

سؤال اصلی این نوشتار این است که آیا دانش فقه اسلامی ماهیتاً ظرفیت ورود به عرصه نظام‌سازی را دارد؟ در صورت امکان نظام‌سازی فقهی، کیفیت آن چگونه خواهد بود؟ درک جامع از ابعاد و زوایای پدیده‌ها و موضوعات حقیقی، انتزاعی و واقعی یکی از الزامات مهم در مقوله نظام‌سازی است که علم فقه اگرچه در طول تاریخ حیات خود به شکل تام از آن بهره‌نجمسته، لیکن با تفقد در مبادی تصدیقیه این علم و مبانی ذی‌نقش در هندسه معرفتی آن می‌توان فراگردها و مواردی را احصا نمود که در فرآیند نظام‌سازی، کاربردی اساسی داشته، این علم را از انزوای مفاهیم و گزاره‌های فردی و به‌لحاظ اجتماعی محدود، خارج می‌کند تا حوزه اجتماع جایگاه شایسته خود را در آن بیابد. آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر از جمله دانشمندی است که با التفات به چنین ظرفیتی در فقه، سازوکاری را به‌مثابه نسخه‌ای تکاملی در فرآیند اجتهاد کلاسیک مطرح نمود که در این مقاله به برخی از ابعاد آن اشاره می‌شود.

■ واژگان کلیدی:

فقه، نظام‌سازی، صدر، حکومت، اجتماع

درآمدی بر فراگردها و مبادی تصدیقیه نظام‌سازی فقهی

با تأکید بر آراء آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر

سیدعلی حسینی نیشابوری

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام
sa_114@yahoo.com

بهنام طالبی طادی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه عدالت
b.talebi8268@gmail.com

۱. مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و باز شدن آفاق تمدنی جدید در مقابل دیدگان بشری، انتظار ارائه ساختار دانشی هم‌جهت با آرمان‌های مطرح شده، همواره مورد انتظار دوست و دشمن این نهضت بوده است.

در عصر کنونی انقلاب اسلامی که ما آن را دوران گذار می‌دانیم، با ارتقاء یافتن توقعات و تغییر سپهر وجودی انقلاب اسلامی و همچنین با توجه به آرمان اولیه این نهضت مبنی بر ایجاد حکومت جهانی اسلام و حاکمیت مستضعفین جهان، بیش از پیش ضرورت حضور در عرصه‌های علمی جهت استخراج ساختار دانش نظام کلان اسلامی جلوه‌گر شده است. از طرف دیگر فقه اسلامی که یکی از مهم‌ترین و اصیل‌ترین علوم اسلامی است و سابقه شکل‌گیری آن به عصر آغازین پیدایش دین مقدس اسلام باز می‌گردد، به‌مثابه تجلی عینی دستورات شریعت، وظیفه اداره فرد و جامعه را بر عهده دارد.

با چنین ظرفیتی که در ساحت فقه اسلامی دیده می‌شود، نباید انتظار داشت که این علم صرفاً پاسخگوی مسائل فردی و فردی - اجتماعی باشد، بلکه یک مکتب جامع با قدمت چند صدساله و با گذاراندن فراز و فرودهای فکری گوناگون، در شرایط فعلی که تئوری‌های اداره بشر در شرق و غرب به بن‌بست رسیده است، باید مهبای ارائه مجموعه نظریه‌های پیشرو در خرده‌نظام‌های مختلف اسلامی و در نهایت نظام‌سازی کلان اسلامی با دستگاه فقه حکومتی باشد.

همچنین باید توجه داشت، اگر متولیان امر برنامه‌ای برای سیر ارتقاء فقه و تولید فقه‌الحکومه، نداشته باشند، نظرات و دیدگاه‌های دین درباره موضوعات حکومتی مشخص نمی‌شود و مدیریت این دسته از موضوعات، همچنان در دستان علوم سکولار باقی می‌ماند. در واقع فقه حکومتی باید زمینه‌ساز حضور و دخالت دین در حوزه حاکمیت و مدیریت نظام اسلامی باشد و دینی بودن و اسلامی بودن حکومت را تضمین کند. لذا فقدان این علم به معنای فقدان حضور جدی و منطقی دین در عرصه حاکمیت نظام اسلامی است.

بر این اساس باید با ورود به عرصه فلسفه فقه ظرفیت‌ها و گستره این علم را به‌درستی درک نموده، مکانیزم تولید فقه مضاف به‌عنوان مقدمه نظام‌سازی فقهی و شکل‌دهی نظامات حاکمیت دینی را تدوین نمود.

۲. کلیات و مفاهیم

۲.۱. مبادی تصدیقیه علوم

در تعریف لغوی: در کتاب العین آمده است: «بَدُوْ، بدءٌ: بَدَأَ الشَّيْءُ يَبْدُوْ بَدْوًا وَبَدُوًّا أَيْ ظَهَرَ.» (فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ. ق، ج ۸: ۸۳) [بدا الشی یعنی آشکار شد]. راغب اصفهانی نیز در ذیل ماده بدأ می گوید: «یقال: بَدَأْتُ بكذا وَ أَبْدَأْتُ وَ ابْتَدَأْتُ، أی: قَدَّمْتُ، وَ البَدءُ وَ الإبتداء: تقدیم الشیء علی غیره ضرباً من التقدیم. قال تعالی: وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ [السجده/ ۷]، وَ قال تعالی: كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ [العنكبوت/ ۲۰]، اللَّهُ يَبْدُوْ الْخَلْقَ [یونس/ ۳۴]، كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُونَ [الأعراف/ ۲۹]. وَ مَبْدَأُ الشَّيْءِ: هُوَ الَّذِي مِنْهُ يَتَرَكَّبُ، أَوْ مِنْهُ يَكُونُ، فالحروف مبدأ الكلام، وَ الخشب مبدأ الباب وَ السَّریر، وَ النواة مبدأ النَّخْلِ

تعریف اصطلاحی: مجموعه‌ای از مباحث زیرساختی را که تصور و تصدیق علم و مسائل اساسی آن متوقف به آنهاست، مبادی علم نام دارد. در مبادی علم به حدود، اجزاء و عوارض موضوعات پرداخته می‌شود و برخی مقدمات بین و مأخوذه که قیاسات علمی بر آن استوار است، تشریح می‌گردد. (تفتازانی، ۱۴۰۵ هـ. ق: ۱۱۵) اگرچه برخی معتقدند که شأنیت مبادی تصدیقیه علوم اقتضاء می‌کند تا در علم دیگری مورد بحث واقع شود (رک: شیخ‌بهای، ۱۴۲۳ هـ. ق: ۱۳) لیکن از آنجا که نظام ساختاری هر علمی متوقف بر این مبادی است نمی‌توان به‌طور کلی آنها را خارج از علوم مقصد مورد بررسی قرار داد، مگر اینکه مبادی تصدیقیه را مطلق هر آنچه که مسائل علم بر آن استوار است مد نظر بگیریم. لیکن اگر مراد از مبادی تصدیقیه قضایایی باشد که قیاسات علم از آن نشئت گرفته است نمی‌توان گفت که دیگر این مبادی خارج از علم خود مورد بررسی قرار می‌گیرد. برخی دیگر معتقدند اطلاق سومی نیز برای مبادی تصدیقیه موجود است و آن اطلاق بر هر آن چیزی است که قبل از شروع علم به آن پرداخته می‌شود و نسبت آن با دو اطلاق فوق‌الذکر عموم و خصوص من وجه است. (اصفهانی، بی تا: ۱۸)

به‌طور کلی مقایسه رأی و رویه برخی اصحاب با برخی دیگر در مبحث مبادی، نشان‌دهنده تشویش و اضطراب یا دست‌کم اختلاف فاحش و معنی‌داری در تلقی‌های آنها از مبادی اصول و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن است.

تعریف مختار: اگر چه تعریف مبادی تصدیقیه در علمی مانند عرفان، فلسفه و اصول فقه بیشتر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است، لیکن به‌نظر می‌رسد برای هر شاخه علمی، خاصه علوم میان‌رشته‌ای، تعیین مبادی تصدیقیه از اولویات ورود به آن علم می‌باشد.

از نظر نگارنده از آنجا که عده‌ای در صدد نفی ظرفیت نظام‌سازی برای علم فقه و به تبع معارف دینی می‌باشند، بایسته است با کاوش پیرامون ظرفیت‌های این علم هر آنچه از مبانی، اصول و احکام صادره را که می‌تواند در امر نظام‌سازی مفید واقع شده و به‌عنوان مؤیدی برای ظرفیت مذکور تلقی شود، استخراج نمود. لذا پرداختن به مبادی تصدیقیه نه لزوماً به‌معنای ذکر رئوس ثمانیه این علم بلکه به‌معنای تبیین مبانی‌ای است که می‌تواند شأن نظام‌ساز بودن فقه را نشان دهد.

۲.۲. سیستم و نظام

تعریف لغوی نظام و سیستم: واژه سیستم^۱ از واژه لاتین سیستما به معانی کل، ترکیب یا مجموعه حاصل از ترکیب چند جزء می‌باشد. در زبان فارسی واژه سیستم به‌دلیل کثرت استفاده متداول شده است. واژه‌های سامانه، دستگاه، هیئت تألیف و نظام، برابره‌های فارسی متداول برای واژه سیستم‌اند. اگر چه در لغت واژه «سیستم» را معادل لغت «نظام» گرفته‌اند (بريجانيان، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۷۶) لیکن دیرینه‌شناسی رویکرد ارگانیستی^۲ و به‌دست آوردن قواعد نظم اجتماعی^۳ ابتدا به زیست‌شناسی و سپس به علوم رفتاری و جامعه‌شناسی کلاسیک^۴ باز می‌گردد.

بر این اساس نظام را می‌توان به مجموعه‌ای از واحدها یا عناصر مرتبط به هم تعریف کرد که به‌منظور تأمین اهداف از پیش تعیین‌شده در ارتباط و تعامل با یکدیگر فعالیت می‌کنند. (توکلی، ۱۳۸۳: ۴۸) هر نظام همواره در مجموعه از اصولی تجسم می‌یابد که زیر بنای چارچوبی خاص موجب تنظیم فعالیت آن نظام و سیستم است. جامعه نیز به‌دلیل مناسبات یا بستگی‌ها و روابط متقابل اجتماعی بین سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی است که نظام نام گرفته است. (آگبرن و نیم‌کوف، ۱۳۵۷: ۲۶۳)

برخی ویژگی‌های یک نظام عبارت‌اند از:

1. System
2. Organicist
3. Social Order

۴. Classical Sociology: دانشمندانی مانند کنت، زمیل، دورکیم از جمله مشهورترین جامعه‌شناسان کلاسیک می‌باشند. جامعه‌شناسان (به‌ویژه کنت و دورکیم) از همان آغاز به علم می‌اندیشیدند و بسیاری از آنها می‌خواستند جامعه‌شناختی را با الگوی علوم موفق فیزیکی و زیست‌شناختی تطبیق دهند. آنها درصدد بودند تا قواعد حاکم بر علوم طبیعی را به‌مثابه مدلی در راستای تحلیل و نظام‌مند کردن، رفتار بشری به‌کار بندند.

الف) ثبات و تغییر: ثبات به معنای پایداری و استمرار روابط میان متغیرهای یک مجموعه می باشد که در مقابل آن حالت تغییر و بی ثباتی است. هر کدام از این دو حالت برای یک مجموعه مورد نیاز است. خاصه اگر یک مجموعه انسانی باشد چرا که مجموعه تعاملاتی که در یک سیستم وجود دارد می تواند حسب مقتضیات زمان و مکان تغییر یابد و لذا نمی توان همیشه شرایط ثباتی را برای آن مجموعه انتظار داشت از طرفی نیز به مؤلفه ها و عناصر ثابتی نیاز است تا بتوان متکی بر آن شرایط متغیر را هماهنگ و همسو با اهداف نظام و کل مجموعه قرار داد. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۷۴)

ب) سازواری و انطباق: یکی از ویژگی های دیگر هر سیستم و نظام انگاره ای، این است که حسب پیچیدگی روابط عناصر خود و همچنین ظرفیت فردی آنها به میزانی از پذیرندگی و پردازش دست می یابد که ناظر به آن اهداف و ورودی سیستم مشخص می شود. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۷۶)

ج) همبستگی: میان عناصر و اجزا نظام به علت سنجیتی که بین آنها وجود دارد، همبستگی متقابلی را می توان مشاهده نمود. این ارتباط سازمان یافته و پیوسته موجب می شود که واحدهای سازنده نظام از درجه ای از حساسیت و آسیب پذیری نسبت به هم برخوردار شوند. از این رو، رفتار و کنش هر واحدی باید بر مبنای نقش و وظیفه ای باشد که بدان واگذار شده است، زیرا در غیر این صورت باعث صدمه به عناصر دیگر می شود. (فرانکل، ۱۳۷۲: ۷۷)

تعریف مختار: براساس تعاریفی که بیان شد اگرچه بسیاری از مجموعه های غیر انسانی نیز می تواند در مقوله نظام سازی وارد شود ولی آنچه که متعلق نظام سازی قرار می گیرد، قلمرو نظامات اجتماعی است. مفهوم نظام اجتماعی مفهومی انتزاعی و تحلیلی است که می تواند برای تحلیل گروه ها، اجتماعات، نهادها، مؤسسات و جنبش ها در هر شکل و در هر مقیاس به کار گرفته شود. از جمله در مورد یک مؤسسه، دانشگاه، طبقه اجتماعی، و یک جامعه کامل به کار رود. در مقابل باید توجه داشت که نظامات اجتماعی متباین با مفهوم جامعه است. زیرا جامعه به واقعیات مشخصی همچون یک جمع بالقوه موجود تلقی می شود که قابل شناسایی، متمرکز و محدودیت پذیر باشد و لذا در امر نظام سازی مفهوم نظام اجتماعی مد نظر است نه جامعه.^۱ بر این اساس می توان گفت مقوله نظام سازی

۱. جامعه جماعتی است نسبتاً خودکفا که اعضای آن به ارضای تمامی نیازهای فردی و اجتماعی خود قادرند و می توانند در چهارچوب جامعه مورد بحث به حیات خود ادامه دهند. مثل یک کشور، قوم، ملت، امپراطوری یا یک تمدن. (توسلی، ۱۳۷۶: ۲۴۸)

تمامی عرصه‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر تمامی سطوح، شئون و لایه‌های مختلف جامعه بشری مشمول امر نظام‌سازی می‌شود.

۲.۳. نظام‌سازی

نظام‌سازی در واقع عبارت است طراحی و ایجاد مجموعه‌ای از زیرساخت‌ها، سازوکارها، روندها، ساختارها، نهاد‌های هماهنگ که حرکت بر مبنای «اصول» برای تحقق «آرمان‌ها» را سازمان‌دهی و در نهایت تضمین می‌کند. در نظام‌سازی ما به دنبال کشف روابط درونی یک اجتماع و پیش‌بینی کنش‌های اجتماعی و طراحی یک فرآیند کل به جزء فی مابین قوای کلان نظام و اعضای آن در ساحت‌های مختلف اعم از اقتصاد و سیاست و... هستیم. در یک نظام‌سازی کلان، همه عناصر یک اجتماع انسانی و شئون آن باید تبیین و مکانیزم روابط آن از پیش طراحی شده باشد. این طراحی مبتنی بر یک بینش پیشینی و جهان بینی درونی است که به مثابه اصول زیربنایی یک نظام مطرح می‌شود که در مطالب فوق به آن اشاره شد. در علوم اجتماعی به این مقطع از نظام‌سازی، ایستایی‌شناسی (تحلیل سیستمی) می‌گویند که به معنای مطالعه جامعه و اجزا و عناصر آن در مقطع خاصی از زمان می‌باشد. در این نوع مطالعه موضوع مورد نظر بدون توجه به پیشینه تاریخی و یا تغییر و تحولاتی که در آینده ممکن است پیدا کند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مطالعات ایستایی‌شناسی سه مفهوم کلیدی «انسان»، «جامعه» و «روابط متقابل» میان آنها، مورد بررسی قرار می‌گیرد. (ابوالحسن تنهایی، ۱۳۸۳: ۵۵) البته باید توجه داشت که هیچ علم یا روش علمی نمی‌تواند متولی امر نظام‌سازی باشد، چرا که این علم نیست که نظام‌سازی می‌کند. بلکه نهایتاً یک علم یا تئوری‌های علمی می‌تواند رهیافت‌هایی را به بشریت عرضه کنند تا با کنش‌های ایده‌آل موجب ایجاد ساخت‌واره‌های مطلوب و از قبل پیش‌بینی شده شوند. لذا انسان به‌ما هو فرد و انسان به ما هو نوع انسانی که اجتماع انسان‌ها را نیز شامل می‌شود، دال اصلی در نظام‌سازی است که در ادامه تفصیلاً به آن می‌پردازیم.

فرایند نظام‌سازی و جامعه‌پردازی که نهایتاً به تمدن‌سازی منتهی می‌شود پس از دو مقطع انقلاب (خروج از حاکمیت طاغوت) و جنبش نرم‌افزاری رخ می‌دهد. لذا هر فرآیند نظام‌ساز، مبتنی بر اصول و شاخصه‌هایی است که خط‌مشی‌ها و هدف‌گذاری‌های نظام‌سازی را می‌توان با آنها ارزیابی نمود. در ادامه به برخی از این اصول اشاره می‌نماییم:

الف) عقبه تئوریک مبتنی بر فلسفه تاریخ

فلسفه تاریخ را می‌توان یکی از شاخه‌های علمی دانست که در ارتباط وثیق با فلسفه علوم اجتماعی است. در این علم محقق به تحلیل و تعلیل سنن تاریخی و پدیده‌های اجتماعی به‌مثابه کلیتی فراگیر و منسجم مبتنی بر روابط قاعده‌مند تاریخ زندگی بشری می‌پردازد. بر این اساس با نوعی رویکرد پدیدارشناسانه، سنن تاریخی و اراده توحیدی حاکم بر آن را مورد سنجش و واکاوی قرار می‌دهد تا بتواند نظامات اجتماعی آینده و سازوکارهای حاکم بر شکل‌دهی آن را ملهم از سنن الهی و قواعد حاکم بر سرنوشت جوامع انسانی پدید آورد.

در نگرش فلسفه تاریخ اسلامی و خاصه تشیع نه تنها سیر کلی زندگی بشر و تاریخ هبوط او در زمین، دارای حرکت جوهری و وضعی است بلکه این حرکت وجه تکاملی داشته و ناظر به اندیشه معاد و نظام «الی الله تصیر الامور» و «الیه یرجع الامر کله» و امور عالم از نشئه ناسوتی فاصله گرفته و مرحله به مرحله به نشئه غیب نزدیک می‌شود.^۱ چنین رویکردی با احصاء اصول، مبانی و لوازم نظری آن، که در این مقال مجال پرداختن تفصیلی به آن نیست، به‌عنوان روح حاکم بر نظام‌سازی قلمداد می‌شود. زیرا که در نظام‌سازی یکی از اهداف کلان مشخص نمودن سیر کلی نوع انسانی در فرآیند تاریخ است. براساس این غایت است که بسیاری از دستورات و فرامین الهی برای امت‌های اسلامی شکل گرفته است. لذا فلسفه تاریخ را می‌توان به‌مثابه عقبه تئوریک در فرآیند نظام‌سازی مورد توجه قرار داد.

(ب) سنخیت «قالب» و «محتوا»

یکی دیگر از شاخه‌های نظام‌سازی سنخیت‌سنجی «قالب» سیاست‌گذاری‌ها و مجاری امور حکومتی، با «محتوای» حاکم و ساری در آن است. توضیح اینکه برخی معتقدند ما در امر نظام‌سازی و شکل‌دهی ساختارها و نهادها در حکومت دینی نمی‌توانیم از تئوری‌های غیر هم‌سنخ و به‌تعبیری الحادی استفاده کنیم، بلکه می‌باید ابزارها و روش‌های شکل‌دهی نظامات اداره جامعه نیز منبعث و مستخرج از دین باشد. همچنین این دیدگاه در علم فلسفه و خاصه نظریه حرکت جوهری نیز مؤیدی صریح دارد. مبتنی

۱. در این میان می‌توان به فراهم شدن ظهور آخرین حجت خدا اشاره کرد که حسب بیان روایات، عالم مهدوی نه عین عالم غیب است و نه عین عالم ماده، بلکه مقطعی از سیر تکاملی عالم به‌سوی برپایی قیامت است که جنبه غیبی عالم در این سنت الهی و مبتنی بر این فلسفه تاریخی از حیات بشر شدت می‌گیرد. لذا نشئه‌ای که مقدمات و شرایط ظهور امام عصر عجل‌الله تعالی فرجه الشریف نیز در آن مهیا می‌شود، غیر از نشئه عالم ناسوتی است.

بر این دیدگاه چنین نیست که روح و نفس از جای دیگری به بدن الصاق شود، بلکه نفس و روح برآمده از همین بدن است. بدن باید شرایطی را فراهم آورد که نفس و روح از آن خلق شود. ملاصدرا در مشهد پنجم از شواهد الربوبیه مدعی است که همین نسبت در رابطه میان شریعت و سیاست نیز برقرار است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۱۲۲) یعنی جامعه و سیاست ما باید شرایطی را فراهم آورد که اندیشه و فرهنگی تولید شود تا بتواند ساختارهای سیاسی و اجتماعی را با خود به سمت آرمان‌های مطلوب هدایت نماید. بر این مبنا «قالب»ها نمی‌تواند از «محتوا» جدا باشند و لذا افکار و اعتقادات الحادی نه تنها در محتوای اداره جامعه و نظامات حکومتی نقشی نخواهند داشت، بلکه نمی‌توانند در شالوده‌های اجرایی و غیر ساختاری نیز ورود داشته باشند.^۱

ج) هویت‌بخشی سیستمی

زندگی اجتماعی از جمله ضروریات حیات بشری است که در طول تاریخ از مناظر مختلفی به آن نگریسته شده و مباحثی مانند مدنی‌الطبع بودن انسان توسط برخی فیلسوفان و حکما در این رابطه مطرح شده است. بدیهی است اجتماع به‌ما هو اجتماع دارای احکام و آثار خاص و متمایزی از آثار و پدیده‌های فردی است که می‌تواند به‌طور مشخص مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. برخی اندیشمندان اسلامی همچون شهید سیدمحمدباقر صدر به این موضوع حتی در امر استخراج احکام دینی توجه نموده و نظریه مکتب در حوزه اقتصادی اسلام را مطرح نموده‌اند. البته نظریه مکتب و یا نظام اقتصادی دربردارنده اصول و مبانی جدیدی است که می‌تواند در موضوعات غیراقتصادی و به‌طور اعم عرصه نظام‌سازی مطرح‌نظر واقع شود. بر این اساس جامعه و اجتماع به‌ما هو اجتماع دارای آثار و خواصی است که احکام آن متفاوت با احکام مجموع افراد آن است. به‌عبارت دیگر همان‌طور که یک ترکیب شیمیایی خواصی متفاوت از خواص مجموع عناصر سازنده خود دارد، اجتماع افعال انسانی به‌عنوان یک کل (نه کلی) در شرایط خاص، احکامی متمایز با احکام افعال فردی آنها دارد و اسلام علاوه بر این احکام فردی دارای احکام نظامات و اجتماعات انسانی است.

۱. در رابطه با این موضوع می‌توان به مطالبی که پیرامون مظاهر مدرنتیه و فرهنگ صادره از سوی تمدن غرب، که توسط برخی اندیشمندان در حوزه غرب‌شناسی بیان شده است رجوع نمود. (طاهرزاده، ۱۳۸۷: ۷۶) بر این اساس هر ابزار و روش وارداتی اگر چه در ظاهر به‌مثابه سخت‌افزاری در جامعه مورد استفاده قرار گیرد که ربطی با فرهنگ و اندیشه مصرف‌کنندگان آن نداشته باشد، لیکن فرهنگ غالبی را به همراه خود دارد که اولین ارمغان آن اشتغال و غفلت انسان از نفس توحیدی خود است.

مبتنی بر این نظریه شهید صدر، که به اجمال بیان شد می‌توان یکی از قواعد نظام‌سازی را تلقی نگرش سیستمی و پدیدارشناسی اجتماعی دانست. در این رویکرد اجتماع به مثابه یک هویت زنده و دارای اجزاء و عناصری در نظر گرفته می‌شود که مانند قطعات یک پازل در ارتباط با یکدیگر قرار دارد.^۱

۲.۴. تلقی نظام از منظر شهید صدر

مفهوم نظام در آثار شهید صدر به مباحث اقتصاد اسلامی در کتاب «اقتصادنا» برمی‌گردد. برای تبیین دقیق مفهوم نظام در آراء صدر و تمییز آن از مفاهیم مشابه باید به بررسی آنها بپردازیم:

الف. مذهب اقتصادی: مذهب اقتصادی از نظر شهید صدر «روشی است که جامعه ترجیح می‌دهد در حیات اقتصادی و حل مشکلات عملی‌اش از آن روش پیروی کند.» (صدر، ۱۴۰۲ هـ. ق: ۲۹ و ۳۷۷)

ب. نظام اجتماعی: شهید صدر درباره نظام اجتماعی معتقد است: «مردم در حیات اجتماعی خود با دو نوع عملیات مختلف سروکار دارند: یکی تولید و دیگری توزیع. مردم از یک‌سو درگیر جنگ با طبیعت برای مطیع کردن آن در جهت امیال خود می‌شوند و در این جنگ تا جایی که تجربیات‌شان اجازه می‌دهد، به ابزار تولید مسلح می‌شوند و از سوی دیگر بین آنها روابط معینی برقرار می‌شود که این روابط، ارتباط افراد با یکدیگر را در شئون گوناگون زندگی تعیین می‌کنند. این همان است که به آن نظام اجتماعی می‌گوییم. نظام اجتماعی شامل روابط توزیع ثروتی که جامعه تولید کرده است نیز می‌شود؛ بنابراین افراد در عملیات تولید از طبیعت نفع می‌برند و در نظام اجتماعی که روابط بین آنها را تعیین می‌کند، این منافع را تقسیم می‌کنند (صدر، ۱۴۰۲ هـ. ق: ۳۳۵)

ج. نظام اقتصادی اسلام: شهید صدر در برخی موارد اصطلاح نظام اقتصادی اسلام را بدون آنکه تعریفی از آن ارائه دهد، به کار برده است؛ از جمله در مقدمه‌ای که برای چاپ دوم کتاب اقتصادنا نوشته است می‌نویسد: امت اسلامی... برای حل مشکلات عقب‌ماندگی اقتصادی چارچوبی جز نظام اقتصادی اسلام ندارد. (صدر، ۱۴۰۲ هـ. ق: ۸)

نتیجه اینکه تعریف شهید صدر از نظام و یا مکتب، یک الگوی کلان و آرمانی است

۱. تلقی هویت مستقل برای اجتماع و ذی‌حکم بودن اجتماع در فقه اسلامی را نباید با موضوع اصالت اجتماع خلط نمود. چه اینکه اجتماع بدون اصالت داشتن نیز می‌تواند احکام مستقل از افراد خود داشته باشد و این مسئله فرع بر اثبات اصالت اجتماع نیست.

که برخلاف مقوله علم به دنبال کشف از واقع نیست. در یک نگرش سیستمی و نظام‌مند باید همه امور را در ارتباط با هم تحلیل کرد و از جزئی‌نگری پرهیز نمود. از دیدگاه شهیدصدر در نظام‌سازی صرفاً در جعل قوانین باید به سراغ احکام اسلامی رفت و در اجرا ولی امر مسلمین باید براساس مقتضیات زمان عمل کند.

محقق اسلامی در استخراج نظام اسلامی دو مرحله را باید سپری کند:

الف) شناخت احکام و مفاهیم اسلامی

ب) استنباط خطوط کلی مبانی و ضوابط احکام اسلامی و استخراج یک الگوی کلی از آنها

۳. فراگردهای نظام‌سازی فقه^۱

خاستگاه اصلی مفهوم فراگرد را می‌توان در علوم ارتباطات، مدیریت و جامعه‌شناسی پی‌جویی نمود. دلالت اصلی این مفهوم بر فرآیندی از تحولات عناصر یک مجموعه در چارچوب مشخص و با هدفی معین است. اطلاق فراگرد بر منطق نظام‌سازی فقه نیز به این جهت است که ساحت‌های مختلف این علم در فرآیندی نظام‌مند و پویا به کنش متقابل با عرصه‌های علمی پرداخته و گزاره‌های نرم‌افزاری یک جامعه را تولید می‌نماید. این فرآیند از تبیین قلمرو فقه شروع شده و در برون‌داد میانی به فقه مضاف و در برون‌داد نهایی به نظام‌سازی و در نهایت به تمدن‌سازی اسلامی منجر می‌گردد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود هر کدام از این موارد سرفصل‌های جزئی‌تر و مباحث مبسوطی را شامل می‌شود. لذا در ادامه به تبیین منطق اصلی و برآیند کلی از فراگردهای ارتباطی بین فقه و خرده‌نظامات حکومتی می‌پردازیم. این مطلب بیش از هر چیز ذیل مباحث فلسفه فقه جای داشته و مرتبط با مدخل اصلی فراگرد یعنی تعیین قلمرو فقه می‌باشد.

۳.۱. غایت فقه

پرداختن به غایت فقه می‌تواند قلمرو فقه را مشخص کند. لذا به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که اساساً فقه چه غایت و رسالتی را دنبال می‌کند؟ آیا غایت فقه، محدود به سعادت اخروی است یا سعادت دنیوی را هم در بر می‌گیرد؟ آیا می‌توان رسالت فقه را صرفاً به حیات فردی محدود ساخت و یا می‌توان جامعه را نیز مکلف قرار داد؟

۱. تغییر به سوی هدف با استفاده از سازوکار بازخور را فراگرد گویند. هر فراگرد دارای هدف، ساختار و نتیجه است. در این نوشتار فراگرد سیر منطقی و به‌نوعی کیفیت نظام‌سازی را مشخص نموده و مبادی تصدیقیه به ظرفیت‌سنجی و مبادی ذی‌نقش در امر نظام‌سازی دلالت دارد.

آنچه مسلم است فقه صرفاً رویکردی درون‌گرا و آخرت‌گرا ندارد. به عبارت دیگر فقه در ترسیم غایت خود نگاهی منفی و بدبینانه به زندگی دنیوی ندارد، چرا که اساساً این نوع نگرش را می‌توان در تعلیمات و دستورات مسیحیت دید که همواره رهبانیت‌پیشگی و آخرت‌گرایی همراه با دنیاگریزی را به دینداران توصیه می‌نماید (ویکر، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۳) بر این اساس نه تنها فقه اسلامی صرفاً رویکردی آخرت‌گرا ندارد، بلکه بخش مهمی از دستورات آن پیرامون تنظیم روابط و تعاملات حیات دنیوی انسان است، تا حدی که برخی را به این گمان رسانده که فقه را عملاً کاملاً دنیوی تلقی کنند. (سروش، ۱۳۷۵، ج ۷: ۱۳۸)

به‌طور کلی غایت فقه را می‌توان در دو ساحت فردی و اجتماعی تقسیم نمود که دو نوع رویکرد خرد و کلان را به همراه خواهد داشت. این دو رویکرد در موضوع، محمول، حکم و روش با یکدیگر دارای نقاط افتراق و اشتراک می‌باشند:

۱. فقه و رسالت فردی

بیان غایات فردی فقه نیز در دو قسمت ارتباطات فردی انسان‌ها با یکدیگر و روابط انسان‌ها با خدا قابل تقسیم است. ابواب عبادات فقه اعم از طهارت، صلاه و... با بیان نظام دستورات دین مبتنی بر حجت شرعی، بستر تقویت ایمان، معنویت و تزکیه را فراهم می‌آورد. این قسم از دستورات فقه را می‌توان متولی تنظیم تزکیه و پرورش روح دانست. ابواب دیگری مانند نکاح، طلاق و قصاص به ارتباطات فردی انسان با دیگر افراد هم‌نوع خود مربوط می‌شود.

حاصل اینکه فقه در سطح خرد، به چگونگی و شکل روابط فردی بشر با دیگر افراد و نیز به نوع ارتباط انسان با خدا و خود می‌پردازد. شهید صدر، نیز در سامان‌دهی ابواب فقه آن را به چهار بخش تقسیم کرده است که یک بخش آن عبادات و حوزه فردی را شامل می‌شود و سه بخش دیگر آن مرتبط با حوزه‌های اجتماعی است. (صدر، ۱۴۳۰ هـ.ق: ۱۰)

۲. فقه و غایت کلان

در غایت کلان فقه است که می‌توان عمده مباحث نظام‌سازی را از آن استخراج نمود. چرا که مجموعه دستورات، اصول و مبانی کلی که ساختار و جهت هر نظام را می‌توان از آن استخراج کرد، مربوط به این ساحت از فقه است. سپس علوم مربوط به هر کدام از این خرده‌نظام‌ها ناظر به واقعیت‌های عصر حاضر از تجربه بشری با ابزار عقل در چارچوب مذکور قابل استنباط و شکل‌گیری است.

۳.۲. ارتباط فقه و علوم در نظام‌سازی

هر علمی از سه ساحت: نظام اصطلاحات^۱، نظام روشی^۲ و نظام معرفتی^۳ تشکیل شده است که علم فقه نیز از این امر، مستثنی نیست. از آنجا که از طرفی مقدمه نظام‌سازی، شکل‌گیری شاخه‌های علمی میان رشته‌ای است و از طرف دیگر مقدمه نظام‌سازی فقهی ایجاد فقه مضاف (مثل فقه سیاسی، فقه اقتصادی و فقه فرهنگی و به‌طور کلی فقه نظامات اجتماعی) است؛ در هر فرآیند آمیختگی رشته‌های علمی، هر سه ساحت بیان شده با یکدیگر مرادوه خواهند داشت. لیکن به‌دلیل سازوکار نص‌محوری که در روش علم فقه وجود دارد و به‌دلیل وجود نظام مفاهیم تأسیسی در فقه، نمی‌توان نظام روشی و نظام مفاهیم دیگر علوم را از درون نظام روشی و مفاهیم علم فقه استخراج کرد و به‌طور کلی مرادوه و دیالوگی در این دو ساحت میان رشته‌ای صورت نمی‌پذیرد. به‌عبارت دیگر چنین نظامی از مفاهیم و روش، وجود پیشینی در مباحث فقهی مورد نظر ندارد.

باری تنها ساحتی از فقه که می‌تواند در امر نظام‌سازی فقهی در مرادوه با دیگر علوم قرار بگیرد، ساحت معرفتی است که شامل مجموعه‌ای از کلیات، اصول، مبانی و ثابتات است.^۴ بر این اساس ساحت دیگر علوم با تمامی زوایا، پیش‌فرض‌ها و توالی به ساحت معرفتی فقه عرضه می‌شود و در خلال احکام پنج‌گانه حکم خود را دریافت می‌کند و یا با توجه به مبانی معرفتی این علم بسط موضوعی پیدا کرده، تبدیل به یک نظام جدید می‌شود. بر این اساس این تنها حالتی است که علم فقه می‌تواند وارد عرصه نظام‌سازی شود و موضوعی را که به آن عرضه شده، متناسب با گستره آن موضوع به یک نظام جدید تبدیل کند. ولی همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این بسط موضوع نه در ساحت روش و مفاهیم بلکه صرفاً در مقام بسط معرفتی و نظارتی است.

۳.۳. منطق حاکم بر نظام‌سازی فقهی در قالب یک مثال

در فقه الاقتصاد به‌عنوان یک شاخه میان رشته‌ای که قصد نظام‌سازی در ساحت مشترک فقه و اقتصاد را دارد، نمی‌توان توقع داشت که فقه با استفاده از دو ساحت نظام اصطلاحات و نظام روشی، روابط متغیرهایی مانند تولید، مصرف، پس‌انداز، سرمایه‌گذاری، درآمد،

1. Terminology

2. Methodology

3. Epistemology

۴. این به‌معنای انسجام‌گرایی نبوده و تنوع در روش‌ها و مفهوم‌سازی می‌تواند گستره نظریه‌پردازی‌های فقهی را تضمین نماید.

اشتغال، بیکاری، رشد اقتصادی، نظریه‌های پولی و نرخ‌های بهره، سطح عمومی قیمت‌ها، هزینه‌ها و بدهی‌های دولت، تورم، کسری بودجه، تجارت خارجی و... را تنظیم کرده، مدل و نظام جدیدی را ارائه دهد. اساساً بسیاری از این نظریه‌ها در عصر کنونی و حسب تجربه و نیازهای جدید نظام اقتصادی مدرن شکل گرفته و غایت دین و رسالت احکام فقهی در تعارض با این نیازهای کاذب بوده و یا آنها را به‌عنوان نیازهای اصیل بشری قلمداد نکرده است. فرض کنیم که سؤالات زیر در قلمرو اقتصاد، به علم فقه عرضه شود:

۱. چه عواملی در تعیین میزان تولید و اشتغال در جامعه مؤثرند و موجب نوسان آنها می‌شوند؟

۲. چه عواملی در تعیین سطح عمومی قیمت‌ها مؤثرند و موجب نوسان آنها می‌شوند؟

۳. تورم و رکود چگونه به وجود می‌آیند؟

۴. چه عواملی در تعیین میزان متوسط نرخ دستمزد در جامعه مؤثرند؟

۵. چگونه می‌توان آثار مصرف، سرمایه‌گذاری، مخارج دولت و تجارت بین‌الملل بر سطح

کلی تولید و اشتغال و قیمت‌های داخلی و رشد اقتصادی را مورد بررسی قرار داد؟

۶. چه عواملی و چگونه کل تولید جامعه را بین مصرف و پس‌انداز تقسیم می‌کنند و

این امر بر تولید، اشتغال و قیمت‌ها چه آثاری بر جای می‌گذارد؟

۷. چه عواملی موجب رشد مداوم در بخش‌های مختلف اقتصادی می‌شوند؟

لاجرم پاسخ فقه به این سؤالات این است که این موضوعات و مسائل به عرف و عقل بشری واگذار شده است و برای آن به صورت مصداقی، مبین و دقیق پاسخی نمی‌توان از بطن فقه کلاسیک استخراج نمود. این یعنی همان عدم دخالت نظام اصطلاحات و روش فقه در علوم دیگر. تنها پاسخ فقه به این نوع سؤالات که مبتنی بر یک نظام علمی بیرونی است، ارائه یک نظام معرفتی کلی است که شامل معارف کلان به‌مثابه چارچوب دانشی و ارزشی ناظر بر دیگر علوم عرفی و تجربی است.

گفتنی است همان‌طور که در برخی کتب تمام استدلالی فقه، مانند مکاسب شیخ انصاری ملاحظه می‌شود، علم فقه ظرفیت بسط موضوعات امضایی خود را دارد. چنان‌که شیخ اعظم در مواردی، موضوعاتی را که از بیرون و براساس نیازهای مستحدث وارد دستگاه فقه می‌شده است در ابعاد و زوایای مختلف، تحلیل نموده است. لیکن در این موارد نیز این بررسی براساس نظام معرفتی کلان و ناظر صورت می‌گیرد و باز هم از مفاهیم و روش فقهی نظام جدیدی تأسیس نمی‌شود. استثنائی که در اینجا مطرح می‌شود برخی

موضوعات تأسیسی مرتبط در فقه مانند خمس، زکات و... است که می‌تواند در این بین کارساز باشد ولی در عین حال قدرت نظام‌سازی تام را ندارد.^۱

شهید صدر نیز در کتاب اقتصادنا در ذیل مبحث «مکتب اقتصادی اسلام» بیان کرده‌اند که دین صرفاً می‌تواند ساختار و چارچوب اصلی، جهت حرکت علم اقتصاد را مشخص کند که مکتب اقتصاد اسلامی نامیده است. ایشان خاطر نشان می‌کند که علم اقتصاد ناظر به واقعیت‌های عالم بیرونی است و از متغیرات زمانی است که عقل و تجربه بشری با آن سروکار دارد و اساساً شأن دین ورود به چنین حوزه‌هایی نیست. حسب فهم نگارنده، این مطلب شهید صدر نیز ناظر به ساحت معرفتی دین است و کاملاً منطبق بر علم فقه نیز می‌باشد.

مؤید اول

ساخت‌واره فقه از یک جهت یا مبتنی بر احکام امضائی است و یا احکام تأسیسی^۲ و شکل ثالثی ندارد. لذا اگر بخواهیم با استفاده از گزاره‌های فقهی، نظام علمی جدیدی تأسیس نماییم لاجرم این نظام امضایی است. مگر موارد محدودی که جزء موضوعات و احکام تأسیسی فقه باشد که آن موارد نیز به سبب محدودیت‌های نظری و همگونی با عصر خود، ظرفیت تأسیس نظامات جدید را ندارد و به هر میزان که بخواهد با مفاهیم، گزاره‌ها و نظامات موجود امروزی به تأسیس نظامات بپردازد، باز هم از ثنویت موضوعات تأسیسی و یا امضایی خارج نشده و به میزانی که از موضوعات درونی فقه که بسیار محدود نیز هست، مانند عبادات و... استفاده کند به تأسیس خواهد پرداخت، لیکن حجم انبوهی که در تتمه این نظام‌سازی از موضوعات بیرونی تأمین می‌شود در حکم احکام امضائی است و لذا نمی‌توان گفت که نظام‌سازی از سمت و سوی فقه صورت گرفته است.

۱. در ادامه به‌عنوان مؤید بحث، ذیل توضیحی پیرامون احکام تأسیسی و امضایی به آن خواهیم پرداخت.

۲. در مورد احکام امضائی و تأسیسی بحث روشن و منقحی در کتب فقهی و اصولی دیده نمی‌شود. فقط همین اندازه هست که در بعضی از موارد می‌گویند فلان موضوع مطابق بنای عقلاست و «امضاء الشارح؛ شارع مقدس آن را امضا کرده است». این تعبیر هم در کتب اصولی در باب حجیت خبر واحد و حجیت ظواهر الفاظ و مانند آن و هم در کتب فقهی، به‌ویژه در باب معاملات دیده می‌شود. (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۷ هـ. ق: ۵۶۲) حکم امضایی فقه می‌تواند حکم عقلی مانند قبح عقاب بلا بیان و نیز برخی سبیره‌های عقلایی را نیز در بر بگیرد. لیکن به‌طور کلی احکام امضایی برخلاف احکام تأسیسی فقه، ساحت تعاملات انسانی را در بر می‌گیرد. بدین ترتیب که در هر مقطع زمانی براساس نیازها، شرایط و اقتضائات انسان‌ها نوعی مکانیزم رفتاری و به‌طور کلان مکانیزم اجتماعی تدوین می‌شود و شرع با جرح و تعدیل آنها را مورد امضای خود قرار می‌دهد. مانند احکام معاملات که شرع نوع عقود را تأسیساً بیان نکرده است. (غروی‌نائینی، ۱۴۱۷ هـ. ق، ج ۱: ۷۹)

مؤید دوم

از جمله مبانی دیگری که بر عدم وجود نظام روشی و مفاهیم از منبع فقه دلالت دارد، نظریه حجیت در این علم است. از آنجا که این نظریه صرفاً موضوعات اعتباری شارع را در بر می‌گیرد بر این نکته مهم دلالت می‌کند که اساساً عرصه شمولیت انگاره‌های حجیت، قضایای واقعی نیست تا بتوان پیرامون حجت یا حجت نبودن آن بحث کرد. به همین دلیل ساخت‌واره‌های روشی و مفاهیمی که منبعت از عقل و فرهنگ بشر و در هر زمان متغیر است، نمی‌تواند مستقیماً و به‌صورت تأسیسی از فقه به‌عنوان منبع معرفتی استخراج شود. همان‌طور که روایات و اخبار واحدی که پیرامون گزاره‌های خارجی و حقیقی بیرون چون طب و افلاک و... وجود دارد، اساساً در مقام تعارض با دیگر اخبار نمی‌توانند واقع شوند. چرا که حجیتی ندارند و تعارض صرفاً بین دو حجیت واقع می‌شود. در این مورد می‌توان احادیث طبی را مثال زد که چون ناظر به موضوعات غیراعتباری شریعت‌اند، از حوزه حجیت اخبار واحد خارج می‌شوند، چرا که شریعت در مقام ثانویه اخبار واحد را فقط در حوزه اعتباریات و نه واقعیات حجت قرار داده است. مثال دیگر اخباری است که پیرامون سی روز بودن ماه مبارک رمضان صادر شده است و حجیتی ندارد. چرا که از طرفی فی‌الواقع دیده‌ایم که ماه رمضان سی روز نبوده است و هم‌اینکه به‌دلیل موضوع غیراعتباری که به آن پرداخته است فاقد حجیت است.^۱ به همین دلیل است که اکثر اصولیون نیز اصل مثبت را حجت نمی‌دانند، چرا که ظن فی‌نفسه و به اصل اولی فاقد هر گونه حجیت و اعتباری است و شارع در مواردی خاص این ظن را حجت قرار داده است. لذا این حجیت به مواردی استثنائی اختصاص دارد که خود شارع تعیین نموده است. لذا اگر شارع در مقام ثانوی برخی امارات و اصول عملیه ظنیه را مورد اعتبار و حجیت خود قرار داد، نمی‌توان این حجیت را به لوازم عقلی آن که اصل مثبت نام دارد تسری داد، چرا که امور عقلی و خارجی خارج از اعتباریات شارع، فاقد حجیت مجعول شارع است. (رک: آشتیانی، ۱۴۰۳ هـ. ق، ج ۲: ۱۵۰ و مدرسی‌یزدی، ۱۴۱۰ هـ. ق: ۸۵)

۱. علامه طباطبایی نیز در المیزان در موارد بسیاری مبتنی بر همین منطق روایاتی را که با سیاق آیات متعارض بوده، از محل بحث خارج کرده و آنها را از اساس فاقد حجیت و مطمح‌نظر پنداشته است، چرا که به‌دلیل مخالفت با سیاق یا به جهت دلالات واقعی و نه اعتباری شرعی، این سنخ روایت از محل بحث خارج شده، چرا که از دایره حجیت خارج بوده است.

۴. مبادی تصدیقیه نظام‌سازی فقهی

۴.۱. منطقه الفراغ

یکی از ابتکارات مرحوم صدر که به‌عنوان مبنایی‌ترین اندیشه ایشان در عرصه نظام‌سازی اسلامی کاربرد دارد، نظریه منطقه الفراغ است. شهید صدر در شکل‌دهی نظام معرفتی خود پیرامون تبیین قلمرو دین و جایگاه آن در نظام‌سازی اجتماعی در مجموعه مباحثی که در حوزه اقتصادی بیان می‌کند، نکات و مباحثی را عرضه می‌دارد که می‌توان از آن به‌عنوان یک الگو در غیر مباحث اقتصادی نیز به‌کار برد. شهید صدر با استفاده از نظام احکام و دستوراتی که از طرف شارع بیان شده، این اختیار را برای حاکم دینی محفوظ می‌داند که در ساحتی که از الزامات شرعی خالی است، حسب ضرورت و مصالح عمومی که تشخیص می‌دهد اقدام به جعل حکم نماید. روشن است این احکام مستلزم مخالفت با هیچ حکم ثابت الهی نمی‌شود؛ چرا که احکام ثابت دین در این منطقه مباح‌اند و مکلف در انجام و ترک آن آزاد است. از این‌رو اطاعت از احکام الزامی حاکم اسلامی در آنها، اطاعت مخلوق در مخالفت خالق نیست. (صدر، ۱۴۰۲ هـ. ق: ۷۲۶)

همچنین منطقه الفراغ شریعت عرصه‌ای نیست که از لحاظ جعل قوانین، مهمل‌گذارده شده باشد، بلکه مربوط به ماهیت متغیر و متطور آن است و صرفاً در حوزه معاملات بروز و ظهور دارد نه عبادات. (مهدوی، ۱۳۸۳: ۱۹۶) زیرا این حوزه قابلیت جعل احکام ثابت را نداشته و به مصلحت نظام اسلامی نبوده که حکمی ثابت برای او جعل شود.^۱

بر این اساس همان‌طور که حاکم اسلامی می‌تواند براساس ضوابطی بخشی از اموال مردم را به‌عنوان مالیات اخذ الزامی کند با وجود اینکه هزینه کردن اموال شخصی در مصارف عمومی استحباب دارد، چنین اختیاری برای وی موجود است تا مردم را در بخشی از قدرت سهیم کند. پس از طرفی هم تکلیفی را برای آنها وضع نموده است و هم به مناسبتی برخی از حقوق آنها را محقق نموده است. مثال دیگر استعمال توتون و تنباکو است که حکم اولیه آن اباحه است ولی در یک مقطع تاریخی بنا به ضرورت، حاکم دینی استعمال آن را ممنوع و حرام شرعی اعلام نمود. (تیموری، ۱۳۶۱: ۱۲۱-۱۱۹) حکمی که در چنین شرایطی صادر می‌شود جزء احکام ثابت الهی - که فقیه به آن فتوا می‌دهد

۱. برای مثال احیای زمین‌های موات در صدر اسلام مالکیتش با احیاکننده این زمین‌ها بود. ولی در دوران معاصر که دست انسان در آبادانی زمین بسیار باز شده است، صاحب زمین شدن او به‌وسیله احیای آن موجب اختلال نظام اقتصادی اسلام می‌شود و لذا این حکم امروزه لایعمل است.

نیست، بلکه صرفاً یک حکم موقعیتی و براساس مصالح متغیر است، اما اصل مشروعیت چنین احکامی از سوی حاکم اسلامی و وجوب پیروی از آنها، حکم ثابت الهی است. اجرای این حکم ثابت الهی در درون خود، قابلیت رفع نیازهای متغیر زندگی بشر را دارد. پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام هر یک در زمان خود احکام متعددی را براساس همین حکم ثابت الهی صادر و به تعبیر شهید صدر این منطقه الفراغ را پر کرده‌اند. برای نمونه منقول است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام در یک مقطع زمانی و حسب شرایط خاص تهدید به آتش زدن منزل کسانی نمودند که قصد شرکت در نماز جماعت را نداشتند. (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج: ۵، ۹۶)^۱

مبانی و ریشه‌های منطقه الفراغ در احکام به‌عنوان یک نظریه ابداعی منسوب به سیدصدر نیست، چرا که اصلی‌ترین مبنای نظریه که جعل الزام در حوزه مباحات است، قبلاً توسط فقها در برخی مباحث مانند شروط ضمن عقد مورد بحث قرار گرفته است. برای مثال شیخ انصاری در کتاب مکاسب محرمة خود شرایطی برای شروط ضمن عقد

۱. با توجه به آنچه که در منابع اهل سنت در مورد این ماجرا آمده است این طور برداشت می‌شود که عده‌ای از منافق قصد اخلال در جماعت مسلمین و شکل‌دهی توطئه‌ای علیه پیامبر را داشته‌اند لذا حضرت این چنین با تهدید به آتش زدن منزل هر آن‌کس که در نماز جماعت شرکت نکند عمل شیطانی آنها را خنثی فرمودند. (بخاری، ۱۴۲۲ هـ. ق، ج: ۳، ۱۲۲) لیکن در روایات منقول از منابع امامیه سخنی از چنین توطئه‌ای در میان نیست. تعداد این روایات به چهار مورد می‌رسد که یکی از آنها را برقی با این عبارت از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «قَالَ اشْتَرَطَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلِيَّ جِيرَانَ الْمَسْجِدِ شُحُودَ الصَّلَاةِ وَقَالَ لِبَنَتَيْهِ أَقْوَامٌ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ أَوْ لَا مَرْنَ مُؤَدَّنًا يُؤَدُّنُ ثُمَّ يُعِيمُ ثُمَّ أَمَرَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَهُوَ عَلِيُّ عَ فَلْيُحْرِقَنَّ عَلِيَّ أَقْوَامٌ بَيُّوْنَهُمْ بِحَزْمِ الْحَطَبِ لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج: ۵، ۹۵)

سه روایت دیگر را طوسی در امالی و تهذیب نیز از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، يَقُولُ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بَلَغَهُ أَنَّ قَوْمًا لَا يَحْضُرُونَ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ، فَحَطَبَ فَقَالَ: إِنَّ قَوْمًا لَا يَحْضُرُونَ الصَّلَاةَ مَعَنَا فِي مَسَاجِدِنَا، فَلَا يُؤَاكِلُونَنَا وَلَا يُشَارِبُونَنَا وَلَا يُشَاوِرُونَنَا وَلَا يَنَاقِحُونَنَا وَلَا يَأْخُذُوا مِنْ فَيْئِنَا شَيْئًا، أَوْ يَحْضُرُوا مَعَنَا صَلَاتِنَا جَمَاعَةً وَإِنِّي لَأَوْشِكُ أَنْ أَمُرَ لَهُمْ بِنَارٍ تُشَعَّلُ فِي دُورِهِمْ فَأَحْرِقُهَا عَلَيْهِمْ أَوْ يَتَّهَوْنَ. قَالَ: فَامْتَنَعَ الْمُسْلِمُونَ عَنْ مُؤَاكَلَتِهِمْ وَ مُشَارِبَتِهِمْ وَ مَنَاقِحَتِهِمْ حَتَّى حَضَرُوا الْجَمَاعَةَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج: ۵، ۹۶)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: هَمَّ رَسُولُ اللَّهِ ص بِأَحْرَاقِ قَوْمٍ فِي مَنَازِلِهِمْ كَانُوا يُصَلُّونَ فِي مَنَازِلِهِمْ وَلَا يُصَلُّونَ الْجَمَاعَةَ فَاتَاهُ رَجُلٌ أَعْمَى فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي صَرِيرُ الْبَصَرِ وَ رَبِّمَا أَسْمَعُ النَّدَاءَ وَ لَا أَجِدُ مِنْ يَقُودَنِي إِلَى الْجَمَاعَةِ وَ الصَّلَاةِ مَعَكَ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ص شُدَّ مِنْ مَنَزِلِكَ إِلَى الْمَسْجِدِ حَبَلًا وَ أَحْضِرِ الْجَمَاعَةَ.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج: ۵، ۹۷)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتَهُ يَقُولُ إِنَّ أَنَسًا كَانُوا عَلَيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ ص أَبْطُوا عَنْ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِيُوشِكُ قَوْمٌ يَدْعُونَ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ أَنْ نَأْمُرَ بِحَطَبٍ فَيُوضَعُ عَلَيَّ أَبْوَابِهِمْ فَتَوْقَدَ عَلَيْهِمْ نَارٌ فَتُحْرَقُ عَلَيْهِمْ بَيُّوْنَهُمْ.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ. ق، ج: ۵، ۹۷)

می‌آورد که عبارت‌اند از: عقلایی، مقدور، عدم مخالفت با کتاب و سنت. لذا هر شرطی که مخالف با شرع باشد بی‌اعتبار است. شیخ بیان می‌دارد که تحریم جایی است که حکمی را به دین خدا نسبت دهند و حکمی را که واجب و یا حرام نیست واجب و حرام دانسته و آن را تغییر دهند. بنابراین اگر پدر به فرزند دستور دهد امر مباحی را انجام دهد و یا مباحی را ترک کند این تحریم حلال و تحلیل حرام نیست (انصاری، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۶: ۱۱) شهید صدر آنچه را که شیخ انصاری در مورد وجوب اطاعت از پدر مطرح نموده، درباره وجوب اطاعت از ولی امر مطرح کرده است. (حسینی، ۱۳۸۰: ۳۱۷) حال سؤال این است که اگر مصلحت ما ایجاب کرد شرط ضمن عقدی گذاشته شود که خلاف قوانین شرعی است، چه باید کرد؟

پاسخ شیخ این است که احکام شرعی متناسب با موضوعات خود دو نوع است:

۱. در برخی از آنها تمام شروط، اجزاء، ارکان و مقتضیات موضوع یکجا جمع شده است و حکم روی آن رفته است که این احکام لاتغییر است و کسی نمی‌تواند شرطی روی آنها قرار دهد مگر ضرری باشد. چون موضوع حکم، علت حکم است. مثل خوردن گوشت خوک که حرام است و کسی نمی‌تواند در معامله شرطی بگذارد که خلاف این دسته از احکام باشد و تصریح می‌کند که این دسته از احکام الزامی را مدنظر دارد.
۲. برخی از احکام این‌طور نیستند که همان مباهات به معنای عام است (مستحبات، مکروهات و مباهات) این موضوعات اگر ذات موضوع با صرف نظر از همه چیز که همان ذات بماه‌ی ذات است، مدنظر قرار گیرد این حکم روی آن موضوع به‌تمامه می‌رود. (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۰۶)

پس پاسخ به این سؤال را می‌توان در ارتباط بین موضوع و حکم کشف نمود. چرا که رابطه این احکام با موضوعات طوری است که می‌شود برای این موضوعات عوارضی ایجاد شود و به‌تبع، حکم هم تغییر کند. مثلاً ولی شخصی به او امر می‌کند که نماز شب بخواند و نماز شب مستحبی تبدیل به واجب می‌شود.^۱

همچنین علامه طباطبایی نیز در المیزان به مناسبتی متعرض چنین دیدگاهی می‌شود، چرا که معتقد است طبق آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»

۱. برگرفته از سخنرانی حجه الاسلام و المسلمین سیدعلی حسینی در نشست نقد و بررسی نظریه منطقه الفراغ شهید صدر. تیرماه ۹۳ - دانشگاه امام صادق علیه‌السلام - برای اطلاعات بیشتر از متن کامل نشست: رک: <http://rc.basijisu.com>

و آیه «النبی اولی بالمؤمنین من أنفسهم» اگر مردم در ترک یا انجام دادن کاری آزادند و می‌توانند خودشان در آن تصمیم بگیرند^۱، نبی اکرم صلی الله علیه و آله به چنین اموری سزاوارتر است و از این رو می‌تواند آنان را به ترک یا انجام آنها ملزم سازد و اطاعت از آن بر همگان لازم است. هر حاکم اسلامی دیگری نیز براساس ادله امامت و ولایت فقیه در این نکته جانشین پیامبر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۳-۸۲)

دلیل دیگری که با آن منطقه‌الفراغ اثبات می‌شود، اصل اولی اباحه در افعال است نه حظر و منع. شهیدصدر اگرچه قائل به مولویت ذاتی خداوند در تکالیف احتمالی است، لیکن با توجه به ادله شرعی و به لحاظ عملی حکم برائت را می‌پذیرد. (صدر، ۱۴۲۱ هـ. ق: ۷۲۶)

ثمرات این تئوری در نظام‌سازی را می‌توان در تمرکززدایی نظام نیز پی جویی نمود.

۴.۲. فقه النظریه

فقه نظریه‌های اسلامی، اصطلاحی برای معرفی یک روش جدید در فهم و استنباط احکام دینی است که منابع اسلامی را فراتر و عمیق تر از یک بررسی پراکنده در بر می‌گیرد. در این رویکرد نظریات مذهبی اسلام به حالت ترکیبی و اندام‌وار در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به منصفه ظهور می‌رسد. نکته حائز اهمیت این است که در این روش، فقیه از جزئیات تشریحات دین گذر کرده و با در نظر گرفتن تمامی ابعاد حیات بشری و اکتشاف هماهنگی مدالیل آنها، به تعیین چارچوب نظریه‌ای فراگیر دست می‌یازد که به‌مثابه یک «کل» در نظام قواعد و اصول فقهی مطرح می‌باشد.

فقه نظریات می‌تواند به‌عنوان روند مکملی برای «فقه الاحکام» مطرح شود. زیرا فقه احکام در صدد بیان مجموعه‌ای از احکام شریعت است که مستنبط از منابع دینی است و ابزار این استنباط در علم اصول منقح و مدون گردیده است. فقه نظریات نیز در چنین چارچوب و اصولی به صورت موضوعی به سراغ شاکله کلیه نظریات اسلامی در حوزه‌های مختلف می‌رود و با همان روش کلاسیک اصولی و استفاده از منابع دینی، قواعدی کلی را به‌عنوان چارچوب اصلی کشف مسائل جزئی بیان می‌دارد. (بری، ۱۳۷۸: ۱۳)

بر این اساس می‌توان محور اصلی فقه النظریه را روش موضوعی استنباط احکام دانست که شهید صدر نیز در موارد مختلف به آن التفات داشته است. ایشان نظریه سنن

۱. یعنی مباحات به معنای اعم مانند جایی که شخصی نذر می‌کند و در اموری که هیچ وظیفه شرعی بر عهده نداشته است، الزاماتی را برای خود وضع می‌کند.

تاریخی در قرآن را نمونه‌ای برای روش موضوعی تفسیر قلمداد نموده است و معتقد به تسری آن در استنباط احکام فقهی است. صدر معتقد است فقیه به سبب ذهنیتی فردی که از موضوعات دارد، شریعت را به صورت فردی فهم می‌کند، لذا این عادت ذهنی باعث می‌شود که فقیه به دنبال راه حل برای حل مسائل «فرد مسلمان» باشد و دیگر نصوص شرعی را با رویکردی که معصوم حاکم جامعه و رئیس حکومت بوده است، مورد دقت نظر قرار ندهد. بر همین اساس است که وقتی نهی‌ای از پیامبر در مورد موضوعی وارد می‌شود، لزوماً به کراهت یا حرمت تفسیر می‌شود، در حالی که اگر ثابت شود پیامبر از جایگاه حاکمیتی چنین حکمی فرموده، در عصر حاضر این حکم نه دلالت بر حرمت دارد نه کراهت، بلکه یک حکم حکومتی مخصوص زمان خاص و شرایط خاص بوده است. (الرفاعی، ۱۴۲۲هـ.ق: ۱۲۷-۱۲۵)

۴.۳. فهم اجتماعی از نصوص

اگرچه عملیات اجتهاد و استنباط در فقه کلاسیک به معنای شناخت مدلول نص و پیرایش آن از عوامل غیر مؤثر در حکم است، لیکن برخی اندیشمندان مانند استاد محمدجواد مغنیه برای اولین بار غیر از جنبه دلالت، بر عنصر فهم اجتماعی نیز تأکید نموده است. صدر معتقد است برای اولین بار در طول تاریخ فقه امامیه چنین روشی وارد حوزه استنباط می‌شود. (مهدوی، ۱۳۸۳: ۱۹۶)

این روش جدید در اجتهاد را که موجب تحول گسترده‌ای در فهم منابع دینی می‌شود، می‌توان تکامل یافته مکانسیم تنقیح مناط دانست که در چارچوب ضوابطی مانند مقاصد شریعت، عرف و ظهور سیاقی، شکل گرفته است. ریشه چنین مباحثی را امروز می‌توان در «هرمنوتیک» پی‌جویی نمود که در آن غیر از دلالت الفاظ به عناصر دیگری مانند عصر زیستی نویسنده و ارتباط بافت معنایی متن با دیگر متون، نیز توجه می‌شود. بر این اساس، نظریه فهم اجتماعی متون با توجه به مقاصد شریعت و با عنایت به عنصر زمان و مکان، نوعی مناسبت قطعی میان موضوع و حکم، ایجاد می‌کند و ظهوری برای متن کلام شارع، رقم می‌زند که براساس اصل عقلایی حجیت ظهور، اعتبار خواهد داشت. فهم عرفی جدید، از موضوع مذکور در متن روایت، الغای خصوصیت می‌کند و این فرصت را برای فقیه فراهم می‌کند که به تفسیر و توسعه موضوع بپردازد و به کشف احکام اولیه درباره آن نائل آید. نظریه فهم اجتماعی نصوص، در آن دسته از احکام شرعی، کاربرد دارد که هم براساس مصالح اجتماعی انسان و نه صرف طبیعت انسانی او وضع شده باشند و

همچنین، قرینه‌ای دال بر عدم تفسیر نص وجود نداشته باشد؛ بنابراین احکام عبادی، از محدوده اعمال این قاعده خارج می‌شوند و نظریه، با حفظ شرایط، در مسائل معاملی و اجتماعی قابل اجرا است. یکی از مهم‌ترین نتایج حاصل از این نظریه، این است که بر پایه آن، نصوص و روایات موجود، این قابلیت را دارند که با استفاده از آنها می‌توان برای بسیاری از موضوعات جدید، همچنان حکم اولی صادر نمود، بدون اینکه فقیه به ورطه قیاس کشیده شود، یا بیش از اندازه، به عنوان ثانوی تمسک جوید. نتیجه‌ای که به گفته شهید صدر گره بزرگی را در فقه می‌گشاید (اسکندری و تولایی، ۱۳۹۱: ۳۵)

۴.۴. مصلحت

مصلحت به‌عنوان بنیادی‌ترین مفهوم و نیز یک تئوری در حوزه مبادی تصدیقیه نظام‌سازی فقهی نقش‌آفرین است. مصلحت را می‌توان به‌مثابه مناط تمامی احکام و ضوابط شرعی در نظر گرفت. چرا که براساس مبانی فکری امامیه هر باید و نباید دینی از یک مجموعه مصالح و مفاصد واقعی پیروی می‌نماید (الخراسانی، ۱۳۸۴ هـ. ق: ۲۵۳) لذا مستنبط حکم شرعی باید تمامی آنها را مدنظر قرار دهد. این مهم در عرصه نظام‌سازی بدین معناست که با در نظر گرفتن اقتضائات مجموعه‌ای از عناصر تأثیرگذار در یک فرآیند، باید تمام مصالح یک مجموعه را در نظر گرفت تا بتوان حکمی بدون نقص و کامل که همه جوانب موضوع را لحاظ نموده است، صادر کرد. قدر جامع و مصلحت‌نهایی هر حکمی، رساندن مخلوقات به هدف‌نهایی خلقت خود می‌باشد. لیکن در آیات قرآن و روایات، هدف‌های دیگر نیز مشاهده می‌شود که در واقع مقدمات آن هدف اصلی است؛ برای مثال قرآن کریم می‌فرماید:

«کان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...»

مردم گروهی واحد بودند. خداوند پیامبرانی را به‌سوی ایشان فرستاد تا آنها را بشارت و انذار دهند؛ و با پیامبران کتابی را به حق فرستاد تا بین مردم در آنچه اختلاف دارند، قضاوت کنند.

واضح است تبشیر و انذار و رفع اختلاف امت و قیام به عدل و قسط که در آیات و روایات گوناگون، هدف فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی شمرده شده است، مقدمات تحقق علت غایی خلقت و تشریح به‌شمار می‌آید.

از آنجا که مهم‌ترین مصالح موجود در موضوعات جدید و خاصه در مسائل کلان

حکومتی، مرتبط با تغییر رویکردها و سبک زندگی نوین است، نمی‌توان جهت کشف مصالح و منافع احکام صرفاً به نصوص مراجعه نمود. بلکه باید زمینه تعامل عقل با نص در کشف مصالح و مفاسد موضوعات و احکام را فراهم کرد. هنگامی که با ابزار عقل و با تمسک به مقاصد شریعت، مصلحتی کشف شود، حتی اگر مفاد نص با درک قطعی عقل مخالف بود، نص نمی‌تواند بر درک قطعی عقل تقدم پیدا کند. شیخ انصاری تقدم درک عقل بر مفاد نص را به اکثر اهل نظر نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «الذی یقتضیه النظر - وفاقاً لأكثر اهل النظر - انه كلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز ان یعارضه دلیل نقلی و ان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأویل ان لم یمكن طرحه» (انصاری، ۱۴۲۲هـ. ق: ۱۱-۱۰) این چنین یک فقیه مستنبط حکم می‌تواند با در نظر گرفتن مجموع مقاصد شریعت و ناظر به یک نظام معرفتی پیشینی با ابزار عقل به سراغ نص رود و از آن حکم لازم را برداشت نماید. مثال دیگر دیدگاه شهید اول پیرامون بیع سلاح به دشمنان دین است که با وجود برخی نصوص که دلالت بر جواز دارد، ایشان مطلقاً حکم به منع داده است. زیرا فروش سلاح به کفار تقویت کفر و تضعیف اسلام است و تقویت دشمنان دین در همه حال حرام است. لذا فروش سلاح به کفار بلامعارضه حرام است. (الحسینی العاملی، بی تا، ج ۴: ۳۵)

مسئلاً در تقدیم مصالح و استفاده از ابزار عقل باید سنجه‌هایی را مورد عنایت قرار داد تا از خطر استحسان‌های بی‌جا در امان باشیم. یکی از این سنجه‌ها که در امر نظام‌سازی فقهی و صدور احکام کلان بسیار اهمیت دارد، اجتماعی بودن یک مصلحت است. بر این اساس مصلحت حفظ نظام، زندگی نوع انسان‌ها و حاکمیت حافظ نظام بر بسیاری از مصالح فردی و جزئی دیگر مقدم است. فحوص از نصوص دینی و متون فقهی - جدا از درک عقل - بر جایگاه رفیعی از مصلحت حفظ نظام و حاکمیت حافظ نظام دلالت دارد. چرا که در سایه این مصلحت است که مقاصد کلان شرعی و اهداف خداوند از تکوین و تشریح سامان می‌یابد. در روایتی معتبر، وقتی پرسش‌کننده از فروش سلاح به شامیان - که حاکم بر مسلمانان بودند - می‌پرسد، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: اشکالی در این کار نیست؛ زیرا خداوند دشمنان مشترک ما و آنان را به دست آنها دفع می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷هـ. ق: ۵: ۱۱۲) در این روایت امام علیه السلام در واقع به مصلحت حفظ نظام مسلمین و حاکمیت حافظ این نظام - هر چند حاکمان ناصالح بودند - اشاره کرده، آن را بر مصلحت افراد و حتی مصلحت عمومی مسلمانان - جدا از مصلحت حفظ نظام - مقدم شمرده‌اند.

نتیجه

اگر چه برخی با تشکیک در این که فقه با روش کلاسیک خود نمی‌تواند در عصر جدید و در مواجهه با موضوعات مستحدث، از حوزه احکام امضایی پا فراتر نهاده و دست به نظام‌سازی یازد، لیکن در این نوشتار با استفاده از مبانی و مبادی موجود در روش فقاہت جواهری اثبات نمودیم که ظرفیت نظام‌سازی توسط علم فقه وجود دارد و این مهم با کشف مبادی تصدیقیه ذی‌نقش و استفاده از فراگردهایی که در فرآیند استنباط نقش‌آفرین‌اند، به سهولت قابل دسترسی است. آنچه که شهید صدر به‌عنوان مکتب اقتصادی اسلام در فرآیند جهت‌دهی به علم اقتصاد بیان داشتند، نیز ناظر به چنین فهم و روشی در استنتاج احکام دینی است که از رویکرد فردنگر و جزئی‌گذر کرده و با در نظر گرفتن ساحتهای مختلف نظریات اسلامی (فقه نظریات) حکمی را که ناظر به تمام ابعاد و مبانی معرفتی انسان است، صادر می‌کند. چنین روشی است که می‌تواند آرمان نظام‌سازی را برای حاکمیت دینی به ارمغان آورد؛ چرا که اقتضای فقه نظریات در نظر گرفتن اجزاء به‌عنوان یک «کل» و صدور حکم ناظر به آن است و در نهایت فرآیند نظام‌سازی را متحقق می‌سازد.

منابع

۱. ابوالحسن تنهایی، حسین. (۱۳۸۳). درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناختی. مشهد: نشر مرتدیز.
۲. اسکندری، الهام و علی تولایی. (۱۳۹۱). نظریه فهم اجتماعی نصوص؛ مبانی و کارکرد. فصلنامه مطالعات اسلامی. فقه و اصول. شماره ۴۴.
۳. اصفهانی، محمدتقی. (بی‌تا). هدایه المسترشدين. مؤسسه نشر آل‌بیت^(ع). بی‌جا. چاپ سنگی.
۴. انصاری، مرتضی (شیخ انصاری). (۱۴۱۵ ه. ق.). المکاسب. جلد ۲. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۵. الانصاری، الشیخ مرتضی. (۱۴۲۲ ه. ق.). فرائد الاصول. چاپ دوم. قم: مجمع الفکر اسلامی.
۶. آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۰۳ ه. ق.). بحر الفوائد. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۷. آگبرن، ویلیام و مایر نیم‌کوف. (۱۳۵۷). زمینه جامعه‌شناسی. امیرحسین آریان‌پور. تهران: امیرکبیر.
۸. البخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل أبو عبدالله. (۱۴۲۲ ه. ق.). صحیح البخاری. المحقق: محمدزهیر بن ناصر الناصر. بیروت: دار طوق النجاة.
۹. بریجانیان، ماری. (۱۳۷۷). فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. بری، باقر. (۱۳۷۸). فقه النظریه الاسلامیه عند الشهدید الصدر. پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد هیات (گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی). دانشکده هیات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۵ ه. ق.) تهذیب المنطق. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۲. توسلی، غلام‌عباس. (۱۳۷۶). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات سمت.
۱۳. توکلی، عبدالله. (۱۳۸۳). اصول و مبانی مدیریت. قم: انتشارات زمزم هدایت.
۱۴. حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ ه. ق.). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۱۵. الحسینی العاملی، السید محمدجواد. (بی‌تا). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه. مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام للطباعه و النشر.
۱۶. حسینی، سیدعلی. (۱۳۸۰). تحلیلی بر نظریه‌های مربوط به احکام حکومتی در فقه امامیه. تهران: رساله دکتری، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۱۷. الخراسانی (الآخوند)، محمدکاظم. (۱۳۸۴). درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد. قم: مؤسسه توسعه فرهنگ قرآنی. چاپ اول.
۱۸. الرفاعی، عبدالجبار. (۱۴۲۲ ه. ق.). منهج الشهدید الصدر فی تجدید الفکر الإسلامی. الدمشق: دارالفکر.

۱۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف. مقاله احیاء علوم الدین.
۲۰. الشیخ بهایی. (۱۴۲۳ ه. ق.). *زبدہ الاصول*. قم: نشر مرصاد.
۲۱. صدر المتألهین. (۱۳۶۰ ه. ق.). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۲. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۲ ه. ق.). *اقتصادنا*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات. چاپ شانزدهم.
۲۳. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۱ ه. ق.). *دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة* (موسوعه الشہید الصدر ج ۷). قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشہید الصدر.
۲۴. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۳۰ ه. ق.). *الفتاوی الواضحة*. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشہید الصدر.
۲۵. طاهرزاده، اصغر. (۱۳۸۷). *گزینش تکنولوژی از دریچه بینش توحیدی*. اصفهان: نشر لب المیزان.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ه. ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ه. ق.). *کتاب العین*. ۸ جلد. قم: نشر هجرت.
۲۸. فرانکل، جوزف. (۱۳۷۲). *نظریه معاصر روابط بین الملل*. وحید بزرگی. تهران: نشر اطلاعاتی.
۲۹. غروی نائینی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ه. ق.). *فوائد الاصول*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ه. ق.). *الکافی*. ۸ جلد. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۱. مدرسی یزدی، سید عباس. (۱۴۱۰ ه. ق.). *نموذج فی الفقه الجعفری*. قم: نشر داوری.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ ه. ق.). *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم: انتشارات مدرسسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۳. مهدوی، اصغراقا. (۱۳۸۳). *مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی و آیت الله صدر (بررسی تطبیقی)*. رساله دکتری. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۴. ویکر، بارنز. (۱۳۷۱). *تاریخ اندیشه اجتماعی*. ج ۲. جواد یوسفیان. تهران: نشر همراه.
۳۵. تارنمای مرکز تحقیقات بسیج دانشگاه امام صادق علیه السلام: <http://rc.basijisu.com>