

تحلیل و نقد رویکردهای رقیب و اشکالات وارده بر تئوری «فقه نظام»^۱

مجتبی نورزاد کوهساره*

حمید مسجدسرائی**

چکیده

نظریه «فقه نظامات اجتماعی» برای اولین بار توسط شهید صدر(ره) در کتاب «اقتصادنا» تبلور یافته و به عنوان رویکردی جدید در تفقه معرفی گردیده است که در آن مجتهد اسلامی، متفاوت از نگاه خرد و فردی، به فقه و مقوله‌ی اجتهاد، با یک نگاه سیستمی و مجموعی در پی تحلیل مسائل فقهی برآمده و در صدد استنباط «نظامات اجتماعی» از منابع دینی بر می‌آید؛ لذا همچنان که فقه فردی و متعارف، متکفل بیان احکام و تکالیف فردی بوده و رسالت دینی شدن افعال و رفتار آحاد مکلفان را بر عهده دارد، فقه نظام نیز - ضمن مستظهر بودن به بنای عقلا و منطقه الفراغ به عنوان یکی از عناصر اصلی این رویکرد - متکفل استنباط احکام ساختارها و مناسبات حکومتی و اجتماعی در راستای اداره و مدیریت دینی و الهی جامعه می‌باشد. بنابراین فقه نظام، یک رویکردی است حکومت‌ساز و اجتماع پرور و حاکمیت آفرین در عرصه‌ی فقاقت و اجتهاد، که رقبایی را به هم‌آورد خود می‌خواند و به ستیز با آنها می‌پردازد. «فقه سکولار» و «فقه اجتماعی» به عنوان دو رویکرد اصلی در مقابل رویکرد «فقه نظام» مطرح می‌باشند که این مقاله با تأکید بر بازخوانی این دیدگاه‌ها و طرح اشکالات وارده بر رویکرد فقه نظام و نقض آنها، به این نتیجه اصرار می‌ورزد که تمامی رویکردهای مقابل، مردود بوده و توان صف‌آرایی در برابر رویکرد ادعایی را ندارند.

کلید واژه‌ها: شهید صدر(ره)، فقه نظام، فقه حکومتی، فقه اجتماعی، فقه سکولار، رویکردهای

رقیب.

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

*دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران
**دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده

مسئول) h_masjedsaraie@semnan.ac.ir

۱- مقدمه و طرح بحث

فقه متعارف عمدتاً بر مبنای مسائل فقه خرد، تدوین و ارائه گردیده است؛ در حالی که بخش عظیمی از فقه اسلام مربوط به مسائل کلان جامعه انسانی از قبیل سیستم یا نظام سیاسی، سیستم یا نظام اقتصادی، سیستم یا نظام فرهنگی و امثال آن است (اراکي، ۱۳۹۳، ۹). فقه با تنظیم روابط بین کنشگران اجتماعی، علم سامان دهنده‌ی نظام اجتماعی و در واقع، عهده دار معماری جامعه اسلامی است و این یعنی این که تمامی اعتبارات اجتماعی لازم برای نظام سازی اجتماعی و سیاسی در گستره علم فقه است (موسوی خمینی، ۱۴۰۵، ۱۲). بحث فقه نظام به لحاظ تئوریک از اندیشه های شهید صدر آغاز شد و پس از انقلاب اسلامی توسط اندیشمندان مختلف با رویکردهای متفاوت پیگیری و تقریر گردید و این همان ضرورت شناخت زمان و اهم و مهم‌های زمانه توسط فقهای معظم در مسیر انطباق اسلام با مقتضیات زمان می‌باشد که مورد تأکید اندیشمندان است (مطهری، ۱۳۹۷، ۲۰). طبق آن چه از تحلیل نظریه شهید صدر (ره) به دست می‌آید فقه نظام در تعریفی اجمالی آن است که فقاقت موجود و سنتی ما اگر بخواهد در صحنه حکومت ایفای نقش کند لاجرم از وضعیّت گسستگی بین موضوعات خود به سمت نظام‌مند شدن و انسجام حرکت کند؛ یعنی فقه اسلامی به لحاظ درونی خود دارای نظام‌وارگی بوده و غایتی واحد را در پی دارد؛ می‌دانیم که نظام اجتماعی حاوی احکامی است که روابط و تعاملات مکلفین را نظم دهد و بدیهی است که با فروپاشی نظام اجتماعی، هیچ‌یک از اهداف نظام محقق نخواهد شد؛ از این روست که از اساسی ترین اهداف فقه نظام، حفظ نظامات اجتماعی است که این مهم با ریشه‌کنی هرج و مرج و اختلاف میسر خواهد بود که آن نیز در سایه شریعتی است تا رفع اختلاف کند و مدبری که نیابتاً از شارع به امر قضا و متعلقاتش بپردازد (شهید اول، ۱۴۰۰، ۱، ۳۸) و در یک کلام، فقه نظام رویکردی است متعالی و جامع به فقه و فقاقت تا در سایه تنظیم نظامات در عرصه‌های مختلف اجتماعی، مسیر حاکمیت الهی میسر گردد.

اما در رقابت با این رویکرد ابداعی شهید صدر (ره) در تحلیل فقاقت، رویکردهای دیگری نیز وجود دارد که طبق مبانی تعریف شده خود، این تفسیر شهید صدر (ره) را بر نمی‌تابند.

جدایی دین از دولت و به تعبیر دیگر، تفکیک نهادهای دینی از نهادهای سیاسی و دولت، از دیرباز با رویکردهای مختلفی در کانون نظریه‌پردازان نظام سیاسی اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. به رغم تعدد زیاد این رویکردها، در یک تقسیم‌بندی کلی آن‌ها را به دو دسته‌ی درون‌دینی و برون‌دینی می‌توان تقسیم کرد. مقصود از درون‌دینی، رویکردی است که با تکیه بر دین و آموزه‌های دینی و در چارچوب سنت

رایج فقهی و تفسیری و روش‌شناسی متداول در آن‌ها به تبیین رابطه‌ی دین و دولت پرداخته، درباره جدایی دین از دولت نظریه‌پردازی می‌کند، در حالی که در رویکرد برون‌دینی، استدلال‌ها نه بر پایه‌ی دینی و آموزه‌های دینی، بلکه متأثر از روش‌شناسی‌ها و نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید و با استدلال‌های برون-دینی و خارج از سنت فکری رایج ارائه می‌شود. در دوران معاصر، تحولات سیاسی اجتماعی و نیز چرخش معرفتی، اهمیت رویکرد برون‌دینی را در مطالعات و ادبیات سیاسی امروز افزون ساخته است، این تحولات، دولت‌سازی مدرن را به مسئله‌ای اساسی در ساحت نظریه‌پردازی نظام سیاسی تبدیل کرده است. در دوران معاصر هرچند با تأخیر، جهان اسلام با این مسأله روبه‌رو شده است، رویارویی با غرب و فروپاشی یا حداقل تضعیف بنیان‌های نظم سیاسی پیشین در جهان اسلام، چگونگی دولت‌سازی مدرن را به پرسش اساسی در حافظه فکری اندیشمندان مسلمان تبدیل کرده است. بدون شک، این پرسش، پاسخ‌های متعددی دریافت کرد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها در قالب ایده سکولاریسم اسلامی در اندیشه‌ی سیاسی روشنفکران مسلمان ارائه شده است. سکولاریسم اسلامی، پذیرش سازگاری اسلام و سکولاریسم و طرح ایده جدایی دین از دولت و نه جدایی دین از سیاست است. سکولاریسم بینشی است که طرفداران آن بر این باورند که می‌توان جهان را به طور کامل و تنها با استفاده از خود جهان شناخت (میراحمدی ۱۳۹۰، ۱۳-۱۴).

پیشینه تحقیق، حاکی از وجود دو مقاله مرتبط است که بیشتر تمرکز آن، حول موضوع «نظام‌سازی در فقه» است تا «فقه نظام ساز»؛ ضمن این‌که در هیچ‌یک از این تحقیقات، به طرح اشکالات وارده بر نظریه‌ی فقه نظام و نقض و ابرام آنها و نیز رویکردهای رقیب پرداخته نشده است. در این نوشتار به اختصار، رویکردهای مطرح در فقه و نظامات اجتماعی را در قالب تقسیم به سه رویکرد کلی مطرح و سپس به طرح اشکالات وارده بر نظریه‌ی فقه نظام و نیز پاسخ آن‌ها می‌پردازیم.

۲- رویکردهای رقیب فقه نظام

۲-۱- رویکرد فقه سکولار

رویکرد فقه سکولار، گرایشی است که در آن، رابطه میان فقه و نظامات اجتماعی انکار می‌شود. البته

۱. جهت مطالعه ر.ک: ۱- «بازپژوهی امکان و حجیت نظام سازی در فقه با تاکید بر نگره شهید صدر»، احسان علی اکبری بابوکانی، محمدصادق طباطبائی نژاد، احسان آهنگری، مجله فقه و اصول، شماره ۱۰۷: ۲- «فقه نظام ساز»، بهنام طالبی طادی، مجله تأملات رشد، شماره ۹۷.

این رویکرد بیشتر از بیرون حوزه علمیه تئوریزه می‌شود؛ هرچند که متاسفانه گوشه و کنار عده‌ای معممین لیبرال هم این حرف‌ها را تکرار می‌کنند (عابدی‌نژاد داورانی، ۱۳۹۷، www.tashakol-asatid.ir).

بحث اسلام و سکولاریسم در ایران از منظر تئوریک از قدمت چندانی برخوردار نیست اگر چه می‌توان رگه‌هایی از ایده سازگاری اسلام و سکولاریزم را در افکار و اندیشه‌های برخی از متفکران ایرانی قبل از انقلاب اسلامی ردیابی کرد. سکولاریسم اسلامی به عنوان یک جریان فکری یا یک ایده در ایران، حاصل افکار و اندیشه‌های برخی از اندیشمندان مسلمان ایرانی پس از پیروزی انقلاب اسلامی است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، اندیشه اسلامی در ایران شاهد گذار از نوگرایی دینی به سکولاریسم اسلامی در نزد برخی از اندیشمندان مسلمان شد. در یک تحلیل کلی، این گذار از یک سو، عکس‌عملی به نارسائی و مشکلات تئوریک حکومت دینی پس از پیروزی انقلاب اسلامی به زعم آنان بوده و از سوی دیگر، تحت تاثیر روش‌شناسی‌های جدید و نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید به وجود آمده، رخ داده است. آشنایی با مباحث فلسفه علم، معرفت‌شناسی، هرمونوتیک و فلسفه تحلیلی و کاربست آن‌ها در حوزه اندیشه اسلامی مهم‌ترین عاملی است که در اندیشه برخی از اندیشمندان ایرانی این گذار تئوریک پدید آمده است. برخی همچون مهدی بازرگان به زعم خود و به جهت نارسایی‌ها، چرخشی اساسی در نظریه سیاسی خود پدید آورده است. و برخی دیگر علاوه بر این، تحت تاثیر روش‌شناسی‌ها و نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید، اندیشه‌های خود چرخش ایجاد کرده‌اند؛ عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان به ترتیب با سه رویکرد فلسفه علم و معرفت‌شناسی جدید، هرمونوتیک و فلسفه تحلیلی با تفاوت‌های مهم؛ نمایندگان فکری مدافع سکولاریسم اسلامی در ایران هستند. ذیلاً به رویکردهای رقیب اشاره می‌گردد که همگی از تقسیمات فقه سکولار می‌باشند (میراحمدی، ۱۳۹۰، ۵۰-۵۱).

۲-۱-۱- فقه آخرت‌گرا

در این رویکرد، غایت و هدف فقه و ارسال رسل و بعثت انبیاء صرفاً آخرت معرفی می‌شود و فقه مأموریتی برای ایجاد یا حفظ نظامات اجتماعی ندارد؛ بنابراین نمازی می‌خوانیم و روزه‌ای می‌گیریم و نظامات سیاسی و اجتماعی خودمان را از غرب مثلاً یا شرق می‌گیریم؛ در حکومت و شکل اقتصاد و مانند این نظامات. عمده استدلال این رویکرد هم در مقابل واقعیات مسلم تاریخی، مسأله تنوع در شئون نبی و امام است. یعنی استدلال می‌کنند که نمی‌توان برای اثبات رابطه فقه و نظامات اجتماعی به سیره استشهداد کرد؛ چون در این سیره، دخالت سیاسی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) مربوط به حیثیت دینی آنها نیست، بلکه

امری عرفی بوده و افراد گاهی وارد حکومت می‌شوند و گاهی نمی‌شوند. ضرورت و نظامی در فقه و دین در کار نبوده، بنابراین فقه نسبت به نظامات اجتماعی لااقتضاء می‌شود.^۱

۲-۱-۲- رویکرد عرف‌گرا

رویکردی که تأثیرات اجتماعی فقه را انکار نمی‌کند، اما این تأثیرات را عرفی و جامعه‌شناختی می‌بیند. به بیان دیگر، در این رویکرد، مبنای نهایی نظم اجتماعی، همان قرارداد است، اما عناصر اجتماعی فقه می‌توانند به عنوان یک امر عرفی دخالت کنند؛ البته این دخالت مشروط به حفظ قواعد لیبرال دموکراسی خواهد بود. عمده استدلال این گروه هم استدلال غیر علمی و گزینشی به آیه کریمه‌ی «و أمرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۸) و مانند آن است. بنابراین نظام اجتماعی مبتنی بر نوعی عرف‌گرایی مذهبی می‌شود، ولی قواعد اداره‌ی جامعه مبتنی بر لیبرال دموکراسی و مانند آن خواهد بود. ممکن است که مؤمنین توافق کنند که در صید و ذباحت، ازدواج، طلاق و مانند آن، براساس قواعد شریعت عمل کنند، اما مبنا قواعد لیبرال دموکراسی است (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۷، www.tashakol-asatid.ir).

۳-۱-۲- رویکرد فقه انتحالی

انتحال در لغت یعنی چیزی را به دروغ به فردی یا چیز دیگری نسبت دادن؛ و وجه تسمیه این رویکرد به انتحالی آن است که از قبل، برتری نظام اجتماعی غرب به رسمیت شناخته شده و سعی می‌شود با توجیهات ناموجه، فقه اسلامی در ذیل احکام و ارزش‌های جامعه غربی تفسیر گردد (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۶، ۱۶۰). در این رویکرد، نظامات اجتماعی و سیاسی غرب توصیه می‌شوند؛ یعنی می‌گویند که اصول و قواعد حقوقی بشر غربی به عنوان اصل حاکم بر فقه اسلامی معرفی می‌شود. در واقع، در این رویکرد چیزی به عنوان اسلام تاریخی معرفی می‌شود که نشان‌دهنده‌ی سیره‌ی عقلا در هر زمان و دوره تاریخی است. اما در حال حاضر، سیره عقلاء حقوق بشر غربی را پذیرفته‌اند؛ بنابراین هر حکم شرعی در تعارض با حقوق بشر، ساقط است (سروش، ۱۳۷۳، ۲۲). به عبارت دیگر قائلند که: حکومت و قضاوت، معاملات متنوع اقتصادی، حقوق و تکالیف اجتماعی و تمامی احکام مربوط به معاملات، احکامی امضایی و عرفی هستند؛ خصوصاً با توجه به شکوفایی عقل بشری در دوره جدید، سیره عقلانی در دوره معاصر را می‌توان

۱. از جمله نواندیشان مسلمان که درصد اثبات این رویکرد برآمده، مهدی بازرگان است؛ جهت مطالعه بازرگان، ۱۳۷۷، ۹۱-۹۲.

مورد رضایت شارع مقدس معرفی کرد و بنابر باور این‌ها احکام شرعی در واقع، احکام نسبی هستند که در هر دوره تاریخی، سیره عقلاء را امضاء می‌کند (کدیور، ۱۳۸۷، ۱۲۳). استدلال اینها مبتنی بر تفسیر مخلوط و توسعه نابجا از سیره عقلاء است، به طوری که مشهورات لیبرال دموکراسی را به عنوان بنای عقل معرفی می‌کنند همان امضای رفتار عقلاء در هر زمان است. بر این اساس، نظامات اسلامی چیزی غیر از نظامات متداول دنیا نیست. مثلاً می‌گویند باید ذیل حقوق بشر، فقه را جستجو کرد. یکی از پیروان فرقه انتحال گفته بود در چند محور در فقه اسلامی باید تجدیدنظر بشود، از جمله تساوی جنسیتی، حذف ولایت فقه، تفاوت حقوقی بین مسلمانان و غیر مسلمانان و نظام جزایی اسلام و مانند این‌ها (همان).^۱

۲-۱-۴- رویکرد فقه اتباعی

یکی دیگر از رویکردها در فقه سکولار، فقه اتباعی است. فقه اتباعی، به نظامات اجتماعی به عنوان یک موضوع اعتباری و سیال نگریسته است. این موضوع اعتباری در جهان اجتماعی و خارج فقه ساخته می‌شود و پس از آن بر فقه عرضه می‌شود، ولی در هر دوره، فقها با توجه به تغییراتی که در موضوع رخ داده است احکام شرعی آن را استنباط می‌کنند. نظامات اجتماعی، واقعیت‌هایی است از دوره‌های حیات بشری و هر دوره‌ای ساختار متناسب با خود را می‌طلبد. بنابراین احکام فقهی ناظر به این موضوعات، متفاوت می‌باشد. در حقیقت، فقه در ذات خود نظام خاصی ندارد و بیان کننده‌ی احکام نظامات مختلف است. بنابراین فقه اسلامی، هم با نظام سلطنتی جمع می‌شود و هم با نظام دموکراتیک. در واقع، نظامات اجتماعی موضوع هستند و نه حکم؛ و به همین جهت ما در هر دوره، فقهی متناسب با آن دوره را داریم.^۲

۲-۱-۵- رویکرد فقه احتیاطی

مقصود از این رویکرد، آن است که ادعا شده اگرچه اسلام و فقه در ذات و واقع تشریح خود، نظامات مختلف اجتماعی دارد اما امکان دسترسی به این نظامات وجود ندارد. استدلال رویکرد مذکور، مبتنی بر این است که فقه فعلی، مبتنی بر احکام ظاهریه است؛ احکامی که در موضوع آنها شک اخذ شده است. در این

۱. جهت تبیین بیشتر این رویکرد ر.ک: عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۶، ۳۶-۳۷. کدیور از جمله کسانی است که در فلسفه حقوق بشر قائل به فقه انتحالی است. او در مقایسه اسلام سنتی یا تاریخی با ضوابط حقوق بشر، به شش محور اساسی تعارض اشاره می‌کند، که عدم تساوی حقوق مسلمانان با غیر مسلمانان یکی از آنهاست (حقوق بشر و اسلام، www.kadivar.com).

۲. داود فیرحی در «کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر» در پی اثبات این رویکرد برآمده است؛ جهت اطلاع ر.ک: فیرحی، ۱۳۹۶، ۵-۷.

رویکرد، فقاہت از هر سو به واسطه شکّ محاصره شده است و ادّعا می‌کنند که قرآن مشکوک است، روایات هم عمدتاً مشکوک است، روش‌های استنباط هم مشکوک است. بنابراین ما قادر به کشف نظام اسلامی نیستیم. نه قدرت استنباط آن را داریم و در نتیجه، نه قدرت اجرای آن با لوازم آن را. تنها فایده فقه، تعذیر است؛ یعنی فقه تنها خاصیتش در حال حاضر تأمین است و مؤمن از عذاب مولی می‌باشد. در نتیجه، باید دست روی دست گذاشت تا ظلم عالمی را فرا بگیرد و امام عصر (عج) ظهور کنند.

۲-۲- رویکرد فقه اجتماعی (عدم مغایرت)

در این رویکرد، اندیشه سکولاریسم نفی شده و استدلال می‌گردد که در اسلام، احکام سیاسی و اجتماعی و قضایی و مانند آن وجود دارد. و این امر روشن است که در اسلام احکام سیاسی و اجتماعی داریم که تحقق پیدا نمی‌کنند، مگر با فرض وجود حکومت. بنابراین حکومت برای اجرای احکام شرعی، لازم و واجب است؛ ما نیاز داریم که احکام مربوط به موضوعات اجتماعی را استنباط کنیم و از باب مقدمه واجب برای اجرای آن حکومت تشکیل دهیم. این رویکرد، در مقابل ورود نظامات اجتماعی غربی خصوصیات پیدا می‌کند که به برخی اشاره می‌گردد:

الف) در این رویکرد، یک انفعال در مقابل ورود نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی غربی وجود دارد؛ زیرا اجتماع باید با نظام اداره شود و در فرض فقدان نظام فقهی در این رویکرد، خود به خود فضا برای ترک-تازی نظامات غربی گشوده می‌شود که البته در مقابل این هجوم، مصون ماندن موضوعاتی به عنوان تحفظ از سیطره سیستم و نیز توجیه احکام نظامات غربی با عناوین فقهی، به عنوان دو راهکار اندیشه می‌شود؛ چیزی که شهید صدر از راهکار دوم، با عنوان تبریر واقعیت فاسد از آن نام برده‌اند (صدر، ۱۴۳۱، ۴۴۸) که به عنوان مثال می‌توانیم به عملیات پیچیده فقهی به منظور ایجاد مشروعیت برای عملیات بانکی اعطاء وام و تضمین سود قطعی آن اشاره کنیم. در واقع، این رویکرد به حفظ پاره‌ای از ظواهر و پوشش اسلامی بر قامت نظامات اجتماعی غربی منجر خواهد شد.

ب) نارکارآمدی هم از خصوصیات این رویکرد فقهی است. دلیلش هم این است که در این رویکرد، عناوین موضوعات به صورت مجزاً بر ادله عرضه می‌شوند و انسجام واقعی میان آنها و قواعد حاکم و غایات اجتماعی مترتب بر آنها مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد. روشن است که در چنین شرایطی، دستگاه فقاہت، ابزار تحصیل اهداف نظام اسلام نخواهد بود.

۲-۳- رویکرد فقه نظام

این سوّمین رویکرد کلی در بحث فقه اجتماعی است که نشانه‌های آن در اندیشه فقیهان متقدّم نظیر مکتب حله و عصر صفوی وجود داشته، اما در زمان حاضر، به صورت جدّی در اندیشه شهید صدر(ره) و امام خمینی(ره) ظهور پیدا کرده است. به جهت دقت، حساسیت و ضرورت بحث باید با امعان نظر نسبت به تفکیک مقوله‌های «فقه نظام» و «فقه حکومتی» و اشتراک و افتراق آنها توجه گردد (ضیائی فر، ۱۳۹۱، ۳۰).

برخی از محققان نیز تأکید کرده‌اند که رویکرد فقه، پیشرفت جریان یافتن ولایت و اراده تشریحی الهی در ابعاد متنوع نظام اجتماعی است. این رویکرد در تعارض با سکولاریسم فقهی است؛ بنابراین تنها این رویکرد است که می‌تواند ارزش‌ها و اهداف اسلام را در جامعه اسلامی محقق سازد (ر.ک: عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۶، ۳۷).

۲-۳-۱- فقه نظام ناظر به منطقه الفراغ

یکی از عناصر اصلی نظریه‌ی فقه نظام شهید صدر، منطقه الفراغ است. وی معتقد است که اولاً، منطقه الفراغ مربوط به حوزه‌ی مباحاتی است که خالی از حکم الزامی شرعی (وجوب و حرمت) است؛ ثانیاً، این حوزه را حاکم اسلامی می‌تواند با جعل احکام الزامی پر نماید؛ بنابراین این نظریه، حوزه‌ی تحت قانون- گذاری حاکم را تنها بخشی از احکام اسلامی (منطقه الفراغ یا حوزه ما لا نصّ فیهِ) می‌داند (میرباقری، ۱۳۹۸، ۷۲). در عداد مبانی رویکرد فقه نظام می‌توان تأکید کرد که یکی از ابتکارات شهید صدر که مبنایی‌ترین اندیشه‌ی ایشان در عرصه‌ی نظام‌سازی است، نظریه‌ی منطقه الفراغ می‌باشد: «و حیث جئنا علی ذکر منطقه الفراغ فی التشریح الاقتصادي یجب أن نعطي هذا الفراغ أهمیة کبیره خلال عملیة اکشاف المذهب الاقتصادي لأنّه یمثل جانباً من المذهب الاقتصادي فی الاسلام» (صدر، ۱۴۳۱، ۴۴۳).

ایشان با استفاده از نظام احکام و دستوراتی که از جانب شارع آمده است این اختیار را به حاکم می‌دهد که در ساحتی که از الزامات شرعی خالی است حسب ضرورت و مصالح عمومی که تشخیص می‌دهد، اقدام به جعل حکم کند، که البته این احکام، مستلزم مخالفت با هیچ حکم ثابت نیست؛ چون احکام ثابت دینی در این منطقه مباح هستند و مکلف در انجام و ترک آنها آزاد است (صدر، ۱۴۰۲، ۷۲۶).

شهید صدر بر این باور است که مکتب اسلام از لحاظ قانونی دو جنبه دارد: یکی جنبه قوانین و یا احکامی که از سوی شارع تشریح گشته و ثبات و جاودانگی دارد؛ دیگر جنبه قوانینی که به حوزه عمومی

واگذار شده است. ایشان حوزه‌ی عمومی را «منطقه الفراغ» می‌گویند؛ یعنی جایی که حکم الزامی از طرف شارع وارد نگشته است.

بنابراین شهید صدر به عنوان اولین کسی که نظریه‌ی منطقه الفراغ را تبیین کرده است درصدد هست جایگاه تشریح الهی در زندگی اجتماعی را یافته، حوزه قانون‌گذاری دولت اسلامی را تبیین کند. هرچند در مقابل، برخی از روشنفکران سکولار مدعی‌اند حکومت نمی‌بایست در منطقه الفراغ دخالت کند، چون دین در منطقه الفراغ و حوزه‌ی معیشت و دنیا ورود پیدا نکرده است! آنها اصل زندگی اجتماعی را خارج از دایره‌ی دین دانسته و می‌گویند در بخش عمده‌ای از زندگی انسان، نصی وجود ندارد. اما ایشاندر نظریه منطقه الفراغ معتقد شده‌اند که شارع، حق تصرف در محدوده‌ی منطقه الفراغ را به حاکم شرع داده و تنظیم قواعد رفتار اجتماعی بر عهده‌ی ایشان است. طبق تصریحات شهید صدر (ره) ایشان در کتاب اقتصادنا معتقدند که حق تصرف در محدوده‌ی منطقه الفراغ، به عهده‌ی حاکم شرع گذاشته شده است؛ از اینرو می‌توان گفت که نظریه‌ی فقه نظام، از اساسی‌ترین عناصر این رویکرد بوده و نتیجه‌ای بر اندیشه‌ی منطقه الفراغ شهید صدر است.

۲-۳-۲- بنای عقلاء و فقه نظام ساز

یکی از ادله‌ای که اندیشمندان فقه و اصول در استنباط احکام و اثبات قواعد از آن بهره می‌گیرند، «بنای عقلاء» است. می‌توان یکی از ادله فقهی را بنای عقلاء دانست. البته در فقه کمتر به این دلیل توجه شده است؛ زیرا با وجود روایات، خود را بی‌نیاز از بنای عقلاء دانسته‌اند. اما از آن‌جا که استناد به بنای عقلاء در بسیاری از فروع که بر این قاعده متفرع می‌گردند، تأثیر دارد لذا ضروری است به بنای عقلاء نیز استناد شود (مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷، ۲، ۱۶۴)؛ همچنان‌که بسیاری از قواعد فقه مانند قاعده ما یضمن و ما لایضمن و قاعده اصاله الصحه نیز مستند به بنای عقلاء می‌باشند. بنای عقلاء در استنباط احکام نقش مؤثری را ایفاء می‌کند.

بدیهی است که مقصود از بنای عقلاء هرگونه بنائی است که با روش‌های عقلایی سازگاری داشته باشد، ولی چنان‌چه اگر عقلاء اعمالی را انجام دهند که با اصول عقلانی هماهنگ نباشد یا با اصول عدالت سازگاری نداشته باشد، نمی‌توان آن‌را داخل در حوزه‌ی بنای عقلاء دانست.

نهاد فقهی «بنای عقلاء» که به گونه‌ای از جلوه‌های منبع «عقل» در فقه امامیه است می‌تواند ثبات و تحوّل را خصوصاً در روزگار «جهانی شدن» همراه و هماهنگ سازد و حقوق مسلم و دیرپای اسلامی را

همچنان زنده و پویا نگهدارد؛ علی‌الخصوص با این مبنا که بنای عقلا عبارت از اعتبار جماعت و توافق جهانی بر اصول اخلاقی پذیرفته شده باشد که ضمن قائل شدن به نوعی جهان شمولی برای بنای عقلا، نتیجه آن افزایش توان استنباطات فقهی از متون دینی است (ایزدی فرد، فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶، ۷۳).

شهید صدر هرچند که با نظر مشهور (نائینی، بی‌تا، ۳، ۱۹۳؛ عراقی، ۱۴۱۷، ۳، ۱۳۸؛ حائری یزدی، بی‌تا، ۲، ۳۳ و ۲۳۹؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳، ۶، ۳۳؛ حکیم، بی‌تا، ۱۹۸) مبنی بر احراز عدم ردع از ناحیه شارع و تأیید و رضایت شارع به نحو تقریر از بنای عقلاء موافق است و همزمانی و معاصرت بنای عقلاء با عصر شارع را به عنوان یکی از شروط حجیت بنای عقلاء می‌داند اما معتقد است که در اثبات معاصرت مزبور باید گفت اگر معصوم (ع) بنای عقلاء را ردع کرده باشد باید چنین ردعی به دست ما رسیده باشد و حال آن که چنین نیست. وانگهی امضائی که از سکوت معصوم به دست می‌آید بر مبنای آن نکته ثابت عقلائی در بناء عقلاست نه بر اساس سکوت فعلی عقلاء در آن عصر. از اینرو ظاهر از حال معصوم این که بنای عقلا را امضای کبروی نموده و اختصاص به زمان قرار نداده است. لذا نفس وجود طبع عقلاء به شرط عدم ردع از طرف شارع، کاشف است از این که شارع، مقتضای آن طبع عقلائی را امضاء نموده، از اینرو اگر طبع ارتکاز عقلائی که پایه آن رفتار است بتواند مبنا و پایه رفتارهای دیگر - که در زمان شارع به دلیل نداشتن موضوع یا هر دلیل دیگری وجود نداشته - قرار گیرد در این صورت، آن رفتارهای دیگر نیز دارای حجّت گشته و معتبر می‌شوند؛ چراکه پایه آنها که همان ارتکاز و طبع فراگیر عقلائی بوده در زمان شارع تأیید و تقریر شده است (صدر، ۱۴۱۸، ۱، ۲۶۴؛ همو، بی‌تا، ۴، ۲۴۷). به نظر شهید صدر، حجیت سیره عقلاء بر مبنای یک قضیه طبیعی بوده و در بنای عقلاء همین بس که ثابت شود آن کار بر مبنای طبیعت عقلائی انجام گرفته است، هرچند که ائمه بدان عمل نکرده باشند؛ در این صورت، اگر مورد ردع قرار نگرفته باشد همواره اعتبار دارد. بنابراین «بنای عقلاء بما هم عقلاء» به عنوان یک قضیه طبیعیّه حجّت است و اختصاص به عرف زمان پیامبر(ص) و امام(ع) ندارد. اگر بنای عقلاء را مختصّ به زمان پیامبر و امام بدانیم در واقع در یک قضیه طبیعی حکم را به فرد سرایت داده ایم که این اصلاً منطقی نیست (صدر، ۱۴۱۸، ۱، ۲۶۴).

با توجه به آن چه که آمد بنای عقلاء از ظرفیت بسیار چشمگیری در پویایی فقه و پاسخ به نیازهای زمان و به عبارت روشن‌تر در نظام سازی فقهی برخوردار می‌باشد. چنان که شهید صدر آورده اند که سیره عقلایی بر سه نوع می‌باشد: (۱) سیره ای که موضوع احکام شرعی را روشن و مشخص می‌کند. (۲) سیره ای که مفاد و معنای یک دلیل نقلی را روشن می‌کند. (۳) سیره ای که از آن احکام شرعی فهمیده می‌شود (صدر،

بی‌تا، ۹، ۱۹۳-۱۹۹؛ از این رو می‌توان تأکید کرد که بناء عقلاء نیز می‌تواند از مؤیدات فقه نظام شمرده شود.

۳- اشکالات وارده به فقه نظام و پاسخ آن

به روش شهید صدر (ره) در استنباط و استخراج و کشف نظامات اجتماعی و در اصطلاح، رویکرد فقه نظام اجتماعی، اشکالات و انتقاداتی مطرح شده است که ذیلاً مطرح می‌گردد:

اشکال اول: فقدان انسجام

یکی از اشکالاتی که در مسیر استنباط سیاست‌های پیشرفت براساس روش شهید صدر(ره) به آن برخورد می‌شود فقدان انسجام است. اساس اشکال هم اینجاست که روش کشف مکتب و مذهب و در نتیجه، سیاست‌های پیشرفت و تنظیم ساختارهای نظام اجتماعی مبتنی بر دین و شریعت، به استنباط احکام و تفسیر مفاهیم از سوی فقها وابسته می‌باشد، زیرا از نظر مرحوم شهید صدر، مبدأ اولیه کشف سیاست‌ها، احکام استنباط شده از سوی فقهاست، اما ما با اجتهادهای متنوع و حتی گاه متناقضی روبه‌رو هستیم؛ عاملی که موجب نابودی وحدت و یکپارچگی احکام می‌شود. فقدان انسجام در میان احکامی که فقیه براساس آنها به استنباط قواعد تنظیمی می‌پردازد، عملاً قاعده تنظیمی را از شمول ساقط می‌کند و با فقدان وحدت و یکپارچگی میان احکام نمی‌توان به کشف قاعده‌ای تنظیمی امیدوار بود. فقیه برای استنباط قواعد تنظیمی به احکامی منسجم نیاز دارد تا بتواند قواعد را کشف نماید، اما هر فقیه‌ای از روش اجتهادی خاصی پیروی می‌کند که الزاماً به استنباط احکامی متلائم منجر نمی‌شود. در این صورت، مجتهد نمی‌تواند به استنباط قواعد تنظیمی بپردازد و در نتیجه، نمی‌توان از این روش برای استنباط سیاست‌های پیشرفت استفاده کرد (ر.ک: عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۶، ۲۴۶-۲۴۷).

پاسخ: اما چنانچه از تعبیرات صریح بر می‌آید شهید صدر(ره) به این مقوله در دو فرض پاسخ می‌دهد: فرض نخست: حالتی است که فقیه با احکامی روبرو می‌شود که با قاعده تنظیمی کشف شده هماهنگی ندارند. در این فرض، فقیه به جای استفاده از فتوای خاص خود که متنافر با دیگر آرای اوست، از آرای فقهای دیگر که با آرای او انسجام دارند، استفاده می‌کند. حتی ممکن است فقیه از آرای استفاده کند که از نظر فقهی، مستند و روشمند شمرده می‌شوند، اما به دلایلی همچون وجود قرائن لئی، فقیه به این آراء فتوا نداده باشد. بنابراین ما از آغاز به دنبال آرای هستیم که یک فرضیه خاصی را به عنوان سیاست کلی اثبات کنند و در این راه از همه فتاوا استفاده خواهیم کرد.

فرض دوم: حالتی است که فقهای متعددی به استنباط قواعد تنظیمی پرداخته‌اند و به لحاظ تفاوتی که در روش اجتهاد دارند به قواعد تنظیمی متعددی دست یافته‌اند؛ در این حالت، ما درباره‌ی یک موضوع با سیاست‌های مختلفی روبه‌رو هستیم. حال پرسش این است که کدام یک از این سیاست‌ها یا قواعد را می‌توان سیاست پیشرفت در نظام اسلامی تلقی کرد. در این فرض، شهید صدر(ره) پاسخ می‌دهد که ما می‌توانیم از میان اجتهادهای موجود - که در حقیقت ناشی از تنوع در روش‌های گوناگون اجتهاد است - دست به انتخاب بزنییم و از میان آنها مؤثرترین و کارآمدترین قواعد تنظیمی را برای رسیدن به اهداف نظام اسلامی و حل مشکلات موجود جامعه برگزینیم. شهید صدر(ره) این گزینش را «محال اختیار ذاتی» نام می‌نهد (صدر، ۱۴۲۴، ۳، ۷۳۴).

ما با صورت‌های مختلفی از قواعد و سیاست‌ها روبه‌رو هستیم که همگی آنها شرعی و اسلامی‌اند؛ گستره‌ی اختیار ذاتی صرفاً در محدوده‌ی اجتهادهای روشمند است و گزینش مطلق به شمار نمی‌آید. شهید صدر(ره) در تبیین فقهی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این گزینش را از جمله مسئولیت‌های مجلس شورای اسلامی می‌داند (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۶، ۲۴۷-۲۴۸). به نظر می‌رسد که دعوی فقدان انسجام در تقابل با نگاه کلان و هدفمند به عرصه فقاقت و اجتهاد که درصدد رهبری و سرپرستی جامعه و اجتماع است رنگ باخته و بی‌مورد خواهد بود.

اشکال دوم: مانع‌الجمع بودن نظریه اکتشاف فقه نظام با نظریه منطقه‌الفراغ

در کلمات شهید صدر، اکتشافی بودن نظریه به عنوان یک فارق اصلی نظریه‌ی فقهی و نظریات سکولار مطرح شده است. حال سؤال مطرح می‌شود که آیا اکتشافی بودن نظریه، با نظریه منطقه‌الفراغ ایشان مانع‌الجمع نیست؟ از یک سو، ایشان قائل به وجود منطقه‌الفراغ بوده و از سوی دیگر، قائل به کشفی بودن فقه نظام است. اکتشاف باید به ملاً (چیزی در واقع وضع شده باشد و بوده باشد) مسبوق بوده و در صورت فراغ، کشف از چه چیزی صورت می‌پذیرد. لذا در نگاه بدوی، این اشکال قابل طرح است.

پاسخ: این تناقض با دقت در کلمات شهید صدر(ره) مندرج می‌گردد؛ زیرا اولاً، منظور ایشان از فراغ به درستی فهم نشده است، و یا لاقلاً به تمامه فهم نشده است، چراکه منظور از فراغ، خلاً نیست، بلکه مراد ایشان از منطقه‌الفراغ، منطقه فراغ از احکام الزامی است، ولو با احکام غیر الزامی و یا اباحه بالمعنی الاعمّ ملاً (پُر) شده باشد (سعدی، ۱۳۹۵، ۵۱). شهید صدر آورده‌اند: «دلیل واگذاری چنین صلاحیت‌هایی به ولیّ امر برای تکمیل منطقه‌الفراغ، نصّ قرآنی است؛ پس هر فعالیت و عملی که نصّ شرعی بر حرمت

یا وجوب آن دلالت نکند برای ولیّ امر جایز است تا صفت ثانوی به آن بدهد» (صدر، ۱۴۳۱، ۴۴۳)؛ لذا مراد از منطقه الفراغ، فراغ از احکام الزامی است.

اشکال سوم: تناقض در پایبندی به اکتشاف و ابداع ولیّ امر

شاید گمان شود که بین قائل شدن به نظریه اکتشاف در فقه نظام از یک سو، و قول به ابداع و تأسیس ولیّ امر در منطقه الفراغ از سوی دیگر، تهافت و ناسازگاری وجود دارد.

پاسخ: منظور از اکتشافی بودن نظریه فقهی این است که چارچوب و احکام یک نظریه فقهی، موجود است و این چارچوب باید توسط فقیه اکتشاف گردد، ولی درون این چارچوب که از آن به منطقه صلاحیت ولیّ امر تعبیر می‌شود (صدر، ۱۴۱۷، ۶۸۹) طبق ولایت امر، ابداع و ایجاد می‌شود؛ لذا از یک سو نظریه، اکتشافی است و مسبوق به وجود احکام و از سوی دیگر، قابلیت ابداع و ایجاد توسط ولیّ امر را دارد. اگر تولید یک نظریه نیز مطرح می‌شود بدین معناست، و تفاوت آن با نظریه‌های غیر فقهی این است که خود را وارد کلیات شرعی و رعایت چارچوب فقهی می‌داند؛ نه آزاد از آن قواعد (سعدی، ۱۳۹۵، ۵۲).

اشکال چهارم: فقدان حجیت (مشروعیت تأمین انسجام)

در تقریر این اشکال باید گفت: حقیقت آن است که این روش برای اکتشاف مکتب و سیاست‌های پیشرفت، از چند جهت فاقد مشروعیت و حجیت است: نخست آن که منبع اکتشاف نظریه، فتاوی مجتهدین دیگر است و پرواضح است که این آراء از منابع استنباط به شمار نمی‌رود. در اینجا حکمی به شرع نسبت داده شده که منبع اکتشاف آن، حجیت ندارد. بنابراین حکم به دست آمده نیز فاقد حجیت و اعتبار است؛ ثانیاً، صرف نظر از اعتبار منبع اکتشاف، جای این پرسش‌ها باقی است که معیار انتخاب یک فتوی از میان آرای متعارض چیست؟ آیا صرف کارآمدی می‌تواند معیاری برای انتخاب باشد؟ معیار انتخاب در مجال اختیار ذاتی چیست؟ آیا ملاک‌های این گزینش مشروع اند؟ روشن است که صرف انسجام یا صرف کارآمدی، نمی‌تواند مناط اعتبار روش استنباط سیاست‌های پیشرفت (فقه نظام) باشد.

پاسخ: برخی در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: در این مجال، نیازی به حجیت قواعد مکتبی نیست؛ زیرا حجیت در مقام رفتار مکلفین معنا می‌یابد و در کشف قواعد و برپایی نظام اجتماعی اسلام نیازی به حجیت آن قواعد نیست. یعنی ولیّ امر صرفاً به عنوان یک روش اجرایی می‌تواند از این قواعد و سیاست‌ها بهره برد و در این حالت نیازی به حجیت این قواعد نیست. در واقع، در این حالت ما با استفاده از مقدمات دلیل انسداد، اعتبار قواعد مکتبی را توجیه می‌کنیم (تسخیری، ۱۳۸۲، ۹).

اما روشن است که چنین پاسخی به اشکال حجیت نمی‌تواند قانع کننده باشد، زیرا علاوه بر این که پذیرش آن مشکل است، از جهات دیگری مورد خدشه قرار می‌گیرد. از جمله اینکه نمی‌توان منکر رابطه قواعد تنظیمی و رفتارهای اجتماعی شد، زیرا اصولاً فلسفه‌ی وجودی این قواعد و سیاست‌ها ارتباط آنها با ساحت عمل است (یوسفی، ۱۳۸۴، ۸۷) و لذا این سخن که حجیت قواعد مکتبی که مبنای اوامر حکومتی ولیّ امر است لازم نیست، سخن عجیبی است و بیان آن مخالف مبانی اولیه‌ی ولایت فقیه است، چون چگونه ممکن است اوامر و نواهی صادره از ولیّ امر که مستلزم تصرف در جان و مال و عرض مردم است مستظهر به اصلی باشد که لزوم حجیت و واقع‌نمایی آن انکار شده است.

به نظر می‌رسد که این شبهه، پاسخ قابل قبولی در روش‌شناسی شهید صدر(ره) نبوده و باید راه حل دیگری جست. اصل این ادعا که واقع شریعت اسلامی دارای انسجام است و تعارض ندارد مورد قبول است و این نکته که یک نظریه مدون، بدون انسجام درونی نمی‌تواند شکل بگیرد نیز مقبول است، چراکه انسجام درونی، ذاتی نظریه است. سؤال اصلی مشروعیت، طریق تأمین انسجام نظریه است. در فرض این - که فقیهی از میان آرای استنباطی خود بتواند یک نظریه منسجم اکتشاف کند اشکالی به وجود نمی‌آید، چراکه فتاوی مستنبطه دارای حجیت است و قهراً نظریه استکشافی نیز از حجیت برخوردار است، هرچند با واقع تشریح اسلامی انطباق نداشته باشد، ولی شهید صدر این فرض را مطرح نمی‌کند. فرض ایشان این است که نظریه‌پرداز برای تأمین انسجام درونی نظریه می‌تواند از فتاوا و آرای مجتهدان دیگر استفاده نماید، این مسأله اصلی در فرآیند تولید نظریه است که حجیت آن در فقه‌النظریات باید به اثبات برسد که به چه دلیل مجتهد می‌تواند از آرای دیگران که از نگاه او حجیت ندارد استفاده نماید. تقلید مجتهد از مجتهد دیگر در فتوای استنباطی حرام است. ممکن است به این شبهه این‌گونه پاسخ داده شود که فرآیند کشف نظریه با مقام عمل متفاوت است و آنچه بر مجتهد حرام است اخذ به فتوای دیگری در مقام عمل است و مجتهد و حاکم در مقام کشف نظریه است؛ آنچه بر مجتهد حرام است اخذ به فتوای دیگری در مقام عمل است و مجتهد و حاکم در مقام کشف و تولید نظریه در مقام عمل نیست؛ بلکه در مقام نظری و جایگاه کشف نظریه است و ادله حرمت تقلید از غیر نسبت به این مقام شمول ندارد؛ لذا اشکال از اساس مندفع است.

ولی با دقت در اصل مطلب به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نیست؛ چراکه تا مقام نظری و کشف یک نظریه است بعید نیست این قابل قبول باشد، زیرا ادله حرمت تقلید مجتهد از غیر، ناظر به مقام عمل و فعل است و نسبت به مقام نظریه‌پردازی شمول ندارد. این سخن در بقیه علوم و نظریات شاید جریان داشته باشد ولی در فقه جایی ندارد؛ چرا که نظریه اکتشافی به عنوان یک سیاست یا مبنای استناد یک سیاست

جهت فعل حکومت استفاده می‌شود، و اگر حکومت بخواهد فعل یا ترکی داشته باشد که همان سیاست-گذاری است، در فعلش محتاج حجّت است. اگر حاکم در حوزه اقتصادی بخواهد فعل یا ترکی را به عنوان سیاست اقتصادی بیان نماید و به تعبیری اعمال حاکمیت نماید و سیاست گذاری کند، باید «بما آنه حاکم» این سیاست دارای حجّیت باشد و این حجّیت در دو حوزه: هم بین حاکم و خدایش تمام باشد، و هم بین حاکم و مردم تابع حکومت، تمام باشد. چگونه سیاست برآمده از گزاره‌هایی که به نظر حاکم فاقد حجّیت است می‌تواند از حجّیت برخوردار شود و چگونه این سیاست‌ها که مبتنی بر نظریه مستکشفه است برای دیگران که مقلّد حاکم نیستند و یا خود مجتهدند حجّت و لازم‌الاتباع خواهد شد. اگر حجّت در محور اول بین حاکم و خدا تامین شود با تفکیک احکام حکومتی و فردی، حجّیت محور دوم احراز خواهد شد، گرچه راه‌های دیگری هم برای تأمین حجّیت آن مقرر است (سعدی، ۱۳۹۵، ۵۴-۵۶).^۱

از نظر شهید صدر، برای تأمین حجّیت نظریه، همین که آرای روینا نتیجه اجتهاد شرعی باشد ولو با نظر فتوای مجتهد کاشف نظریه نیز ناسازگار باشد، کفایت می‌کند که ایشان در برخی عبارات از تعبیر (کلّها شرعی، کلّها اسلامی) استفاده می‌کنند، یعنی همین که یک فتوا استناد اجتهادی مقبول به شریعت داشته باشد برای استفاده در کشف نظریه کافی است.

به نظر می‌رسد این بیان شهید صدر(ره) کافی نیست و باید توجیه دیگری اتخاذ گردد؛ چون فرض کنید که فقیهی قائل به حرمت حیل ربا، و فقیه دیگری قائل به جواز حیل ربا می‌باشد؛ حال آن فقیه قائل به حرمت (مجتهد کاشف) چگونه می‌تواند در کشف نظریه‌ی مبتنی بر نظر جواز حیل ربا حرکت کند، در حالی که آن حیل از نظر مجتهد کاشف، نامشروع و فاقد حجّیت است؟

ایشان می‌گویند: «اما هنگامی که فقیه می‌خواهد از فقه‌الاحکام به فقه‌النظریات گذر تدریجی داشته و به عملیات کشف مکتب اقتصادی اسلام بپردازد ماهیت این عملیات، احکامی را اقتضاء می‌کند که صلاحیت شمول موارد مختلف را دارا باشد و مجموعه‌ای منسجم از احکام را تداعی می‌کند. حال اگر این مجموعه توانست بدون هر گونه تعارض و تنافی، تحت اجتهاد شخص مستنبط قرار بگیرد تا اصول عامه اقتصاد اسلامی را کشف نماید، این فرصتی مناسب است تا شخص فقیه، فقه نظریات دینی را کشف نماید. لکن اگر فهم اجتهادی و شخصی مستنبط، منجر به انسجام احکام عام نشود عملیاتی شدن چنین ایده‌ای را تضعیف نمی‌کند، زیرا احکام تشریحی واقعی ذاتاً امکان تفسیری منسجم و واحد را دارا می‌باشند و تنها

۱. برای دیدن عبارت شهید صدر ر.ک: صدر، ۱۴۱۷، ۳۹۵.

طریق که در این حالت باقی می‌ماند این است که مستنبط، از احکامی که حاصل اجتهادات دیگر مجتهدین است استفاده نماید» (صدر، ۱۴۱۷، ۳۸۹-۴۰۰).

اگر فقط حیثیت مستکشف نظریه را که در مقام تولید نظریه بوده و در ساحت نظری، محدود می‌باشد و نظری به ساحت عملی ندارد لحاظ کنیم مدّعی شهید صدر(ره) تمام است، چون که حرمت تقلید از دیگران برای مجتهد، ناظر به مقام عمل است؛ اما می‌دانیم که نظریه‌پردازی در فقه، محدود به ساحت نظری نیست و به عبارت دیگر، تولید فقه‌النظریات بستری برای فقه حکومتی و بالتبع بستری برای سیاست‌گذاری خواهد شد. لذا تأمین مشروعیت و اثبات حجیت آن مهم خواهد بود.

راه حل: به نظر می‌رسد مسأله تأمین مشروعیت سیاست‌های اتخاذی مبتنی بر نظریه‌ای که مبنا قرار گرفته است برای احاد جامعه اسلامی را می‌توان از طریق مشروعیت حکم حکومتی حل نمود. رابطه فیما بین مردم و حاکمیت - چه کسانی که مقلد حاکم‌اند و چه کسانی که مجتهدند و یا مقلد غیر حاکم‌اند - براساس تقلید نیست بلکه براساس ولایت‌پذیری است. حاکم آنگاه که از شأن و جایگاه حاکمیت با مردم ارتباط می‌گیرد، حاکم جامعه است، نه مرجع تقلید؛ و این تفکیک حتی نسبت به مقلدان حاکم نیز جاری است. لذا در مسائل فردی که قلمرو احکام حکومتی قرار نمی‌گیرد نیاز به اعمال حاکمیت نیست و هر مکلفی طبق تکلیف شرعی خود اعم از اجتهاد و تقلید عمل می‌کند، ولی مسائلی که در قلمرو حکومت قرار می‌گیرد و براساس این تحلیل، محدود به احکام ثانویه نخواهد شد تابع حکومت خواهد بود.

در این تحلیل، احکام حکومتی قسیم احکام اولی نخواهد بود، که ما احکام حکومتی را به عنوان احکام ثانوی بدانیم. احکام حکومتی به نوعی احکام اولی‌اند که البته متعلق به شخصیت حقوقی حکومت است. چنان‌که فرد به عنوان مکلف باید طبق احکام عمل کند، حکومت دینی نیز به عنوان مکلف و یک شخصیت حقوقی باید مطابق فقه و شریعت عمل نماید، که این احکام را احکام حکومتی می‌گوئیم. لذا احکام حکومتی، احکام ثانویه به معنای مصطلح آن نخواهد بود؛ این تحلیلی است که می‌توان نظر امام خمینی(ره) مبتنی بر این‌که همه احکام حکومتی، حکم اولی‌اند را حل کرد (سعدی، ۱۳۹۵، ۵۸).

طبق تحلیلی که از احکام حکومتی ارائه شد حجیت تبعیت مردم از حکم حاکم روشن است؛ لذا شهید صدر(ره) معتقد است که بر همه مسلمین واجب است در همه مواردی که شارع برای دستگاه حاکم، صلاحیت تصرف قرار داده است از حاکم تبعیت کنند و اگر از مسائل حوزه عمومی باشد حتی در صورت اشتباه ولی امر حق تخطی و سرپیچی ندارند. حل مسأله حجیت حکم حکومتی و لزوم تبعیت مردم اعم از مقلدین حاکم و یا مقلدین غیر حاکم و یا حتی مجتهدین دیگر از آن، می‌توان حجیت احکام بین مجتهد

حاکم و خدای خود را نیز تحلیل کرد. بدین نحو که باید گفت طبق تحلیل فوق، جنس حکم و فتوا متفاوت است و بر همین اساس، منابع و ضوابط اصدار آنها نیز متفاوت خواهد شد و تعریف مشروعیت آن هم متفاوت می‌گردد. حاکم در مقام حکمرانی و در مقام افتاء، دو مقام متفاوت دارد: در مقام افتاء باید نظر و فهم خود را اعمال کند لذا نمی‌تواند آرای دیگران را اخذ کند، ولی در مقام حکمرانی و اعمال حاکمیت، موظف به تأمین مصلحت جامعه است. فعل حکومت نمی‌تواند به گونه‌ای حکم بگیرد که فی‌المثل تناقض داشته باشد و لذاست که مصلحت، یکی از ضوابط اصدار احکام حکومتی است و با همین ضابطه می‌توان تفاوت احکام فردی و یا حکومتی را فهم کرد. (سعدی، ۱۳۹۵، ۵۹).

راه حل پیشنهادی برای حل مشکل فقدان انسجام

در این راستا می‌توان گفت که احکام اسلامی در واقع تشریحی خود، احکامی هماهنگ‌اند که در قالب یک مجموعه، اهداف خاصی را تعقیب می‌کنند و این نظام‌وارگی در احکام علاوه بر احکام واقعی، احکام ظاهری را نیز به لحاظ ارتباط آنها با واقعیت و کاشفیت از واقعیتی که دارد در بر می‌گیرد.

شهید صدر احکام استنباط شده فقهی را به عنوان نقطه عزیمت و آغاز و رو بنا و منبع استنباط قواعد و سیاست‌ها قرار داده‌اند. یعنی فقیه یک بار به استنباط احکام می‌پردازد و در نوبت بعد، از خلال تفسیر و تحلیل آن احکام فقهی به کشف قاعده تنظیمی می‌پردازد، که این نوع تحلیل، عملیات کشف سیاست‌های حاکم بر نظام اجتماعی (اکتشاف در فقه نظامات) را از مرحله و مقام اجتهاد در فقه فردی جدا می‌کند. اما بهتر است ما نقطه عزیمت اکتشاف نظام را خود نصوص تشریحی قرار دهیم، و از خلال آنها و دیگر منابع استنباط به اکتشاف و استنباط قواعد تنظیمی بپردازیم. در این صورت، نگاه فقیه به منابع استنباط، برای استنباط احکام، نگاهی نظام‌وار خواهد بود و از ابتدا هدفمندی، انسجام و کارآمدی را از خلال نصوص تشریحی و دیگر منابع استنباط، جستجو می‌کند. در این حالت ممکن است به لحاظ پیروی از اصول و قواعد دیگر به انسجام کامل میان احکام استنباط شده دست نیابیم؛ اما تعارضات میان احکام که ناشی از اجتهادهای مختلف هستند تا حدّ زیادی کاهش خواهد یافت و می‌توان امید داشت که این اجتهادها به لحاظ دارا بودن صفاتی همچون انسجام و کارآمدی، به واقع تشریحی خود نزدیک‌تر باشند. شهید صدر می‌کوشید تا از خلال احکام سلبی و ایجابی به عنصری مشترک برسد، اما ما می‌توانیم با تحلیل و تفسیر نصوص تشریحی به این عنصر مشترک، به عنوان مدلول التزامی نصوص تشریحی دست پیدا کنیم. چنان‌که برخی سعی کرده‌اند با استفاده از تلازم ثبوتی به کشف سیاست‌های پیشرفت (فقه نظام) بپردازند؛ مثلاً سیاست (قاعده) توسعه‌ی افقی شهرها در نظام اسلامی - و این‌که عمران در نظام شهری باید به طور

عمده در خط افقی پیش رود نه در جهت ارتفاع و نباید ارتفاع ابنیه در سیستم عمران شهری به گونه‌ای باشد که افق را در نگاه ساکنان مسدود کند - برخاسته از قاعده‌ای است که از دلالت التزامی مجموعه‌ای از نصوص به‌دست آمده است که می‌توان به نهی از ارتفاع ساختمان بیش از هشت ذراع، مطلوبیت وسعت خانه مسکونی، تأکید بر رعایت حریم در ساختن منازل مسکونی، تأکید بر رعایت حریم در ساختن مسجد، نهی از ارتفاع مناره مسجد بیش از سقف آن، مطلوبیت استهلال و رعایت اوقات نماز شب، کراهت اجنحه خارجه الی الطریق در ساختمان‌ها و ... اشاره کرد که موجب چنان سیاست و قاعده‌ای شده‌اند.

راه حل پیشنهادی در راستای حل مشکل حجیت

سیاست به‌دست آمده از تحلیل عقلی مجموعه نصوص شرعی، قدر جامع مشترک در میان تمامی این نصوص است. این عنصر مشترک که همان مدلول التزامی نصوص است همان تواتر معنوی است که اصولیان از دیرباز آن را تعریف کرده و حول آن تحلیل داشته‌اند، چنان‌که شهید صدر(ره) برای کشف سیاست نظام اسلامی در توزیع منابع طبیعی تنها به آرای فقها اکتفا نکرده و به تحلیل همه نصوص تشریحی سلبی و ایجابی پرداخته است و در میان تمام این احکام به این قدر متقین و عنوان جامع رسیده است که فعالیت، ملاک حق اختصاص در ثروت‌های طبیعی است که اعتبار سیاست به‌دست آمده نیز بنابر حجیت تواتر معنوی احراز می‌گردد (ر.ک: عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۶، ۲۵۰-۲۵۲-۲۵۷).

اشکال پنجم: استنباطی بودن ساختارها در نظامات اجتماعی اسلامی

سومین عنصر از عناصر تنظیمی نظامات اجتماعی، ساختارها هستند. سازمان‌ها و ساختارهای اجتماعی از مهم‌ترین عناصر نظام‌های اجتماعی به شمار می‌روند ... ساختارهای اجتماعی نقشی ضروری در زندگی ما ایفا می‌کنند؛ خانواده، مدرسه، رسانه، بانک و ...؛ گفتیم که ساختارهای نظام اجتماعی احکامی ارتباطی‌اند؛ یعنی ساختارها مجموعه‌ای از احکام هستند که به نحوی خاص در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۶، ۲۵۶ و ۲۶۰ و ۲۶۹).

چون در اسلام ساختار اجتماعی خاصی طراحی نشده، استنباطی بودن ساختارها به مشکل برخورد خورد؛ و طبق تحولات بسیاری که رخ داده است نمی‌توان ساختارهای زمان پیامبر را اخذ کرد؛ به عنوان مثال، ممکن است در دورانی شرایط اجتماعی ایجاب کند که حکومت اسلامی در قالب ساختار حکومت دموکراسی لیبرال شکل گیرد؛ همان‌طور که ما برخی ساختارهای سیاسی غرب مانند نظام پارلمانی را به عنوان ساختارهای نظام سیاسی پذیرفته‌ایم؛ پس باید پذیرفت که اسلام امر ساختارها را بر عهده‌ی مردم

نهاده و مردم خودشان شکل حکومتشان را بر می‌گزینند. حتی برخی گفته‌اند نباید انتظار داشت که حکومت لزوماً از حیث شکل با حکومت‌های دیگر فرق بیّن و بارزی داشته باشد و تفاوت حکومت‌های دینی و غیر دینی نه در شکل بلکه در غایات آنهاست (سروش، ۱۳۸۵، ۳۷۵)؛ عمده استدلال این گروه آن است که ساختارهای اجتماعی امری عقلایی است.

پاسخ: اولاً، باید گفت که از چه رو عقل تنها منبع کشف این احکام به شمار می‌آید، در حالی که اکتفا به عقل و تجربه بشری در ایجاد ساختارهای اجتماعی در واقع همان ادّعای بی‌نیازی از معرفت و حیانی در حوزه سیاسی و اجتماعی است. ثانیاً، بشر در طول حیات طولانی خود بر زمین اشکال مختلفی از ساختارهای بشری را تجربه کرده است که گاه این ساختارها احکام و اصولی کاملاً متعارض با هم داشته‌اند. آیا می‌توان پذیرفت که شارع مقدس این ساختارها را چون مورد پذیرش و مقبولیت جماعتی بوده‌اند مشروع دانسته است؟ ثالثاً، به نظر می‌سد ریشه اصلی اشکال، ایجاد ملازمه‌ای غیر موجه میان ثبات ساختارهای اجتماعی و استنباطی بودن آن ساختارهاست. گویی اگر ساختارها را دارای موجودیتی سیال و متحوّل بدانیم نمی‌توانیم آنها را امری استنباطی تلقی کنیم. این ملازمه صحیح نیست و تحوّل در ساختارهای اجتماعی منافاتی با استنباطی بودن آنها ندارد؛ زیرا ساختارهای نظام اسلامی علاوه بر احکام ثابت و تغییرناپذیر، احکام متغیّری نیز دارند؛ یعنی علاوه بر احکام ثابت براساس شرایط زمان و مکان از یک سو و رشد علم و فناوری از سوی دیگر می‌تواند احکام متغیّری داشته باشد (مؤمن قمی، ۱۴۲۵، ۱، ۶) و در دوره دیگری، به علّت آن که فلسفه‌ی وجودی خود را از دست داده‌اند، منحلّ شوند.

اشکال ششم: نقض و اشکال یکی از محققان معاصر

برخی مدّعی شده‌اند که ما در اسلام و فقه چیزی به نام نظام نداریم؛ بلکه اسلام احکام جزئی دارد و قواعد؛ و لذا تبیین فقه دیگری به نام فقه نظام و قسیم دانستن آن برای فقه فردی و موجود، بلا دلیل است. وی با زیر مجموعه دانستن نظام سیاسی و اقتصادی و قضائی در حوزه دین، معتقد است که اسلام یک دین جامع است و علم فقه بخشی از نیازهای شیعه را آن هم در همه‌ی ابعاد عهده‌دار است و با مجموعه فقه که دارای احکام فردی، اجتماعی و دارای قواعد است می‌توان همه نیازهای بشر را در باب احکام پر نمود (www.rozaneebefarda).

پاسخ اول: به نظر می‌رسد که این اشکال نیز وارد نباشد و با ارائه تصویر دقیق از مفهوم فقه نظام بتوان به پاسخ قانع کننده رسید. مقصود از فقه نظام، آن است که احکام شرعی در حیثیت مجموعی خود،

یک کلّ اعتباری را شکل می‌دهند به طوری که احکام شرعی در تلائم و سازگاری با یکدیگر، اهداف و مصالح خاصی را تعقیب می‌کنند و در واقع، معنای این سخن آن است که احکام شرعی، اموری از هم گسیخته و پراکنده از یکدیگر نیستند. این معنا از نظام در کلمات بزرگان ما از جمله شهید صدر، علامه طباطبایی و شهید مطهری و بسیاری دیگر بزرگان از متاخرین و معتقدین وجود دارد.

حال می‌توان گفت اولاً، وجود قواعد کلی حاکم بر احکام فرعی تفصیلی، از مقومات اندیشه فقه نظام است؛ ثانیاً، ما قبول نداریم که اختلاف فتاوا مانع شکل‌گیری نظام باشد و خود شهید صدر برای حلّ این اشکال، مجال اختیار ذاتی را به عنوان یک راه حل ارائه کرده است. ثالثاً، فقه نظام مستظهر به ادله و شواهد است. رابعاً، عملاً بخش عمده‌ای از این اختلافات و تضادها ناشی از بی‌توجهی به الزامات فقه نظامات است و در واقع، دعوت به فقه نظام، دعوت به کاستن روشمند اختلاف فتاوا و آراء فقهی است. خامساً، مجموعه نظام‌های فقهی در ذیل فقه نظام اجتماعی قرار می‌گیرند و فقه نظام اجتماعی نیز به نوبه خود، جزئی از منظومه معرفت دینی است و بر این فرض محذوری مترتب نمی‌گردد. سادساً، طبق بیانات امام خمینی(ره) نیز اجتهاد مصطلح کافی نبوده و فقه شکل یافته از احکام نامتجانس، توانایی اداره جامعه را ندارد و بر فرض که حضرت امام نظری به فقه نظام نداشتند، چنین ادعایی منطقی نیست، زیرا میان مقدم و تالی، استلزامی وجود ندارد. (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۷، www.ijtihadnet.ir).

بنابراین، طرح اشکال نقضی با این استدلال که چون به جهت تفاوت در فتاوا فقهی نمی‌توان نظامات اجتماعی استخراج کرد پس در حکومت اسلامی نیز که فتاواهای متفاوت متعارض و بعضاً متناقض وجود دارد نباید امکان تشکیل حکومت وجود داشته باشد با این پاسخ روبرو است که در بحث حکومت که با حکم حکومتی ولیّ فقیه اداره می‌شود در باب نظامات اجتماعی نیز می‌گوئیم که نظام اجتماعی نیز با حکم حکومتی ولیّ فقیه تدوین می‌گردد؛ در نتیجه، فتاواهای متفاوت را نه تنها نباید مخالف جامعیت اسلام دانست بلکه اتفاقاً مؤید جامعیت است و به بالدگی نظام اجتماعی اسلام کمک می‌کند.

اشکال هفتم: عدم امکان نظام‌سازی برای فقه در تقابل با مانع مدرنیته

اشکالی است که یکی از محققان حوزوی ذیل نظریه خود تحت عنوان «عصر تحجیر» به آن پرداخته و معتقد است که تحقق نظامات اسلامی به نحو ایده‌آل و جامع و مطلق و این‌که کاملاً مطابق با واقعیت و مطلوبات دینی باشد در عصر غیبت، امری نشدنی است و تحقق تمدن و جامعه‌ای تراز دین و شریعت نفس‌الأمری که موجب رضایت خاطر شود در عصر غیبت و روزگار سیطره مدرنیته، مقدور جمهوری اسلامی و هیچ حکومت دینی دیگر نیست و باید به اصلاحات و تحقق احکام الله در حدّی نسبی و محدود و مقدور

اندیشید و وعده داد. و باید توجه داشت که مقصود ایشان در فقه نظامات در اینجا این نیست که آیا فقه می-تواند یک نظام سیاسی و حکومتی در این زمانه و روزگار تشکیل بدهد یا خیر؟ ادلّ دلیل بر امکان یک چیز، وقوع آن است که با تأسیس نظام جمهوری اسلامی، این امکان ثابت شده است بلکه مراد این است که ما نمی‌توانیم در تقابل با این دو مانع عظیم (مدرنیته و عصر غیبت) از فقه و فقها و دین یک انتظار حداکثری داشته باشیم (نصیری، ۱۳۹۸، ۱۷۱-۱۷۲).

ایشان طرح نظریه فقه نظام رایج انفعال تمدّنی در مقابل مدرنیته‌دانسته، و معتقد است که دیدگاه فقه نظام‌ساز، پاسخگوی نظام فقه سنتی نبوده و به فرض قائل شدن به فقه نظام‌ساز، آن را با یک مانع و شوره‌زار تمدّنی مواجه می‌داند که تنها در صورت برچیدن بساط مدرنیته، همین فقه موجود پاسخگو خواهد بود؛ همچنین از اختلاف‌های حادّ فقهی به دلیل غیبت معصوم، و نیز سیطره‌ی مدرنیته به عنوان دو مانع محدودکننده‌ی وسع حاکمیّت دینی در عصر غیبت برای تحقّق ایده‌آل‌ها یاد می‌کند.

پاسخ: به نظر می‌رسد مانعیّت مدرنیته بر سر راه جهانی شدن دین و فقاقت دینی، مردود است؛ چراکه نتیجه‌ی این تأثیرپذیری از مدرنیته، غفلت از ظرفیّت‌های درونی خود است تا آنجا که دستور مراجعه به فقها در عصر غیبت، به معنای قدرت فقه در اداره دوره‌ی غیبت است و اجتهادی بودن روش اجتهاد و اصطیاد آن در مواجهه با نصوص، نشان از تکامل فقه دارد و چنانچه ایده‌ی محوری و انحصاری ساختارهای ما همان ایده ولایت فقیه می‌بود، ما امروز، لاقلاً این مقدار مشکلی که داریم را نداشتیم.

۴- نتیجه‌گیری

شریعت ثبوتاً مولّد نظامات است و فقه هم باید در چهارچوب نظامات مشخصی که بتواند سعادت انسان را حاصل کند تحقّق پیدا کند. «نظام» با سه معیار: برخورداری از اجزاء، سازگاری بین اجزاء، و تأمین هدف واحد توصیف می‌شود و فقه نظام هم از این ویژگی‌ها مستثنی نمی‌باشد تا آنجا که با وجود این معیارها، فقه می‌تواند فردی باشد اما فقه نظام به‌شمار آید. در نتیجه، فقه در موضوع نظام‌سازی به عنوان یک موضوع تخصّصی فقهی، عمدتاً به بیان وضعیّت مطلوب نظام‌سازی در ابعاد ارزشی و توصیفی و تکلیفی ذیل مکتب اخلاقی، اعتقادی و رفتاری اسلام در بُعد فردی و مکتب سیاسی، فرهنگی و اقتصادی اسلام در بعد اجتماعی می‌پردازد. البته روشن است که فقه عمدتاً متکفّل ترسیم وضعیّت مطلوب در سه ساحت ارزشی، توصیفی و تکلیفی است و شناخت وضعیّت موجود و ترسیم برنامه و نقشه راه و بیان چگونگی تحقّق، در تعامل فقه با علوم واقع خواهد شد.

حاصل نگاه جامع و نظام‌مند به فقه این است که وقتی از دین صحبت می‌کنیم نتیجه‌اش آن است که دین پاسخگوی همه‌ی نیازهای انسان در حوزه‌ی، فردی اجتماعی و حکومتی خواهد بود. برابر نظریه و رویکرد فقه نظام، فقه علاوه بر استنباط احکام شرعی، به ساخت و اداره نظام‌های مختلف اجتماعی همچون نظام سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مبادرت می‌ورزد. ظهور نظام در قالب مکتب، اکتشافی بودن نظام، تفکیک مکتب از علم، تفکیک مکتب از اخلاق، و نظام سازی ناظر به منطقه الفراغ، از جمله بارزترین ویژگی‌های فقه نظام است.

رویکرد فقه نظام که ابداعی از شهید صدر (ره) بوده و طی حدود شش دهه گذشته در مظان آرای علماء و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است - گرچه قرائت‌ها و برداشت‌های متفاوتی از این رویکرد بعداً به وجود آمد - در تقابل با دو رویکرد عمده‌ی فقه سکولار و فقه اجتماعی و سایر رویکردهای رقیب، از چنان قوتی برخوردار است که - ضمن مستظهر بودن به سیره‌ی عقلاء و برخورداری از عنصر منطقه الفراغ - رقیبی که بتواند به صورت علمی در مقابل این نظریه صف‌آرایی کند وجود ندارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اراکی، محسن (۱۳۹۳). فقه نظام سیاسی اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
۳. ایزدی فرد، علی اکبر؛ فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۵). چالش‌های نوین در بمای عقلا با تاکید بر جهانی شدن. فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۸۵، صص ۵۹-۷۵.
۴. ایزدی فرد، علی اکبر (۱۳۸۵). حجیت بنای عقلاء و جهانی شدن. پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۵، صص ۴۱-۵۲.
۵. بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء. تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۶. تسخیری، محمدعلی. (۱۳۸۲). شیوه شهید صدر در شناخت مکتب اقتصادی اسلام و پاسخ به منتقدان. فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۱۰، صص ۹-۲۲.
۷. حائری یزدی، عبدالکریم. (بی‌تا). درر الفوائد. قم: چاپخانه مهر، قم.
۸. حسینی روحانی، سید محمد (۱۴۱۳). منتقی الاصول. قم: دفتر آیه الله سید محمد حسینی روحانی.
۹. حکیم، سید محمدتقی طباطبائی. (بی‌تا). الاصول العامه للفقهاء المقارن. قم: آل‌البيت(ع).
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵). مدارا و مدیریت. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۱. همو (۱۳۷۳). اندر باب اجتهاد (درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز). تهران: نشر طرح نور.
۱۲. سعدی، حسین علی (۱۳۹۵). حجیت در اجتهاد نظام‌ساز، راهبرد فرهنگ، سال سی و ششم، شماره ۳۶، صص ۴۳-۶۰.

۱۳. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۴). اقتصادنا (موسوعه الشهید الصدر). ج ۳. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۱۴. همو، (۱۴۲۱). الاسلام یقود الحیاه، (موسوعه الشهید الصدر). ج ۵. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۱۵. همو (۱۴۲۱). المدرسه الاسلامیه (موسوعه الشهید الصدر). ج ۵. مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه.
۱۶. همو (۱۴۲۱ق)، دروس فی علم الاصول (موسوعه الشهید الصدر)، ج ۷، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، قم.
۱۷. همو (۱۴۱۸). دروس فی علم الاصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۸. همو (۱۴۲۳). ومضات (موسوعه الشهید الصدر). ج ۱۷. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۱۹. همو (۱۴۲۶). البنك اللاربوی فی الاسلام (موسوعه الشهید الصدر). ج ۴. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۲۰. همو (۱۴۲۳). الفتاوی الواضحه (موسوعه الشهید الصدر). ج ۱۶. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۲۱. همو (۱۳۹۳). فقه نظام اقتصادی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. همو (بی تا). بحوث فی علم الاصول، تقریر: سید محمود هاشمی حسینی. قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت.
۲۳. همو (بی تا). بحوث فی علم الاصول. بی جا: بی نا.
۲۴. ضیائی فر، سعید (۱۳۹۱). درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. طالبی طادی، بهنام (۱۳۹۷). فقه نظام ساز. مجله تأملات رشد، شماره ۲، صص ۹۷-۱۰۲.
۲۶. عابدی نژاد داورانی، امین رضا (۱۳۹۶). ماهیت و الزامات فقه پیشرفت. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، پژوهشگاه فقه نظام.
۲۷. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۰۰). القواعد و الفوائد. ج ۱. قم: کتابفروشی مفید.
۲۸. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷). نهاییه الأفكار. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. علی اکبری بابوکانی، احسان؛ طباطبائی نژاد، محمدصادق؛ آهنگری، احسان (۱۳۹۵). بازپژوهی امکان و حجیت نظام سازی در فقه با تاکید بر نگره شهید صدر. فقه و اصول (مطالعات اسلامی)، شماره ۱۰۷، صص ۸۷-۱۰۶.
۳۰. فیرحی، داود (۱۳۹۴). فقه و سیاست در ایران معاصر؛ فقه سیاسی و فقه مشروطه. تهران: نشر نی.

۳۱. کدیور، محسن (۱۳۸۷). حق الناس، اسلام و حقوق بشر. تهران: انتشارات کویر.
۳۲. مرعشی شوشتری، سید محمدحسن (۱۴۲۷). دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام. تهران: نشر میزان.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.
۳۴. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۰۵). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۳۵. مؤمن قمی، محمد (۱۴۲۵). الولاية الالهيه أو الحكومة الاسلاميه. ج ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. میراحمدی، منصور (۱۳۹۰). سکولاریسم اسلامی: نقدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۷. میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۶). درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی. قم: انتشارات تمدن نوین اسلامی.
۳۸. میرباقری، سید محمد مهدی؛ نصرتی، علی اصغر (۱۳۹۸). امکان‌سنجی مهندسی فقه سیاسی در سه پارادایم «فقه حکم و موضوع»، «فقه نظام‌سازی»، و «فقه تکامل اجتماعی». سیاست متعالیه، سال هفتم، شماره ۲۴، صص ۵۷-۸۰.
۳۹. نصیری، مهدی (۱۳۹۸). عصر حیرت؛ جستاری کلامی پیرامون حکمرانی فقهی و تمدن‌سازی در عصر غیبت. تهران: مکتبه الصدوق.
۴۰. یوسفی، احمدعلی (۱۳۸۴). تفسیر نظریه شهید صدر در باب کشف مذهب اقتصادی مطابق با مبانی فقه شیعه، فقه و حقوق (حقوق اسلامی)، سال دوم، شماره ۵، صص ۸۷-۱۰۶.

سایت‌ها:

۴۱. حقوق بشر و اسلام، www.kadivar.com (۱۳۹۸/۰۷/۱۰).
۴۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۷). پاسخ تفصیلی به دیدگاه نفی فقه نظامات توسط استاد فاضل لنکرانی. www.ijthadnet.ir (۱۳۹۸/۰۸/۲۲).
۴۳. عابدی نژاد داورانی، امین رضا (۱۳۹۷). نامه ای به استاد فاضل لنکرانی به جهت نفی فقه نظام، www.ijthadnet.ir (۱۳۹۸/۱۱/۲۵).
۴۴. عابدی نژاد داورانی، امین رضا (۱۳۹۷). نشست علمی فقه نظام، چیستی و ماهیت از سلسله نشست‌های تشکل اساتید، www.tashakol-asatid.ir (۱۳۹۸/۱۲/۱۸).
۴۵. مناظره احمد رهدار و دکتر مهدی نصیری (۱۳۹۷). فقه نظام ساز، امکان یا امتناع؟ خبرگزاری مهر، www.mehrnews.com (۱۳۹۹/۰۱/۲۰).