

با پررنگ‌تر شدن بعد اجتماعی زندگی انسان‌ها و تنوع و تکثر سیستم‌های مختلف اجتماعی، طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری برای جوامع بشری به مرور پیچیده‌تر می‌شود. کلان‌نگری، جامع‌نگری و فرآیندگرا بودن تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها، از شروط اصلی موفقیت سیستم‌های مدیریتی می‌باشد. فقه شیعی نیز به‌عنوان یک سیستم مدیریتی کارآمد که ناظر بر تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست، از این قاعده مستثنی نیست. رویکرد سیستمی در وضع احکام و مقررات فقهی بدان معناست که باید «تکالیف سایر مکلفین» و «سایر تکالیف مکلفین» در منظومه احکام فقهی توأماً مدنظر قرار گیرد. همچنین لازم است که فرآیند تبدیل «باور»ها به «باید»ها به‌درستی ترسیم شود تا احکام فقهی نامتناسب با اهداف و مبانی فقهی و اغراض شارع نباشد. برای این منظور باید ابتدا اهداف و مبانی به‌دقت در فلسفه فقه مورد مطالعه قرار گیرد، سپس دکترین‌ها و سیاست‌های کلی شارع به‌درستی کشف و حوزه عملکرد هر یک تعیین گردد و در نهایت با ارائه ساختار مناسب و نظام‌مند کردن قواعد و دکترین‌ها و تعیین جایگاه آنها در هر حوزه، تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری بر مبنای آن صورت پذیرد. در این نوشتار، پنج راهکار برای کشف دکترین‌های شریعت ارائه و در نهایت، برخی سازوکارهای فقه برای تعادل سیستم و حفظ نظام معرفی شده است.

■ واژگان کلیدی:

فقه، تفکر سیستمی، دکترین، مدیریت، سیاست‌گذاری، طرح‌ریزی

نظام‌مدیریتی فقه و فرآیند سیاست‌گذاری و طرح‌ریزی

عبدالحسین خسروپناه

استاد تمام گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
hakimdefuli@gmail.com

صالحه یزدانی‌فر

دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مفید
yazdanifar@ymail.com

مقدمه

در میان صاحب‌نظران، اندیشمندان و مدعیان عرصه دین‌شناسی و فقهات، دو تفکر عمده نسبت به «فقه» قابل شناسایی است. تفکر اول، دیدگاه کسانی است که معتقدند «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.» (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۹۸) بدین معنا که فقه توانایی مدیریت تمام زوایای زندگی فردی و اجتماعی بشر از تولد تا مرگ را داراست. در مقابل، گروهی دیگر بر این باورند که چنین نگرشی به فقه و شریعت «بینش اکثری» به فقه یا شریعت است و شریعت نه توان اداره زندگی بشری در تمام ابعاد پیچیده و زوایای مخفی آن را دارد و نه اساساً چنین ادعایی دارد و چنین هدفی را دنبال می‌کند. بلکه شرع در زمینه اداره زندگی بشری حداقل‌ها را به ما می‌آموزد و هر انتظاری بالاتر از این از فقه و شریعت «انتظار اکثری» یا توقع بی‌جا از فقه و شریعت و افراطی‌گری است. (سروش، ۱۳۷۸ الف: ۸۴ و ۱۳۷۸ ب: ۲۱)

بی‌تردید اختیار یکی از این دو نظر و پیوستن به یکی از دو گروه، قبل از هر چیز نیازمند روشن شدن مفهوم «فقه» است. چه بسیار مواردی که اختلاف‌نظرها پیرامون یک موضوع، ناشی از اختلاف در تعریف و عدم درک مشترک از آن پدیده است. بنابراین گام اول را با ارائه تعریفی روشن از فقه برمی‌داریم:

۱. مفهوم‌شناسی «فقه»

۱.۱. «فقه» در لغت

برخی اهل لغت «فقه» را مطلق «فهمیدن»، «دانستن»، «علم» و «ادراک» معنا کرده‌اند (رک: ابن‌منظور، ۱۴۰۵ هـ. ق، ج ۱۳: ۵۲۲؛ جوهری، ۱۹۹۰ م، ج ۶: ۲۲۳۴؛ الفیومی، ۱۴۰۵ هـ. ق: ۴۷۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ هـ. ق، ج ۴: ۴۴۲ و فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۳۷۰) و در مقابل برخی دیگر معتقدند که هر علم یا ادراکی را نمی‌توان «فقه» نامید؛ بلکه «فقه» آن فهم و درک عمیقی است که با تأمل و اندیشیدن حاصل شده است. (الراغب الإصفهانی، ۱۳۹۲ هـ. ق: ۳۹۸ و المصطفوی، ۱۴۱۶ هـ. ق، ج ۹: ۱۲۳)

۱.۲. «فقه» در اصطلاح

واژه «فقه» در اصطلاح نیز در دو معنا به کار رفته است که یکی اعم از دیگری است: الف. معنای عام: که گاه از آن با عنوان «فقه اکبر» یاد می‌شود. «فقه» در این معنا اصول دین، عقاید، کلام، اخلاق، عرفان و کلیه احکام و معارف الهی را در برمی‌گیرد و در

حقیقت با «شرع» یا «شریعت» مترادف می‌باشد. (التهانوی، ۱۴۱۸هـ.ق: ۴۷۸۳) ب معنای خاص: که تنها «احکام شرعی فرعی» را شامل می‌شود و از آن به «فقه أصغر» یا «فقه الأحکام» تعبیر می‌شود. همان فقهی که در تعریف آن گفته‌اند: «العلم بالأحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة» (حلی، ۱۳۸۷هـ.ق، ج ۲: ۲۶۴؛ عاملی، ۱۴۱۸هـ.ق، ج ۱: ۹۰؛ ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۱: ۴۰ و بی‌تا، ج ۱: ۳۰)

صرف نظر از قیودی که برخی فقها به این تعریف افزوده‌اند و اختلاف نظرهایی که کم و بیش در این خصوص وجود دارد، به‌طور ساده می‌توان گفت که مراد از فقه در معنای خاص آن (فقه أصغر) بخشی از شریعت است که افعال مکلفین را مورد توجه قرار می‌دهد. ۱.۳ «فقه» در این نوشتار

از میان دو معنای فوق، آنچه که در این نوشتار مدنظر است «فقه» در معنای خاص آن (فقه أصغر) است. اما توجه به دو نکته لازم است و آن اینکه در بحث از «سیستم مدیریتی فقه»: اولاً: مراد ما از «فقه»، «مجموعه احکام فقهی» یا «مجموعه گزاره‌های فقهی»^۱ نیست؛ بلکه مقصود، «علم فقه»^۲ است.

ثانیاً: آنچه را که امروزه به‌عنوان «علم فقه»، «موجود» است مدنظر نداریم؛ بلکه بحث ما ناظر به علم فقه در شکل تکامل یافته آن و به اصطلاح، فقه «مطلوب» است و معتقدیم که «فقه موجود» به‌خاطر برخی ویژگی‌ها - که در ادامه بدان خواهیم پرداخت - توان کافی را برای اداره جامعه امروزی به کیفیتی که شایسته نظام اسلامی باشد، ندارد. اما معتقدیم که با بازنگری در «فقه موجود» و رفع نقاط ضعف و تقویت نقاط قوت آن و ارتقاء آن به «فقه مطلوب» می‌توان نرم‌افزار مهندسی جامعه اسلامی را طراحی نمود.

لذا اینکه سخن از «سیستم مدیریتی فقه» به میان می‌آوریم نه بدان معناست که مدعی باشیم با «گزاره‌های فقهی موجود» می‌توان تمام ابعاد و زوایای زندگی بشری را اداره نمود؛ بلکه بر این باوریم که «علم فقه» در شکل «مطلوب» آن «قابلیت» طرح‌ریزی^۳ و تعیین خط‌مشی مناسب جهت مدیریت جامعه انسانی را داراست.

به دیگر سخن، در این نوشتار در صدد توصیف «هست»‌های «فقه موجود» برای اداره جامعه نیستیم؛ بلکه «باید»‌های «فقه مطلوب» را در این راستا بررسی خواهیم نمود. بنابراین

1. A Body of Jurisprudential Propositions
2. Jurisprudence as a Science
3. Planning

رویکرد ما در این نوشتار صرفاً رویکردی توصیفی^۱ نخواهد بود؛ بلکه عمدتاً نگاهی توصیه‌ای و تجویزی^۲ داشته و درصدد بیان بایسته‌ها و شاخصه‌های «فقه مطلوب» و ارائه الگوی مناسب سیستم مدیریتی فقه و ترسیم فرآیند صحیح تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری در این سیستم هستیم.

۲. رویکرد سیستمی؛ چیستی و چرایی

۲.۱. مفهوم‌شناسی «سیستم»

واژه سیستم^۳ از کلمه یونانی «Systema» مرکب از «Syn» به معنای «با هم» و «Histanai» به معنای «سبب برای» مشتق شده است (بهرنگی، ۱۳۸۲: ۱۹۵) و در فارسی معمولاً از واژه «نظام» به عنوان معادل آن استفاده می‌شود. (زورق، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۱ و حق‌شناس و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۶۹۹) صاحب‌نظران در تبیین این مفهوم تعاریف متفاوتی ارائه داده‌اند که اگر چه در هر یک از این تعاریف ظرافت‌هایی نهفته است؛ لیکن تفاوت جدی با یکدیگر ندارد. از دیدگاه رابینز «سیستم عبارت است از اجزاء پیوسته و مرتبط به هم که به نحوی تنظیم گردیده‌اند که یک کل متشکل از تک‌تک اجزاء را به وجود می‌آورند.» (رابینز، ۱۳۷۶: ۲۹) و یا کافمن سیستم را این‌گونه تعریف می‌کند: مجموعه‌ای از بخش‌ها که به طور مستقل با یکدیگر برای رسیدن به نتایج مورد انتظار براساس نیازها کار می‌کنند. (رئوفی، ۱۳۸۱: ۱۰۴)

در تعریف دقیق‌تر می‌توان گفت که «سیستم مجموعه‌ای از اجزاء و روابط میان آنهاست که توسط ویژگی‌های معین، به هم وابسته یا مرتبط می‌شوند و این اجزاء با محیط‌شان یک کل را تشکیل می‌دهند.» (رضایان، ۱۳۷۵: ۲۷)

۲.۲. پیدایش تفکر سیستمی و ویژگی‌های آن

در بررسی تاریخی شیوه‌های نگرش به پدیده‌ها و متدلوژی علم می‌توان به دو رویکرد عمده اشاره نمود. یکی تفکر تحلیلی یا تجزیه‌مدار که در آراء و نظریات فلاسفه یونان و برخی کشورهای شرقی ریشه داشته و تا اوایل قرن بیستم به مدت چند قرن تفکر غالب بود (رک: گلابی، ۱۳۶۹: ۱۹-۱۴) و دیگری تفکر سیستمی که بارقه‌های آن را می‌توان

1. Descriptive
2. Normative
3. System

در زمان جنگ جهانی دوم جستجو کرد. (رک: شفریتز و بوریک^۱، ۱۳۹۰: ۱۲۳)

تفکر تحلیلی، تقسیم هر پدیده به اجزای مختلف و بررسی جداگانه این اجزاء را تنها شیوه مطلوب علمی در رابطه با درک و شناخت طبیعت اشیاء و امور موجود می‌انگاشت. (گلابی، ۱۳۶۹: ۱۴) بدین معنا که ابتدا آنچه که قرار است فهمیده شود به اجزاء تقسیم می‌شود و سپس سعی می‌شود تا رفتار هر جزء به صورت مجزا فهمیده شود. سرانجام درک حاصل از این اجزاء تجمیع می‌شود تا درکی از کل موضوع حاصل شود. (رنجبری و مشرفی، ۱۳۸۱: ۵۱) روش تجزیه‌گرایی و سازوکاری علی‌رغم کاستی‌هایش در گسترش دامنه علوم در جامعه بشری نقش مثبت و ارزنده‌ای داشته است. لیکن ضعف این نگرش وقتی عیان شد که این روش در تحلیل پدیده‌های پیچیده جوامع انسانی عاجز و درمانده شد و به همین خاطر روش‌های نوین علمی از جمله کل‌گرایی یا نگرش سیستمی به وجود آمد. (گلابی، ۱۳۶۹: ۱۹)

اصلی‌ترین ویژگی رویکرد سیستمی توجه به کل یا کل‌گرایی و نگرشی جامع به موجودیت‌ها، به جای توجه به اجزای پدیده‌هاست. (رک: هیچینز، ۱۳۷۶: ۱۳ و فرشاد، ۱۳۶۲: ۹۴) البته تفکر سیستمی در تضاد با تفکر تحلیلی نیست و در واقع این دو روش مکمل یکدیگرند، نه جایگزین هم. (رضاییان، ۱۳۷۵: ۱۱) در حقیقت، نگرش سیستمی در عین حال در درون خود نگرش تجزیه‌گرایی را نیز جای داده است، لیکن از دیدگاه سیستمی تجزیه عناصر هر پدیده و تحلیل ویژگی‌های آنها در کلیت و یکپارچگی سیستم و بررسی روابط پایدارشان با یکدیگر و با کل سیستم مورد نظر است نه جدای از کل پدیده‌ها و به‌طور انتزاعی. (گلابی، ۱۳۶۹: ۱۸۹)

تفکر سیستمی با پرداختن به جوانب یک مفهوم در یک یا چند رشته، موجب وضوح پیچیدگی‌های آن مفهوم می‌شود. با دیدگاهی کلی ماهیت روابط اجزاء یک کل را بررسی نموده، هر مورد را بر حسب شرایط محیطی آن بیان می‌کند، کل را فراتر از مجموع اجزاء آن می‌داند، روش آن در تحلیل امور دارای نظم و قاعده است، هر مورد را با توجه به ارتباط آن با هدف می‌سنجد، در بررسی هر مورد آینده آن را در نظر دارد و به بازگشت‌ناپذیری زمان، رعایت مکان و ارتباط مداوم با محیط توجه می‌کند. از همجواری عناصر برای تحلیل ساختار به‌وجود آمده استفاده می‌کند. حالات مجسم موارد و تأثیر پارامترها و جنبه‌های عملی متغیرها را از زمینه‌های پیچیده نمایان می‌سازد و بالاخره بازدهی نهایی حاصل از

ترکیب عامل در شرایط محیطی را پیش‌بینی می‌کند. (بهرنگی، ۱۳۸۲: ۱۹۴)

۲.۳. ضرورت نگرش سیستمی در مدیریت

صاحب‌نظران از جمله بولدینگ در طبقه‌بندی سیستم‌ها براساس پیچیدگی بر این باورند که «نظام اجتماعی»^۱ پیچیده‌ترین سطح سیستم‌های شناخته شده است و «مدیریت» را مهندسی این‌دسته از سیستم‌ها دانسته‌اند. (رک: تدبیری و رزقی رستمی، ۱۳۸۴: ۸۳-۸۱)

بی‌تردید با گذشت زمان و پررنگ‌تر شدن بعد اجتماعی زندگی انسان‌ها و تنوع و تکثر سیستم‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در عرصه زندگی بشری و درهم‌تنیدگی و ارتباط وثیق میان این سیستم‌ها، طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری برای جوامع بشری و مدیریت نظام‌های اجتماعی به مرور پیچیده‌تر می‌شود. همین امر موجب می‌شود تا بدون داشتن رویکردی جامع، کلان‌نگر و فرایندگرا نتوان در طرح‌ریزی برای جوامع پیچیده انسانی آن‌طور که شایسته است موفق عمل نمود. به تعبیر دیگر جامعیت، کلان‌نگری و فرایندگرا بودن سیاست‌گذاری‌ها در هر حوزه، از شروط اصلی موفقیت سیستم‌های مدیریتی می‌باشند. کلیه این شاخصه‌ها را می‌توان در قالب یک ویژگی کلی و اساسی با عنوان «رویکرد سیستماتیک» یا «نگرش سیستمی» بیان نمود. به دیگر سخن رویکرد سیستماتیک یا تفکر سیستمی لازمه درک و مدیریت نظام‌های پیچیده اجتماعی امروز است و به تعبیر شفریتز «نگرش سیستمی از آن جهت توصیه شده است که برای درک پیچیدگی‌های سازمان زنده به‌صورت بالقوه مفید واقع می‌شود.» (شفریتز و اوت جی، ۱۳۸۱: ۵۶۹)

از زمان جنگ دوم جهانی، علوم اجتماعی به شکلی فزاینده به نگرش سیستمی روی آورد. این نوع نگاه، سازمان‌های اجتماعی کوچک همچون خانواده و یا بزرگ همچون کشور را به‌منزله مجموعه پیچیده‌ای از مؤلفه‌هایی، می‌نگرد که به شکلی پویا به هم پیچیده و با هم مرتبط‌اند. به‌نحوی که هر تغییری در هر کدام از مؤلفه‌های سیستم، به تغییر در مؤلفه‌های دیگر منجر می‌شود. هنگامی که سیاست‌گذاران تصمیمی را اتخاذ می‌کنند که به یکی از مؤلفه‌های سیستم مربوط می‌شود ممکن است تأثیرات پیش‌بینی‌نشده‌ای در سیستم ایجاد شود. تفکر سیستمی این ارتباطات درونی را مورد توجه قرار می‌دهد تا آنچه را که یک زمان پیش‌بینی نشده بود، پیش‌بینی نماید. (رک: شفریتز و بوریک، ۱۳۹۰: ۱۲۳) در حقیقت صاحب‌نظران رفته رفته به این باور رسیدند که نمی‌توان این

سیستم‌ها را صرفاً به روش «تحلیلی» درک کرد. چرا که یک سیستم «کلیتی» است که ویژگی‌های اصلی آن با خواص هیچ‌یک از اجزاء یکسان نیست و لذا نمی‌توان آن را به اجزای مستقل تقسیم کرد. بنابراین، هرگز با جمع کردن فعالیت‌های اجزاء به صورت مستقل، نمی‌توان به عملکرد کلی سیستم دست یافت، زیرا عملکرد کل سیستم تابعی از اثرات متقابل اجزاء بر یکدیگر است. بنابراین اگر اجزاء به صورت مجزا دیده شوند، با اینکه به نظر می‌رسد به خوبی مدیریت شده‌اند ولی به سختی با یکدیگر سازگار خواهند شد. درحقیقت این فرض کاملاً محتمل است که در حالی که تک‌تک اجزای سیستم به صورت مجزا، به بهترین نحو ممکن عمل می‌کنند، سیستم کلی در وضعیت مطلوبی قرار نداشته باشد. (سنگوپتا و آکوف^۱، ۱۹۶۵: ۴۸-۴۳)

تردیدی نیست که عملکرد یک سیستم به عملکرد اجزایش وابسته است، اما یک جنبه مهم - و چه بسا مهم‌ترین جنبه از عملکرد اجزاء - چگونگی تعامل آنها با یکدیگر به منظور تأثیرگذاری بر عملکرد سیستم کلی است. بنابراین، مدیریت اثربخش سیستم باید به جای توجه به فعالیت مستقل اجزاء، بر تعامل و ارتباط متقابل آنها با هم تمرکز کند. بسیاری از مدیران بر مبنای تفکر تحلیلی تنها فعالیت‌های اجزای یک سیستم اجتماعی را مدیریت می‌کنند. درحالی‌که مدیران مؤثر، بر مبنای تفکر سیستمی تعاملات بین اجزایی سیستم و نیز تعاملات آن جزء با اجزای دیگر داخل یا خارج از سازمان را نیز مدیریت می‌کنند. (رک: رنجبری و مشرفی، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۰)

۳. رویکرد سیستمی در علم فقه

بررسی «فقه موجود» حکایت از آن دارد که تاکنون رویکرد این علم به مسائل عمدتاً رویکرد تحلیلی یا تجزیه‌مدار بوده است و گزاره‌های این علم عمدتاً بر مبنای این نوع نگرش ارائه شده است. البته این موضوع به هیچ‌وجه به معنای وجود نقص در «فقه سنتی» نیست و ما در صدد تخطئه آن نیستیم. بلکه «فقه سنتی» رویکردی متناسب با اقتضایات زمان خود داشته و به قدر کافی پاسخگوی نیازهای عصر خود بوده است. چرا که نظام‌های اجتماعی در آن زمان پیچیدگی امروز را نداشته است و به همین دلیل چنانکه گذشت نه فقط در علم فقه، بلکه که اساساً در تمام علوم رویکرد تحلیلی و تفکر تجزیه‌گرا حاکم بوده است. اما آنچه مسلم است آن است که این نحوه نگرش و رویکرد تکافوی جامعه امروز

1. Sengupta & Ackoff

را نخواهد نمود و دیر یا زود جامعه اسلامی را با بحران مدیریتی مواجه خواهد ساخت. بنابراین بازبینی و تجدید نظر از این حیث در علم فقه و تحول در رویکرد آن از تحلیلی به سیستمی لازم و ضروری است.

۴. نگرش سیستمی و تئوری‌های معرفتی

نکته بسیار مهمی که قبل از پرداختن به اصل بحث لازم است بر آن تأکید شود آن است که مقصود از نگرش سیستمی، قائل شدن به «انسجام‌گرایی»^۱ در مقابل «مبناگرایی»^۲ نیست. بلکه چنانکه در ادامه خواهیم گفت اتفاقاً «مبناگرایی» و بازگشت به گزاره‌های بنیادین و باورهای پایه را از اصلی‌ترین شاخصه‌های رویکرد سیستمی می‌دانیم.

طرفداران «انسجام‌گرایی» قائل‌اند که «صدق» یک گزاره، چیزی جز هماهنگی و سازگاری آن با سایر گزاره‌های یک مجموعه نیست و یک گزاره در صورتی «موجه» است که با مجموعه منسجم باورها که دارای نظم منطقی هستند، هم‌سو و هماهنگ باشد. به تعبیر دیگر وقتی که می‌گوییم گزاره «الف» «صادق» یا «موجه» است، به این معناست که گزاره «الف» عضوی از مجموعه‌ای هماهنگ از گزاره‌ها به نام «ج» است. لیکن از دیدگاه «مبناگرایی» هر عقیده‌ای براساس «عقاید اساسی» توجیه و شناخته می‌شود و ملاک «صادق» بودن گزاره‌ها، باورها و عقاید بنیادین است. عقاید اساسی عقایدی هستند که توجیه و دلیل برای عقاید دیگر ایجاد می‌کنند و عقاید اشتقاقی براساس این عقاید اساسی بنا و توجیه می‌شوند.^۳ البته بی‌تردید، «مبناگرایی» و بنانهادن گزاره‌ها بر باورها و گزاره‌های پایه‌ای در نگرش سیستمی، خود، مانع از بروز ناسازگاری میان گزاره‌ها و موجب انسجام و هماهنگی آنها خواهد شد؛ اما این غیر از آن است که در باب «صدق» یا «موجه بودن» گزاره‌ها قائل به «انسجام‌گرایی» شویم.

همچنین گفتنی است که توجه و تأکید ما بر «کارآمدی» سیستم مدیریتی فقه به هیچ وجه به معنای پذیرش «عملگرایی» (پراگماتیسم)^۴ نیست. از منظر «عملگرایی» یک قضیه یا گزاره تنها در صورتی «صادق» است که در هر زمانی «کارکرد عملی و مفید»

1. Coherentism

2. Foundationalism

۳. برای اطلاعات بیشتر پیرامون این دو نظریه رک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲؛ آئودی، ۱۳۸۶؛ شمس، ۱۳۸۷

و فعالی، ۱۳۷۷ و نیز: Lehrer, 1990; Pollock, 1986; Rescher, 1973.

4. Pragmatism

داشته باشد و «در مقام عمل» مؤثر واقع شود و اگر قضیه‌ای «کارکرد عملی» نداشته باشد در این صورت «کاذب» است. بنابراین گزاره «الف» گزاره‌ای «صادق» است اگر و تنها اگر گزاره «الف»، «در عمل» به گونه‌ای سودمند باشد. به عبارت دیگر از این منظر، مراد از «صدق»، «توفیق عملی» یا «نتیجه مطلوب» است. (رک: اسکفلر، ۱۳۶۶: ۱۴۰ به بعد؛ شمس، ۱۳۸۷: ۱۳۳ و فعالی، ۱۳۷۷: ۱۹۸) به‌طور قطع این تفکر در اندیشه اسلامی پذیرفته نیست و دغدغه ما نیز برای طراحی یک سیستم «کارآمد» به معنای گرایش به «پراگماتیسم» نیست؛ بدین معنا که معتقد باشیم که یک گزاره فقهی وقتی صحیح است که در مقام عمل مفید و کارآمد باشد، بلکه بر این باوریم که «مبنای گرایشی» در رویکرد سیستمی و اهتمام کافی بر ابتدای سیاست‌های خرد و کلان بر مبنای باورهای بنیادین، خود، موجب «کارآمدی» گزاره‌های فقهی و «توفیق عملی» و حصول «نتیجه مطلوب» در سیستم مدیریتی فقه خواهد شد.

۵. بایسته‌های سیستم مدیریتی فقه

چنانکه گذشت نگرش کلان، جامع و فرایندگرا که همگی ناشی از رویکرد سیتما‌تیک به پدیده‌هاست، از شروط اصلی موفقیت در عرصه مدیریت سیستم‌ها تلقی می‌شود. فقه شیعی نیز به‌عنوان یک سیستم مدیریتی کارآمد که ناظر بر تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست از این قاعده مستثنی نیست. بدین معنا که:

اولاً: نظام مدیریتی فقه می‌باید ناظر به اداره «یک جامعه» باشد و نه صرفاً اداره زندگی «فرد مکلف». ثانیاً: سیستم مدیریتی فقه به‌عنوان یک آبرسیستم می‌باید کلیه خرده‌نظام‌های آموزشی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی، سیاسی و سایر زیرسیستم‌ها را در کنار هم مدنظر قرار دهد و از تأثیر متقابل آنها بر یکدیگر غافل نشود. ثالثاً: سیستم طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری در آن به نحوی طراحی شود که بتواند در فرآیندی معقول و سنجیده، قوانین و احکام خود را متناسب با مبانی و اهداف شریعت ارائه و به‌روز رسانی نماید.
در ادامه، هریک از این شاخصه‌ها را به تفصیل بیشتری تبیین خواهیم نمود:

۵.۱. کلان‌نگری

مروری بر «فقه موجود» حاکی از غلبه نگاه «فردگرایانه» نسبت به مسائل است. در حقیقت آنچه که در «فقه سنتی» غلبه دارد توجه به «هویت فردی» افراد است و «هویت جمعی»

ایشان چندان مورد توجه فقها نبوده است. در حالی که از لوازم «تفکر سیستمی» آن است که برای اداره صحیح نظام اجتماعی به‌عنوان پیچیده‌ترین سیستم شناخته شده، کلیت سیستم و «هویت جمعی» افراد مدنظر قرار گیرد و آنگاه که درباره افعال هر یک از مکلفین هنجارگذاری می‌شود می‌باید ایشان را «به‌عنوان جزئی از جامعه اسلامی» مدنظر قرارداد. در حقیقت فقهی که می‌تواند اداره جامعه اسلامی را برعهده گیرد «فقه اجتماعی» است و «فقه فردی» را یاری اداره مطلوب جامعه اسلامی نیست.

شهید صدر^(۶) ضمن اشاره به این ویژگی در «فقه سنتی» تأکید دارد که این محدودیت و تنگ‌نگری معلول شرایط و عوامل تاریخی و انزوای فقها از عرصه حکومت است و نه ناشی از نقص در نظام فکری و اجتهادی شیعه:

«فکر می‌کنم همه ما، در اینکه هدف اجتهاد، تطبیق دادن تئوری اسلام با زندگی است، توافق داریم و چون بدون روشن شدن مشخصه‌ها و ابعاد این تئوری، تطبیق آن ممکن نیست، پس باید دو حوزه متفاوت تطبیق تئوری اسلام در زندگی را مشخص سازیم:

۱. تطبیق این تئوری در حوزه فردی و رفتارها و تصرفات شخصی
۲. تطبیق آن در حوزه اجتماعی و بنای جوامع انسانی، براساس آن در ابعاد مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی

آهنگ اجتهاد، گرچه در آغاز و در تحلیل نظری، هر دو جنبه را وجهه همت می‌داند، ولی سیر تاریخی آن در مذهب شیعه، بیشتر به حوزه اول معطوف گردید. از این روی، مجتهد در خلال استنباط، «فرد» مسلمانی را در نظر می‌گیرد، تا آن تئوری را بر رفتارهای او تطبیق کند و تئوری از «جامعه»‌ای که خواستار بنای حیات و روابط آن براساس اسلام است، ملحوظ نمی‌دارد.

این محدودیت و تنگ‌نگری در هدف، خود معلول شرایط و عواملی تاریخی است؛ چه، حرکت اجتهاد شیعه از بدو پیدایش، در نتیجه ارتباط حکومت‌های موجود در دوران‌های مختلف و بیشتر مناطق با فقه اهل سنت، در انزوای سیاسی و دور از عرصه‌های اجتماعی بوده است.

این گوشه‌نشینی سیاسی، به تدریج دامنه هدف اجتهاد را نزد شیعه تنگ‌تر کرده و رفته رفته، این فکر که عرصه عرض اندام آن، تنها در حوزه شخصی است، رسوخ یافته است و به این صورت، اجتهاد در ذهن فقیه با «فرد» مسلمان و نه «جامعه» گره خورده است.» (صدر، ۱۳۷۴: ۳۶-۳۵)

به دیگر سخن:

«محدودیت در هدف و پرداختن به عرصه‌های فردی ناشی از تنگنایی بود که فقه در واقعیت خارجی، دچار آن گردیده بود. بدین‌سان اجتهاد نیز رفته رفته، بر جنبه‌های شخصی فقه، تکیه بیشتری می‌کرد و موضوعات اجتماعی متروک ماند. ذهن فقیه نیز غالباً به «فرد مسلمان» و نیازهای او، به جای «جمعیت مسلمانان» و احتیاجاتش در سازماندهی زندگی جمعی متوجه گردید.» (صدر، ۱۳۷۴: ۳۸)

ایشان به‌عنوان شاهد مدعی خود در «فردگرایانه» بودن نگرش «فقه سنتی» به دو مثال فقهی و اصولی اشاره می‌کند:

مثال اصولی را از بحث‌های دلیل انسداد می‌آوریم که می‌گوید:

شریعت، حاوی تکالیفی است که چون شناخت آنها به‌صورت قطعی ممکن نیست، باید در معرفت به آنها از ظن پیروی کرد.

اصولیین در مناقشه این نظر می‌گویند:

«چرا نتوانیم احتیاط در هر واقعه را به‌جای پیروی از ظن، بر مکلف واجب بدانیم؟ البته هرگاه گستردگی احتیاط به «حرج» انجامید، هر مکلف می‌تواند به اندازه‌ای که به حرج نرسد از احتیاط بکاهد.»

می‌بینید که چگونه دیدگاه «فردیت» در این مثال نهفته و آن را به اصل شریعت نیز کشانده‌اند؛ چه تنها در صورتی که شریعت «تشریح برای فرد» باشد، چنین احتیاطی می‌تواند واجب باشد، نه در «تشریح برای جامعه» و بنیاد نظام زندگی آن؛ زیرا نمی‌توان اساس زندگی و روابط اجتماعی، اقتصادی، تجاری و سیاسی را بر احتیاط استوار کرد.

مثال فقهی را از اعتراضی برمی‌گیریم که فقها درباره قاعده «لاضرر و لااضرار» مطرح کرده‌اند. بدین‌سان که این قاعده، وجود هرگونه حکم ضرری را در اسلام نفی می‌کند و این در حالی است که احکام بسیاری را این چنین (ضرری) می‌یابیم؛ «مانند: تشریح دیات، قصاص، ضمان و زکات؛ چه اینکه این احکام، موجب زیان قاتل در پرداخت دیه و تحمل قصاص، ضرر کسی که مال دیگری را از بین برده، در بازپرداخت آن و متضرر شدن صاحب اموالی که به پرداخت زکات مکلف است، می‌گردد.»

خاستگاه این اعتراض، نگرش فردی به دین است که این‌دسته از احکام را ضرری انگاشته، در حالی که با نگاه فرد در جامعه و مصالح اجتماعی چنین نیست، بلکه فقدان ضمان و مالیات‌ها در تشریح، امری ضرری است. (صدر، ۱۳۷۴: ۳۹-۳۸)

حاصل کلام اینکه یکی از مهم‌ترین بایسته‌های سیستم مدیریتی فقه تبدیل نگرش «فردگرایانه» به نگرش «کلان» و تبدیل «فقه فردی» به «فقه اجتماعی» است. سال‌هاست که مقام معظم رهبری^{مدظله‌العالی} بر این موضوع تأکید داشته و دارند. از جمله اینکه می‌فرمایند:

«یک عیب کلی در حرکت فقاهتی ما، تقریباً از اولین روزها تا امروز وجود داشته است و آن این بود که آن روزی که فقیه مشغول استنباط احکام اسلامی بود، برای ساختن یک جامعه، برای اداره یک عده مردم یک کشور، برای پاسخگویی به نیازهای معمولی و روزمره یک مجتمع عظیم درس نمی‌خواند... [فقه سنتی] تنها پاسخ به سؤالاتی بود که برای زندگی مؤمنانه یک انسان لازم است.»^۱ و یا در جمع طلاب و فضلاء حوزه علمیه با تأکید بر ضرورت این تحول در رویکرد و نتایج آن می‌فرمایند:

«فقه استدلالی ما، فقه فردی بود، حالا شده است فقه یک نظام، فقه اداره کشور، بلکه فقه اداره دنیا. دعوای ما این است دیگر، ما می‌گوییم با این فقه دنیا را می‌شود اداره کرد دیگر. مخصوص ایران که نیست.»^۲

مؤلفه‌های کلان‌نگری در افتاء را می‌توان در دو محور خلاصه نمود: یکی ملاحظات اجتماعی در حوزه احکام فردی و دیگری توسعه در حوزه مکلفین.

۵.۱.۱. ملاحظات اجتماعی در حوزه احکام فردی

مقصود از ملاحظات اجتماعی در حوزه احکام فردی آن است که فقیه در مقام افتاء در نظر داشته باشد که اگر هر یک از مکلفین آن بر مبنای آن فتوا عمل نمایند؛ چه خواهد شد. این نوع نگاه به‌طور جد در فتوای فقیه مؤثر خواهد بود تا جایی که می‌تواند فتوای وی را از جواز به حرمت تبدیل نماید.

در این زمینه می‌توان به فتوای فقها در باب جواز یا عدم جواز مقاصه بدون إذن حاکم اشاره نمود. چنانکه می‌دانید در خصوص اشتراط یا عدم اشتراط إذن حاکم در تقاص میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها مانند شهید ثانی، تقاص را منوط به إذن حاکم دانسته و معتقدند که اذن حاکم شرط جواز آن است (عاملی، ۱۴۱۴ هـ. ق، ج ۲: ۱۸۶) و در مقابل برخی دیگر همچون صاحب حدائق قائل به عدم اشتراط اذن حاکم برای تقاص

۱. بیانات مقام معظم رهبری^{مدظله‌العالی}، ۱۳۶۱/۹/۲۰

۲. بیانات مقام معظم رهبری^{مدظله‌العالی}، ۱۳۷۳/۳/۸

شده‌اند و معتقدند که فردی که از دیگری طلبی دارد، بدون إذن حاکم نیز می‌تواند رأساً اقدام به تقاص نماید. (بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق، ج ۱۸: ۴۰۹)

بی‌تردید اگر رویکرد فقیه در این مسئله رویکردی کلان‌نگر باشد و ملاحظات اجتماعی را در فتوای خود مدنظر قرار دهد و ببیندیشد که اگر تمامی مکلفین بر مبنای این فتوای او عمل نمایند چه خواهد شد؛ هرگز حکم به جواز تقاص بدون إذن حاکم نخواهد داد. چرا که اگر تک‌تک افراد بدون رأی دادگاه صالحه (بدون إذن حاکم) اقدام به تقاص نمایند موجبات اخلال در نظم عمومی و برهم خوردن امنیت در جامعه اسلامی فراهم خواهد آمد. بنابراین هر چند با نگاه فردی به فقه ممکن است بتوان حکم به جواز مقاصه بدون إذن حاکم نمود، لیکن در دیدگاه سیستمی و کلان‌نگر هرگز چنین فتوایی راه ندارد و مقاصه بدون إذن حاکم جایز نیست.

۱۹

۵.۱.۲. توسع در حوزه مکلفین

مؤلفه دوم در کلان‌نگری، توسع در حوزه مکلفین است. بدین معنا که در رویکرد سیستمی، نه تنها فرد، بلکه جامعه نیز دارای تکالیفی است که باید بدانها عمل نماید. به دیگر سخن از این منظر نه تنها «فرد»، به‌عنوان مکلف شناخته می‌شود؛ بلکه به «جامعه» نیز به‌عنوان مکلف نگریسته می‌شود.

البته باید توجه داشت که معرفی جامعه به‌عنوان مکلف لزوماً به‌معنای حقیقی بودن وجود آن نیست. بلکه وجود جامعه را چه یک وجود حقیقی و چه یک وجود اعتباری بدانیم؛ می‌توان آن را دارای حق و تکلیف دانست. (رک: رجبی، ۱۳۹۳: ۱۵۹-۱۵۸)

۵.۲. جامع‌نگری

یکی دیگر از بایسته‌های سیستم مدیریتی فقه، جامع‌نگری نسبت به کلیه حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی افراد است بدین معنا که در سیستم مدیریتی فقه می‌باید تمامی خرده‌نظام‌ها و زیرسیستم‌ها در کنار یکدیگر دیده شوند. بنابراین لازم است که: اولاً از هیچ یک از حوزه‌های زندگی بشر غفلت نشود و تمام ابواب را پوشش دهد؛ ثانیاً از ارتباط میان خرده‌سیستم‌ها غفلت ننماید.

امروزه تردیدی نیست که طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری در هر حوزه می‌تواند به شکل مؤثری بر سایر حوزه‌ها تأثیرگذار باشد. برای مثال سیاست‌گذاری در عرصه فرهنگ می‌تواند به‌شدت بر نظام اقتصادی یک جامعه تأثیرگذار باشد و یا سیاست‌گذاری در

عرصه اقتصاد می‌تواند تأثیر مستقیم بر حوزه سلامت و بهداشت و یا نظام آموزشی یک جامعه داشته باشد.

از نتایج و دستاوردهای رویکرد سیستمی به فقه آن است که هر حکمی از احکام در منظومه احکام فقهی دیده می‌شود و تأثیرگذاری هر حکم را در مجموعه احکام و کلیت ساختار فقه مورد توجه قرار می‌دهد. تقسیم‌بندی نامناسب ابواب فقهی، رشد ناموزون و نامتناسب برخی از حوزه‌های علم فقه نسبت به دیگر ابواب و بی‌توجهی به اولویت‌ها ناشی از رویکرد غیرسیستماتیک و عدم جامعیت در نگرش است که ضرورت بازبینی در فقه موجود را از این حیث نمایان می‌سازد.

۵.۳. فرایندگرا بودن طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری

از دیگر شاخصه‌های رویکرد سیستمی، فرایندگرا بودن سیاست‌گذاری‌هاست. بدین معنا که بر مبنای تفکر سیستمی برای سیاست‌گذاری در هر حوزه و اتخاذ تصمیمات مناسب در مواجهه با مسائل جدید می‌باید فرآیندی معقول و منطقی طی شود.

اگر منصفانه و به دور از تعصب و جانبداری، راهکارهای «فقه موجود» در مواجهه با مسائل جدید را رصد کنیم خواهیم دید که متأسفانه «فقه موجود» در برخی موارد به جای آنکه در مسائل نوپیدای فقهی که حکم آن در منابع موجود به صراحت بیان نشده است راه اجتهاد را بپیماید؛ به ترتیب، سه طریق زیر را می‌آزماید تا در نهایت از یکی از این مسیرها به نتیجه مورد نظر دست یابد:

اولین راه بررسی آن است که آیا در فقه، نهاد مشابهی می‌توان یافت که با پدیده جدید همخوانی داشته باشد؟ برای مثال در مواجهه با ابزارهای مالی نوین که از پیشرفت‌های دنیای اقتصاد است، «فقه موجود» در نخستین گام به دنبال یافتن آن می‌رود که آیا می‌توان این ابزار جدید را ذیل عنوان یکی از عقود مشروع شناخته شده و موجود مانند «مضاربه» یا «جعاله» جای داد؟ و یا می‌توان عنوان مشروع دیگری برای آن یافت؟ بدین ترتیب فقیه می‌کوشد تا پدیده جدید را تحت عنوان یکی از عقود مشروع درآورد. افراط و اصرار بیش از حد در استفاده از این شیوه و فراموش کردن اهداف شریعت، گاهی کار را به آنجا می‌رساند که گویی فقیه تنها به دنبال آن است که نامی مناسب برای «پدیده جدید» بیابد تا آن را مشروع اعلام کند.

اگر راه اول به نتیجه مطلوب نرسید و نام مشروعی برای آن نیافت، راه دوم را در پیش می‌گیرد و آن ارائه تفسیر هرمنوتیکی از فقه است. بدین معنا که احکام فقهی را

طوری تفسیر کنیم که با آنچه از پیشرفت‌های بشری حاصل شده سازگار باشد و کمترین مزاحمت را با پیشرفت‌ها، تغییرات و تحولات داشته باشد. برای مثال موضوع حکم حرمت را با اندک «بهانه‌ای» به نحوی تخصیص بزنیم که از پدیده جدید منصرف باشد و با آن همپوشانی نداشته و آن را شامل نشود.

اگر از راه دوم نیز نتیجه مطلوب حاصل نشد به ناچار به آخرین راه متوسل می‌شود بدین معنا که زیرکانه (!) و هوشمندانه (!) از «حیل شرعی» استفاده می‌کند! یعنی راهکاری در جهت تصحیح و از میان برداشتن مانع شرعی می‌یابد (مانند آنچه که در بحث حیل ربا مطرح است)

از این نگاه گویی که عملاً فقه و شریعت، عاملی مزاحم در مسیر پیشرفت و مدرنیته است که همواره در تعارض و تزاخم با پیشرفت بشر قرار می‌گیرد و باید این تعارض و تزاخم را به یکی از طرق فوق‌الذکر مرتفع نمود. از این منظر، هنر و وظیفه اصلی فقیه امروز رفع مزاحمت‌های فقه از سر راه دانش و پیشرفت است و فقیه توانمند کسی است که بتواند به بهترین نحو این مزاحمت‌ها را مرتفع نماید. به تعبیر دیگر یک فقیه فهیم باید بداند و می‌داند که پدیده جدید که حاصل پیشرفت دانش بشری است نه تنها مفید، بلکه ضروری و غیرقابل انکار است. پس باید کاری کرد که فقه هم آن را بپذیرد و با آن مزاحمتی نداشته باشد. لذا:

در درجه اول باید بیندیشیم که «از میان نام‌های موجود مشروع چه نامی برای انتخاب کنیم که مشروع بشود؟» اگر از این راه به نتیجه مطلوب نرسیدیم و عنوان مشروعی برای آن نیافتیم؛ «حکم فقهی را طوری تفسیر کنیم تا مشروعیت پدیده مورد نظر را تأیید کند.» و اگر باز هم توفیقی حاصل نشد «با یکی از حیل‌های شرعی سدّ فقه را از سر راه آن برداریم». در نهایت اگر هیچ‌یک از این طرق به نتیجه نرسید، به ناچار باید آن پدیده را نامشروع اعلام کرد و البته احتمالاً این بدان معناست که فقه نتوانسته پاسخگوی نیازهای بشری باشد و خود را با علم روز و پیشرفت دانش بشری همگام سازد. واضح است چنین نگاهی به فقه، وهن «فقه» و بلکه وهن «شریعت» است. چرا که نه تنها اساساً فایده‌ای بر آن مترتب نخواهد بود، بلکه عملاً فقه و بلکه دین را در تقابل و تعارض با پیشرفت‌های بشری جلوه داده و عملاً آن را به حاشیه می‌راند. این رویکرد در حقیقت «مشروع جلوه دادن» و یا «توجیه شرعی» پدیده‌هاست و نه اجتهاد و مدیریت فقهی!

مگر نه اینکه قائلیم احکام شریعت تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند؟ پس چگونه

می‌توان با حیل شرعی و تفسیر هرمنوتیکی از ادله احکام، راه را بر مفسد واقعی بست و مصالح واقعی را تحصیل نمود؟! چگونه است که در مباحث اصولی بر سر «مصلحت مفوته ناشی از عمل برطبق مؤدای اماره»^۱ فغان سر می‌دهیم و ساعت‌ها بحث و قلم‌فرسایی می‌کنیم که چطور آن «مصلحت مفوته» را بازبایم یا حداقل جبران نماییم و حاضر نیستیم از تحصیل آن مصلحت صرف‌نظر کنیم؟! اما در رویارویی با برخی مسائل مستحدثه، بدون اندک تأمل و اجتهادی به «حیل شرعی» و «تفاسیر هرمنوتیکی» متوسل می‌شویم؟! همین شیوه ناصحیح است که موجب می‌شود برخی منتقدین، به ناروا فقه شیعه را به «صوری بودن» محکوم نمایند و حال آنکه بدیهی است که طرق یادشده کوچک‌ترین همخوانی و مطابقتی با سیستم فقه‌ای و اجتهادی شیعه ندارد و نمی‌توان عملکرد ناصحیح عده‌ای را به حساب ضعف در سیستم اجتهادی یا فقه‌ای شیعه گذارد.

۵.۳.۱. رویکرد دکترینی^۲: الگوی مطلوب در فرآیند سیاست‌گذاری

شفریتز و بوریگ از صاحب‌نظران عرصه مدیریت و سیاست‌گذاری عمومی در ششمین فصل از کتاب خود با عنوان «معرفی سیاست عمومی»^۳ بهترین راهکار در سیاست‌گذاری عمومی را «رویکرد دکترینی» معرفی می‌کنند (رک: شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰) و بر این باورند که شناخت سیاست‌گذاری عمومی در سیاقی دکترینی، به بهترین شکل صورت می‌گیرد. (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۳۰۷)

واژه «دکترین»^۴ از واژه یونانی *Doctrina* مشتق شده که در لغت به معنای تعلیم و درس دادن است. این واژه در اصطلاح در سه معنا به کار می‌رود که البته هیچ‌یک بی‌ارتباط با دیگری و با معنای لغوی نیستند: در معنای عام به معنای اعتقادات یا اندیشه‌هایی است

۱. حالات مکلف در مواجهه با حکم شرعی از سه گونه خارج نیست: ۱. یقین نسبت به حکم؛ ۲. ظن نسبت به حکم؛ ۳. شک نسبت به حکم؛ مشهور اصولیون یقین را ذاتاً حجت می‌دانند. در رابطه با ظن نیز با وجود عدم حجیت ذاتی، شارع آن را حکماً در مقام علم و یقین قرارداد است و لذا امارات ظنی را از باب ظن معتبر شرعی حجت تلقی نموده‌اند. در خصوص شک نیز که صرفاً برای کشف حکم ظاهری است، اصول عملیه عقلی و شرعی مورد استفاده مکلف قرار می‌گیرد. حال در مورد امارات ظنی که مدلول یقینی ندارد، احتمال مخالفت با واقع وجود دارد و به تعبیر دیگر با «مصلحت مفوته» در حکم واقعی روبرو می‌شویم، زیرا تمام احکام الهی دائر مدار مصالح و مفسد واقعی است و اماره یک دلیل ظنی بوده و احتمال مخالفت با این مصالح و مفسد در آن وجود دارد. حال در پاسخ به این سوال که با وجود احتمال تفویت مصلحت، حجیت امارات چگونه تأمین خواهد شد، سه دیدگاه مبسوط و تفصیلی طریقت، سببیت و مصلحت سلوکیه مطرح شده است.

2. Doctrinal Approach

3. Introducing Public Policy

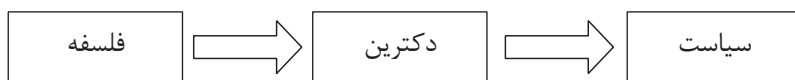
4. Doctrine

که در یک مکتب فکری، جایگاه برجسته‌ای دارد. (مانند «دکترین کارما» در هندوئیسم، «دکترین تثلیث» در مسیحیت و یا «دکترین مهدویت» در مذهب شیعه) معنای خاص آن به معنای اصول و قواعدی است که در یک علم خاص همچون سیاست و اقتصاد جنبه کاربردی داشته و باید در مقام عمل به کار بسته شود. (مانند دکترین «ترومن»، دکترین «آیزنهاور» و دکترین «چماق و هویج» در سیاست و یا دکترین «کینز» در اقتصاد). همچنین معنای سومی نیز در علم حقوق برای «دکترین» تعریف شده که آخص از دو معنای سابق بوده و عبارت است از آراء علمای علم حقوق که اندیشه حقوقی را شکل می‌دهد و در تفسیر قانون و مواردی از این قبیل مورد استفاده و استناد قرار می‌گیرد. از میان معانی یادشده آنچه که در الگوی دکترینی شفریتز و بوریگ و در این نوشتار مدنظر ما می‌باشد، معنای دوم «دکترین» است.

۲۳

شفریتز و بوریگ در توضیح الگوی خود می‌نویسند:

دکترین، عبارت است از یک نیروی واسطه‌ای میان فلسفه و سیاست. (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۲۸۲) فلسفه همواره در ابتدا می‌آید و دکترین از آن ناشی می‌شود. سیاست نیز به‌نوبه خود از دکترین نشئت می‌گیرد. (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۲۸۸) در حقیقت دکترین، امتداد یک فلسفه گسترده‌تر است و سیاست برگرفته از دکترین می‌باشد. (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۲۸۶) دکترین، فلسفه را که اغلب ابهام‌آلود و نظری است، می‌گیرد و آن را عملیاتی می‌کند تا از دل آن، سیاست‌هایی خاص بیرون بیاید. (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۲۸۲)



(شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۲۸۸)

به‌تعبیر دیگر، دکترین تعیین‌کننده سیاست است و یک سیاست عمومی، عبارت است از اجرای زیرمجموعه‌ای از یک دکترین حاکم (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۲۸۴) و تمامی سیاست‌های عمومی، ریشه در یک دکترین مشخص دارند. (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۲۹۲) آنها برای تبیین الگوی سیاست‌گذاری بر مبنای رهیافت دکترینی نموداری مشابه نمودار زیر ارائه می‌نمایند:

و با تأکید بر مفید و کاربردی بودن این الگو می‌گویند:

نکته مفید در خصوص این گونه تصویرسازی ما این است که آنها را می‌توان در مورد همه انواع سیاست‌ها به کار برد. همان گونه که همه کودکان، دارای والدین بیولوژیکی هستند، همه سیاست‌ها نیز از دکترین‌هایی گرفته می‌شوند که به نوبه خود، ریشه در فلسفه‌هایی دارند. دلیل مفید بودن اندیشیدن در چنین چارچوبی تصویری، این است که اندیشیدن در هر دو جهت امکان‌پذیر است. اگر شما سیاست را بدانید، معمولاً می‌توانید تصور کنید که از کجا و چگونه ریشه گرفته است. اگر [هم] فلسفه را بدانید، معمولاً می‌توانید سیاست‌های ناشی از آن را پیش‌بینی نمایید. (شفریتز و بوریک، ۱۳۹۰: ۲۹۹)

الگوی دکترینی، معمایی است که به سادگی حل می‌شود. از آنجایی که فلسفه به دکترین منتهی می‌شود و آن نیز، سیاست را می‌سازد، شما می‌توانید براساس این الگو و اینکه از کدام نقطه، شروع کنید، به عقب یا جلو حرکت کنید. الگوی دکترینی، یک سازه^۱ فکری مصنوعی است که برای آسان‌تر «دیدن» و شناخت سیاست‌گذاری عمومی طراحی شده است. (شفریتز و بوریک، ۱۳۹۰: ۳۰۸)

شفریتز و بوریک، معتقدند دکترین فلسفه عملیاتی یک دولت (با هر سازمان بزرگ) در زمینه توسعه سیاست و امور اداری است. بدین معنا که دکترین‌ها مفاهیم پذیرفته‌شده‌ای هستند درباره اینکه کارها چگونه باید صورت بگیرد. در حقیقت دکترین یک نظریه عمومی است که در برگیرنده و فراهم آورنده جهت‌گیری برای استراتژی، تاکتیک و اصول بوده و قابل به‌کارگیری در مسائل عملی می‌باشد (شفریتز و بوریک، ۱۳۹۰: ۲۹۳) و در کلیه سطوح مدیریتی، اعم از سطح راهبردی کلان (سیاست‌گذاری ملی)، سطح راهبردی (بالاترین سطح سازمانی)، سطح عملیاتی (برنامه‌ریزی یا اداری) و سطح تاکتیکی (توزیع خدمات) قابل تطبیق و کاربرد است. (شفریتز و بوریک، ۱۳۹۰: ۶۴۰-۶۲۷)

بدیهی است که مقصود از «فلسفه» در الگوی دکترینی، «فلسفه محض» نیست؛ بلکه «فلسفه مضاف»^۲ به آن علم را مدنظر دارد. در معرفی فلسفه‌های مضاف به علوم باید گفت که وقتی واژه «فلسفه» به یک «علم» اضافه می‌شود مقصود از آن، دانشی است از جنس معرفت درجه دو که با نگاهی بیرونی و با رویکرد عینی^۳، پسینی^۴ و توصیفی^۵ به

1. Construct
2. Philosophy of
3. Objective
4. A Posteriori
5. Descriptive

بررسی آن علم می‌پردازد. بدین معنا که از بیرون به آن علم به‌عنوان یک عین^۱ آن‌گونه که در طول تاریخ بوده و هست نگریسته و با توجه به سیر تطور آن علم در گذرگاه زمان و همان‌گونه که دانشمندان آن علم آن را ساخته‌اند بدان می‌نگرد و لذا جنبه ترسیمی و توصیفی دارد.

البته در مواردی که آن علم هنوز به‌طور کامل تحقق خارجی نیافته و تاریخی را پشت سر نگذاشته است که بتوان با رویکرد توصیفی به پرسش‌های بیرونی آنها پاسخ داد، فلسفه آن علم جنبه ذهنی^۲ و پیشینی^۳ یافته و پرسش‌های بیرونی آن علم را با رویکرد تجویزی و دستوری^۴ پاسخ می‌گوید. بدین معنا که با شیوه استدلالی و تحلیل منطقی در مقام بایسته پاسخ می‌دهد که آن علم چگونه باید باشد و عالمان چگونه باید عمل کنند.^۵ مضاف شدن فلسفه به رشته‌ها و دانش‌های علمی، باعث تحولات اساسی و بنیادین در علوم می‌شود و علاوه بر توصیف واقعیت خارجی آنها، با تحلیل عقلانی به مرحله توصیه و پیشنهاد منتهی می‌گردد؛ که عمل به این مرحله، تحولات معناداری در رشته‌های علمی به ارمغان می‌آورد. انقلاب علمی‌ای که در سال‌های اخیر در فلسفه مغرب زمین رخ داده، این است که فلاسفه معاصر بر واقعیاتی که جنبه کاربردی بیشتری دارند تأکید می‌ورزند. فلسفه‌های محض، معمولاً جنبه ذهنی و انتزاعی داشته اما شاخه‌های جدید فلسفه یعنی فلسفه‌های مضاف با مفاهیمی سروکار دارند که جنبه عینی به خود می‌گیرند و لوازم مهمی در مطالعات اجتماعی به‌جای می‌گذارند. (خسروپناه، ۱۳۷۸: ۴۵)

در جمع‌بندی مطالب فوق می‌توان گفت که با رویکرد دکترینی، فرآیند منطقی تصمیم‌سازی و طرح‌ریزی در هر حوزه از علوم بدین ترتیب است که نخست بر مبنای آنچه که در «فلسفه آن علم» تبیین شده است، قواعدی عام و ضوابطی کلی به‌نام «دکترین» تدوین می‌گردد و سپس این «دکترین»‌ها در قانون‌گذاری و وضع هنجارها و «باید و نباید»ها در کلیه سطوح مدیریتی اعم از خرد و کلان مبنای عمل قرار می‌گیرد.

۵.۳.۲. فرآیند سیاست‌گذاری در فقه مطلوب

در تطبیق الگوی ارائه‌شده، در فضای «علم فقه» باید گفت که «دکترین»‌های علم فقه

1. Object
2. Subjective
3. A priori
4. Normative

۵. برای اطلاعات بیشتر در خصوص چیستی فلسفه‌های مضاف؛ رک: خسروپناه، ۱۳۷۸: ۶۱-۳۴.

در حقیقت همان «قواعد فقه» هستند. صاحب‌نظران در تعریف «قاعده فقهی» آورده‌اند: «قاعده فقهی قضیه‌ای است که حکم محمولی آن به فعل یا ذاتی خاص متعلق نباشد، بلکه بسیاری از افعال یا ذوات متفرق را که عنوان حکم محمولی بر آنها صادق باشد، شامل باشد.» (شهابی، ۱۳۴۱: ۹)

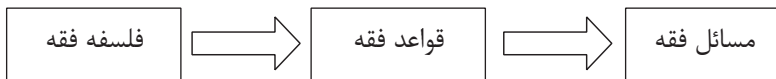
و یا به تعبیر دیگر:

«قاعده فقهی عبارت است از کبرای کلی که از دلیل‌های شرعی به‌دست آمده و بر موارد خود منطبق می‌گردد، همانند انطباق کلی طبیعی بر افراد خود.» (مصطفوی، ۱۴۱۲ هـ. ق: ۹)

و یا به بیان ساده‌تر:

«قواعد فقهی عبارت‌اند از دستوره‌های کلی فقهی که در ابواب گوناگون جاری می‌شوند.» (مکارم‌شیرازی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۱: ۲۳)

از مقایسه تعاریف فوق با آنچه که در تعریف «دکترین» ارائه شد می‌توان به ماهیت یکسان و یا بسیار مشابه قواعد فقهی با دکترین‌ها پی برد و چنین تعبیر نمود که «قواعد فقهی» در حقیقت سیاست‌های کلی شارع و دکترین‌های شریعت‌اند که بسیاری از آنها اگر به‌درستی تبیین شوند، تنها به سطح فردی و حوزه زندگی شخصی مکلفین منحصر نخواهند ماند، بلکه به‌خوبی قابلیت تطبیق و پیاده‌سازی در کلیه سطوح مدیریتی را دارند. برای مثال آنچه که در فقه به‌عنوان قاعده فقهی «أوفوا بالعقود» از آن یاد می‌شود یا به‌عبارتی «دکترین وفای به عهد» از فردی‌ترین و شخصی‌ترین لایه زندگی هر انسان مؤمن (رابطه او با خدای خویش) تا قراردادهای و پیمان‌های میان اشخاص و نهایتاً تا کلان‌ترین سطح زندگی مؤمنین (سطح استراتژیک و حوزه روابط بین‌الملل) قابلیت تطبیق داشته و مبنای عمل خواهد بود.



همچنین قاعده فقهی «نفی سیل» به‌عنوان یک دکترین همچنان که در سطح فردی ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان را ممنوع می‌شمارد در حوزه راهبردی کلان نیز جلوه نموده و عدم سلطه کفار بر مسلمین را در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی رقم می‌زند. در حقیقت وقتی از سیستم مدیریتی فقه و فرآیند طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری در آن سخن می‌گوییم الگوی زیر را مدنظر داریم:

حوزه «فلسفه فقه» حوزه تبیین «حقیقت» است و در آن، اهداف، مبانی، منابع و کلیه «هست»‌های علم فقه تبیین می‌گردد و سپس با تکیه بر این «هست»‌ها و با واسطه تدوین دکترین‌ها (قواعد فقهی)، «باید»‌ها و «نباید»‌های علم فقه که در حقیقت همان مسائل فقهی (مجموعه گزاره‌های فقهی) هستند استخراج می‌گردد. در حقیقت در این فرآیند طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری، سخن از چگونگی تبدیل «حقیقت» به «واقعیت» است و دستیابی به اهداف در مقام اجرا، طرح‌ریزی می‌گردد. بدیهی است که با چنین فرآیندی، گزاره‌ها و احکام فقهی با مبانی و مصالح حقیقی بیگانه و در تعارض نخواهد بود.

توجه به سیر منطقی تصمیم‌سازی و فرآیند طرح‌ریزی بر مبنای باورها و پیش‌فرض‌های علم فقه و ارائه قواعد و دکترین‌های جدید بر مبنای این پیش‌فرض‌ها، به طرز چشم‌گیری پویایی، کارایی و غنای بیشتری به سیستم مدیریتی فقه خواهد بخشید. به تعبیر دیگر اگر چه قویاً بر این باوریم که مبانی و منابع فقه شیعه برای طرح‌ریزی و مدیریت زندگی انسان در کلیه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی غنای کافی را دارد لیکن معتقدیم که یکی از مهم‌ترین بخش‌های علم فقه که به‌طور جد نیازمند «تولید علم» است حوزه «دکترین»‌های علم فقه می‌باشد. غفلت از ارائه و تدوین «دکترین»‌های جدید و کاربردی و باقی ماندن در تعداد محدود قواعد فقهی موجود که از بزرگان و قدما به یادگار مانده است و عدم تبیین قلمرو هر دکترین و نیز جایگاه هر یک از دکترین‌ها در ارتباط با سایر قواعد و دکترین‌ها، خلأ بزرگی در فرآیند تفقه به‌شمار می‌رود. لذا در ادامه، این سه مهم را به ترتیب مورد بررسی و مطالعه قرار خواهیم داد:

۵.۳.۲.۱. کشف دکترین‌های شریعت

پس از ارائه الگوی فرآیند سیاست‌گذاری فقهی و آنچه که در خصوص لزوم ارائه و تدوین «دکترین»‌های جدید و کاربردی بیان شد، نوبت به آن می‌رسد که شیوه‌های کشف سیاست‌های کلی شارع و ارائه دکترین‌های مناسب شرعی بررسی شود و راهکارهایی در این خصوص ارائه گردد. در این نوشتار به پنج مورد از راهکارهای کشف دکترین‌های شریعت اشاره می‌شود. ناگفته پیداست که ذکر پنج مورد از این راهکارها از باب حصر عقلی نیست و چه بسا با مطالعه، تحقیق، دقت نظر و ابتکار عمل بیشتر بتوان راهکارهای دیگری را نیز برای درک و استنباط سیاست‌های کلی شارع و کشف دکترین‌های شریعت ارائه نمود. همچنین بدیهی است که تبیین و تشریح دقیق هر یک از این راهکارها و بیان ظرافت‌ها و دقایق آنها و شرایط به‌کارگیری هر یک از این طرق و بحث پیرامون ادله حجیت آن،

مستلزم بحث جامع‌تر، مفصل‌تر و توضیحات بیشتر و دقیق‌تری است که مجال دیگری را می‌طلبد و در این مختصر، تنها اشاره‌ای کوتاه به هر یک از آنها ممکن خواهد بود.

۵.۳.۲.۱.۱. راهکار اول: استخراج قواعد عام مصرّح

اولین، بدیهی‌ترین و ساده‌ترین راهکار برای کشف دکترین‌های شریعت، استخراج قواعد کلی و عام «مصرّح» در نصوص معتبره شرعی (آیات و روایات) است.

برای مثال آنجا که در کلام وحی آمده است: «فَمِنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ» (بقره، آیه ۱۹۴) در حقیقت خداوند متعال در مقام بیان یک قاعده و سیاست کلی است که می‌توان از آن با عنوان «دکترین مقابله به مثل» یاد کرد: «هر گاه کسی به شما تعدی نمود بمانند آنچه که به شما تعدی کرده است به او تعدی نمایید.» «دکترین مقابله به مثل» همچنان که در سطح فردی زندگی افراد احکامی همچون قصاص نفس و قصاص اعضاء را رقم می‌زند؛ در سطح کلان و در عرصه روابط بین‌الملل نیز می‌تواند مبنای تصمیم‌گیری قرار گیرد.

آنچه که باید در خصوص این راهکار (استخراج قواعد کلی و عام «مصرّح» در نصوص) مورد توجه و مذاقه قرار گیرد، آن است که دکترین‌ها و سیاست‌های شرعی همواره در قالب اوامر و نواهی شارع تبیین نشده‌اند، بلکه گاه با بیان انشاء و گاه با بیان اخبار، به بشر ابلاغ شده‌اند. برای مثال آنجا که می‌فرماید: «یَرِیدُ اللّٰهُ بِكُمْ الْاِیْسَرَ وَ لَا یَرِیدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره، آیه ۱۸۵) هر چند که شارع در مقام امر و نهی نیست، اما این عبارت به‌وضوح مبین خواست و اراده شارع و نتیجتاً بیانگر یکی از سیاست‌های کلی شریعت است که می‌توانیم تحت عنوان دکترین «تسهیل» یا دکترین «یسر» از آن یاد کنیم. همچنین بسیاری از آیاتی را که ممکن است در نگاه اول بیندازیم که صرفاً در مقام بیان قواعد عالم تکوین است، اما با ژرف‌نگری بیشتر در خواهیم یافت که این آیات الهی صرفاً مربوط به عالم تکوین نیستند! بلکه در مقام جعل و تشریح و بیان سیاست‌های کلی شریعت نیز می‌باشند. برای مثال آنجا که درباره زوجین می‌فرماید: «وَجَعَلَ بَیْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، آیه ۲۱) صرفاً در مقام اخبار از عالم تکوین و بیان هست‌ها و مقررات نظام تکوین نیست! بلکه ضمناً بیانگر آن است که خواست و اراده شارع بر این است که «مودت و رحمت» میان زوجین حفظ شود. لذا سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌ها در نظام اسلامی باید به‌گونه‌ای باشد که این خواست شارع تأمین شود. بنابراین از خلال همین بیان شارع می‌توان دکترین «رحمت و مودت» را به‌عنوان یک قاعده و سیاست کلی شرعی در حوزه روابط میان زوجین استخراج نمود.

همچنین آنگاه که می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، آیه ۷۰) قطعاً شارع مقدس صرفاً کرامت ذاتی انسان را گوشزد نمی‌کند. بسیار ساده‌انگاری است اگر تصور کنیم که غرض شارع از بیان این مطلب صرفاً توجه دادن به این باشد که «ما بر بنی آدم منت نهاده و به او کرامت بخشیدیم» و بیان شارع را محدود به عالم تکوین بدانیم و حکم تشریحی که در پس آن نهفته است را نادیده بگیریم. نیز در جایی که می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، آیه ۸) بدیهی است که کلام شارع صرفاً اخبار از آن نیست که «عزت از آن خداوند و رسولش و مؤمنین است.» بلکه این آیات الهی مبین این معناست که خواست و اراده شارع بر این است که «کرامت نفس» انسان‌ها و «عزت نفس» مؤمنین حفظ شود. بنابراین هرگونه سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری باید به‌نحوی باشد که با این اصول و سیاست‌های کلی منافاتی نداشته باشد و «کرامت نفس نوع انسان» به‌طور عام و «عزت مؤمنین» به‌طور خاص در خطر نیفتد. بنابراین از این آیات شریفه دکتربین «کرامت» در حوزه سیاست‌گذاری‌هایی که با «نوع بشر» در ارتباط است و دکتربین «عزت» در حوزه تصمیم‌گیری‌هایی که متضمن امور «مؤمنین» است به‌خوبی قابل استنباط و استخراج است.

۲۹

۵.۳.۲.۱.۲. راهکار دوم: استنباط قواعد کلی از طریق ترکیب چند حکم

راهکار دیگر در جهت کشف سیاست‌های شارع، آن است که از کنار هم گذاشتن احکام قطعی و بلاخلافی که در فقه وجود دارد، اصول و قواعد کلی مورد نظر شارع را استخراج کنیم. برای مثال در باب جرایم حدی به کرات در عبارات فقها با این تعبیر برخورد می‌کنیم که اگر فرد پس از اقامه «بینه» توبه کند، در هر صورت حد بر او جاری می‌شود. اما اگر جرم به‌واسطه «اقرار» ثابت شده باشد و فرد پس از اقرار توبه نماید، امام مخیر است که او را ببخشد یا حد بر او جاری نماید. (رک: طوسی، ۱۴۰۰ هـ. ق: ۷۱۴ و ۷۱۸؛ حلی، ۱۴۲۰ هـ. ق: ۲، ۲۲۱ و ۲۲۵ و ج ۵: ۳۱۰ و ۳۳۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ. ق: ۴۱: ۴۶۸؛ عاملی، ۱۴۱۰ هـ. ق: ۹: ۲۵۷ و ۲۶۰؛ عاملی، ۱۴۱۰ هـ. ق: ۹: ۵۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵ هـ. ق: ۷: ۱۳۱ و خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۴۸۸) همچنین در خصوص فردی که محکوم به رجم شده است با اندک اختلافی در جزئیات در کتب فقهی آمده است:

اگر فرد در حین اجرای حکم رجم از گودال فرار کند، اگر جرم او به‌واسطه «بینه» به اثبات رسیده باشد، او را به گودال باز می‌گردانند و مجدداً رجم را بر او جاری می‌سازند اما اگر جرم به‌واسطه «اقرار» ثابت شده باشد، او را رها می‌کنند. (طوسی، ۱۴۰۰ هـ. ق:

۷۰۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ج ۱۴: ۳۸۵-۳۸۴؛ عاملی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۹: ۹۵-۸۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۴۱: ۳۰۸-۳۰۷ و ۳۴۹؛ خمینی، بی تا، ج ۲: ۴۶۶) از کنار هم قرار دادن احکام یادشده و موارد مشابه، به روشنی می توان «سیاست افتراقی» شارع را در مواجهه با موردی که دلیل اثباتی جرم «بینه» است با جایی که دلیل اثباتی «اقرار» است، به عنوان یک قاعده کلی استنباط نمود و در سیاست گذاری ها ملاک عمل قرار داد.

۵.۳.۲.۱.۳. راهکار سوم: أخذ علل منصوصه

سومین راهکار در کشف سیاست های کلی شریعت، «أخذ علل منصوصه» به عنوان قواعد عام و دکترین های شریعت است. بدین معنا که در مواردی که در نصوص معتبره علت یک حکم صریحاً بیان شده است می توان آن علت را به عنوان یک دکترین در مقام سیاست گذاری و تصمیم گیری ملاک عمل قرار داد.

برای مثال خداوند در بیان علت وجوب توزیع فیء می فرماید: «كَي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، آیه ۷) یعنی علت وجوب تقسیم فیء را به صراحت «جلوگیری از دست به دست شدن ثروت میان ثروتمندان» اعلام داشته است. این موضوع بیانگر یک قاعده کلی است و آن اینکه شارع راضی به آن نیست که در جامعه اسلامی، ثروت تنها میان عده ای از اغنیاء دست به دست شود و این قاعده کلی باید به عنوان دکترین «عدم تمرکز ثروت» در فرآیند سیاست گذاری در نظام اقتصادی مورد توجه قرار گیرد.

۵.۳.۲.۱.۴. راهکار چهارم: بهره گیری از قیاس اولویت

در «قیاس اولویت» از اقوی بودن علت در فرع، حکم اصل به فرع سرایت داده می شود. یعنی در مواردی که علت حکم اصل در فرع به صورتی قوی تر از اصل موجود باشد، حکم اصل به طریق اولی بر فرع نیز بار شده و به آن سرایت می کند. این شیوه استدلال می تواند در کشف سیاست های کلی نیز مفید واقع شود.

رایج ترین مثالی که فقها و اصولیین در خصوص قیاس اولویت ذکر می کنند آیه شریفه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» (اسراء، آیه ۲۳) است. این آیه شریفه دلالت بر حرمت «اف گفتن به پدر و مادر» دارد و از آنجا که علت این نهی، ایذاء و بی احترامی است که در «اف گفتن» وجود دارد، فقها حرمت «زدن والدین» را نتیجه گرفته اند. چرا که ایذاء و بی احترامی در «زدن» به مراتب بیشتر از «اف گفتن» است. یعنی علت حکم که همان ایذا باشد در زدن به صورت قوی تر وجود دارد. (رک: مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ج ۲: ۵۱۹؛ مظفر، بی تا، ج ۲: ۲۰۴-۲۰۲ و حلی، ۱۴۰۶ هـ.ق: ۲۱۹)

به همین ترتیب با «قیاس اولویت» می‌توان از این آیه شریفه سیاست کلی شارع در «حفظ حرمت والدین» را کشف نمود.

۵.۳.۲.۱.۵. راهکار پنجم: تنقیح مناط و الغاء خصوصیت

راهکار دیگری که برای کشف سیاست‌های کلی شرعی وجود دارد، «تنقیح مناط» و «الغاء خصوصیت» از برخی موارد مذکور در نصوص موجود است. که طبیعتاً این تنقیح مناط و الغاء خصوصیت باید بر طبق اصول عقلی و در محدوده آنچه که در اصول فقه پذیرفته شده و با رعایت شرایط آن صورت پذیرد.

در توضیح این راهکار باید گفت که در موارد بسیاری شاهد آن هستیم که حکم مذکور در نصوص، تنها منحصر در موارد و مصادیق ذکرشده در آیات کلام وحی و یا روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام نیست، بلکه موارد مذکور در نص آیه یا روایت که به‌عنوان موضوع حکم بیان شده تنها از باب مثال بوده و یا متناسب با درک مخاطب آن زمان بیان شده است و مصادیق ذکرشده به هیچ وجه «خصوصیت» ندارد.

برای مثال آنجا که می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ» (أنفال، آیه ۶۰) واضح است که مصداق مذکور در آیه شریفه (رباط الخیل) خصوصیت نداشته و نه تنها، حکم، منحصر در این مصداق نیست؛ بلکه اساساً امروزه حکم درباره خود این مصداق ثابت نیست! لذاست که با الغاء خصوصیت از مصداق ذکرشده و تنقیح مناط و تحصیل غرض اصلی شارع می‌توان آن را به‌عنوان سیاست کلی شرعی و در قالب دکترین «تجهیز قوا» مطرح نمود.

آنچه تا بدین جا گفته شد در خصوص کشف سیاست‌های کلی شارع و استخراج دکترین‌ها بود؛ اما همچنان که پیش از این نیز اشاره شد، در خصوص کاربست دکترین‌های کشف شده نیز دو نکته را باید به‌طور جد مدنظر قرارداد که در ادامه بدان اشاره خواهد شد:

۵.۳.۲.۲. محدوده یا دامنه کاربرد هر دکترین

مهم‌ترین نکته در خصوص دکترین‌های تحصیل شده آن است که «دامنه» و «حوزه عمل» هر دکترین به‌طور دقیق تعیین شود.

برای مثال باید روشن شود که آیا دکترین «مقابله به‌مثل» در حوزه اموال هم کاربرد دارد یا خیر؟ بدین معنا که اگر کسی مال دیگری را سرقت و یا تخریب نمود فرد زیان‌دیده می‌تواند متقابلاً اموال وی را سرقت یا تخریب نماید یا خیر؟ در حوزه أعراض چطور؟ اگر کسی آبروی دیگری را برد یا به ناموس او تجاوز نمود آیا آن فرد می‌تواند متقابلاً آبروی او

را ببرد یا به ناموس او تجاوز نماید؟ اگر کشوری با سلاح‌های هسته‌ای یا دیگر سلاح‌های کشتار جمعی به کشور مسلمان تجاوز کند آیا دولت اسلامی نیز حق مقابله به‌مثل را دارد و می‌تواند با به‌کار بردن سلاح اتمی یا میکروبی با آنها مقابله نماید؟! اگر دشمن با اسیران جنگی ما بد رفتاری کرد آیا ما هم حق بد رفتاری با اسرای آنها را داریم؟ و به‌طور کلی دامنه مقابله به‌مثل تا کجاست و چه اعمالی را شامل می‌شود؟

در بسیاری موارد پاسخ به این سؤال و تعیین دامنه و مرز دکترین‌ها در عین اینکه بسیار تعیین‌کننده و حیاتی است، لیکن به‌سادگی امکان‌پذیر نیست و نیاز به مطالعه و بررسی بسیار دارد.

۵.۳.۲.۳. جایگاه یک دکترین در مقایسه با دکترین‌های دیگر

نکته بسیار مهم دیگر در خصوص کاربست دکترین‌ها، توجه به جایگاه هر دکترین در مقایسه با سایر دکترین‌ها در هر حوزه است. در توضیح تفاوت میان این بحث با بحث قبل باید گفت که در شناخت دامنه و محدوده یک دکترین، مقصود آن است که یک دکترین ممکن است در برخی حوزه‌ها اساساً کاربرد نداشته باشد (برای مثال ممکن است چنانکه گذشت دکترین «مقابله به‌مثل» را محدود به نفوس بدانیم و در اعراض و اموال جاری ندانیم). اما در تعیین جایگاه یک دکترین در مقایسه با دکترین‌های دیگر، مقصود آن است که علیرغم اینکه موضوع مورد نظر در حیطه کاربرد هر دو دکترین قرار می‌گیرد و هر دو دکترین قابلیت اعمال دارند؛ اما در مقام عمل یکی از دو دکترین بر دیگری مقدم است.

به‌تعبیر اصولی در بحث از دامنه دکترین، مقصود آن است که بعضی موضوعات تخصصاً از شمول یک دکترین خارج است؛ اما در بحث از جایگاه دکترین‌ها در مقایسه با یکدیگر، سخن آن است که اگرچه آن موضوع، حوزه عمل هر دو دکترین است و هر دو دکترین فی‌نفسه قابلیت اعمال و کاربرد در آن موضوع را دارند، اما در مقام تراحم، یکی از دکترین‌ها از باب حکومت یا ورود بر دیگری مقدم می‌شود و یا یکی دیگری را تخصیص می‌زند.

نکته بسیار ظریفی که در این خصوص وجود دارد آن است که توجه داشته باشیم جایگاه دکترین‌ها در تمام حوزه‌ها یکسان نیست! بدین معنا که این‌طور نیست که همیشه و در هر حوزه، دکترین «الف» بر دکترین «ب» مقدم باشد. بلکه جایگاه دکترین‌ها در هر حوزه باید به تناسب و فراخور آن حوزه تعریف شود. برای مثال هر چند در روابط

بین‌الملل، دکترین «مقابله به‌مثل» در زمره دکترین‌های برین و حاکم قرار می‌گیرد اما در روابط خانواده دکترین «مودت و رحمت» دکترین برتر و حاکم بر این حوزه است و طبیعتاً دکترین «مقابله به‌مثل» و سایر سیاست‌های این‌چنینی در سایه آن رنگ می‌بازد. همچنین در هر بخش نیز نباید از تفاوت‌ها و تمایزها میان زیربخش‌ها غفلت ورزید. برای مثال در حوزه روابط بین‌الملل نباید از یاد برد که در تعامل با کشورهای اسلامی، دکترین غالب و روح حاکم بر روابط، دکترین «رحمت» است و حال آنکه در حوزه تعامل با کشورهای غیرمسلمان، دکترین حاکم و سیاست غالب، دکترین «شدت»! چرا که «مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ». (فتح، آیه ۲۹)

حاصل کلام اینکه یکی از مباحثی که باید به‌خوبی تبیین شود، جایگاه دکترین‌ها در هر حوزه است و تا این جایگاه‌ها به‌درستی تبیین نشود، نمی‌توان از فقه انتظار اداره زندگی فرد و جامعه اسلامی را داشت.

۳۳

۶. حفظ تعادل و پایداری نظام در سیستم مدیریتی فقه

مهم‌ترین و حیاتی‌ترین مسئله در خصوص سیستم‌ها، حفظ تعادل سیستم و پایداری آن است. این موضوع نه تنها در فقه مغفول واقع نشده بلکه از دیرباز مورد توجه فقها بوده است. به‌طوری که هم از جنبه ایجابی (وجوب حفظ نظام) و هم سلبی (حرمت اخلال در نظام مسلمین) بدان تصریح نموده و بر این باورند که «واجب بودن حفظ نظام عمومی اجتماع و حرام بودن اخلال در آن از جمله تکالیف قطعی شرعی است.» (شمس‌الدین، ۱۴۱۲ هـ. ق: ۴۴۰)

رهبر کبیر انقلاب اسلامی امام خمینی^{۲۹} در این خصوص می‌فرماید:

«همانا حفظ نظام از واجبات بسیار مؤکد است و ایجاد اخلال در امور مسلمانان از امور مورد غضب است.» (خمینی، ۱۴۱۵ هـ. ق) همچنین: «وجوب حفظ نظام» در فقه اسلامی به‌عنوان یک قاعده بسیارمهم معرفی شده که «از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز با آن مزاحمت نمی‌کند.» (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۹: ۱۵۳) بدین معنا که در تزامم با سایر ادله بر آنها مقدم می‌گردد.

در حقیقت می‌توان ادعا نمود که دکترین «حفظ نظام» ابر دکترین حاکم در همه حوزه‌هاست و بر تمامی دکترین‌های دیگر مقدم است.

۶.۱. اثرپذیری، اثربخشی و تعاملات سیستم

سیستم‌ها را براساس رابطه و تعامل با محیط و میزان نفوذپذیری به دو نوع باز و بسته

تقسیم می‌کنند (علاقه‌بند، ۱۳۸۴: ۱۲۲): ۱. سیستم بسته^۱: سیستمی است که فقط با نیروهای داخلی و بدون ارتباط با عوامل و محیط برونی به فعالیت می‌پردازد. (صافی، ۱۳۸۴: ۸۶) یکی از مشخصات سیستم بسته، گرایش ذاتی در جهت تعادل ایستا^۲ و رکورد و توقف است. ۲. سیستم باز^۳: سیستمی است که با محیط خود ماده، انرژی یا اطلاعات مبادله می‌کند؛ یعنی با محیط خود کنش و واکنش متقابل و تعادل پویا^۴ دارد. (علاقه‌بند، ۱۳۸۴: ۱۱۶)

صاحب‌نظران بر این باورند که در عمل چیزی به‌نام «سیستم بسته» وجود خارجی ندارد و «سیستم بسته» تنها یک مفهوم نظری است، زیرا حتی منزوی‌ترین سیستم مکانیکی هم، احتمالاً تحت تأثیر محیط قرار خواهد گرفت. (شفریتز و بوریگ، ۱۳۹۰: ۱۲۵) به‌اعتقاد ایشان پیچیدگی یا سادگی هر نظام به میزان تعامل یا ارتباط با محیط اطرافش بستگی دارد. هر قدر یک سیستم نسبت به محیط بازتر و با عوامل محیطی بیشتر و متفاوت‌تر و متغیرتر سروکار داشته باشد در سطح پیچیده‌تری قرار خواهد داشت. (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۱۴) چنان‌که گذشت در طبقه‌بندی سیستم‌ها براساس پیچیدگی، «نظام‌های اجتماعی» به‌عنوان پیچیده‌ترین سطح سیستم‌های باز شناخته‌شده معرفی می‌گردند و بیشترین تعامل را با محیط پیرامونی خود دارند.

مطابق رویکرد سیستمی سازمان‌ها متشکل از قسمت‌های فرعی مرتبط به هم‌اند. اگر قسمتی از این سیستم ضعیف عمل کند، عملکرد آن بر عملکرد کل سیستم مؤثر واقع می‌شود. (رابینز، ۱۳۷۶: ۵۹) در حقیقت هر سیستم با زیرسیستم‌ها و اجزای درون خود مداوماً در حالت تعامل است و هر گونه تغییر در یک جزء بر کل آن اثر می‌گذارد. علاوه بر این محیط هر سیستم را عواملی تشکیل می‌دهند که اگرچه جزء سیستم نیستند، اما تغییر در هر یک از آنها می‌تواند موجب تغییراتی در سیستم شود. در حقیقت هر سیستم از عوامل محیطی خود تأثیر می‌پذیرد و بر آنها اثر می‌گذارد. (گوجر و ناپ^۵، ۱۹۷۴: ۳۹)

۶.۲. حفظ تعادل و پایداری سیستم

با توجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که سیستم‌های باز برای حفظ تعادل و پایداری و بقاء خود باید دو سازوکار در خود داشته باشند:

1. Closed System
2. Static Equilibrium
3. Open System
4. Dynamic Equilibrium
5. Gouger & Knap

۱. سازوکاری که بتواند مانع از برهم‌خوردن تعادل سیستم ناشی از تغییرات زیرسیستم‌ها و تحولات درون سیستمی شود.

۲. سازوکاری که بتواند تغییرات ناشی از عوامل محیطی را به‌نحوی کنترل و مدیریت نماید که پایداری کل سیستم حفظ شود. بدین معنا که تغییرات محیطی را شناسایی نموده و با سرعت و فرآیندی معقول خود را با آن تطبیق دهد و یا تأثیر آنها را خنثی نماید تا سیستم در ارتباط با محیط به تعادلی پویا دست یابد.

۶.۳. سازوکارهای سیستم مدیریتی فقه برای حفظ نظام

چنان که گذشت دکترین «حفظ نظام» به‌عنوان یک قاعده عام و سیاست کلی در سیستم مدیریتی فقه پذیرفته شده است. حال سؤال این است که برای تأمین این سیاست کلی چه سازوکارهایی در سیستم مدیریتی فقه پیش‌بینی شده است.

یکی از سازوکارهای قوی که در فقه برای تنظیم تعادل سیستم و حفظ پایداری آن در مواجهه با متغیرهای درونی و عوامل محیطی پیش‌بینی شده است «صدور احکام حکومتی» است. در تعریف دقیق «حکم حکومتی» و ماهیت آن میان فقها اختلاف نظر وجود دارد، اما همه متفق‌اند که «حکم حکومتی» حکمی است که از سوی حاکم بر مبنای «مصلحت نظام» و با هدف «حفظ نظام» صادر می‌شود.

در فقه امامیه به مجموعه تصمیم‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات مدیریتی رهبر و زعیم جامعه اسلامی در سطوح خرد یا کلان «احکام حکومتی» می‌گویند. البته باید توجه داشت که «حکم حکومتی» یک حکم سلیقه‌ای و شخصی نیست و آن هم کاملاً ضابطه‌مند است و از فرآیندی که در مباحث گذشته بدان اشاره کردیم تبعیت می‌کند. بدین معنا که احکام حکومتی احکامی است که با رعایت مصلحت نظام و با هدف حفظ و پایداری نظام اسلامی مبتنی بر دکترین‌ها و سیاست‌های کلی شارع در هر حوزه وضع می‌گردد. لیکن ویژگی اصلی آن در این است که بر سایر احکام و مقررات و سیاست‌های عادی و جاری و ساری نظام حکومت داشته و به همین طریق راه را بر اختلاف‌نظرها و تشتت آراء که نتیجه‌ای جز اختلال نظام ندارد می‌بندد.

در حقیقت حکم حکومتی ماهیتاً یک حکم شرعی است که بر مبنای مصلحت نوعیه‌ای که تشخیص آن بر عهده ولی فقیه است، انشاء می‌گردد و به همین دلیل احکام حکومتی، دائمی و ابدی نیستند بلکه مادام المصلحه است بدین معنا که تا زمانی اعتبار دارد که مصلحت نوعیه‌ای که فقیه حاکم و زعیم تشخیص داده وجود داشته باشد. این

احکام برخلاف «فتاوی» که ماهیتاً «اخبار» از احکام شرعی «کلی» و دستورالعمل‌های «کلی» اسلام است، «جزئی» و ناظر به مصداق خاص بوده و ماهیتاً از جنس «إنشاء» است و از اختیاراتی است که خداوند به رهبر جامعه اسلامی عطا کرده است.

علاوه بر سازوکار «احکام حکومتی» که برای حفظ تعادل سیستم پیش‌بینی شده است، برخی سازوکارها نیز در فقه وجود دارند که صرفاً برای مقابله با تغییرات نامطلوب درونی سیستم پیش‌بینی شده است.

سازوکارهایی همچون «امر به معروف و نهی از منکر»، «واجبات کفایی» و «امور حسبه» از سازوکارهای قوی پیش‌بینی شده در فقه برای مواجهه با تغییرات درون‌سیستمی در جهت حفظ تعادل سیستم و بقاء و پایداری نظام است. بدین معنا که هرگاه بخشی از جامعه اسلامی نسبت به انجام وظایف خود به‌درستی عمل ننماید، گروهی از افراد از درون خود سیستم انجام آن را به ایشان تذکر داده و یا بلافاصله، خود، به انجام آن تکالیف اقدام می‌کنند و بدین ترتیب مانع از برهم خوردن تعادل سیستم می‌شوند.

این مفهوم در دنیای امروز تحت عنوان «خودتنظیمی» یا «خودکنترلی» در سیستم‌های سایبرنتیک^۱ مطرح است. بدین معنا که سیستم‌های سایبرنتیک بدون اینکه نیازمند کنترل از خارج باشند، می‌توانند به‌صورت خودکار، خود را کنترل و تنظیم نمایند.

برای مثال، ترموستات یک نوع بسیار ساده از سیستم سایبرنتیک است که بدون نیاز به کنترل از بیرون، به‌صورت خودکار خود را کنترل می‌نماید. برخی ویژگی‌های منسوب به سیستم‌های سایبرنتیک عبارت‌اند از: پیچیدگی، پویایی، احتمال‌گرا بودن، وابسته به یکدیگر بودن و باز بودن. (رک: هیچینز، ۱۳۷۶: ۲۴؛ تدبیری و رزقی رستمی، ۱۳۸۴:

۸۳-۸۱؛ برتالانفی، ۱۳۷۰: ۵۱ و شفریتز و بوریک، ۱۳۹۱: ۱۲۶)

قطعاً یکی از معیارهای تعیین کیفیت یک سیستم سایبرنتیک «سرعت کنترل» در آن است. به این معنا که هر قدر سرعت عمل سیستم در جهت خنثی نمودن تأثیر نامطلوب تغییرات و بازگرداندن سیستم به وضع تعادل بیشتر باشد سیستم از کیفیت بهتری برخوردار است.

سازوکارهای پیش‌بینی شده در فقه با سرعت نسبتاً بالایی این تعادل را برقرار می‌نماید. به‌ویژه سازوکاری همچون تأسیس «واجبات کفایی» اساساً مانع از آن می‌شود که با ترک وظیفه از سوی برخی افراد، تعادل سیستم برهم بخورد و در حقیقت به‌جای بازگرداندن

سیستم به حالت تعادل، از بر هم خوردن تعادل پیشگیری نموده و همواره سیستم را در حالت تعادل نگه می‌دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حاصل کلام را می‌توان در عبارات زیر خلاصه نمود:

- مراد از فقهی که داعیه‌دار اداره زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها از گهواره تا گور است، گزاره‌های فقهی موجود نیست؛ بلکه با رویکرد سیستمی به فقه و بازنگری در فقه موجود و رسیدن به فقه مطلوب می‌توان آن را به‌مثابه یک سیستم مدیریتی کارآمد عرضه نمود.

- مقصود از «نگرش سیستمی»، به هیچ‌وجه به‌معنای قائل شدن به «انسجام‌گرایی» نیست و نیز توجه و تأکید ما بر «کارآمدی» سیستم مدیریتی فقه به‌معنای پذیرش «عمل‌گرایی» نمی‌باشد. بلکه اتفاقاً «مبناگرایی» و ابتدای سیاست‌های خرد و کلان بر باورهای بنیادین را از اصلی‌ترین شاخصه‌های رویکرد سیستمی می‌دانیم و بر این باوریم که «مبناگرایی»، خود، موجب انسجام و هماهنگی میان گزاره‌ها و «کارآمدی» سیستم مدیریتی فقه خواهد شد.

- رویکرد سیستمی به فقه بدان‌معناست که می‌باید:

۱. با نگرش کلان به جامعه اسلامی، علاوه بر «هویت فردی» افراد «هویت جمعی» ایشان را نیز در سیاست‌گذاری و وضع قوانین و مقررات فقهی مورد توجه قرار داد.
۲. با جامع‌نگری و در نظر داشتن کلیه خرده‌نظام‌ها و ابواب فقهی در کنار یکدیگر، تأثیر هر حکم را در منظومه احکام فقهی لحاظ نمود.

۳. با ترسیم فرآیند صحیح تبدیل «هست»ها به «باید»ها، اهداف و مبانی فقهی و اغراض شارع را در استنباط احکام فقهی مدنظر قرار داد.

- بهترین الگوی ارائه‌شده در توضیح فرآیند طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری، «الگوی دکترینی» است. بدین‌معنا که در هر حوزه از علوم، نخست بر مبنای آنچه که در «فلسفه آن علم» تبیین شده است، قواعدی عام و ضوابطی کلی به‌نام «دکترین» تدوین می‌گردد و سپس این «دکترین»ها در قانون‌گذاری و وضع هنجارها و «باید و نباید»ها در کلیه سطوح مدیریتی اعم از خرد و کلان مبنای عمل قرار می‌گیرد.

- در انطباق «الگوی دکترینی» در فضای علم فقه می‌توان گفت که فرآیند طرح‌ریزی

و سیاست‌گذاری در سیستم مدیریتی فقه مطلوب از فلسفه فقه آغاز نموده، با رویکردی سیستماتیک به کشف و نظام‌مند کردن قواعد و دکترین‌های علم فقه و ارائه ساختار مناسب و منسجم و ایجاد ترابط و توازن میان حوزه‌های مختلف می‌پردازد و در نهایت به اتخاذ تصمیم مناسب در هر سطح از سطوح مدیریتی می‌انجامد.

- آنچه که در فرآیند طرح‌ریزی و سیاست‌گذاری فقه اهمیت بسیار دارد عبارت است از:

۱. کشف و ارائه سیاست‌های کلی شارع و به‌روزرسانی دکترین‌ها و قواعد فقه
 ۲. تعیین دقیق دامنه هر یک از دکترین‌ها و حوزه عملکرد آنها
 ۳. تعیین جایگاه و تقدم و تأخر هر یک از دکترین‌ها نسبت به یکدیگر
- راهکارهای پنجگانه ارائه‌شده در این نوشتار برای کشف سیاست‌های کلی شارع و دکترین‌های فقه عبارت‌اند از:

۱. استخراج قواعد کلی و عام مصرّح در نصوص معتبره شرعی
 ۲. اخذ اشتراکات احکام از طریق کنارهم‌گذارن احکام قطعی و بلاخلاف موجود به‌عنوان سیاست کلی شارع
 ۳. اخذ علل منصوصه به‌عنوان قواعد عام و دکترین‌های شریعت
 ۴. استفاده از قیاس اولویت
 ۵. الغاء خصوصیت از برخی موارد مذکور در نصوص و تنقیح مناط
- برخی سازوکارهای ارائه‌شده در فقه برای حفظ تعادل و پایداری سیستم به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند:

۱. احکام حکومتی بر پایه مصلحت نظام به‌عنوان «سازوکارهای عام» جهت مواجهه با تحولات نامطلوب درون‌سیستمی و متغیرهای نامطلوب محیطی
۲. «سازوکارهای خاص» مانند: نهاد امر به‌معروف و نهی از منکر، تأسیس واجبات کفایی و نهاد حسبه؛ جهت مواجهه با متغیرهای نامطلوب درون‌سیستمی

منابع

۱. قرآن کریم

۲. آثودی، رابرت. (۱۳۸۶). *معرفت‌شناسی*. علی‌اکبر احمدی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ هـ.ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتبه الکلام الإسلامی.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ هـ.ق). *لسان العرب*. بی‌جا: نشر ادب الحوزه.
۵. اسکفلر، اسرائیل. (۱۳۶۶). *چهار پراگماتیست*. محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز.
۶. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ هـ.ق). *الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. برتالانی، لودویگ فون. (۱۳۷۰). *نظریه عمومی سیستم‌ها*. کیومرث پریانی. تهران: نشر تندر.
۸. بهرنگی، محمدرضا. (۱۳۸۲). *مدیریت آموزشی و آموزشگاهی*. تهران: نشر کمال تربیت.
۹. تدبیری، سیروس و علیرضا رزقی رستمی. (۱۳۸۴). *سازمان و مدیریت (دیدگاه و اصول)*. اسلامشهر. دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۰. التهانوی، محمد. (۱۴۱۸ هـ.ق). *کشاف اصطلاحات الفنون*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۹۰م). *تاج اللغة و الصحاح العربیة بیروت*. دارالعلم للملایین.
۱۲. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۲). *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ره).
۱۳. حق‌شناس، علی‌محمد و همکاران. (۱۳۸۷). *فرهنگ معاصر انگلیسی فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ هـ.ق). *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۶ هـ.ق). *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*. بیروت: دارالأضواء. چاپ دوم.
۱۶. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ هـ.ق). *إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*. قم: اسماعیلیان.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *فلسفه فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۵ هـ.ق). *البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۱). *صحیفه نور*. تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۰. خمینی، روح‌الله (بی‌تا). *تحریر الوسیله*. قم: دارالعلم.
۲۱. خوانساری، سیداحمد بن یوسف. (۱۴۰۵ هـ.ق). *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۲۲. رابینز، استیفن. (۱۳۷۶). **تئوری سازمان (ساختار، طراحی، کاربردها)**. سیدمهدی الوانی و حسن دانایی فرد. تهران: نشر موج.
۲۳. الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۹۲ هـ. ق.). **معجم مفردات الفاظ القرآن**. بی جا. مطبعه التقدم العربی.
۲۴. رجبی، محمود. (۱۳۹۳). فرهنگ امروز، «اعتقاد به فقه الاجتماع در عین اعتباری دانستن جامعه». **ماهنامه فرهنگ امروز**. شماره ۴.
۲۵. رضاییان، علی. (۱۳۷۵). **تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم**. تهران: سمت.
۲۶. رنجبری، بهراد و رسام مشرفی. (۱۳۸۱). **تفکر سیستمی و سیستم‌های متفکر**. ماهنامه تدبیر. شماره ۱۳۰.
۲۷. رئوفی، محمدحسین. (۱۳۸۱). **مدیریت عمومی و آموزشی**. مشهد. روان مهر.
۲۸. زورق، محمدحسن. (۱۳۸۶). **ارتباطات و آگاهی (مفاهیم، مبانی و روش‌ها)**. تهران: انتشارات دانشکده صدا و سیما.
۲۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸ الف). **فقه در ترازو**. فصلنامه **کیان**. شماره ۴۶.
۳۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸ ب). **بسط تجربه نبوی**. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. شفریتز، جی. ام و استیون اوت جی. (۱۳۸۱). **تئوری‌های سازمان: اسطوره‌ها**. علی پارسائیان. تهران: ترمه.
۳۲. شفریتز، جی. ام و کریستوفر پی بوریگ. (۱۳۹۰). **سیاست‌گذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا**. حمیدرضا ملک‌محمدی. تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).
۳۳. شمس، منصور. (۱۳۸۷). **آشنایی با معرفت‌شناسی**. تهران: طرح نو.
۳۴. شمس‌الدین، محمدمهدی. (۱۴۱۲ هـ. ق.). **نظام الحکم و الإدارة فی الإسلام**. قم: دارالثقافه للطباعة و النشر. الطبعة الثالثة.
۳۵. شهابی، محمود. (۱۳۴۱). **قواعد فقهی**. تهران: فربد. چاپ پنجم.
۳۶. صافی، احمد. (۱۳۸۴). **سازمان و مدیریت در آموزش و پرورش**. تهران: نشر ارسباران.
۳۷. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۷۴). **روند آینده اجتهاد**. **فقه اهل بیت**. شماره ۱.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن. (۱۴۰۰ هـ. ق.). **النهایه فی مجر الفقه و الفتاوی**. بیروت: دارالکتب العربی.
۳۹. عاملی، جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین. (۱۴۱۸ هـ. ق.). **معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین**. قم: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر.
۴۰. عاملی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۴ هـ. ق.). **حاشیه الارشاد**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۱. عاملی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ هـ. ق.). **الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة**. قم: کتابفروشی داوری.

۴۲. عاملی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ هـ.ق). *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۴۳. عاملی، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ هـ.ق). *اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية*. بیروت: دار التراث الدار الإسلامیه.
۴۴. عاملی، محمد بن مکی. (بی تا). *القواعد و الفوائد*. قم: کتابفروشی مفید.
۴۵. عاملی، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ هـ.ق). *ذکر الشیعه فی أحكام الشریعه*. قم: آل‌البت علیهم‌السلام.
۴۶. علاقه‌بند، علی. (۱۳۸۴). *مبانی نظری و اصول مدیریت آموزشی*. تهران: روان.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ هـ.ق). *العین*. قم: اسوه.
۴۸. فرشاد، مهدی. (۱۳۶۲). *نگرش سیستمی*. تهران: امیرکبیر.
۴۹. فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۷). *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*. قم: معارف.
۵۰. الفیومی، احمد بن محمد. (۱۴۰۵ هـ.ق). *المصباح المنیر*. قم: مؤسسه دارالهجره.
۵۱. گلابی، سیاوش. (۱۳۶۹). *توسعه منابع انسانی ایران، جامعه‌شناسی توسعه ایران*. تهران: فردوس.
۵۲. المصطفوی، حسن. (۱۴۱۶ هـ.ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مؤسسه الطباعة و النشر.
۵۳. مصطفوی، محمدکاظم. (۱۴۱۲ هـ.ق). *القواعد*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۴. مظفر، محمدرضا. (بی تا). *اصول الفقه*. قم: اسماعیلیان. الطبعة الخامسة.
۵۵. مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ هـ.ق). *انوارالأصول*. قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین^(ع).
۵۶. مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۴۱۰ هـ.ق). *القواعد الفقهیه*. قم: مدرسه الإمام امیرالمؤمنین^(ع).
۵۷. میرسپاسی، ناصر. (۱۳۸۱). *مدیریت استراتژیک منابع انسانی و روابط کار*. تهران: میر.
۵۸. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ هـ.ق). *جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ هفتم.
۵۹. هیچینز، درک. کی. (۱۳۷۶). *کاربرد اندیشه سیستمی*. رشید اصلانی. تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

60. Gouger, j. D. & W. R. Knap. (1974). *System Analysis Techinque*. New York: John Wiley and Sons.
61. Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*. Boulder. Co: Westview.
62. Pollock, J. (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
63. Rescher, N. (1973). *The Coherence Theory of Truth*. Oxford, England: Clarendon Press.
64. Sengupta, S. S & R. L. Ackoff. (1965). *Systems Theory from an Operations Research Point of View*. General Systems.