلان از منظر شارع دور نبوده و شارع مسائل کلان را اعتبار کرده است. هم‌چنین امور اعتباری می‌تواند موضوع شرعی قرار بگیرد.

نتیجه‌گیری

- بر این اساس، اهم اشکالات وارد بر امکان و فقه نظام عبارت‌اند از:
۱. بی‌اساس بودن فقه نظام.
 ۲. اختلاف نظر و عدم ارائه تعریف واحد از فقه نظام.
 ۳. جامعیت اسلام پاسخ‌گویی مقتضای نیازهای بشر است، نه نظام.
 ۴. دلیلی بر نظم در تشریح نداریم.
 ۵. فقه هیچ تضمینی نسبت به مصالح و مفسد دنیوی ندارد.
 ۶. کلان‌نظام مورد ادعا قابل التزام نبوده و اساساً امر اعتباری نمی‌تواند موضوع مسأله شرعی واقع شود.
- در مقابل با تحلیل اجمالی به این اشکالات، به نحو زیر پاسخ داده شد:
۱. ما بر نظام مکشوف، اصرار نداشته، بلکه بر ضرورت کشف این نظام از ظرفیت منابع فقهی تأکید داریم.
 ۲. اختلاف در تعاریف منبث از جدیت بحث و ورود دیدگاه‌های مختلف به آن است.
 ۳. جامعیت اسلام مستلزم تدارک نظام پاسخ‌گو نسبت به شرایط متغیر؛ البته با التزام به اصول ثابت و متغیر است.
 ۴. ارتباط میان احکام به معنای انسجام و عدم تناقض آنهاست؛ فعل تشریح، خود مؤید نظام است.
 ۵. حتی احکام ظاهری سبب جلب منافع و دفع مفسد دنیوی و اخروی می‌گردد و الا این احکام لغو خواهد بود.
 ۶. نظامات کلان از منظر شارع دور نبوده و شارع مسائل کلان را اعتبار کرده است. هم‌چنین امور اعتباری می‌تواند موضوع شرعی قرار بگیرد.
- بر همین اساس، حضرت امام خمینی ¹ اسلام را دارای سیستم و نظام خاص معرفی کرده و شهید صدر احکام را به صورت یک نظام می‌بیند. از این رو، عدم سابقه بحث فقه نظام در میان فقها دلیلی بر رد آن نیست و محل نزاع در عدم قابلیت فقه و ضرورت آن نیست.

می‌توان ثمره قائل شدن به فقه نظام را در جای‌جای فقه به ویژه در استنباط احکام موضوعات اجتماعی و سیاسی و... مشاهده کرد. هرچند فقیه، حتی در مسائل جزئی بدون تبارشناسی، ممکن است در موضوع‌شناسی به اشتباه بیفتد. ثمره دیگر رسیدن به نظام، کم‌شدن استثناها و خروج موارد از قواعد کلان است.

یادداشت‌ها

1. Subjective.

2. Objective.

۳. «اوصیکما وجميع اهلی وولدی و من بلغه کتابی بتقوی الله و نظم امرکم».

۴. «جعل الله ... و طاعتنا نظاماً للملة، و امامتنا اماناً من الفرقة».

۵. خطبه الخيف کافی نبی اکرم ﷺ در منی فرمودند: «فربّ حامل فقه غیر فقیه، وربّ حامل فقه الی من هو افقه منه» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۳۴)؛ ممکن است فقیه نسل‌های بعد از فقیه نسل‌های قبل افقه و اعلم باشد، نباید استبعاد کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آشتیانی، محمدحسن، کتاب القضاء، قم: انتشارات زهیر، ۱۴۲۵ق.
۴. ابن حزم، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۵. ابن مشهدی، محمد، المزار الکبیر، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۶. ارسطا، محمدجواد، «فقه نظام‌ساز - بحثی در باب ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی»، سوره اندیشه، ش ۵۳-۵۲، ۱۳۹۰.
۷. اعرافی، علیرضا، «تأثیرات فقه بر نظام تربیت»، راهبرد فرهنگ، ش ۳۶، ۱۳۹۵.
۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، الرسائل، ج ۲، قم: نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۲، ۲۱ و ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۵، ۱۳۸۹.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱، قم: نشر آل‌البتیة : لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار جمعی از روحانیون، ۱۳۷۶/۲/۱۳: Khamenei.ir.

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی، ۱۳۷۴/۹/۱۳، Khamenei.ir.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱، Khamenei.ir.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، پاسخ به اشکال آیه‌الله فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۱۸، ijthadnet.ir.
۱۵. خویی، سیدابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، تقریرات محمد اسحاق فیاض، ج ۱ و ۴، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهة، تقریر محمدعلی توحیدی، ج ۷، بی‌جا: بی‌تا.
۱۷. خویی، سیدابوالقاسم، فقه الشیعة (کتاب الطهارة)، قم: مؤسسه آفاق، ۱۴۱۸ق (الف).
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۰، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق (ب).
۱۹. رجبی، مجید، فقه؛ دانشی بر پایه حجیت و در مسیر سعادت دنیوی و اخروی، ۱۳۹۹/۱/۲۷، mehrnews.com.
۲۰. سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول (تقریرات درس امام خمینی)، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی‌تا.
۲۱. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۲. سعیدی، حسینعلی، «حجیت در اجتهاد نظام‌ساز، با تأکید بر آرای آیه‌الله سید محمدباقر صدر»، راهبرد فرهنگ، ش ۳۶، ۱۳۹۵.
۲۳. شهید اول، محمد، القواعد والفوائد، ج ۲، قم: کتابفروشی مفید، ۱۴۰۰ق.
۲۴. شهید صدر، محمدباقر، اقتصادنا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۵. شهید صدر، محمدباقر، المعالم الجديدة للاصول، ج ۲، قم: پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر، ۱۳۹۸.
۲۶. شهید صدر، محمدباقر، فلسفتنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ج ۱۲، ۱۴۰۲ق.
۲۷. شیخ انصاری، مرتضی، دراسات فی مکاسب المحرمة، ج ۳، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۸. شیخ انصاری، مرتضی، فوائد الاصول، تحقیق تراث شیخ اعظم، ج ۱، قم: مجمع الفکر اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۹. شیخ مفید، محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، قم: نشر کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۰. صادقی رشاد، علی‌اکبر، اداره جامعه با احکام بی‌نظام ممکن نیست، ۱۳۹۷/۹/۱۳، rashad.ir.
۳۱. طوسی، محمد، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، ج ۱، مشهد مقدس: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.

۳۲. عابدی، احمد، «مصلحتی در فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۶.
۳۳. عبداللهی، یحیی، «فقه نظامات (پاسخ به اشکالات آیه الله فاضل لنکرانی)»، نظام ولایی، سال دوم، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
۳۴. علم الهدی، سید صادق، فقه فعلی، نه حکومتی است و نه تمدنی! ۱۳۹۶/۷/۱۲: ijti hadnet.ir.
۳۵. علی اکبری بابوکانی، احسان، طباطبایی، محمدصادق و آهنگری، احسان، «بازپژوهی امکان و حجیت نظام سازی در فقه با تأکید بر نگرش شهید صدر»، فقه و اصول، سال چهل و هشتم، ش ۱۰۷، ۱۳۹۵.
۳۶. علیدوست، ابوالقاسم، «فقه حکومتی، موضوع شناسی، نظام سازی و راهبردهای نهادینه سازی آن»، فصلنامه گفتمان فقه حکومتی، سال اول، ش ۱، بهار و تابستان، ۱۳۹۵.
۳۷. علیدوست، ابوالقاسم، «فقه و عقل»، قبسات، ش ۱۶-۱۵، ۱۳۷۹.
۳۸. علیدوست، ابوالقاسم، «فقه و مقاصد شریعت»، فصلنامه فقه اهل بیت :، ش ۴۱، ۱۳۸۴.
۳۹. غزالی، ابو حامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، مصر: المطبعة المحمودية للتجارية، بی تا.
۴۰. غفوری الحسینی، خالد، «فقه النظرية، لدى الشهيد الصدر»، فصلنامه فقه اهل البيت :، ش ۲۰، ۱۳۷۹.
۴۱. فاضل لنکرانی، محمدجواد، نقد «فقه نظامات» در سه جلسه: ۱. دومین همایش دیدگاه های حقوقی آیه الله موسوی اردبیلی، ۱۳۹۷/۹/۸. ۲. درس خارج، ۱۳۹۷/۹/۱۳ و ۳. جلسه پرسش و پاسخ، ۱۳۹۷/۱۰/۱: fazellankarani.com.
۴۲. فراست خواه، مقصود، سرآغاز نو اندیشی معاصر (دینی و غیر دینی)، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.
۴۳. کدخدایی، محمدرضا، «استلزامات روشی نظام سازی با تکیه بر اندیشه شهید صدر»، فصلنامه فقه اهل بیت :، ش ۹۲، ۱۳۹۶.
۴۴. کعبی، عباس و فتاحی زفرقندی، علی، «سیاست های کلی نظام؛ راهکار ارتقای نظام قانون گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه دانش حقوق عمومی، ش ۱۵، ۱۳۹۵.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۶. مبلغی، احمد، کلیاتی در تنقیح موضوع فقه نظام: تئوری های سه گانه نظام وارگی فقه، ۱۳۹۷/۱۲/۱۱: vasael.ir.
۴۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲، ۶، ۹۸ و ۹۹، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.

۴۸. محقق حلّی، نجم‌الدین، الاجتهاد والتقليد (معارض الأصول)، قم: آل‌البیت، ۱۴۰۳ق.
۴۹. مشکائی سبزواری، عباسعلی، «اجتهاد حکومتی، نظام‌سازی دینی و تمدن‌سازی اسلامی»، اندیشه تمدنی اسلام، ش ۲، ۱۳۹۵.
۵۰. مطهری، مرتضی، پانزده گفتار، تهران: نشر صدرا، ۱۳۸۰.
۵۱. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۴، ۱۳۷۰.
۵۲. ملک‌زاده، محمدحسین، روح واحد بر احکام فقهی حاکم است، ۱۳۹۷/۱۰/۱۶: meftaah.com
۵۳. میرباقری، سیدمحمد مهدی و عبداللّهی، یحیی و نوروزی، حسن، «فقه حکومتی از منظر شهید صدر»؛ با مروری بر ویژگی‌های «فقه نظامات»، راهبرد فرهنگ، ش ۳۶، ۱۳۹۵.
۵۴. نائینی، محمدحسین، أجدود التقریرات (قاعدة الید، الفراغ، التجاوز و الصحة)، مقرر: ابوالقاسم خویی، ج ۲، قم: نشر مصطفوی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۵۵. نائینی، محمدحسین، فرائد الاصول، تقریرات کاظمی خراسانی، ج ۳، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.
۵۶. نبوی، سیدعباس، «فقه، زمان و نظام‌سازی»، کیهان اندیشه، ش ۶۷، ۱۳۷۵.
۵۷. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۸. وکیع، محمد، اخبار القضاء، ج ۲، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۲۲ق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی