

هو العليم

اجتهاد تمدنی

(منطق فهم دین در مقیاس تمدن سازانه)

شیخ عبدالحمید واسطی

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

گروه منطق فهم دین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناسنامه اثر:

اجتهاد تمدنی

منطق فهم دین در مقیاس تمدن سازانه

شیخ عبدالحمید واسطی

(گروه منطق فهم دین - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چاپ اول:.....

يا مُنى قلوب المشتاقين
هذا الجاهل فى علمه، كيف لا يكون جهولا فى جهله
انطقه بالهدى و الهمه التقوى
و اجر على يديه رضا وليك صاحب العصر و الزمان
اللهم اغفرلى و لوالدى و لمن ربانى و ارحمهم كما ربونى صغيرا

اميد است متخصصينى كه اين تحقيق را مطالعه مى كنند مطالب آن را
از باب «رُبّ حامل فقه ليس بفقيه» ملاحظه فرمايند، شايد سرنخهاى
براى تمدن‌سازى با اقتباس از نگرش اسلام وجود داشت.

فهرست

مقدمه، کلیات، و پیش فرض‌ها	۱۳
۱- بیان مسئله	۱۴
۲- ضرورت	۱۵
۳- اهداف	۱۵
۴- فرضیه	۱۶
۵- سابقه تحقیق	۱۸
۶- نوع و روش تحقیق	۱۹
۷- شرح اجمالی اصطلاحات و مفاهیم کلیدی	۲۰
۸- پیش فرض‌ها و اصول موضوعه	۲۱
۹- نوآوری‌های محتمل	۲۱
۱۰- جایگاه موضوع تحقیق در نقشه موضوعات، مسائل و معرفت‌های مرتبط	۲۲
۱۱- ساختار اجمالی	۲۲
بدنهٔ بحث	۲۵
۱- فصل اول: چیستی و امکان اجتهاد تمدنی	۲۷
۱/۱- چیستی «اجتهاد» در اصطلاح فقهی و اصولی موجود و پیش‌نیازهای آن	۲۷
۱/۱/۱- تعریف رایج «اجتهاد»	۲۷
۱/۱/۲- پیش‌نیاز اول: هویت «دین»	۲۸
۱/۱/۳- پیش‌نیاز دوم: هویت «فقه» و «موضوع فقه»	۲۸
۱/۱/۴- پیش‌نیاز سوم: هویت «حکم شرعی»	۲۹
۱/۱/۵- پیش‌نیاز چهارم: هویت «علم اصول فقه»	۳۰
۱/۱/۶- پیش‌نیاز پنجم: هویت «حجیت»	۳۰
۱/۲- ناکافی بودن اجتهاد موجود برای تمدن‌سازی و نقد سه گلوگاه در آن	۳۱
۱/۲/۱- نقد اول (عدم صحت انحصار معنای «حجیت» در «معذرت و منجزیت»)	۳۱
۱/۲/۲- نقد دوم (عدم صحت غلبهٔ «حکم فعل مکلف» در «احکام تکلیفی جوارحی»)	۳۲
۱/۲/۳- نقد سوم (عدم صحت انحصار متعلق حکم به «افعال» و ضرورت اضافه شدن حکم «فرآیندها»)	۳۵
۱/۳- چیستی «اجتهاد» در اجتهاد تمدنی و تفاوت آن با اجتهاد مصطلح	۳۷
۱/۴- چیستی «تمدن» و مقصود از آن در «اجتهاد تمدنی»	۳۸
۱/۴/۱- تعریف «تمدن» و پیش‌نیازهای مفهومی آن	۳۸
۱/۴/۱/۱- پیش‌نیاز یک: هویت نظام (سیستم، سامانه، شبکه) و نظام‌های اجتماعی	۳۹
۱/۴/۱/۲- پیش‌نیاز دو: هویت نگرش سیستمی و کاربرد آن در نگرش به دین	۴۰
۱/۴/۱/۳- پیش‌نیاز سه: هویت «نظام‌های اجتماعی» و «نظام‌سازی»	۴۴
۱/۴/۱/۴- پیش‌نیاز چهار: هویت مقیاس کلان و تفاوت آن با مقیاس خرد	۴۵
۱/۴/۱/۵- پیش‌نیاز پنج: هویت استراتژی (راهبرد) و نقش آن در «اجتهاد تمدنی»	۴۶

۱/۴/۱/۶	- پیش‌نیاز ششم: هویت نیاز و هرم نیازها	۵۰
۱/۴/۱/۷	- پیش‌نیاز هفتم: هویت کارآمدی	۵۱
۱/۴/۲	- سازه عمومی یک تمدن و ارتباط آن با «اجتهاد تمدنی»	۵۲
۱/۵	- نسبت اجتهاد تمدنی با مفاهیم مشابه (فقه حکومتی و فقه نظام، فقه اجتماعی و فقه تمدنی)	۵۶
۱/۵/۱	- مقصود از «حکم حکومتی»	۵۶
۱/۵/۲	- مقصود از «فقه پویا»	۵۷
۱/۵/۳	- مقصود از «فقه حکومتی» و «فقه النظام»	۵۸
۱/۵/۴	- مقصود از «فقه اجتماعی» و «فقه تمدنی» و بیان متعلق فقه تمدنی	۶۰
۱/۶	- امکان ساخت تمدن و امکان شکل‌گیری «اجتهاد تمدنی»	۶۱
۱/۷	- نمونه دیدگاه نفی «اجتهاد و فقه تمدنی» و پاسخ آن	۶۱
۱/۸	- نتیجه: تعریف «اجتهاد تمدنی» و ابزارهای تحقق آن	۶۲
۱/۹	- خلاصه فصل	۶۳
۲	فصل دوم: غایت و کارکرد اجتهاد تمدنی	۶۴
۲/۱	- کارکرد اول: تولید «علم دینی»	۶۴
۲/۲	- کارکرد دوم: تولید «علوم انسانی اسلامی»	۶۵
۲/۳	- کارکرد سوم: تولید مدل آرمانشهر و مدینه فاضله (مهم)	۶۷
۲/۴	- غایت اجتهاد تمدنی: تولید ساختارها و فرآیندهای «خدا افزا»	۷۲
۲/۵	- خلاصه فصل	۷۴
۳	فصل سوم: شبکه مسائل و قلمرو اجتهاد تمدنی	۷۵
۳/۱	- شبکه مسائل «اجتهاد تمدنی» (از دید بیرونی)	۷۵
۳/۲	- قلمرو «اجتهاد تمدنی» (از دید درونی)	۷۶
۳/۲/۱	- نمونه اول: مدل نیازهای انسان	۷۷
۳/۲/۲	- نمونه دوم: شاخص‌های انسان سالم	۸۱
۳/۲/۳	- نمونه سوم: مدل عدالت‌ورزی	۸۴
۳/۲/۴	- نمونه چهارم: مدل تصمیم‌گیری	۸۶
۳/۲/۵	- نمونه پنجم: مدل رشد و تربیت	۸۶
۳/۲/۶	- نمونه ششم: مدل توسعه و پیشرفت	۸۹
۳/۲/۷	- نمونه هفتم: مدل دسته بندی ابواب فقه و ارتباط آنها با مدل نیازها و سیستم های تمدنی	۹۱
۳/۲/۷/۱	- قدم اول: معادل‌گذاری فرآیندی برای ابواب موجود فقهی	۹۳
۳/۲/۷/۲	- قدم دوم: ارائه ملاک‌های تبویب فقه در مقیاس تمدنی	۹۵
۳/۳	- خلاصه فصل	۹۹
۴	فصل چهارم: مبانی معرفتی و کلامی اجتهاد تمدنی	۱۰۱
۴/۱	- مبانی معرفتی حاکم بر اجتهاد تمدنی (پارادایم شبکه‌ای)	۱۰۱
۴/۱/۱	- تعریف پارادایم شبکه‌ای، محورها و محتوای آن	۱۰۳
۴/۱/۲	- توانمندی و کارایی پارادایم شبکه‌ای در شکل‌دهی به اجتهاد تمدنی	۱۰۶
۴/۲	- مبانی کلامی «اجتهاد تمدنی»	۱۰۷
۴/۲/۱	- مبنای «حداکثری بودن قلمرو دین»	۱۰۸

- ۱۰۹ - استدلال برون دینی ۴/۲/۱/۱
- ۱۱۰ - استدلال درون دینی ۴/۲/۱/۲
- ۱۱۴ - فرضیه رقیب و نقد آن ۴/۲/۱/۳
- ۱۱۵ - مبنای «امکان تمدن سازی دینی در زمان غیبت معصوم» ۴/۲/۲
- ۱۱۵ - استدلال فرضیه ۴/۲/۲/۱
- ۱۱۶ - فرضیه رقیب و نقد آن ۴/۲/۲/۲
- ۱۱۷ - دیدگاه نوانسدادی‌ها (عدم کفایت ادله) و نقد آن ۴/۲/۲/۳
- ۱۲۱ - خلاصه فصل ۴/۳
- ۵ - فصل پنجم: مبانی زبان‌شناختی اجتهاد تمدنی ۱۲۲**
- ۱۲۲ - قابل فهم بودن و جهان شمولی زبان دین ۵/۱
- ۱۲۳ - هویت‌شناسی «وضع الفاظ» و بررسی نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» ۵/۲
- ۱۲۶ - استدلال نظریه و نقد نظریه‌های رقیب ۵/۲/۱
- ۱۲۷ - روش کشف روح معنایی (روش کشف لایه معنایی ادله در مقیاس کلان) ۵/۲/۲
- ۱۳۰ - هم افق بودن «روح معنا» با «مفهوم فرآیند» (کلید کشف معنای ادله در مقیاس کلان) ۵/۲/۳
- ۱۳۲ - قلمرو ادله و جنس معانی موجود در خطابات شارع (راهبردی بودن گزاره‌ها) ۵/۳
- ۱۳۲ - ادله مربوط به گسترش قلمرو استنباط به گزاره‌های توصیفی ۵/۳/۱
- ۱۳۲ - محور اول - اتحاد ملاک «کشف» در استنباط فقهی، اخلاقی و معرفتی از گزاره‌های دین ۵/۳/۱/۱
- ۱۳۳ - محور دوم - ترتب اثر عملی بر استنباطات در حیطة معارف و توصیفات دین ۵/۳/۱/۲
- ۱۳۳ - محور سوم - حجیت خبر واحد در عقائد و تفسیر ۵/۳/۱/۳
- ۱۳۵ - محور چهارم - همسانی عملکرد میدانی فقهاء، محدثین و مفسرین ۵/۳/۱/۴
- ۱۳۵ - ادله مربوط به راهبردی بودن جنس گزاره‌های نقلی ۵/۳/۲
- ۱۳۶ - اشاره به نظریه «حقیقه بودن قضایای شرعیه» ۵/۳/۲/۱
- ۱۳۷ - اصل در شؤون معصوم و جعل احکام ۵/۳/۲/۲
- ۱۳۸ - اشاره به نظریه «خطابات قانونیه» ۵/۳/۲/۳
- ۱۳۸ - خلاصه فصل ۵/۴
- ۶ - فصل ششم: مبانی روش‌شناختی اجتهاد تمدنی ۱۴۰**
- ۶/۱ - روش چیست؟ فرآیند چیست؟ علت تنوع و تعدد روش‌ها و فرآیندها چیست؟ الگوریتم چیست؟ ۱۴۰
- ۶/۱/۱ - فرضیه رقیب: نقد حاکمیت روش و روشمندی در علم ۱۴۴
- ۶/۲ - روشمندی اجتهاد و الگوریتم آن ۱۴۵
- ۶/۲/۱ - نمایی از کلان عملیات اجتهاد ۱۴۶
- ۶/۳/۲ - نمونه اول از بسته روشی در مراحل استنباط: روش مواجهه اولیه با موضوع یا مساله فقهی ۱۴۸
- ۶/۳/۳ - نمونه دوم: بسته روشی جستجوی حداکثری روایات مرتبط مساله ۱۵۱
- ۶/۳/۴ - نمونه سوم: بسته روشی کشف قرائن صدور روایات ۱۵۴
- ۶/۳/۵ - دیدگاه برخی ناقدین الگوریتم اجتهاد و پاسخ آن ۱۵۶
- ۶/۳ - مدل‌سازی و ارتباط آن با اجتهاد تمدنی ۱۶۲
- ۶/۳/۱ - نمونه عملکرد اجتهاد تمدنی (مدل سازی از ادله برای فرآیند آموزش) ۱۶۶
- ۶/۴ - ابزار کشف «دلالت بر فرآیندها و مقیاس کلان» در مدل‌های انفرادی ادله ۱۶۹

۱۷۱	۶/۵ - ابزار دستیابی به مدلول جمعی و جمع دلالی برای مدل‌سازی
۱۷۳	۶/۵/۱ - منطق سیستم‌ها و منطق فازی به مثابه یکی از ابزارها برای جمع میان مُثَبِتات در ادله
۱۷۴	۶/۵/۱/۱ - هویت منطق فازی
۱۷۵	۶/۵/۱/۲ - نمونه استفاده از منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی
۱۷۸	۶/۶ - فرضیه رقیب در نقد منطق سیستم‌ها و کارآیی آن در «اعتباریات» و «فقه» و پاسخ آن
۱۷۸	۶/۷ - چگونگی روشمندی و مدل‌سازی در اعتباریات
۱۸۱	۶/۷/۱ - نمونه استفاده از ابزارهای تحلیل ماهوی در مفاهیم اعتباری، در فقه
۱۸۲	۶/۸ - نمونه‌ای از تحلیل مفاد روایات براساس دید سیستمی و فرآیندی
۱۸۵	۶/۹ - نتیجه: نمای کلی از روش «اجتهاد تمدنی» و مولفه‌های آن
۱۸۷	۶/۱۰ - خلاصه فصل
۱۸۸	۷ - فصل هفتم: نقشه راه اجتهاد تمدنی و آینده آن
۱۸۹	۷/۱ - برخی روندهای اجتماعی در بیست سال آینده و پیشران‌های لازم
۱۹۰	۷/۲ - تصویری از آینده حرکت به سمت «اجتهاد و فقه تمدنی»
۱۹۲	۷/۳ - شبیه‌سازی بخشی از فهرست توضیح المسائل تمدنی
۱۹۳	۷/۴ - خلاصه فصل
۱۹۴	نتیجه نهایی: «فقه تمدنی» به مثابه یک مکتب فقهی، با ابزار «اجتهاد تمدنی»
۱۹۸	فهرست منابع

پیش‌گفتار پژوهشگاه

در پرتو پیروزی انقلاب اسلامی ایران، بار دیگر تعالیم متعالی و مترقی اسلام، به‌عنوان معارف نجات‌بخش، در عرصه‌ی حیات انسان معاصر ظاهر گردید. تجدید حیات اسلام، از سویی سبب بیداری و خودباوری ملت‌های مسلمان شد، از دیگر سو باعث نمایان‌شدن سست‌پایگی مسلک‌ها و مکاتب بشرساخته و نظام‌های مبتنی بر آنها در میان دیگر ملل گشت. بایستگی بسط تحقیق و مطالعه‌ی متقن و منسجم، نظریه‌پردازی و نوآوری در زمینه‌ی مبانی معارف دینی و نظامات اجتماعی مبتنی بر آن، و ضرورت پرداخت عالمانه و روزآمد به «حوادث واقع‌هی فکری»، به فراخور شرایط کنونی و درخور این رستخیز رهایی‌بخش، و نیز لزوم آسیب‌شناسی فرهنگی ملی، دفاع درست و دقیق از دین و زدودن پیرایه‌های موهوم و موهون از ساحت قدسی آن و صیانت از هویت فرهنگی و سلامت فکری اقشار تحصیل‌کرده و نسل جوان کشور، تأسیس نهاد علمی پژوهشی ممحض و کارآمدی را فرض می‌نمود. به‌اقتضای ضرورت‌های پیشگفته، حسب‌الامر رهبر فرهیخته‌ی انقلاب اسلامی آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) و با تلاش و تدبیر آیت‌الله علی‌اکبر رشاد، «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی» به‌عنوان نهادی علمی فکری، دانشگاهی - حوزوی، در سال ۱۳۷۳ تأسیس شد.

پژوهشگاه دارای شخصیت حقوقی مستقل و در حکم نهاد عمومی و غیردولتی است که اکنون در قالب چهار پژوهشکده‌ی «حکمت و دین‌پژوهی»، «نظام‌های اسلامی»، «فرهنگ و مطالعات اجتماعی»، «دانشنامه‌نگاری دینی» و چند مؤسسه‌ی وابسته، برای تحقق اهداف مذکور در اساسنامه‌ی مصوب خود، فعالیت می‌کند. پژوهشکده‌ی حکمت و دین‌پژوهی، که مشتمل بر هفت گروه علمی با عنوان‌های «معرفت‌شناسی»، «قرآن‌پژوهی»، «تخصصی علوم انسانی قرآنی»، «فلسفه»، «کلام»، «عرفان» و «منطق فهم دین» است، در جهت تحقق اهداف ذیل فعالیت می‌نماید:

۱. بازپژوهی و بازپیرایی حکمت و کلام و معارف اسلامی
 ۲. تبیین و ساماندهی مناسب مباحث زیرساختی اندیشه‌ی دینی
 ۳. ایجاد بستر مناسب برای تعمق و پویایی و بالندگی اندیشه‌ی دینی
 ۴. پاسخ به شبهات القائی در قلمرو عقاید و کلام اسلامی
 ۵. نقد مکاتب و دیدگاه‌های معارض در حوزه‌ی زیرساخت‌های اندیشه‌ی دینی
- یکی از حوزه‌های معرفتی که در گروه منطق فهم دین شکل گرفته است، حیطة «فلسفه اجتهاد تمدنی» است که تلاش دارد با رویکرد روش‌شناسانه به دستگاه فهم گزاره‌های دین در مقیاس تمدنی دست یابد و خلاء موجود در روش کشف لایه‌های معنایی گزاره‌های دین در مقیاس کلان را پر کند.
- پژوهش حاضر تألیف حجت‌الاسلام عبدالحمید واسطی، عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، گروه منطق فهم دین است که عهده‌دار تبیین این حیطة معرفتی شده است. ایشان در این اثر، تلاش کرده است تا براساس مبانی و روش «فقه جواهری»، مبانی و روش «استنباط مراد شارع در مقیاس کلان» را مستند و مستدل نماید.
- محقق، در بیش از یک دهه، متمرکز بر تحقیقات روش‌شناختی در علوم اسلامی بوده است و تلاش کرده است تا هم مبانی و هم روش مناسب برای فرآوری گزاره‌های دین در مسیر تمدن‌سازی را مورد بررسی قرار دهد
- اثر حاضر، زیربنای «فقه تمدنی»، «علوم انسانی اسلامی» و «الگوی پیشرفت اسلامی» است و در هفت فصل به «چیستی چرایی و چگونگی اجتهاد تمدنی» پرداخته است که عبارتند از: چیستی و امکان اجتهاد تمدنی، غایت و کارکرد، قلمرو و شبکه مسائل، مبانی معرفتی و کلامی، مبانی زبان‌شناختی، مبانی روش‌شناختی، نقشه راه و آینده‌ی اجتهاد تمدنی.

در فصل اول، ابتدا چيستی اجتهاد مصطلح (اجتهاد جواهری)، و اجتهاد تمدنی ارائه شده است، و سپس با بررسی هویت «فقه»، «حکم» و «حجیت»، تلاش شده است تا عدم انحصار اجتهاد جواهری به حیطة «فعل مکلف فردی و جمعی»، اثبات شود و سه گلوگاه برای استنباط معانی نهفته در ادله که مربوط به استنباط حکم در مقیاس کلان و حیطة «فعل فرآیندها» است عرضه شود، و در ادامه، امکان تحقق چنین اجتهادی نیز اثبات شود.

در فصل دوم، غایت و کارکرد اجتهاد تمدنی، «آماده‌سازی روش استنباط» در سه حیطة «تولید علم دینی به معنای عام»، «علوم انسانی اسلامی به معنای خاص» و «طراحی الگوی پیشرفت و شبیه‌سازی یک آرمانشهر» با اقتباس از نگرش اسلام، بیان شده است.

در فصل سوم، به قلمرو اجتهاد تمدنی و مسائلی که به دنبال حل آنهاست پرداخته شده است، مسائل عمده‌ای که پاسخ به آنها سبب تولید «نظریه‌های پایه و راهنما» برای تحقق کارکردهای سه‌گانه بیان شده در فصل قبل است. این مسائل عبارتند از: «مدل نیازها»، «نقشه و سازه‌های یک تمدن»، «نقشه علوم انسانی»، «مدل عدالت‌ورزی»، «شاخص‌های انسان سالم»، «شاخص‌های رشد و فرآیندهای آن» و «مدل توسعه».

در فصل چهارم، مبانی اجتهاد تمدنی گفتگو شده است که به سه مبنای معرفتی، کلامی و زبانی می‌پردازد، بدین صورت که زیرساخت معرفتی آن با عنوان «پارادایم شبکه‌ای» معرفی گردیده که متخذ از مبانی حکمت متعالیه است؛ و مبنای کلامی «حداکثری بودن قلمرو دین» به عنوان نظریه پایه و «امکان تمدن‌سازی در عصر غیبت» به عنوان بستر لازم، ارائه شده و مبنای «خطابات قانونیه» و «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، به عنوان نظریه‌های زبانی پایه، عرضه گردیده است.

در فصل پنجم، مبانی زبان‌شناختی اجتهاد تمدنی گفتگو شده است که رکن اصلی استنباط از ادله درون دینی است و به نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، و شمول گزاره‌های دینی بر معانی کلان پرداخته است و با استفاده از بحث «شئون معصوم» و دو دیدگاه مطرح در علم اصول فقه نسبت به جنس گزاره‌های درون دینی، که دیدگاه «قضایای حقیقیه» و «خطابات قانونیه» است، «راهبردی بودن مدلول ادله» را اثبات کرده است.

در فصل ششم، مبانی روش‌شناختی ارائه شده است که حاوی «هویت روش و روشمندی، و مقصود از روش در اجتهاد جواهری و اجتهاد تمدنی» است، و برای دستیابی به فرآیندهای قدم‌به‌قدم استنباط، موضوع «الگوریتم اجتهاد» مطرح و با ذکر نمونه‌هایی به تصویر کشیده شده است؛ و اعتبار استفاده از «منطق سیستم‌ها» برای «تجمیع ادله» مورد بحث قرار گرفته و کیفیت ارتباط الگوریتم اجتهاد و منطق سیستم‌ها، به عملیات استنباط در مقیاس تمدنی، بیان شده است.

در فصل هفتم، نقشه راه برای تحقق اجتهاد تمدنی و آینده مورد انتظار از آن براساس روندها و پیشران‌ها، ارائه شده است و شبیه‌سازی‌ای از «توضیح المسائل تمدنی» نیز رونمایی شده است.

مؤلف در انتهای این تحقیق، «فقه تمدنی» را که با ابزار «اجتهاد تمدنی» حاصل می‌شود به مثابه یک «مکتب فقهی» معرفی کرده است.

لازم است از زحمات اعضاء گروه منطق فهم دین که در ویرایش و تصویب طرحنامه این اثر، حضور فعال داشتند و هم‌چنین از ارزیابان محترم جناب حجت‌الاسلام دکتر ابوالقاسم مقیمی حاجی و جناب دکتر مسعود فیاضی که با حوصله و دقت، کل اثر را بررسی و پیشنهادات سازنده ارائه نموده‌اند تشکر وافر گردد.

در خاتمه امیدواریم خوانندگان فرهیخته‌ی این کتاب، با ارائه‌ی نظرات ارزنده‌ی خود، ضمن کمک به تکمیل این تحقیق، ما را در ارائه‌ی آثار برتر دیگر یاری فرمایند.

گروه منطق فهم دین

پژوهشکده‌ی حکمت و دین‌پژوهی

مقدمه، کلیات، و پیش‌فرض‌ها

نیازهای بشر با گسترش جمعیتی و جغرافیایی، ساختارها و فرآیندهایی را در مقیاس کلان برای پاسخگویی ایجاد کرد، سازوکاری که سبب شکل‌گیری مفهومی با عنوان «جامعه‌سازی و تمدن‌سازی» گردید؛ یعنی مطالبه یک زندگی جمعی هم‌افزا در ساختارها و کنش‌هایی که بتوانند کلیه سطوح نیازهای بشر را به‌صورت کارآمد پاسخ بدهند. از سوی دیگر، سازوکارهای ایجاد شده توسط بشر مدرن هم‌بالخصوص در صدسال اخیر، سبب رشد در مولفه‌های زیادی و سبب انحطاط در مولفه‌های دیگری شد و برخی جریان‌های فکری و اجتماعی را به ایده‌های دارای افق جهانی و تمدنی دیگری متوجه ساخت.

دین اسلام به سبب مبانی کلامی و وجود حجم چشمگیر گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای در حیطه‌های متنوعی از زندگی بشر و دعوت به رشد و تعالی فردی و اجتماعی در اهدافش و تلاش دین‌داران برای تحقق جامعه‌ای دینی و تمدنی الهی، از اولین گزینه‌ها برای آزمون «توان تمدن‌سازی» قرار گرفت.

در اولین تلاش‌ها برای دستیابی به این ظرفیت، گزاره‌های دین به‌عنوان مواد آموزشی و ماده‌های حقوقی، در دستور کار پیاده‌سازی قرار داده شد؛ تا با شکل‌دهی به تفکر افراد جامعه و ترسیم خطوط انضباط حقوقی و اخلاقی، در طول مدت، کل جامعه برآیندی الهی و رشدیافته بگیرد، و بدین ترتیب، دانش «حکمت، فقه و اخلاق» نضج یافت و ابواب مختلف حکمی، فقهی و اخلاقی شکل گرفت.

موانع درونی و بیرونی جوامع اسلامی، سبب شد تا زمینه اجرای برنامه فوق در صحنه عمل از مسلمانان گرفته شود و نتوانند تعالیم دین را در صحنه عمل جمعی رشد دهند. گسترش جوامع سکولار نیز مزید بر علت شد فارغ از سابقه تاریخی اسلام در جامعه‌سازی و شکل‌گیری حقایقی که به نام تمدن اسلام در قرن چهارم و پنجم هجری (معادل قرن هشتم میلادی به بعد) به ظهور رسید، انقلاب اسلامی ایران سبب توجه متمرکز و نیاز ملموس به جامعه‌سازی و حرکت تمدنی براساس نگرش اسلام گردید.

در اولین قدم، با تمسک به توضیح‌المسائل و دوره‌های آموزشی عقیدتی و اخلاقی، و مراجعه به ابواب فقه، امید به اداره جامعه می‌رفت؛ پس از بروز اولین نیازهای سازمانی و برنامه‌های کلان اجتماعی، و عدم مشاهده مستقیم پاسخ آنها در منابع دین، دست به سوی فقهاء دراز شد تا با مکانیسم اجتهاد و تفریع فروع، این مسائل مستحدثه را پاسخ بدهند. واکنش عملی اهل فقهات عموماً، ارائه کلیات یا جملات شرطی (اگر چنین باشد آنگاه حکمش چنان است) یا بیان خطوط قرمز بود (مثلاً ربا نباشد). در حالی که متصدیان و مجریان در سطوح کلان (مانند وزارتخانه‌ها و سازمان‌های تابعه) نیازمند تعیین راهبردها و سیاست‌ها و فرآیندها بودند. (مثلاً سند راهبردی رفاه و تامین اجتماعی چگونه است؟ چگونه مدارس تربیت‌محور شکل بگیرد؟ خط‌مشی اقتصاد کشور در فضای بین‌المللی چگونه باشد؟ گروه‌های مرجع اجتماعی چگونه تغییر داده شوند؟ قوانین تعاونی‌ها برای حداکثرسازی بهره‌وری چگونه تدوین شوند؟ سیاست‌های هنری و ورزشی چگونه باشند؟ و ...)

رفت‌وبرگشت مطالبه‌ها و پاسخ‌ها، و عدم امکان توقف نیازهای اجتماعی، به تدریج مطالبه‌گران را در عمل به سمت استفاده از تجربیات بشر در دنیای مدرن سوق داد.

متفکران حوزوی نیز به تدریج به فکر چگونگی استخراج پاسخ‌های مناسب با مقیاس کلان، از گزاره‌های دین افتادند؛ در اولین چاره‌سازی‌ها به «شرایط زمان و مکان» و «احکام ثانوی و اضطراری» و «اصاله البرائه و الاباحه» تمسک کردند ولی در طول زمان و ناخواسته، همان خط‌قرمزهای شرعی را که مانعی برای تسلط برخی سیاست‌ها و فرآیندهای بشری به هدف ارضاء امیال بود نیز برداشته شد که در نتیجه، فضای اجتماعی با سرعت بیشتری به سمت سکولاریسم حرکت کرد. در قدم دوم به «احکام حکومتی» تمسک شد که آن‌هم به تدریج و در طول مدت و ناخواسته سبب مستحکم شدن برخی

تجربیات دنیای معاصر و نتایج مشاوره‌ها در مراکز تصمیم‌گیری، با استناد به این تجربیات شد و در عمل، دیدگاه‌های جوامع مدرن، در فضای اجتماعی کشور پُر رنگ شد.

پس از استقرار حاکمیت در کشور و عبور از سه دهه عملیات در مقیاس کلان اجتماعی و مشاهده نتایج غیردینی آن در جامعه، تصمیم‌سازان و متفکران دین‌دار متفطن ضرورت مواجهه ایجابی و تولید بسته‌های برنامه‌ای مبتنی بر گزاره‌های دین شدند و مطالبه «علم دینی، علوم انسانی اسلامی و الگوی اسلامی پیشرفت» شکل گرفت و اذهان حوزویان به افق‌های تمدنی و تمدن‌سازی، جدی‌تر و عملیاتی‌تر از قبل معطوف گردید و مفاهیم و تعبیری مانند «فقه نظام، فقه اجتماعی و فقه تمدنی» بیشتر به کار رفتند.

این تحقیق، در جهت تعریف، تفسیر و تبیین، زیرساخت‌های «تفقه در مقیاس کلان» یا «اجتهاد نظام‌ساز و تمدن‌ساز» است.

۱- بیان مسئله

مسئله اصلی این تحقیق، روش‌شناسی «اجتهاد تمدنی» است.

این تحقیق، که از جنس فلسفه‌های مضاف^۱ است و در حقیقت به «فلسفه اجتهاد تمدنی» می‌پردازد، عهده‌دار بررسی چیستی، امکان، چرایی، غایت و کارکردها، رویکردها، مختصات در هندسه دانش‌های مرتبط، ساختار درونی موضوع، پیشینه، مبادی تصویری و تصدیقی، روش و چگونگی، آسیب‌شناسی، بایسته‌های موضوع و آینده محتمل آن است. خروجی نهایی که از پاسخ مساله فوق به دست خواهد آمد عبارتست از: روش‌شناسی و منطق فهم گزاره‌های دین در مقیاس کلان برای تمدن‌سازی.

مسائل و سوال‌های فرعی تحقیق نیز عبارتند از:

۱. تمدن و تمدن‌سازی چیست؟ چرا؟ و چگونه؟ (ر.ک. ص ۳۸ الی ۴۶)
 - بررسی مسائل مربوط به جامعه‌سازی و مقیاس کلان در جامعه‌سازی (جامعه چیست؟ مقیاس کلان چیست؟ تفاوت مقیاس کلان و خرد چیست؟ نظام چیست؟ نظام اجتماعی و نظام‌سازی چیست؟ ساختار، فرآیند و فرآیندسازی چیست؟) (ص ۳۸ الی ۴۶)
 - مفاهیم تمدنی چه خصوصیتی دارند؟ با چه گزاره‌هایی بیان می‌شوند؟ (ص ۱۲۷)
۲. آیا دین اسلام، ظرفیت تمدن‌سازی دارد؟ (ص ۱۰۸)
 - بررسی مسائل مربوط به هویت، قلمرو و کارکرد دین (تعریف دین چیست؟ غایت دین چیست؟ انتظار از دین چیست؟ قلمرو دین کجاست؟ مقصود از حداقلی و حداکثری چیست؟ ارتباط قلمرو دین با هرم نیازهای انسان چیست؟) (ص ۱۰۸)
۳. آیا گزاره‌های دین دارای لایه معنایی در مقیاس کلان هستند؟ (معانی فرآیندی) (ص ۱۳۰)
۴. آیا معانی کلان موجود در گزاره‌های دین و مراتب معنایی آنها قابل کشف و فهم هستند؟ (ص ۱۲۷)
۵. آیا اجتهاد مصطلح می‌تواند این فهم را به دست بدهد؟ (همان)
۶. فقه اجتماعی، فقه حکومتی، فقه‌النظام و فقه تمدنی چیست؟ (ص ۵۶)
 - متعلق فقه تمدنی چیست؟ (ص ۶۰)
 - پیش‌نیازهای فقه تمدنی کدامند؟ (ص ۳۹)
 - مناسبات فقه تمدنی با سایر حوزه‌های دانش چیست؟
۷. فرآیند فهم گزاره‌های دین در مقیاس کلان چگونه است؟ (ص ۱۳۰ و ص ۴۹)

^۱ مقاله‌ای از همین قلم در توصیف فلسفه‌های مضاف و روش بحث در آن، با عنوان «روش‌شناسی تولید فلسفه‌های مضاف» منتشر شده است. (واسطی، ۱۳۹۹)، فصلنامه قیاسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران

۸. نقاط اشتراک و اختلاف میان اجتهاد مصطلح با اجتهاد تمدنی چیست؟ (ص ۳۷)
۹. نقاط اهرمی برای ارتقاء اجتهاد مصطلح به اجتهاد تمدنی چیست؟ (ص ۳۷)
۱۰. نقشه ابواب فقه براساس اجتهاد تمدنی چگونه است؟ (ص ۹۱)
۱۱. توضیح المسائل تمدنی چگونه است؟ (ص ۱۹۲)
۱۲. برنامه آموزشی و تحقیقاتی برای فعال‌سازی اجتهاد تمدنی چیست؟ (ص ۱۸۸)
۱۳. آینده اجتهاد مصطلح و اجتهاد تمدنی چگونه خواهد بود؟ (مسائل و مجهولات، افق‌ها، روندها، پیش‌ران‌ها، سناریوها) (ص ۱۸۹)

۲- ضرورت

بررسی یک مساله و یافتن پاسخ آن در صورتی ضرورت پیدا می‌کند که چالش‌های حاصل از عدم پاسخ به آن غیرقابل صرف نظر باشد، در فضای این تحقیق، با چالش‌های زیر مواجه هستیم:

۱- چالش بزرگ نیافتن گزاره‌های دینی مرتبط با مسائل کلان در مقیاس جامعه‌سازی و تمدن‌سازی، سبب ایجاد شبهه ناکارآمدی دین شده است. فرآیند اجتهاد، به علت تمرکز بر فعل مکلف، و فردی دیدن مکلف (یا عام استغراقی دیدن)، از پاسخ به نیازهایی که وابسته به اشخاص نیستند بلکه مربوط به تعیین تکلیف ساختارها و فرآیندها هستند بازمانده است. (مثلاً: نظر اسلام در مورد مدل تامین اجتماعی چیست؟) و از آنجایی که تمدن-سازی اسلامی و تولید علوم انسانی اسلامی، نیازمند ارائه ساختارها و فرآیندهای برخاسته از گزاره‌های دین است، روش کشف این لایه از لایه‌های معنایی گزاره‌های دین، ضرورت حیاتی پیدا کرده است. (نیاز به کشف معانی مطابق با مقیاس‌های کلان)

۲- دستیابی به معانی مورد نظر در فوق با چالش برداشت‌های متفاوت از آیات و روایات که سبب تغییر معنادار در نتیجه، مواجه است (اعم از تصویرسازی ذهنی در مباحث معرفتی یا رفتارسازی در مباحث عملی) این معضلی است که نیاز به قضاوت در صحت و سقم یا برتری و اولویت یک فهم را ایجاد کرده است. برای انجام چنین قضاوتی، نیاز به مجموعه‌ای از مبانی (در چگونگی معنا و چگونگی فهم از معنا) و شاخص‌هایی برای سنجش اعتبار یک فهم از یک متن است که نیاز به قواعد و اصول معتبری برای استنباط و اجتهاد در مقیاس کلان را ایجاد می‌کند (نیاز به استنباط روشمند در مقیاس کلان)

۳- چالش تسامح در ادله و فهم گزاره‌های معرفتی و اخلاقی، سبب شده است تا آیات و روایات مربوط به این دو حیطة با طیف وسیعی از تفاسیر مختلف مواجه شود؛ فرآیند اجتهاد و استنباط از آیات و روایات، متمرکز در کشف «حکم» برای «فعل مکلف» شده است، و روش استنباط موجه معارف و اخلاقیات از گزاره‌های دین، نسبتاً متروک مانده است (غیر از برخی تلاش‌ها برای روشمندسازی تفسیر، و اخیراً عنوانی مانند فقه‌الاخلاق) و سبب غلط‌فهمی و نقصان در فهم مراد جدی آیات و روایات گردیده است. تلاش برای کشف مبانی و روش استنباط معارف و اخلاقیات، در گروه منطق فهم دین، حوزه‌های تمحض خود را دارد، و آنچه این تحقیق به دنبال پاسخ به آن است نیاز به روش فهم عام برای تمام انواع گزاره‌های دین است که البته تطبیق آن بر حوزه معارف و اخلاقیات، نیاز به استفاده از خروجی‌های حوزه‌های تمحض مربوطه دارد.

۳- اهداف

براساس ضرورت‌های فوق این تحقیق به دنبال ده هدف زیر است:

- ۱- ارائه تصویر جامع و مانع از «فقه تمدنی و اجتهاد تمدنی» و عناوین مترادف آن (ر.ک. ص ۵۶)
- ۲- اثبات امکان تحقق اجتهاد تمدنی (ص ۶۱)
- ۳- اثبات ضرورت حیاتی و در اولویت تحقق فقه و اجتهاد تمدنی (ص ۱۵)
- ۴- ارائه نقشه راه برای فعال‌سازی اجتهاد تمدنی (ص ۱۸۸)

- ۵- ارائه ابزارهای لازم برای تحقق اجتهاد تمدنی (ص ۱۷۱ و ص ۱۸۵)
- ۶- اثبات وجود معانی فرآیندی در گزاره‌های دین و چگونگی کشف معانی فرآیندی از گزاره‌های دین (ص ۱۲۷ و ص ۱۳۰)
- ۷- ارائه چگونگی کنار هم گذاشتن ابعاد یک موضوع کلان در گزاره‌های دین (تجمیع ادله در یک نظام و سیستم) (ص ۱۷۱)
- ۸- فراهم‌سازی زیرساخت‌های معرفتی و روشی، برای تولید بسته اجرایی «اجتهاد تمدنی» (ص ۱۴۰)
- ۹- جلو بردن گفتمان «فقه تمدنی» با ارائه مدل معرفتی (مکتب فقه تمدنی، ص ۱۹۴) و روش (ابزارهای اجتهاد تمدنی، ص ۱۷۱)

۱۰- جلب توجه متخصصین به نحوه ارتباط میان‌رشته‌ای بین فقه و منطق سیستم‌ها (ص ۱۷۸) و آنچه هدف نهایی این تحقیق است، زمینه‌سازی معرفتی و روشی برای ارائه روش قدم‌به‌قدم استنباط از دین، برای دستیابی به راهبردها و فرآیندهای تمدن‌ساز است که در «الگوریتم اجتهاد تمدنی» به لطف الهی عرضه خواهد شد.

۴- فرضیه

۴/۱- فرضیه اصلی

متن فرضیه‌ای که این تحقیق به دنبال اثبات آن است چنین است: «اجتهاد تمدنی تلاش معرفتی روشمند برای کشف نظر شارع از ادله، در رابطه با موضوعات در مقیاس کلان و نظام‌های اجتماعی مرتبط با یکدیگر است که در چهارچوب دستگاه معرفتی و روشی حجیت‌دار فقه جواهری، امکان و اعتبار فقهی اصولی دارد و نظام‌های این اجتهاد، ظرفیت تولید تمدنی را دارد و محور اصلی این گونه اجتهاد، بر گسترش «فعل مکلف» از مکلف فردی، به «مکلف فرآیندی»^۱ قرار دارد و چگونگی این اجتهاد، مبتنی بر «جمع دلالتی براساس منطق نظام‌ها و سیستم‌ها» است و به‌صورت الگوریتمی قابل تعریف است.»

این فرضیه، دارای هشت محور اصلی است که هر کدام در قسمتی از تحقیق، به اثبات رسیده است که می‌توان به صورت زیر ارائه کرد:

۱. اجتهاد تمدنی تلاش معرفتی روشمند برای کشف نظر شارع از ادله، در رابطه با موضوعات در مقیاس کلان و نظام‌های اجتماعی مرتبط با یکدیگر است. (ر.ک. ص ۵۶)
۲. این اجتهاد، در چهارچوب یک دستگاه معرفتی و روشی حجیت‌دار، امکان و اعتبار فقهی اصولی دارد (قابل انجام و ارائه طبق ضوابط علم مربوطه است). (ص ۳۷)
۳. این اجتهاد، ظرفیت تولید نظام‌های تمدنی را دارد. (ص ۱۶۶)
۴. بدون استفاده از این نوع اجتهاد، دستیابی به نرم‌افزار تمدن اسلام ممکن نیست. (ص ۳۱)
۵. این اجتهاد در مکتب اجتهاد جواهری تعریف می‌شود. (ص ۱۹۷)

^۱ این اصطلاح، جوهره اصلی این تحقیق است که در فصول بعدی به تفصیل تبیین شده است (به‌عنوان نمونه ر.ک. ص ۳۶ و ۶۱ و ۱۶۹)، لکن به جهت اهمیت تصویری اجمالی از آن از ابتدای مطلب، توضیح زیر ارائه می‌گردد:

فقه متکفل ارائه حکم فعل مکلف است و کمیت و کیفیت رفتارهای صحیح افراد را در ارتباط با خداوند و در ارتباط با یکدیگر از نظر خداوند بیان کرده است (احکام تکلیفی)، و اسباب و شرایط و لوازم و موانع آنها (احکام وضعی) را نیز ارائه کرده است. در این تحقیق اثبات شده است که «مکلف» فقط فرد یا جمع نیست بلکه «ساختارها و فرآیندها» نیز متعلق حکم قرار می‌گیرند یعنی شارع تعیین می‌کند که چه ترکیبی از اجزاء و عناصر در یک موضوع (ساختار)، و چه فعل و انفعالاتی میان اجزاء (فرآیند)، سبب ایجاد اثر مطلوب یا نامطلوب عندالشارع می‌شود (صحت و فساد آن ساختار و فرآیند).

این امر در فقه موجود در احکام وضعی فعال است مانند ضوابط و شرایط صحت و فساد یک خرید و فروش (فرآیند مبادله)؛ آنچه در این تحقیق بر آن تمرکز شده است «فرآیندها در مقیاس کلان» هستند یعنی تعیین حکم فرآیندها در نظام‌ها، سیستم‌ها و مدل‌ها؛ مثلاً فرآیندهای صحیح یا فاسد در مدل آموزش، ساختارها و فرآیندهای صحیح یا فاسد در وزارت آموزش و پرورش.

۶. محور اصلی این گونه اجتهاد، بر گسترش «فعل مکلف» از مکلف فردی، به مکلف فرآیندی قرار دارد. (ص ۳۵)
۷. چگونگی این اجتهاد، مبتنی بر «جمع دلالی براساس منطق نظام‌ها و سیستم‌ها» است. (ص ۱۶۲ و ص ۱۸۵)
۸. چگونگی این اجتهاد، روش‌بردار است و به‌صورت الگوریتمی قابل تعریف است. (ص ۱۴۵)

۴/۲ - فرضیه‌های پیرامونی

- ۱- تمدن، زندگی جمعی در ساختارها و فرآیندهای بهم‌پیوسته معرفتی، قانونی و فرهنگی است. (نظام‌های کلان بهم‌پیوسته) (ص ۳۸)
- ۲- جوهره نظام‌های تشکیل‌دهنده تمدن (نظام‌های اجتماعی)، ساختارها و فرآیندها هستند و کارآمدی نظام‌ها بسته به چگونگی ساختارها و فرآیندهای آنها، برای تحقق شاخص‌ها و اهداف سیستم است. (ص ۴۴)
- ۳- هویت گزاره‌های دین، هویت راهبردی است. (اصل در گزاره‌ها، راهبردی بودن است الا ما خرج بالدلیل) (ص ۱۳۲)
- ۴- وجود این لایه معنایی در گزاره‌های دین، تابع نظریه وضع الفاظ برای روح معناست. (ص ۱۲۷)
- ۵- روح معنا در این نظریه، همان «معانی فرآیندی» هستند. (ص ۱۳۰)
- ۶- برای دستیابی به یک نظام و سیستم کلان اجتماعی، باید «ورودی، خروجی، نقطه شروع فرآیند، مرکز ثقل فرآیند، ابعاد، زوایا، مراحل، مراتب، جوانب، حیطه‌ها، لایه‌های فرآیند، نقاط بحران در فرآیند» با استفاده از «منطق سیستم‌ها» مشخص شود. (ص ۱۶۲ و ص ۱۸۵)
- ۷- جمع‌های دلالی در استنباطات فقهی، ماموریت تجمیع فوق‌الذکر را دارند. (بالخصوص در جمع میان مُثَبِّتات) (ص ۱۷۳)
- ۸- اجتهاد معتبر و حجیت‌دار، روشمند است و ذوقی نیست و بدون روشمندی حجیت نخواهد داشت. (ص ۱۴۵)

۴/۳ - فرضیه‌های رقیب:

مدعای رقیب این است که:

- دین اصولاً ظرفیت تمدن‌سازی ندارد و قلمرو آن در امور عبادی فردی است. (ر.ک. ص ۱۰۸)
- حرکت به سمت تمدن‌سازی، وظیفه ما در عصر غیبت نیست. (ص ۱۱۵)
- تمدن، ساختنی نیست (یک پروژه نیست) بلکه در طول مدت در اثر برآیند کنش‌های عاملیت‌ها در زندگی بشر ایجاد می‌شود پس نباید با دستورالعمل و ابلاغیه، به‌دنبال تمدن‌سازی بود. (ص ۶۱)
- اجتهاد تمدنی چیزی بیش از تلاش برای پاسخ به مسائل مستحدثه نیست. (ص ۶۱)
- اجتهاد، تلاش برای کشف حکم برای فعل مکلف است و نظام‌ها اعتباری‌اند و مکلف بودن در آنها معنادار نیست. (ص ۱۷۸)
- ادله در دست ما، وافی به بیان حکم در مقیاس کلان اجتماعی نیست و صرفاً باید با ابزار «احراز عدم مخالفت قطعی» حرکت کرد. (ص ۱۱۷)
- نظریه وضع الفاظ برای روح معانی، باطل است یا اینکه استدلال معتبر در فضای اصول فقه ندارد. (ص ۱۲۶)
- فرآیندها، همان روح معنا نیستند. (ص ۱۳۰)

- گزاره‌های دین اصولاً حاوی معانی فرآیندی نیستند. (ص ۱۲۶ و ۱۳۰)
 - منطق سیستم‌ها، نیاز به اثبات دارد و به عنوان یک نظریه غیردینی محل تامل است. (ص ۱۷۸)
 - اجتهاد عملی ذوقی است همانند خلاقیت، و نمی‌توان آن را به صورت مکانیکی درآورد و روش قدم‌به‌قدم برای آن تعریف کرد. (ص ۱۵۶)
 - الگوریتم‌ها در فضای مهندسی کارآیی دارند ولی در علوم و امور انسانی ناکارآمد هستند. (ص ۲۰۸)
- بر اساس موارد فوق، در این تحقیق، نظرات زیر مورد نقادی قرار خواهند گرفت:
- نقد نظریه حداقل‌گروی در قلمرو دین (ر.ک. ص ۱۱۴)
 - نقد دیدگاه تفسیرگراها در شکل‌گیری‌های اجتماعی (ص ۶۱)
 - نقد نظریه انحصار حکم در «بیان فعل مکلف فردی یا عام استغراقی» (ص ۳۲)
 - نقد مکتب نوانسدادی در عدم کفایت ادله برای تحولات عصر غیبت (ص ۱۱۷)
 - نقد نظریه اختصاص تشخیص موضوع فقه، به حکم مکلف (ص ۳۱)
 - نقد نظریات در مورد وضع الفاظ (ص ۱۲۶)
 - نقد دیدگاه ناکارآمدی منطق سیستم‌ها در عملیات اعتبارات شرعی (ص ۱۷۸)
 - نقد دیدگاه ضد روش در تفکر و خلاقیت (ص ۱۴۴)

۵- سابقه تحقیق

طرح ایده و فکر در این حیطة توسط برخی از متخصصین صورت گرفته است مانند:

۱. «فقه نظام، دانش استنباط تشریح صادر از جانب خداوند برای تنظیم حیات اجتماعی انسان است که به‌واسطه برقراری نظام و حاکمیت جاری می‌شود.» (صدر، سیدمحمدباقر)
۲. «فقه به دو بخش فقه خرد (مساله) و کلان (نظام) تقسیم می‌شود. فقه خرد دانشی است که احکام مربوط به مسائل مبتلا به انسان را از منابع دینی استنباط می‌کند و دومی دانش استنباط احکام مربوط به اداره نظامات، ساختارها و نرم افزارهای اجتماعی از منابع دینی است.» (اراکي، محسن)
۳. «فقه اسلامی»، «اخلاق اسلامی» و «آداب اسلامی»، توأمأ نظام «جامع»، «کامل» و «منسجم» مدیریت همه‌ی شئون حیات امت، بلکه جوامع انسانی در همه‌ی زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی، مدیریتی و ... را تشکیل می‌دهند. فقه در کنار اخلاق اسلامی نظام‌نامه‌ی چگونه زیستن انسان مسلمان است.» (رشاد، علی‌اکبر)
۴. «استفراغ و سع در همه آموزه‌های دین از عقاید و اخلاق تا احکام و شرایع، برای دستیابی به همه گزاره‌های توصیفی و هنجاری دین، هم در تک گزاره‌ها و هم در گزاره‌های کلان و نظام ساز.» (اعرافی، علیرضا)
۵. «فقه الاجتماع به طور خاص به استنباط احکام رفتارهایی می‌پردازد که پیرامون ۱. سنن اجتماعی ۲. کنشگری در جامعه ۳. جایگاه‌های اجتماعی و شئون مربوط به آن، شکل می‌گیرند یا اعتبار می‌گردند؛ استنباط احکام آن‌ها از آن حیث که اجتماعی هستند.» (مبّلی، احمد)
۶. «العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة و المکاتب و النظامات الاسلامیة عن أدلتها التفصیلیة» (هادوی، مهدی)
۷. «فقه حکومتی یا فقه نظام‌ها یا فقه اداره بخشی از فقه است که معارف مربوط به نظام‌های اجتماعی یا آموزه‌های مورد نیاز برای جامعه، مسائل حکومت و کیفیت مدیریت جامعه را از منابع دینی استخراج می‌کند.» (عابدی، احمد)
۸. «فقه حکومتی فقهی است که بتواند تئوری جامع تحقق تدریجی ولایت حقه در زوایای حیات اجتماعی یک جامعه (به مثابه یک کل متغیر انسانی) را ارائه دهد.» (میرباقری، سیدمهدی)

۹. «فقه دانشی است بشری برای کشف و تبیین شریعت از چهار سند مبین شریعت و مبین مقاصد شریعت که کتاب، سنت، عقل و اجماع است که علاوه بر حکم اولی و ثانوی فردی و اجتماعی، حکم حکومتی و شناخت برخی از اقسام موضوع را نیز شامل می شود.» (علیدوست، ابوالقاسم)

۱۰. «فقه الاجتماع به لحاظ موضوع دارای سه سطح از احکام است: الف) احکام فرد در جامعه؛ بایدها و نبایدهای رفتار شهروندان جامعه مثل رفتار کاسب، کارگر، کارمند یا وظایف ما در تعامل با محیط زیست، محیط شهری و... ب) احکام سازمان-ها و نهادهای؛ بایدها و نبایدها در وظائف نهادهایی همچون آموزش و پرورش، نهاد امنیت و... ج) احکام ناظر به دولت و حاکمیت؛ بایدها و نبایدهای قوای حاکمیتی که نسبت آن احکام سازمانها و نهادهای، عموم و خصوص من وجه است.» (خسروپناه، عبدالحسین)

کتابها، مقالات و نشستهای تخصصی‌ای به این حیطه پرداخته‌اند که به برخی از آنها در زیر اشاره می‌شود: شهید صدر، المدرسه القرآنیة، مرکز بررسی آثار شهید صدر، قم ۱۴۲۱؛ ربانی محمدباقر، فقه اجتماعی، کتاب، نشر مرکز فقهی ائمه اطهار، قم ۱۳۹۳؛ خیری حسن، مبانی نظام‌های اجتماعی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم ۱۳۹۳؛ قوامی سیدصمصام‌الدین، فقه‌الاداره، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم ۱۳۹۲؛ اعرافی علیرضا، فقه تربیتی، موسسه اشراق، قم ۱۳۹۱؛ منتظری حسین‌علی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، نشر تفکر، قم ۱۴۰۹؛ موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، خطابات قانونیه، نشر عروج، تهران ۱۳۸۵؛ لنکرانی محمدجواد، روش‌شناسی اجتهاد امام خمینی، مدرسه تخصصی فقه امام خمینی، قم ۱۳۹۰

برخی موسسات و مراکز تحقیقاتی نیز به این فضا پرداخته‌اند مانند: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (گروه فقه و حقوق)، پژوهشگاه فقه نظام، مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، مرکز تحقیقات مجلس خبرگان، و ...

کتاب «درآمدی بر اجتهاد تمدن‌ساز»^۱ بیشترین قرابت را با این تحقیق دارد که عناوین سرفصل‌های آن عبارتند از: آسیب‌شناسی اجتهاد مصطلح و راهکارهایی برای برطرف کردن آنها، چیستی و هویت تمدن و عناصر تمدن‌ساز، هویت و امکان و چگونگی اجتهاد تمدن‌ساز، هویت منظومه و منظومه‌سازی، نظام و نظام‌سازی، مدل و مدل‌سازی، روابط اجتهاد تمدن‌ساز با علوم مختلف، چالش‌های تمدن‌سازی اسلامی.

تفاوت این تحقیق با موارد فوق و بالخصوص با کتاب «درآمدی بر اجتهاد تمدن‌ساز»، در محورهای زیر است:

۱. انتقال موضوع حکم، از «فعل مکلف فردی و مکلف جمعی» به «فعل فرآیندها» (ص ۳۵)
۲. ارائه ایده «راهبردی بودن معانی گزاره‌های دین» (ص ۱۳۲)
۳. ارائه کیفیت جمع ادله برای دستیابی به نظام‌های کلان (ص ۱۷۱)
۴. ارائه روش نظریه‌پردازی در فقه کلان و تمدنی (مکتب فقه تمدنی) (ص ۱۹۴)
۵. اتخاذ رویکرد الگوریتمی در اجتهاد (ص ۱۴۵)
۶. ارائه نقشه ابواب فقه تمدنی (ص ۹۱)

۶- نوع و روش تحقیق

از آنجایی که این تحقیق، به تولید زیرساخت‌ها و مفاهیم بنیادین در حوزه «اجتهاد تمدنی» می‌پردازد و توجه محققین را به افق «معانی ادله در مقیاس کلان» جلب می‌کند لذا در این بخش، تحقیق بنیادین محسوب می‌شود و از آنجایی که به حل مسائل مصداقی نمی‌پردازد لذا تحقیق کاربردی محسوب نمی‌شود و از آنجایی که به بسترسازی برای تحقیقات کاربردی در زمینه استخراج نظام‌های تمدنی با اقتباس از نگرش اسلام است، تحقیق راهبردی نیز خواهد بود.

^۱ گفتار از اعرافی علیرضا، تدوین از بخشی علی، نشر موسسه اشراق و عرفان، قم ۱۳۹۵

روش این تحقیق از نظر گردآوری مدارک کتابخانه‌ای است و از نظر تحلیل اطلاعات، روش تحلیل مفهومی است. جستجو و کشف تعاریف، مبانی، دیدگاه‌ها، عملکردها و نمونه‌ها، در متون مربوط به علوم زبانی و ادبی، علوم روش‌شناختی، علم اصول فقه و فقه، علوم مربوط به نظام و طراحی سیستم‌ها، فقه اجتماعی و نظام‌سازی، انجام می‌شود. در این تحقیق، استنادهای نقلی نیز ارائه خواهد شد که برای کشف دیدگاه‌های درون‌دینی است و همچنین نقل‌قول‌هایی از متخصصین به‌عنوان شواهد نسبت به مدعاها.

۷ - شرح اجمالی اصطلاحات و مفاهیم کلیدی

در این تحقیق، مفاهیم و اصطلاحاتی به‌کار رفته است که مقصود مولف از آنها به‌شرح زیر است:

۱. **اجتهاد:** عملیات معرفتی موجه برای اکتشاف نظر شارع از منابع دین
۲. **اجتهاد تمدنی:** تلاش معرفتی حجیت‌دار است که برای کشف نظر خداوند در مورد «روابط و فرآیندها» در «ساختارها و سازمان‌ها» به هدف دستیابی به عدالت و رشد در مقیاس کلان انجام می‌گیرد و در تعبیری دیگر، تلاش معرفتی برای اکتشاف لایه‌ای از معنای طولی گزاره‌های دین که دال ساختارها و فرآیندها در مقیاس کلان.
۳. **الگوریتم:** تعیین و توصیف با تمام جزئیات مراحل قدم‌به‌قدم حل یک مساله که دارای نقطه شروع و نقطه ختم و تعداد مراحل مشخص و دارای ترتب و انسجام میان مراحل است.
۴. **الگوریتم اجتهاد:** مراحل قدم‌به‌قدم عملیات استنباط نظر شارع از ادله مربوطه، به‌طوری که کلیه مراحل که ناخودآگاه در ذهن استنباط‌کننده می‌گذرد، آشکارسازی و دقیق‌سازی و شاخص‌گذاری شود.
۵. **برآیند:** ترکیب حقیقی (نه انضمامی) میان دو یا چند اثر که سبب تولید اثر جدید شود.
۶. **نظام:** (که در این طرح، مرادف با «سیستم» تلقی می‌شود) عبارتست از: مجموعه‌ای منسجم از اجزاء که رابطه «برآیندی» با یکدیگر دارند و سبب تولید اثر جدید می‌شوند.
۷. **پارادایم:** دستگاه معرفتی حاوی اصول موضوعه و روش تحلیل و ترکیب آنها به‌طوری که منجر به تولید گزاره جدید شود.
۸. **تفریع فروع:** عملیات تولید شبکه مسائل مربوط به یک موضوع یا مساله و تلاش برای کشف پاسخ آنها با ارجاع به یک قاعده کلی فوقانی مرتبط.
۹. **تمدن:** مجموعه ساختارها و سیستم‌های بهم‌پیوسته معرفتی، قانونی، فرهنگی که منجر به رفع بهینه نیازهای یک جامعه در کلیه لایه‌ها و سطوح نیاز است.
۱۰. **جمع دلالی:** تعیین مراد جدی یک دلیل، با برقراری ارتباط با مدلول انفرادی دلیل‌های دیگر (قرینه قرار گرفتن گزاره‌های دیگر برای کشف مقصود نهایی گوینده تمام این گزاره‌ها) (مانند عملیاتی که در بحث مطلق و مقید، عام و خاص، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، تعارض‌های غیرمستقر صورت می‌گیرد).
۱۱. **حجیت (در علم دینی):** جواز استناد یک فهم از گزاره‌های دین، به شارع
۱۲. **فهم و کشف نظام‌ها:** تلاش معرفتی برای دستیابی به ساختارها و سیستم‌هایی که نظام‌ها را تشکیل می‌دهند و به‌صورت برآیندی بر یکدیگر اثر دارند.
۱۳. **روش:** مراحل اجرایی مشخص و دارای ترتب و انسجام، برای انجام یک کار
۱۴. **روش‌شناسی:** بررسی چیستی، غایت و کارکرد، مبادی تصوری و تصدیقی، لوازم و زمینه‌ها، پیشینه، ملاک اعتبار در یک روش
۱۵. **ساختار:** محورهای ارتباطی میان متغیرهای اصلی یک پدیده که مرزهای آن را تعیین می‌کنند.
۱۶. **شاخص، تطبیق شاخص:** شاخص، صفت یا خصوصیت قابل اندازه‌گیری در یک پدیده است؛ و تطبیق شاخص، عملیاتی است که برای اندازه‌گیری آن صفت انجام می‌شود.

۱۷. **فرآیند:** فعل و انفعالات میان دو یا چند عنصر که به صورت برآیندی سبب تحقق اثری می‌شوند (اثرگذاری و اثرپذیری‌های دارای کم، کیف، زمان، مکان، اجزاء، روابط، زمینه، شرایط، موانع و هدف)
۱۸. **فقه تمدنی:** احکام فعلی «فرآیندها» در نظام‌های کلان، اعم از احکام تکلیفی، ارشادی، وضعی و لوازم عقلی آنها
۱۹. **مدلول انفرادی ادله:** تعیین مراد جدی یک دلیل، اگر و فقط اگر این دلیل با قرائن مختص به آن، وجود داشت و این قرائن غیر از گزاره‌های دیگر نقلی باشند.
۲۰. **مقیاس کلان:** شرایطی که در آن اجزاء کنار هم به صورت انضمامی قرار ندارند بلکه به صورت برآیندی قرار دارند و سبب تولید ساختارها و فرآیندها می‌شوند که فارغ از مصادیق (خصوصیات یک عنصر از عناصر تشکیل‌دهنده)، در جهت ایجاد هدف فعال هستند.
۲۱. **مقیاس خرد:** شرایطی که در آن اجزاء یک مجموعه تک‌تک یا به صورت انضمامی (عام استغراقی) مورد لحاظ قرار می‌گیرند.
۲۲. **معانی فرآیندی:** مفاهیمی که به جای تعیین مصادیق، به تعیین فعل‌وانفعالاتی که در درون مصادیق انجام می‌شود می‌پردازند. مانند «فرآیند سنجش» که در درون «ترازو» صورت می‌گیرد.
۲۳. **موجه بودن:** دارای شاخص‌های صدق بودن، از جهت اصل وجود یا کیفیت وجود، یا مراحل تحقق، یا روش تحقق یا ابزار تحقق (اعتبار سندی، اعتبار تحلیلی، اعتبار روشی)

۸ - پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه

- اجمال و اهم گزاره‌های مبنایی مرتبط با این فضا که به عنوان «اصل موضوعی» پذیرفته شده‌اند و در علم دیگر یا موقعیت دیگری اثبات شده‌اند عبارتند از:
۱. «دین»، علم ابراز شده الهی است که برنامه حرکت انسان را در دنیا، به هدف عبور از دنیا و اتصال به آخرت ارائه می‌دهد. (وحی + گفتار و رفتار معصوم)
 ۲. دین، نسبت به هر آنچه در سرنوشت ابدی انسان دخالت دارد، نظر داده است. (لله تعالی فی کلّ واقعه حکماً یَشْتَرِكُ فِيهِ الْكُلُّ)
 ۳. یافته‌های قطعی فطرت و عقل و تجربه، قابل استناد و تمسک برای فهم دین و عمل به آن هستند.
 ۴. قرآن موجود، جامع وحی الهی است و خواسته خداوند از انسان، در آیات آن در حداقل‌های لازم، قابل فهم است.
 ۵. گزاره‌های نقلی (قرآن و حدیث)، دارای لایه‌های معنایی و شبکه ارتباطی با یکدیگر و با قطعیات عقلانی و تجربی دارند که «مراد جدی» شارع، پس از کشف این لایه‌ها و شبکه ارتباطی به دست می‌آید.
 ۶. ائمه معصومین علیهم‌السلام، مفسر قرآن هستند و تطبیق‌ها و تفریع‌های آنها از قرآن حجیت دارد.
 ۷. برای کشف نظر خداوند از منابع دین، باید موضوع مورد نظر، در شبکه گزاره‌های دین مختصات‌یابی شود، نسبت‌سنجی گردد و برآیند گرفته شود.

تفصیل بیشتری از اصول موضوعه و مبنایی بحث در بخش دوم/ فصل چهارم (ص ۱۰۱) آمده است.

۹ - نوآوری‌های محتمل

در این تحقیق، موارد زیر شاید تجربیات جدیدی باشند:

۱. چگونگی رویکرد سیستمی و نظام‌واره به دین (ص ۴۰)
۲. هویت استراتژیک گزاره‌های دین (ص ۱۳۲)
۳. چگونگی نقشه یک تمدن و طراحی تمدنی (ص ۵۲)
۴. چگونگی استفاده از منطق سیستم‌ها در تولید نظریه‌های دینی. (ص ۱۷۱)

۵. ارائه مکتب «فقه تمدنی» به‌عنوان زیرساخت تمدن‌سازی با اقتباس از آموزه‌های دین (ص ۱۹۴)
۶. ارائه ایده و اصطلاح «معانی فرآیندی» برای توصیف معنای گزاره‌های دین در مقیاس کلان (ص ۱۳۰)
۷. توجه به منطق سیستم‌ها به‌مثابه ابزار «جمع دلالی» در علم فقه و اصول فقه، برای نظام‌سازی (ص ۱۷۱)
۸. پیشنهاد «فقه تمدنی» به‌مثابه یک مکتب و روش «اجتهاد تمدنی» به‌عنوان ابزاری برای استنباط نظام‌های دینی (ص ۱۸۵)

این تحقیق، با ارائه ایده «اجتهاد تمدنی»، تلاش کرده است تا فرضیه‌ای جدید در فضای استنباط و فهم دین ارائه شود و با ارائه روش کشف معانی فرآیندی (روح معنا)، درصدد عرضه روش و ضابطه‌ای نو در کشف لایه‌های معنایی در گزاره‌های دین بوده است و با ارائه روش «اجتهاد تمدنی»، تلاش کرده است سامانه‌ای جدید برای فهم دین در مقیاس کلان عرضه شود.

۱۰ - جایگاه موضوع تحقیق در نقشه موضوعات، مسائل و معرفت‌های مرتبط

عناوینی مانند: «دین‌شناسی و فلسفه دین»، «معرفت دینی و فلسفه آن»، «زبان دین»، «منطق فهم دین»، «علم فقه و اصول فقه»، «روش‌شناسی و روش تحقیق»، با این بحث مرتبط هستند که در زیر، هر کدام از آنها تعریف می‌گردد و موقعیت بحث «فلسفه اجتهاد تمدنی» در میان آنها تعیین می‌شود:^۱

۱. «دین‌شناسی و فلسفه دین» ← دانش توصیف، تحلیل و تبیین «دین» به‌مثابه یک پدیده.
 ۲. «معرفت دینی و فلسفه آن» ← یکی از محورهای فلسفه دین که به بحث از چیستی، امکان و روشمندی «معرفت‌پذیری و فهم دین» می‌پردازد.
 ۳. «زبان دین» ← یکی از محورهای فلسفه دین و فلسفه معرفت‌دینی که به بحث از امکان «فهم زبان دین» و سطوح و مراتب در زبان دین و روشمندی فهم زبان دین می‌پردازد.
 ۴. «منطق فهم دین»: دانش توصیف، تحلیل و تبیین چگونگی دست‌یابی به «معرفت دینی» براساس مطالب فوق، مباحث مبادی و مبانی مرتبط با این تحقیق، در «فلسفه معرفت دینی» ارائه می‌شود و جنس مطالب این تحقیق، بطور خاص به «منطق فهم دین» مربوط است؛ در کتاب «منطق فهم دین» چنین آمده است: «تعیین مبادی پایه اکتشاف دین، بر عهده فلسفه و معرفت‌شناسی، فلسفه دین و فلسفه معرفت دینی و امثال این علوم است؛ اما ساختن و پرداختن کارکردهای روش شناختی مابعدی به صورت قواعد و ضوابط، کار دانش منطق فهم دین است و به‌کار بستن قواعد و ضوابطی که منطق کشف دین سامان داده است وظیفه دانش‌های کلام فقه و اخلاق است. و دومین وظیفه منطق کشف دین جلوگیری از دخالت عوامل نابحق دخیل در فهم دین است.»^۲
- شبکه مسائل خاص اجتهاد تمدنی در ص ۷۵ در عنوان «قلمرو و شبکه مسائل» ارائه شده است.

۱۱ - ساختار اجمالی

این تحقیق در هفت فصل، و ۲۵ زیرفصل اصلی، و ۱۲۰ عنوان، عرضه شده است که از بررسی هویت اجتهاد و مسائل پیرامونی آن آغاز شده؛ سپس هویت تمدن و مسائل مرتبط با آن را بررسی می‌کند و در دنباله با تمرکز بر اکتشاف چیستی و چگونگی «استنباط مفاهیم در مقیاس کلان»، بحث اجتهاد را که روش‌شناسی کشف معانی گزاره‌های دین است به بحث تمدن و تمدن‌سازی پیوند می‌زند. و در انتهای بحث، به ارائه نقشه راه برای دست‌یابی به چگونگی اجتهاد تمدنی و فرآیندهای اجرایی را می‌پردازد.

^۱ این عناوین و تعاریف آنها در کتاب «منطق فهم دین» (رشاد علی‌اکبر، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران ۱۳۸۹) آمده است و این قلم با برخی ویرایش‌ها در اینجا آورده است.

^۲ (رشاد، ۱۳۸۹)، منطق فهم دین، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ص ۸۴

در فصل اول، ابتدا چيستی اجتهاد مصطلح (اجتهاد جواهری)، و اجتهاد تمدنی ارائه شده است، و سپس با بررسی هویت «فقه»، «حکم» و «حجیت»، تلاش شده است تا عدم انحصار اجتهاد جواهری به حیطة «فعل مکلف فردی و جمعی»، اثبات شود و سه گلوگاه برای استنباط معانی نهفته در ادله که مربوط به استنباط حکم در مقیاس کلان و حیطة «فعل فرآیندها» است عرضه شود، و در ادامه، امکان تحقق چنین اجتهادی نیز اثبات شود.

در فصل دوم، غایت و کارکرد اجتهاد تمدنی، «آماده‌سازی روش استنباط» در سه حیطة «تولید علم دینی به معنای عام»، «علوم انسانی اسلامی به معنای خاص» و «طراحی الگوی پیشرفت و شبیه‌سازی یک آرمانشهر» با اقتباس از نگرش اسلام، بیان شده است.

در فصل سوم، به قلمرو اجتهاد تمدنی و مسائلی که به دنبال حل آنهاست پرداخته شده است، مسائل عمده‌ای که پاسخ به آنها سبب تولید «نظریه‌های پایه و راهنما» برای تحقق کارکردهای سه‌گانه بیان شده در فصل قبل است. این مسائل عبارتند از: «مدل نیازها»، «نقشه و سازه‌های یک تمدن»، «نقشه علوم انسانی»، «مدل عدالت‌ورزی»، «شاخص‌های انسان سالم»، «شاخص‌های رشد و فرآیندهای آن» و «مدل توسعه».

در فصل چهارم، مبانی اجتهاد تمدنی گفتگو شده است که به سه مبنای معرفتی، کلامی و زبانی می‌پردازد، بدین صورت که زیرساخت معرفتی آن با عنوان «پارادایم شبکه‌ای» معرفی گردیده که متخذ از مبانی حکمت متعالیه است؛ و مبنای کلامی «حداکثری بودن قلمرو دین» به عنوان نظریه پایه و «امکان تمدن‌سازی در عصر غیبت» به عنوان بستر لازم، ارائه شده و مبنای «خطابات قانونیه» و «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، به عنوان نظریه‌های زبانی پایه، عرضه گردیده است.

در فصل پنجم، مبانی زبان‌شناختی اجتهاد تمدنی گفتگو شده است که رکن اصلی استنباط از ادله درون دینی است و به نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، و شمول گزاره‌های دینی بر معانی کلان پرداخته است و با استفاده از بحث «شئون معصوم» و دو دیدگاه مطرح در علم اصول فقه نسبت به جنس گزاره‌های درون دینی، که دیدگاه «قضایای حقیقیه» و «خطابات قانونیه» است، «راهبردی بودن مدلول ادله» را اثبات کرده است.

در فصل ششم، مبانی روش‌شناختی ارائه شده است که حاوی «هویت روش و روشمندی، و مقصود از روش در اجتهاد جواهری و اجتهاد تمدنی» است، و برای دستیابی به فرآیندهای قدم‌به‌قدم استنباط، موضوع «الگوریتم اجتهاد» مطرح و با ذکر نمونه‌هایی به تصویر کشیده شده است؛ و اعتبار استفاده از «منطق سیستم‌ها» برای «تجمیع ادله» مورد بحث قرار گرفته و کیفیت ارتباط الگوریتم اجتهاد و منطق سیستم‌ها، به عملیات استنباط در مقیاس تمدنی، بیان شده است.

در فصل هفتم، نقشه راه برای تحقق اجتهاد تمدنی و آینده مورد انتظار از آن براساس روندها و پیشران‌ها، ارائه شده است و شبیه‌سازی‌ای از «توضیح المسائل تمدنی» نیز رونمایی شده است.

و در انتهای این تحقیق، «فقه تمدنی» که با ابزار «اجتهاد تمدنی» حاصل می‌شود به‌مثابه یک «مکتب فقهی» معرفی شده است.

بدنهٔ بحث

و عناوین فصل‌ها

- فصل اول: پیوستی و امکان اجتهاد تمدنی
- فصل دوم: غایت و کارکرد اجتهاد تمدنی
- فصل سوم: قلمرو و شبکه مسائل اجتهاد تمدنی
- فصل چهارم: مبانی معرفتی و کلامی اجتهاد تمدنی
- فصل پنجم: مبانی زبان‌شناختی اجتهاد تمدنی
- فصل ششم: مبانی روش‌شناختی اجتهاد تمدنی
- فصل هفتم: نقشه راه تحقق اجتهاد تمدنی

۱- فصل اول: چیستی و امکان اجتهاد تمدنی

تصور رایج از «اجتهاد»، جریان آن در مباحث مربوط به تمدن را با ابهام روبرو می‌کند، آیا مقصود از کلمه «اجتهاد» در این عنوان، همین اجتهاد مصطلح است؟ و همچنین شفاف نبودن مقصود از «تمدن» که قرار است اجتهاد تمدنی ابزاری برای تمدن‌سازی با اقتباس از نگرش، قانون و فرهنگ دینی باشد، سبب شده است تا منظور از ترکیب این دو مفهوم در عنوان تحقیق (اجتهاد تمدنی) نیاز به تبیین داشته باشد.

این فصل به پاسخ این سوال اختصاص دارد؛ فرضیه مولف در پاسخ به این سوال چنین است: «اجتهاد تمدنی، تلاش معرفتی حجیت‌دار است که برای کشف نظر خداوند در مورد «روابط و فرآیندها» در «ساختارها و سازمان‌ها» به هدف دستیابی به عدالت و رشد در مقیاس کلان انجام می‌گیرد، و این پدیده با استفاده از اجتهاد جواهری به‌علاوه دو بسته تکمیلی «وضع الفاظ برای ارواح معانی» و «استفاده از منطق سیستم‌ها در جمع ادله» قابل اجرا و منتج نظریه‌های دین برای نظام‌سازی و تمدن‌سازی است.»

برای اثبات این فرضیه در این فصل، ابتدا چیستی اجتهاد مصطلح (اجتهاد جواهری)، و اجتهاد تمدنی ارائه شده است، و سپس با بررسی هویت «فقه»، «حکم» و «حجیت»، تلاش شده است تا عدم انحصار اجتهاد جواهری به حیطة «فعل مکلف فردی و جمعی»، اثبات شود و سه گلوگاه برای استنباط معانی نهفته در ادله که مربوط به استنباط حکم در مقیاس کلان و حیطة «فعل فرآیندها» است عرضه شود (۱- بازنگری در انحصار هویت «حجیت» به «منجزیت و معذرت» ۲- بازنگری در غلبه در موضوع فقه به «کشف حکم تکلیفی افعال جوارحی فردی» ۳- بازنگری در انحصار اجتهاد به استنباط فقط «حکم افعال مکلفین»؛ و همچنین با تبیین چیستی «تمدن‌سازی» و اشاره به پیش‌نیازهای لازم برای تحقق «تمدن‌سازی»، و بیان زیرساخت‌های کلامی که ظرفیت دین برای تمدن‌سازی را ارائه کرده‌اند، امکان تحقق پدیده‌ای با عنوان «اجتهاد تمدنی» اثبات شده است.

۱/۱- چیستی «اجتهاد» در اصطلاح فقهی و اصولی موجود و پیش‌نیازهای آن

۱/۱/۱- تعریف رایج «اجتهاد»

در تعریف «اجتهاد»، از دیدگاه امامیه، می‌توان به دو نمونه‌های زیر اشاره کرد:

- «الاجتهاد هو استفراف الوسع فی تحصیل الحکم الشرعی الفرعی من ادلته لمن عرف الادله و احوالها و کان له قوه القدسیه التی یتمکن بها عن مطلق رد الفرع الی الاصل»^۱
ترجمه: «اجتهاد، تلاش حداکثری برای دستیابی به مصادیق احکام شرعی، براساس مستندات شرعی است و کسی می‌تواند چنین کاری انجام دهد که منابع این مستندات شرعی و شاخص‌های اعتبارسنجی مستندات و روش فهم آنها را بشناسد و به‌واسطه تلاش روحی که برای اتصال به خداوند داشته است، توانایی تشخیص ارتباط هر موقعیتی را با دیدگاه‌های کلان شارع داشته باشد.»
- «ملکه یقتدر به علی استنباط الاحکام الفعلیه، من اماره معتبره او اصل معتبر عقلا او نقلا، فی الموارد التی لم یظفر فیها بها»^۲

^۱ (میرزا قمی، ۱۳۷۸ق)، قوانین المحکمه فی الاصول، نشر مکتبه احیاء الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۸، طبع جدید، ج ۲ ص ۱۰۱

^۲ (آخوند خراسانی) محمدکاظم، کفایه الاصول، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ۱۴۰۹، ج ۲ ص ۴۲۳

ترجمه: «اجتهاد توانایی کشف حکم فعل مکلف، از مستندات معتبر شرعی است که وظیفه را در هر موقعیتی مشخص می‌کنند، و اگر مستندات مستقیم شرعی یافت نشد، از اصول کلی عقلی یا شرعی استخراج شوند.»

اصطلاح «اجتهاد»، در موارد اعم از فقه به معنی خاص، هم به کار رفته است:

«ثم إنَّ هذا الإطلاق في المجتهد، اصطلاح خاص مشهور، و قد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول أو المنقول، أو في الفروع أو الأصول»^۱

ترجمه: «اصطلاح اجتهاد در برخی موارد به تمام تلاش‌های استدلالی برای کشف نظر دین، نیز اطلاق می‌شود چه مربوط به علوم عقلی باشد چه علوم نقلی، و چه مربوط به مصادیق باشد یا قواعد کلی.»

بر اساس این نمونه‌ها از تعاریف اجتهاد، میدان معنایی «اجتهاد»، مرتبط با «دین»، «فقه»، «حکم»، «اصول فقه» و «حجیت» است که توصیف اجمالی آنها به شرح زیر است:

۱/۱/۲- پیش‌نیاز اول: هویت «دین»

«دین» در یک توصیف مفهوم‌شناختی، در دیدگاه این قلم، عبارت باشد از: «مجموعه گزاره‌هایی که حاوی نظر خداوند نسبت به توصیف حقایق و تجویز قوانین و اخلاقیات، برای زندگی بشر است و از طریق وحی یا عقل متصل به وحی به بشر رسیده است.»^۲

ارتباط عمومی بشر با دین، ارتباط از طریق «فهم گزاره‌ها و نشانه‌ها» است و این فهم، تابع ساختارهای ذهنی و ساختارهای زبانی است و در معرض احتمال‌پردازی‌ها و خطاهای ذهنی و زبانی نیز قرار دارد، و به همین سبب محتاج روشمندی و اعتبارسنجی است.

تجمع «باید و نبایدهای» استنباط شده از دین، و توصیف شیوه استنباط آنها از منابع، و تحلیل و نقدهای اهل استنباط نسبت به یکدیگر و تلاش برای دسته‌بندی و طبقه‌بندی مطالب، زمینه‌ساز پیدایش دانش «فقه» گردید.

۱/۱/۳- پیش‌نیاز دوم: هویت «فقه» و «موضوع فقه»

مشهور در تعریف فقه، این عبارت است: «العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه»^۳؛ ترجمه: «فقه دانشی است که در آن، مصادیق مسئولیت‌های شرعی، از قواعد و ادله مربوطه، به صورت استدلالی استخراج می‌شود.»

توضیح قیودی که در تعریف آمده است چنین است:

أ. مراد از «الاحكام»، اعتباراتی است که به افعال تعلق می‌گیرند. (با این قید، گزاره‌های توصیفی که صرفاً بیانگر امری تکوینی هستند خارج شدند.)

ب. مراد از قید «الشرعيه»، اعتباراتی است که از جانب شارع ارائه شده است. (ما من شأنه أن يؤخذ من الشارع و إن استقلَّ بإثبات بعضها العقل أيضا) با این قید، اعتبارات عقلاء فیما بینهم خارج شد.

ج. مراد از قید «الفرعيه»، مسائلی است که در صحنه زندگی، باید برای آنها تصمیم‌گیری شود که انجام شود یا انجام نشود. (تطبيق قوانین بر مصادیق - ما يتعلق بالعمل بلاواسطه)؛ با این قید، قواعد کلی را که منشاء تفریع فروع هستند (القواعد الفقهييه و القواعد الاصوليه) خارج کرد.

برخی از اصولیین، این قید را برای خروج «اصول عقائد» دانسته‌اند که صحیح به نظر نمی‌رسد و شاهد بر آن تعریفی است که از میرزای قمی در مورد اجتهاد ارائه شد (ص ۲۸) که تصریح بر ورود اصول دین در حیطه استنباط دارد.

^۱. (میرزا قمی، ۱۳۷۸ق)، القوانين المحکمه فی الاصول، مکتبه احیاء الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۸ طبع جدید، ج ۴ ص ۲۳۷

^۲ ر.ک. (طباطبایی) محمدحسین، المیزان، نشر اسماعیلیه، طهران، ۱۴۷۱ق، ج ۲ ص ۱۳۰، ذیل آیه کان الناس امه واحده...سوره بقره/۲۱۳؛ و (جوادی آملی) عبدالله، دین‌شناسی، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۱، ص ۲۴-۲۷

^۳ (شهید اول مکی العاملی، بی تا)، القواعد و الفوائد، نشر کتابفروشی مفید، قم، ۱۴۰۰ق، ج ۱ ص ۳۰

د. مراد از قید «عن ادلتها»، ضرورت روشمندی دست‌یابی به حکم است، یعنی تفریع فروع باید به‌صورت موجه انجام شود به‌طوری که منجر به حجیت شود. با این قید، علم به احکامی که حصولی نباشند یا براساس روش تحقیق فقهی نباشند خارج می‌شوند.

ه. مراد از قید «التفصیلیه»، ارائه نحوه تطبیق حکم بر مصداق است یعنی تمام مراحل استنباط باید قابل مشاهده و قابل تکرار و قابل راستی‌آزمایی باشند. با این قید، علم مقلدین به احکام که اجمالی است و روش دست‌یابی به آنها از منابع شریعت در آن نیست خارج می‌شود و حتی هر گونه علمی که فقیه نتواند مراحل آن را مستدل و مستند کند.

در مورد «موضوع علم فقه» تعابیر این‌چنین آمده است:

• «لَمَّا كَانَ الْفَقْهُ بَاحِثًا عَنِ الْوَجُوبِ وَالنَّدْبِ وَالْإِبَاحَةِ وَالْكَرَاهَةِ وَالتَّحْرِيمِ وَالصَّحَّةَ وَالْبَطْلَانَ، لَا مِنْ حَيْثُ هِيَ، بَلْ مِنْ حَيْثُ هِيَ عَوَاضِلٌ لِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ، لَا جَرْمٍ، كَانَ مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ هُوَ أَفْعَالُ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ حَيْثُ الْاِقْتِضَاءُ وَالتَّخْيِيرُ»^۱ ترجمه: «از آنجایی که ماموریت فقه تعیین حکم است (وجوب، استحباب، اباحه، کراهت، حرمت، صحت، بطلان)، و حکم به رفتارهای مکلفین تعلق می‌گیرد، لذا موضوع فقه «افعال مکلفین» است و از جهت پذیرش نوع حکم، مورد بحث قرار می‌گیرند.»

• «مَوْضُوعُ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ حَيْثُ يَجِلُّ وَيَحْرُمُ وَيَصِحُّ وَيَفْسُدُ»^۲، ترجمه: «موضوع علم فقه، افعال مکلفین است از جهت تعلق احکام حلیت و حرمت، و صحت و فساد»

براساس این توصیفات، «موضوع فقه» از جنس «افعال» است و آنچه نیز در صحنه عملی تحلیل‌های فقهی دیده می‌شود غلبه توجه به «افعال جوارحی» است و اینجا از گلوگاه‌هایی است که اجتهاد را مختص به «فقه» میدانند نه کل دین. هم‌چنین براساس توصیفات فوق، مرکز ثقل فقه و موضوع فقه، بر «حکم شرعی» است و تا هویت و قلمرو حکم شرعی مشخص نشود نمی‌توان در مورد قلمرو فقه و اجتهاد سخن گفت.

۱/۱/۴- پیش‌نیاز سوم: هویت «حکم شرعی»

در تعریف «حکم» چنین آمده است:

• «الحکم الشرعی، طلب الشارع من المکلف، الفعل، او ترکه، مع استحقاق الذمّ بمخالفته، و بدونه، او تسویه بینهما»^۳ ترجمه: «حکم شرعی، مسئولیتی است که شارع از مکلف می‌خواهد، چه انجام کاری باشد یا جلوگیری از کاری، چه در قالب جرم و مجازات و چه در قالب هنجار و ناهنجار یا در قالب اباحه»

• «حقیقه الحکم هو الإنشاء المنبعث عن إرادة حتمیة أو غیر حتمیة بداع البعث و التحریک، فانه الذی یدور علیه الإطاعة و العصیان الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب»^۴

ترجمه: «جوهره حکم شرعی، مطالبه انجام کاری است که شارع براساس خواست قطعی و بدون جواز تخلف، یا خواست ترجیحی و با جواز تخلف، ابراز کرده است؛ این مطالبه است که معیار فرمانبرداری یا نافرمانی می‌شود و پاداش یا مجازات را به‌دنبال دارد.»

براساس این تعاریف، «حکم شرعی» از جنس «اعتباریات» است و همین‌جا یکی دیگر از گلوگاه‌ها برای دیدگاهی است که اجتهاد را مختص به «فقه» میدانند نه کل دین. که صحت و سقم آن در دنباله تحقیق بررسی می‌شود.

در سوی دیگر، دانش متکفل صحت و موجه بودن استخراج حکم، علم «اصول فقه» است که رکن اجتهاد است لذا برای تعیین قلمرو اجتهاد، نیاز به بررسی هویت «اصول فقه» است.

^۱ (علامه حلی) حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، نشر مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد مقدس، ۱۴۱۲ق، ج ۱ ص ۴۰

^۲ (حلی) مقداد بن عبدالله، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق، ج ۱ ص ۵

^۳ (شیخ بهایی) محمد بن حسین، زبدة الاصول، نشر مرصاد، قم، ۱۴۲۳، ص ۱۰۳

^۴ (اصفهان‌ی) محمد حسین، نه‌ایه‌الدرايه فی شرح الکفایه، نشر مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، بیروت، ۱۳۶۱ق، ج ۳ ص ۳۵۴

۱/۱/۵- پیش‌نیاز چهارم: هویت «علم اصول فقه»

در تعریف و موضوع علم اصول فقه چنین گفته شده است:

- «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي»^۱ ترجمه: اصول فقه، دانشی است که حاوی مبانی و قوانین لازم برای استنباط صحیح حکم شرعی است. برخی اصولیین برای احراز مانعیت و جامعیت در این تعریف، توضیحات زیر را داده‌اند:

«مقصود از قواعد، قواعد عام است که در کلیه ابواب فقه استفاده می‌شود بنابراین قواعد فقه داخل در تعریف نیست؛ و مقصود از کلمه «ممهده»، قواعدی است که مستقیماً در کشف حکم به کار می‌رود بنابراین علم رجال و لغت، داخل در تعریف نیستند؛ و مقصود از کلمه «الحکم الشرعی»، اعم از حکم واقعی و ظاهری است بنابراین مباحث اصول عملیه را هم در بر می‌گیرد.»^۲

- «موضوع علم الأصول هو الحجّة فی الفقه»^۳ ترجمه: موضوع علم اصول فقه، بررسی ابزارهای موجه برای استنباطات فقهی است»

براساس تعاریف فوق، دیده می‌شود که اصول فقه، متمرکز بر دست‌یابی به «حجیت» است؛ ارتباط اصول فقه با «حجت و حجیت»، گلوگاه سوم در دیدگاه انحصار اجتهاد به فقه است که توضیح و نقد آن در ادامه ارائه شده است.

۱/۱/۶- پیش‌نیاز پنجم: هویت «حجیت»

در تعریف «حجیت» چنین آمده است:

- «معنی الحجیة لیس إلا جعل مرتبة من العلم الطریقى الموجب لتنجز الواقع عند الإصابة و العذر عنه عند الخطأ مع استناد المكلف إلیه.»^۴ ترجمه: «حجیت، یعنی قرار گرفتن آگاهی مکلف، در موقعیتی که سبب قطعی شدن مسئولیت یا رفع مسئولیت شود.»
- «الحجیة الأصولیة و التی یهتّم الأصولی بإثباتها، عبارة عن المعذریة و المنجزیة فی علاقة العبد مع مولاه فی مقام الامتثال.»^۵ ترجمه: «حجیت، در اصطلاح علم اصول عبارتست از: آنچه که مسئولیت یا رفع مسئولیت را در فضای کارگزاری، تعیین می‌کند.»

با توجه به تعریف فقه و رویکرد فقهاء در مباحث اصول فقهی که به دنبال دست‌یابی به «المؤمن عن العقاب»^۶ و «التعذیر و التنجیز» هستند به نظر می‌رسد: «علم فقه» فعلی هویت حقوقی دارد به معنی اینکه محمول گزاره‌های آن «حقوق و تکالیف» است و از بایدها و نبایدهایی سخن می‌گوید که فعل یا ترک آنها جرم محسوب می‌شود و مجازات دارد (و البته مواردی را که شامل «سکوت قانون» (اباحه) می‌شوند نیز در بر می‌گیرد)؛ به تعبیر دیگر، رویکرد «علم فقه» فعلی ارائه «نظام حقوقی اسلام» است، البته با تمایزهایی نسبت به اصطلاح «علم حقوق» رایج، بدین صورت که علم حقوق موجود، عموماً به رابطه انسان‌ها با همدیگر می‌پردازد و هم‌چنین منابع حقوقی اعم از منابع شرعی است (مانند رویه قضایی و دکترین‌های حقوقی)؛ هدف حقوق صرفاً ایجاد انضباط دنیوی در مقیاس اجتماعی است و هم‌چنین ضمانت اجرایی در حقوق صرفاً دنیایی است.

^۱ (روحانی)، سیدمحمدصادق، زبده الاصول، نشر حدیث دل، طهران، ۱۳۸۲، ج ۱ ص ۵۰

^۲ (صدر)، سیدمحمدباقر، بحوث فی الاصول، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ج ۱ ص ۱۹

^۳ (بروجردی)، حسین، التقریرات فی اصول الفقه، نشر جامعه مدرسین، قم، ۱۳۸۰، ج ۱ ص ۹

^۴ (نائینی)، محمدحسین، اجودالتقریرات، مطبعه العرفان، قم، ۱۳۵۵، ج ۲ ص ۳۳۲

^۵ (صدر)، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، قم، ۱۴۱۷، ج ۸ ص ۴۴

^۶ فضای «کارگزاری» در شرایط معاصر، موقعیتی است که کارمند موظف به اطاعت از آیین‌نامه‌ها و دستورات مدیریت است و تخلف از آنها سبب توبیخ یا تعلیق یا اخراج می‌شود.

^۷ تعبیر زیر در این فضا، در کتب اصولی به کار رفته است: التخلّص عن العقاب، التامین عن العقاب، التحرّز عن العقاب، الفرار عن العقاب؛ (ر.ک.

(نائینی) محمدحسین، اجودالتقریرات، مطبعه عرفان، قم، ۱۳۵۵، ج ۲ ص ۲۰۹)

براساس هویت‌شناسی‌های فوق (هویت فقه، حکم و حجیت)، ملاحظه می‌شود که اخذ «حکم» در تعریف فقه، و اخذ «افعال مکلفین» در موضوع فقه، و اخذ «حجیت» در امتثال حکم، سه گلوگاهی هستند که فقه و منطق فقه را، به مقام عمل و تجویزهای رفتاری مرتبط می‌کنند و هر گونه تفسیری در مورد این سه گلوگاه سبب ایجاد رویکرد فقهی متفاوتی خواهد شد و در روش و نتایج استنباطی تاثیر خواهد گذاشت.

طبق تعاریف ذکر شده در هویت‌شناسی‌های فوق، رویکرد غالبی «فقه» موجود، استنباط «اعتبارات تکلیفی فردی در افعال جوارحی» است به طوری که «سبب اثبات یا رفع مسئولیت» شود (منجزیت و معذرت)، و آنچه هم مربوط به مکلفین جمعی می‌شود منحل به فرد فرد می‌شود؛ این رویکرد در زیر نقد می‌شود و براساس خروجی آن، فرضیه اصلی این تحقیق عرضه و اثبات می‌گردد.

۱/۲- ناکافی بودن اجتهاد موجود برای تمدن‌سازی و نقد سه گلوگاه در آن^۱

نقد رویکرد «اعتبارات تکلیفی فردی منجر به اثبات یا رفع مسئولیت» در هویت‌شناسی فقه و روش اجتهاد، که جوهره فرضیه رقیب در این تحقیق است، بخشی از اثبات امکان اجتهاد تمدنی است و بیانگر این مهم است که برای دستیابی به مراد شارع در مقیاس اجتماعی تمدنی، اجتهاد موجود، لازم است ولی کافی نیست.

نقد فرضیه رقیب در سه محور ارائه می‌شود: ۱- نادرستی انحصار هویت «حجیت» به «منجزیت و معذرت» ۲- نادرستی غلبه در موضوع فقه به «کشف حکم تکلیفی افعال جوارحی فردی» ۳- نادرستی انحصار اجتهاد به استنباط فقط «حکم افعال مکلفین»

۱/۲/۱- نقد اول) عدم صحت انحصار معنای «حجیت» در «معذرت و منجزیت»

معنای «حجیت» براساس استدلال زیر، منحصر در «معذرت و منجزیت» نیست که از جنس اعتباریات محض عبدومولایی به نظر می‌رسد؛ بلکه معنای «حجیت»، مدرک بودن برای قابلیت استناد به شارع است و اعتبار طریق برای کشف نظر خداوند است (واسطه در اثبات است)، چه در حقوق و تکالیف و چه در توصیفات و حیاتی نسبت به حقایق هستی که «متعلق ایمان» قرار می‌گیرند یا زمینه‌ساز برای تحقق اهداف دین می‌شوند. استدلال مبتنی بر مبنای جعل امارات براساس کاشفیت و طریقت است با این توضیح که:

مقدمه یک) رویکردی در اصولیین شیعی، احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیه در متعلق آنها (نه در جعل آنها) می‌دانند و اعتبار محض را نه فقط بر شارع جایز نمی‌شمارند بلکه در سیره عقلانیه نیز جاری نمی‌دانند.^۲

مقدمه دو) حجیت ذاتی را متعلق به «قطع و یقین» می‌دانند و هر حجیت دیگری را نیازمند اتصال به این علم و یقین قلمداد می‌کنند^۳ و به همین دلیل حجیت «امارات» را طریقی می‌دانند نه سببی، که بیانگر معتبر بودن یک واقع نفس‌الامری است که باید به وسیله اماره، کشف شود.^۴

^۱ این محتوا در مقاله‌ای با عنوان «سه گلوگاه در گسترش قلمرو اجتهاد» از همین قلم منتشر شده است. (واسطی، ۱۳۹۷)، فصلنامه مبانی

فقهی حقوق اسلامی، شماره ۲۲

^۲ (طوسی) محمدبن‌حسن، عدّه الاصول، نشر علاقبندیان، قم، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۳۱؛ (خویی) ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، موسسه احیاء الاثار الامام الخویی، قم، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۰۵ و ۲۹۱

^۳ (آخوند خراسانی) محمدکاظم، کفایه‌الاصول، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۲ ص ۴۲

^۴ (مظفر) محمدرضا، اصول فقه، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۵، ج ۳ ص ۳۹؛ (اصفهانی) سیدابوالحسن، وسیله‌الوصول الی حقایق الاصول، نشر جامعه مدرسین، قم، ۱۴۲۲، ج ۲ ص ۲۸۳

مقدمه سه) در علت حجیت امارات که ظنی هستند و کشف تام ندارند، «اکثرُ مطابِقَهٌ للواقع» بودن اماره مورد نظر برای هدف مورد نظر را «مصحح جعل» امارات می‌دانند (در ردیف دیگر مُصحح‌های جعل امارات مانند «مصلحت سلوکیه و مصلحت تسهیل»^۱؛ مرحوم نائینی، حجیت را به معنای تتمیم کشف و طریقیّت می‌داند^۲؛ و شهید صدر معتقد است مصلحت حجیت امارات و اصول، تحفظ بر بیش‌ترین و مهم‌ترین مصالح احکام واقعی است و مصلحت حجیت امارات و اصول نیز تحصیل همان مصالح احکام واقعی است.^۳

نتیجه: معنای حجیت، در دیدگاه مقبولی از متخصصین، «صلاحیت مدرک بودن و دلیل بودن برای کشف از نظر شارع» است و از لوازم این صلاحیت، ترتّب «تنجیز و تعذیر» هست، نه اینکه حجیت صرفاً یک «اعتبار و جعل» باشد و به معذرت و منجزیت فروگاسته شود.

۱/۲/۲- نقد دوم) عدم صحت غلبه «حکم فعل مکلف» در «احکام تکلیفی جوارحی»

در فرضیه رقیب، براساس تعاریف فقه، «موضوع فقه» از جنس «افعال» است و اینجا گلوگاه دوم برای اختصاص اجتهاد به فقه مصطلح، یعنی العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه است؛ علت اینکه علم فقه به «افعال»، تعلق گرفت همان علتی است که سبب شکل‌گیری علم حقوق و تمایز آن از دیگر علوم شد، یعنی علماء دین، در مدلول گزاره‌های دین، مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها را یافتند که مورد مطالبه خداوند قرار گرفته است و حکم به انجام یا عدم انجام آنها یا صحت یا فساد آنها داده است، به طوری که عدم توجه به آنها سبب ضررهای اخروی می‌شود که غیرقابل صرف‌نظر است فلذا برای تأمین زیرساخت اصلی سعادت متمرکز بر تعیین خط‌قرمزها و تشخیص حداقل‌های لازم (دست‌یابی به مؤمن عن العقاب) شدند. لکن به دلیل زیر، قلمرو «افعال مکلف» و آنچه موضوع برای فعل مکلف قرار می‌گیرد، نباید غلبه در افعال جوارحی فردی داشته باشد بلکه از جهت ملاک و روش، تمام افعال جوانحی و بلکه تمام ظهور و بروزات انسان را به هر صورت و در هر مقیاسی که باشد در بر می‌گیرد و فقهاء نیز در عمل چنین تعمیم‌هایی را نشان داده‌اند^۴؛ و می‌توان براساس دسته‌بندی این ظهور و بروزات، فقه‌های مضاف شکل داد مانند: فقه عبادی، فقه معاملات، فقه قضاء، فقه تربیت، فقه رسانه، فقه خانواده، فقه الاجتماع، فقه سیاست و؛

استدلال این فرضیه، مبتنی بر یکسان بودن اهداف، تعبیر و روش تحلیل در تمام ظهور و بروزات انسانی (اتحاد طریق المسائل) است با این توضیح که:

اگر حداقل هدف تصریح شده در فقه، دست‌یابی به تعذیر و تنجیز و نجات از عقاب است و تحقق این هدف مبتنی بر تشخیص مواردی است که سبب عقوبت می‌شود، و تشخیص این موارد مبتنی بر استظهار از ادله لفظی و به‌کارگیری اصول عملی است، ادله لفظی و اصول عملی‌ای که در کشف حکم افعال جوارحی فردی به کار می‌روند با همان تعبیر و در برخی موارد غلیظ‌تر در افعال جوانحی و به‌کار رفته است. به تعبیر زیر دقت شود:

^۱ (شیخ انصاری) مرتضی، فرائد الاصول، نشر جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶، ج ۱ ص ۱۱۴

^۲ (نائینی) محمدحسین، فوائد الاصول، نشر جامعه مدرسین، قم، ۱۳۵۵، ج ۳ ص ۵

^۳ (صدر) سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، نشر دارالهدی، قم، ۱۴۰۰، ج ۲ ص ۲۲

^۴ در صفحه بعد، نمونه موارد ذکر شده است.

«مِنْ عَلَامَاتِ الشَّقَاءِ جُمُودُ الْعَيْنِ، وَ قَسْوَةُ الْقَلْبِ، وَ شِدَّةُ الْجِرْصِ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا، وَ الْإِصْرَارُ عَلَى الدَّنْبِ»^۱؛ «أَرْكَانُ الْكُفْرِ أَرْبَعَةٌ: الرَّغْبَةُ، وَ الرَّهْبَةُ، وَ السَّخَطُ وَ الْعُضْبُ»^۲؛ «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ هَلَاكَ عَبْدٍ، نَزَعَ مِنْهُ الْحَيَاءَ»^۳

وظیفه فقه است که مانند وجوب حج، از اسباب و شرایط، اجزاء و لوازم، روافع و قواطع و خلل در موضوعات فوق با محمول‌هایی مانند «علامت شقاوت است، مبنای کفر است، نقطه شروع معصیت است، سبب ملعون بودن است، موجب هلاکت است»، بحث و تحلیل ارائه نماید و لو اینکه این بحث و تحلیل، اثبات عدم وجوب یا عدم حرمت آنها با استناد به ادله دیگر و قرائن تکمیلی باشد.

در فقه موجود در برخی موارد، احکام خمسه (واجب، حرام، مستحب، مکروه و اباحه)، در افعال جوانحی به کار رفته است مانند: حرمت تکبر، حرمت سوءظن، وجوب حب الله و رسوله، وجوب جهاد النفس، استحباب التعقل و التفکر، حرمة الرياء، حرمة الحسد، استحباب العفو، استحباب الصبر، کراهیه الحرص و الطمع.^۴ تعامل فقه موجود با این موارد عموماً تعامل تکلیفی و صحت و بطلانی نبوده است و تحلیل‌های فنی که در احکام تکلیفی جوارحی صورت داده است در این افعال جوانحی به‌ندرت دیده می‌شود، در حالی که براساس «اتحاد طریق المسالتین»^۵ باید چنین توجهی صورت بگیرد.

هم‌چنین براساس معناداری «حق و تکلیف» در محورهای چهارگانه ارتباطی انسان، و براساس استقرار مباحث فقهی، احکام فقهی آمیزه‌ای از اخروی و دنیوی^۶، معنوی و مادی، فردی و جمعی است؛ در تصریحات روایات مربوط به «فلسفه احکام، علل الشرایع» نیز این مطلب آشکار است. روایت زیر از موارد جامع در این زمینه است: قال امیرالمومنین علیه السلام: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ»^۷

«ترجمه: باید به دنبال کشف حقایق قرآن باشید، و البته قرآن تمام حقایقش را برای شما آشکار نخواهد کرد مگر به واسطه ما. بدانید که قرآن تمام حقایق گذشته و آینده را در بر دارد، درمان تمام دردهای شما در در بر دارد، قواعد زندگی صحیح اجتماعی را در بر دارد.»

عبارت «دواء دائکم و نظم ما بینکم» به قرینه سیاق که در مقام بیان گستردگی بی‌نظیر قرآن است، هم دارای اطلاق لفظی و هم اطلاق مقامی است و کلیه محورهای زندگی و نیازهای انسان را در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر، در تمام حیطه‌های زندگی نیاز به تعیین حق و تکلیف است و علم فقه که مسئول حوزه «حقوق و تکالیف» باید وضعیت آنها را روشن کند. لذا با تعیین محورهای مختلف در «حقوق و تکالیف» که زیرساخت علم فقه است می‌توان

^۱ (کلینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، قم، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۷۱۲

^۲ همان، ج ۳، ص ۷۱۰

^۳ همان

^۴ (شیخ حر عاملی) محمدبن حسن، وسائل الشیعه، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، باب جهاد النفس؛ و (سبزواری) سیدعبدالعالی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، نشر موسسه المنار، قم، ۱۴۰۴، ج ۱۵ ص ۲۸۳؛ (نجفی) محمدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، دار احیاء التراث العربی، قم، ۱۳۶۲، ج ۱۳ ص ۳۲۰؛ (حکیم) سیدمحمدحسن، مستمک العروه الوثقی، موسسه دارالتفسیر، قم، ۱۴۱۶ق، ج ۷ ص ۳۳۸

^۵ در تعریف «اتحاد طریق المسالتین» چنین آمده است: «المراد منه کلّ قیاس علم أو ظنّ فیهِ ظنّاً شرعیّاً تعلیل الحکم فی الأصل بعلّة و اشتراک الفرع له فی علّة حکمه، كما قالوا: یجب الیمین استظهاراً مع البینة فی الدعوی علی الغائب و الطفل و المجنون؛ لمشارکتهم للمیّت فی العلة المومی البها فی النصّ، و هو أنه لا لسان له للجواب.» (نراقی) ملامهدی، انیس المجتهدین فی علم الأصول، نشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸، ج ۱، ص: ۴۴۶

^۶ مانند قوانین مالی، قضایی، جزایی، جهاد، معاهدات و ... و مانند قواعد کلی حاکم بر همه قوانین، مانند قاعده لاضرر و لاجرح

^۷ (شریف رضی - تصحیح صبحی صالح)، نهج البلاغه، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۵۷، ص ۲۲۳

قلمرو علم فقه را به دست آورد: «حقوق و تکالیف» می‌تواند در محور ارتباط انسان با خداوند تعریف شود یا در محور ارتباط با خود، یا محور ارتباط با محیط، یا محور ارتباط با همنوع؛ همچنین می‌تواند در مقیاس فردی تعریف شود یا در مقیاس جمعی؛ و همینطور می‌تواند در مورد امور آخرتی تعریف شود یا دنیایی؛ در امور زندگی عمومی تعریف شود یا در امور حکومتی و همچنین می‌تواند توصیف وضعیت لازم برای تحقق یک حق و تکلیف را بنماید یا راهکار دست‌یابی به یک حق و تکلیف را ارائه کند. و همچنین در ارائه هر حق و تکلیفی، باید شرایط تحقق، اسباب و علل تحقق و موانع تحقق، شرایط صحت و فساد آن نیز ارائه شود (احکام وضعی)؛ و در تمام این موارد، آنچه در ارتباط با این محورهاست هم جوانحی است و هم جوارحی، هم دنیایی است هم آخرتی، هم فردی است و هم جمعی.

برخی اندیشمندان، بر همین اساس، قائل به وجود سه حوزه کلان در فضای فقه مصطلح شده‌اند: فقه العقیده، فقه الاعمال، و فقه الاخلاق؛ که حوزه فقه‌العقیده را مربوط به «فعل شناختی»، فقه الاعمال را مربوط به «فعل رفتاری» و فقه الاخلاق را مربوط به «فعل نفس و روان» معرفی کرده‌اند.^۱

این محققین، «اختیاری بودن» را ملاک اصلی برای ورود این سه حوزه از افعال انسان، در قلمرو علم فقه دانسته‌اند^۲ و موضوع فقه را «مطلق رفتارهای اختیاری مکلفین» قرار داده‌اند.^۳

توضیح اجمالی اینک:

مقصود از «فعل» در تعریف فقه که «حکم فعل مکلف» بود، «رفتار» است و اگر آن را در افعال جوارحی محصور کنیم، «رفتارهایی که بروز خارجی در انسان دارند» خواهد شد که این رفتارها خروجی نهایی است و محصول تعاملات افکار و احساس‌های فرد است؛ یعنی «رفتار» دارای هویت مستقلی نیست بلکه یک معلول است که براساس تغییرات فکری و احساسی، تغییر می‌کند؛ و اگر قرار باشد رفتاری تغییر کند باید منشاءهای آن تغییر کند، و اختیار انسان قدرت تغییر این منشاءها را فراهم می‌کند؛ و اگر بخواهیم باید و نبایدی را متوجه رفتارهای فردی یا جمعی کنیم نیاز به ایجاد زمینه برای تغییر افکار و احساس‌های فردی و جمعی داریم؛ و افکار و احساس‌ها از تمام عوامل جسمی، طبیعی محیطی، روابط با همنوع، رابطه با کلان هستی، تاثیر می‌پذیرد.

این بحث، زیرساخت تعیین قلمرو اصل دین نیز هست، یعنی اگر شان قطعی دین و نبوت و امامت، «هدایت» است و اگر هدایت در اصطلاح دین: برقراری ارتباط صحیح روحی با خداوند از طریق تنظیم افکار، احساس‌ها و رفتارهاست و اگر تاثیر و تاثر افکار و احساس و رفتارها در یکدیگر در کلیه زمینه‌های زندگی انسان، مشهود است (به دلیل شبکه‌ای بودن هستی و انسان)، آنگاه اصل اولیه این است که تمام مولفه‌های احتمالی و زمینه‌هایی که با زندگی انسان ارتباط دارند در قلمرو خطابات دینی قرار گیرند.

نتیجه: این موارد، نشان می‌دهد دلیلی بر تمرکز موضوع علم فقه عمدتاً در افعال جوارحی فردی نیست، بلکه در تحلیل‌ها و استنباطات فقه که موضوعش «ما يتعلق به الحکم الشرعی» است باید استنباطات به تمام حیطه‌های ظهورات انسانی گسترش یابد.

^۱ (اعرافی) علیرضا، فقه تربیتی، نشر موسسه اشراق و عرفان، قم، ۱۳۹۱، ج ۱ ص ۷۹؛ (ضیایی فر) سعید، فلسفه فقه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷)

^۲ همان، ص ۱۲۳

^۳ (اعرافی) علیرضا، مقاله گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانحی، مجله کاوشی نو در فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۰، شماره ۷۰ ص ۸۷-۱۳۰)

۱/۲/۳- نقد سوم) عدم صحت انحصار متعلّق حکم به «افعال» و ضرورت اضافه شدن حکم «فرآیندها»

در فرضیه رقیب، براساس تعاریف فقه، محمول‌های فقهی «حکم‌ها» هستند، و اینجا گلوگاه سوم برای اختصاص اجتهاد به فقه مصطلح بود؛ زیرا این فرضیه قائل به اعتباری بودن حکم است (الحکم الشرعی، طلب الشارع من المکلف؛ و الإنشاء المنبعث عن إرادة حتمیة أو غیر حتمیة بداع البعث و التحریک^۱) و کارکرد «اعتبار» را فقط ترتب ثواب و عقاب می‌داند (فانه الذی یدور علیه الإطاعة و العصیان الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب^۲)، و نتیجه می‌گیرد که فقه فقط به اعتباراتی که سبب ثواب و عقاب هستند می‌پردازد. (احکام تکلیفی)؛ و هم‌چنین گفته می‌شود که: اجتهاد، تلاش برای کشف حکم برای فعل مکلف است و نظام‌ها اعتباری‌اند و مکلف بودن در آنها معنادار نیست، پس با ساختار اصولی و فقهی موجود نمی‌توان از نظام‌سازی و تمدن‌سازی سخن گفت. اما به دلیل زیر، قلمرو «حکم»، انحصار به احکام تکلیفی یا احکام وضعی منتزعه از احکام تکلیفی ندارد و «ساختارها و فرآیندها» را نیز در بر می‌گیرد.

استدلال بر این فرضیه، مبتنی بر فراوانی احکام وضعی و گستردگی قلمرو آنها است با این توضیح که:

«احکام وضعی» حجم وسیعی از انشاءات شارع است و در فقه نیز به تفصیل مورد بررسی قرار دارد ولی ثواب و عقاب مستقیم بر آنها بار نمی‌شود بلکه آنها کارکرد ایجاد اثر برای رفع نیازها را دارند. به دلیل فراوانی این‌گونه از احکام شرعی، برخی از اصولیین تعریف فقه را از «العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة» تغییر داده و به صورت زیر تعریف کرده‌اند تا احکام وضعی را نیز در بر بگیرد: «المسألة الفقهیة ما یبحث فیها عن عوارض أفعال المکلفین»^۳ ترجمه: «جنس مسائل فقهی که در فقه مطرح می‌شود (موضوع فقه)، مسائلی هستند که از هر آنچه مرتبط با رفتارهای مکلفین بحث می‌کنند.» هم‌چنین برخی اصولیین تعریف «حکم» را گسترش داده و از آن به «المقررات الشرعیة» تعبیر کرده‌اند.^۴

بررسی هویت و قلمرو احکام وضعی از مهم‌ترین درگاه‌هایی است که سبب گسترش قلمرو اجتهاد و ارتقاء اجتهاد به حیطه موضوعات کلان اجتماعی می‌شود که مبتنی بر «ساختارها و فرآیندها» هستند.

در تعریف «حکم وضعی» چنین گفته شده است: «الحکم الوضعی هو کلّ حکم یشرعّ وضعاً معیناً یکون له تأثیر غیر مباشر فی سلوک الانسان»^۵، ترجمه: «حکم وضعی، هر حکمی است که دیدگاه شارع را در مورد یک «وضعیت» خاص (نه رفتارها) در زندگی انسان مشخص می‌کند.»

برخی از این وضعیت‌ها، مربوط به موقعیت‌هایی است که خود مکلف در آن قرار می‌گیرد و عنوان و حیث خاصی پیدا کرده است مانند: زوجیت، ملکیت، ولایت، قضاوت، نیابت، شهادت... که شارع با ارائه اسباب و شرایط و موانعی، حدّ و مرزهای آن را روشن می‌کند و بر این عناوین، احکام تکلیفی و رفتاری بار می‌کند مانند وجوب نفقه یا جواز تصرف. برخی دیگر از این وضعیت‌ها، مربوط به موقعیت‌هایی است که اشیاء و پدیده‌ها در آن قرار می‌گیرند و عنوان و حیث خاصی پیدا می‌کنند مانند: مال بودن، مضرّ بودن، وقف بودن، دلوک الشمس،... که شارع با ارائه اسباب و شرایط و موانعی،

^۱ (اصفهان) محمدحسین، نه‌ایه‌الدرايه فی شرح الکفایه، نشر موسسه آل‌البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۹ق، ج ۳ ص ۳۵۴

^۲ همان

^۳ (اصفهان) ۱۴۲۲ق، وسیله الوصول الی حقایق الاصول، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۱ ص ۲۹۰،

^۴ عین تعبیر چنین است: «إنّه لا إشکال فی تقسیم الحکم الی التکلیفیّ و الوضعیّ، و الظاهر أنّه ینقسم إلیهما بالاشتراك المعنویّ، فلا بدّ من جامع بینهما، و الظاهر أنّ الجامع هو کونهما من المقررات الشرعیة؛ لأنّ کلّ مقرّر و قانون من مقنّن نافذ فی المجتمع یطلق علیه الحکم» (خمینی)، سیدروح‌الله، الاستصحاب، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، طهران، ۱۳۸۱، ص ۶۵

^۵ (صدر) سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، نشر دارالهدی، قم، ۱۴۰۰ق، ج ۱ ص ۶۲

حد و مرزهای آن را روشن می‌کند و بر این عناوین، احکام تکلیفی و رفتاری بار می‌کند مانند: جواز مبادله، حرمت اضرار، عدم جواز تبدیل، وجوب نماز...؛

از همین قسم است وضعیت‌هایی که افعال یا اشیاء، به‌عنوان سبب، شرط، جزء، مانع و رافع، اصل بودن یا بدل بودن یا فرعی بودن، تشدیدکننده یا تضعیف‌کننده، مقدم بودن یا موخر بودن، تلقی می‌شوند که در این شرایط نیز شارع حد و مرزهایی برای سبب بودن یا شرط بودن یا... تعیین می‌کند و بر آن حکم تکلیفی بار می‌کند مانند جزء بودن رکوع برای نماز، شرط بودن طهارت برای آب.

حد و مرزهایی که برای اسباب و شرایط و اجزاء و روابط و موانع گذاشته می‌شود موجب پیدایش دو عنوان «صحت و فساد» می‌شود، عبادت صحیح یا باطل، معامله صحیح یا فاسد.

در مورد قلمرو احکام وضعی تعابیری این‌چنین آمده است:

• «لیس بمحصور بل کما لیس بتکلیف مما له دخل فیه أو فی متعلقه و موضوعه أو لم یکن له دخل، مما أطلق علیه الحکم فی کلماتهم»^۱ ترجمه: «حکم وضعی هر حکمی است که تکلیفی نباشد اما یا تأثیری در خود حکم تکلیفی دارد یا تأثیر در متعلق حکم دارد یا تأثیر در موضوع حکم دارد یا هر گونه تأثیر دیگری که یافت شود، لذا انواع و اقسام و تعداد مشخصی ندارد.»

• «حکم وضعی تعداد مشخصی ندارد بلکه هر چیزی که قابل جعل باشد و تکلیفی نباشد، حکم وضعی تلقی می‌شود مانند صحت و بطلان، علت بودن (مانند علت بودن متصل شدن به نجاست برای نجس شدن)، علامت بودن (مانند علامت بودن سن یا احتلام یا روئیدن مو، برای بالغ شدن)، اندازه داشتن (مانند تعیین اندازه آب گُر یا حد ترخص در مسافرت)، حجت بودن (مانند حجت بودن خبر عادل)، بدل بودن (مانند بدل بودن تیمم نسبت به وضو)، مورد قبول بودن (مانند پذیرش عمل ناقص به جای عمل کامل)، ضمانت بودن، جنایت بودن، آزاد بودن، وکیل بودن، شرط بودن، سبب بودن، مانع بودن، و مانند آنها»^۲

نتیجه مهم این‌که: هر موضوعی که توسط شارع، تعیین وضعیت شود، حکم وضعی برای آن صادر شده است؛ این تعیین وضعیت عبارتست از: ارائه شاخص‌ها برای شکل‌گیری موضوع (ما یستکشف به تحقق الموضوع)، ارائه علت و سبب پیدایش موضوع (ما یتحقق به الموضوع)، ارائه شرایط و زمینه لازم برای فعال شدن موضوع (المقدمات القریبه لتحقيق الموضوع)، ارائه موارد بحران‌ساز و متلاشی‌کننده موضوع (الخلل و القواطع و الروافع للموضوع)؛ و به‌طور کلی بیان علل اربع و عوارض تسعة مورد نظر شارع در موضوعاتی که متعلق حکم قرار خواهند گرفت، «حکم وضعی» تلقی می‌شود. بنابراین تمام موضوعاتی که شارع راجع به شکل‌گیری آنها نظری داده است (مستقیم یا غیرمستقیم) در عین اینکه می‌توانند متعلق حکم تکلیفی باشند، در حیطة حکم وضعی هستند، مانند موضوع آموزش، عدالت، رفاه، امنیت، تبلیغ، معماری، محیط‌زیست، خانواده، فرهنگ، ورزش، و...^۳ و بسیاری از «احکام ارشادی» نیز ارشاد به «جزئیت، سببیت، شرطیت و مانعیت» هستند^۴ و حتی در احکام ارشادی محض نیز، بعد الفحص عن القرائن، اگر قرینه قطعی عقلی یا عرفی

^۱ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق)، کفایه الاصول، طبع آل‌البیت، قم، ص ۴۰۰

^۲ (مشکینی، ۱۳۷۴)، اصطلاحات الاصول، نشر الهادی، قم، ص ۱۲۲

^۳ از این موارد، در برخی تعابیر اصولیین، به «ماهیات مخترعه» تعبیر می‌شود (خمینی، ۱۴۰۹ق)، الرسائل، نشر اسماعیلیان، قم، ج ۱ ص ۱۱۵

^۴ این گزاره‌ها در اصطلاح، «ارشادی وضعی» هستند یعنی ارشاد به بیان خصوصیات و شرایط یک پدیده که مورد نظر شارع است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳)، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، هاشمی شاهرودی، موسسه الفقه الاسلامی، ج ۱۰ ص ۱۰۱

بر مصلحت خاصی یافت نشد، «مصلحت یا منفعت عقلاییه» که توسط ارشاد شارع ارائه شده است بر مطلوبیت عندالشارع باقی می‌ماند؛ لذا می‌توان گفت که تحلیل ربط احکام تکلیفی با احکام وضعی و ارشادی در موضوعات نیز چنین است:

هذا الموضوع (اعم من افعال المكلف الفردی او الجمعی او النظامات) مطلوب تحققه للشارع (اعم من انواع المطلوبیه و درجاتها)، و ما هو مطلوب للشارع، مطلوب تحققه من المكلف (اعم من كونه بقصد القرية او غيرها)، فانبعث العبد نحوه بايجاد سببه او شرطه او رفع موانعه او مقداره او وصفه او روابطه او ... امثال لطلب الشارع، فیدخل فی نطاق الفقه.

مثلاً: آموزش، مورد نظر خداوند است (مطلوب عند الشارع)، پس کشف اسباب و شرایط و اجزاء و روابط و موانع و خلل و اوصاف و عوارض تحقق آن، مورد نظر خداوند است. یعنی کشف فرآیندی که سبب آموزش مطلوب می‌شود مورد نظر خداوند است پس در علم فقه که به بررسی احکام الهی و فرآیند تحقق آنها می‌پردازد، باید موضوعاتی مانند آموزش و عدالت و رفاه و ... نیز بررسی شوند.^۱

از سوی دیگر احکام وضعی، جعل مستقل دارند و موضوع‌ساز برای احکام تکلیفی هستند، بدین صورت که: ملاحظه مصلحت و مفسده واقعی، سبب اعتبار یک رابطه می‌شود (یک رابطه برای رفع نیازی خاص)، این رابطه، برای اثرگذاری مقید به وجود اجزاء و شرایطی خاص است که بیان آنها حکم وضعی را تولید می‌کند، سپس براساس میزان اهمیت تحقق این رابطه، حکم تکلیفی مناسب تولید می‌شود. مثلاً: مصلحت ازدواج و نیاز به همسرگزینی، سبب اعتبار رابطه «زوجیت» می‌شود؛ این رابطه برای اینکه به درستی رفع نیاز کند و سبب تزییع حقوق دیگری نیز نشود، اجزاء و شرایط و اسباب و موانعی برایش تعریف شده است، مانند شرط بلوغ، شرط ایجاب و قبول، شرط مهریه، ... پس از تحقق شروط، حکم تکلیفی مانند وجوب نفقه، وجوب تمکین، حرمت ازدواج با مرد دیگر و ... پدید می‌آید. در مواردی هم که فقط حکم تکلیفی یا شرایط و موانع آن وارد شده است و تصریحی به اصل حکم وضعی قبلی نشده است، از روی حکم تکلیفی، کشف از وجود حکم وضعی قبلی می‌کنیم.

حکم شرعی، نسبت به هر تغییر اختیاری جهت‌ساز است و در همه حیطه‌ها جهت یا چگونگی تعریف می‌کند مانند: اینگونه عبادت کن، آنگونه معامله نکن، اینگونه آموزش بده، آنگونه توزیع نکن، ...؛ براین اساس به نظر می‌رسد تعریف شهید صدر رحمه‌الله‌علیه، از حکم شرعی، نزدیک‌تر به واقع است: «الحکم الشرعی هو التشریح الصادر من الله تعالی لتنظیم حیاة الانسان»^۲

۱/۳- چيستی «اجتهاد» در اجتهاد تمدنی و تفاوت آن با اجتهاد مصطلح

براساس تحلیل‌های فوق می‌توان گفت: اجتهاد تمدنی، گسترشی در اجتهاد مصطلح است که سه حیطه این گسترش در قسمت نقد فرضیه رقیب در فوق، ذکر شد، از سوی دیگر این گسترش نیاز به ابزارهای استنباطی موجه دارد که حداقل سه مورد است: ۱- قرار گرفتن ادله حاوی «توصیف‌های شارع از پدیده‌ها» در حیطه استنباط ۲- استنتاج ادله برای کشف مدلول‌های حاوی «روح معنا» که معانی فرآیندی هستند ۳- استفاده از منطق سیستم‌ها در جمع ادله برای دستیابی به نظام‌های تمدنی

توضیح ابزار اول و دوم، و استدلال بر موجه بودن آنها در صفحه ۱۲۳، ۱۳۲ در مبانی زبان‌شناختی اجتهاد تمدنی ارائه شده است، و مباحث مربوط به ابزار دوم در صفحه ۱۷۱ در مبانی روش‌شناختی اجتهاد تمدنی بیان شده است.

^۱ مقصود این قلم این نیست که تمام علوم انسانی باید داخل در فقه موجود باشند بلکه در صدد تبیین این معناست که «اجتهاد فقهی اصطلاحی» براساس استدلال‌های ذکر شده، عیناً در حیطه موضوعات علوم انسانی نیز جاری است و با این روش اجتهاد مرسوم می‌توان علوم انسانی را از ادله استخراج کرد.

^۲ (صدر، ۱۴۰۰ق)، دروس فی علم الاصول، نشر دارالهادی، قم، ج ۱ ص ۶۱

۱/۴- چیستی «تمدن» و مقصود از آن در «اجتهاد تمدنی»

در عنوان تحقیق، دو کلمه «اجتهاد» و «تمدن» به کار رفته است که مقصود از کلمه «اجتهاد» بیان شد و در این قسمت، مقصود از کلمه «تمدن» بررسی می‌شود. تحلیل مفهوم تمدن پیش‌نیازهایی دارد که باید توضیح داده شوند و عبارتند از: هویت نظام، سیستم، ساختار، فرآیند، مقیاس کلان، هویت نیاز و مدل نیازها. و در دنباله، عناوین مشابه با اجتهاد تمدنی، مانند فقه‌النظام، فقه حکومتی، فقه‌الاجتماع و ... بررسی می‌شوند.

۱/۴/۱- تعریف «تمدن» و پیش‌نیازهای مفهومی آن

«تمدن» که در لغت به معنی «پذیرش اخلاقیات و رفتارهای شهرنشینانه و دوری از اخلاقیات و رفتارهای قبیله‌ای و فردی» است^۱، در کاربردهای رایج در علوم انسانی، در نمونه‌های متعددی^۲ تعریف شده است که به دو نمونه اشاره می‌شود:

- «واژه تمدن متضمن وجود مجموعه‌ای هماهنگ از دانش‌ها و فنون، جهت کنترل طبیعت و سازماندهی حیات اجتماعی مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی است. پس، تمدن شامل مجموع عناصر اقتصادی، قضایی، فرهنگی، اخلاقی و مذهبی است. تمدن، اندیشه آرمانی در باب حیات انسانی در جامعه را القا می‌کند»^۳
- تمدن، نظامی اجتماعی است که موجب تشریح دستاوردهای هنری شده و دست به ابداع و خلاقیت میزند و نظامی سیاسی است که اخلاق و قانون نگهدارنده آن است و نظامی اقتصادی است که با تداوم تولید و مبادله پایدار خواهد ماند.^۴

در دیدگاه این قلم، «تمدن، شبکه‌ای از نظام‌های اجتماعی است که هر کدام دارای سه لایه معرفتی، قانونی و فرهنگی هستند و تمام مراتب و لایه‌های هرم نیازهای انسان را به صورت کارآمد و مستمر پوشش می‌دهند» مولفه‌های اصلی در تعریف فوق به ترتیب عبارتند از:

۱. وجود و فعال بودن «نظام، سیستم و ساختار» (غیر وابسته به افراد)
۲. شبکه‌ای بودن این سیستم‌ها و زیرسیستم‌های آنها (ارتباط همه مولفه‌ها با یکدیگر به طوری که هویت واحد جمعی تولید کند)
۳. تنظیم شبکه، برای فعال‌سازی فرآیندها در مقیاس کلان و جمعی
۴. وجود سه ابرفرآیند «معرفتی و نگرش‌ساز»، «قانونی و حقوق‌ساز» و «فرهنگی و اخلاق‌ساز»
۵. کارآمدی شبکه برای رفع نیازهای حیاتی و نیازهای متوسط و نیازهای متعالی
۷. کارآمدی برای پاسخگویی موازی به کلیه لایه‌های هرم نیازها؛
۸. کارآمدی برای پاسخگویی به نیاز تک‌تک افراد جامعه (از جنین منعقد شده و نوزاد متولد شده تا پیران فرتوت غیرقابل نگهداری و اموات).

^۱ (دهخدا، ۱۳۷۷)، لغت‌نامه، نشر دانشگاه تهران، ج ۵ ص ۶۹۷۲ مدخل تمدن

^۲ تعاریف دیگر را در کتاب «فرهنگ و تمدن» تالیف چنگیز پهلوان، نشر نی، تهران ۱۳۸۸، ص ۳۵۷-۴۹۴ ملاحظه بفرمایید.

^۳ (بیرو آلن، ۱۳۷۷ش)، فرهنگ علوم اجتماعی، نشر کیهان، تهران، ص ۴۷

^۴ (دورانت، ۱۳۳۷ش)، تاریخ تمدن، انتشارات فرانکلین، تهران، ج ۱ ص ۲۵۶

بنابراین، این تعریف، یک تعریف «معیاری»^۱ و مبتنی بر رویکرد «ساختارگرا»^۲، و «مدل نیازها» و دیدگاه «اصالت فرد در ضمن شبکه هستی»^۳ است.

توضیح مولفه‌های ارائه شده در تعریف: (پیش‌نیازهای مفهومی فقه تمدنی)

۱/۴/۱/۱- پیش‌نیاز یک: هویت نظام (سیستم، سامانه، شبکه) و نظام های اجتماعی

سیستم در لغت این‌گونه تعریف شده است: «مجموعه منظم افکار یا نظریات، روشی خاص برای انجام کارها، مجموعه‌ای از اشیاء و قطعاتی از لوازم که به یکدیگر متصلند و با هم کار می‌کنند، بدن انسان یا حیوان یا قسمتی از آن از حیث نظم و فعالیت‌هایشان که موجب کارکرد و بروز اثری می‌شود.»^۴؛ و در اصطلاح این‌گونه تعریف شده است: «مجموعه عناصر فعالی که در زمان و مکان خاص با نوعی کنترل و تصمیم‌گیرندگی و ارزیابی بهم مربوط هستند.»^۵ و متضمن همکاری و تضاعف^۶ نیروهاست و به معنی یک کل است.^۷

براساس تعاریف فوق، در هر نظام، سیستم و شبکه‌ای، تغییر هر جزء بر دیگر اجزاء و بر کل، تأثیر دارد و هیچ‌یک از عناصر، اثری مستقل و جدا از مجموعه نمی‌گذارند و نمی‌پذیرند. مولفه‌های سیستم یا شبکه نیز عبارتند از: اجزاء و عناصر (متغیرها)، روابط بین اجزاء، هدف، مرز سیستم و محیط سیستم (تفکیک بین عوامل خارج از سیستم و عوامل داخلی آن)، جریان سیستم (نحوه فعالیت متغیرهای داخلی و خارجی برای رسیدن به هدف سیستم)، بازخورد (بررسی نتایج به‌دست آمده از جریان سیستم و اصلاح نقاط نامناسب و بهینه‌سازی جریان، و اعمال دوباره آن به سیستم) و پایداری سیستم (میزان قابلیت مقابله یا انعطاف سیستم در برابر تغییرات احتمالی).^۸

تصور صحیح از هویت «سیستم» و کارکردهای آن و کیفیت جریان آن در علوم انسانی و علوم اسلامی، نقطه عطف و گلوگاه تولید علم دینی و علوم انسانی اسلامی و فقه تمدنی است. علت این مطلب و نمونه‌های عینی از آن در فصل دوم ص ۶۴ که کارکردهای اجتهاد تمدنی است و در فصل چهارم ص ۱۰۳ که مبانی هستی‌شناختی به تفصیل بیان شده است. برخی از محققین در توضیح هویت سیستم و تفکر سیستمی و نحوه پیدایش آن، مطالب تفصیلی آورده‌اند که تلخیص آن چنین است: (مهم)

«اندیشه انسان درباره جهان، در طول تاریخ عمدتاً در دو مسیر جریان داشته است: ۱- اتمیسم، عنصرگرایی و تجزیه‌گرایی ۲- تفکر ارگانیک (تعاملی)، کل‌گرایی و وحدت‌بخشی. تفکر تجزیه‌گرایانه می‌گوید: یک موجود را هر قدر هم که پیچیده باشد، می‌توان به اجزایی تقسیم کرد و از راه بررسی رفتار اجزاء، پی به حقیقت برد. معتقدین به این مکتب نظرشان این است که هر پدیده از لحاظ تشکیلاتی و رفتاری، مجموعه اجزاء خود است و خاصیتی بیش از آنها ندارد و خواص مجموعه را با مطالعه خواص اجزاء می‌توان کشف کرد. در این تفکر اجزاء، دارای اصالت و اولویت هستند و بدون توجه به کل می‌توان آنها را تعریف کرد و موجودیت آنها را شناخت.

در شیوه تفکر کل‌گرایانه و ارگانیکی، «هستی» قانونمند است و بر هر چه هست قوانینی عمومی و همه‌شمول حاکم است. جهان در نظر این مکتب یک کل سازواره‌ای (ارگانیسیم) است که در آن نظام و سلسله مراتب حاکم است. و هر جزء این نظام در هستی و رفتار کل نقش دارد. در این تفکر هر موجود زنده یک پدیده پویاست که علیرغم عوامل از بین‌برنده در

^۱ در برابر تعریف مصداقی و توصیفی

^۲ اشاره به رویکرد «ساختارگرایی» در علوم انسانی که قائل است ساختارها و فرآیندها هستند که زمینه‌ساز برای تولید فکر، احساس و رفتار انسان‌ها می‌شوند و برای ایجاد تغییر در انسان‌ها و جوامع باید به اصلاح ساختارها و فرآیندها پرداخت.

^۳ ر.ک. مقاله «پارادایم شبکه‌ای»، تالیف این قلم، منتشره در مجله حکمت اسلامی، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۲۳

^۴ (لغت نامه آکسفورد)، دانشگاه آکسفورد لندن، ویرایش ۲۰۰۱، نشر مهر، طهران، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲۰

^۵ (فرشاد، ۱۳۶۲)، پویایی سیستم‌ها، نشر امیرکبیر، طهران، ص

^۶ منظور از تضاعف نیروها، فعل‌وانفعال عناصر سیستم با یکدیگر است به طوری که آثار و ترکیب آنها بزرگتر از مجموع آثار یک‌یک آنها باشد.

^۷ (حمیدی زاده، ۱۳۷۹)، پویایی‌های سیستم، نشر دانشگاه شهید بهشتی، طهران، ص ۲۳

^۸ (رضائیان، ۱۳۷۶)، تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم، نشر سمت، طهران، ص ۲۹-۴۳

پیرامون او، سعی در محفوظ نگاه داشتن خود دارد و با تبادلات ماده و انرژی و اطلاعات با محیط خارج، از سوق یافتن به سوی بی‌نظمی و انهدام خودداری می‌کند. این سیستم به‌جای آنکه مانند اجسام ظاهراً متشکل از تعدادی اتم باشد شبیه به شعله یا بلوری است که مرتباً در حال تغییر و تبدیل است. تفکر سیستمی به‌دنبال ایجاد وحدت میان اجزاء هستی است. مراد از ایجاد وحدت، یافتن هم‌شکلی‌ها و همانندی‌های واقعی و دست‌یابی به عمق مفاهیم پدیده‌ها و قانون‌مندی‌هایی است که میان پدیده‌های گوناگون در هستی وجود دارد. تبیین وحدت‌آفرین هستی با عنوان نظریه عمومی سیستم‌ها نام نهاده شده است. آن را «علم کل‌ها» توصیف کرده‌اند. نقطه اتکای این منطق، خاصیت «ظهور آثاری بر کل بیش از آثار اجزاء» است.

سیستم‌ها از نظر سلسله مراتب به ۹ طبقه تقسیم می‌شوند که قوانین مراتب پایین‌تر همواره بر سطوح بالاتر نیز حاکم است و علاوه بر قوانین قبلی، بر هر مرتبه‌ای قانون خاص آن مرتبه نیز حکمفرماست. در این طبقه‌بندی، طبقه اول عبارتست از: ذرات بسیط بنیادین تشکیل‌دهنده اجزاء پدیده‌ها؛ در سطح دوم، ساعت‌گونه‌ها و مکانیسم‌هایی قرار دارند که نوعی حرکت و پویایی از خود بروز می‌دهند؛ در طبقه سوم، مکانیسم‌های کنترلی و سیستم‌هایی که با مکانیسم‌های بازخوردی کنترل می‌شوند قرار دارند؛ در طبقه چهارم دنیای ارگانیسم‌ها که سیستم‌های باز هستند می‌باشند (مانند سلول‌ها)؛ در طبقه پنجم، گیاهان و ارگانیسم‌های تقسیم‌سلولی قرار دارند؛ در طبقه ششم، حیوانات هستند که سطح فعالیت و تبادل آنها با محیط دارای نوعی شعور و انتخاب و هدف‌جویی است؛ در طبقه هفتم، انسان قرار دارد که با خصیصه خودآگاهی و آرمان‌گرایی از حیوانات متمایز است؛ در طبقه هشتم نظام‌های اجتماعی و فرهنگی قرار دارند (که عنصر تشکیل‌دهنده سیستم در آنها به‌جای اینکه فرد باشد، نقشی است که او به‌عهده دارد)؛ و در طبقه نهم سیستم‌های مجرد و مطلق قرار دارند مانند دین، اخلاق، هنر.

مهندسی سیستم‌ها عبارتست از دانش طراحی سیستم‌های پیچیده با حفظ وحدت و یکپارچگی؛ نقش اصلی مهندسی سیستم‌ها، بهترین استفاده از منابع و امکانات است. چند هدف عمده‌ای که برای مهندسی سیستم‌ها برشمرده می‌شود عبارتند از: ایجاد مدیریت اطلاعات و کنترل، برنامه‌ریزی‌های دراز مدت و پیوند سیستم‌ها به یکدیگر، قدرت برنامه‌ریزی بهینه، آینده‌نگری، قابل اطمینان‌سازی، فرهنگ‌سازی و مهندسی اجتماعی. «انتهای تلخیص مطالب از کتاب نگرش سیستمی».

تذکر مهم:

تفکر سیستمی (شبکه‌ای)، در علم مهندسی در علوم تجربی، ظهور و بروز یافته است ولی در حقیقت مبتنی بر معادلات منطق و فلسفه است که به ساختار بهم‌پیوسته مفاهیم در تولید تفکر و ساختار بهم‌پیوسته علت‌ومعلولی در کل هستی می‌پردازد لذا تمام پدیده‌ها را اعم از مادی و غیرمادی، انسانی و غیرانسانی، اعتباری و حقیقی در بر می‌گیرد. کارکرد سیستم و تفکر سیستمی، در «دین» نیز در زیر توضیح داده شده است.

۱/۴/۱/۲- پیش‌نیاز دو: هویت نگرش سیستمی و کاربرد آن در نگرش به دین^۲

از قسمت قبل به‌دست آمد که «نگرش سیستمی» که تلاش برای استفاده از منطق سیستم‌ها در تحقیقات است، مبتنی بر پیش‌فرض‌های زیر است:

- موضوع مورد نظر احتمالاً دارای اجزاء مرتبط با یکدیگر است.
- این اجزاء احتمالاً دارای لایه‌های درونی و عمیق‌تر نیز هستند. (تجزیه تا رسیدن به ذرات بنیادین)
- ارتباط اجزاء با یکدیگر احتمالاً به‌صورت بُرداری و برآیندی است. (موضوع، مجموعه‌ای از عناصر مستقل از هم نیست).
- موضوع مورد نظر احتمالاً دارای ارتباط با متغیرهای بیرون از خود می‌باشد.

^۱ (فرشاد، ۱۳۶۲)، نگرش سیستمی، نشر امیرکبیر، طهران، ص ۱۵، ۳۳، ۵۴، ۵۹، ۱۰۰

^۲ تفصیل این مباحث در کتاب «نگرش سیستمی به دین» از همین قلم منتشر شده است. (واسطی، ۱۳۹۰)، موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، مشهد مقدس

- ارتباط موضوع با متغیرهای بیرون از خود احتمالاً به صورت برداری و برآیندی است. (موضوع، کارکردی مستقل از دیگر عناصر محیط ندارد).
 - ارتباط موضوع با متغیرهای بیرون از خود احتمالاً دارای سطوح و مراتب فوقانی متعددی نیز می‌باشد. (ترکیب تا رسیدن به علت‌العلل‌های کلان و ریشه‌ای در ابعاد مختلف شبکه هستی)
 - موضوع مورد نظر و عناصر درونی و بیرونی، احتمالاً در حال تغییر دائمی هستند.
 - موضوع مورد نظر هدفی را در هستی دنبال می‌کند.
 - موضوع، احتمالاً دارای اهداف اولیه و میانی نیز هست.
 - هدف نهایی و دیگر اهداف موضوع، احتمالاً دارای شدت و ضعف نیز می‌باشند.
 - صورت‌بندی موضوع، احتمالاً از زوایای دید مختلف، تغییر می‌کند.
- اگر دین یک پدیده مفهومی دارای منشاء انتزاع حقیقی است و اگر قوانین سیستم‌ها در کل شبکه هستی و در تمام ابعاد لایه‌های پدیده‌های حقیقی جاری هستند آنگاه دین نیز تحت قوانین سیستم‌ها قرار دارد. (استدلال بر نحوه جاری شدن قوانین تکوینی بر پدیده‌های مفهومی، اعتباری و تشریحی، به تفصیل در صفحه ۱۷۸ ارائه شده است)؛ بر این اساس، می‌توان نگرش سیستمی به دین را به صورت زیر تعریف کرد:
- نگرش سیستمی به دین** یعنی: «دین» را به عنوان یک پردازش گر در نظر بگیرید و ورودی، خروجی، کیفیت پردازش و بازخورد را در آن تعریف کنید. تمام گزاره‌های بیانگر معارف، قوانین و اخلاقیات در دین، یا مسئولیت توصیف و تبیین عناصر ورودی را دارند یا شاخص‌های خروجی را و یا به کیفیت پردازش عناصر ورودی برای رسیدن به اهداف خروجی، پرداخته‌اند. نگرش سیستمی به دین را با عبارات زیر می‌توان تبیین کرد:
- جوهره دین، مجموعه‌ای از عناصر و گزاره‌های بهم‌پیوسته و نظام‌مند است.
 - این عناصر و اجزاء، تابع اهداف دین هستند و هدف‌گرایی دین، به این عناصر شکل می‌دهد و ساختار ارتباطی آنها با یکدیگر را تعیین می‌کند.
 - اتحاد مبداء پیدایش دین با مبداء پیدایش هستی، پل ارتباطی دین با واقعیت‌هاست و بر این اساس، برنامه‌های دین جلوه‌هایی از معادلات واقعی است و برنامه‌های دین، مدل کردن واقعیت‌ها است.
 - دین، اهداف و برنامه‌های خود را اولویت‌بندی می‌کند و گزاره‌های دین را باید در عرصه اهداف و اولویت‌های آن بررسی کرد.
 - دین، با عناصر محیطی خود تعامل دارد و برای شکل‌دهی به عناصر محیطی خود برنامه دارد پردازش‌هایش را در چهارچوب اهداف خود تغییر و تحول می‌بخشد، و به تعبیر دیگر می‌توان گفت: برنامه‌های دین را می‌توان از منظر «محرک - پاسخ» مطالعه کرد یعنی دین دارای شبکه عصبی منسجم و در تحت مدیریت اهداف است که نسبت به محرک‌ها واکنش نشان می‌دهد.^۱
 - دین از تضاعف نیروبخشی^۲ برای حرکت به سمت هدف برخوردار است.

^۱ یعنی در وضعیتی که محرکی به وجود می‌آید، نحوه رفتار و واکنش دین را بررسی کرد (یعنی میزان کاربردی بودن گزاره‌هایی را که در پاسخ به این محرک ارائه می‌دهد با موارد مشابه مقایسه کرد و توانایی آن را محاسبه نمود). نکته: مقصود از واکنش، عملکرد انفعالی نیست بلکه هر گونه اثرپذیری و اثرگذاری است.

^۲ یعنی فعال‌سازی یک متغیر در برنامه‌های دین، موجب فعال شدن متغیرهای دیگری نیز می‌شود که فعال شدن آنها اثر بازخوردی بر متغیر اول دارد و موجب تشدید یا تضعیف تصاعدی فعالیت آن می‌شود.

- برنامه‌های دین، قابلیت خود تنظیمی دارد؛ تعادل‌گرا و تکاملی است.
- برنامه‌های دین، در فرآیندی پیوسته و مستمر و تدریجی تحقق می‌یابند.
- سیستم کلان دین از سه خُرده سیستم نگرشی، قانونی و فرهنگی تشکیل شده است.
- این خُرده سیستم‌ها، مسئولیت تقسیم کار و فعالیت‌ها را در سیستم اصلی به‌عهده دارند.
- تعادل‌بخش^۱ در دین، طیف اهداف دین است که که مجموعه گزاره‌های دین را منسجم و متعادل کرده و موازنه‌های لازم بین محرک‌ها و پاسخ‌ها را ایجاد می‌نماید.
- قلمرو دین، حداقل‌ها و حداکثرهایی است که در موضوعات مختلف توسط دین تعیین شده است. این حداقل و حداکثرها، مرزها و حدودی هستند که به‌عنوان جهت‌دهنده به کلیه ارتباطات میان گزاره‌ای در عرصه دین و فعالیت‌ها در عرصه دین‌داری عمل می‌کنند.
- برآیندگیری در دین، توسط قوانین و معادلاتی است که رابطه میان ابعاد و لایه‌ها مختلف دین را بیان می‌کنند. برخی از این گزاره‌ها در علم «قواعد فقه» و علم «اصول فقه» به تفصیل تعریف و توصیف شده‌اند. (از مباحث مفاهیم و نسبت به ادله گرفته تا مباحث امارات و جمع دلالتی و اصول عملیه) تصویر زیر نمودی ساده و اولیه از دین به مثابه یک سیستم است:



براساس تحلیل سیستمی از دین، دین، برنامه زندگی انسان‌ها در جامعه بشری است، که به‌هدف اولیه ایجاد تعادل در فعل‌وانفعالات میان مطلوبیت جسمی، فکری، روحی، محیطی و جمعی با شاخص پایداری رو به ابدیت شکل گرفته است، و برای حصول هدف نهایی افزایش احساس حضور خدا با شاخص گسترش رو به بی‌نهایت، برنامه دارد.

^۱ تعادل‌بخش، عاملی است که مجموعه سیستم خود را براساس آن متعادل می‌کند و محیط درونی خود را ثبات می‌بخشد و بین نیروهای درونی و بیرونی موازنه برقرار می‌کند. (حمیدی‌زاده محمدرضا، ۱۳۷۹، مقاله رویکرد سیستمی برای تحلیل رفتار مصرف‌کننده، مجله تدبیر، شماره ۱۱۰)

نکته: به‌جهت مستندسازی بحث به یک تحلیل تخصصی روشمند در مباحث سیستم و مدل‌سازی، آنچه از مفروضات سیستمی بودن دین در این قسمت ارائه شد، با مفروضات سیستمی که در مقاله تخصصی فوق ذکر شده است تطبیق گردید و با مفهوم‌سازی مجدد ارائه شد.

دین اسلام که مدعی خاتمیت و فراگیری برای تمام انسان‌ها تا پایان تاریخ است، اگر چنین هویت، هدف و ادعایی است آنگاه باید معادلات حرکت شبکه‌ای انسان در هستی را تبیین کرده باشد؛ تبیین معادلات حرکت در شبکه هستی، تبیین در مقیاس کلان است و تبیین‌ها در مقیاس‌های کلان، تبیین‌های استراتژیک و راهبردی هستند. کلید دریافت مطلب، در تصور «کیفیت حرکت انسان در شبکه هستی» است که در ص ۱۰۴ ارائه شده است.

اگر دین صرفاً مجموعه کنار هم گذاشته شده از تک گزاره‌ها نباشد (جمع جبری گزاره‌ها) بلکه دارای هویتی مجموعی و شبکه‌ای باشد (جمع برداری میان گزاره‌ها و برآیند آنها با معادلات حاکم بر خلقت)، و اگر نگرش سیستمی تلاش برای کشف برآیند ارتباطات موجود میان متغیرهای درونی و بیرونی یک موضوع باشد، آنگاه دست‌یابی به کارکرد اصلی و بهینه دین، بدون نگرش سیستمی و شبکه‌ای ممکن نخواهد شد. خصلت سیستمی بودن، در تمام مفاهیم و برنامه‌های دین گسترش دارد، مثلاً در «نماز» به صورت زیر است:

«نماز» با خصوصیتی که مسلمانان می‌خوانند، مدلی از عبادت است که با تمام جزئیات و شرایط در دین ارائه شده است؛ ملاحظه «نماز» به عنوان یک سیستم و مدل، یعنی تشخیص اینکه نماز چه فرآیندی است که ورودی‌ها را به خروجی مورد نظر تبدیل می‌کند؟

برای رسیدن به نتیجه، باید ورودی‌ها، خروجی و فرآیند تبدیل (زمینه، نقطه شروع، نقطه مرکزی، مراحل، نقاط بحران) از گزاره‌های دین به دست آیند. اگر مجموعه احکام فقهی مربوط به نماز را کنار هم بگذاریم خواهیم دید که مدلی به صورت زیر داریم:

۱. **ورودی‌های سیستم** (یعنی تمام عناصری که از ابتدای شکل‌گیری نماز تا دست‌یابی آن به اهدافش دخیل هستند) = بدن، ذهن و فکر، قلب و روح^۱، محیط^۲، نیروهای مثبت و نیروهای منفی در هستی و مشکلات و بحران‌های انسانی^۳، دیگر انسان‌ها (در محیط خانواده، محیط کار، محیط شهر، محیط بین‌الملل)، گذشته و آینده^۴، قوانین و مدل‌ها و سیستم‌های دیگر دینی^۵.
۲. **خروجی‌های سیستم** (یعنی اهداف، آثار و نتایجی که توسط نماز کامل ایجاد می‌شوند) = تمرکز فکری و روحی^۶، فعال شدن احساس حضور خدا و معنادار شدن سطحی عمیق‌تر از حیات، اتصال به آگاهی جامع الهی^۷، جذب نیروهای مثبت و نورانی و افزایش نیرو و انرژی روحی، دفع نیروهای منفی و ارتقاء در درجه خلوص ادراکات و معرفت‌ها، آرامش و بهداشت معنوی فردی و جمعی، همسو شدن کلیه نیروهای روحی با نیروهای

^۱ مستند به احکامی مانند طهارت بدن، جهت بدن در قبله، ایستاده یا نشسته... نیت و توجه به معانی نماز (لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) (سوره نساء، آیه ۴۳)؛ حضور قلب، و ...

^۲ مستند به احکامی مانند مکان مصلی، نماز در سفر یا وطن، نماز در مسجد و مساجد اربعه، و ...

^۳ مستند به ادله‌ای مانند «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (سوره عنکبوت، آیه ۴۵)، تاثیر نماز بر روزی فردی (سعه یا ضیق ایجاد کردن)، تاثیر نماز بر روزی اجتماعی (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا، سوره مریم، آیه ۵۹)، و ...

^۴ مستند به احکامی مانند قضا نمازهای فوت شده، و مستند به ادله‌ای مانند «إِنَّ أَوْلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ فَإِنْ قَبِلَتْ قَبْلَ مَا سِوَاهَا» (کافی، ج ۳ ص ۲۶۸)، و ...

^۵ مستند به ادله‌ای مانند: قرار گرفتن نماز در حیطة امر بمعروف و نهی از منکر، حیطة تربیت فرزندان، حیطة فرهنگ و رسانه، و ادله‌ای مانند «وَلَوْ لَوِ اتَّبَعُوا النَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ» (سوره مائده، آیه ۶۶)، و ...

^۶ مستند به ادله‌ای مانند: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِإِحْضَارِ النَّيَّةِ وَخُلُوصِ الْيَقِينِ وَإِفْرَاقِ الْقَلْبِ وَتَرْكِ الْأَشْغَالِ وَهُوَ قَوْلُهُ فَإِذَا فَرَعْتَ فَأَنْصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ» (فقه الرضا علیه السلام، ص ۷۰)، و ...

^۷ مستند به مانند: «الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ» (کافی، ج ۶ ص ۱۰)، و ...

- جاری در هستی، از بین رفتن آثار منفی عملکردهای قبلی^۱، تعمیق فهم و احساس از دیگر دستورات الهی برای حرکت در زندگی دنیا و عبور به سوی ابدیت^۲.
۳. **فرآیند پردازش / تعیین مرزهای سیستم** = تمام افراد انسان اعم از مرد و زن بالغ و کودکانی که به تشخیص رسیده‌اند، در تمام مکان‌ها و در تمام زمان‌ها و در هر شرایط، تا آخر عمر
۴. **تعیین زمینه‌ساز اولیه** = طهارت بدن و لباس + وضوء + تعیین قبله و رو به قبله ایستادن + تشخیص زمان + طهارت مکان سجده + آرامش بدن و قرار گرفتن در موقعیت مراقبه و دوری از خوردن و آشامیدن و حرکت کردن و حرف زدن
۵. **تعیین نقطه شروع** = اذان و اقامه + نیت + قیام + تکبیر (که در هر کدام کمیت و کیفیت ظاهری و باطنی آن ذکر شده است)
۶. **تعیین مراحل فرآیند** = قرائت + رکوع + سجود + تشهد + سلام (که در هر کدام کمیت و کیفیت ظاهری و باطنی آن ذکر شده است)
۷. **تعیین مرکز ثقل** = توجه به خداوند و فهم اینکه چه می‌کند و چه می‌گوید.
۸. **تعیین نقاط بحران** = کلیه رفتارهای منجر به شک یا منجر به بطلان نماز (احکام خلل در نماز، چه نماز فرادی و چه نماز جماعت و چه نمازهای جمعیتی مانند نماز عید فطر و قربان یا نماز جمعه)
۹. **بازخورد در سیستم** = کلیه احکام مربوط به رفع خلل، نقص و شک در نماز
۱۰. **متغیرهای تقویت و تشدید کننده** = کلیه مستحبات نماز (در کلیه انواع نماز)
۱۱. **متغیرهای تضعیف‌کننده و بازدارنده** = کلیه مکروهات در نماز (در کلیه انواع نماز)
- تمام احکامی که در کتاب «الصلوه» در فقه ارائه شده است، در محورهای این تحلیل، جانمایی دارند.
- ۱/۴/۱/۳- پیش‌نیاز سه: **هویت «نظام‌های اجتماعی» و «نظام‌سازی»**
- نظام‌های اجتماعی، ساختارهایی هستند که در آنها فرآیندهایی جاری است که کنش‌های انسانی را در مقیاس خرد و کلان تنظیم می‌کنند. توضیح اینکه:
- «ساختار» یعنی: نحوه چینش اجزاء و عناصرِ حداقلی، که سبب فعال شدنِ پایدارِ یک فرآیند می‌شوند^۳؛ و «فرآیند» یعنی: اثرگذاری و اثرپذیری میان اجزاء و عناصرِ یک ساختار، به‌طوری که منجر به تولید اثر جدید شود.^۴ لذا «فرآیندسازی» یعنی تعریف عناصر و تعیین کمیت و کیفیت و زمان و مکان و جهت و ... در آنها به‌طوری که ترکیب اجزاء منجر به تولید اثر مورد نظر شود. «کنش» نیز یعنی: رفتاری که براساس یک تصمیم تولید می‌شود.^۵
- معادل‌های این کلمات می‌تواند در درک معنای آن کمک کند، در فرهنگ لغات مشابه، در مورد «ساختار»، کلمات زیر پیشنهاد شده است: چهارچوب، فرم، ریخت و ترکیب، استخوان‌بندی، نقشه، سازه، طرح و قالب، هیكل؛ و در مترادف‌های «فرآیند» نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: فعل‌وانفعال، کنش و واکنش، تاثیروتاثُر، مکانیزم، عملگری، عملیات، اقدام، جریان، نقش و کار. و در مترادف‌های «کنش» هم چنین آمده است: رفتار، عملکرد، ظهور و بروز، سلوک، اخلاق و رویه.^۶ ساختارها، زمینه‌سازند تا زنجیره‌ای از فرآیندها در درون آنها شروع به فعالیت کند.

^۱ مستند به مانند: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُ السَّيِّئَاتِ» (سوره فرقان، آیه ۷۰)، و ...

^۲ مستند به مانند: «ان الوصول الى الله سفر لا یدرک الا بامتطاء اللیل» (سفینه‌البحار، ج ۴ ص ۱۷۹)، و ...

^۳ (آکسفورد، ۲۰۱۵ م)، لغت‌نامه، دانشگاه آکسفورد لندن، نشر مهر، طهران ۱۳۷۷، ویرایش ۲۰۰۱، ص ۱۲۹۱، ذیل مدخل structure

^۴ همان، ص ۱۰۰۸، ذیل مدخل process

^۵ همان، ص ۱۲، ذیل مدخل action

^۶ پایگاه اطلاعاتی www.thesaurus.com، ۲۰۱۸، ذیل هر کدام از مدخل‌های فوق

در فضای اجتماعی با کثرت کنشگران، نیاز به ساختارهایی است که بتوانند ورودی‌های انبوه را مدیریت کنند لذا نظام‌های اجتماعی شکل می‌گیرند که وابسته به عملکرد تک تک افراد جامعه نیستند بلکه براساس آیین‌نامه‌ها و ضوابط، فرآیندهایی را فعال می‌کنند تا هر فردی که در آن قرار می‌گیرد در جهت اثر و هدف آن نظام تنظیم شود و به خروجی مورد نظر برسد؛ مثلاً در نظام آموزشی، مجموعه مرتبط از فضا، تجهیزات، نیروی انسانی و متون آموزشی، ساختاری است که به‌گونه‌ای با هم مرتبط شده باشند که سبب فعال‌شدن فرآیند تعلیم و تعلم و حصول یادگیری شود.

اگر سیستم و نظام، مجموعه اجزاء مرتبط بایکدیگر برای ایجاد یک هدف است و جوهره نظام و سیستم همان روابط بین اجزاء است؛ آنگاه «نظام‌سازی» یعنی «تولید ارتباطات تنظیم‌شده برای ایجاد یک برآیند» و این به معنای «فرآیند سازی» است؛ و در حقیقت نظام سازی یعنی: تعیین ورودی و خروجی و پردازش سیستم، به هدف پردازش ورودی‌های انبوه

در «نظام‌های اجتماعی» مانند نظام فرهنگی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام آموزشی، نظام درمانی، و ... خُرده نظام‌ها و مجموعه‌هایی فعال هستند که «نهاد» نامیده می‌شوند مثلاً بازار، نهادی در نظام اقتصادی است، رسانه، نهادی در نظام فرهنگی است، مدرسه، نهادی در نظام آموزشی است.

تمدن، نیز برآیند تمام سیستم‌ها و نظام‌های اجتماعی است که حاوی شبکه‌ای از نهادهاست که موجب تنظیم کنش‌های انسان‌ها برای تعالی می‌گردد، و «تمدن‌سازی» عبارت است از «نظام‌سازی اجتماعی شبکه‌ای». درک صحیح و جامع از ساختار، فرآیند و نظام‌های اجتماعی، نقطه مرکزی برای درک مقیاس تمدنی است. برای لمس مقیاس نظام‌های اجتماعی، نیاز به بررسی تفاوت «مقیاس کلان با مقیاس خُرد» است. مفهوم و مصداق «مقیاس کلان» کلید طلایی برای دریافت مباحث تمدنی و نظام‌سازی است.

۱/۴/۱/۴- پیش‌نیاز چهار: هویت مقیاس کلان و تفاوت آن با مقیاس خُرد

«مقیاس خُرد» یعنی: توجه به پدیده‌ها در حد و اندازه «واحد» تشکیل‌دهنده آن پدیده؛ و «مقیاس کلان» یعنی توجه به پدیده‌ها در حد و اندازه «ارتباط» با پدیده‌های دیگر.

مفهوم «خُرد و کلان»، مفهومی ذومراتب است که براساس لایه‌ها، سطوح، زوایا و ابعاد پدیده‌ها می‌تواند تغییر کند. توجه به یک سلول در یک برگ، در مقیاس خُرد انجام می‌شود و توجه به روابط سلول‌ها برای تشکیل همان برگ، در مقیاس کلان نسبت به همان برگ انجام می‌شود؛ بررسی همان تک برگ، در مقیاس خرد انجام می‌شود و بررسی روابط برگ‌ها با یکدیگر و با شاخه و تنه درخت، در مقیاس کلان انجام می‌شود؛ بررسی همان تک درخت، در مقیاس خرد است و بررسی رابطه آن درخت با زمین و هوا و محیط پیرامونی، در مقیاس کلان است.

توجه به «روابط و برآیند آنها» که سبب ایجاد پدیده یا اثر جدید می‌شود و لوازم و الزاماتی که ایجاد می‌کند کلید اصلی درک «مقیاس کلان» است. به نمونه مثال زیر توجه کنید:

فرض کنید به شما گفته‌اند: ۵ کتاب را در مدت ۲۴ ساعت به ۵ آدرس در یک شهر بزرگ ارسال کنید، شما با استفاده از یک وسیله نقلیه می‌توانید این کار را انجام دهید. اما اگر به شما بگویند: ۵۰ کتاب را به ۵۰ آدرس در سطح شهر ظرف ۲۴ ساعت برسانید. آیا باز هم به‌صورت قبلی می‌توانید این کار را انجام دهید؟! یا اگر به شما بگویند: ۵۰۰ کتاب را به ۵۰۰ آدرس مختلف در ۲۴ ساعت ارسال کنید چکار می‌کنید؟ با ۵۰۰۰ یا بیشتر چه می‌کنید؟

در مثل ۵۰ کتاب، شما می‌توانید با ۱۰ نفر صحبت کنید تا آنها را ارسال کند، یعنی فرآیند جدیدی که در مقیاس ارسال ۵ کتاب وجود نداشت به‌وجود می‌آید که فرآیند استخدام و پرداخت دستمزد است. و البته کار به همین جا ختم نمی‌شود زیرا شما در مقیاس ۵ کتاب، خودتان اقدام کردید و مطمئن شده‌اید که کتاب‌ها به مقصد رسیده است ولی در اینجا که ۱۰ نفر را استخدام کرده‌اید از کجا مطمئن می‌شوید که کتاب‌ها به مقصد رسیده‌اند لذا نیازمند طراحی فرآیند جدیدی برای نظارت و کنترل هستید..

اگر مقیاس به ۵۰۰ کتاب ارتقاء یافت، آیا باز هم می‌توانید با استخدام ۱۰۰ نفر یا کمتر، کتاب‌ها را ظرف ۲۴ ساعت به مقصد برسانید؟! چند روز طول خواهد کشید تا این تعداد افراد را پیدا کنید و استخدام کنید! لذا مجبور می‌شوید ابزار یا فرآیند جدیدی را به کار بگیرید یا طراحی کنید، مثلاً مراجعه به صنف پیک‌رسان‌ها و عقد قرارداد با آنها برای اینکه بخشی از سیستم توزیع‌شان را در اختیار شما بگذارند، و البته باز نیازمند سیستم نظارت و کنترل هستید.

در مقیاس ۵۰۰۰ کتاب، سیستم توزیع پیک‌رسان‌ها هم کارآیی نخواهد داشت و مجبور می‌شوید با سیستمی با فرآیندهای جدید کار کنید، مثلاً مراجعه به شرکت پست و عقد قرارداد خاص که حاضر باشند برای ۲۴ ساعت بخشی از سیستم توزیع‌شان را به کار شما اختصاص بدهند.

در سیستمی مانند شرکت پست چند فرآیند باید فعال باشد تا شرکت پست بتواند به شما چنین خدماتی بدهد؟ فرآیند مربوط به قسمت استخدام نیروی انسانی، قسمت آموزش نیروی انسانی، قسمت پشتیبانی نیروی انسانی، قسمت مالی و پرداخت، قسمت نظارت و کنترل، قسمت پذیرش، قسمت بسته‌بندی، قسمت ذخیره و انبار، قسمت حمل، قسمت توزیع مویرگی، قسمت پاسخ به شکایات، قسمت بایگانی و ...، که همه اینها نیازمند تامین فضا و امکانات مرتبط با کارشان هستند، فضای مورد نیاز این تعداد از افراد که فضای و سخت‌افزار زیادی خواهد بود نیازمند نگهداری است لذا فرآیند مربوط به قسمت تاسیسات، قسمت نظافت، قسمت انفورماتیک، قسمت نگهداری و ... لازم خواهد بود و برای هر کدام از این قسمت‌ها، آیین‌نامه‌های کاری لازم است و نمی‌توان آن را به سلیقه و تشخیص مسئول مربوطه واگذار کرد.

نکته بسیار مهم در تفاوت دو فضای خرد و کلان و فضای سیستمی و غیرسیستمی، این است که مقیاس کلان وابسته به افراد نیست بلکه وابسته به فرآیندها و سیستم‌هاست، اگر مدیر شرکت پست یا مثلاً مسئول حمل و نقل، از این مجموعه جدا شود کار شرکت پست تعطیل نخواهد شد بلکه سیستم، فرد دیگری را جایگزین خواهد کرد تا طبق آیین‌نامه عمل کند. اما اگر روزی مثلاً فرآیند پذیرش مرسولات دچار اختلال شود یعنی نیروهای انسانی مربوطه، طبق آیین‌نامه عمل نکنند سیستم شرکت پست دچار اختلال می‌شود و کارها انجام نمی‌گیرد.

سیستم‌ها، پاسخگوی نیازهای کلان هستند. در بقیه مسائل هم همین‌طور است، مثلاً وقتی می‌خواهیم سرمایه اندکی را برای تامین معاش خود در کاری سرمایه‌گذاری کنیم با وقتی که چندین هزار نفر می‌خواهند پول زیادی را در چندین پروژه بزرگ آن هم برای تامین معاش تعداد زیادی از مردم هزینه کنند، تفاوت اساسی خواهد داشت، در اینجا باید سیستم اقتصادی و بانکداری تاسیس کرد و دیگر نمی‌توان به صورت فردی به آن پاسخ داد.

کار با مقیاس کلان و سیستم‌ها (نظام‌ها و فرآیندها)، نیاز به آشنایی با مقوله «استراتژی و استراتژی‌سازی» دارد؛ زبان سیستم‌ها و فرآیندها، زبان استراتژی‌هاست چرا که استراتژی، تعیین فرآیند بهینه در یک سیستم است؛ لذا دین‌شناسان و فقیهان اگر بخواهند نظام‌سازی و تمدن‌سازی کنند باید بتوانند فرآیندهای بهینه لازم برای شکل‌دهی به نظام‌های اجتماعی را از ادله اکتشاف کنند یعنی بتوانند لایه معنایی راهبردی گزاره‌های دین را تشخیص بدهند و در حیطه استنباط قرار دهند؛ بنابراین، بحث از هویت استراتژی از زمینه‌سازهای اصلی برای درک «اجتهاد تمدنی» است.

۱/۴/۱/۵- پیش‌نیاز پنج: هویت استراتژی (راهبرد) و نقش آن در «اجتهاد تمدنی»

استراتژی، در اصل، اصطلاحی نظامی است به معنای سنجیدن وضعیت خود و حریف، و طرح نقشه برای روبرو شدن با وی در مؤثرترین وضعیت. استراتژی، طرحی منسجم، جامع‌نگر و یکپارچه‌کننده برای حرکت در کوتاهترین راه به سوی هدف، با بهترین بهره‌برداری از منابع و امکانات موجود در محیط رقابت است.^۱

^۱ تعاریف متعددی از «استراتژی» در منابع تخصصی ذکر شده است (از هنری مینتز برگ، دیویدسن، پیرس، برایسون، ایگور آنسوف، هیل و جونز، هانگر، هیل، هریسون، و ...) که فشرده شده آنها در بالا ذکر شده است و به دو منبع زیر اکتفا می‌شود: (آکسفورد، ۲۰۱۵ م)، لغت‌نامه،

بنابراین برای تعیین استراتژی باید اهداف بلند مدت، بعلاوه مجموعه اقدامات کلان لازم برای رسیدن به آنها مشخص شود. استراتژی از تصمیم‌ها، برنامه‌ها و قواعد مرتبط ساختن اقدامات به یکدیگر برای رسیدن به هدف تشکیل شده است. معمولاً افراد و مجموعه‌ها در تشخیص اهداف کلی تا حدودی صحیح و مشترک عمل می‌کنند اما در تدوین استراتژی، تفاوت‌های فاحشی بین آنها وجود دارد. تدوین استراتژی صحیح مهم‌ترین عامل برتری بر الگوها و فعالیت‌های دیگران است. آیه شریفه «لَا تَهِنُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»^۱ نیز می‌تواند ایده‌بخش برای اقتباس همین حقیقت باشد که اگر استراتژی اسلام در زندگی فردی و جمعی مورد توجه قرار گیرد فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر، قدرت رقابت با اسلام را نخواهند داشت.

عده‌ای از متخصصین مدعی هستند که درصد بالایی از استراتژی‌ها با شکست مواجه می‌شوند و برای پیشگیری از عدم موفقیت و دستیابی به استراتژی اثربخش نیازمند طی محورهای نه‌گانه زیر است:

۱- تعیین رسالت سیستم (انگیزه شکل‌گیری و اهداف نهایی با ذکر اولویت و وزن هر کدام از اهداف)، ۲- تعیین وضعیت و توانایی‌های موجود سیستم، ۳- تعیین محیط خارجی سیستم و تعیین رقبا و توانایی‌های آنها، ۴- تعیین گزینه‌های ممکن و محتمل برای رسیدن به هدف، ۵- انتخاب گزینه برتر (اولویت‌ها)، ۶- تعیین راهکار بلند مدت برای رسیدن به گزینه برتر، ۷- تدوین اهداف و راهکارهای کوتاه مدت با تعیین اولویت، ۸- اجرای تصمیمات، ۹- ارزیابی میزان موفقیت^۲ قلمرو نفوذ استراتژی، تمام زوایا و جوانب زندگی جمعی و فردی است. تنوع تعابیر زیر که از مطالب منتشره در جامعه جمع‌آوری شده است، گواه میدانی روشنی است:

«استراتژی اطلاعات و امنیت، استراتژی بهینه‌سازی مصرف انرژی، استراتژی دفاعی، استراتژی توسعه روستایی، استراتژی اقتصادی، استراتژی اصلاحات، استراتژی صنعت و معدن، استراتژی نفتی، استراتژی رسانه‌ای، استراتژی اشتغال‌زایی، استراتژی تبلیغات و ارتباطات، استراتژی حمل و نقل، استراتژی بازدارندگی، استراتژی سرمایه‌گذاری، استراتژی محیط زیست، استراتژی روابط عمومی، استراتژی تامین اجتماعی، و.....»
علت ذکر این تعابیر در این تحقیق که به اجتهاد تمدنی می‌پردازد، ملموس‌سازیِ ضرورت استنباط استراتژی‌های نهفته در آیات و روایات، برای مدیریت نظام‌ها و سیستم‌های مختلفی است که زندگی در مقیاس کلان، با آنها مواجه است.

لبّ مطلب این است که: اگر بخواهیم براساس وحی، به سمت تمدن‌سازی حرکت کنیم و اگر تمدن‌سازی نیاز به تعیین تکلیف استراتژی‌هایی مانند موارد ذکر شده در بالا دارد آنگاه باید مبتنی بر ادله وحیانی (و مَا يَتَّصِلُ بِالْوَحْيِ)، تکلیف استراتژی‌های لازم فوق‌الذکر را مشخص کنیم. در فقه و اجتهاد موجود که به استنباط حکم فعل مکلف به صورت مصداق فردی یا جمعی می‌پردازد و توجهی به پدیده‌ای با نام «فرآیندها» ندارد، این معانی استراتژیک نهفته در ادله دیده نمی‌شوند و در نهایت نیز با استفاده از عنوان «فقدان دلیل»، به اصول عملیه تمسک می‌شود و صحنه میدانی به تجربه‌های بشری واگذار می‌شود.

برای اینکه بتوانیم ادله را در مقیاس کلان و با رویکرد استراتژیک مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم باید با زبان گزاره‌های استراتژیک آشنا شویم؛ جنس گزاره‌های استراتژیک، جملاتی هستند که دارای بار معنایی با حداکثر

دانشگاه آکسفورد لندن، نشر مهر، طهران ۱۳۷۷، ویرایش ۲۰۰۱، ص ۱۲۸۴، ذیل مدخل strategy؛ و (غفاریان، ۱۳۸۰)، استراتژی اثربخش، نشر فرا، طهران، ص ۱۶؛

^۱ سوره آل عمران، آیه ۱۳۹

^۲ (پیرس و رابینسون، خلیلی شورینی، ۱۳۷۷ش)، برنامه‌ریزی و مدیریت استراتژیک، نشر یادواره، طهران، ص ۱۸

زویایه دید، حداکثر نفوذ به مبانی و ریشه‌ها برای دستیابی به ساختارهای بنیادین موضوع، حداکثر کلیت و فراگیری هستند که در حداقل لفظ و متمرکزترین قالب ارائه شده‌اند و شفاف‌سازی جهت‌گیری‌ها، اهداف، ساختارها، نقاط کلیدی و محوری در تمام ابعاد موضوع را تامین می‌کنند. جملات زیر نمونه‌ای از جملات استراتژیک هستند که در اسناد راهبردی استفاده شده‌اند:

- ۱- **جملاتی از سند چشم‌انداز کشور:** ایران در افق ۱۴۰۴، کشوری است توسعه یافته با جایگاه اول اقتصادی، علمی و فناوری در سطح منطقه، با هویت اسلامی و انقلابی، الهام بخش در جهان اسلام و با تعامل سازنده و موثر در روابط بین‌الملل.^۱
 - ۲- **جملاتی از سیاست‌های ابلاغی ولی فقیه** در امور فرهنگی: تقویت روحیه ایمان و ایثار و عنصر فداکاری به عنوان عامل اصلی اقتدار ملی، تبیین مبانی ارزشی و تقویت اعتماد به نفس ملی، ایجاد جامعه‌ای سالم، اخلاقی، مبتنی بر ارزشهای اسلامی، فرهنگ‌مدار و شهروندانی آگاه، عزت‌مند و برخوردار از ملاکهای درستکاری و احساس رضایتمندی.^۲
 - ۳- **جملاتی از سند مهندسی فرهنگی کشور:** فعالیت‌های فرهنگی باید با رعایت اصل تعاون و مشارکت مردمی زمینه‌سازی و حمایت از مشارکت حداکثری مردم و نهادهای مردمی انجام شود. اولویت فعالیت‌های فرهنگی بر نهاد خانواده و جمعیت است با تسهیل ازدواج و کاهش طلاق و افزایش مطلوبیت خانواده.^۳
 - ۴- **جملاتی از راهبردهای فرهنگی** تعریف شده برای اجرای سند مهندسی فرهنگی: پایدارسازی جمعیت باید با جلوگیری از کاهش نرخ زاد و ولد، اصلاح الگوی مصرف، و... صورت پذیرد.^۴
 - ۵- **جملاتی از اقدامات فرهنگی برای تحقق راهبردهای فرهنگی:** مولفه «کاهش طلاق»، باید با راهبرد آموزش مهارت‌های زندگی تامین گردد. و طرح تفصیلی آن توسط ستاد ملی زن و خانواده تهیه و ابلاغ گردد.^۵
- حال، جملات زیر را ملاحظه کنید:
- کشوری اسلامی ایران، در افق ۱۴۰۴ باید تمیزترین و منظم‌ترین کشور منطقه باشد که مردم آن بیشترین امتیاز در مهارت‌محوری با اولویت مهارت مدیریت احساس را کسب کرده‌اند.
 - اولویت اول برای تحقق مهارت‌های مدیریت احساس و اصلاح رفتارها، اصلاح الگوهای گفتاری است.
 - نظام آموزشی موظف است تا انتهای برنامه پنج‌ساله، از طریق روش آموزش مهارت‌محور، به اصلاح الگوهای گفتاری بپردازد.
- به نظر شما این جملات توسط چه مجموعه‌ای طراحی و ارائه شده است؟ آیا این جملات، در مقایسه با جملات قبلی که از سند چشم‌انداز کشور و سیاست‌های ابلاغی و فرهنگی و ... ذکر شد معنادار هستند یا نه؟ آیا ارزش بررسی را برای اینکه شاید سبب شوند به وضعیت بهتری برسیم دارند یا نه؟
- این جملات، الهام گرفته شده از آیات و روایات هستند که نحوه اقتباس آنها در زیر توضیح داده شده است:

^۱ ر.ک. پایگاه اطلاع‌رسانی رسمی دولت

^۲ ر.ک. پایگاه اطلاع‌رسانی رسمی دفتر مقام معظم رهبری

^۳ ر.ک. پایگاه اطلاع‌رسانی رسمی شورای عالی انقلاب فرهنگی

^۴ همان

^۵ همان

- تمیزی ← النَّظَافَةُ مِنَ الْإِيمَانِ^۱
 - نظم ← «أَوْصِيكُمْ وَ جَمِيعِ وَاٰلِهِ وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمٍ أَمْرِكُمْ وَ صَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ»^۲
 - مهارت محوری ← «أَلْعَلِمُ يُرْشِدُكَ وَ أَلْعَمَلُ يَبْلُغُ بِكَ الْغَايَةَ»^۳
 - مدیریت احساس ← «أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ»^۴
 - اصلاح الگوهای گفتاری ← «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ»^۵
- این معانی با چه روشی و براساس چه مبنایی استخراج شده و حجیت دار است؟ پاسخ تفصیلی در فصل پنجم که روش-شناسی اجتهاد تمدنی است ارائه شده است؛ اما توضیح اجمالی اینک:

استفاده از آیات و روایات فوق‌الذکر، برای تدوین قسمت کوچکی از یک برنامه راهبردی برای کشور، براساس عملکرد «تفریع فروع» صورت گرفته است؛ اجتهاد در حقیقت، «تفریع فروع و ردّ فرع الی الاصل» است و مقصود از اصطلاح «تفریع فروع» عبارتست از: «تلاش برای دستیابی به حکم مصادیقی که در ادله بیان نشده‌اند ولی لسان دلیل آنها را شامل می‌شود یا تحت ادله فوقانی، قرار می‌گیرند یا با جاری ساختن اصول عملیه، تعیین تکلیف می‌شوند.»^۶

چگونگی «تفریع فروع» در مثال‌های فوق‌الذکر بدین صورت است که:

اصل کلی «تمیزی و نظم»، اطلاق و شمول دارد و اختصاص به مورد خاصی داده نشده است لذا در تمسک به آن در مقیاس کلان، مقید و قرینه‌ای فعال نیست، از سوی دیگر، در مقیاس کلان که موضوعش «فعل مکلف فردی» نیست بلکه «فعل ساختار و نظام» است تمیزی و نظم به یک «سازمان» یا «شهر» یا «کشور» تعلق می‌گیرد. بیان حکم ساختار و نظام، وقتی به فضای «برنامه‌ریزی» وارد می‌شود، مقید به زمان و مکان و کمّ و کیف و جهت، می‌شود یعنی «متعلق حکم» یک مصداق خاص خواهد بود مانند: «کشور ایران در سال ۱۴۰۴ که در میان کشورهای منطقه قرار گرفته است و باید موقعیت خودش را نسبت به آنها تعیین و تثبیت کند.»

حال سوال فقهی ما این‌گونه خواهد شد: چنین کشوری، می‌خواهد ایمانی باشد و براساس اسلام، توسعه و پیشرفت داشته باشد، چه چیزهایی بر او واجب و حرام است و چه چیزهایی مستحب و مکروه است؟ و چگونه می‌تواند مراتب ایمانی را ارتقاء دهد؟

دو دلیل دال بر مطلوبیت تمیزی و نظم، دو مولفه از ده‌ها مولفه‌ای هستند که در پاسخ به سوال فوق، به دست آمده‌اند و فحص از مخصّص، مقید، مبین و ناسخ آنها نیز صورت گرفته است و هیچ دلیلی بر عدم اطلاق و عدم شمولیت آنها (در حالت عادی و در شرایط مصداقی فوق‌الذکر) یافت نشده است. لذا نتیجه تفریع فرع (تعیین حکم یک مصداق محصور در

^۱ (محدث نوری، ۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، ج ۱۶ ص ۳۱۹؛ مضمون این روایت در منقولات روایی دیگری نیز آمده است مانند «كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَحُثُّ أُمَّتَهُ عَلَى النَّظَافَةِ وَ يَأْمُرُهُمْ بِهَا» (کراچکی، ۱۴۰۱ق)، کنز الفوائد، نشر دارالزخائر، قم، ص ۲۸۵)، مرحوم کراچکی از امتیاز قدمت (م ۴۴۹ق)، شهرت و وثاقت برخوردار است.

^۲ (شریف رضی - تصحیح صبحی صالح، ۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تدوین صبح صالحی، وصیت ۴۷، ص ۴۲۱

^۳ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، نشر دارالکتب الاسلامی، قم، ج ۱ ص ۱۱۵)

^۴ سوره نازعات، آیه ۴۰

^۵ سوره احزاب، آیه ۷۱

^۶ (مرعشی نجفی، ۱۴۲۲ق)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، نشر کتابخانه آیت‌الله مرعشی، قم، ج ۱ ص ۳۳۷؛ عبارت ایشان چنین است: «المراد بالأعلم، من كان أجود استنباطاً للوظيفة الفعلية للمكلف وأحذق في تفریع الفروع على الأصول المتلقاة، و تطبيق الأدلة و المبادئ الكبرى عليها».

زمان و مکان و ...) چنین خواهد شد که: اگر کشور ایران در زمان و مکان و موقعیت فوق، بخواهد به عنوان کشوری ایمانی تثبیت شود باید کشوری باشد که تمیزی و نظم در او جلوه دارد.

از سوی دیگر، از آنجایی که در تعیین استراتژی، مزیت و برتری در محیط رقبا مطرح است، سوال فقهی ما چنین خواهد شد: آیا برای برنامه‌ریزی استراتژیک در مقیاس رقابت بین کشورها، شاخص «تمیزترین و منظم‌ترین» مورد تاکید شارع قرار دارد؟ و آیا ما می‌توانیم بگوییم که در چشم‌انداز کشور، شاخص «تمیزترین و منظم‌ترین» با اقتباس از نگرش اسلام آورده شده است؟ (حجیت استناد به شارع)

پاسخ این است که: اطلاق مطلوبیت «تمیزی و نظم»، دلالت تنبیهی^۱ بر مراتب آن نیز دارد یعنی هر چه بیشتر بهتر، و البته مانند همه امور در چهارچوب سیره عقلائی و قواعد عام فوقانی (مانند قاعده العدل و الانصاف، قاعده احترام، لاضرر و لاجرح، اصل کلی حرمت اسراف، قاعده نفی سبیل و ...).

برای اینکه تاثیر مقیاس راهبردی لمس شود تصور کنید اگر الان ما تمیزترین و منظم‌ترین کشور در منطقه بودیم چه وضعیت داخلی و خارجی داشتیم؟ بسیاری از آیات و روایات به‌علت انس ذهنی ما به «توصیه اخلاقی فردی» بودن، و تصور حقوقی از همین توصیه‌های اخلاقی (یعنی اگر انجام نشود جرم نیست و اشکالی ندارد) غیرفعال باقی مانده‌اند در حالی که ظرفیت عظیمی در برنامه‌سازی و تغییر و تحول دارند

آیه‌ای که برای مستند «مهارت مدیریت احساس» آورده شد (اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی)، نیز از همین اقسام است یعنی توصیه اخلاقی فردی دیده می‌شود، نه به‌عنوان یک شاخص برای توسعه و پیشرفت و موفقیت در مقیاس یک کشور، و نه به‌عنوان یک عامل تعیین‌کننده برای اولویت‌گذاری در برنامه‌ها، و نه به‌عنوان یک راهبرد (تعیین فرآیند بهینه) برای تربیت اجتماعی.

کلمه «هوی» به معنی «تمایلات» است و «نهی نفس» یعنی کنترل خود، لذا حداقل معنای آیه شریفه با اصطلاح «مدیریت احساس» که به معنی کنترل و تنظیم خواسته‌هاست هم‌معناست (و البته در عامل مدیریت‌کننده اختلاف دارند چرا که این عامل در دین، «رضای خدا» است و در اصطلاح مدیریت احساس رایج، «تجربیات بشری» است).

۱/۴/۱/۶- پیش‌نیاز ششم: هویت نیاز و هرم نیازها

در فرضیه بحث گفته شد که: «تمدن، شبکه‌ای از نظام‌های اجتماعی است که هر کدام دارای سه لایه معرفتی، قانونی و فرهنگی هستند و تمام مراتب و لایه‌های هرم نیازهای انسان را به‌صورت کارآمد و مستمر پوشش می‌دهند»، بدین جهت برای دستیابی به تصویری شفاف از متعلق «اجتهاد تمدنی» (یعنی تصور اینکه قرار است اجتهاد تمدنی چه کارهایی انجام دهد و استنباط برای چه موضوعاتی صورت پذیرد)، بررسی «نیاز و مدل نیازها» ضروری است، مضافاً به اینکه «مدل نیازها» از حلقه‌های اصلی ربط میان مبانی نظری با برنامه‌های عملیاتی است.

«نیاز» یعنی: «تمایل و کشش فرد به یافتن چیزی در خودش است. (اتحاد وجودی)» بدین توضیح که: وقتی انسان، چیزی را مشاهده می‌کند یا حالتی را لمس می‌کند که دارای کمالی نسبت به اوست (از جهاتی دارای وجودی قوی‌تر است)، با مقایسه موقعیت خود و موقعیت آن موجود دارای کمال، احساس کشش به سوی آن کمال در او به وجود می‌آید و می‌خواهد که به آن دست یابد (اتحاد وجودی پیدا کند)؛ حتی در مانند غذا و احساس گرسنگی نیز این قاعده جاری است، کسی که نیازمند به غذا است حالتی در خود احساس می‌کند که با حالت قبل از گرسنگی تفاوت دارد. او در خود کشش به سوی برقراری دوباره حالت قبل از گرسنگی می‌یابد. این کشش، «نیاز به غذا» است.

هر احساس نیازی منشاء پیدایشی دارد که باید کشف شود تا قابل مدیریت شود. نیازها انواع ضعیف و قوی، خودآگاه و ناخودآگاه، موقت و دائم، ساده و ترکیبی، جسمی و روحی، اولیه و متعالی دارند؛ این جهت‌گیری نیاز، وابسته به چیست؟

^۱ توضیح دلالت تنبیهی در ص ۷۶ ذکر شده است.

جهت‌گیری نیاز، وابسته به اثری است که در رسیدن به غایت مورد نظر می‌گذارد، مانند الهی و غیر الهی، دنیایی و آخرتی، و...؛ نیازها در اصل جهت، وابسته به هدف غایی هستند و در کم و کیف آن وابسته به میزان مقدمات آن نیاز نسبت به هدف غایی و میزان بکارگیری آن نیاز از سوی فرد به عنوان مقدمه برای رسیدن به هدف غایی می‌باشند. زندگی براساس نیازها و ابعاد وجودی انسان، از حوزه‌های مختلفی تشکیل می‌شود؛ حوزه نیازهای اولیه حیاتی (تغذیه، سلامتی، پوشش، مسکن)، حوزه امنیت و سیاست، حوزه اقتصاد، حوزه فرهنگ و ارتباطات، حوزه آموزش، حوزه قانون، حوزه اخلاق.

تنوع در نیازهای زندگی انسان، نیاز به پاسخگویی به آنها را در قالب یک مدل نشان می‌دهد. به عبارت دیگر یک تمدن، علاوه بر پاسخگویی به نیازها، باید بتواند به مدل نیازها پاسخ دهد. مدل بودن نیازها، به خاطر شکل‌گیری روابط خاص بین نیازها است مثلاً: برخی نیازها، رابطه علت و معلولی دارند یعنی برطرف شدن برخی از آنها، باعث برطرف شدن برخی دیگر می‌شود؛ برخی نیازها رابطه موقت و پایدار دارند. یعنی برخی نیازمند توجه دائم و برخی نیازمند توجه موقت انسان برای برطرف شدن هستند؛ برخی نیازها رابطه حال و آینده دارند. یعنی برخی نیازها نیازمند توجه کنونی و برخی نیازمند برنامه‌ریزی برای توجه در آینده هستند؛ برخی نیازها طولی و برخی عرضی هستند. نیازهای طولی را باید قدم به قدم و یکی را پس از دیگری پاسخ داد اما نیازهای عرضی را باید در کنار هم و به صورت موازی پاسخ داد.

مشهورترین مدل نیازها متعلق به «ابراهام مازلو» است که به شکل زیر تدوین شده است:^۱

۱- نیازهای زیستی: گرسنگی تشنگی، و امثال آنها، ۲- نیازهای ایمنی: احساس امنیت کردن و دور از خطر بودن، ۳- نیازهای تعلق و محبت: به دیگران پیوستن، پذیرفته شدن، تعلق داشتن، ۴- نیاز عزت نفس: اجرا و دستیابی، نشان دادن کفایت در کارها، ۵- نیازهای شناختی: دانستن، فهمیدن و کاویدن، ۶- نیازهای ذوقی: تقارن، نظم و زیبایی، ۷- خودشکوفایی: رسیدن به تحقق نفس و شکوفا ساختن توانایی‌های درونی.

مدل مازلو ویرایش و نقدهای متعددی دارد و هم‌چنین مدل‌های رقیبی که حداقل ۷ مورد هستند که در قسمت قلمرو اجتهاد تمدنی در صفحه ۷۷ اشاره شده است.

۱/۴/۱/۷- پیش‌نیاز هفتم: هویت کارآمدی

در فرضیه بحث گفته شد که: «تمدن، شبکه‌ای از نظام‌های اجتماعی است که هر کدام دارای سه لایه معرفتی، قانونی و فرهنگی هستند و تمام مراتب و لایه‌های هرم نیازهای انسان را به صورت کارآمد و مستمر پوشش می‌دهند»؛ اگر دین بخواهد تمدن‌سازی کند نیاز به کارآمد کردن آموزه‌های خود دارد لذا «کارآمدی در آموزه‌ها» از محورهای اصلی در متعلق اجتهاد تمدنی است که باید دستورات دین برای تحقق آن در زمینه‌های مختلف نیازها استنباط شود؛ مسأله مهم دیگری که انگیزه و سرچشمه بحث کارآمدی است «محیط رقابت نظریات، ایده‌ها و محصولات در زندگی جمعی» است؛ گسترش منابع انسانی و تولیدات فکری و مادی به همراه گسترش شبکه توزیع، سبب مواجه شدن مردم با کثرت و تنوع افکار و اجناس می‌شود و این مواجهه فرد را در موقعیت انتخاب قرار می‌دهد که قاعده حاکم بر فرآیند آن، انتخاب «بهترین کیفیت با کمترین زحمت» است لذا اگر دین نتواند کارآمدی خود را به صورت برتری نسبت به دیگر تفکرات و برنامه‌ها نشان بدهد، بقاء نخواهد داشت و نفوس به سمت و سوی مواردی خواهند رفت که اثرات برتر برای رفع نیازهای آنها دارند بنابراین استنباط مولفه‌های «کارآمدی» از ادله درون دینی و تلاش برای تحقق آنها در محیط رقابت، از ماموریت‌های حیاتی اجتهاد تمدنی است.

کارآمدی یعنی: «توازن پایدار میان نیازها و دست‌آوردها و هزینه‌ها»؛^۲ با این توضیح که: «توازن» یعنی محصول تولید شده، نیازی را برطرف کند که اهمیت رفع این نیاز نسبت به هزینه و صرف امکاناتی که برای تولید می‌شود قابل قبول

^۱ مازلو، ۱۳۷۲، انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، نشر بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد مقدس.
^۲ (آکسفورد، ۲۰۱۵ م)، دانشگاه آکسفورد لندن، نشر مهر، طهران، ویرایش ۲۰۰۱ ص ۴۰۲ ذیل مدخل efficiency

و سبب بقاء در فضای رقابت باشد. حداقل شاخصه‌های رقابت در محیط رقابتی (براساس تحلیل مفهومی رقابت) عبارتند از: رقابت در تشخیص نیازها+ رقابت در اهداف+ رقابت در میزان تاثیر در رفع نیاز+ رقابت در کیفیت و سرعت و بقاء تاثیر در رفع نیاز(سرعت+ خدمات+ کیفیت)+ رقابت در کاهش زحمت برای رسیدن به منبع رفع نیاز(هزینه) موارد فوق نیازمند: مدیریت زمان، مدیریت منابع انسانی، مدیریت مالی، مدیریت اطلاعات، تشخیص نقاط قوت و ضعف، تهدید و فرصت، و تکیه بر نقاط قوت و فرصت و استفاده حداکثری از آنهاست (تشخیص قابلیت رقابتی) تعیین مصداق برای موارد فوق یعنی تعیین استراتژی رقابت، لذا می‌توان گفت که: رقابت اصلی میان استراتژی‌ها، میان الگوها و برنامه‌هاست، در اجتهاد تمدنی، نیاز به استخراج این الگوها از ادله است تا بتوان به سمت تمدن‌سازی حرکت کرد.^۱ (نمونه مثال ذکر شده در پاورقی مهم است حتما ملاحظه شود.)

براساس توضیح این پیش‌نیازها برای دستیابی به هویت «تمدن و تمدن‌سازی»، می‌توان تعریف ذکر شده در ابتدای این قسمت را بازخوانی کرد که: «تمدن، شبکه‌ای از نظام‌های اجتماعی است که هر کدام دارای سه لایه معرفتی، قانونی و فرهنگی هستند و تمام مراتب و لایه‌های هرم نیازهای انسان را به صورت کارآمد و مستمر پوشش می‌دهند». براساس این تعریف، نیاز به ایجاد شبکه‌ای از نظام‌های اجتماعی است، این نظام‌ها کدامند؟ بحث زیر که به بررسی «سازه‌های یک تمدن» می‌پردازد پاسخ این سوال است.

۱/۴/۲- سازه عمومی یک تمدن و ارتباط آن با «اجتهاد تمدنی»

تصور یک تمدن و شبیه‌سازی آن، نیازمند تصور سازه‌های آن است؛ سازه یا ساختار یک تمدن، نیازهایی هستند که آن تمدن باید پاسخی کارآمد برای آنها ارائه کند. اجتهاد تمدنی، موظف به اکتشاف دیدگاه دین در مورد صحت و سقم این سازه و هم‌چنین اکتشاف پاسخ‌های دین به چگونگی تحقق این سازه است.

^۱ نمونه‌ای از تاثیر الگوها در ایجاد کارآمدی و رقابت بین آنها در زیر ارائه شده است، درک ملاک موجود در این نمونه، برای لمس ماموریت اجتهاد تمدنی بسیار ضروری است:

در کتاب «هنر کشف آینده» (پارکر آرتور، ترجمه خادم‌باشی، نشر نغمه، طهران، ۱۳۸۰)، جریان صنعت ساعت‌سازی سوئیس این‌گونه توصیف شده است: «در سال ۱۹۶۸ اگر از کسی پرسیده می‌شد که در سال ۱۹۹۰ کدام کشور صنعت ساعت‌سازی را تحت سلطه خود خواهد داشت؟ همواره انتظار شنیدن نام سوئیس را داشتیم. سوئیس‌ها همواره در حال بهبود صنعت ساعت‌سازی خود بودند و برای این منظور ابتدا عقربه دقیقه‌شمار و سپس عقربه ثانیه‌شمار را ابداع کردند. آنها همواره به‌منظور یافتن راه‌های بهتر برای تولید فنرهای ساعت‌های مدرن در حال تحقیق بودند. در سال ۱۹۶۸ این کشور موفق شد بیش از ۸۰ درصد سود بازار جهانی را در اختیار بگیرد. اما در سال ۱۹۸۰ سهم بازار جهانی آنها به کمتر از ۱۰ درصد تقلیل یافت؛ چرا چنین اتفاقی افتاد؟ سوئیس‌ها با یک الگوی جدید در ساعت روبرو شده بودند یعنی دگرگون شدن اصول اولیه ساعت‌سازی. سیستم مکانیکی جای خود را به سیستم الکترونیکی داد و به‌همین دلیل تمامی آنچه که سوئیس‌ها در آن سرآمد بودند (تولید دنده و فنرهای برتر) دیگر مورد استفاده نداشت. به همین دلیل ساعت‌سازی سوئیس فروپاشید، اما ژاپن که در سال ۱۹۶۸ کمتر از یک درصد بازار ساعت را در اختیار داشت (با وجود اینکه ساعت‌های مکانیکی آنها تقریباً به خوبی ساعت‌های سوئیس بودند)، اما پس از بروز الگوی ساعت‌های الکترونیکی حدود ۳۳ درصد بازار را در اختیار گرفت. نکته جالب اینجاست که این خود سوئیس‌ها بودند که بنای اولیه ساعت‌های الکترونیکی را در انسیتو تحقیقاتی نوشاتل در سوئیس نهادند. اما وقتی این ایده را در سال ۱۹۶۷ با تولیدکنندگان درمیان گذاشتند هیچ‌کس آن را جدی نگرفت و تصور ساعتی که نه فنر و نه دنده بخواهد برای آنها معنی نداشت. محققین سوئیس این ابداع خود را در کنگره جهانی ساعت در همان سال نیز ارائه دادند؛ شرکت ژاپنی سیکو ایده آنها را جدی گرفت و ساعت‌های دیجیتال را تولید کرد. این نمونه‌ها منحصر در حوزه اقتصاد و صنعت نیستند؛ در حوزه تحقیق، تغییر الگوها و رقابت استراتژی‌های تحقیقی، سبب پیدایش تحقیقات مساله‌محور و تحقیقات توسعه‌ای شد. در حوزه آموزش الگوی آموزش به‌روش حل‌مساله، بنیان آموزش به‌روش سخنرانی را متزلزل کرد. در حوزه تفکر و تحلیل، الگوی تفکر خلاق و تفکر انتقادی سبب کشف حقایق بیشتر گردید. (تاکید می‌شود که درک ملاک موجود در این نمونه‌ها، برای لمس ماموریت اجتهاد تمدنی، بسیار ضروری است.)

در منابع مرتبط با مباحث تمدنی (اعم از تاریخ تمدن، جامعه‌شناسی، فرهنگ، آرمان‌شهرها)، فهرستی تفصیلی از سازه‌های یک تمدن یافت نشد و اغلب به ذکر اجمالی «نظام سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی» اکتفا شده است و در برخی موارد نیز به این صورت گسترش داده شده است: آموزش، خانواده، فرهنگ عمومی، اقتصاد، سیاست، روابط بین‌الملل، حقوق، امنیت، رسانه و هنر.^۱

براساس نقشه نیازها و سطوح آنها و شواهد میدانی^۲، حداقل ۵۰ کلان سیستم و نظام اجتماعی باید تشکیل شوند و به یکدیگر متصل گردند تا تمدن تحقق پیدا کند، یک مجتهد تمدنی، در برابر هر یک از این موارد، سوال «نظر اسلام در مورد آن چیست؟» را قرار می‌دهد به دنبال کشف پاسخ به آن است؛ این کلان سیستم‌ها، گسترش عناوین کلی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی هستند و عبارتند از:

الف - سیستم‌ها و فرآیندهای مربوط به زیرساخت‌های تشکیل یک جامعه (ما يتعلق بتكوّن المجتمع):

۱. سرزمین‌گزینی، شهرسازی و آمایش سرزمین
۲. جمعیت‌سازی، ملت‌سازی، ترکیب‌های جمعیتی و منابع انسانی
۳. منابع غذایی و پوشش
۴. انرژی و مواد اولیه (فرآیندهای تامینی)
۵. مسکن، معماری و شهرسازی
۶. زبان، خط و ارتباطات
۷. آرمان‌سازی و آینده‌سازی
۸. قانون‌سازی، عدالت‌ورزی، تعیین جرم و مجازات‌ها، حقوق فردی و جمعی
۹. نظم‌بخشی، مدیریت و حکومت‌سازی
۱۰. دفاعی و امنیتی

ب- سیستم‌ها و فرآیندهای مربوط به فعال شدن و رشد یک جامعه (ما يتعلق برشد المجتمع):

۱. مالکیت
۲. کشاورزی
۳. محیط‌زیست
۴. خانواده و ازدواج
۵. جامعه‌سازی، سرمایه اجتماعی
۶. ثبت اسناد و احوال
۷. ابزارسازی و صنعت
۸. کار، مشاغل، استخدام و دستمزد (فرآیندهای درآمدزایی)
۹. ارتباطات، اطلاع‌رسانی، مطبوعات (فرآیندهای رسانه‌ای)
۱۰. پلیس و نیروی انتظامی و اطلاعاتی
۱۱. ادارات و مراتب اداری
۱۲. انتخابات

^۱ اقتباس از (پهلوان، ۱۳۸۸)، فرهنگ و تمدن، نشر نی، تهران، ص ۴۱۸

^۲ منطق حاکم بر این فهرست، علاوه بر مدل نیازها، موارد زیر نیز بوده است: محورهای مشترک قوانین اساسی در کشورهای مختلف، سرفصل‌های برنامه‌های توسعه در کشورهای مختلف، عناوین وزارت‌خانه‌ها و نهادهای کلان در کشورهای مختلف، محورهای مشترک در طبقه‌بندی علوم در کشورهای مختلف، فهرست ابواب فقه، فهرست ابواب جوامع حدیثی، روایت اول کتاب مکاسب، نامه امیرالمومنین علیه‌السلام به مالک اشتر، روایات مربوط به طبقه‌بندی علوم.

۱۳. برنامه‌ریزی، مدیریت منابع و زمان
۱۴. شهرداری و خدمات شهری
۱۵. آموزش و تحقیقات (فرآیندهای دانشی)
۱۶. فرهنگ و اخلاق و شهروندی
۱۷. افشار آسیب‌پذیر (فرآیندهای تامین اجتماعی)
۱۸. بیمه و بازنشستگی (فرآیندهای پشتیبانی)
۱۹. الگوی رفاه عمومی
۲۰. دین‌ورزی، مناسک و مکان‌ها و مراسم عبادی
۲۱. تجارت، بازرگانی، بازار، واردات و صادرات
۲۲. بهداشت و درمان (جسمی، روحی، خانوادگی، کاری، شهری)
۲۳. دادگستری
۲۴. پول، بانک، اقتصاد، بازارهای سرمایه و بورس
۲۵. تولید توزیع مصرف
۲۶. مالیات و عوارض
۲۷. سفر، جهانگردی
۲۸. حمل‌ونقل
۲۹. احزاب
۳۰. سازمان‌ها، تعاونی‌ها (فرآیندهای همکاری و هم‌افزایی)
۳۱. نظارت، بازرسی، سنجش (فرآیندهای کنترلی و ارزیابی)
۳۲. روابط بین‌الملل
۳۳. استانداردها، بهرهوری
۳۴. اقلیت‌ها دینی، اقوام و گروه‌های اجتماعی خاص
۳۵. ورزش، تفریح، اوقات فراغت و استراحت
۳۶. بیت‌المال و بودجه
۳۷. تاریخ و میراث فرهنگی
۳۸. هنر و زیبایی‌شناسی
۳۹. نمادها
۴۰. حقوق و فرهنگ کودک، زن، کهنسال

در تعبیر دیگری که به زبان فرآیندهاست می‌توان گفت: هر تمدنی نیازمند طراحی و فعال‌سازی فرآیندهای زیر است:

- فرآیندهای زیرساختی سخت‌افزاری (سرزمین‌گزینی، شهرسازی، خطوط مواصلاتی)
- فرآیندهای زیرساختی نرم‌افزاری (جمعیت‌سازی، ملت‌سازی، تفکر و دانش، مدیریت)
- فرآیندهای زیرساختی تولیدی و تأمین (منابع غذایی، انرژی، پوشاک، مسکن)
- فرآیندهای زیرساختی ارتباطی (زبان، خط، ارتباطات، رسانه)
- فرآیندهای زیرساختی استقرار، حفظ و نگهداری (مدیریت، دفاع و امنیت، دادگستری، خانواده و زندگی)
- فرآیندهای زیرساختی تبدیلی (اقتصاد، کار، خدمات، حمل‌ونقل)
- فرآیندهای ثبتي
- فرآیندهای نظارتی

- فرآیندهای پشتیبانی
- فرآیندهای هم‌کاری و هم‌افزایی
- فرآیندهای توسعه‌ای
- فرآیندهای ارتقاء و بهره‌وری (کیفی)
- فرآیندهای جداسازی و تصفیه‌ای
- فرآیندهای اعتمادساز و کاهش ریسک
- فرآیندهای رفع تعارض و سازگار کردن
- فرآیندهای جرم و مجازاتی
- فرآیندهای جایگزینی و جانشینی
- فرآیندهای زمانی و تاریخی
- فرآیندهای مکانی و جغرافیایی
- فرآیندهای اثرپذیر و اثرگذار
- فرآیندهای انبوه‌ساز (کمی)
- فرآیندهای احاطه و تسلط
- فرآیندهای بازیافتی
- فرآیندهای ایجاد تغییر
- فرآیندهای واسطه‌ای
- فرآیندهای ذخیره‌ای
- فرآیندهای موازی
- فرآیندهای مهارتی
- فرآیندهای مهار کردن و جلوگیری
- فرآیندهای تشدید و تسریع

حتما به این فهرست پنجاه‌گانه می‌توان موارد دیگری را اضافه کرد ولی هیچ موردی از آنها قابل صرف‌نظر نیست و باید تکلیفش روشن شود. تطبیقی از این فهرست با ابواب فقه، در فصل مربوط به نسبت اجتهاد تمدنی با فقه موجود (ص ۹۴) ارائه شده است

در هر کدام از نظام‌های ۵۰ گانه فوق، علاوه بر تعیین مبانی معرفتی، نیاز به تعیین فرآیندهای معرفتی، حقوقی و فرهنگی است، مثلا در سیستم شهرسازی، هم باید مبانی معرفتی و نظریه‌های راهنما ارائه شود و هم باید قوانین و مقررات تدوین گردد و هم باید نظام‌نامه فرهنگی اخلاقی عرضه شود.

هر فرد یا گروه یا مکتبی که بخواهد ایده تمدنی ارائه کند باید مبانی عام فکری، حقوقی و فرهنگی مورد نظر خود را در هر یک از ۵۰ کلان سیستم فوق، تطبیق و تعیین مصداق کند مثلا مبنای عام عدالت را برای سیستم آموزشی، تعیین شاخص کند (شاخص عدالت در آموزش) و فرآیندی را که منجر به تحقق عدالت در آموزش می‌شود عرضه نماید و انسجام و هم‌افزایی میان آنها را اثبات کند تا ایده‌اش قابلیت تحقق پیدا کند. مثلا در سیستم تامین اجتماعی، باید تکلیف مکان مناسب برای استقرار نهاد و سازمان مربوطه، کمیت و کیفیت نیروی انسانی لازم، مقررات و آیین‌نامه‌های کاری، فرآیند نظارت و پشتیبانی، فرآیند تصفیه و حذف، فرآیند موارد اضطراری، فرآیند هم‌افزایی و مشارکت حداکثری، فرآیند ارتقاء و بهره‌وری و مشخص شود تا بتوان گفت که طرحی برای عملیاتی کردن سیستم تامین اجتماعی در دست است.

مقصود از «تمدن» در «اجتهاد تمدنی»، همین ساختار و سازه‌ عام یک تمدن و فرآیندهای جاری در آنهاست که باید با روش اجتهادی، از منابع دین، استنباط شود.

۱/۵- نسبت اجتهاد تمدنی با مفاهیم مشابه (حکم حکومتی، فقه حکومتی و فقه نظام، فقه اجتماعی و فقه تمدنی)
اصطلاحاتی که در این فضا به کار رفته است از اصطلاح «حکم حکومتی» آغاز شد و به «فقه پویا» و «اجتهاد پویا» رسید و سپس اصطلاح «فقه حکومتی» رایج شد و در دنباله، اصطلاح «فقه نظام»، «فقه اجتماعی» و «فقه‌های مضاف» (مانند فقه سیاسی، فقه تربیتی، فقه اداره، فقه هنر، فقه فرهنگ و ...) به کار رفت و سپس «فقه تمدنی» مطرح گردید.

۱/۵/۱- مقصود از «حکم حکومتی»

«حکم حکومتی یکی از مفاهیم مطرح در فقه سیاسی شیعه است که از آن با تعبیری مانند «حکم الحاکم»، «ما رأه الوالی» و «ما رأه الامام» یاد می‌شود و در فقه اهل سنت هم اصطلاح «احکام سلطانیه» رایج است. در تبیین «حکم حکومتی» دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

در یک تعریف، یکی دیگر از فقهای معاصر چنین آورده است: «حکم حکومتی حکمی است که حاکم شرعی جامع‌الشرائط، در شرایط خاص و استثنایی به‌طور موقت و با استناد و اتکای به قواعد کلی فقه اعلام می‌کند»^۱
صاحب جواهرالکلام در تفاوت میان فتوا و حکم حاکم چنین بیان داشته است:

«أما الحكم فهو إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعی أو وضعی، أو موضوعهما فی شیء مخصوص، كالحكم بأن الدار ملك لزيد، و أن هلال شهر رمضان سنة كذا قد حصل، و نحو ذلك مما هو فی قضايا شخصیة»^۲
ترجمه: «حکم حکومتی، صدور رای از طرف حاکم شرع است و نه مستقیماً از طرف شارع، حاکم شرعی که به تطبیق حکم شرعی یا وضعی بر یک مصداق خاص یا تعیین موضوع آنها می‌پردازد مانند حکم به مالکیت زید نسبت به یک خانه خاص، یا حکم به ورود ماه مبارک رمضان.»

برخی اساتید نیز چنین ارائه کرده‌اند که: «مبنای حکم حکومتی، حفاظت از مصالح اسلام و مسلمین است و به معنای تعیین چگونگی اجرای قوانین شرعی کلان و ثابت، در میدان عمل است (تشخیص مصلحت در اجرا، نه مصلحت در نفس حکم اولی). احکام در مقام اجرا به دلیل آن که عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و تراحم است دچار مشکل می‌گردند لذا حاکم موظف است برای محافظت از قوانین کلان، بر اساس معرفتی که به مجموعه دستورات الهی و به صدر و ساقه قوانین اسلامی دارد به داوری نشست و در نهایت با ترجیح اهم بر مهم، حکم به اجراء اهم نماید.»^۳

براساس دیدگاه‌های فوق به نظر می‌رسد که قلمرو حکم حکومتی شامل موارد زیر است:

۱. صدور احکام مصداقی در زمینه‌ی تنظیم نهادهای اجتماعی، نصب و عزل کارگزاران، تصویب طرح‌ها و برنامه‌ها و سایر تصمیماتی که در جهت اداره‌ی جامعه انجام می‌گیرد.
۲. فرمان اجرای احکام الزامی شرعی پس از تشخیص موضوع، مانند فرمان به جمع‌آوری زکات و خمس، اجرای حدود، یا مثلاً رابطه با کفار که در صورتی که موجب استعلاء آنان بر مسلمانان شود حرام است.
۳. حکم فقیه در مقام تطبیق عناوین ثانویه، مانند حکم میرزای شیرازی رحمه‌الله‌علیه در مورد تحریم تنباکو
۴. حکم فقیه در مورد بیان مسأله‌ی اهم در صورت تراحم احکام.^۴

تمام این تقریرها از حکم حکومتی دارای یک هسته مرکزی است که «صدور حکم براساس مصالح در مصادیق» است، لذا براساس هر کدام از این توصیفات، فرق ماهوی حکم حکومتی با اجتهاد تمدنی این است که اجتهاد تمدنی، به‌دنبال استنباط و استخراج نظر شارع و حکم اولی او در مورد ساختارها و فرآیندهاست؛ اما حکم ثانوی و حکم حکومتی در مقام

^۱ (منتظری، ۱۴۱۸ق)، رساله استفتاءات، قم، ج ۳، ص ۱۸۵)

^۲ (نجفی، ۱۳۶۲ ش)، جواهرالکلام، طبع بیروت، ج ۴۰ ص ۱۰۰ و معجم فقه الجواهر ۱۴۱۷، ج ۴ ص ۶۷۵

^۳ (جوادی آملی، ۱۳۶۸ش) ولایت فقیه، نشر فرهنگی رجا، قم، ص ۸۹

^۴ (عمادی، ۱۳۹۳)، حکم حکومتی، پایگاه اطلاعاتی پژوهشکده باقرالعلوم، قم، مدخل حکم حکومتی

اجرا و تطبیق است. و البته ممکن است حاکم در شرایط خاصی حکمی را نسبت به ساختار یا فرآیند کلانی صادر کند و حکم حکومتی نسبت به یک نهاد و سیستم ایجاد شود.

۱/۵/۲- مقصود از «فقه پویا»

اصطلاح فقه پویا و اجتهاد پویا زمانی پدید آمد که فقه شیعه با حکومت‌داری مواجه شد، و با انبوهی از مسائل خُرد و کلان که قبلاً روی آنها کار تفصیلی صورت نگرفته بود روبرو گردید. از سوی دیگر طیفی از فعالان سیاسی اجتماعی که تحت تاثیر تفکرات مدرنیته و سکولاریزم قرار داشتند، تاخیر فقهاء برای ارائه بسته‌های عملیاتی در مدیریت کلان و حل و فصل مسائل جدید را مستمسکی برای ناکارآمدی دین و فقه و فروکاستن دین به قلمرو حدافلی (امور عبادی فردی) قرار دادند. (ر.ک. مکتوبات عبدالکریم سروش، محسن کدیور، حسن یوسفی اشکوری، سعید حجاریان، مصطفی ملکیان، محمد مجتهد شبستری)

اولین واکنش جامعه دینی و فقهی، تمسک به ظرفیت دین، فقه و اجتهاد برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید بود و با ارائه نمونه‌هایی که دستورالعمل «علینا القاء الاصول و علیکم التفریح» و «اجرای اصول عملیه» را در مسائل مستحدثه به سرانجام رسانده بودند تلاش کردند تا از فقه، اتهام‌زدایی شود. مرکز اصلی در این تلاش، الغاء خصوصیت زمانی و مکانی و توسعه دادن در مفاد ادله‌ای بود که به حسب ظاهر در زمان و مکان و مصادیق خاصی معنادار بودند؛ یا دقیقاً برعکس، یعنی اثبات اختصاص برخی ادله به زمان و مکان و مورد خاص، تا دلیل مورد نظر توان محدودسازی را از دست بدهد. در این میان، برخی افراد با استفاده از ابزارهای «فهم‌های عرفی»، «قرائن تجربی قطعی» و «سیره عقلانیه» که برای الغاء خصوصیت و تنقیح مناط و تناسب حکم و موضوع به کار می‌رفت تلاش کردند تا مباحث ساختار شکن در عقلانیت دین، عرفی بودن دین و حاکم شدن تجربه علمی بر فهم گزاره‌های دین، را ترویج دهند؛ و بتدریج تمام این مباحث در تحت عنوان «فقه پویا» تجمیع و عرضه شدند که اغلب با عبارت «تاثیر زمان و مکان در اجتهاد و فهم دین» همراه بوده است. بررسی توضیحات مختلف از کسانی که از عنوان «فقه پویا» استفاده می‌کنند نشان می‌دهد که مقصود بسیاری از آنها (نه همه آنها) چنین است: «اجتهاد پویا، اجتهادی است که ضمن رعایت اصول و ضوابط شکلی اجتهاد، به شرایط مکان و زمان و سایر مسائلی که در استنباط صحیح حکم، دخالت دارد، نیز توجه گردیده است؛ به عبارت دیگر، به کارگیری اجتهاد در منابع اصیل و معتبر شرعی، بعد از بررسی ابعاد و ویژگی‌های مختلف موضوعات و سنجیدن ابعاد قضایا برای استنباط احکام شرعی را اجتهاد پویا گویند. در اجتهاد پویا، مجتهد از رخدادهای جامعه خود آگاهی کامل داشته و از آن‌ها تحلیل صحیح دارد و اجتهاد او ناظر به حل مشکلات مردم و مسئولان جامعه است، و حکم هر واقعه‌ای را در زمان مناسب آن استنباط می‌نماید. در اجتهاد پویا، شناخت موضوعات جدید، بسیار مؤثر و توجه به مشکلات و نیازهای جامعه و کوشش برای حل آن‌ها اساسی است؛ هم چنین توجه به شرایط جهانی و منطقه‌ای نیز لازم است.»^۱

تمام فقهاء و اصولیین شیعه قائل به حاکمیت قرائن عقلی و تجربی قطعی بر فهم ادله هستند، تعبیر صریح شیخ انصاری در کتاب «فرائد الاصول» چنین است: «کما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز ان یعارضه دلیل نقلی و ان وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تاویله ان لم یمكن طرحه»^۲ ترجمه: «اگر دلیل عقلی قطعی بر مطلبی وجود داشت دلیل نقلی نمی‌تواند با آن مخالفت کند و اگر دلیل نقلی‌ای یافت شد که ظاهراً مخالفت با دلیل عقلی قطعی است باید کنار گذاشته شود و اگر دلیل محکمی به نظر می‌رسد باید به دنبال کشف معنای واقعی نه ظاهری آن بود تا با دلیل عقلی مغایر نشود.» با توجه به مبنای روشن فوق، برخی داعیه‌داران عقلانیت دینی، که «عقل محوری» را شاخص فقه پویا قلمداد شده است، چه مقصودی از آن داشتند؟ فضای حاکم بر بسیاری از کسانی که این اصطلاح را به کار برده‌اند، نشان می‌دهد که مقصود از عقل محوری، عقلانیت مدرن است یعنی «علم تجربی محوری» و «عرف رایج جهانی»^۳ و به تعبیر دیگر تلاش برای

^۱ (جناتی، ۱۳۷۲ ش)، ادوار اجتهاد، نشر موسسه کیهان، طهران، ص ۱۸

^۲ (شیخ انصاری، ۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، جامعه مدرسین، قم، ج ۱ ص ۱۸

^۳ (جناتی، ۱۳۸۰)، روش‌های کلی استنباط در فقه، نشر سوره، طهران، ص ۱۵۱

تغییر فهم از ادله نقلی براساس تئوری‌های تجربی مشهور (نه قواعد قطعی تجربی) و سلیقه مشترک فعلی رایج جهانی (نه سیره عقلانیه مشترک انسانی).

گسترش این تلقی در برهه‌ای از جریانات فکری در جامعه، سبب شد تا رهبر کبیر انقلاب قدس سره نسبت به آن موضع‌گیری کنند و اصطلاح «فقه جواهری» و ضرورت تمسک به آن را در مقابل «فقه پویا» در معنایی که رایج شده بود به کار ببرند.

براساس توضیحات فوق می‌توان گفت که: تمایز اجتهاد تمدنی با فقه پویا این است که:

۱- اجتهاد تمدنی، روش استنباطی «نص‌محور عقل‌گرا و مبتنی بر سیره عقلانیه» است نه «تجربه‌محور مبتنی بر عرف موجود جهانی» که دین را با وضعیت موجود هماهنگ می‌کند.

۲- فقه پویا مکانیزمی برای استنباط در مقیاس کلان و در حیطة سیستم و نظام‌های کلان ارائه نکرده است.

۱/۵/۳- مقصود از «فقه حکومتی» و «فقه النظام»

برای توصیف و تبیین فقه حکومتی، نیاز به تعریف «فقه مضاف» و «فقه نظریه» داریم:

بررسی عملکرد میدانی فقهاء در «فقه العبادات، و فقه المعاملات» و بررسی کاربردهای بقیه «فقه‌های مضاف» مانند فقه بهداشت، فقه هنر، فقه فرهنگ، فقه خانواده، فقه رسانه، و ... نشان می‌دهد که این عبارت به صورت مضاف و مضاف‌الیه به کار رفته است و مقصود از آن، استنباط نظریه‌ها، قواعد کلی و مسائل و مصادیق مرتبط با مضاف‌الیه آن است. لذا در تعریف فقه مضاف، می‌توان پیشنهاد کرد: «تلاش اجتهادی برای کشف نظریه‌ها، قواعد کلی، شاخص‌ها، فرآیندها و مصادیق مربوط به چگونگی عملکرد صحیح یا فاسد یک پدیده و چگونگی تعامل فرد یا جمع با آن پدیده، از نظر شارع».

شهید صدر از هسته مرکزی فقه‌های مضاف، با عنوان «فقه النظریه» نام برده و آن را این چنین تعریف کرده است:

«عملیه الاکتشاف، تسلك طريقا غیرمباشر، فتبدء من البناء العلوی و تنتهی الی القاعده و تنطلق من جمیع الاثار و تنسیقها الی الظفر بالنظریه الاسلامیه»^۱ ترجمه: «در فقه النظریه، عملیات استنباطی مستقیما بر روی یک مصادیق و فرع فقهی نمی‌رود بلکه از روستاخت شروع می‌شود و به کشف قاعده فقهی در زیرساخت موضوع مورد نظر می‌رسد و از آنجا به نتایج و آثار در مصادیق مرتبط منتهی می‌شود به طوری که در انتها می‌توان گفت: نظریه اسلام در مورد چنین است.» «فقه النظریه» به کشف میدان معنایی^۲ مورد نظر شارع در یک موضوع می‌پردازد.

محقق دیگری، در مقصود از «فقه نظریه» گفته است: «فقه نظریه، استنباط و اکتشاف موضع فقه در قبال عرصه‌های کلان زندگی مانند عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، قضایی، سیاسی و غیره است. در این روش اجتهادی، نظریات عمومی اسلام در عرصه‌های گوناگون تنظیم می‌شود تا احکام فرعی به ظاهر متفرق را هماهنگ کند و از این رهگذر، دست‌یابی به قوانین اداره زندگی به صورت یک نظام منسجم و پیوسته میسر گردد. فقیه در فقه متعارف به دنبال دست‌یابی به حجت برای عمل است ولی فقیه در فقه نظریات به دنبال دست‌یابی به حجت در تعیین خطوط کلی حاکم بر یک موضوع است.»^۳

^۱ (صدر، محمدباقر؛ بری، ۱۴۲۱ق)، فقه النظریه عند الشهید الصدر، مجله القضاة الاسلامیه المعاصره، مرکز دراسات فلسفه الدین، بغداد، شماره ۱۱ ص ۱۳،

^۲ مقصود از «میدان معنایی»، تمام موضوعات و مفاهیم مرتبط با موضوع اصلی است، چه در باب فقهی مورد نظر و چه در دیگر ابواب فقهی و چه در دیگر آیات و روایات مرتبط.

^۳ (آقانظری حسن، ۱۳۹۲)، روش‌شناسی فقه نظریات اقتصادی از منظر شهید صدر، مجله معرفت اقتصادی، موسسه امام خمینی، قم، شماره هشتم

جستجوی مطالبی که در مورد فقه حکومتی و فقه‌الحکومه و فقه‌النظام ارائه شده است نشان می‌دهد که این ترکیب‌ها، در دو معنا به کار رفته است:

۱. فقهی که به استخراج مسائل مرتبط با حکومت به معنی نظام سیاسی می‌پردازد، و فقه مضاف به حکومت و سیاست است و معادل با فقه سیاسی، فقه‌الحکومه، فقه‌الولایه، فقه‌الدوله است. تعریف زیر از فقه حکومتی ناظر به این معناست: «فقه حکومتی دانش احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی در چارچوب یک سازمان متشکل مبتنی بر قدرت حاکم در یک دولت - کشور است. فقه حکومتی برای اینکه معنای صحیح خود را داشته باشد، باید آشکارا نسبت به نوع کلی حکومت (به لحاظ استبدادی یا مردم‌سالار بودن و مانند آن)، شرایط کلی حاکمان، روابط مردم و حکومت، حقوق و وظایف حکومت نسبت به مردم و مردم نسبت به حکومت، سخن داشته باشد و اهداف معینی را دنبال کند.»^۱

۲. فقهی که به استخراج مسائل مربوط به نظام‌های حاکمیتی می‌پردازد اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، ... و در حقیقت به‌عنوان یک رویکرد پژوهشی تلقی می‌شود یعنی استنباط و فقهت با رویکرد استخراج نیازهای حاکمیتی، که معادل با فقه‌الحکومتی، فقه اجتماعی و فقه تمدنی است. تعریف زیر از فقه حکومتی ناظر به این معنای دوم است:

«الإسلام هو الحکومة بشؤونها، والأحكام قوانین الإسلام، و هي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، و أمور آلیة لإجرائها و بسط العدالة»^۲. ترجمه: «ظهور و بروز حقیقی دین اسلام در حکومت با تمام جوانب آن است و احکام شرعی در حقیقت همان قوانین اجرایی حکومت هستند که به هدف عدالت‌ورزی تولید و اجرا می‌شوند.»

برخی محققین نیز براساس رویکرد دوم، فقه حکومتی را چنین توضیح داده‌اند:

«فقه حکومتی، فقه سرپرستی جامعه است؛ موضوع فقه در این دیدگاه، جامعه در حال تغییر است؛ یعنی جامعه از این جهت که دارای وحدت و ارکانی است موضوع فقه حکومتی قرار می‌گیرد. موضوع و واحد مطالعه فقه حکومتی، «فرد» نیست، بلکه «جامعه» است. همچنین موضوع فقه در این مرحله، یک «کل» در حال تغییر است نه یک عنوان «کلی». بر این اساس، فقه حکومتی نمی‌خواهد احکام موضوعات کلی منفصل مثل ربا، اجاره، و... را بیان کند، بلکه جامعه ای است که وحدت دارد و دارای الگوی خوراک و پوشاک و مصرف و مسکن و اخلاق و فرهنگ است و ما با فقه می‌خواهیم الگوهای رفتاری، اخلاقی و فرهنگ چنین جامعه ای را تغییر دهیم و به توحید نزدیک تر کنیم.»^۳

پیشنهاد این قلم در مورد کاربرد اصطلاح «فقه حکومتی» و «فقه‌النظام» به جهت افزایش کارایی این اصطلاح که با رعایت تناسب حداکثری میان «معنای لغوی و تبادر عرفی» و «معنای اصطلاحی» ایجاد می‌شود این است که: فقه حکومتی به معنی فقه سیاسی و استنباط نظریه اسلام در مورد حکومت به معنی نظام سیاسی و ساختار و فرآیندهای قدرت به کار برود^۴، و معنای اوسع و اعم آن که تمام ساختارها و فرآیندهای لازم برای تحقق یک جامعه را در بر می‌گیرد به اصطلاحی مانند «فقه اجتماعی یا فقه تمدنی یا فقه نظام‌ساز» واگذار شود که در این صورت، اجتهاد تمدنی ابزاری برای استنباط برای آن خواهد بود.

^۱ (صرامی، ۱۳۹۰ش)، مقاله درآمدی بر فقه حکومتی، نشریه کاوشی نو در فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، شماره ۷۰، ص ۴۴-۳

^۲ (خمینی، ۱۴۱۵ق)، کتاب البیع، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۲، ص ۶۳۳

^۳ (میرباقری، سید محمد مهدی، درس خارج مبانی فقه حکومتی، قم، جلسه دوم، ۹۱/۱۱/۴، منتشره در پایگاه اطلاع‌رسانی <http://mirbaqeri.ir>

^۴ فقه سیاسی، راهبردهای شکل‌گیری ساختار و فرآیندهای قدرت را ارائه کرده است و علم سیاست در علوم انسانی باید به راهکارهای تحقق آن راهبردها بپردازد.

۱-۵/۴- مقصود از «فقه اجتماعی» و «فقه تمدنی» و بیان متعلق فقه تمدنی

در تعریف فقه اجتماعی، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که متن برخی از آنها به شرح زیر است:

۱. «فقه اجتماعی» درباره احکامی است که متوجه جامعه می‌شود. فقه اجتماعی بخشی از فقه است که موضوعش جامعه است و شارع کل جامعه را مورد خطاب قرار داده است، و البته منظور این نیست که هر حکمی که به بیش از یک نفر مربوط باشد اجتماعی تلقی می‌شود، مثلاً نوعی از معامله که ممکن است بین دو نفر اشکالی ایجاد نکند و صحت فقهی داشته باشد اگر به ضرر جامعه باشد، همان معامله دو نفری حکمش تغییر می‌کند.^۱
۲. «موضوع فقه اجتماعی»، «مکلف من حیث انه مجتمع» است، یعنی یا جامعه یا فرد در ضمن جامعه، نه فرد به تنهایی؛ جامعه به عنوان یک واحد مورد مطالعه فقه اجتماعی است.^۲
۳. «فقه الاجتماع» موقف شریعت در رابطه با اجتماع است اعم از لحاظ حکم تکلیفی و حکم وضعی (یعنی ممکن است جامعه مکلف به حکم شرعی شود یا موضوع حکم شرعی قرار گیرد مثلاً جامعه شهری موضوع برای وجوب حفظ امنیت می‌شود).^۳

براساس تحلیلی که در هویت «فقه مضاف و فقه النظریه» بیان شد، به نظر می‌رسد که فقه اجتماعی، فقهی است که متعلق آن «جامعه و ساختارها و فرآیندهای آن» است.

در تعریف «فقه تمدنی» نیز مواردی اندکی مانند زیر بیان گردیده است:

- «هرگونه استنباطی از دین و اجرای این استنباطات دینی که نتیجه‌اش تولید یک مولفه تمدنی بشود، اگرچه اندک، آن اجتهاد را می‌توانیم اجتهاد تمدن‌ساز بنامیم به بیان دیگر هر روش استنباطی که اجرای مصوبات آن به تحقق تمدن می‌انجامد؛ این نوع از فقاقت به مکلف تمدنی می‌پردازد، مکلف‌هایی مثل امت اسلامی، نظامات اجتماعی، دولت‌ها و...، مخاطب ما در فقه تمدنی چنین واحدهایی هستند.»^۴
- «در منظومه اندیشه دینی، فقه اسلامی پس از تشکیل حکومت اسلامی، از زاویه فرد و رویکرد خرد بیرون آمد و در مقیاس حکومت و اداره قرار گرفت؛ مقیاس کلانی که فقه باید عهده دار آن باشد و فعل جامعه را به قرب الهی، جهت‌دهی نماید. فقه اسلامی به عنوان دانش مدیریت رفتار انسان است ... و اگر جایگاه خود را اداره تمدن دید، «تمدن» موضوع فقه قرار خواهد گرفت.»^۵

به نظر می‌رسد که در کاربرد اصطلاح «فقه اجتماعی»، مقصود صرفاً بررسی احکام جامعه بما هی جامعه نیست بلکه اجزاء زندگی اجتماعی، نهادها، سازمان‌ها و روابط اجتماعی مورد نظر است و با معنی «فقه نظام‌ساز» مترادف است. در دیدگاه نگارنده، براساس تعریف «تمدن»، متعلق فقه تمدنی، «شبکه نظامات اجتماعی» هستند و تمایز فقه اجتماعی با فقه تمدنی، در شبکه‌ای دیدن نظامات اجتماعی، در فقه تمدنی است.

در سوی دیگر، فقه و اجتهاد تمدنی، مبتنی بر این پیش‌فرض است که اصولاً «تمدن» قابل طراحی و ساخت باشد و این‌گونه نیست که صرفاً در طول زمان و در اثر آزمون و خطای متراکم نسل‌های مختلف، پدید بیاید؛ و البته مقصود از «طراحی و ساخت»، یک عملیات آزمایشگاهی یا مهندسی میدانی کوتاه مدت نیست بلکه تدوین برنامه‌های راهبردی برای جهت‌دهی به تحقق آن و تسریع در پیدایش آن است؛ آیا چنین امکانی در تحقق یک تمدن، وجود دارد؟ بحث زیر پاسخ این سوال است.

^۱ (فاضل لنکرانی و ربانی، ۱۳۹۳) محمدجواد، مصاحبه‌های فقه اجتماعی، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، ص ۱۶

^۲ (اراکی محسن، ۱۳۹۳)، همان مصاحبه‌ها، ص ۵۲

^۳ (قائمی محمد، ۱۳۹۳)، همان مصاحبه‌ها، ص ۷۱

^۴ (ره‌دار احمد، ۱۳۹۷، کرسی ترویجی «شاخص‌های اجتهاد تمدن‌ساز»، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ۹۷/۱/۲۸

^۵ (الهی خراسانی علی، ۱۳۸۹، فقه تمدن‌ساز، نشریه پگاه حوزه، شماره ۲۸۹

۱-۶- امکان ساخت تمدن و امکان شکل‌گیری «اجتهاد تمدنی»

دست‌اندرکاران مباحث تمدنی، فرهنگی و جهانی در اینکه آیا «تمدن» مانند یک شهرک، ساختنی است دیدگاه‌های متفاوتی دارند و براساس دیدگاه عدم امکان ساخت یک تمدن، چیزی به نام اجتهاد تمدنی و فقه تمدنی را نفی می‌کنند. فرضیه این قلم چنین است: «تمدن‌سازی به‌عنوان یک کلان‌پروژه امکان دارد، لذا اجتهاد تمدنی و فقه تمدنی، زمینه میدانی برای تحقق را دارا هستند.»

استدلال: تغییرات اجتماعی، در مقیاس وسیع، بدون تغییرات ساختاری تحقق نمی‌یابند و دوام پیدا نمی‌کنند؛ و تغییرات ساختاری با صرف اراده و خواست فرد یا افراد محقق نمی‌شود بلکه نیاز به «ساخت و ساز» دارد و ساخت و ساز نیازمند طراحی و برنامه‌ریزی است؛ بنابراین فرد یا گروهی که بخواهند تغییرات اجتماعی ایجاد کنند باید برنامه استراتژیک و پروژه اجرایی برای آن داشته باشند.»

این فرضیه مبتنی بر پارادایم انتقادی و رویکرد ساختارگرا در علوم انسانی است و معتقد است که تمدن‌سازی به‌عنوان یک پروژه باید طراحی شود و رهاسازی آن به سیالیت کُنش‌ها و انتخاب‌های مردم، سبب شکل‌گیری یک جامعه ناموزون خواهد شد. و البته مقصود از پروژه‌ای بودن این نیست که در یک زمان‌بندی مثلاً ده ساله اتفاق می‌افتد بلکه تحقق ساختارها و فرآیندهای مطلوب زمان‌بر است و اصل تدریجی بودن آموزش و تربیت بر آن حاکم است؛ ولی هر ساختاری که توانایی شکل‌دهی قوی‌تر متناسب با فطرت و نیازهای جامعه داشته باشد زودتر به ثبات و پایداری خواهد رسید. شواهد میدانی نیز به‌طور متواتر حاکی از غلبه کسانی است که برای شکل‌دهی به آینده، طراحی و برنامه‌ریزی می‌کنند و براساس آن افرادی را تربیت می‌کنند که ساختار بسازند، قانون تصویب کنند و مدیریت را بعهده بگیرند.

عدم امکان تمدن‌سازی یا مهندسی فرهنگی یا جهانی‌سازی به‌عنوان یک پروژه، مبتنی بر «پارادایم تفسیری تفهمی»^۱ است و این دیدگاه، به دلیل اشکال در مبنای معرفت‌شناسانه (وابستگی مطلق معرفت به فهم فاعل شناسا)، مخدوش است و تفسیرگراها به علت عدم دست‌یابی به یک زیرساخت مشترک بشری، به‌جای پاسخ به مسأله «علت تفاوت‌ها در فهم و رفتار»، صورت مسأله را حذف کرده‌اند.

این زمینه اولیه (امکان اصل تمدن‌سازی) نیاز به دو محور تکمیلی دارد تا امکان تحقق «اجتهاد و فقه تمدنی» اثبات شود: ۱- اثبات «ظرفیت دین در ارائه دانش لازم برای تمدن‌سازی در هر عصر و زمانی»^۲ - اثبات «امکان و جواز اقدام برای تمدن‌سازی در زمان غیبت معصوم»؛ که به‌سبب جنس کلامی مباحث آنها، در فصل «مبانی کلامی اجتهاد تمدنی» (ص ۱۰۸ و ص ۱۱۵) تبیین شده‌اند.

صحت طرح موضوعی با عنوان «اجتهاد و فقه تمدنی» مورد نقد نیز قرار گرفته است که در زیر به طرح نقد و پاسخ آن پرداخته می‌شود.

۱-۷- نمونه دیدگاه نفی «اجتهاد و فقه تمدنی» و پاسخ آن

در مورد نفی فقه نظام‌ساز و تمدنی، مطالبی بیان شده است که تلخیص یک نمونه آن چنین است: «ما این مقدار که در فقه کار کردیم چیزی به نام نظام نداریم مانند نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام قضایی، نمی‌توانیم بگوییم اسلام نظام دارد، بله اسلام در هر زمینه‌ای قواعد و فروع دارد؛ اما درست نیست که بگوییم برای پاسخ به نیازهای روز، باید کنار فقه موجود، فقه دیگری درست کنیم که اسمش را فقه موضوعی و فقه نظامات می‌گذارند.»^۲ پاسخ این دیدگاه را می‌توان در عنوانی مانند: «عدم کفایت فقه مستحدثات برای اداره جامعه» بیان کرد با این توضیح که:

^۱ (ایمان، ۱۳۸۸)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ص ۶۱

^۲ فاضل لنگرانی، جواد، ۱۳۹۷/۹/۸، مراسم بزرگداشت آیه‌الله اردبیلی، قم، دانشگاه مفید

تحریر المساله عند القائلین بفقہ النظام این است که: آیا فقه موجود به معنای مجموعه گزاره‌های تفریع شده از اصول و قواعد، و ارائه شده در منابع فقهی تفصیلی موجود، برای اداره جامعه‌های بزرگ کنونی و آینده کفایت می‌کند؟ مقصود از جوامع بزرگ، حجمی از جمعیت و روابط آنهاست که رفع نیازهایشان با «فعل مکلف فردی یا مکلفین جمعی» قابل انجام نیست و باید «نهاد و سازمان با ابزارها و فرآیندها»یی که مقیاس‌های بزرگ را تنظیم و تدبیر می‌کنند، فعال شوند. محل نزاع در عدم قابلیت فقه نیست، هم‌چنین بحثی در عدم امکان تفریع فروع برای پاسخ به مسائل مصداقی و موردی مستحدثه نیست (از مانند حکم شرعی معاملات در بورس گرفته تا رحم اجاره‌ای و شبیه‌سازی انسان)؛ بلکه محل نزاع در کفایت «فقه مستحدثات» به معنای استنباط حکم فعل مکلف در موضوعات جدید الحدوث، برای اداره جامعه است.

مدعی قائلین به فقه النظام، این است که از جمله موضوعات جدیدالحدوث، ساختارها و فرآیندهایی هستند که به افعال مکلفین شکل می‌دهند و امور زندگی آنها در این ساختارها و فرآیندها جاری می‌شود مانند آموزش، بهداشت، فرهنگ، رسانه، اقتصاد، شهرسازی، حمل‌ونقل، ادارات، تامین اجتماعی، هنر، گمرک، بانک، و...؛ در این موارد حکم شارع چیست؟ ساختار و فرآیند صحیح غیرفاسد (یا کامل غیرناقص) در موارد فوق چگونه است؟ چه ارکان و مقوماتی دارد؟ غایه موضوع چیست؟ بدو تحقق الموضوع کجاست؟ مراتب و مراحل تحقق الموضوع کدامند؟ شرایط زمانی، مکانی، کمی، کیفی و روابط برای دستیابی به خروجی مطلوب کدامند؟ الخلل فی الموضوع کدامند؟ رفع الخلل چگونه حاصل می‌شود؟ در این موارد، نیاز به تفریع فروع در مقیاس فرآیندهاست یعنی براساس منابع موجود و با روش اجتهاد جواهری، اقدام به کشف «حکم فرآیندها» شود و سپس مجموعه حکم‌های استخراج شده در هر یک از موضوعات فوق‌الذکر، با توجه به ادله آنها، جمع دلالتی شوند و به صورت یک بسته عملیاتی که اجزاء و روابط و نقطه شروع فرآیند، مراحل آن، مرکز ثقل آن، نقاط بحران آن، بازخورد آن و شاخص‌های خروجی آن مشخص شده است، ارائه شود به طوری که بتوان گفت: نظر اسلام در مورد فرآیند مثلاً آموزش مطلوب چنین است؛ مدل ارائه شده توسط اسلام برای مثلاً تامین اجتماعی چنین است؛ اسلام برای تحقق مثلاً حمل‌ونقل بهینه، پروتکل زیر را پیشنهاد می‌کند.

توجه به تفاوت مقیاس خرد با کلان و دستیابی به اینکه در مقیاس کلان، ساختارها و فرآیندها، افعال مکلفین را اداره می‌کنند، کلید نیاز به فقه النظام است.

مثالی با تحلیل تفصیلی از چگونگی این کار در صفحه ۱۶۶ ذکر شده است. (کارکرد اجتهاد تمدنی در استنباط فرآیند آموزش با اقتباسی از نگرش اسلام)

۱/۸- نتیجه: تعریف «اجتهاد تمدنی» و ابزارهای تحقق آن

براساس تبیین‌های صورت گرفته در فوق، در مورد هویت اجتهاد و هویت تمدن، دیدگاه این قلم در تعریف اجتهاد تمدنی چنین است: «تحصیل الحجه علی الاحکام الشرعیه المتعلقه بالتفاعلات و التعاملات فی الهیاکل و المُنظّمات لحصول العدل و التحسینات» ترجمه: «اجتهاد تمدنی، تلاش معرفتی حجیت‌دار است که برای کشف نظر خداوند در مورد «روابط و فرآیندها» در «ساختارها و سازمان‌ها» به هدف دستیابی به عدالت و رشد در مقیاس کلان انجام می‌گیرد؛ و بر همین اساس «فقه تمدنی»، علم به احکام شرعی متعلق به ساختارها و فرآیندهاست.

در مباحث قبل به دست آمد که هر جا سخن از ساختار و فرآیند می‌شود، مربوط به نظام و سیستم است بنابراین اجتهاد تمدنی، به فهم منابع دین در مقیاس نظام‌سازی و سیستم‌سازی می‌پردازد و اگر این نظام‌ها و سیستم‌ها برای مدیریت انبوه طراحی شوند نظام‌های تمدنی شکل می‌گیرند.

ترکیب «اجتهاد تمدنی» مضاف و مضاف‌الیه است نه صفت و موصوف، یعنی اجتهادی که متعلق آن چگونگی شکل‌گیری تمدن است.

«مکلف» در اجتهاد تمدنی، ساختارها و فرآیندها هستند (سیستم‌ها) نه اشخاص^۱، و مقصود از «مکلف بودن فرآیندها» این است که طبق نظر شارع، فرآیندها باید چگونه باشند تا هدف شارع حاصل شود؟ مجتهد تمدنی به دنبال کشف صحت یا فساد ساختار و فرآیند طبق نظر شارع است (دستیابی به اثر مثبت از سیستم) و امتثال حکم نیز، با فعال‌سازی ساختار و فرآیند صحت‌دار است، لذا اغلب سنخ تکلیف و حکم در فرآیندها، «حکم وضعی» است و گستره و قلمرو اجتهاد تمدنی نیز کلیه ابعاد و جوانب زندگی فردی و جمعی است.

کلید طلایی در اجتهاد تمدنی، استخراج معانی فرآیندی از گزاره‌های دین و برآیندگیری از ادله براساس منطق طراحی نظام‌ها و سیستم‌هاست. (تفصیل این مطالب در ص ۱۲۳ و ص ۱۷۱ بیان شده است.)

۱/۹- خلاصه فصل

در این فصل، ابتدا چیهستی اجتهاد بررسی شد که مبتنی بر چیهستی دین، فقه، حکم و حجیت، بود و با تمرکز بر مسأله «حکم و حجیت» اثبات شد که متعلق حکم، در علم فقه، صرفاً «افعال مکلفین» نیست بلکه «حکم صحت و فساد ساختارها و فرآیندها» که افعال مکلفین را جهت می‌دهند نیز در بر می‌گیرد.

و اثبات شد که «مناط حجیت»، اعتبار صرف شارع نیست بلکه «کاشفیت قُربی» است و مقصود از آن تبعیت حجیت از «کشفی است که اقرب مطابقه للواقع» باشد و براساس این دیدگاه، اخبار آحاد دارای شرایط توثیق، در «توصیفات شارع» در عقائد و تفسیر نیز حجیت دارند و مقاصد شریعت نیز که بیانگر مصالح و مفسدات واقعیه هستند در دستگاه استنباطی جانمایی دارند.

^۱ مقصود این نیست که رفتار انسانی هیچ ارتباطی با حکم ندارد بلکه مانند احکام وضعی است که حکم ابتداء به رابطه میان موضوع و محمول تعلق گرفته است و سپس به مکلف انسانی که باید تلاش کند تا رابطه صحیح عندالشارع را محقق کند و رابطه فاسد عندالشارع را منتفی کند.

۲- فصل دوم: غایت و کارکرد اجتهاد تمدنی

در این فصل، مأموریت اجتهاد تمدنی ارائه شده است که «آماده‌سازی روش استنباط» در سه حیطة «تولید علم دینی به معنای عام»، «علوم انسانی اسلامی به معنای خاص» و «طراحی الگوی پیشرفت و شبیه‌سازی یک آرمانشهر» با اقتباس از نگرش اسلام، است.

فرضیه نگارنده در کارکردهای اصلی اجتهاد تمدنی، در قدم اول، تولید «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی»، و سپس استخراج طرح و برنامه «آرمان‌شهر اسلام» است و غایت اجتهاد تمدنی نیز ساختارسازی و فرآیندسازی برای رشد مستمر ادراک عقلی و قلبی در عموم مردم نسبت به جهان بینهایت و «حس حضور خداوند» است. اجتهاد تمدنی کارکردهای دیگری نیز دارد که در قسمت قلمرو و شبکه مسائل اجتهاد تمدنی به آنها پرداخته شده است. (ص ۷۵)؛ تبیین فرضیه فوق به شرح زیر است:

۲/۱- کارکرد اول: تولید «علم دینی»

مساله اصلی در بحث «علم دینی» این است که: آیا می‌توان براساس گزاره‌های دین، دستگاه علمی در موضوعات تجربی، معرفتی، قانونی و فرهنگی تولید کرد؟ و آیا می‌توان جامعه‌سازی و تمدن‌سازی کرد؟ پیش‌فرض نگارنده در مورد تعریف علم دینی چنین است: «علم دینی، مجموعه نظام‌مند از گزاره‌های وحیانی و لوازم عقلانی^۱ آنهاست.»

علم دینی، علمی است که محمولات گزاره‌های آن، از دین گرفته شده است. یعنی در قضیه «هر «الف»، «ب» است»، باید محمول که «ب» است از دین گرفته شود. اما قسمت «الف»، که موضوعات و مسائل انسانی است از نقشه موضوعات و مسائل زندگی بشر گرفته می‌شود، البته به علاوه موضوعاتی که توسط دین اضافه می‌شوند (یعنی نیازها یا موضوعاتی که بشر به آنها توجه ندارد و دین او را آگاه می‌کند).

ترکیب عبارت «علم دینی»، صفت و موصوفی است و آنچه صحت نسبت به کلمه «دین» را ایجاد می‌کند این است که جنس محمول گزاره‌های آن علم از جنس دین (یعنی وحی و آنچه به وحی متصل است) باشد؛ اما در قرائت‌های مختلفی که علم را به دین نسبت دهند ملاک‌های زیر مورد توجه و تصریح قرار گرفته است:

علمی که در خدمت اهداف دین باشد علم دینی است، یا علمی که توسط متدینین تولید شود دینی است، یا علمی که درباره دین باشد دینی است، یا علمی که مورد تایید دین باشد علم دینی است، یا علم تجربی که در دستگاه فکری دین (پیش‌فرض‌های دینی) تولید شود دینی است، یا علمی که فرضیه‌های خود را از دین وام گرفته باشد دینی است.^۲

این نسبت‌ها قابل تصور و قابل استفاده است ولی اصل در صحت اطلاق و نسبت «علم» به «دین» این است که جنس گزاره آن علم، دینی باشد و برای این کار باید محمول آن دینی باشد. ملاک «دینی بودن» محمول نیز این است که مدلول مطابقی یا تضمینی یا مدلول التزامی گزاره‌های وحیانی (یعنی قرآن، روایات و سیره معصومین) باشد؛ دقت در کلمه «مدلول التزامی» لازم است یعنی تمام لوازم قریب عقلانی قطعی که بر یک آموزه مستقیم دینی بار می‌شوند جزو دایره دینی بودن هستند.

در مورد دیدگاه منبع بودن «عقل و تجربه قطعی» برای صدور حکم «دینی بودن گزاره»^۳، باید گفت که اگر عقل به صورت قطعی حکمی را صادر کرد، چون گزاره‌های عقلی مورد تأیید دین هستند، علم حاصل از آن را مورد تأیید دین می‌نامیم، نه اینکه جنس این گزاره دینی باشد، بلکه جنس گزاره عقلی است، ولی عقل جزو منابعی است که اگر برهانی باشد، دین

^۱ اشاره به عملکرد «تفریع فروع» در معارف و احکام که سبب گسترش اصول و قواعد کلان و راهبردی، به سطح میدانی و عملیاتی می‌شود.

^۲ ر.ک. (حسنی حمیدرضا و همکاران، ۱۳۹۰)، علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

^۳ ر.ک. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در باب علم دینی، کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶؛ و کتاب کتاب نظری بر مبانی علم دینی، نشر آثار دانشوران، قم، ۱۳۹۰.

آن را تأیید می‌کند. مُبرز علم و اراده الهی در علم دینی، «وحی» است و مُبرز علم و اراده الهی در علم بشری، ساختار «عقل بشر» است که ضریب خطای صفر ندارد و جامعیت در کشف نیز ندارد؛ و اگرچه که فهم «وحی» نیز با همین عقل صورت می‌پذیرد ولی تفاوت میان عقلی که محصول وحی را می‌خواهد بفهمد با عقلی که مستقیماً می‌خواهد واقعیت را کشف کند، تفاوت میان «فهم متخصصانه نظر متخصص» و «فهم متخصصانه مستقیم از پدیده» است.

وحی محصولاتی می‌دهد که عقل دریافت می‌کند و عقل نیز می‌تواند به سطوحی از مقاصد وحی نفوذ کند. (مقصود از عقل در اینجا، تجربیات دارای شاهد صدق نیست، بلکه تجربه قطعی و عقل برهانی است). عقل بشر قدرت کشف واقعیت را دارد، اما قدرت کشف همه واقعیات را ندارد و مدعی آن هم نیست و تاریخ علم بشر همان‌طور که گواه توانایی‌های او در رشد است گواه خطاها و نقص‌های مستمر او نیز هست؛ و اصولاً اختلاف الحاد و الهیات بر سر میزان توانایی عقل برای مدیریت زندگی و سعادت بشر است.

علم دینی، مبتنی بر «عقلانیت پایه و نقل حجیت‌دار» است و اکتشافی است و نیاز به استقراء اطمینانی دارد، و پس از دستیابی به منبع، براساس تحلیل مفهومی، استنتاجی است برای کشف معنا و فرآیندی که گزاره‌ها به آن دلالت دارند. انتظار این است اگر متخصصین متدین با طرحی روشمند و برخاسته از «علم‌دینی» مواجه شدند، به‌جای تبعیت از روندهای حاکم و جاری بر زندگی و استبعاد نظر دین در زندگی امروزه، به دنبال روندسازی برای تغییر وضعیت و تحقق راهبرد دین باشند.

اگر دین برنامه حرکت انسان در این دنیا برای تنظیم بهترین ارتباط در شبکه هستی بسوی عالم توحید باشد، آنگاه باید برای تمام ارتباطات انسان در این دنیا، راهبرد یا فرآیند و برنامه و دستورالعمل تعریف کرده باشد، و کشف این معانی راهبردی و فرآیندی که منجر به شکل‌گیری ساختار یک «علم» می‌شوند به‌وسیله «اجتهاد تمدنی» که متعلق آن کشف فرآیندهاست صورت می‌پذیرد؛ و هم‌چنین اجتهاد تمدنی است که با استفاده از منطق سیستم‌ها، گزاره‌های متعدد استنباط شده از دین را که برخی توصیف‌گر و برخی تجویز‌گرند می‌تواند به‌صورت یک دستگاه منضبط علمی ارائه کند.

۲/۲- کارکرد دوم: تولید «علوم انسانی اسلامی»

ماموریت و خروجی اجتهاد تمدنی، تمدن‌سازی است، و براساس مباحثی که در هویت تمدن و تمدن‌سازی صورت گرفت (ر.ک. ص ۳۸)، مغزافزار تمدن‌سازی، علوم انسانی است، لذا برای تحقق تمدن‌سازی مبتنی بر نگرش اسلام، نیاز به دستیابی به علوم انسانی مبتنی بر نگرش اسلام است. در تعریف علوم انسانی گفته شده است که:

«علوم انسانی به معارفی اطلاق می‌شود که موضوع آنها فعالیت‌های مختلف بشر است که متضمن روابط افراد با یکدیگر و روابط با اشیاء و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آنهاست.»^۱ هم‌چنین اینگونه تعریف شده است که: «مجموعه گزاره‌های نظام‌مند که با بهره‌گیری از روش‌های تجربی و مبانی غیرتجربی به تبیین و تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق یافته و با بیان توصیه‌های اخلاقی و حقوقی، انسان تحقق یافته را به انسان مطلوب راهنمایی می‌کند.»^۲ پیش‌فرض نگارنده در مورد هویت علوم انسانی چنین است:

«علوم انسانی، علمی هستند که به فهم، توصیف و تبیین عوامل و ساختارهایی می‌پردازند که مولد رفتارهای انسان در حیطه‌های فردی، جمعی، تاریخی، تمدنی و ماورائی است؛ و این پردازش در لایه رفتارهای تفکری، احساسی، گفتاری، و کارکردی گسترده شده و دامنه آن از حداقل‌های لازم (قوانین) تا حداکثرهای مطلوب (اخلاق و فرهنگ) نوسان دارد، اعم از اینکه روش فهم، توصیف و تبیین در این علوم، مشاهده و تجربه باشد یا استنتاج و برهان.»

کلمه «رفتار» در این تعریف به‌معنی عام آن به‌کار رفته است یعنی هر گونه فعالیتی که از انسان سر می‌زند اعم از فکر کردن یا محبت ورزیدن یا سخن گفتن یا قرارداد بستن؛ و مقصود از کارکردهای انسان، محصولات حاصل از این کارکردها نیستند بلکه معادلات موجود در خود کارکردها است مثلاً در تفکر و خلاقیتی که منجر به تکنولوژی می‌شود، مطالعه

^۱ (فروند، ترجمه کاردان، ۱۳۹۰)، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، مرکز نشر دانشگاهی، طهران، ص ۳

^۲ (خسروپناه، ۱۳۹۴)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، طهران، ص ۲۲

فرآیند تفکر و خلاقیت، در علوم انسانی انجام می‌شود و مطالعه نحوه تولید محصول مطابق با معادلات حاکم بر طبیعت، در علوم طبیعی و مهندسی انجام می‌گیرد.

براساس تعریف فوق و بر اساس مشاهده مسائلی که در هر یک از رشته‌های علوم انسانی مورد بررسی است، می‌توان نمایی از هویت هر یک از رشته‌های علوم انسانی را در حالت مطلوب، به صورت زیر نشان داد:

- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای^۱ تفکری به هدف ایجاد مهارت کشف واقعیت = منطق، معرفت‌شناسی و فلسفه
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای گفتاری به هدف تولید الگوهای گفتاری بهینه = زبان و ادبیات
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای تاریخی و تمدنی به هدف ایجاد مهارت تحلیل و ارزیابی روندها برای مدیریت آینده = باستان‌شناسی، تاریخ و تمدن، آینده‌پژوهی
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای فردی احساسی و کارکردی به هدف تولید فکر، احساس و رفتار سالم = روان‌شناسی
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای جمعی کارکردی به هدف ایجاد تعادل، انسجام و پایداری اجتماعی = جامعه‌شناسی
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای جمعی مدیریتی به هدف ایجاد بهینه‌سازی در سازمان = مدیریت
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای فردی و جمعی مالی و اقتصادی به هدف ایجاد توازن بین درآمد و هزینه، عرضه و تقاضا و تولید ثروت = اقتصاد و حسابداری
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای جمعی در مقیاس حداقل‌های لازم به هدف تولید قانون و احقاق حق = حقوق
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای جمعی در مقیاس حرکت به سمت حداکثرهای مطلوب به هدف تولید رفتارهای اجتماعی بهینه = اخلاق و فرهنگ
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارهای مدیریتی جمعی در سطح کلان به هدف تولید و کنترل قدرت و انسجام داخلی و بین‌المللی = علوم سیاسی، روابط بین‌الملل
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارها در حیطه ماورائی به هدف معنابخشی به زندگی و تعالی روحی = الهیات و عرفان
- بررسی ساختارها و عوامل مولد رفتارها در حیطه احساس زیبایی به هدف تولید زیبایی = هنر

ترجمه به زبان ساختارها و فرآیندها، برای ایجاد ارتباط با «اجتهاد تمدنی» است که مبتنی بر کشف ساختارها و فرآیندهاست، و نقطه عزیمت (تعریف‌کننده مساله پژوهشی) برای حرکت به سمت تولید علوم انسانی اسلامی است. اگر در انتهای هر کدام از عبارتهای فوق، کلمه سوالی «چیست» را بگذاریم و براساس گزاره‌های دینی به آن پاسخ بدهیم، علم انسانی اسلامی شروع به شکل‌گیری خواهد کرد. و با استخراج نظریه دین (اشاره به فقه‌النظریه) در پاسخ به سوالاتی مانند سوالات زیر که محورهای اصلی هر یک از علوم انسانی هستند، سرفصل‌های علوم انسانی اسلامی و نظریات علوم انسانی اسلامی حاصل خواهد شد و ترکیب روشمند آنها منجر به یک «علم» مبتنی بر دین خواهد شد.

نمونه‌ای از سوالات:

قانون عادلانه چگونه است؟ چگونه تدوین پیدا می‌کند؟ چگونه مشروعیت می‌یابد؟ چگونه اجرا می‌شود؟ ناهنجاری‌های قانونی چگونه است و چگونه اصلاح می‌شود؟

^۱ استفاده از دال مرکزی «رفتار»، به معنای ابتناء این تعریف بر مکتب رفتارگرایی نیست و همانطور که در ابتدای تعریف آمده است علوم انسانی به دنبال کشف عوامل و ساختارهای تولید رفتار است (دیدگاه ساخت‌گرایی)

مدل عادلانه در تولید ثروت چیست؟ چگونه توزیع عادلانه صورت می‌گیرد؟ و چگونه مصرف بهینه انجام می‌شود؟ ناهنجاری‌های اقتصادی چگونه است و چگونه اصلاح می‌شود؟ هم در مقیاس خرد و هم در مقیاس کلان مدل جامعه کارآمد چگونه است؟ چگونه به وجود می‌آید؟ چگونه پایدار می‌ماند؟ ناهنجاری‌های اجتماعی چگونه است؟ و چگونه اصلاح می‌شود؟

انسان سالم و متعادل چگونه است؟ مدل رشد در انسان چگونه است؟ افکار، احساس و رفتارهای سالم چگونه ایجاد می‌شوند؟ چگونه تغییر می‌کنند؟ و چگونه اصلاح می‌شوند؟ و

هر فرد یا جمعی که به هر کدام از این سوالات پاسخ روشنند و استدلالی بدهد «نظریه» ای در علوم انسانی ارائه کرده است و هر فرد یا جمعی که به مجموعه این سوالات پاسخ بدهد به طوری که ارتباط منطقی میان آنها برقرار شود و تاثیر هر نظریه بر پاسخ به سوالات دیگر سنجیده شود، و انسجام داشته باشد و کارکرد تولید کند، یک «مکتب» در آن رشته از علوم انسانی ایجاد کرده است؛ و هر فرد یا جمعی که به «چگونگی» ها هم پاسخ بدهد، «مدل و فرمول» عملیاتی در آن رشته از علوم انسانی تولید کرده است.

اگر پاسخ سوالات فوق، با مراتبی که دارد، از منابع اسلام اخذ شود، علوم انسانی اسلامی تولید می‌شود، بنابراین در تعریف علوم انسانی اسلامی می‌توان چنین پیشنهاد کرد: «**علوم انسانی اسلامی**، مجموعه نظام‌مند از گزاره‌های دینی است که مدلول مطابقی یا تضمینی یا التزامی آنها توصیف ساختارها، فرآیندها و عواملی است که سبب تغییر کنش‌های انسانی می‌شوند، به هدف دستیابی به تجویز کنش مطلوب براساس نگرش اسلام»^۱

استخراج پاسخ به این سوالات، از منابع وحیانی، نیازمند روشی است که بتواند ساختارها و فرآیندها و معانی مرتبط با مقیاس کلان را از ادله دینی استنباط کند و «اجتهاد تمدنی» با هویتی که در قبل تبیین شد، ابزاری موجه برای این امر است.

علوم انسانی، نرم‌افزار تحقق یک تمدن هستند و نمونه موضوعاتی که اجتهاد تمدنی باید تکلیف آنها را ابتداء روشن کنند که نظر اسلام در مورد آنها چیست، تا زیرساخت‌های لازم برای تحقق علوم انسانی اسلام و در نتیجه، برای تحقق تمدن اسلامی فراهم شود در زیر ارائه شده است

۲/۳- کارکرد سوم: تولید مدل آرمانشهر و مدینه فاضله (مهم)

اصلی‌ترین کارکرد اجتهاد تمدنی، تلاش برای اکتشاف آرمانشهر مورد نظر اسلام است و تلاش برای استنباط الگوی پیشرفت به جهت تحقق این آرمانشهر و مدینه فاضله. این کارکرد بسیار مهم است و اگر فردی بخواهد تصویر صحیحی از اجتهاد تمدنی و تفاوت آن با اجتهاد متعارف، و ثمرات آن به دست بیاورد، لمس و حسّ این کارکرد ضروری است. حصول تدریجی رشد در نظامات این عالم، و ایجاد تراحم‌ها و موانع مستمر در مسیر رشد، سبب می‌شود برای دستیابی به هر نتیجه و محصولی، نیازمند تولید تصویری دقیق و با جزئیات از «نتیجه و محصول مورد نظر»، و طراحی و برنامه‌ریزی مرحله‌به‌مرحله قابل انعطاف برای حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب باشیم. تصویر شفاف با همه جزئیات از خروجی مورد نظر در «فقه تمدنی»، تصویر «آرمان‌شهر و مدینه فاضله اسلام» است و برنامه حرکت به سوی آن، «الگوی

^۱ در الگوی «حکمی- اجتهادی» که مدلی برای تولید علوم انسانی اسلامی است نیز چنین آمده است: «اسلامی سازی علوم انسانی بدین معناست که انسان مطلوب و توصیه‌های کلان انسانی را از قرآن و سنت و عقل به دست آوریم و انسان تحقق‌یافته را نیز با روش تجربی، عقلی و مبانی اسلامی تبیین و تفسیر نماییم؛ آنگاه با توجه به انسان مطلوب اسلامی و توصیه‌های اجتهادی دینی، انسان تحقق‌یافته فردی و اجتماعی تغییر یابد و به وضعیت مطلوب اسلامی برسد.» (خسروپناه)، مقاله علوم انسانی: چپستی، ساحت‌ها و فرایندهای تحول در آن، نشر در مجله تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱۳۹۴، شماره یک، ص ۲۳

پیشرفت، مدل توسعه، و برنامه تعالی» است. تعاریف آرمان‌شهر و مدینه فاضله (یا اتوپیا)^۱ را در نمونه عبارات زیر می‌توان دید:

- «آرمان شهر عبارتست از: هرگونه نظم اجتماعی آرمانی»^۲
 - «جامعه آرمانی، جامعه‌ای است که در آن اصل عقلانی مبتنی بر هم بستگی، بر شرایط طبیعی در تکوین سازمان اجتماعی مسلط شود؛ در آن، قوانین برای تحقق مطلوبی والا و مشترک و بدون توجه به افرادی خاص پدید می‌آیند و این قوانین، رفتار ما را در اعمال عدالت و با در نظر گرفتن منافع دیگران، تنظیم و تنسيق می‌کنند.»^۳
- یک هسته مرکزی در آرمانشهرها وجود دارد که در این تعاریف آشکارسازی نشده است و آنهم «شبیه‌سازی آینده» است؛ استقراء میدانی از مکتوباتی که در مورد آرمان‌شهر نوشته شده است (که اسامی برخی از آنها در زیر آمده است) و توجه به هویت آینده‌پژوهانه آرمان‌شهر که تکیه بر تعریف سناریوها و شبیه‌سازی‌ها دارد نشان می‌دهد که در تعریف آرمانشهر باید تکیه بر «شبیه‌سازی آینده مطلوب» صورت پذیرد لذا تعریف زیر پیشنهاد می‌شود:
- «آرمانشهر، شبیه‌سازی توصیفی و منسجم جامعه مطلوب با تمام جزئیات در نظامات، ساختارها، فرآیندهای آن است به‌صورتی که مخاطب برتری آن بر وضعیت موجود و نزدیک‌بودن آن به ایده‌آل نهایی را احساس کند.»؛ رابطه آرمانشهر و تمدن نیز چنین است که تمدن، مانند نظریه‌ای است که قصد داریم توسط آرمان‌شهر، نمونه آزمایشی (پایلوت) آن را به اجرا درآوریم.

برخی آرمان شهرهایی که بشریت برای دست یابی به آن خلاقیت خود را به رشته تحریر در آورده است عبارتند از: «جمهوری» ۴- م، افلاطون؛ «مدینه فاضله» ۲۵۶ قمری، ابونصر فارابی؛ «اتوپیا» ۱۵۱۶ م، تامس مور؛ «شهر خورشید» ۱۶۲۳ م، توماسو کامپانلا؛ «آتلانتیس» ۱۶۲۷ م، فرانسیس بیکن؛ «جهان پیروزمند» ۱۶۶۶، مارگارت کاوندیش؛ «کاندید» ۱۷۵۹ م، ولتر؛ «جزیره فلاسفه» ۱۸۸۰ م، ژان باتیست سه؛ «سفر به جزیره ایکاری» ۱۸۴۰ م، اتین کابه؛ «جهان آنچنان که خواهد بود» ۱۸۴۶، امیل سووستر؛ «نژاد آینده» ۱۸۷۱، ادوار لیتون؛ «جزیره پنگوئن‌ها» ۱۹۰۸ م، آنا تول فرانس؛ «بهترین دنیاها» ۱۹۳۲ م، آلدوکس هاکسلی.^۴

در برخی تعابیر، مورد آرمانشهر اسلام نیز چنین آمده است: «شهر آرمانی اسلام و شهر خدا که اندیشمندی چون فارابی، اخوان‌الصفاء، سهروردی، ابن رشد، خواجه نصیرالدین طوسی، نظامی گنجوی و ابن خلدون در اندیشه سیاسی خود، از آن سخن گفته‌اند، می‌تواند در کنار حقیقت اعتقادی و ایمان واقعی به اسلام، معیاری برای ارزیابی دعاوی کسانی باشد که سخن از شهر اسلامی می‌گویند. آرمان شهر اسلامی در پی ترسیم رابطه انسان با خدا، اجتماع، محیط و خود می‌باشد و روابط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را مورد توجه قرار می‌دهد و هم به ساختار شهر توجه دارد و اهمیت حیات معنوی هم‌هانگ با خلقت را به تصویر میکشد و به ورای ظاهر شهر، شکل و چهره آن می‌رود تا به روح و معنا و جوهر آن دست یابد. طراحان و معماران در آرمان شهر مبتنی بر تفکر دینی و توحیدی، در پی طراحی بنیانی هستند که با تکیه بر توحید و ایمان به خدای یگانه، تجلی نور الهی و یگانگی و هم‌هانگی و تعادل را از نظام مخلوق به نظام مصنوع آورده و تکرر و جهان ناسوت را به وحدت جهان معنوی و فضای ملکوتی تبدیل کنند.»^۵

بررسی خصوصیات یک آرمانشهر، سبب می‌شود محقق وادی اجتهاد تمدنی، بتواند کلیات و راهبردهای ارائه شده در منابع دین را به‌صورت عملیاتی درک کند و احتمالات روابط میان گزاره‌ها را تشخیص بدهد و بتواند یک «کل منسجم» از مجموعه گزاره‌های مورد مطالعه، ارائه کند.

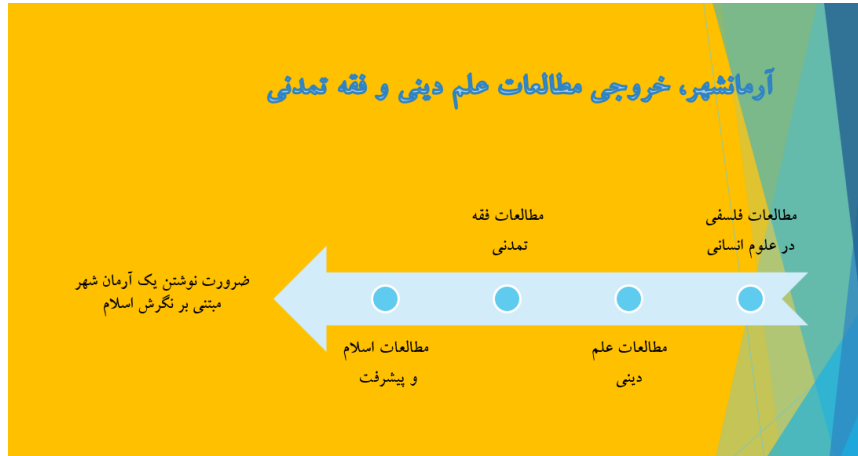
^۱ utopia

^۲ (آشوری، ۱۳۹۴)، دانشنامه سیاسی، نشر مروارید، طهران، مدخل اتوپیا و آرمانشهر

^۳ (بیرو آلن، ساروخانی باقر، ۱۳۸۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، نشر کیهان، طهران، مدخل آرمانشهر

^۴ (گودن، کریستین؛ شریعتی سوسن، ۱۳۹۲)، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟ نشر قصیده‌سرا، طهران، ص ۱۰۲ - ۱۱۰

^۵ (منتظرالقائم، ۱۳۸۷ ش)، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان‌شهر اسلامی، اصفهان، ص ۷



(تصویر فوق، تدوین حجت‌الاسلام شیخ محمد سالم است که در پروژه تحقیقاتی با عنوان «مطالعه تطبیقی ده آرمانشهر» در مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، (سال ۱۳۹۷) با راهنمایی مولف انجام شده است).^۱

یکی از نمونه‌های مشهور از آرمانشهرها، تصویری است که «تامس مور» در کتاب «اتوپیا» ارائه کرد. او یک حقوق‌دان، فیلسوف اجتماعی، سیاست‌مدار، در دوران مدرنیته بود. او از مشاوران هنری هشتم پادشاه انگلستان بود و مدتی نیز صدراعظم شد.^۲ کتاب او به سبب ذکر جزئیات فراوان از جامعه آرمانی، باعث شد تا ایده آرمانشهری، ارتقاء پیدا کند. نمونه‌ای از گزاره‌های اتوپای تامس مور در زیر ارائه شده است که توجه به ابعاد مختلف آن و ادبیات راهبردی که دارند ضروری است (فارغ از صحت و سقم محتوا)؛ او در نوشته خود، در ضمن یک داستان، مشاهدات خود از سفر به این شهر آرمانی را بیان کرده و در لابلای مطالب جملات زیر را آورده است:

(توجه مهم برای یک محقق فقه تمدنی: یک محقق فقه تمدنی، هنگام مطالعه این جملات، باید در ذهن خود مرور کند که اگر قرار بود چنین ساختارها و فرآیندهایی از اسلام اخذ می‌شد چه جملاتی باید جایگزین این جملات می‌شدند؟ این قلم، عمداً گزاره‌های زیادی از اتوپای مور را در جوانب مختلف زندگی آورده است تا تصویری کلان از ابعاد یک نمونه آرمانشهری به دست بیاید):

۱. نمونه راهبردهای «مور» در سیستم مالکیت و کار:
 - در این شهر، قانون مالکیت خصوصی ملغی است.
 - در این شهر، تقسیم وسعت جغرافیایی و تخصیص زمین کشاورزی برای هر منطقه صورت گرفته است
 - هر ده سال خانه‌ها بحکم قرعه عوض می‌شوند.
 - خانوارها اگر بیش از شش هزار شد باید به شهرهای کوچکتر کوچ کنند.
 - تقسیم افراد و گسیل دادن‌شان به روستاها برای کشتکار به مدت دو سال ضروری است.
 - هر شهروند باید کشتکاری را تئوری و عملی بیاموزد و هر شخصی باید یک حرفه از قبیل فلزکاری، نساجی یا بنایی یاد بگیرد. (هیچ کس رخصت کاهلی ندارد).
 - همه افراد گاهی موظف می‌شوند کار اصلی خود را رها کنند و در کارهای جمعی مانند مرمت جاده‌ای شرکت کنند.

۲. نمونه راهبردهای «مور» در سیستم خانواده:

- نخستین واحد اجتماعی خانواده یا خانوار است.

^۱ (سالم، ۱۳۹۷)، مطالعه تطبیقی ده آرمانشهر، مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، طهران

^۲ (مور، ترجمه آشوری، ۱۳۷۳)، آرمانشهر، انتشارات خوارزمی، طهران، ص ۷

- اگر دختران به سن رشد رسند روانه خانواری می‌شوند که همسرشان وابسته به آن است.
 - پسران در ۲۲ سالگی و دختران در ۱۸ سالگی ازدواج می‌کنند؛ و کسانی که رابطه جنسی قبل از ازدواج دارند حق ازدواج ندارند مگر آنکه شه‌ریار آنرا ببخشاید و سرپرستان خانوار بدین سبب ملامت می‌شوند.
 - اگر بعد از ازدواج طراوت‌های یکی از دو زوج از بین رفت چاره‌ای جز شکیبایی نیست.
 - اصل بر تک همسری است.
 - دلایل طلاق: زنای طرف مقابل، رفتار نامناسب برنتابیدنی و مواردی معدود دیگر.
 - زنا اگر مکرر شود نتیجه‌اش مرگ است.
۳. نمونه راهبردهای «مور» در سیستم جنگی:
- وقتی زمینی بیکار و ناکشته مانده باشد و دیگران از بهره برداری مانع شوند می‌توان جنگید.
 - جنگ فقط اگر برای بیرون راندن دشمن از قلمرو خویش یا قلمرو دوستانشان باشد یا برای رهایی مردم ستم‌دیده رواست.
 - در دفاع از کشور مرد وزن و بچه‌ها با هم گسیل داده می‌شوند.
 - در جنگ درصدد کشتن سردارانند و کشتار جمعی را نمی‌پسندند.
۴. نمونه راهبردها در سیستم تغذیه‌ای:
- محصول هر خانوار در انبارهایی واقع در مرکز محل که خانوار بدان وابسته است نهاده می‌شود و هر کس مایحتاج خود را بطور مجانی از انبار برمی‌دارد. ترس از نیاز در چنین جامعه‌ای وجود ندارد.
 - غذا در محل عمومی صرف می‌شود.
 - تغذیه کودکان: مادران باید کودکان را خود شیر دهند
 - قبل از غذا متنی کوتاه اما اخلاقی خوانده می‌شود
۵. نمونه راهبرد در سیستم اقتصادی:
- ۶. بهای بیشتر در فلزات بر «آهن» است نه بر طلا و نقره، و ارزش ساختگی بر طلا و نقره نمی‌دهند.
 - ۷. درخانه‌هایشان ظروف غذا از چینی و شیشه است که زیبا و ارزان است.
 - ۸. از مروارید و الماس و یاقوت تیله می‌سازند و به کودکانشان می‌دهند تا اسباب بازی ایشان باشد.
۹. نمونه راهبردی «مور» در سیستم فرهنگی:
- اوقات فراغت به کتاب خوانی می‌گذرد؛ در موسیقی منطق حساب و هندسه به اندازه هریک از عالمان قدیم پیشرفته هستند.
 - ریاضت‌های بیجا را نمی‌پسندند اما آن چیزی که بیشتر از آن دلشاد می‌شوند از لذات روحانی است نه جسمانی.
 - تفریحات باید برنده و بازنده داشته باشد، شبها به بازی ستیز میان ردیلت و فضیلت پرداخته شود.
 - صبحها سخنرانیهای عمومی برای دانش آموزان اجباری و دیگران اختیاری است.
 - نوع پوشش افراد یکسان و ساده است فقط تفاوت در مردان و زنان دیده می‌شود و مزدوجین.
 - خطاهای کوچک زن در زندگی زناشویی را شوهر خود مکافات می‌دهد. آرایش صورت را سبک‌سری و شهوت‌انگیزی می‌دانند.
- اتین کابه در مقدمه آرمان شهر خود می‌گوید: محال است که انسان موجود بر کره خاکی، با این همه ثروت‌های طبیعی و برخوردار از فهم و خرد، سرنوشتی جز ابتلا به بدبختی، اغتشاش و بی‌نظمی اجتماعی، جنگ و جنایت و... نداشته باشد، عیب از طبیعت نیست، بلکه در ناصحیح بودن سازمان جامعه بشر است، او مسافرانی در نظر می‌گیرد که از شهر «یکاری» (آرمانشهر مطلوب او) بازگشته‌اند و از زندگی مطلوب و نظام هماهنگ آن تعریف می‌کنند، از آنها دو سوال پرسیده می‌شود، اول اینکه آیا شما ساختار یکاری را برای کشور خود خواستارید؟ همه می‌گویند: آری، و سوال دوم اینکه

آیا این نظام قابل اجرا هست؟ همه در پاسخ آن تردید می‌کنند و اختلافات شدیدی بین آنها در این زمینه روی می‌دهد.^۱ اشاره به نمونه‌ای از تلاش‌ها برای ایجاد مدینه فاضله در چهارصد سال گذشته، در پاورقی ارائه شده است.^۲ (تاکید می‌شود که توجه به این موارد، برای یک محقق فقه تمدنی، بسیار ضروری است تا تصویری شفاف از آنچه در فقه تمدنی باید استنباط شود به دست بیاورد.)

نتیجه:

در برآیندگیری از دیدگاه‌های ارائه شده در مورد آرمانشهر و براساس مبنای «مستخدم بالطبع بودن انسان‌ها در حیطه‌های فردی و اجتماعی و نیاز به اعتبارات بعدالاجتماع»^۳ می‌توان گفت: اتوپیا اصل بنیادین پیشرفت و وسیله‌ای برای حرکت به سوی آینده مطلوب است، و هر تفکر جامعی برای زندگی بشر، نیاز به ترسیم و شبیه‌سازی آرمانشهر خود دارد. عدم ارائه آرمانشهرهای متعدد در جهان اسلام در دهه‌های گذشته و اکتفا به ارائه مبانی فکری و واگذاری مدل عملیاتی به آزمون و خطای بشری، سبب شده است تا آنچه در صحنه عمل در اجتماع، پیاده می‌شود با مبانی فکری اسلام، فاصله داشته باشد و به تدریج سبب دوری افکار عمومی از آنها شود.

ماموریت اصلی **اجتهاد تمدنی**، استخراج آرمانشهر مبتنی بر نگرش، قانون و فرهنگ اسلام است که مدل‌های عملی در نظامات مختلف اجتماعی، به تصویر کشیده شده باشد. توانایی توصیف مستدل یک آرمانشهر، شاخص رسیدن به رتبه «اسلام‌شناس و مجتهد مطلق» است و هر محقق در هر حیطه‌ای که بتواند مدل عملیاتی مرتبط با آن حیطه را استنباط کند، اسلام‌شناس و مجتهد مُتَجَزّی است. رسیدن به آرمان‌شهر نیاز به نقشه راه و «مدل پیشرفت و توسعه» است که هویت آن و نمونه‌هایی از آن و نحوه ارتباط آن با اجتهاد تمدنی در صفحه ۸۱ بیان شده است.

^۱ (اتین کابه، قاضی، ۱۳۷۲ش)، سفر به آرمانشهر ایکاری، انتشارات طهران، طهران، ص ۱۱ و ۴۴۱
^۲ لمس تلاش عینی برای تحقق آرمانشهرها و تصور اینکه اگر قرار باشد آرمانشهر اسلام شکل بگیرد در صحنه میدانی زندگی چگونه رقاباتی دارد، از **ضروریات درک «اجتهاد تمدنی»** است؛ آشوری در کتاب «دانشنامه سیاسی» وضعیت برخی از این آرمان‌شهرها را چنین ترسیم کرده است: «در فاصله ۱۶۶۳-۱۸۵۸ در خاک آمریکا حدود ۱۳۸ جامعه از این‌گونه برپا شد. این جامعه‌ها که اغلب به دست مسیحیان موم بنیان‌گذاری می‌شد، پارسیایی و گاه ریاضت نیز جزء اصول‌شان بود. یکی از نخستین جامعه‌های غیردینی را کارخانه‌دار انگلیسی، رابرت آون، در ۱۸۲۵ در ایندیانا ای آمریکا بنیان گذارد. جامعه آونی تعاونی بود و نه کمونیستی و اگر چه دو ساله از هم پاشید، نخستین مهد کودک، نخستین مدرسه حرفه‌ای، نخستین کتابخانه رایگان و نخستین مدرسه همگانی را، که جامعه از آن حمایت می‌کرد، در آمریکا به وجود آورد. از پیشروان اندیشه آرمان‌شهرطلبی شارل فوریه (۱۷۷۲-۱۸۳۷) نویسنده و بهبودخواه اجتماعی فرانسوی است که اندیشه‌هایش در مورد نقشه آرمانشهرها در آمریکا اثر نهاد. در فاصله ۱۸۴۱ تا ۱۸۵۹ حدود ۲۸ آرمانشهر، چنان‌که فوریه پیشنهاد کرده بود، در ایالات متحد آمریکا بنیان گذارده شد و همچنین فرانسوی دیگری به نام اتین کابه چندین جامعه در تکزاس، ایلینوی و میسوری برپا کرد که سرانجامی نداشت. اواخر سده نوزدهم، یهودیانی که از اروپا به فلسطین می‌کوچیدند به دلایل اقتصادی، آرمانی، دینی، و همچنین اجتماعی، در زمین‌های کشاورزی ساکن می‌شدند. اعضای این جامعه‌ها اغلب ایدئولوژی مشترکی داشتند مانند سوسیالیسم، اخلاق بشردوستانه، یا سخت‌ایمانی یهودی. این کشتگاه‌ها کپیوتزیم نامیده می‌شوند. اعضای آن‌ها بدون دریافت مزد کار می‌کنند و جامعه نیازمندی‌هایشان را فراهم می‌کند. در این واحدها، غذاخوری و آشپزخانه مرکزی، مهد کودک اجتماعی، و اغلب کودک‌سراهایی وجود دارد که کودکان در آن‌ها جدا از پدر و مادرشان زندگی می‌کنند. هیپی‌ها در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۷۰ زندگی اشتراکی را زنده کردند. هیپی‌ها با رویگرداندن از زندگی سودپرستانه بورژوازی و با زندگی در گروه‌های خانوادگی می‌خواستند به رشد معنوی و روحی برسند. دامنه جامعه‌های اشتراکی آنها، که گویا از گوشه‌های پرت کالیفرنیا ریشه گرفته بود به دیگر جاها نیز کشیده شد.» (آشوری، ۱۳۹۴)، ص ۱۹

^۳ طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم، نشر موسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷

۲/۴- غایت اجتهاد تمدنی: تولید ساختارها و فرآیندهای «خدا افزا»

به استناد آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا»^۱ هدف و مقصود از تمام تغییر و تحولات در طول تاریخ این است که بشریت به «عبودیت خالص فراگیر» برسد؛ علامه طباطبایی رحمه الله علیه در تفسیر این آیه چنین آورده‌اند: «مراد از عبودیت، خداپرستی خالص است، به طوری که هیچ شایبه ای از شرک - چه شرک جلی و چه شرک خفی- در آن راه نداشته باشد، و خلاصه معنا این می‌شود که خدا جامعه آنان را جامعه‌ای ایمن می‌سازد، تا در آن جز خدا هیچ چیز دیگری پرستش نشود.»^۲

روایت قدسی زیر از امام صادق علیه السلام نیز شاهدهی است بر اینکه هویت «عبودیت» در نگرش اقتباس شده از اسلام «لمس قلبی وجود بی‌نهایت خداوند» است: «مَنْ غَلَبَ رِضَايَ عَلَيَّ رِضَاهُ، أُفْتَحَ عَيْنَ قَلْبِهِ وَ سَمِعَهُ حَتَّى يَسْمَعَ بِقَلْبِهِ وَ يَنْظُرَ بِقَلْبِهِ إِلَى جَلَالِي وَ عَظَمَتِي»^۳ ترجمه: هر کسی که رضای مرا بر رضای خود مقدم بدارد محبت من را به خودش جلب می‌کند و من چشم و گوش قلب او را باز می‌کنم تا تجلیات و عظمت مرا ادراک کند.»

تمام تلاش ادیان برای اتصال بشریت به خداوند است، و از آنجایی که این تلاش و این اتصال در ساختار این دنیا باید صورت پذیرد نیاز به تبیین چگونگی جمع میان وحدت و کثرت، دنیا و آخرت، و ظاهر و باطن دارد. تمدن مطلوب اسلام، تمدنی است که در تمام ساختارها و فرآیندهای آن، حس حضور خدا فعال باشد و فردی که با سیستم‌ها و نظام‌های تمدن اسلام مواجه می‌شود در عین اینکه نیاز مربوط به دنیای او برطرف می‌شود، حس او از حضور خداوند نیز افزایش می‌یابد، مثلاً وارد سیستم بهداشت و درمان می‌شود و هنگامی که از آن خارج می‌شود هم بیماری‌اش بهبود یافته است و هم احساس او از خداوند بیشتر از قبل شده است. کلیدمفهوم «عبودیت» مفهوم مرکزی در این بحث است.

به‌عنوان پیش‌فرض اثبات‌شده در علم اخلاق و عرفان اسلامی می‌دانیم که: تجربه‌های معنوی درونی و احساس‌های روحی و روانی از راه تمرکز و مراقبه دائم فکری و روحی بر پدیده مورد نظر فعال می‌شوند پس: تمرکز فکری و روحی بر خداوند در تمام حرکات و سکنات، سبب فعال شدن تجربه معنوی حس وجود خداوند و در نتیجه حضور و عظمت او در قلب و دل انسان است.

«عرفان عملی» عهده‌دار چگونگی حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب که عبور از محدودیت ادراکی درونی و اتصال به فضای بی‌نهایت آگاهی و اراده الهی است می‌باشد؛ و همین کارکرد نیز علت نیاز حیاتی تمدن اسلام به «عرفان» است. عرفان، اکتشاف قلبی علم معادلات خلقت است و زیرساختی‌ترین روابط را که کیفیت تجلی «وحدت الهی» و ظهور «مخلوقات و کثرات» است، توصیف و تبیین میکند و نحوه روابط میان مراتب مختلف عوالم هستی را عرضه می‌نماید؛^۴ از سوی دیگر هویت «دین»، تشریح منطبق بر تکوین است و از لوازم آن تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعیه است؛ لذا علومی که سازه هستی و خلقت را ترسیم می‌کنند بالخصوص اگر تا بالاترین لایه وجودی در عالم ماده نفوذ کنند، بیشترین افق دید را در فهم دین فراهم می‌نمایند؛ در تعریف «اجتهاد» نیز برخی از فقهاء و اصولیین قید «ملکه قدسیه

^۱ سوره نور، آیه ۵۵

^۲ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق)، المیزان، انتشارات جامعه مدرسین حوزه، قم، ج ۱۵، ص ۲۱۲

^۳ (شیخ مفید، ۱۳۷۲)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، کنگره هزاره شیخ مفید، قم، ج ۱ ص ۲۰۴

^۴ در تعریف عرفان چنین آمده است: «العلم بکیفیه ارتباط الحق بالخلق و وجهه انتشاء الکثره من الوحده فهو علم الحقایق و المکاشفه و المشاهده»؛ ترجمه: «عرفان، شناخت نحوه ارتباط خدای واحد با مخلوقات متعدد و مختلف است از این زاویه که چگونه کثرات از یک وجود واحد بی‌نهایت سرچشمه گرفته‌اند پس عرفان علم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قلبی است.» (فنازی، ۱۳۷۴)، مصباح الانس، انتشارات مولی، طهران، ص ۶

و مَنَحَهُ الْهَيْبَةَ» را قید کرده‌اند مانند: «الاجتهاد يحتاج الى ملكة قدسيّة تحصل من الممارسة على تحلّي النفس بالأخلاق الفاضلة و تخليتها عن الرذائل، لأنّ العلم ليس بكثرة التعلّم بل هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء.»^۱ ترجمه: «اجتهاد نیازمند تصفیه روح از رذائل و دست‌یابی به فضائل اخلاقی است چرا که علم حقیقی، صرفاً با آموزش و پژوهش به دست نمی‌آید بلکه نیاز دارد به اینکه توجه انسان توسط خداوند به اجزاء و روابط نهفته در هستی جلب شود تا ذهن دریابد که اصلاً چنین چیزی هست، تا بعد بتواند با استفاده از قوای فکری، آن اجمال را به تفصیل برساند.»

عرفان، به دلیل تلاش معرفتی و بالخصوص «عملی»، برای کشف وحدت در کثرات و جاری‌ساختن وحدت در کثرات، تناسب حداکثری با «مدل‌سازی» دارد؛ جوهره «مدل‌سازی»، کشف روابط میان اجزاء و متغیرهای یک سیستم است به طوری که مجموعه اجزاء جدا از هم (کثرت‌زده) را به وحدت حداکثری برساند تا تضاعف نیروها سبب حرکت و رشد و تولید خروجی در مدل شود.

این عملیات براساس شهود موجه، از عالم «خزائن»^۲ تا اسفل‌السافلین (عالم ماده) امتداد می‌یابد و تجلی آخرین لایه آن «علم فقه» است. بنابراین «عرفان» بدون «فقه» نمی‌تواند وحدت را در کثرات جاری کند و «فقه» بدون «عرفان» نمی‌تواند کثرات را به وحدت برساند. صراط مستقیم در جمع ظاهر و باطن است و بر همین ملاک، مدل‌سازی نیازمند «فقه»، برای تعیین اجزاء و روابط در فرآیند میان کثرات، و نیازمند «عرفان»، برای تعیین کیفیت و جهت روابط (به هدف رسیدن به فرآیند بهینه) است. برای تمدن‌سازی در محیط رقابت فرهنگی، برگ برنده به دست «فرآیندهای بهینه» است. وحی، با فرار گرفتن در مسیر تنازل به عالم کثرت، لایه‌های معنایی پیدا می‌کند و در نهایت به نازل‌ترین تجلی خود که احکام عملی است می‌رسید؛ لذا تمام گزاره‌های فقهی دارای لایه‌های معنایی فوقانی هستند که در لایه عقلانی به «فلسفه احکام» معروف شده‌اند و در لایه شهود ملکوتی و تاثیر اعمال بر ملکوت و تاثیر ملکوت بر اعمال، «اسرار الاعمال» یا «علوم باطن» هستند؛ عرفان، تلاش برای کشف سرچشمه احکام در ملکوت است لذا نسبت به مقاصد الشریعه و مذاق شارع و نظامات دینی و معادلات حاکم بر تشریح و تاثیر اعمال و احکام در نفوس، ایجاد «اشراف» می‌کند و فقیه عارف^۳ که از او در روایات تعبیر به «العالم بالله و بامرالله»^۴ می‌شود، مجرای ولایت امر در اجتماع می‌گردد. روایت زیر مستند روشنی برای این مطلب است:

قال الصادق عليه السلام: «اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فإننا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً فقيل له أ و يكون المؤمن محدثاً قال يكون مضمماً و المضمم المحدث.»^۵ ترجمه: «ارزش شخصیتی یک شیعه را با این شاخصه اندازه‌گیری کنید که چقدر فهم روایی دارد؟ چرا که ما کسی را به‌عنوان فقیه تایید نمی‌کنیم مگر اینکه دریافت‌های قلبی از ملکوت داشته باشد. از حضرت سوال شد که مگر غیر از انبیاء و ائمه هم ارتباط با غیب می‌توانند داشته باشند؟ حضرت پاسخ دادند که: منظور از گفتگوی با غیب این است که القاءات قلبی نسبت به فهم روایات داشته باشد.»

^۱ (فیروزآبادی، ۱۴۰۰)، عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول، نشر کتابفروشی فیروزآبادی، قم، ص ۲۸

اشاره به آیه شریفه «ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (سوره حجر، ۲۱)

^۲ از این عرفان، می‌توان به «عرفان شیعی فقهاتی» تعبیر کرد و مقصود از آن، تمایز عرفان صحیح از عرفان‌های کاذب و ناقص است، و تلاش کرده است تا با دو قید «شیعی» و «فقهاتی»، مکتبی از عرفان را موجه قلمداد کند که اولاً مستفاد از قرآن و سنت و تعالیم اهل‌بیت علیهم‌السلام است و ثانیاً منطبق با احکام فقهی و تکالیف شرعی است. هویت عرفان شیعی فقهاتی و شاخص‌های آن، در یک کرسی ترویجی در مجمع عالی حکمت اسلامی، شعبه مشهد مقدس، در اسفند ۱۳۹۸ توسط این قلم، ارائه گردیده است و گزارش آن در نشانی زیر قابل دسترسی است:

<http://iict.ac.ir/feqahativaseti/>

^۴ اشاره به روایت «مَجَارِي الْأُمُورِ وَ الْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْإِمْنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق)، تحف‌العقول، ج ۱ ص ۲۳۷

^۵ (وسائل‌الشیعه، ج ۲۹ ص ۱۴۷)

در این فصل، غایت و کارکرد اجتهاد تمدنی مورد بحث قرار گرفت و کارکردهای آن در سه محور تشریح شد که عبارتند از: تولید علم دینی، تولید علوم انسانی اسلامی، تولید الگوی پیشرفت و مدل آرمانشهر؛ و بیان شد که این سه محور عمده، نیازمند استنتاج ادله در مقیاس کلان و استنباط ساختارها و فرآیندها از ادله هستند لذا بدون استفاده از روش و ابزاری که بتواند چنین مدلول‌هایی را در ادله رصد کند نمی‌توان به این سه محور، دست یافت؛ و غایت اجتهاد تمدنی نیز تولید ساختارها و فرآیندهایی دانسته شد که بتوانند در تمام لایه‌های نیازهای صادق بشر، پاسخی کارآمد نسبت به دیگر طرح و برنامه‌های رقیب ارائه کنند و در عین رفع نیازها، «حسّ حضور خداوند» نیز به طور مستمر گسترش یافته و تعمیق گردد.

۳- فصل سوم: شبکه مسائل و قلمرو اجتهاد تمدنی

در این فصل، به قلمرو اجتهاد تمدنی و مسائلی که به دنبال حل آنهاست پرداخته شده است. این مسائل در دو محور قرار دارند؛ مسائل با رویکرد بیرونی که به بررسی خود پدیده «اجتهاد تمدنی» می‌پردازد و مسائل درجه اول که با رویکرد درونی، متعلق‌های اجتهاد تمدنی و روش استنباط در آن را بیان می‌کنند، در این محور مسائلی بررسی می‌شوند که پاسخ به آنها سبب تولید «نظریه‌های پایه و راهنما» برای تحقق کارکردهای سه‌گانه بیان شده در فصل قبل است. نمونه‌های مهمی از این نظریه‌های راهنما عبارتند از: «مدل نیازها»، «نقشه و سازه‌های یک تمدن»، «نقشه علوم انسانی»، «مدل عدالت‌ورزی»، «شاخص‌های انسان سالم»، «شاخص‌های رشد و فرآیندهای آن» و «مدل توسعه و پیشرفت». درک قلمرو اجتهاد تمدنی، در حقیقت ایجاد تصویری شفاف از میدانی است که قرار است اجتهاد تمدنی در آن فعالیت داشته باشد، میدانی که در فقه موجود به ندرت اثری از پرداختن به آن یافت می‌شود.

۳/۱- شبکه مسائل «اجتهاد تمدنی» (از دید بیرونی)

تبیین و تحقق «اجتهاد تمدنی» نیازمند مبناشناسی و روش‌شناسی‌ای است که بتواند به اکتشاف ساختارها و فرآیندهای لازم برای شکل‌گیری نظام‌های اجتماعی منجر به تمدن اسلامی بپردازد؛ در این صورت، نقشه محتوایی لازم برای بحث در «اجتهاد تمدنی» به صورت زیر خواهد بود:

الف- مبناشناسی:

۱. هویت‌شناسی نظام‌ها، سیستم‌ها و مدل‌ها (به معنای عام، و نظام‌های معرفتی، قانونی و فرهنگی به معنای خاص)
۲. هویت‌شناسی تمدن و تمدن اسلامی
۳. تبیین ظرفیت دین برای تمدن‌سازی (بسته دین‌شناسانه + نگرش نظام‌واره به دین)
۴. ارائه بسته مبانی کلامی لازم برای تمدن‌سازی دینی
۵. ارائه بسته مبانی اصول فقهی لازم برای ایجاد ابزارهای فهم ادله در مقیاس تمدنی و به حجیت رساندن این فهم
۶. هویت‌شناسی استنباط و اجتهاد

روش‌شناسی:

۱. ارائه بسته روش تحقیق برای تحلیل ساختارها و فرآیندها در مقیاس تمدنی
 ۲. روش طراحی سیستم‌ها و نظام‌ها و مدل‌ها و اعتبارسنجی آنها
 ۳. روش‌شناسی اجتهاد عام
 ۴. روش‌شناسی اجتهاد برای کشف نظام‌های دینی
 ۵. روش‌شناسی اجتهاد برای تمدن‌سازی
 ۶. الگوریتم اجتهاد تمدنی
- اجتهاد تمدنی، چگونگی اکتشاف ساختارها و فرآیندهای لازم برای شکل‌گیری یک نظام در مقیاس اجتماعی را دنبال می‌کند، لذا **فلسفه اجتهاد تمدنی**، ارائه زیرساخت‌های معرفتی و روشی برای «منطق فهم دین در مقیاس کلان» است و روش‌شناسی اجتهاد تمدنی، مصداق برای «منطق فهم نظام‌های دینی» است.
- «فلسفه اجتهاد تمدنی» در نقشه موضوعات و مسائل «اجتهاد تمدنی»، قسمت مبناشناسی از بسته فوق و رویکرد عام به مباحث روش‌شناسی آن است (تا قبل از الگوریتم)
- نقشه موضوعات داخلی «اجتهاد تمدنی» نیز به صورت زیر است که این تحقیق بخش اول از این نقشه را پوشش می‌دهد:

بخش اول: کلیات

- فصل اول: مبادی تصویری و تصدیقی (مفاهیم و تعاریف، اهداف، آثار، رویکرد، روش، پیشینه)
- فصل دوم: هویت استنباط و اجتهاد فقهی
- فصل سوم: هویت روش‌شناسی، فرآیندسازی، نظام‌سازی و مدل‌سازی
- فصل چهارم: هویت تمدن و تمدن‌سازی
- فصل پنجم: هویت استنباط و اجتهاد تمدنی
- فصل ششم: روش‌شناسی عام اجتهاد تمدنی

بخش دوم: فرآیند تفصیلی استنباط تمدنی

- فصل اول: فرآیند مساله‌شناسی
- فصل دوم: فرآیند منبع‌شناسی (کشف ادله و قرائن و تولید اصل عقلی پایه)
- فصل سوم: فرآیند ارزیابی اطلاعات (سندی و محتوایی اولیه)
- فصل چهارم: فرآیند تحلیل مدلول انفرادی ادله (در قرآن و در روایات)
- فصل پنجم: فرآیند جمع دلالی و کشف روابط میان ادله (بین الآیات، بین الروایات، بین الآیات و الروایات، بین النقل و العقل، بین الادله الموسسه و الادله الکاشفه عن رای المعصوم)
- فصل ششم: فرآیند جریان اصول عملی (عند فقد الدلیل)
- فصل هفتم: فرآیند صدور حکم نهایی و تبدیل به متن قانونی

بخش سوم: مدل نظریه‌پردازی فقهی در مقیاس تمدنی و استخراج نظام های اجتماعی

این تحقیق، تامین‌کننده کلیات و زیرساخت‌های لازم برای بخش دوم و بخش سوم است که هدف غایی در حیطه تمحض «اجتهاد تمدنی» می‌باشند.

بخش دوم از نقشه این حوزه مفهومی، با عنوان «الگوریتم اجتهاد تمدنی» در چهار محور مجزا است: الگوریتم مساله-شناسی و دلیل‌یابی، الگوریتم استظهار، الگوریتم جمع دلالی، الگوریتم اجرای اصول عملیه. بخش سوم از این نقشه، نیز با عنوان «روش نظام‌سازی دینی» در محور نهایی قرار دارد. این نقشه، نقشه مفهومی مباحث «اجتهاد تمدنی» است اما مسائل عینی که اجتهاد تمدنی، ماموریت پاسخ‌گویی به آنها را دارد کدامند؟ اجتهاد تمدنی، با نقشه مذکور در فوق، در صحنه عملیاتی استنباط، باید به چه موضوعات و مسائلی را پردازد؟ پاسخ این سوال در زیر ارائه شده است.

۳/۲- قلمرو «اجتهاد تمدنی» (از دید درونی)

در علوم مختلف، قواعد و قوانین کلانی هستند که «نظریه‌های راهنما یا فرانظریه‌ها»^۱ نامیده می‌شوند و جریان شکل‌گیری نظریه‌های دیگر مرتبط با موضوع هر علمی را مدیریت می‌کنند؛ مثلاً در «روان‌شناسی»، چیستی روح و روان، جنس ذهن، چیستی آگاهی و اراده، و مراتب آنها تعیین می‌شود و با قواعد حرکت و تغییر در هستی، ترکیب می‌شود و «فرمول عام تغییر در آگاهی و اراده» تولید می‌شود مانند اینکه: برای تغییر در رفتار باید تغییر در شناخت ایجاد کرد و برای تغییر پایدار در شناخت باید اثر آن شناخت در عمل (موقعیت احساس نیاز)، به لمس فرد برسد؛ این قاعده، فرانظریه‌ای با عنوان «تبعیت اراده از نیاز» را مطرح می‌کند سپس به تکنیک‌ها و چگونگی قرار دادن فرد در موقعیت لمس یک نتیجه پرداخته می‌شود.

^۱ «نظریه راهنما» (Guide Theory)، نظریه‌ای واسط میان مبانی معرفتی و مدل عملیاتی است که تعیین‌کننده نوع ورودی‌ها، نوع شاخص‌های خروجی، جهت‌گیری پردازش و نقطه شروع پردازش است (توصیف دیگری از نظریه راهنما را در مقاله خاکبان، ۱۳۹۲، مدل نیازها، ص ۲ ملاحظه فرمایید).

«مدل نیازها»، «شاخص‌های انسان سالم»، «مدل کلان عدالت‌ورزی»، «معادله کلان تصمیم‌گیری» و «مدل رشد و تربیت» و «مدل توسعه و پیشرفت»، شش نمونه از «فرانظریه‌ها و نظریه‌های راهنما» هستند که تمام علوم انسانی را تحت پوشش خود می‌گیرند و اگر قرار باشد علوم انسانی اسلامی تولید شود و به‌سوی تمدن‌سازی حرکت شود باید با استفاده از ابزار «اجتهاد تمدنی» این فرانظریه‌ها از ادله دینی استنباط شود.

برخی از این نظریه‌های راهنما در زیر ارائه شده است که اشاره‌ای به هر یک از آنها سبب شفاف‌سازی متعلقات در اجتهاد تمدنی شوند و محقق فقه تمدنی، با لمس مقیاس این موارد، درک عمیق‌تری نسبت به چیستی چرایی و چگونگی اجتهاد تمدنی به‌دست می‌آورد. موارد زیر، نمونه هستند و انحصار ندارند.

۳/۲/۱- نمونه اول: مدل نیازهای انسان

نقطه اصلی ربط میان مبانی معرفتی و علوم انسانی در هر مکتب فکری، «مدل نیازها» است؛ یک تمدن، باید به کلیه نیازهای انسان در تمام سطوح و لایه‌های آن، به‌طور موازی، پاسخ بدهد و کارآمد بدهد، لذا قلمرو نیازهای انسان از مسائل «اجتهاد تمدنی» است که هم باید مدلی برای نیازها بدهد و هم باید برای تمام مصادیق نیازها سیستم پاسخ‌گو استنباط و عملیاتی کند. در صفحه ۵۰ در تبیین مفاهیم به‌کار رفته در تعریف تمدن، توصیفی از «نیاز» ارائه شد و اشاره‌ای به مدل نیازها صورت گرفت. در علوم انسانی فعلی، چندین مدل نیاز پردازش شده است: مدل مازلو، هرزبرگ، مکس نیف، یانگ، یو، آلدرفر، کلند، برتون، روزنبرگ، موری،...؛ اصل نیازهایی که در این مدل‌ها ارائه شده است چنین است: «نیازهای فیزیولوژیک، نیازهای امنیتی، نیازهای ارتباطی، نیازهای شناختی، نیازهای رشد و تعالی» که در مدل‌های مختلف، با اضافات و تغییراتی و با ذکر مصادیق عینی در صحنه زندگی عرضه شده‌اند؛^۱ پشت‌صحنه مدل‌های مختلف، مبانی انسان-شناختی نهفته است و براساس هر گزاره انسان‌شناختی، یکی از محورهای نیازها شکل می‌گیرد؛ موارد زیر را به عنوان نمونه می‌توان ارائه کرد:

- اگر انسان دوبعدی است پس در مدل نیازها باید دو محور نیازهای متناسب با دو بُعد بدن و روح دیده شود.
- اگر ذهن و روح، دوگانه‌اند پس در مدل نیازها باید دو محور نیازهای متناسب با رشد ذهن و رشد قلب و روح دیده شود.
- اگر روح مجرد است و بقاء بعد از بدن دارد پس باید در مدل نیازها، نیازهای مربوط به مرحله بقاء روح نیز دیده شود.
- اگر نفس داری حرکت جوهری است پس باید در مدل نیازها، عوامل فعال‌ساز این حرکت دیده شود.
- اگر نفس دارای چهار مرحله تکاملی است پس باید در مدل نیازها، نیازها مرتبط با این چهار مرحله دیده شود.
- اگر قوای نفس برآیندی هستند باید در مدل نیازها، مرکز ثقلی که سبب رشد و تقویت کل قوای نفس می‌شود دیده شود و اولویت پیدا کند.

علوم انسانی اسلامی، نیازمند تعریف مدلی برای نیازها با اقتباس از نگرش اسلام است؛ در یک تحقیق، مدلی براساس مستندات درون دینی، پردازش شده است که گزارش مختصری از آن در زیر ارائه می‌شود:^۲ (مراحل و فرآیند ذکر شده در آن، مهم است و نمونه‌ای از عملیات اجتهادی است دقت شود).

۱. نمونه کلیدواژه‌های زیر برای دستیابی به اطلاعات مربوط به موضوع، جستجو شده است: نقص، فقر، فاقه، اعواز، تلف، حرج، حرمان، خسران، خلل، حاجه، ارب، مطلوبات الناس، کمال، تمام، خیر، سعاده، رشد، بقاء، اصلاح، قوام، انسان، خلق، نفس، الطبع، المزاج، القوی، حریه، امنیه، صحه، احترام، عزه، دعه، خصال، عیش، حیا، دنیا، آخره (در بسیاری از موارد ذکر شده، مشتقات آن نیز بررسی شده است).

^۱ تفصیل این مدل‌ها در سایت موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام به نشانی isin.ir، برگه مدل نیازها، ارائه شده است.

^۲ (بیاتی و خندق آبادی، ۱۴۳۵ق)، مدل نیازها با اقتباس از نگرش اسلام، موسسه مطالعات راهبردی نور، مشهد مقدس

۲. دامنه جستجو، قرآن کریم+ کتب اربعه + بحار الأنوار + وسائل الشیعة + مستدرک الوسائل بوده است. که در نتیجه ۷هزار گزاره، مورد بررسی قرار گرفت و از بین آنها ۱۲۸ روایت رابطه معناداری با موضوع نیازها داشتند.
۳. در مرحله سوم، براساس شاخص‌های زیر، تصفیه دوم صورت گرفت: ترتیب داشتن، جامعیت نسبت به اصناف نیاز، جامعیت نسبت به ابناء بشر، زیر ساختی بودن، که در نهایت، ۱۶ روایت باقی ماند.
۴. در مرحله چهارم، روایات ضعیف‌السند و بدون قرینه محتوایی تصفیه شدند و ۴ روایت باقی ماند.
۵. در مرحله پنجم، تحلیل سندی و دلالتی انفرادی ادله صورت گرفت که به یک نمونه اشاره می‌شود:

متن حدیث		منبع	مشخصات حدیث		
<p>حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَمْسٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ لَمْ يَكُنْ فِيهِ كَثِيرٌ مُسْتَمْتِعٍ قِيلَ وَمَا هُنَّ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ الدِّينُ وَالْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَحُسْنُ الْأَدَبِ وَخَمْسٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ فِيهِ لَمْ يَتَهَنَّ بِالْعَيْشِ الصَّحَّةَ وَالْأَمْنُ وَالْغِنَى وَالْقَنَاعَةُ وَالْأَيْسُ الْمَوْافِقُ.</p>		<p>الأمالی للصدوق ج ۱، ص ۲۹۱</p>			
منشاء حدیث	راوی مباشر معصوم	سلسله‌ی سند (با تجزیه‌ی طرق سند)	اعتبار حدیث		
عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَام	عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ	<p>حَدَّثَنَا إنا= محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ</p> <ul style="list-style-type: none"> • محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی: امامی ثقة جلیل • الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ، أبو عبدالله القمی الأشعری: امامی ثقة علی التحقیق • أحمد بن إدريس القمی الأشعری: امامی ثقة جلیل صحیح الروایة • إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ القمی: امامی ثقة جلیل علی التحقیق • إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ: امامی ثقة علی التحقیق • يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: امامی ثقة جلیل من أصحاب الإجماع • عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ: امامی ثقة جلیل • أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَام: معصوم <p>= روایت صحیح است.</p>			
<p>۱. تعبیر: خمس من لم يكن فيه لم يكن فيه كثير مستمتع خمس من لم تكن فيه لم يكن فيه كثير مستمتع خمس خصال من لم تكن فيه خصله منها فليس فيه كثير مستمتع خمس خصال من لم يكن فيه شيء منها لم يكن فيه كثير مستمتع اختلاف‌هایی در نقل مؤلفه‌ها وجود دارد که در جدول ذیل ارائه می‌شود:</p>			اختلاف نسخه‌ها		
حُسْنُ الْخُلُقِ	الجُودُ	الأدبُ		الدِّينُ	العَقْلُ

حَسَنُ الْأَدَبِ	حَسَنُ الْخُلُقِ	الْحَيَاءُ	الْعَقْلُ	الدِّينُ	الْأَمَالِي، ص ۲۹۲
حَسَنُ الْخُلُقِ	الْحَرِيَّةُ	الْأَدَبُ	الْعَقْلُ	الدِّينُ	الْخِصَالُ، ۱ / ۱۹۸

۳. ترتیب مؤلفه‌ها در روایات همانند هم نیست.

۴. متن بازسازی شده حدیث براساس قرائن ذکر شده (در ص ۱۲۰ تا ۱۳۰ گزارش) به صورت زیر است: خَمْسُ خِصَالٍ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهَا فَلَيْسَ فِيهِ كَثِيرٌ مُسْتَمْتِعٍ: أَوْلَاهَا الْعَقْلُ وَ الثَّانِيَةُ الدِّينُ وَ الثَّلَاثَةُ الْأَدَبُ وَ الرَّابِعَةُ حَسَنُ الْخُلُقِ وَ الْخَامِسَةُ وَ هِيَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ الْحَرِيَّةُ. وَ خَمْسُ خِصَالٍ مَنْ فَقَدَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ لَمْ يَزَلْ نَاقِصَ الْعَيْشِ زَائِلَ الْعَقْلِ مَشْغُولَ الْقَلْبِ: فَأَوْلَاهَا صِحَّةُ الْبَدَنِ وَ الثَّانِيَةُ الْأَمْنُ وَ الثَّلَاثَةُ الْغِنَى وَ الرَّابِعَةُ الْأَنْبِيَسُ الْمَوْافِقُ (الْأَنْبِيَسُ الْمَوْافِقُ= الرُّوَجَةُ الصَّالِحَةُ وَ الْوَلَدُ الصَّالِحُ وَ الْخَلِيطُ الصَّالِحُ) وَ الْخَامِسَةُ وَ هِيَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ الدَّعَةَ.

موضوع	محمول	تجزیه حدیث	فقه الحدیث
کسیکه فاقد ۵ چیز باشد: صحت، امن، غنا، قناعت، انیس موافق	گرفتاری در زندگی		
۱. در عبارت «خمس ... لم یکن...» خمس خبر مقدم است، یا ابتدای مسوغه به قرینه محذوف خصال، یعنی خمس خصال بوده که چون مخصص شده، ابتدای به نکره جایز است و یفید الخبر. ۲. از مصحح کتاب خصال، ذیل کلمه مستمتع، آمده است: مصدر میمی من الاستمتاع. تمتع و استمتع بكذا و من كذا: انتفع و تلذذ به زمانا طویلا. استمتع یستمع استمتعا بكذا و من كذا= مدت‌های طولانی از فلان چیز استفاده کرد. ۳. كثير مستمتع: اضافی صفت به موصوف باشد یعنی: «مستمع كثير»	مفردات حدیث		
۱- مشهور این است که روایات عدیده دلالت بر حصر ندارند که در این صورت مدلول چنین می‌شود: «۵ تا از چیزهایی که ...»؛ و معنای حداقل قدرمتیقن در آن، وجود این پنج نیاز است. ۲- این روایات مربوط به صفات کمالیه نیستند که در مانند روایت زیر آمده است: «أَنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَلَا حَصَّ رَسُولُهُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَأَمْتَحِنُوا أَنْفُسَكُمْ فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ فَأَحْمَدُوا اللَّهَ وَ إِلَّا فَاسْأَلُوهُ وَ ارْغَبُوا إِلَيْهِ فِيهَا: الْيَقِينُ وَ الْقَنَاعَةُ وَ الْبَصِيرَةُ وَ الشُّكْرُ وَ الْحِلْمُ وَ حَسَنُ الْخُلُقِ وَ السَّخَاءُ وَ الْغَيْرَةُ وَ الشَّجَاعَةُ وَ الْمُرُوَّةُ؛ وَ فِي خَبَرٍ آخَرَ زَادَ فِيهَا: الصِّدْقُ وَ الْحَيَاءُ وَ آدَاءُ الْأَمَانَةِ.» ^۱ بنابراین صفات و خصوصیات اضافه‌ای که روایات کمالیه بیان شده است از سیاق روایات مربوط به نیاز خارج هستند و اگر هم اشتراک مفهومی وجود دارد در رتبه متفاوت هستند. ۴- صفات و خصوصیات ذکر شده در روایت، براساس ظهور عرفی، به دو دسته نیازهای اولیه دنیوی و پیش‌نیازهای حرکت به سمت کمال، قابل تقسیم هستند. ۳- تجميع مدلول نسخه‌های مختلف این روایت، می‌تواند حیطة حداکثری از مصادیق نیازها را نشان دهد. در این تجميع، مواردی که دارای مدلولی با حداکثر معنای مشترک هستند قابل ادغام هستند. (مانند ادب و حسن خلق) ^۲	دلالت حدیث		

^۱ (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، نشر موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم، ج ۱۵ ص ۱۸۰

^۲ پس از بررسی نمونه‌هایی از روایات مربوط به «الادب» و «حسن الخلق»، هم به صورت انفرادی و هم به صورت ذکر هر دو در یک دلیل.

براساس خلاصه تحلیل‌های مذکور در این گزارش، جدول زیر، نمونه‌ای از جمع میان مدلول نسخه مختلف این روایت است:

مدل نیازهای انسان با اقتباسی از روایات		
نیازهای جهت‌دهنده به سمت زندگی باطنی اخروی	الْحُرِّيَّةُ ^۱ (نیاز به آزادی)	۸
	الأَدَبُ و حسن الخُلُقِ (نیاز به ادب و خوش‌اخلاقی)	۷
	الدِّينِ (نیاز به دین)	۶
	العَقْلِ (نیاز به عقل)	۵
نیازهای زندگی ظاهری دنیوی	الأُنَيْسِ المَوافِقِ (الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ، الوَلَدُ الصَّالِحُ، الخَلِيْطُ الصَّالِحُ) (نیاز به همدم هم‌دل (همسر و فرزند و دوستان سالم))	۴
	الغِنَى (نیاز به دارایی کافی)	۳
	الأَمْنِ (نیاز به امنیت)	۲
	صِحَّةُ البَدَنِ (نیاز به سلامت جسمی)	۱

توسعه، پیشرفت و تمدن‌سازی در حقیقت تلاش برای پوشش بهینه و پایدار کلیه نیازهای انسان در تمام سطوح و حیطه‌هاست. تمدن وقتی شکل می‌پذیرد که اجتماع بشری به صورت جمعی و بدون وابستگی به افراد یا شرایط خاص، پاسخ به کلیه لایه‌های نیاز را پوشش بدهد و ساختار و فرآیندهایی برای ارضاء کلیه لایه‌های نیاز، تعریف کرده و به صورت مستمر فعال نگاه دارد؛ لذا برای تدوین الگوی پیشرفت و توسعه، مدل نیازها به منزله «نقشه و نظریه راهنما» عمل می‌کند.^۲

نیازهای زندگی در مقیاس جمعی با شاخصه‌هایی مانند: «وجود گروه‌ها، نهادها و سازمان‌ها، ساختارها و الگوهای جمعی، طبقات و اقشار، هنجارها، رفتارها و قواعد جمعی، جریان‌ها و تحرکات، دگرگونی‌ها، کنترل‌های لازم، فرهنگ و جغرافیای اجتماعی» از نیازهای زندگی در مقیاس فردی تمایز می‌یابد و این تمایز به حدی است که می‌توان برای جامعه، هویت و

^۱ از قرینه مقابله در مانند روایت «إِنَّ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَ كُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْعَادَ فَكُونُوا أَحْرَاراً فِي دُنْيَاكُمْ» می‌توان به تقدّم و تاخّر میان «دین»

و «حریت» استدلال کرد. (ابن طاووس، ۱۳۴۸)، اللهوف علی قتلی الطفوف، نشر جهان، طهران، ص ۱۲۰

^۲ تعبیر «مدل نیازها به مثابه نظریه راهنما»، متعلق به جناب دکتر سلیمان خاکبان است که در مقاله‌ای عنوان «نظریه راهنما یا هندسه نیازهای صادقی یا نقطه آغاز طراحی الگوی اسلامی ایرانی» در کنفرانس الگوی پیشرفت اسلامی، ۱۳۹۲ منتشر شده است.

شخصیتی مستقل از تک‌تک افراد قائل شد که به‌عنوان یک متغیر همراه با متغیرهای فردی در تصمیم‌گیری‌های فردی و هدایت زندگی به‌سوی هدف مطلوب تاثیر می‌گذارد. اجتهاد تمدنی، باید بتواند در این حیطة فعال باشد و سیستم‌های پاسخ‌گو به تمام ابعاد نیازهای انسان را از منابع دین استخراج و عملیاتی کند.

۳/۲/۲- نمونه دوم: شاخص‌های انسان سالم

هدف علوم انسانی مدیریت رفتارهای انسانی در حیطة‌های مختلف فردی، اجتماعی، درونی، بیرونی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، بین‌المللی و... است به‌طوری‌که به «تعادل حداقلی لازم و فعال شدن حرکت به سوی رشد حداکثری» بیانجامد. شاخص‌های انسان سالم (حداقل‌های لازم) و شاخص‌های انسان کامل (حداکثرهای مطلوب)، قطب‌نمای این حرکت است. در علوم انسانی فعلی، چندین بسته برای شاخص‌های انسان سالم ارائه شده است: شاخص‌های آلپورت، فرانکل، مازلو، فروم، راجرز،...؛^۱ تلخیص نمونه برخی شاخص‌های مطرح شده چنین است:

انسان سالم، انسانی است که: ۱- به دنبال گسترش آگاهی از خود، گسترش انگیزه‌ها در قلمرو کار و روابط خانوادگی است؛ ۲- ارتباط صمیمانه با دیگران دارد و به همه مردم محبت می‌کند؛ ۳- امنیت عاطفی دارد و ضعف‌های خود را پذیرفته، با ناکامی‌ها مدارا می‌کند با استرس و تهدیدها به درستی مواجهه می‌شود؛ ۴- دید واقع بینانه دارد و به جهان عینی می‌نگرد، واقعیت‌ها را بدون تحریف همان‌گونه که هست می‌نگرد؛ ۵- اهل کار است، مهارت‌ها را بکار معطوف می‌کند، و احساس مسئولیت دارد.^۲

علوم انسانی اسلامی، نیازمند تعریف مدلی برای این شاخص‌ها با اقتباس از نگرش اسلام است تا راهنمایی برای تمام برنامه‌های فردی و اجتماعی باشد.

در تحقیقی، مبتنی بر خطبه فدکیه حضرت زهراء علیهاالسلام^۳، موارد زیر به‌دست آمده است که به عنوان نمونه‌ای از شاخص‌های زندگی رشد یافته عرضه می‌شود؛

(تذکر: در اینجا سه نکته مهم برای محقق فقه تمدنی است: ۱- امثال این روایات، به دلیل فضای اخلاقی که دارند از حیطة استنباط فقهی بدور افتاده‌اند در حالی که براساس مباحث ذکر شده در حیطة اجتهاد تمدنی (ر.ک. ص ۳۷)، تمام این‌گونه آیات و روایات، در حیطة استنباط فقهی قرار دارند. ۲- ترجمه این روایات، ترجمه تفسیری^۴ است و براساس مبنای وضع الفاظ برای معانی فرآیندی است و به‌علاوه اینکه تلاش شده است تا به زبان مخاطبی نوشته شود که شناختی از مفاهیم و اصطلاحات خاص درون دینی ندارد. ۳- محققین محترم، اگر هم ترجمه‌های ذکر شده را قبول نداشته باشند، معادل مورد قبول خودشان را جایگزین کنند فقط با این رویکرد که قرار است براساس این گزاره‌ها، پیشنهادی برای «شاخص‌های انسان و جامعه رشدیافته» بدهند و غیرآشنایان با اصطلاحات درون دینی بتوانند این شاخص را لمس کنند و به‌دنبال آزمون و عملیاتی کردن آن باشند.

پیشنهادی برای شاخص‌های انسان سالم و رشد یافته:

^۱ (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹)، نظریه‌های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی، موسسه امام خمینی، قم

^۲ همان

^۳ (طبرسی، ۱۴۰۳)، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد مقدس، ج ۱ ص ۹۷

^۴ مقصود از ترجمه تفسیری، ترجمه‌ای است که علاوه بر قواعد صرفی و نحوی، قواعد علم بلاغت هم در آن جاری شده است و تلاش شده است تا مقتضی حال و مقامی که در اصل متن وجود دارد به مخاطب منتقل شود به‌طوری‌که تاثیر متن مبداء با متن مقصد منحصر به درک مفاهیم ذهنی نباشد بلکه همسانی در احساس مخاطب نیز ایجاد کند. تبیین مبانی این نوع ترجمه و نمونه‌هایی از آن در آیات و روایات را می‌توانید در کتاب «نگرشی دیگر به ترجمه بلاغی»، تالیف حجت‌الاسلام روح الله رضایی، نشر موسسه مطالعات راهبردی نور، مشهد، ۱۳۹۵ ملاحظه فرمایید.

ردیف	ترجمه عبارات ذکر شده در خطبه، به زبان برنامه‌های عملیاتی و شاخص‌ها	متن روایت
۱.	میزان مهارت تفکر در کلان هستی و تصمیم‌گیری براساس آن ^۱	اشهد ان لاله الاالله، کلمه جعل الاخلاص تاویلها
۲.	میزان مهارت در ارتقاء مستمر معنای زندگی	جعل الايمان تطهيرا من الشرك
۳.	داشتن «کتاب زندگی» و میزان مهارت در فهم و تحلیل آن	القرآن قائد الى الرضوان
۴.	میزان تمرکز بر معنویت	جعل الصلاة تنزيها لكم عن الكبر
۵.	میزان فعال‌سازی عقلانیت و هوشیاری	النهي عن شرب الخمر تنزيها عن الرجس
۶.	میزان مهارت در مدیریت احساس	الصيام تثبيتا للاخلاص
۷.	میزان تلاش برای اتصال به آگاه‌ترین افراد در هستی	طاعتنا نظاما للمله
۸.	میزان اولویت دادن به انتخاب متخصص‌ترین فرد برای اداره جامعه و توجه به سیاست‌ها و مطالبات او	امامتنا امانا من الفرقه
۹.	میزان توجه آگاهانه به فضای امنیت و دفاع، برای دستیابی به استقلال و قدرت اثرگذاری مثبت	الجهاد عزا للاسلام
۱۰.	میزان مهارت عدالت‌ورزی فردی و اجتماعی	العدل تنسيقا للقلوب
۱۱.	میزان مشارکت داوطلبانه در رفع فقر و گردش سرمایه در جامعه	الزكاه تزكیه للنفس و نماء للرزق
۱۲.	میزان توجه و تلاش برای کاهش جرائم، اصلاح ناهنجاری‌های اجتماعی و ارتقاء کیفیت اجتماعی	القصاص حقنا للدماء
۱۳.	میزان توجه و تلاش برای ارتقاء بهره‌وری در جوانب مختلف زندگی فردی و اجتماعی	الصبر معونه على استيجاب الاجر
۱۴.	میزان مهارت در مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی	الوفاء بالندر تعريضا للمغفره

^۱ توضیح اجمالی برای تبیین صحت ترجمه بدین شرح است: ۱- تکرار کلمه «جَعَلَ» و تنوع متعلق‌های آن و ظهور بسیاری از آنها در «مطلوبیت عندالشارع»، و عدم وجود قرینه صارفه برای مورد اول، نشان‌دهنده «وحدت سیاق» است و عبارت «اشهد ان لاله الاالله، کلمه جعل الاخلاص تاویلها» را از صرف یک اخبار توسط گوینده، به تنبیه بر یک انشاء تبدیل می‌کند. (یعنی اسلام آمد تا مردم و جامعه اسلامی چنین باشند که به ظاهر توحید و باطن توحید که اخلاص است متحقق شوند)؛ ۲- «کلمه لاله الاالله»، نماد توحید است و شهادت به توحید، متوقف بر درک توحید و درک توحید متوقف بر تفکر در نحوه ربط موجودات با خداوند در کل هستی است (یعنی شهادت به توحید حاصل نمی‌شود تا فرد یا جامعه، در مورد کل هستی اجمالا یا تفصیلا به تفکر بپردازند)؛ ۳- مفهوم «اخلاص»، مرتبط با حیطة عمل است و به معنی توجه به فقط رضای خداوند (نیت قرب) در صدور رفتارهاست، حلقه ارتباط‌دهنده نیت با صدور افعال، «محاسبات تصمیم‌گیری» است که انسان براساس توجه به نفع و ضررها و موازنه بین آنها، تصمیم به کاری می‌گیرد، لذا تا مهارت در تشخیص نفع و ضرر براساس رضای خداوند و موازنه بین آنها براساس رضای خداوند حاصل نشود، «اخلاص» شکل نخواهد گرفت. ۴- کلمه «تاویل» به معنی «پشت‌صحنه» یا به معنی «مصدق» است (طبق نظر علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۷ از سوره آل عمران؛ ج ۳ ص ۲۳)، لذا اینکه در عبارت روایت، «اخلاص»، تاویل «لاله الاالله» قرار گرفته است نشان می‌دهد لازمه تحقق لاله الاالله، تحقق اخلاص در عمل است، و طبق توضیح قبل، تحقق اخلاص در عمل، نیاز به مهارت تصمیم‌گیری طبق رضای خداوند دارد. نتیجه اینکه: اگر کسی به موقعیت خداوند در کل هستی توجه کرد و یکپارچگی خلقت را در ارتباط با خالق درک کرد، باید به تلاش برای تصمیم‌گیری طبق رضای او بپردازد. (میزان مهارت تفکر در کلان هستی و تصمیم‌گیری طبق آن)؛ علامه مجلسی در ذیل توضیح همین قسمت از روایت، چنین آورده‌اند: «المراد بالاخلاص جعل الأعمال كلها خالصة لله تعالى، و عدم شوب الرياء و الأغراض الفاسدة، و عدم التوسل بغيره تعالى في شيء من الأمور، فهذا تأويل كلمة التوحيد، لأن من أيقن بأنه الخالق و المدبر، و بأنه لا شريك له في الإلهية فحق له أن لا يشرك في العبادة غيره، و لا يتوجه في شيء من الأمور إلى غيره.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، نشر دار احیاء التراث، بیروت، ج ۲۹ ص ۲۵۲

۱۵.	میزان مهارت در انجام درست کارها و کنترل کیفیت آنها (نظارت و بازرسی)	توفیه المکاییل تغییرا للبخس، الامر بالمعروف مصلحه للعامه
۱۶.	میزان توجه و اقدام برای ایجاد انسجام فکری و رفتاری بین‌المللی	الحج تشیدا للدين
۱۷.	میزان مهارت احترام‌گذاری و استفاده از الگوهای گفتاری بهینه	اجتناب القذف حجابا عن اللعنه
۱۸.	میزان مهارت در مواظبت از دیگران	ترك السرقة ايجابا للعهه
۱۹.	میزان مهارت برقراری ارتباط موثر، با اولویت در خانواده	بر الوالدين وقایه من السخط
۲۰.	میزان مهارت برقراری ارتباط موثر، با اولویت در فامیل	صله الارحام مناه للعدد
نتیجه	میزان مهارت در تشخیص حق و حق‌پذیری و عمل به حق در موقعیت‌های تعارض و بحران	اتقوا الله حق تقاته و لاتموتن الا و انتم مسلمون، انما یخشی الله من عباده العلماء

وظیفه محقق فقه تمدنی است که با استفاده از ابزار اجتهاد تمدنی، مواردی مانند آنچه ذکر شد را استخراج کند و به حجیت برساند، و سپس فرآیند عملیاتی شدن هر یک آنها را نیز به عنوان مسأله‌ای جدید در نظر بگیرد و با استفاده از ابزارهای اجتهاد تمدنی موارد زیر را تعیین کند:

تعیین جنس عملیات، نقطه شروع عملیات، عامل فعال‌کننده، جهت حرکت، کمیت و کیفیت عملیات، زمان و مکان و ارتباطات لازم برای عملیات، عوامل بحران و اختلال در عملیات، چگونگی اصلاح اختلال، تعیین نقطه پایان عملیات و چگونگی ارزیابی و سنجش عملکرد نهایی.

در بسیاری از موارد فوق، گزاره‌های درون دینی داریم که بیانگر این چگونگی هستند که وظیفه محقق فقه تمدنی است تا با روش موجه، این ادله را به استظهار برساند، و در مواردی که هیچ لایه معنایی از ادله، دلالت بر مطلوب نداشتند، با مراجعه روشمند به اصول عملیه، حد و مرزها را تعیین کند.

مشکل اصلی در این مرحله، ندیدن معانی متناسب با راهبردها، شاخص‌ها و فرآیندهاست که پس از فحص اولیه، حکم به نبود دلیل مناسب شده و به اصول عملیه ارجاع داده می‌شود. حل این مشکل، با فعال شدن دید نسبت به «روح معانی و معانی فرآیندی» است که در ص ۱۲۳ توضیح تفصیلی داده شده است.

مانند همین مراحل، در تولید استانداردها^۱ با اقتباس از نگرش اسلام نیز عمل می‌شود، خانواده استاندارد، غذای استاندارد، خانه استاندارد، آموزش استاندارد، رسانه استاندارد و ... (تولید استانداردها و راهبردهای لازم برای تحقق آنها، نقطه مرکزی برای شکل‌گیری نظام‌های بهینه است و یک تمدن، بدون دارا بودن شبکه‌ای منسجم از استانداردها در حیطه‌های مختلف زندگی، قابل تحقق نیست؛ لذا از **ماموریت‌های فقیه تمدنی**، استخراج این استانداردها در حیطه‌های مختلف زندگی است.) در چگونگی عملیاتی کردن این موارد نیز می‌توان چنین شبیه‌سازی کرد:

دفترچه‌ای با عنوان «شهروند رشدیافته» تولید و توزیع می‌شود که نمونه یک ردیف از محتوای آن چنین است:

^۱ تعریف استاندارد چنین است: «استاندارد، وضع قوانین و مقررات برای دستیابی به کیفیت مطلوب در یک پدیده اعم از فیزیکی یا روانی یا اصل زندگی و زمینه‌های مرتبط با آن است. استانداردها دارای چهار محور هستند: «کیفیت اثر پدیده»، «کیفیت امور مدیریتی»، «کیفیت ارزیابی» و «کیفیت مسئولیت‌های اجتماعی مرتبط با آن» (بخشی از این تعریف در نشانی زیر ارائه شده است: (آکسفورد، ۲۰۱۵ م)، لغت‌نامه، دانشگاه آکسفورد لندن، نشر مهر، طهران، ص ۱۲۶۳)

ردیف	شاخص رشدیافتگی و امتیاز آن	چگونگی اندازه‌گیری و امتیاز دهی	چگونگی دستیابی به وضعیت مطلوب	فرآیند عملی اصلاح یا تکمیل وضع موجود
n.	مثلاً: رسیدگی به ایتم (دارای امتیاز ۱۰)	تعداد ایتم تحت تکفل با اعلام رضایت حداقل ۷۰٪ از طرف ایتم	۱- برقراری ارتباط با کمیته امداد یا بهزیستی یا خیریه‌های معرفی شده در صفحه ۲- عمل براساس ضوابط و مراحل تعریف شده از طرف این مراکز	۱- بازدید از یک پرورشگاه و شنیدن مشکلات کودکان از نزدیک ۲- شرکت در دوره مهارت مددکاری و مراقبت که توسط مراکز تعیین شده در صفحه برگزار می‌شود.

دولت، با تعریف چند مرحله امتیازدهی، برای هر مرحله خدمات و مزایایی را در نظر می‌گیرد و افراد جامعه با تلاش برای دستیابی به امتیازات بیشتر، رشدیافتگی خود را ارتقاء می‌دهند. مرکز «سنجش ملی» نیز، با تعریف آزمون‌های مهارتی مستمر، و با دقیق‌سازی شاخص‌های اندازه‌گیری و فرآیند اندازه‌گیری که سلیقه افراد در آن دخالت نداشته باشد، اعتبار امتیازها را تامین می‌کند.

حال اگر این مطلب، در اختیار محقق تمدنی قرار گیرد تا محتوای جدول را با دیدگاه اقتباس شده از اسلام، پُر کند، چه خواهد نوشت؟ و اصولاً چه قسمت‌هایی در حیطه کاری او قرار دارد و چه قسمت‌هایی به مجریان مربوط است؟ آنچه قطعی است این است که صرف ارائه اصل دستور «رسیدگی به ایتم» کفایت نمی‌کند زیرا مدل‌های مختلفی برای آن در صحنه عمل وجود دارد که نیاز به انتخاب یا تولید مدل جدید، آنهم مبتنی بر ادله درون دینی دارد، به تعبیر دیگر محقق تمدنی در برابر این سوال از طرف مجریان (مثلاً کمیته امداد یا بهزیستی) چه خواهد کرد اگر سوال کنند: ما نسبت به طرز رسیدگی به ایتم با پیشنهادات و مدل‌های متفاوت روبرو هستیم^۱، آیا شما به عنوان یک اسلام‌شناس مدلی مبتنی بر دیدگاه اسلام دارد به ما معرفی کنید تا ما زمینه‌های لازم برای اجرایی کردن آن را فراهم کنیم؟ پُر کردن این جدول از مساله‌ها و ماموریت‌های محقق فقه تمدنی است و بسیار مهم است.

۳/۲/۳- نمونه سوم: مدل عدالت‌ورزی

علوم انسانی حول محور عدالت می‌چرخد. یعنی چه در حقوق، چه در اخلاق، سیاست، روانشناسی و مدیریت، هدف این است که میان منابع و نیازهایی که داریم، تعادل برقرار کنیم و با کمترین هزینه بیشترین فایده را ببریم. این هویت تعادلی چیست و چگونه باید برقرار شود؟ اگر هستی قاعده‌مند است، اگر هستی شبکه‌ای است، اگر هستی مراتب دارد، اگر هستی برآیندی است، بحث عدل در هستی مطرح می‌شود. عدل در هستی چگونه به وجود می‌آید؟ چگونه حرکت می‌کند؟ چگونه در فضای فردی و جمعی انسانی و روابط او گسترش می‌یابد؟

نظریه‌های مختلفی در مورد مدل عدالت طرح شده است که عنوان برخی از آنها چنین است: عدالت نیازمحور، قراردادمحور، رفاه‌محور، منبع‌محور، عدالت تولیدی، توزیعی، عدالت قابلیت‌محور، ...^۲ و اگر دین بخواهد به سمت تمدن‌سازی حرکت کند باید مدل عدالت‌ورزی خود در مقیاس خرد و کلان را عرضه نماید و ماموریت فقیه تمدنی این است که چنین مدلی را با استفاده از ابزار اجتهاد تمدنی از منابع دین استخراج نماید. برای اینکه مقصود از «مدل عدالت» شفاف شود و محقق تمدنی لمس کند که چه چیزی را باید از ادله استنباط کند به یک نمونه که تلاش شده است مبتنی بر مبانی معرفتی حکمت متعالیه باشد اشاره می‌شود و محقق تمدنی باید به جای

^۱ مانند: چگونگی شناسایی؟ چگونگی امدادسانی؟ (توزیع یکسان پول، توزیع هدفمند، سرمایه‌گذاری برای هر یک از آنها، تامین هزینه مهارت‌آموزی، بیمه کردن، و ...)، چگونگی نظارت بر کارسازی هزینه‌کرد؟ چگونگی اتمام مدرسانی؟ آیا همه این موارد به آزمون و خطا و تجربه

^۲ (واعظی، ۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، نشر موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم

عبارات ذکر شده در این مدل، عباراتی را که از ادله درون دینی استنباط کرده است جایگزین کند یا عباراتی را که درست هستند مستندسازی نماید.

مسئله اصلی در دست‌یابی به یک مدل در عدالت‌ورزی این است که: در مشهورترین تعریف عدالت که «اعطاء کل ذی حق حقه» است و به معنای رعایت حقوق افراد و اعطای حق هر ذی حق به او می‌باشد سؤال مهم این است که حقوق افراد (اعم از حقیقی یا حقوقی) بر چه مبنایی تعیین می‌گردد و اقتضای آن چیست؟ و استحقاق افراد یا در نگاه کلی تر اقتضای حقوقی با ماهیت‌های مختلف آن چگونه تعیین می‌گردد؟ به چه دلیل بیشترین داشتن یک فرد در برابر کمترین داشتن فرد دیگر، معقول و پذیرفتنی است؟ چه چیزی تفاوت‌ها را معقول و منصفانه می‌کند؟^۱

در ایده‌ای با عنوان «عدل شبکه‌ای» تلاش شده است تا مدلی برای محاسبه عدالت، مبتنی بر مفهوم مرکزی حکمت متعالیه اسلامی که «شبکه‌ای بودن هستی» است تدوین گردد، لذا کلمه «شبکه» اشاره دارد به «شبکه هستی» با تمام روابطی که میان موجودات برقرار است.

در تعریف عدل شبکه‌ای چنین آمده است: «عدل، نسبتی میان نیازها و بهره‌برداری از امکانات است که منجر به رشد مستمر پدیده‌ها در مقیاس شبکه هستی شود.»^۲؛ این هویت از عدالت، خصوصیات شبکه هستی را در خود دارد که به تفصیل در صفحه ۱۰۶ ذکر شده است. **مدل اجرایی** عدل شبکه‌ای چنین است:

(تذکر مهم: لمس چگونگی اجرای یک مدل مفهومی، از ضروریات نظریه‌پردازی است بالخصوص در علوم انسانی و بالخصوص در فقه تمدنی؛ لذا دقت در مطلب زیر برای محقق تمدنی بسیار لازم است.)

۱. مرحله یک (تعیین ورودی‌ها): جدول نیازها و جدول امکانات مرتبط با موضوع مورد نظر و جدول اهداف مرتبط با موضوع را تهیه کن.

۲. مرحله دو (تعیین خروجی): تعیین کن که دقیقاً به‌واسطه رفع نیاز مورد نظر، چه اثری باید ایجاد شود؟ (با تعیین زمان (متی)، مکان (این، کمیت (کم)، کیفیت (کیف)، اجزاء درونی (وضع)، روابط بیرونی (اضافه)، زمینه لازم (جده)، نحوه اثرگذاری (فعل)، نحوه اثرپذیری (انفعال))

۳. مرحله سه (تعیین پردازش):

ا. صادق یا کاذب بودن نیاز مورد نظر را بررسی کن. (با تعیین ضریب اهمیت آنها)

ب. روابط نیاز مورد نظر را با نیازهای دیگر بررسی کن. (اثرگذاری یا اثرپذیری از یکدیگر و میزان آن)

ج. کلیه منابع و امکاناتی که احتمال دارد بتوانند این نیاز را در این موقعیت برطرف کنند تعیین کن.

د. منبع و امکانات بهینه را از بین احتمالات فوق تشخیص بده. (ضریب تاثیر فعال شدن آنها بر دیگر موجودات در دراز مدت باید محاسبه شود)

ه. کیفیت فعال‌سازی منابع و امکانات فوق را تعیین کن.

و. زمینه لازم برای فعال‌سازی منبع مورد نظر را فراهم کن.

ز. زمینه لازم برای برقراری ارتباط میان منبع فعال شده با نیاز مورد نظر را فراهم کن. (اعم از ارائه اطلاعات و دانش لازم، یا رفع موانع)

ح. فرد یا جمع مورد نظر را متوجه قرار گرفتن در موقعیت فوق کن.

ط. و نتیجه انجام این مراحل این است که: عدالت ورزیده‌ای.

صحنه‌ای که در تحلیل عدالت و عدالت‌ورزی در فوق، مشاهده شد صحنه‌ای است که هر محقق تمدنی با استفاده از «**اجتهاد تمدنی**» باید برای هر موضوع و مساله‌ای در زندگی، با استفاده از استنباط از ادله دینی، ارائه نماید.

^۱ (عیوضلو، ۱۳۸۶)، پروژه «شاخص‌های عدالت اقتصادی»، کمیسیون اقتصادی مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران، ص ۱۴

^۲ (واسطی، ۱۳۹۶)، عدل شبکه‌ای (پیشنهادی برای نظریه عام عدالت)، فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، پژوهشگاه صدرا، تهران

۳/۲/۴- نمونه چهارم: مدل تصمیم‌گیری

علوم انسانی بر معادلات «تصمیم» استوار است. تصمیم عبارتست از: ترجیح اختیاری یک گزینه؛ کار علوم انسانی نشان دادن معادلات «تصمیم‌گیری بهینه» است؛ مثلاً معادلات تصمیم‌گیری بهینه در فضای رفتارهای فردی و میان فردی، در علوم رفتاری، علوم تربیتی بررسی می‌شود؛ معادلات تصمیم‌گیری بهینه در فضای سازمان، در علم مدیریت بررسی می‌شود، معادلات تصمیم‌گیری بهینه در فضای قدرت، در علم سیاست، و تصمیم‌گیری بهینه در رساندن حق به فرد و جامعه، در علم حقوق بررسی می‌شود. از سوی دیگر بررسی فرآیند «تصمیم‌گیری» نشان می‌دهد که سه حیطة دانش، احساس و رفتار، مولفه‌های اصلی شکل‌دهی به تصمیم‌ها هستند.

بررسی نظریات رایج علوم انسانی نشان می‌دهد که تلاش برای کشف الگوی رابطه میان ذهن، احساس درونی و رفتار،^۱ هسته مرکزی توصیف‌ها و تغییرها در علوم انسانی است.

نقطه تحول در حرکت اجتماعی به سمت تمدن‌سازی، ایجاد تغییر در معادلات تصمیم مردم است و اگر دین بخواهد تمدن‌سازی کند باید مدلی را برای تصمیم‌گیری بهینه ارائه کند. و فقیه تمدنی، این مدل را با استفاده از ابزار اجتهاد تمدنی استخراج نماید.

۳/۲/۵- نمونه پنجم: مدل رشد و تربیت

اگر بحث نیازها و قابلیت‌های انسان و بحث رابطه ذهن و نفس و رفتار را پذیرفته‌ایم، آنگاه بحث رشد را پذیرفته‌ایم، بحث تکامل و تربیت را پذیرفته‌ایم؛ مکاتب تربیتی تابعی از «نظریه رشد» هستند، دیدگاه‌های مختلفی برای «رشد» در علوم انسانی پیشنهاد شده است که عناوین برخی از آنها عبارتست از: دیدگاه رفتاری، روان‌پویا، ارگانیسمی، کردارشناختی، بوم‌شناختی، عمرنگر، و...^۲؛ برای دستیابی به علوم انسانی اسلامی بدون استخراج این نظریه از نظام معرفتی مبتنی بر نگرش اسلام، نمی‌توان دستگاه نظری مؤلف علوم تربیتی اسلامی را ارائه کرد فلذا نمی‌توان حرکت تمدنی ایجاد کرد. این موضوع از گلوگاه‌هایی است که به‌طور خاص مسأله «اجتهاد تمدنی» است و بدون استفاده از مکانیزم آن نیز قابل استخراج از دین نیست.

از مشکلات موجود در برخی اندیشمندان حوزوی، این است که بر استخراج مبانی و یا شاخص‌ها متمرکز هستند در حالی که در طراحی فرآیندهای رشد و نظام‌های رشدساز، ارائه مبانی و شاخص‌ها، لازم است ولی کافی نیست و فقط زمینه‌ساز است و باید امتداد آن مبانی در تولید راهبردهایی که موجب رشد جامعه می‌شوند نشان داده شود. نمونه‌ای از امتدادگیری از مبانی معرفتی در مانند الگوی رشد و پیشرفت را می‌توان در جدول زیر نشان داد:

(**توجه مهم برای یک محقق فقه تمدنی:** یک محقق فقه تمدنی، هنگام مطالعه جملات زیر، باید در ذهن خود مرور کند که اگر قرار بود چنین ساختارها و فرآیندهایی از اسلام اخذ می‌شد چه جملاتی باید جایگزین این جملات می‌شدند؟ و اگر در این جدول، ادعا شود که جملات ارائه شده، براساس نگرش اسلام است، چه استناد معتبری دارد؟ کدام آیه یا روایت یا مدلول‌های التزامی آنها این جملات را پشتیبانی می‌کند؟ و آیا درست فهمیده شده است؟)

^۱ حیطة‌های سه‌گانه «شناختی، عاطفی، حرکتی» که با تعبیر مختلف دیگری نیز ارائه می‌شوند مانند نگرشی، بینشی، مهارتی» (ر.ک. کتاب طبقه‌بندی هدف‌های پرورشی، بنجامین بلوم، ترجمه دکتر علی‌اکبرسیف، انتشارات رشد ۱۳۶۸)

^۲ (جمعی از محققان، ۱۳۷۲)، روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، انتشارات سمت، تهران، ص ۱۲۸-۱۴۱

ردیف	مبنای انسان‌شناسانه	تأثیر آن در الگوی پیشرفت	مثال عینی (نمونه جمله‌ای که باید در سند الگوی اسلامی رشد و پیشرفت نوشته شود.)
۱.	انسان، فعلیت محض ندارد بلکه نیازهای متنوعی براساس ابعاد وجودی-اش دارد؛ که تا این نیازها (قوای وجودی) برطرف نشوند (به فعلیت تبدیل نشوند) انسان به کمال نمی‌رسد.	بنابراین: ۱- نظریه پیشرفت و به تبع آن الگوی پیشرفت، باید «مدلی برای نیازها» مبتنی بر نظام فکری خود ارائه نماید. ۲- نظریه پیشرفت باید شاخص‌های «انسان فعلیت‌یافته» را مبتنی بر نظام فکری خود ارائه نماید. پس برای دستیابی به الگوی اسلامی پیشرفت باید «شاخص‌های انسان سالم و جامعه سالم ^۱ و انسان کامل» تولید شود.	متن ماده مثلا سوم در سند الگو) • کلیه اسناد برنامه‌ای در کشور باید دارای محورهای متناسب با «مدل نیازهای مبتنی بر نگرش اسلام» (که به پیوست می‌باشد) باشد و تأثیر هر برنامه بر کلیه ابعاد نیازها سنجیده شود. ^۲ • در کلیه اسناد برنامه‌ای در کشور، باید هدف تعیین شده در برنامه مورد نظر، منطبق با جدول «شاخص‌های انسان سالم و جامعه سالم» باشد. ^۳
۲.	مراحل وجودی انسان، از نطفه تا تجرد در قیامت است.	بنابراین، مدل نیازها باید از مرحله تشکیل نطفه تا تجرد قیامتی را دربر بگیرد. ^۴ و در الگوی اسلامی پیشرفت، برای پاسخ-گویی به هر یک از این مراحل، راهبرد و شاخص ارائه شود.	ماده مثلا دوازدهم در سند الگو) • کلیه اسناد برنامه‌ای در کشور باید دارای پیوست «ژنوم» باشد. ^۵ • ماده.....) کلیه اسناد برنامه‌ای باید دارای پیوست «بهداشت روحی روانی براساس نگرش اسلام» باشد. ^۶
۳.	حداقل مراتب وجودی انسان، سه مرتبه ^۷ ذهن، قلب و بدن است. و این مراتب، در یکدیگر اثرگذاری و اثرپذیری دارند.	پس در الگوی اسلامی پیشرفت، باید «مدل ارتباطی مراتب وجودی انسان و جامعه» و «مدل رشد» تولید شود و برای پاسخ‌گویی به هر یک از این سه مرتبه، راهبرد و شاخص ارائه شود.	• ماده.....) کلیه اسناد برنامه‌ای باید پاسخگوی این سوالات باشد: «چه وضعیت ذهنی فکری، احساسی عاطفی و جسمی مهارتی لازم است تا فلان برنامه محقق شود؟» ^۷ • و همچنین گواهی «سنجش رشد» را از انجمن ملی عدالت و رشد ارائه نمایند.

^۱ شاخص‌های انسان سالم، برای حداقل‌های لازم و شاخص‌های انسان کامل، برای حداکثرهای مطلوب

^۲ مثلا تأثیر برنامه بر «نیاز به مهارت‌های زندگی»، «نیاز به ارتقاء خودآگاهی و معرفت نفس»

^۳ مثلا شاخص «صداقت»، «معناداری زندگی»، «مهارت واقع‌بینی»

^۴ برای عبور از مراحل بعد از مرگ، نیاز به چه چیزهایی داریم؟

^۵ یعنی اثرگذاری هر گونه تغییر و تحولی بر «بهبود بودن زن و نطفه انسانی» (ضروری بواسطه آن برنامه بر نطفه انسان‌ها ایجاد نشود یا سبب بهینه‌سازی آن گردد).

^۶ شاخص‌های بهداشت روحی روانی، از گزاره‌های دین، با ملاحظه تأثیر هر کار و برنامه‌ای در روح انسان‌ها و نتیجه آن تأثیر بر سرنوشت انسان‌ها در عوالم بعدی، استخراج می‌گردد؛ مثلا: مهارت در کنترل اضطراب، مهارت در ارتباط موثر، مهارت خروج از روزمرگی، ...

^۷ و اینکه تأثیر این برنامه بر ارتقاء مهارت تفکر افراد چیست؟ تأثیر این برنامه بر ارتقاء مهارت صبر و تاب‌آوری افراد چیست؟ تأثیر این برنامه بر مهارت انجام دقیق کارها چیست؟

<p>● ماده.....) کلیه اسناد برنامه‌ای موظف هستند پیوست «آگاهی‌بخشی» داشته باشند که تعیین می‌کند تاثیر این برنامه بر ارتقاء درک و تحلیل افراد تحت برنامه چگونه است.</p> <p>● هم‌چنین موظف هستند کلیه برنامه‌ها را «مهارت‌محور» تعریف کنند.^۱</p>	<p>نظریه پیشرفت و الگوی پیشرفت، باید دیدگاه خود را در «نقشه ارتباطی آگاهی، احساس و رفتار» مبتنی بر نگرش اسلام ارائه نماید، و مشخص کند که «مدل تبدیل آگاهی به رفتار» چگونه است؟</p>	<p>۴. احساس‌های انسان به اراده و انتخاب او جهت می‌دهند و رفتار تولید می‌کنند؛ و از سوی دیگر، آگاهی‌های انسان احساس‌های او را جهت می‌دهند. بنابراین «عقل و علم» مدیریت انسان را به‌عهده دارند و آگاهی باید به رفتار تبدیل شود.</p>
<p>● ماده.....) کلیه اسناد برنامه‌ای موظف هستند به‌طور مشخص، «حق‌ها» و «مسئولیت‌ها»ی مرتبطین با آن برنامه و تاثیر آن بر حق و مسئولیت افراد و جامعه در قبال یکدیگر را در سند برنامه مربوطه ارائه کنند. (ارائه پیوست حقوق و مسئولیت‌ها، در هر سند برنامه‌ای)^۲</p>	<p>براساس این توانایی، انسان‌ها باید حق خود در اثرگذاری و اثرپذیری و هم‌چنین مسئولیت انتخاب‌ها و اعمال اراده خود را بپذیرد. بنابراین در نظریه پیشرفت و الگوی پیشرفت، باید «نقشه حق‌های انسان و جامعه» و «نقشه مسئولیت‌های انسان و جامعه» ارائه شود.</p>	<p>۵. انسان‌ها می‌توانند در ساختارها و فرآیندها اثر بگذارند و این اثرگذاری به دیگر انسان‌ها منتقل می‌شود. (رابطه فرد و جامعه دو طرفه است.)</p>
<p>● ماده.....) کلیه اسناد برنامه‌ای موظف هستند گواهی «احراز عادلانه بودن» را از انجمن ملی «سنجش عدالت و رشد» اخذ نمایند.</p> <p>● هم‌چنین موظف هستند پیوست «سنجش هم‌بستگی اجتماعی» را ارائه نمایند.^۴</p>	<p>نظریه پیشرفت و الگوی پیشرفت، باید دیدگاه خود را در «هویت عدل و شاخص‌های عدالت‌ورزی و فرمول محاسبه عدالت» مبتنی بر نگرش اسلام ارائه نماید.^۳</p>	<p>۶. روابط انسان‌ها با یکدیگر و با ساختارها و فرآیندها و کل هستی، به‌صورت «برآیندی» است و برای ایجاد یک حرکت در زندگی، نیاز به محاسبه تمام عوامل موثر دارد، بنابراین زندگی انسان نیازمند تشخیص و رعایت «عدالت» است. (ادای حق هر چیز)</p>

یک محقق فقه تمدنی، باید براساس نگرش، قانون و فرهنگ اسلام، و با ابزار اجتهاد تمدنی، ادله درون دینی را استنتاج می‌کند و معانی نهفته در ادله را استنباط می‌کند و به صورت یک نظریه در دستگاه «فقه النظریه» ارائه کرده و دلالت‌های التزامی ادله را تبدیل به راهبردهای تحقق نظریات دینی در مانند «مدل رشد» و تاثیر آن در «الگوی پیشرفت» نماید.

^۱ مثلاً برنامه تنظیم شده برای امنیت یا معدن یا رسانه، باید منجر به تولید مهارت کلان‌نگری در اندیشه، مهارت مسئولیت‌پذیری در مقیاس جهانی، مهارت بهره‌وری در عمل شود.

^۲ مثلاً در یک برنامه محیط‌زیستی، گفته شود که ساکنین در آن محیط، حق بهره‌برداری از منابع موجود با کمیت و کیفیت تعیین شده را دارند؛ و از سوی دیگر برای حفظ و ارتقاء منابع محیطی موجود، مسئولیت نگهداری و توسعه این منابع، به‌صورت مستقیم، براساس آیین‌نامه ضمیمه شده و به‌صورت غیرمستقیم با اخذ عوارض و مالیات به عهده آنها می‌باشد.

^۳ مثلاً شاخص میزان دسترسی به منابع، میزان ایجاد فرصت‌های برابر برای توان‌های برابر، میزان ایجاد رشد.....

^۴ یعنی به چه میزان، این برنامه منجر به ارتقاء هم‌بستگی اجتماعی خواهد شد.

۳/۲/۶-نمونه ششم: مدل توسعه و پیشرفت

برای تحقق یک تمدن و ایجاد یک آرمانشهر، نیاز به برنامه راهبردی است. برنامه‌های توسعه و پیشرفت، تامین‌کننده چنین هدفی هستند. در تعریف «توسعه و پیشرفت» دیدگاه‌های متنوعی ارائه شده است^۱ که تعریف زیر یکی از آنهاست: «توسعه را باید جریانی چند بعدی دانست که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه‌کن کردن فقر مطلق مردم است. توسعه در اصل باید نشان دهد که مجموعه نظام اجتماعی، هماهنگ با نیازهای متنوع اساسی و خواسته‌های افراد و گروه‌های اجتماعی در داخل نظام، از حالت نامطلوب زندگی گذشته خارج شده و به سوی وضع یا حالتی که از نظر مادی و معنوی بهتر است، سوق یابد.»^۲

همین تعریف را براساس تعریف تمدن و آرمانشهر و نظام‌سازی اجتماعی که در قسمت‌های گذشته بررسی شدند، می‌توان چنین بیان کرد: «پیشرفت عبارت است از ایجاد شبکه‌ای از ساختارها و فرآیندهایی که تغییر مثبت در نگرش، احساس و مهارت‌های جمعی افراد جامعه برای ایجاد کیفیت برتر و پایدار در زندگی را فراهم می‌آورند.»

براساس ابعاد ارتباطی انسان و لایه‌های وجودی او، «تغییرات مثبت» باید حداقل جامع ۵ محور باشد: ۱- مطلوبیت جسمی، ۲- مطلوبیت فکری و روانی، ۳- مطلوبیت محیطی، ۴- مطلوبیت جمعی (مطلوبیت پنج‌بعدی خانواده، سازمان، شهر، کشور، بین‌الملل)، ۵- مطلوبیت پایدار (با میل به سوی بی‌نهایت و ابدیت).

شاخص‌های مختلفی برای تحقق رشد، توسعه و پیشرفت، ارائه شده است مانند: میزان پایداری امنیت کشوری و شهری، میزان دسترسی به بهداشت، آموزش، تامین اجتماعی و قانون، میزان اشتغال و درآمد سرانه فرد و خانواده، میزان نفوذ رسانه، میزان رضایتمندی از شغل، اوقات فراغت و کیفیت آن، امید به زندگی و معناداری آن.^۳

اگر از یک محقق فقه تمدنی، در کنفرانس «مدل توسعه برای هزاره سوم»، در سازمان ملل دعوت شود و برنامه این باشد که هر یک از کشورها و دیدگاه‌های فکری مطرح در دنیا، مدلی را برای شکل‌گیری توسعه در جهان و در کشور خودشان، ارائه دهند و اگر مدلی بیشترین رای حضار در سازمان ملل را کسب کند، برای اجرا پشتیبانی شود، آنگاه هنگامی که نوبت ارائه این محقق فقه تمدنی می‌رسد چه خواهد گفت؟ شاخص‌های توسعه در نگرش، قانون و فرهنگ اسلام کدامند؟ کیفیت و کمیت آنها چگونه است؟ و راهبردهای عملیاتی کردن آنها چیست؟^۴

فقه موجود به صورت فنی و با زبان تحلیل فقهی، به این حیطه‌ها نپرداخته است و اصولاً به علت عدم ابتلاء به مقیاس کلان، به چنین مسائلی مبتلابه‌ی توجه نشده است؛ محقق فقه تمدنی با روش اجتهاد تمدنی، موظف به استنباط پاسخ این سوال از منابع دین است.

^۱ مانند پارسونز، پاره‌تو، مور، روستو، شومپیتر، تودارو، میردال، کله‌لند، فریدمن، آمارتیا سن، ... سازمان ملل، دکتر عظیمی، دکتر ازکیا، دکتر

توسلی. (ر.ک. کتاب پیشگامان توسعه، مایر و سیرز، ترجمه هدایتی سیدعلی‌اصغر و یاسری علی، نشر سمت ۱۳۸۴)

^۲ (تودارو، مایکل؛ ترجمه سرمدی و رئیسی فرد، ۱۳۶۷)، مهاجرت داخلی در کشورهای در حال توسعه، نشر موسسه کار و تامین اجتماعی، طهران، ص ۱۳۵

^۳ برخی از این شاخص‌ها تحت عنوان «شاخص‌های توسعه انسانی (HDI) Human Development Index» توسط سازمان ملل در سال ۱۹۹۰ ارائه گردید. (ر.ک. پایگاه اطلاعاتی سازمان ملل با نشانی <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr> ۱۹۹۰)

^۴ دیگران برای تحقق توسعه، استراتژی‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند مانند: توسعه مدیریت محور، توسعه سرمایه محور، توسعه تولید محور، توسعه صادرات محور، توسعه دانایی محور، توسعه خانواده محور، توسعه روستا محور، توسعه سیاست محور، توسعه خصوصی محور، توسعه دانشگاه محور، توسعه نخبه محور، توسعه فرهنگ محور، توسعه فرایند محور، توسعه کشاورزی محور، توسعه آموزش محور و ... (ر.ک. به (هارت ویک، ترجمه ازکیا، ۱۳۹۰)، نظریه‌های توسعه، انتشارات لویه، طهران)

اگر پیشرفت عبارت است از ایجاد شبکه‌ای از سیستم‌ها و مدل‌ها برای پاسخگویی به نیازهای زندگی بشر و اگر تولید و طراحی سیستم‌ها و مدل‌های مورد نیاز زندگی از منظر دین، تولید علم دینی نامیده می‌شود، آنگاه می‌توان گفت: تولید الگوی پیشرفت اسلامی، علاوه بر اینکه مصداق تولید علم دینی است، راهنمای حرکت به سمت شکل‌گیری تمدن اسلام است (یعنی ارائه شبکه‌ای از سیستم‌ها و مدل‌هایی که برنامه حرکت یک جامعه را به سمت توحید و لقاءالله محقق کنند). در اینجا نمونه‌ای شبیه‌سازی شده از برخی مواد سند برنامه توسعه پنج ساله در مقیاس یک کشور ارائه می‌گردد تا یک محقق تمدنی، نمونه‌ای از خروجی‌های عملیات استنباطی خود را مشاهده نماید: (بسیار مهم)

ماده یک - اصل مدل توسعه با اقتباسی از نگرش اسلام:

پس از بررسی برخی از گزاره‌های دین^۱ در مورد مرتبطات به فضای رشد و تعالی، چنین اقتباس می‌شود که مدل توسعه و پیشرفت «مدل مهارت‌محور» است^۲، یعنی در صورتی توسعه محقق می‌گردد که: ساختارها و سیستم‌ها در کشور براساس شاخص‌های مهارتی تعریف و توسط انسان‌های ماهر مدیریت شوند. پس: چتر راهبردی حاکم بر برنامه توسعه، ایجاد مهارت تولید و تغییر رفتارها است. یعنی در صورتی توسعه محقق می‌گردد که: اغلب اکثر افراد جامعه توانایی دستیابی به اطلاعات صحیح و مفید را داشته و بتوانند از این اطلاعات در عمل استفاده کنند و رفتارهای نافع از خود بروز دهند و از بروز رفتارهای مضر جلوگیری کنند (تغییر رفتارهای علمی و آموزشی، تغییر رفتارهای اقتصادی، تغییر رفتارهای خانوادگی، تغییر رفتارهای کلامی، تغییر رفتارهای فرهنگی، تغییر رفتارهای عبادی، تغییر رفتارهای قدرتی، تغییر رفتارهای صنعتی، تغییر رفتارهای مصرفی، تغییر رفتارهای رسانه‌ای، تغییر رفتارهای بین‌المللی) این توانایی برای مدیریت رفتارها در صورتی در جامعه عمومی می‌شود که طراحی سیستم‌ها و ساختارهایی که کنش‌های افراد جامعه در آنها جریان دارد، به هدف ایجاد مهارت «تغییر رفتار» در خروجی، صورت گرفته باشد.^۳

ماده دو - مرکز ثقل برنامه:

مرکز ثقل برنامه توسعه با اقتباس از نگرش اسلام، سیستم آموزشی (در توسعه از پایین به بالا) و سیستم تصمیم‌گیری^۴ (در توسعه از بالا به پایین) است. که همزمان باید فعال شوند. فعال‌کننده و فعال نگاه‌دارنده حرکت سیستم توسعه، تیم مدیریتی ماهر است. بنابراین منطقه هم‌پوشانی این سه عامل، نقطه شروع برنامه توسعه با اقتباس از نگرش اسلام خواهد بود؛ یعنی در صورتی توسعه کشوری محقق خواهد شد که: مرکز آموزش مهارت‌محور برای تربیت مدیران و مجریان ماهر در موضوع مربوط به خودشان، فعال شود و این فضا در کلیه ساختارها و سیستم‌های کشوری جریان یابد.

در دنباله ← **مثلاً ماده ۱۲** - راهبردهای توسعه در محور آموزش:

باید مدل آموزش پنج بُعدی (آموزش مبتنی بر حل‌مساله، تفکر خلاق، مطالعه تطبیقی و نقادانه، مهارت‌محور)^۵ در کلیه مراکز آموزشی فعال شود، یعنی تغییر شیوه و محتوای آموزش از انتقال اطلاعات انبوه، به توانایی تولید اطلاعات کاربردی ایجاد شود. دستورالعمل‌های کلان برای تحقق این راهبرد عبارتند از:

۱۲/۱ - دولت موظف است ظرف مدت یکسال از طریق انجمن‌های علمی مرتبط با موضوع آموزش، دستورالعمل و مقررات لازم برای شیوه آموزش خلاق و مهارت‌محور را تدوین و اجرایی نماید.

^۱ مثلاً روایت شریفه: «الْعِلْمُ يُرْشِدُكَ وَ الْعَمَلُ يَبْلُغُ بِكَ الْغَايَةَ.» (لیثی، ۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، نشر دارالحدیث، قم، ص ۶۳
^۲ استناد چنین نتیجه‌ای صرفاً به یک روایت ذکر شده در فوق نیست بلکه قاعده این است که حجمی از آیات و روایات در این زمینه و مرتبطات آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد و تحلیل سندی و دلالتی و سپس جمع ادله صورت می‌پذیرد.
^۳ اشکالات و نواقص مکتب رفتارگرایی در تعلیم و تربیت بر این نظریه وارد نیست و مکانیزم سه‌جانبه شناختی، ساختاری و رفتاری به صورت برآیندی، عملیات رشد و تعالی را مدیریت کنند.
^۴ از مستندات این امر، روایتی با این مضمون است: «لَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلْحِ الْوَالِدِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، ج ۱۵، ص ۷۷۸

^۵ نمونه روایات مربوط به این مدل آموزشی با تحلیل سندی و دلالتی، به تفصیل در صفحه ۱۸۳ ارائه شده است.

۱۲/۲- دولت موظف است ظرف مدت برنامه، به تدریج کتب آموزشی مقاطع مختلف تحصیلی را براساس نیازها، مشکلات و مسائل موجود و پیش‌بینی شده در صحنه زندگی که از طریق انجمن‌های علمی مربوطه تعیین می‌شود براساس قالب حل‌مساله و تفکر خلاق بازسازی نماید.

۱۲/۳- آموزش مهارت‌های زندگی در اولویت اول، و مهارت‌های شغلی در اولویت دوم قرار دارد.

۱۲/۴- دولت موظف است ظرف مدت برنامه، به تدریج شاخص‌های سنجش و ارزیابی آموزشی را به شاخص‌های مهارتی تبدیل کرده و اعطای مدارک صرفاً براساس مهارت‌های افراد صورت گیرد. در این صورت می‌توان شرایط سنی یا جنسیتی یا محیطی و ... را حذف کرده و آزمون ورودی به مراکز آموزشی نیز برداشته شود و محیط علمی به طور کامل در اختیار مهارت‌ها قرار گیرد. یعنی: شرط استخدام و کارایی چه در بدنه دولت و چه در مراکز خصوصی، فقط احراز مهارت‌های لازم برای موضوع مربوطه است و هر کس در هر شرایطی که بتواند از عهده آزمون‌های مهارتی دستگاه مربوطه برآید، استخدام خواهد شد. و سطح حقوق دریافتی براساس کمیت و کیفیت مهارت‌ها تعریف و اعلام می‌گردد، و بقاء افراد در سیستم نیز تابع ثبات یا افت اختیاری مهارت‌هاست و هیچ چیزی به نام استخدام بدون اخراج، یا اخراج با وجود استانداردهای لازم در فرد، معنادار نیست.

چشم‌انداز این سیاست چنین است که: در افق ۱۴۱۴ کلمه ایرانی مسلمان معادل است با فردی که دارای توانایی حل مساله و تصمیم‌گیری هوشمند، توانایی ارتباط موثر، امید به زندگی و مهارت شغلی با کیفیت می‌باشد.

نکته بسیار مهم برای محقق فقه تمدنی:

هدف از ذکر این نمونه موارد با جزئیات، این است که یک محقق تمدنی، در برابر خود، آنچه را که باید با استفاده از اجتهاد تمدنی، استخراج کند و به‌عنوان خروجی به جامعه تحویل بدهد، رؤیت نماید. و هم‌چنین جملات فوق صرفاً به‌عنوان نمونه ذکر شده‌اند و مقصود این نیست که خروجی نهایی اقتباس شده از نگرش اسلام حتماً همین موارد است، سخن در این است که هر فقیه تمدنی باید با استفاده از روش اجتهادی نتیجه استنباط خود را به جای جملات فوق جایگزین کند و بگوید براساس مبانی و روش استنباطی من اگر بخواهیم مدل آموزش با اقتباس از نگرش اسلام ارائه کنیم این خواهد بود و مقدمات قریبه (الزامات تحقق حکم) و دلالت‌های التزامی آن (لوازم تحقق حکم) نیز چنین است.

۳/۲/۷- نمونه هفتم: مدل دسته بندی ابواب فقه و ارتباط آنها با مدل نیازها و سیستم های تمدنی

قلمرو فقه موجود و شبکه مسائل آن را در فهرست ابواب فقه می‌توان دید، تقسیم بندی مباحث علم فقه و طرح ریزی ساختاری برای آن، و نقطه شروع و ترتیب ابواب، بر اساس نیازی بوده است که فقهاء در هر زمان احساس نموده‌اند. دسته‌بندی عناوین در فقه، از دسته‌بندی روایات در کتاب کافی کلینی (متوفی ۳۲۹ق) آغاز گردید، سپس سلار (متوفای ۴۴۸ق) در کتاب «المراسم العلویه و الاحکام النبویه» اولین دسته‌بندی فقهی را ارائه کرد، سپس ابو الصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷ق)، طرحی را ارائه کرد و پس از مدتی نوبت به محقق حلی، محقق اول (متوفای ۶۷۶ق) در کتاب شرائع الاسلام رسید و طرحی جدید عرضه شد؛ وی فقه را به چهار بخش تقسیم نمود.^۲ فاضل مقداد در شرح این کتاب در «التنقیح الرائع لمختصر الشرایع» در بیان وجه این تقسیم‌بندی چنین آورده است:

«وجه اول در علت تقسیم‌بندی: مباحث فقهی یا برای علاج و مدیریت ابعاد روحی و اخروی است یا برای مدیریت و تنظیم ابعاد دنیوی است. آنچه برای علاج قسم اول است «عبادات» نام دارد و آنچه مربوط به امور دنیوی است یا مربوط به تعهدات اشخاص نیست و احتیاج به عبارتی لفظی ندارد که به آن «احکام» اطلاق می‌شود مانند مباحث قضائی و جزائی و ارث و مانند آن، و اگر مربوط به تعهدات اشخاص باشد و احتیاج به لفظ داشته باشد، یا دو طرف لازم دارد و از دو طرف لفظ می‌خواهد، در این صورت «عقود» است یا از یک طرف لفظ می‌خواهد که «ایقاعات» است.

^۱ (سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق)، المراسم العلویه و الاحکام النبویه، منشورات العلویه، قم، ص ۲۸

^۲ (حلی - محقق، ۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، نشر اسماعیلیان، قم

وجه دیگر اینکه: شرایع و قوانین الهی برای نگهداری پنج هدف بنیادین زندگی انسانها وضع شده اند: دین، جان، مال، نَسَب و عقل. دین بوسیله عبادات محفوظ می‌ماند، احکام جزائی و قصاص برای پاسداری از جان است، ازدواج برای نگهداری از نسب‌هاست و حدود و تعزیرات نیز از توابع آن می‌باشد. مال با عقود و معاملات و نیز تحریم دزدی و سرقت حفظ می‌شود. عقل هم با حرام شمردن مسکرات و مانند آن و همچنین اجرای حد و تعزیر بر انجام آن حراست می‌شود. برای حفظ تمام این موارد و ضمانت اجرائی آنها نیز احکام قضا و شهادت و مانند آن تشریح شده است.^۱

حال اگر فقه خواهد از رسالت بیان احکام فردی ارتقا نموده، به مأموریت بیان احکام اجتماعی و تمدنی بپردازد، نیاز به تحولی در تبویب و ترتیب مباحث دارد تا بتواند موضوعات تمدنی را پوشش بدهد.

از پیشنهادات تفصیلی در این مورد، از معاصرین، ساختاری است که در کتاب «فقه تربیتی» بدین صورت ارائه شده است:^۲ ارتباط انسان به عنوان مکلف به احکام فقهی، در چهار جهت است:

۱. ارتباط با خدا (فقه عبادی): شامل کتبی چون کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الاعتکاف، کتاب الحج، کتاب النذر و العهد و الیمین، کتاب الکفارات و غیره است.
 ۲. ارتباط با خود (فقه اخلاق): به رفتارهای اخلاقی مکلف با نگاهی فقهی و برخی از گزاره های مربوط به ارتباط با خویشتن (در فقه موجود) مانند اضرار به نفس، قتل خود، استمناء، معرفت نفس و غیره می‌پردازد.
 ۳. ارتباط با دیگران (این ارتباط در چهار محور اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی سامان دهی میشود):
- ۳،۱ از لحاظ سیاسی:

الف: ارتباط با حکومت (فقه حکومتی): شامل مباحثی مانند ولایت فقیه، خراج و غیره میشود.
ب: ارتباط با کشورها:

شکل عام: ارتباط با دولتهای دشمن که کتاب الجهاد و الدفاع در این بخش قرار میگیرد (فقه روابط بین الملل)
شکل خاص: شامل مباحثی مانند ارتباط با زنان اهل دارالحرب، ازدواج با آنها، معامله با آنان، سوق آنان، مهاجرت، ملیت، پناهندگی و غیره است.
ج: ارتباط با خطاکاران (فقه قضائی و آئین دادرسی): شامل کتبی مانند کتاب القضاء، کتاب شهادت، کتاب الاقرار و غیره میشود.

فقه جزائی: شامل کتبی همچون کتاب الحدود، کتاب الدیات و التعزیرات و غیره است.

۳،۲ از لحاظ اقتصادی (فقه اقتصادی): شامل کتبی چون کتاب التجارة، کتاب الرهن، کتاب الحجر، کتاب المفلس، کتاب الصلح، کتاب الشركة، کتاب الشفعة، کتاب المضاربه، کتاب الودیعه، کتاب المزارعه، کتاب المساقات، کتاب العاریه، کتاب الاجاره، کتاب الوکاله، کتاب الوقف، کتاب العطیة صدقه و هبه و سکنی و تحبیس، کتاب السبق و الرمایه، کتاب العتق و التدبیر، کتاب الضمان، کتاب الدین، کتاب الکفاله، کتاب الحواله، کتاب اللقطه، کتاب غصب، کتاب الخمس، کتاب الزکاه و غیره میشود.

۳،۳ از لحاظ فرهنگی: مانند ارتباطات تربیتی (فقه تربیتی) و غیره است.

۳،۴ از لحاظ اجتماعی: ارتباطهای عام اجتماعی (فقه اجتماعی): شامل مباحثی مانند امر به معروف و روابط محیط کار و معاشرت های اجتماعی و غیره است.
ارتباطات سازمانی (فقه مدیریتی).

ارتباطات خانوادگی (فقه خانواده): شامل کتبی مانند کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب الخلع و المبارات، کتاب الظهار، کتاب الایلاء، کتاب اللعان، کتاب الاستیلاء، کتاب الارث، کتاب الوصیة، کتاب العبد و الامه و غیره میشود.

۴. ارتباط با طبیعت (فقه منابع طبیعی یا فقه محیط زیست)

^۱ (حلی، ۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، نشر کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی، قم، ص ۱۴

^۲ (اعرافی، ۱۳۹۱)، فقه تربیتی، نشر موسسه اشراق و عرفان، قم، ج ۱ ص ۴۰۰ تا ۴۱۶

۴،۱ ارتباط با زمین و امکان: شامل مباحثی مانند اقسام اراضی، احیای موات، وقف و غیره است.

۴،۲ ارتباط با مواد غذایی: شامل کتبی مانند کتاب الاطعمه و الاشریه و غیره میشود.

۴،۳ ارتباط با حیوانات: شامل کتبی همچون کتاب الصيد و الذبائح و غیره است.

دسته‌بندی‌های فوق، تلاش ارزشمندی است که به تدریج در جهت حرکت فقه به سمت گستردگی قلمرو، صورت گرفته است؛ این قلم، در بحث ذیل، تلاش کرده است تا ابتدا با تحلیل محتوای ابواب موجود فقهی، معادل‌گذاری به زبان فرآیندها در مقیاس کلان انجام دهد و سپس براساس قلمرو حداکثری دانش فقه، ملاک‌هایی را برای تبویب فقه در مقیاس نظامات و مقیاس تمدنی پیشنهاد دهد.

۳/۲/۷/۱- قدم اول: معادل‌گذاری فرآیندی برای ابواب موجود فقهی

محتوای ابواب فقهی نشان می‌دهد موضوع آن باب، مسائل مبتلابه‌ی هستند که نیاز به تعیین وضعیت دارند؛ از این امر برای حرکت به سمت تشخیص ابواب فقه تمدنی استفاده می‌شود بدین صورت که: ابتدا باید جوهره آن باب را اکتشاف کرد و این کار با مراجعه به تعاریف هر باب و دست‌یابی به جنسی که در تعریف به کار رفته است و جنس فروعاتی که در آن باب مطرح شده است، انجام می‌شود، مثلاً در کتاب الاجتهاد و التقليد، به تعریف مراجعه می‌کنیم و چنین می‌یابیم: «التقليد عبارة عن متابعة المجتهد في العمل بأن يكون معتمداً على رأيه في العمل»^۱ ترجمه: «تقلید، تبعیت در رفتارها و تصمیم‌ها، از نظر متخصص اسلام‌شناس است». «اجتهاد و تقلید» در احکام اعتباری شرعی است، لکن ملاک آن وجوب تبعیت از «عالم و اعلم» است که ملاک عقلی است و در بقیه موضوعات نیز جاری است. در همان منبع (حاشیه عروه- الوثقی) ذیل عبارت «يجب على كل مكلف في عباداته و معاملاته ان يكون مجتهدا او مقلدا او محتاطا»، آیت‌الله گلپایگانی چنین حاشیه زده‌اند: «بالزام من العقل»^۲، یعنی این وجوب تبعیت، وجوب عقلی است و وجوب عقلی هم تخصیص‌بردار نیست؛ هم چنین مواردی که مربوط به حجیت قول «خبره» در موضوعات است به همین مناسبت برمی‌گردد یعنی «وجوب عقلی رجوع به کارشناس و مشاور متخصص امین» و احکامی هم که در فروعات این ابواب آمده است یا بیان شاخص‌هاست یا بیان نحوه تشخیص یا بیان چگونگی عملکرد یا چگونگی ارتباط میان دو طرف یا بیان چگونگی عمل هنگام عدم دسترسی و...؛ و مثلاً در تعریف «زکات» چنین آمده است که: «قدر مخصوص یطلب اخراجه من المال بشروط خاصه... و الواجبات المالیة کانت فی اختیار حکومت الإسلام و کان رسول الله صلی الله علیه و آله یبعث العمال لجمعها»^۳

زکات علاوه بر وجوب عبادی، تکلیف قانونی حکومتی است و ندادن آن جرم محسوب می‌شود و مجازات دنیوی دارد، و مصارف آن نیز علاوه بر برخی مصارف خمس، برای اصلاح و آبادانی اجتماعی به کار می‌رود؛ در سوی دیگر عنوان «مالیات» قرار داد که به‌نظر می‌رسد از جهت جوهره و برخی احکام، مانند «زکات» است. در تعریف مالیات چنین آمده است: مالیات یک هزینه مالی اجباری است که توسط دولت به منظور تأمین هزینه‌های مختلف عمومی، از مالیات دهنده (یک شخص حقیقی یا حقوقی) دریافت می‌شود، و عدم پرداخت آن طبق قانون مجازات دارد؛ نحوه محاسبه مالیات، براساس نوع دارایی و زمان و ظرفیت سودآوری آن متغیر است.^۴ می‌بینیم که جوهره زکات و مالیات یکی است گرچه آیین‌نامه‌های آنها با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد، حال محقق مخاطب این نوشته، مخیر است اسم چنین چیزی را «مالیات» بگذارد یا هر عنوان دیگری که بیانگر نیاز به سیستم و فرآیندی باشد که بخشی از هزینه‌های دولت را از سود اموال مردم تامین کند. براین اساس در قدم اول، می‌توان با معادل‌سازی ابواب فقهی، به زبان سیستم‌ها و فرآیندها (ر.ک.ص ۱۷۱)، وضعیت موجود را به فضای تمدنی نزدیک کرد؛ مثلاً: مناط بحث الاجتهاد و التقليد ← سیستم مشاوره و کارشناسی؛ مناط کتاب

^۱ (یزدی، ۱۴۱۹ق)، العروه الوثقی المحشی، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۱ ص ۱۶، حاشیه حائری.

^۲ همان ص ۱۳

^۳ (منتظری، ۱۴۰۹ق)، کتاب الزکاه، نشر مرکز جهانی مطالعات اسلامی، قم، ج ۱ ص ۹ و ۱۱

^۴ (آکسفورد، ۲۰۱۵ م)، لغت‌نامه، دانشگاه آکسفورد لندن، نشر مهر، طهران، ص ۱۳۳۱؛ هم‌چنین: (به اهتمام یوسفی، ۱۳۷۹)، نظام مالی اسلام،

بررسی رابطه خمس و زکات با مالیات‌های حکومتی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ص ۱۵

الطهارة ← سیستم بهداشتی (اعم از بهداشت بدن، روح، محیط، زنان، پس از مرگ)؛ مناط کتاب الصلاة ← سیستم عبادی فردی و جمعی / مهارت تمرکز روحی و از مهارت همدلی؛ مناط کتاب الزکاة ← سیستم مالیاتی؛ مناط کتاب الخمس ← سیستم مددکاری اجتماعی؛؛ جدول زیر نمونه پیشنهادی برای این معادل‌گذاری است:

(**نکته مهم:** این معادل‌گذاری‌ها مبتنی بر تحلیلی است که از تعاریف این عناوین در کتب فقهی، بعلاوة قواعد و فروعاتی که در آن باب فقهی ارائه شده اخذ گردیده است؛ مدعای این قلم، این نیست که حتما این معادل‌ها مناسب است، بلکه تلاش او در ارائه زاویه دیدی است که اگر محقق تمدنی، از آن استفاده کند، می‌تواند براساس هر تعریفی که از آن باب فقهی درست می‌داند معادل‌سازی کند.)

ردیف	ابواب فقه	معادل به زبان سیستم و فرآیند
۱	الاجتهاد و التقليد	سیستم مشاوره و کارشناسی
۲	الطهارة	سیستم بهداشتی (اعم از بهداشت بدن، روح، محیط، زنان، پس از مرگ)
۳	الصلاة	سیستم عبادی فردی و جمعی / مهارت تمرکز روحی - مهارت همدلی
۴	الزکاة	سیستم مالیاتی
۵	الخمس	سیستم مددکاری اجتماعی
۶	الأطفال	سیستم بهره‌وری از منابع طبیعی
۷	الصوم	سیستم عبادی / مهارت مدیریت احساس ^۱
۸	الاعتكاف	سیستم عبادی / مهارت خروج از روزمره‌گی و خلوت‌یابی
۹	الحج و العمرة و المزار	سیستم عبادی فردی و جمعی بین‌المللی / مهارت بازسازی زندگی
۱۰	الجهاد	سیستم دفاعی
۱۱	الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر	سیستم کنترل کیفیت اجتماعی
۱۲	البيع، المتاجر، المعاملات، المكاسب	سیستم تجاری
۱۳	الدين، القرض	سیستم مددکاری اجتماعی - تامین منابع
۱۴	الرهن	سیستم اعتمادسازی - ابزار انضباط در تعهدات
۱۵	الحجر	سیستم کنترل و پیشگیری بحران رفتاری
۱۶	الضمان	سیستم اعتمادسازی
۱۷	الحوالة	سیستم نقل و انتقال منابع
۱۸	الكفال	سیستم مدیریت جایگزین
۱۹	الصلح	سیستم مدیریت بحران‌های اجتماعی
۲۰	الشركة	سیستم تامین منابع مالی / کارآفرینی
۲۱	المضاربة	سیستم تامین منابع مالی / کارآفرینی تجاری
۲۲	المزارعة	سیستم تامین منابع مالی / کارآفرینی تولید
۲۳	المساقاة	سیستم تامین منابع مالی / کارآفرینی نگهداری و رشد
۲۴	الوديعة	سیستم اعتمادسازی

^۱ مثلاً این تعبیر از تعریف صوم اخذ شده است که چنین آمده است: «الصوم، هو توطین النفس لله علی ترک المفطرات» یا تعبیر به «کفّ النفس» آمده است. (شهید اول، مکی‌العاملی، ۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، نشر جامعه مدرسین حوزه، قم، ج ۱ ص ۲۶۶

ردیف	ابواب فقه	معادل به زبان سیستم و فرآیند
۲۵	العاریة	سیستم جایگزینی موقت
۲۶	الإجارة	سیستم بهره‌برداری موقت از منابع
۲۷	الوكالة	سیستم مدیریت جایگزین
۲۸	السكنی، الوقوف، الحبس، الصدقات	سیستم کارسازی پایدار منابع
۲۹	الهدیة، الهبة	سیستم بهینه‌سازی روابط اجتماعی
۳۰	السبق و الرمایة	سیستم ورزشی
۳۱	الوصیة، الوصایا	سیستم مدیریت جایگزین
۳۲	النكاح، الزواج	سیستم خانوادگی
۳۳	الطلاق، الخلع، المبراه، الظهار، ...	سیستم مدیریت بحران خانواده
۳۴	الكفارات	سیستم جرائم و مجازات‌های حقوقی
۳۵	العق، التدبیر، المكاتبه، الاستیلاء	سیستم نگهداری اسراء جنگی
۳۶	الإقرار	سیستم مدیریت بحران‌های حقوقی
۳۷	الجعالة	سیستم خدمات‌رسانی
۳۸	الأیمان، النذر، العهد	سیستم تضمین رفتاری
۳۹	الصيد و الذبابة، الذبائح	سیستم تامین مواد غذایی / گوشتی
۴۰	الأطعمة و الأشربة	سیستم تغذیه
۴۱	العصب	سیستم مدیریت بحران مالکیت
۴۲	الشفعة	سیستم مدیریت شراکت
۴۳	إحیاء الموات	سیستم بهره‌وری منابع
۴۴	اللقطه	سیستم مدیریت بحران مالکیت / مجهول‌المالک‌ها
۴۵	الفرائض، الموارث، الإرث، المیراث	سیستم مدیریت اموال خانواده / پایدارسازی منابع
۴۶	القضاء	سیستم دادگستری
۴۷	الشهادات	سیستم کشف جرم
۴۸	الحدود و التعزیرات، القصاص	سیستم جرم و مجازات
۴۹	الديات	سیستم جبران خسارت

دوباره تاکید می‌شود، غرض از ارائه معادل‌ها در این جدول، ملموس نمودن یکسانیِ نیازی است که سبب شده است تا عنوانی در یک کتاب فقهی شکل بگیرد با نیازی که سبب شده است تا سیستمی در فضای کلان اجتماعی شکل بگیرد و باید آیین‌نامه‌های آن تدوین و تعیین تکلیف شود. مخاطب محترم، در ستون دوم جدول، هر آنچه را بر حسب دیدگاه و تحلیل تخصصی خود، درست می‌داند قرار بدهد.

۳/۲/۷/۲- قدم دوم: ارائه ملاک‌های تبویب فقه در مقیاس تمدنی

برای تدوین مدل ابواب فقه براساس نگرش تمدنی، طبق مباحثی که در هویت تمدن و موضوعات مرتبط با آن ذکر شد (بالخصوص مدل نیازها)، ملاک‌های اختصاصی^۱ پیشنهاد می‌گردد:

^۱ علاوه بر ملاک‌های عمومی مانند جامعیت و مانعیت، تباین اقسام، وحدت جهت تقسیم، ابتناء بر ملاک عینی، رعایت سلسله مراتب مفهومی، فایده در عمل و اولویت در نیاز. (ر.ک. خندان، علی اصغر، منطق کاربردی، ص ۵۱ تا ۵۴؛ و مظفر، محمد رضا، المنطق، ج ۱، ص ۱۰۸)

- ۱- از آنجایی که در تعریف فقه تمدنی، حکم ساختارها و فرآیندها لحاظ شد، پیشنهاد می‌شود جهت و حیث تقسیم در ابواب فقه، «سازمان‌ها و نهادهای تشکیل‌دهنده جامعه» باشد. «سازمان و نهاد» واحد تشکیل‌دهنده جامعه است.
- ۲- از آنجایی که در فقه تمدنی، به دنبال چگونگی ساختار و فرآیند مطلوب عندالشرع در ساختارها و فرآیندها هستیم و صرفاً بحث حقوقی مطرح نیست، پیشنهاد می‌شود عناوین به صورت «مدل.....در اسلام؛ یا سیستم.....در اسلام؛ یا پروتکل.....در اسلام.» ارائه شود؛ مانند: نظریه اسلام در آموزش، مدل تغذیه در اسلام، سیستم رسانه مطلوب در اسلام، پروتکل بهداشتی اسلام.
- ۳- تقسیمات براساس نیازهای زندگی تنظیم شود و تقدیم و تاخیر و هم‌دسته بودن آنها براساس ضریب تاثیر آنها ابتداءً در حفظ حیات و سپس در رشد، ملاحظه شود.
- ۴- روند شکل‌گیری تکوینی و عرفی یک جامعه، در شکل‌دهی به عناوین و دسته‌ها و ترتیب آنها ملاحظه شود. مثلاً فرض کنیم الان منطقه جغرافیایی مشخصی را در اختیار شما گذاشتند و ۵ میلیون نفر انسان‌های کاملاً مختلف و متفاوت از نظر سنی و جنسیتی، زبانی و فرهنگی، ثروت و امکانات، علم و مهارت، را به شما ارجاع دادند تا در این منطقه شهری برای سکونت اینها بنا کنید و زندگی و قوانین آن را از پایه بسازید و جلو ببرید، چه می‌کنید و براساس عقل و تجربه طبیعی چه مرحله‌ای را طی می‌کنید؟
- نکته مهم:** محتوا در تمام ابوابی که ذکر خواهد شد، باید موارد زیر را پوشش بدهد:
- موضوع‌شناسی در هر باب و مساله صورت گرفته است و تمایز با موارد مشابه بیان شود. (تحریرالمساله، الاوصاف و العوارض، غایه الموضوع)
 - موضوع در مقیاس خرد (مصادیق فردی و جمعی منحل به افراد) و در مقیاس کلان (مانند شخصیت حقوقی، سازمان‌ها و نهادها، و نظامات اجتماعی) مورد بررسی قرار گیرد. (تنقیح المساله)
 - شاخص‌های تحقق موضوع تبیین شود. (ما یتحقق به الموضوع، بدء تحقق الموضوع، المراتب و المراحل لتحقيق الموضوع، زمان، مکان، کم، کیف، جهت، ...)
 - روابط متقابل میان موضوع اصلی با موضوعات دیگر در باب‌های دیگر را ارائه نماید.
 - حکم شارع هم در با رویکرد حقوقی (مسئولیت‌ها و تکالیف که واجبات و محرمات هستند، و حق‌ها که حق الله و حق الناس و حق الحيوان و ... هستند)، هم با رویکرد اخلاقی (که مستحبات و مکروهات هستند) بیان شود
 - پیش‌نیازهای لازم (مقدمات لازم برای تحقق حکم) ارائه شود. (المقدمات القریبه لتحقيق الموضوع)
 - چگونگی اجرای حکم (چه حقوقی و چه اخلاقی) در عمل، به تفصیل و با جزئیات (الاسباب و الشرائط، زمان، مکان، کم، کیف، جهت، روابط، ...) هم برای تکالیف در مقیاس کلان (مانند شخصیت حقوقی، سازمان‌ها و نهادها، و نظامات اجتماعی) و هم مکلف فردی ارائه شود.
 - علائم و فرآیند باطل شدن یا فساد کارکرد موضوع مورد نظر (هم در مقیاس کلان و هم خرد) ارائه گردیده و کیفیت اصلاح و ترمیم موارد معیوب و فاسد با جزئیات بیان شود. (الخلل و القواطع و الروافع للموضوع، و کیفیه رفع الموانع و الخلل)

^۱ اصطلاح «پروتکل» برای بسته دستورالعمل‌های اجرایی توافق شده در یک معاهده به کار می‌رود. یک پروتکل به تعریف قالب و ترتیب مبادله بین دو یا بیش از دو موجودیت ارتباطی می‌پردازد. پروتکل یک قرارداد در نحوه مبادله میان عناصر یک شبکه می‌باشد و نوع عملیات لازم برای انتقال یا دریافت یک اثر را مشخص می‌کند. (آکسفورد، ۲۰۱۵م)، لغت‌نامه، دانشگاه آکسفورد، لندن، نشر مهر، طهران، ص ۱۰۱۹

- موارد تعارض و تزامم میان موضوع اصلی با موضوعات ابواب دیگر، و حکم اصلی با حکم‌های مرتبط دیگر را ارائه کرده و راه حل بدهد. (طرح مسائل بحرانی و کیفیت مدیریت بحران)
 - در انتهای هر باب، به‌عنوان جمع‌بندی عملیاتی، چک‌لیست^۱ سنجش صحت فرآیندها در موضوع مورد نظر ارائه شود. (توجه به پاورقی مذکور در این قسمت بسیار ضروری است).
- براساس ملاک‌های فوق، فهرست ابواب فقه تمدنی، به‌صورت زیر پیشنهاد می‌گردد:
- بخش اول:** موضوعاتی که هدف اصلی از رفع‌نیازها هستند (اهداف المجتمع) ← فلسفه خلقت

^۱ «چک‌لیست»، فهرستی از فعالیت‌های ریز به ریز برای انجام درست یک کار اصلی است که با ذکر تمام جزئیات و ویژگی‌ها به‌صورت قدم‌به‌قدم و در مراحل جداگانه ارائه شده است؛ هدف از استفاده از چک‌لیست این است که مطمئن شویم هیچ‌یک از جزئیات یک فعالیت، فراموش نشده و به شکل استاندارد و با ترتیب درست و منطقی، انجام شده است؛ چک‌لیست‌ها هم راهنمای انجام درست و کامل و با کیفیت یک کار هستند هم ابزاری برای شفاف‌شدن مسئولیت‌ها و وظائف در قسمت‌های مختلف، مشخص‌شدن اولویت‌ها و ترتیب‌ها، و هم ابزاری برای کنترل صحت یک فرآیند. (رون تری، ترجمه دهقانی، ۱۳۸۵)، چک‌لیست مدیران، نشر پیکان، طهران، ص ۴

نمونه زیر چک‌لیستی ساده و اولیه برای فقط مرحله اول از مُحَرَّم شدن در حج و عمره است که «پوشیدن لباس احرام» است و تلاش شده است تا تمام جزئیات احکام آن با ملاحظه پیشگیری از موارد خلل و بطلان و کیفیت اجرای آن ارائه شود:

ردیف	عملی که باید انجام و بررسی شود
۱.	(ویژه آقایان) تمام لباس خود را در بیاور، بالخصوص لباس‌های زیر
۲.	لباس احرام را که دو تکه پارچه است و هیچ دوخت و هیچ تزئینی ندارد، آماده کن. (لباس بانوان هم نباید تزئین نداشته باشد). بانوان می‌توانند در لباس‌های معمول خود مُحَرَّم شوند و بهتر است از لباس‌های سفید احرام استفاده کنند.
۳.	مطمئن شو که این پارچه‌ها را از پول حلال تهیه کرده‌ای و حق خدا یا حق مردم در آن نیست.
۴.	این پارچه‌ها نازک بدن‌نما نیستند. (بالخصوص بانوان)
۵.	این پارچه‌ها پاک هستند و آلوده به هیچ نجاستی نیستند. (کثیف هم نیستند)
۶.	(مستحب است) به حمام بروی و به نیت احرام و هر گونه غسلی که ممکن است به‌گردن باشد غسل کنی و هنگام غسل دعای غسل احرام را بخوانی.
۷.	یک تکه از این پارچه‌ها را به‌صورت لنگ ببند و یک تکه را روی هر دو شانه ببنداز.
۸.	پارچه‌ای که به‌صورت لنگ بسته‌ای، باید از ناف تا زانو را پوشانده باشد.
۹.	پارچه روی شانه، بر روی هر دو شانه قرار گرفته است و یک شانه‌ات بیرون نیست.
۱۰.	دقت کن پارچه‌ای را که روی شانه انداخته‌ای، گره نزده باشی. مواظب باش که جلوی لنگ روی شانه‌ات به صورت یقه نباشد.
۱۱.	(برای بانوان) دقت کن موها کاملاً پوشیده باشد اما گردی صورت کاملاً پیدا باشد. چانه هم باید پیدا باشد. دستکش و زینت‌آلات هم نباید داشته باشی. (مگر زینتی که به‌طور همیشگی همراه داری به‌شرطی که دیده نشوند)
۱۲.	هنگامی که پارچه احرام را به دوش انداختی، قصد قربت و رضای خدا کن.
۱۳.	قصد کن که از هر چه غیر خداست کنده شوی و لباس اطاعت خدا به تن کنی.
۱۴.	مستحب است در این هنگام که لباس احرام را به تن می‌کنی دعای ارائه شده در کتابچه ضمیمه را بخوانی.

۱. پروتکل^۱ اسلام در مورد «رابطه با خداوند» و موضوعات مرتبط ← **باب العبادات و التهذيب و السلوك الى الله**

۲. پروتکل اسلام در مورد «علم، عقل، تفکر، آموزش و تحقیقات علمی و مهارت‌سازی» و موضوعات پیرامونی مانند مراکز آموزشی، فرآیندهای آموزشی، تحقیقاتی، خلاقیت و نوآوری، مدیریت دانش، برنامه‌ریزی، آینده-پژوهی، مشاوره و کارشناسی ← **باب التفكير و التعليم و التحقيق و الابتكارات و الخبریه و البرامج^۲**

بخش دوم: موضوعاتی که زیرساخت شکل‌گیری یک جامعه هستند (ما يتعلق بتكوّن المجتمع) ← نیازهای زیستی.

۲- پروتکل اسلام در مورد «سرزمین و منطقه سکونت، شهرسازی و راه‌سازی» (مدل آمایش سرزمین)، و موضوعات پیرامونی آن مانند: مدل معماری، مهندسی ساختمان و امور مسکن، راه‌سازی (امور سخت‌افزاری برای آماده‌سازی محیط زندگی و کار) ← **باب الاراضی و السكن و الطرق.**

۳- پروتکل اسلام در مورد «حفظ و بهره‌وری منابع طبیعی و محیط زیست» و موضوعات پیرامونی مانند حیوانات ← **باب البيئه و الانفال و المنابع**

۴- پروتکل اسلام در مورد «تامین آب و غذا، پوشش و کشاورزی» ← **باب الماء و الغذاء و اللباس و الزراعة**

۵- پروتکل اسلام در مورد «تامین انرژی، نور، گرما، سرما» ← **باب الطاقه**

۶- پروتکل اسلام در مورد «بهداشت و درمان» و موضوعات پیرامونی مانند ورزش و نشاط ← **باب الصحه و الطب و الرياضه**

بخش سوم: موضوعاتی که در بقاء و رشد جامعه تاثیر دارند (ما يتعلق برشد المجتمع) ← نیازهای توسعه‌ای

۷- پروتکل اسلام در مورد «حقوق و مسئولیت‌های بشر، قانون اساسی» و موضوعات پیرامونی مانند مدل توسعه آزادی، حریم خصوصی ← **باب حقوق الانسان و الدستور الاساسی و التنمیه و العمران**

۸- پروتکل اسلام در مورد «روابط انسانی، مدیریت، نظم اجتماعی و حکومت» و موضوعات پیرامونی مانند ولایت‌مداری، استانداردهای سازمانی، تشکل‌ها، احزاب، ادارات، مشارکت سیاسی، دولت، بودجه و منابع تامین مالی (مالیات، زکات، خمس، عوارض)، انتخابات، شهرداری و خدمات شهری ← **باب الاداره و الحكومه و السياسه و الشورى**

۹- پروتکل اسلام در مورد «جمعیت، ملت‌سازی، سرمایه اجتماعی و منابع انسانی» و موضوعات پیرامونی مانند: خانواده و فامیل، تکثیر نسل، بهینه‌سازی نسل و نیروی انسانی، مهندسی ژنتیک، انسجام اجتماعی، پایدارسازی ← **باب السکان و المله و العائله**

۱۰- پروتکل اسلام در مورد «امنیت، دفاع و جنگ» و موضوعات پیرامونی مانند ارتش، پلیس، نیروهای اطلاعاتی، حفاظتی و نظارتی، اسراء جنگی، ثبت اسناد و احوال، مرز و مرزبانی ← **باب الامن، الدفاع و الحرب، الانتظام و الاستخبارات و الشواهد**

^۱ براساس تعریف «پروتکل» در صفحه قبل قسمت اصلی پروتکل‌ها همان چکلیست‌ها هستند بعلاوه برخی تعاریف و مبانی. چکلیست ارائه شده در صفحه قبل برای پوشیدن لباس احرام، «پروتکل لباس احرام» است. مشاهده نمونه «پروتکل‌های سلامت» که توسط وزارت بهداشت

و درمان در مقیاس جهانی ارائه شده است در نشانی زیر مفید خواهد بود: <http://health.behdasht.gov.ir>

^۲ در هر کدام از این عناوین، حیث فقهی آنها که در پاورقی فوق تصریح شده است بررسی می‌شود نه مبانی معرفتی و نه تکنیک‌های اجرایی که مربوط به علوم تجربی یا انسانی مرتبط با هر کدام است.

۱۱- پروتکل اسلام در مورد «زبان، خط، رسانه و ارتباطات» و موضوعات پیرامونی مانند کتاب و مطبوعات، شبکه-های اطلاع‌رسانی، سانسور، الگوهای گفتاری و نوشتاری و تصویری، مدل بهینه پیام‌رسانی ← **باب اللغة و**

الآداب، الثقافة، و التعاملات و الاعلانات

۱۲- پروتکل اسلام در مورد «جرم و مجازات، قضاوت و دادگستری» و موضوعات پیرامونی مانند مدل عدالت‌ورزی، زندان و کارگزاران قضایی، جبران خسارت، کاهش جرائم ← **باب الجرائم و القضاء (فقه الجزاء)**

۱۳- پروتکل اسلام در مورد «کار، اشتغال و تولید، تجارت و بازار» و موضوعات پیرامونی مانند نظریه اسلام در مورد مالکیت، پول و سرمایه، تامین مالی و بانک، ابزار تولید، صنعت، دستمزد، استخدام، کارآفرینی، نهادهای اقتصادی، تعاونی‌ها، بورس، حمل‌ونقل، گمرک، تجارت جهانی ← **باب المشاغل و الانتاج و الملكيه و الصنایع و التجارات (فقه الاقتصاد)**

۱۴- پروتکل اسلام در مورد «فرهنگ عمومی، اماکن عمومی، خدمات و مشارکت اجتماعی» و موضوعات پیرامونی مانند: شهروندی، مسئولیت‌پذیری، مهارت‌های زندگی، امربمعروف و نهی‌ازمنکر، آداب و رسوم، مناسک، جشن و عزا، نمادها و شعائر، سفر و جهانگردی و اوقات فراغت، میراث فرهنگی، هنر، شبکه‌های اجتماعی، تبلیغات، هدایا ← **باب الثقافة العامه و الآداب و السنن و التریبه**

۱۵- پروتکل اسلام در مورد «تامین اجتماعی» و موضوعات وابسته مانند بیمه، بهزیستی، اقشار آسیب‌پذیر و مددکاری اجتماعی، خیریه‌ها، بازنشستگی و صندوق‌های بازنشستگی، قرض‌الحسنه‌ها ← **باب الضمان الاجتماعی**

۱۶- پروتکل اسلام در مورد «روابط بین‌الملل، بین‌الادیان، بین‌المذاهب، بین‌الاحزاب» و موضوعات مربوطه مانند اقلیت‌ها، اقوام و گروه‌های خاص، مهاجرت، ملیت ← **باب العلاقات و الروابط**

بابی نیز به‌عنوان «نظریات کلان و قواعد فقهی عمومی» در ابتدای این مجموعه ارائه می‌شود که حاوی عناوین زیر است و در هر عنوانی قواعد فقهی مرتبط با آن گنجانده شده است: (مثلاً قاعده سلطنه در ذیل نظریه اسلام درباره ملکیت)

- نظریه اسلام در مورد «چیستی انسان و چیستی زندگی و معنای زندگی» و لوازم حقوقی اخلاقی آن
 - نظریه اسلام در مورد «مدل نیازهای انسان» و لوازم حقوقی اخلاقی آن
 - نظریه اسلام در مورد «قلمرو آزادی و اختیار انسان در عقیده، احساس و رفتار» و لوازم حقوقی اخلاقی آن
 - نظریه اسلام در مورد «زن و تفاوت‌های او با مرد» و لوازم حقوقی اخلاقی آن
 - نظریه اسلام در مورد «جامعه و ساختارهای اجتماعی در حداقل لازم و حداکثر مطلوب، هم در مقیاس خرد و هم مقیاس کلان» و لوازم حقوقی اخلاقی آن
 - نظریه اسلام در مورد «اهداف زندگی فردی و جمعی» و لوازم حقوقی اخلاقی آن
 - نظریه اسلام در مورد «عدالت» و لوازم حقوقی اخلاقی آن
 - نظریه اسلام در مورد هویت «حق و تکلیف»، «قانون و قانون‌گذاری»، «حکم»، «مشروعیت»، «قلمرو حقوق و تکالیف و نقشه آنها»، «قرارداد و تعهدات»، «ملکیت و مالکیت عمومی و خصوصی، حقوقی و حقیقی»، «مصادیق حقوق عمومی و خصوصی»، «دولت و حکومت»، «چگونگی احقاق حق و رفع مسئولیت و انجام تکلیف»
- فهرست توضیح‌المسائل تمدنی نیز همین فهرست پروتکل‌های اسلام در ابواب فقه تمدنی خواهد بود، که شبیه‌سازی آن در صفحه ۱۹۲ ارائه شده است.

۳/۳- خلاصه فصل

در این فصل، قلمرو مسائلی که به‌طور خاص، با اجتهاد تمدنی مرتبط هستند و به‌عنوان «نظریه‌های راهنما» در علوم انسانی تلقی می‌شوند ارائه گردید؛ این مسائل، مسائلی هستند که بدون استفاده از روشی که بتواند معانی کلان و معانی

فرآیندی را از ادله استنباط کند، قابل پاسخ نیستند و عملکرد اجتهادی متمرکز بر استنباط «فعل مکلف»، در عین لزوم، کفایت برای پاسخگویی را ندارد، زیرا متعلق حکم در این موارد، فعل مکلف نیست بلکه «صحت و فساد شاخص‌ها و فعل فرآیندها» است.

شش نمونه از این مسائل که دارای اهمیت زیرساختی نسبت به دیگر مسائل در علوم انسانی هستند معرفی گردید که عبارت بودند از: مدل نیازها، شاخص‌های انسان سالم، مدل تصمیم‌گیری، مدل عدالت‌ورزی، مدل رشد و تربیت، مدل توسعه و پیشرفت.

و در انتهای فصل نیز از این تجمیع این نمونه‌ها یک خروجی عینی در ساختار فقه گرفته شد و مدل ابواب فقه در مقیاس کلان و تمدنی، مبتنی بر مدل نیازها و شاخص‌های انسان سالم و ... پیشنهاد گردید.

۴- فصل چهارم: مبانی معرفتی و کلامی اجتهاد تمدنی

(زیرساخت عام برون دینی و زیرساخت عام درون دینی)

«اجتهاد تمدنی» یک رویکرد و روش تحقیقی است، در دانش «فلسفه علم و معرفت‌شناسی» چنین بیان می‌شود که تمام نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها مبتنی بر نظریه‌های دیگری هستند و هر نظریه‌ای در شبکه‌ای از باورهای قبلی، معنادار شده است و این روابط تا منتهی شدن به بدیهیات ادامه دارد و حتی آزمایش‌ها در علوم تجربی، صرفاً مشاهده یک پدیدار نیستند، بلکه مبتنی بر نظریه‌های زیرساختی هستند؛^۱ حداقل این نظریه‌های زیرساختی عبارتند از: مبانی هستی-شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه، که مبانی دیگر از آنها استنتاج می‌شوند مانند مبنای علم‌شناسانه، ارزش‌شناسانه، زبان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، دین‌شناسانه و ...

نام‌گذاری و احصاء این مبانی به صورت یک بسته علمی، توسط «تامس کوهن» با اصطلاح «پارادایم»^۲ صورت گرفت^۳ و زمینه را برای استفاده از این اصطلاح در گفتگوهای این‌چنینی رایج کرد. اصطلاح پارادایم هم در تالیفات مبتکر آن و هم در تفسیرهای دیگران، چند معنایی شده است که مقصود از آن در این تحقیق عبارتست از: «الگوی کلان معرفتی که یک نظام فکری و روشی برای تولید نظریه‌ها در یک علم را ارائه کرده است»^۴ بنابراین: اصطلاح پارادایم در اینجا به معنی «مبانی زیرساختی»، به کار رفته است، نه چهارچوب ذهنی منقطع از واقعیت‌ها که منجر به نسبت و موازی بودن پارادایم‌ها شود. برای اساس **مساله این فصل** چنین است: «پارادایمی که اجتهاد تمدنی، مبتنی بر آن است چیست؟» **فرضیه** این قلم، در پاسخ به مساله فوق عبارتست از: «اجتهاد تمدنی مبتنی بر «پارادایم شبکه‌ای» است.» که در این فصل به توضیح و تبیین آن پرداخته می‌شود و امتداد دین‌شناسانه آن نیز به عنوان «مبانی درون دینی»، تشریح می‌گردد و بر دو محور مورد نیاز در این تحقیق تمرکز می‌گردد: ۱- قلمرو دین، ۲- ظرفیت دین در تمدن‌سازی توضیح:

۴/۱- مبانی معرفتی حاکم بر اجتهاد تمدنی (پارادایم شبکه‌ای)

توجه به ضرورت نظریه‌پردازی در «چیستی چرایی و چگونگی علم دینی» (که علوم انسانی اسلامی، فقه نظام، فقه تمدنی، الگوی پیشرفت اسلامی، از زیرشاخه‌های آن هستند) سبب تولید دیدگاه‌هایی مختلفی توسط افرادی مانند اسماعیل فاروقی، نقیب العطاس، ضیاءالدین سردار، جابر العلوانی، سیدحسین نصر، مهدی گلشنی، خسرو باقری، عبدالحسین خسروپناه، آیت‌الله جوادی آملی، مهدی میرباقری، حسین بستان، حسین سوزنچی، سیدرضا حسنی، و... گردید.^۵ از اوان مطرح شدن مساله «علم دینی» و «علوم انسانی اسلامی»، محققین علوم اسلامی و منتقدین، متمرکز بر کشف و ارائه و نقادی «دستگاه معرفتی مولد نظریات علمی مبتنی بر آموزه‌های دین» شدند. اکثر تولیدات در این زمینه، در سطح

^۱ گلیس، ترجمه میاندری، ۱۳۸۱، فلسفه علم در قرن بیستم، نشر طه، قم، ص ۱۶۲

^۲ Paradigm

^۳ (کوهن، ترجمه زیباکلام، ۱۳۸۹)، ساختار انقلابهای علمی، انتشارات سمت، طهران

^۴ (حسین زاده، ۱۳۹۶)، فرامعرفت‌شناسی: پارادایم، افسانه یا واقعیت، نشر موسسه امام خمینی، قم، ص ۲۹

^۵ (موحد ابطحی، ۱۳۹۵)، تحلیلی بر اندیشه‌های علمی دینی در جهان اسلام، نشر جامعه المصطفی، قم؛ و (علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۶)، علم دینی، ماهیت و روش شناسی، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران؛ و (ایمان، و غیره، ۱۳۹۲)، روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

طرح مبانی شکل گرفت و مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه، علم‌شناسانه، ارزش‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، دین‌شناسانه، مورد بحث و گفتگوهای تفصیلی قرار گرفت. لکن توقف اغلب مباحث در سطح ارائه سبیدی از مبانی، و عدم ارائه آنها به صورت یک «دستگاه معرفتی استنتاجی»^۱ سبب شد تا منتقدان مدعی شوند «علم دینی ممکن نیست»^۲ یا اینکه «پارادایم علم دینی هنوز تولید نشده است»^۳

اندیشمندانی که مدافع علم دینی بودند تلاش کردند تا با نقد پارادایم‌های حاکم بر علوم دنیای مدرن، زیرساخت‌های «امکان علم دینی» را به ارائه کنند؛ لذا مباحثی مانند نقد پارادایم اثبات‌گرا، پارادایم تفسیر تفهیمی، پارادایم انتقادی^۴ با زیرشاخه‌های آنها مطرح گردید. در این مدت، در رویکرد تاسیسی به علم دینی، تلاش‌های رو به جلویی برای بسته‌بندی مبانی به صورت یک مدل معرفتی صورت گرفت، مانند: ۱- مدل ابتناء، (رشاد، ۱۳۸۹) ۲- مدل حکمی اجتهادی، (خسرورپناه، ۱۳۹۴) ۳- پارادایم اجتهاد دانش دینی، (حسنی، و غیره، ۱۳۹۰) ۴- رئالیسم مفهومی خلاقانه، (ایمان، و غیره، ۱۳۹۲)؛ ۵- روش استقرایی قیاسی نظریه سازی دینی، (بستان، ۱۳۹۵).

این مدل‌ها، گزاره‌های هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه و ارزش‌شناسانه خود را فهرست کرده‌اند و ضمن تلاش برای اثبات آنها، روابط میان این بسته‌های معرفتی را نیز تبیین کرده‌اند؛ هر یک از این مدل‌ها مفهوم مرکزی‌ای را معرفی کرده‌اند؛ مانند «پیام‌وارگی دین»^۵ یا «عقلانیت مدلل اجتهادی»^۶

ایده‌پردازان تلاش کرده‌اند تا راهبردی را برای تولید علم به معنای عام ارائه کنند و در فضای مباحث «پارادایمی» قرار دهند.

^۱ دستگاه معرفتی استنتاجی یک دستگاه اصل موضوعی (اکسیوماتیک) است که عبارتست از: مجموعه‌ای از گزاره‌های پذیرفته شده به عنوان «اصل» بعلاوه قاعده یا قواعدی برای ترکیب آنها که منجر به تولید گزاره‌های جدید (تئورم) شود. دستگاه‌های آکسیوماتیک شرایطی برای صحت انتاج دارند که عبارتست از: ۱- شرط عاری بودن از نقض: یعنی کلیه آگزیوم‌ها و تئورم‌ها طوری باید باشند که یکدیگر را نقض نکنند؛ ۲- شرط نوابستگی: آگزیوم‌ها نباید به یکدیگر وابسته باشند بطوریکه یک آگزیوم خود از آگزیوم‌های دیگر استنتاج شده باشد؛ ۳- شرط کفایت: تعداد آگزیوم‌ها باید برای استنتاج مورد نظر کافی باشند؛ ۴- شرط بیهودگی: در یک نظام آگزیو ماتیک نباید گفتارهایی اضافه بر آنچه برای استنتاج مورد نیاز است وجود داشته باشد.

^۲ (ملکیان، ۱۳۷۹)، مقاله امکان و چگونگی علم دینی، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، شماره ۲۲، ص ۱۰-۳۳.

^۳ (عبدالکریمی، ۱۳۹۷)، پایان تئولوژی و اینک امکان امر دینی، دومین کنفرانس قرآن پژوهی پیشرفت، مرکز تحقیقات استراتژیک رشد، طهران.

^۴ (ایمان، و غیره، ۱۳۹۲)، روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم؛ نکته: الگوهای کلان معرفتی، یا شیء‌گرا هستند یا معناگرا یا ساخت‌گرا، در پارادایم اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم و نکتیویسم) حقیقتی جز ظاهر محسوس مادی پدیده‌ها پذیرفته نشود (شیء‌گرایی)، و رویکردی غیر از رویکرد تجربی و روش تحقیق کمی برای کشف حقایق، موجه نیست؛ در پارادایم تفسیری (تفهیمی) حقیقتی جز دریافت‌های ذهنی و احساسی افراد وجود ندارد (معناگرایی براساس اراده آزاد)، و رویکردی غیر از رویکرد هرمنوتیکی و روش تحقیق‌های کیفی، موجه نیست؛ و در پارادایم انتقادی، حقیقتی جز ساختارهای اجتماعی وجود ندارد (ساختارگرایی)، و رویکرد استقرائی و میدانی و روش تحقیق ترکیبی اتخاذ می‌شود (ایمان، ۱۳۸۸)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ص ۴۱-۷۳

^۵ (رشاد، ۱۳۸۹)، نظریه ابتناء، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ص ۱۰۳

^۶ (خسرورپناه، ۱۳۹۴)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، طهران، ص ۲۴۹-۲۹۶

این قلم، سعی کرده است تا مبتنی بر «حکمت صدرایی» و با تمرکز بر «شبکه هستی»^۱ و «معادلات حرکت در هستی»^۲، و با «زبان پارادایم‌ها» در فلسفه علم، بسته مبانی کلان علم دینی را با نام «پارادایم شبکه‌ای» ارائه کند تا هم دال بر توجه به بسته لازم و کافی در زیرساخت‌های تولید دانش باشد و هم دال بر اینکه این بسته معرفتی، مبتنی بر شبکه هستی است.

بستر معرفتی این ایده، حکمت متعالیه صدرایی است، یعنی مبتنی بر نوع دیدگاه به شبکه هستی (نظام العالم)^۳ و نوع تعریف در مفاهیم بنیادی است. نقطه مرکزی تمایز این دستگاه فلسفی با دیگر دستگاه‌های فلسفی، بحث «صرف الوجود» و لوازم برهانی آن (بینهایت بودن وجود و نحوه ربط آن با موجودات متناهی براساس مراتب ظهور) است که براساس تحلیل‌های وجودشناسانه تلاش برای جمع میان برهان عقلی، شهود قلبی و وحی الهی کرده است.

۴/۱/۱- تعریف پارادایم شبکه‌ای، محورها و محتوای آن^۴

تعریف پارادایم شبکه‌ای چنین است: «دستگاه معرفتی که مبانی و روش لازم برای توصیف، تبیین و تفسیر هر موضوع یا مسأله‌ای را در مقیاس کل شبکه هستی و ارتباطات درونی آن فراهم می‌کند و ناظر به کشف معادلات حرکت و تغییر در این شبکه است.»، یعنی هر توصیف و تجویزی هنگامی موجه و معتبر است که ابعاد موضوع و مسأله تحقیق، در مقیاس کل شبکه هستی، مورد تحلیل و ترکیب قرار گیرد و معادلات ارتباطی حاکم بر آن پدیده در کل هستی شناسایی گردد. تصویر کلی از این مبانی فرضیه و نتایج آن را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

براساس براهین ذکر شده در حکمت متعالیه^۵، «هستی» به صورت یک نظام علی معلولی، بدون تجافی و خلل، ذومراتب و بهم‌پیوسته است که تمام موجودات در آن ارتباط دو طرفه تعاملی^۶ با یکدیگر دارند و هر حرکتی در هستی، برآیند^۷ تمام

^۱ مقصود از «شبکه»، مجموعه بهم‌مرتبط از عناصر و اجزاء است که به صورت برآیندی (جمع برداری)، برای تحقق هدفی فعالیت دارند؛ و مقصود از «شبکه هستی» کل «عالم وجود» با روابطی است که میان موجودات برقرار است.

^۲ معادلات حرکت یعنی: توصیف علل اربع، عوارض تسعه و مقومات سته حرکت؛ یعنی چه عاملی، چه چیزی را از چه صورتی به چه صورت جدیدی تغییر می‌دهد و این تغییر از چه نقطه شروعی، در چه مراحل، با چه زمانی در چه مکانی، با چه کمیت و کیفیتی، در چه زمینه و شرایطی، با چه اجزاء و روابطی، و اثرپذیری و اثرگذاری و به چه هدفی انجام می‌شود؟

^۳ ر.ک. (طباطبایی، بی تا)، نه‌ایه‌الحکمه، نشر جامعه مدرسین، قم، ص ۳۱۳ تحت عنوان «نظام الخلقه»

^۴ این بحث در مقاله‌ای با همین عنوان از همین قلم چاپ شده است. (واسطی، ۱۳۹۸)، پارادایم شبکه‌ای، نشریه مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، شماره ۴

^۵ برای تفصیل این بحث با استدلال‌های آن، ر.ک. (عبودیت، ۱۳۹۲)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، نشر موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، جلد اول

^۶ در نظام علت و معلولی در حکمت متعالیه، علیت طرفینی و علیت عرضی نیز معنادار است که با عناوینی مانند: ۱- «معلولی علیه واحده»: یعنی وجود دو معلول برای یک علت؛ که اگر در علت فوقانی تغییری حاصل شد در دو معلول هم عرض، تغییر حاصل می‌شود (متلازمین می‌شوند)؛ و همین‌طور مهم‌تر اینکه: اگر تغییری در یکی از معلول‌ها مشاهده شد نشان‌دهنده تغییری در علت فوقانی است و بنابر اینکه علت فوقانی، دو معلول دارد، پس باید تغییر در معلول دوم هم ایجاد شده باشد و اگر قابل مشاهده نیست، باید اکتشاف شود؛ ۲- «تقوم الاجزاء بعضهم ببعض»: یعنی در موجودات مرکب، تحقق و تشخیص یک موجود، تابعی از وجود تمام اجزائی است که ترکیب آنها سبب پیدایش پدیده مورد نظر است. (همین مطلب در ارتباط ماده و صورت در فلسفه ذکر می‌شود که هر کدام از آنها مقوم دیگری است)؛ ۳- «شریکه العله»: یعنی ترکیب دو علت ناقصه، سبب ایجاد علت تامه و حصول معلول می‌شوند.

^۷ منظور از «برآیند»، ایجاد اثر جدید بواسطه ترکیب میان عناصر و مولفه‌هاست (رسیدن به وحدت ترکیبی، در برابر وحدت انضمامی)

این تعاملات و روابط طیف‌دار میان عوالم و نیروهای مثبت و منفی در آنهاست است لذا هستی، یک «شبکه» از موجودات است.^۱

هر حرکتی در شبکه هستی، نیازمند تنظیم پایدار خود با کل این روابط است، پایداری نیز، در مقیاس کل هستی محاسبه می‌شود و با میل به بینهایت مرتبط می‌شود (برقراری ارتباط میان پدیده‌ها و اتصال به ابدیت)؛ روابط چهارگانه اصلی در شبکه هستی (رابطه با خود (جسم، فکر، روح)، محیط (جاندار و جماد)، هم‌نوع (خانواده، فامیل، همسایه، همشهری، هم‌وطن، بین‌الملل، بین‌نسلی)، عوالم فوقانی (عوامل موثر در قبض و بسط امور در دنیا) ضریب و وزن دارند و برآیندی هستند یعنی وزن آنها براساس میزان تاثیر در رشد پایدار (اتصال به ابدیت مطلوب) محاسبه می‌شود. تمام هستی به صورت یک شبکه با مجاری از وحدت به «کثرت‌سازی» و از کثرت به «وحدت‌سازی» در حرکت است. **خصلت شبکه‌ای بودن هستی**^۲

در این فضا، می‌توان «انسان شبکه‌ای»، «علم و معرفت شبکه‌ای»، «روش تحقیق شبکه‌ای»^۳، «ارزش شبکه‌ای» تعریف کرد و ترکیب آنها را به صورت یک بسته معرفتی زیرساختی که توان حل مساله و تولید نظریه دارد ارائه کرد. (بسته پارادایم شبکه‌ای)؛ و براساس این بسته، می‌توان نظریه‌های راهنما تولید کرد مانند: «جامعه شبکه‌ای»، «تاریخ شبکه‌ای» «حرکت و رشد شبکه‌ای»، «اهداف و نیازهای شبکه‌ای»، «حق شبکه‌ای»، «عدل شبکه‌ای»، «دین شبکه‌ای»، «توسعه شبکه‌ای»، «روانشناسی شبکه‌ای»، «اقتصاد شبکه‌ای» و ...

این بسته پارادایمی، به عنوان یک رقیب برای سه سرشاخه مشهور پارادایمی رایج در فضای علوم انسانی است (اثبات‌گرا، تفسیری، انتقادی)، و به عنوان یک دستگاه آکسیوماتیک برای تولید گزاره‌های علوم انسانی اسلامی، پیشنهاد می‌شود.



^۱ از شبکه هستی، به «هرم هستی» نیز تعبیر شده است. (حائری یزدی، ۱۳۶۱ش)، هرم هستی، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، طهران.

^۲ در حکمت متعالیه، گستره علیت، کلیه سطوح پدیده‌ها و لایه‌های انسانی را دربر می‌گیرد، هم اراده فردی، هم اراده جمعی، هم معانی ذهنی، هم عواطف و احساس‌های درونی، هم رفتارهای بیرونی، هم ساختارها و فرآیندهای اجتماعی؛ و از همه مهم‌تر، علیت صدرایی به «اعتباریات» هم تعلق می‌گیرد بدین صورت که: جاری شدن علیت و کلیه قوانین مربوط به وجودهای حقیقی، در اعتباریات، به تبع «منشاء اعتبار و انتزاع حقیقی» آنها جاری می‌شود، و البته در اعتبارات محضه، فقط اراده فاعل فعال است ولی همان نیز تابع قوانین فاعلیت فاعل است.

^۳ مقاله با همین عنوان از این قلم، منتشر شده است. (واسطی، ۱۳۹۸)، روش تحقیق شبکه‌ای بمثابة روش معیار در تولید علم، نشریه ذهن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، شماره ۸۰

در شبکه هستی، تبدیل مستمر قوه به فعل صورت می‌گیرد و وحدت اتصالی هر پدیده در عین قابلیت اشتداد وجودی، سبب شده است تا پدیده‌ها دارای مراتب، ابعاد، لایه‌ها بشوند در عین اینکه تمام این مراتب با هم منسجم هستند ولی نمود و ظهور مختلف دارند. (خصلت ذو ابعاد بودن واقعیت‌ها در شبکه هستی)

شبکه هستی با تمام مراتبش، در حرکت به سوی «وجود بینهایت» است. (خصلت صرف‌الوجودی و عدم تعین در اصل-الوجود) و این بینهایت، مطلوبیت ذاتی دارد و منشاء پیدایش «باید نخستین» و شکل‌گیری ارزش‌ها می‌شود. انسان و مراتب وجودی او تحت همین خصلت شبکه‌ای بودن و ذو مراتب بودن قرار دارد و علم و آگاهی او برقراری اتحاد وجودی با مرتبه‌ای از «معلوم» است و قابلیت گسترش تا بینهایت را دارد. (خصلت قابلیت کشف از واقعیت‌ها و گسترش آن تا دست‌یابی به اصل آن واقعیت)

گسترش‌ها، حرکت و تغییر هستند و تحت قوانین تبدیل قوه به فعل قرار دارند و دارای علل، مقومات و عوارض هستند، که تعیین این علل، مقومات و عوارض، سبب تمیز می‌شود و التمییز یوجب الاستعداد للتشخص^۱. (خصلت نیاز به معادله حرکت)

روش‌ها، تعیین چگونگی انجام یک کار (تنظیم یک حرکت، یک تغییر) هستند و تحت علل، مقومات و عوارض مذکور در فوق (معادله حرکت) قرار دارند و فقط با تعریف آنها می‌توان به واقعیت دست یافت و چون واقعیت شبکه‌ای است لذا باید این چگونگی در مقیاس شبکه هستی محاسبه و تعریف شود. (خصلت نیاز به روش شبکه‌ای) به تعبیر دیگر می‌توان گفت:

۱. شبکه‌ای بودن هستی، انسان را در شبکه قرار می‌دهد.
۲. شبکه‌ای بودن انسان، مقیاس بررسی جسم و ذهن و روح او را در شبکه قرار می‌دهد.
۳. لازمه هستی شبکه‌ای انسان شبکه‌ای، معرفت‌شناسی شبکه‌ای و روش‌شناسی شبکه‌ای، است.
۴. این نسبت در مقیاس روابط چهارگانه در کل شبکه هستی سنجیده می‌شود.
۵. این سنجش، سبب تولید معادلات حرکت انسان و دیگر پدیده‌ها در مقیاس شبکه هستی می‌شود.
۶. نیاز هر فرد یا جمع و در هر حوزه‌ای (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، ...)، در هرم نیازها در مقیاس شبکه هستی، مختصات‌یابی می‌شود. (تعیین علل اربع آن نیاز، تعیین عوارض تسعه و مقومات سته، که مجموعاً وزن و ضریب اهمیت آن را نشان خواهد داد.^۲)
۷. هر منبع و امکاناتی، در نقشه منابع و امکانات در مقیاس شبکه هستی، مختصات‌یابی می‌شود.
۸. هدف مورد نظر در هر حوزه‌ای (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، ...)، در شبکه اهداف مختصات‌یابی می‌شود. (اولویت‌بندی شده و وزن‌داده شده و ترتیب علی یافته)
۹. رشد حداقلی و حداکثری در هر حوزه‌ای براساس شبکه اهداف مختصات‌یابی می‌شود. (تعیین شاخص‌های تحقق رشد حداقلی و حداکثری)
۱۰. براساس روابط چهارگانه در شبکه هستی، متغیرهای: نیاز، منابع، اهداف و رشد، در تمام روابط چهارگانه، به‌عنوان ورودی تلقی می‌شوند.
۱۱. تعیین و فعال‌سازی منبع مختصات‌یابی شده، برای اثرگذاری در رفع نیاز مختصات‌یابی شده، به‌طوری که سبب حصول رشد مختصات‌یابی شده گردد (در هر حوزه‌ای از سیاست، اجتماع، فرهنگ، اقتصاد،... به حسب خودش)، «معادلات پایه علوم انسانی اسلامی» را تولید می‌کند.

^۱ (صدرالمتالهین، بی تا)، الحاشیه علی الیهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، ص ۲۰۵

^۲ علل اربع، مقولات عشر و مقومات حرکت، مفاهیمی هستند که در بحث ماهیات مطرح شده‌اند ولی همگی در مبنای اصالت وجود هم با تغییر تفسیر، جاری هستند؛ یعنی صرفاً تفسیر آنها از ماهوی بودن به «حد وجودی بودن» تغییر می‌کند؛ یعنی مرتبه وجودی فاعلیت، مرتبه وجودی قابلیت، مرتبه وجودی‌ایی که منشاء انتزاع زمان و مکان و جهت و ربط می‌شود و

۱۲. این گونه معادله، رشد محور است، در هرم نیازها و امکانات و اهداف معنادار است و قابل محاسبه است نتیجه ۱) علوم انسانی و نظریه‌های آن، که توصیف ابعاد وجودی انسان و قوای او، و توصیف و تجویز در چگونگی تنظیم این قوا برای دستیابی به رشد است؛ براساس خصلت نیاز هر حرکتی به تعریف معادله حرکت، در صورتی موجّه و واقع‌نما خواهند بود که از روش «تعریف معادلات حرکت در شبکه هستی» پیروی کنند. و چون دست علم بشر از مولفه‌های غیرمادی در هستی، و برخی ابعاد در مولفه‌های مادی کوتاه است نمی‌تواند ماموریت علوم انسانی را به سرانجام اصلی برساند.

نتیجه ۲) دین، که علم ابراز شده خداوند به بشر است و به هدف رشد او برای اتصال به بینهایت (خداوند) آمده است، احاطه لازم بر مولفه‌های موثر در حرکت انسان را دارد لکن براساس شبکه‌ای و برآیندی بودن هر حرکتی در هستی، تا برای تمام عواملی که تاثیر معنادار در جهت‌گیری ذهنی، روحی و رفتاری انسان دارند، تعیین جهت نکند نمی‌تواند ماموریت هدایتی خود را به سرانجام برساند، لذا در علوم انسانی باید راهبری داشته باشد.

نتیجه ۳: با نگرش شبکه‌ای به دین و گزاره‌های دین، و استفاده از روش شبکه‌ای برای فهم آنها در مقیاس کلان هستی، می‌توان معادله حرکت‌های انسان برای دستیابی به رشد را تعیین کرد. (تولید علم دینی و علوم انسانی اسلامی) نتیجه بحث در «اجتهاد تمدنی»: براساس نتیجه فوق، گزاره‌های دین، حاوی این «معادله حرکت‌ها» هستند^۱ لذا روش استنباطی‌ای برای دستیابی به آن لازم است که ابزار تحلیل ادله برای اکتشاف این معادلات (فرآیندها) را داشته باشد؛ «اجتهاد تمدنی»، ابزار تحلیلی برای چنین استنتاجی از ادله است.

۴/۱/۲- توانمندی و کارآیی پارادایم شبکه‌ای در شکل‌دهی به اجتهاد تمدنی

براساس مباحث فوق می‌توان کارآیی پارادایم شبکه‌ای و نتایجی که تاثیر مستقیم در جهت‌دهی به رویکرد و روش در اجتهاد تمدنی دارند را به‌صورت زیر ارائه کرد که در فضای فقه جواهری، به‌عنوان «قرینه» در استظهار از ادله و در جمع ادله، به‌کار می‌روند.^۲

۱. قواعد و قوانین طبیعت را می‌پذیرد و آن را یکی از معیارهای محاسبه قرار می‌دهد.
۲. به آثار عملی موضوعات توجه می‌کند و آن را یکی از معیارهای محاسبه قرار می‌دهد.
۳. به نتایج نهایی موقعیت‌ها توجه می‌کند و آن را یکی از معیارهای محاسبه قرار می‌دهد.
۴. به محاسبات عقلانی در تشخیص توجه دارد و آن را یکی از معیارهای محاسبه قرار می‌دهد.
۵. به اراده برتر از انسان توجه می‌کند و معادلات حرکت تعیین شده از طرف او را می‌پذیرد.
۶. احساس‌های حقیقی^۳ را می‌پذیرد و معیار آزمون قرار می‌دهد.
۷. به کلیه منابع و امکانات در اختیار بشر توجه دارد، مانند «دانش، قدرت، ثروت، منزلت و روابط،.....»
۸. نحوه عملکرد در تعارض‌ها و تزاخم‌ها را تبیین می‌کند.
۹. انحصار به انسان ندارد، محیط‌زیست و کلیه موجودات مرتبط با زندگی انسان را نیز در برمی‌گیرد.
۱۰. به شاخص فوق محدود نشده و به شاخص «حرکت به سوی رشد و کمال» نیز توسعه یافته است.

^۱ تعیین اینکه چه کاری یا چه ساختاری یا چه فرآیندی، با چه کمیت و کیفیت و زمان و مکان و ... باید فعال شود تا انسان‌ها (اعم از فردی و جمعی و نسلی) به اهداف دین برسند.

^۲ قرینه هر گونه نشانه معناداری است که تاثیرگذار بر معنای اصلی است؛ در فضای فقه و اصول، مقصود از قرائن، اطلاعاتی هستند که برای کشف مراد جدی شارع، مورد توجه هستند؛ قرائنی که در فقه و اصول مورد استفاده قرار می‌گیرند متعدد هستند و ارزش معنایی آنها نیز متفاوت است که میزان اعتبار آنها در «اصول فقه» بررسی شده است. نمونه‌ای از این قرائن عبارتند از: محصولات عقل قطعی، عرف پایه و ارتکاز عرفی (حالت طبیعی، عادی، فراگیر و مستمر = فطرت، سیره عقلاء)، تجربه‌های قطعی (کشف معادلات و قوانین طبیعی خلقت)، حقایق تاریخی مرتبط با هر کدام از موارد فوق (فضای نزول و صدور)، مقاصد الشریعه.

^۳ احساس حقیقی = احساس نوعی دارای منشاء انتزاع واقعی (نه احساس شخصی و ذهنی)

۱۱. شاخص «به‌فعلیت درآمدن قوا و استعدادها» را ارائه کرده است.
 ۱۲. میان نیازهای صادق و کاذب، قوای مثبت و منفی تمایز داده است.
 ۱۳. حق‌محور است و تقدم «حق» بر «خیر» را ملاک قرار می‌دهد. (یعنی چیزی خیر است که حق‌مدار باشد).
 ۱۴. ضرورت توازن میان رعایت حقوق فرد و حقوق جمع را ارائه نموده است.
 ۱۵. با تعیین مصدق نیاز، منبع رفع نیاز، هدف مورد نظر و رشد مورد نظر در هر حوزه از موضوعات، می‌توان براساس صدق یا کذب یک نظریه در علوم انسانی را تعیین کرد.
- از آنجایی که هستی‌شناسی زیرساخت کلیه حوزه‌های حکمت عملی است، و علومی که خروجی‌های رفتاری (به معنای عام) دارند به دنبال تعادل‌های رفتاری هستند، لذا شبکه‌های بودن هستی و انسان و معرفت و روش، سبب ایجاد رویکردهایی مانند سیاست شبکه‌ای، حقوق شبکه‌ای، اخلاق شبکه‌ای، توسعه و پیشرفت شبکه‌ای، نظریات جامعه‌شناسانه شبکه‌ای، نظریات اقتصادی شبکه‌ای شود. کاربردی شدن این نظریه‌ها نیز نیازمند توصیف تفصیلی برای مدل نیازهای شبکه‌ای، مدل امکانات شبکه‌ای و مدل رشد شبکه‌ای است.

۴/۲- مبانی کلامی «اجتهاد تمدنی»

پس از شکل‌گیری مبانی زیرساختی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه، نیازمند اکتشاف ارتباط این مبانی با خصوصیات «دین» هستیم، در صفحه ۲۸ در تعریف دین، بیان شد که: «دین، مجموعه گزاره‌هایی است که حاوی نظر خداوند نسبت به توصیف حقایق و تجویز قوانین و اخلاقیات، برای زندگی بشر است و از طریق وحی یا عقل متصل به وحی به بشر رسیده است.»، براین اساس هویت دین «پیام الهی برای بشر» است لذا می‌توان طبق گفته برخی از محققین زیرساخت‌های آن را چنین برشمرد:^۱

۱. زیرساخت‌های مصدرشناختی دین (مصدر پیام دین = خداوند و ملکوت)
۲. زیرساخت‌های انتقال‌شناختی دین (ابزار انتقال پیام و چگونگی انتقال پیام = وحی، نبوت و امامت، قرآن و سنت، زبان دین)
۳. زیرساخت‌های هویت‌شناختی دین (جنس پیام، قالب پیام، لایه‌ها و ابعاد پیام، قلمرو پیام = دین‌شناسی و فلسفه دین، بالخصوص قلمرو دین)
۴. زیرساخت‌های مخاطب‌شناختی دین (مخاطب پیام = انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ‌شناسی)
۵. زیرساخت‌های معرفت و فهم‌شناختی (روش و چگونگی فهم پیام = معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، معرفت‌دینی، منطقی فهم دین)

برخی از مصادیق این پنج زیرساخت و نمونه نتایج آنها در مبانی فهم دین را می‌توان به صورت جدول زیر ارائه کرد:^۲

ردیف	زیرساخت مورد نظر	نتایج و آثار
۱.	زیرساخت‌های مصدرشناختی دین: عدالت، حکمت و لطف خداوند شوون مختلف شارع	هدف‌داری هستی و انسان، و هدف‌داری دین شان تعلیم، هدایت‌گری و رشددهندگی دین تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، و حسن و قبح عقلی اختصاص تشریح به خداوند
۲.	زیرساخت انتقال‌شناختی دین: عصمت در دریافت وحی، فهم وحی، انتقال وحی عدم تحریف قرآن	معناداری گزاره‌های وحیانی حجیت ظاهر قرآن حجیت قول و فعل و تقریر معصوم معرفت‌بخشی زبان دین

^۱ (رشاد، ۱۳۸۹)، نظریه ابتناء، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران

^۲ جدول استخراج شده از کتاب «فهم دین، مبانی کلامی، برآیند و برونداد»، (فیروزجایی، ۱۳۹۰) و کتاب «فهم دین، مبانی و پیش‌انگاره‌ها»، (شاکرین، ۱۳۹۰)؛ و کتاب «کلام فقهی»، (اکبرنژاد، ۱۳۹۴).

ردیف	زیرساخت مورد نظر	نتایج و آثار
۳	زیرساخت هویت‌شناختی دین: فطری بودن دین عقلانی بودن دین جهان‌شمولی دین و کمال و جامعیت دین	عدم اختصاص خطاب به مشافهین و اشتراک آنها میان همه انسان‌ها حجیت عقل در فهم وحی منسجم بودن شبکه گزاره‌های دین معناداری گزاره‌های دین در زمان‌ها و مکان‌ها و مصادیق دیگر
۴	زیرساخت مخاطب‌شناختی دین: عقل بودن انسان و مختار بودن او مکلف بودن انسان شوون مختلف انسان در دنیا و اجتماع	توجه به کلیه ابعاد نیازهای انسان تناسب تکالیف با توان حق انسان و توان انسان وجود انواع احکام برای موقعیت‌های مختلف
۵	زیرساخت فهم‌شناختی دین: حکیمانه بودن وحی تناسب معانی گزاره‌های دین با فهم مخاطب چندلایه‌ای بودن وحی انسجام وحی	امکان فهم صحیح و ثابت و روشمند از دین و امکان سنجش آن محوریت مراد شارع و ماتن در فهم متن اعتبار قواعد عقلایی حاکم بر زبان در فهم دین امکان چندمعنایی در گزاره‌های دین انسجام و شبکه‌ای بودن فهم در گزاره‌های دین

برخی از این مبانی درون‌دینی، ضریب تاثیر بیشتری در مقوله «اجتهاد تمدنی» دارند و فرضیه‌های رقیب آنها نیز برجسته‌تر هستند که در زیر به جهت اثبات ظرفیت دین برای هدایت در مقیاس تمدنی، به بررسی تفصیلی قلمرو دین به همراه نقد فرضیه‌های رقیب پرداخته می‌شود:

۴/۲/۱- مبناي «حداکثري بودن قلمرو دین»

تعریف «دین» در ص ۲۸ ارائه شد و هدف نهایی دین در ص ۷۲ بیان گردید که تمام دستگاه الهی برای حرکت دادن انسان به سوی درک خدا و حس حضور او در همین دنیاست، حال مساله این است که: برای تحقق این هدف، چه قلمروی از ابعاد وجودی انسان^۱ و لایه‌های هستی^۲ را باید پوشش^۳ دهد؟

دیدگاه مورد نظر در این تحقیق چنین است: «قلمرو دین، حداکثری است و کلیه نیازهای انسان در تمام ابعاد و مراتب را پوشش نظریه‌ای و راهبردی داده است.»

توضیح: منابع دین، در تمام نیازها، پوشش مصداقی و جزئی ندارند بلکه قاعده و کلید را بیان کرده‌اند، و در تمام آنها نیز به‌طور مستقیم و با دلالت مطابقی، این قاعده و کلید را بیان نکرده‌اند بلکه در برخی موارد، باید با لایه‌برداری از معنای اولیه و جمع ادله و قرائن اکتشاف شود.

مقصود از «پوشش نظریه‌ای و راهبردی» این است که مفاهیم و روابط لازم برای ترکیب کردن و جهت‌دادن به فرآیند ترکیب برای تولید نظریه‌ای که اثرش حل مساله مورد نظر باشد را ارائه کرده است. مقصود از «نظریه دینی»، دست‌یابی

^۱ آنچه مورد توافق فلاسفه، روان‌شناسان و انسان‌شناسان است حداقل سه بُعد جسمانی، روانی (ذهنی، احساسی) و اجتماعی است و همین حدّ از شناخت و تفکیک، برای بحث حاضر کفایت می‌کند. اندیشمندان اسلامی، برای انسان، سه بُعد جسم، خیال و عقل یا به تعبیر دیگر جسم، ذهن و روح یا قلب را قائل هستند. (عبودیت، ۱۳۹۲)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، موسسه امام خمینی، قم، ج ۳

^۲ براساس حکمت متعالیه اسلام، هستی از مراتب تشکیکی وجود (از وجود بینهایت خداوند آغاز شده و به قابلیت وجود یافتن (هیولی) ختم می‌گردد و این مراتب ارتباط علت و معلولی با یکدیگر دارند و یک مجموعه یکپارچه را تشکیل می‌دهند. هر رتبه از وجود، خواص و آثاری به‌خود می‌گیرد و قوانینی براساس آنها در آن فضای وجودی حاکم می‌گردد. عالم قیامت، عالم برزخ و عالم دنیا، سه لایه کلی هستی می‌باشند. (همان،

ج ۱)

^۳ پوشش علمی (تبیین و تفسیر وجودی و ارتباطات وجودی) + پوشش عملی (ارائه قانون و فرهنگ) = پوشش برنامه‌ای

به برآیند نظر شارع در هر موضوعی است که با مجموعه‌ای از «توصیف‌ها یا تجویزها، احکام یا قواعد فقهی» احاطه شده است و تا روابط میان آنها و موضوع اصلی کشف نشود نمی‌توان گفت: «نظر اسلام در مورد ... چنین است». برخی از ایده‌پردازان گفته‌اند: «نظریه فقهی» با «نظر فقهی» و «قاعده فقهی» متفاوت است؛ «نظر فقهی» فتوای مجتهد در مورد یک مصداق است مانند مسائلی که در رساله‌های عملیه آمده است؛ «قاعده فقهی» بیان یک حکم کلان است که مصادیق متعددی را تحت پوشش می‌گیرد مانند قاعده تسلیط در مالکیت، قاعده درء در حدود، قاعده سوق در معاملات؛ اما «نظریه فقهی» مواردی هستند که از برآیند چند قاعده فقهی حاصل شده است مانند: نظریه «ملکیت» که مجموعه‌ای از احکام و قواعد فقهی در مورد اسباب ملک، شرایط و موانع تحقق ملک را در بر دارد (نظر حقوقی اسلام در مورد ملکیت)؛ نظریه «اثبات» در فقه الجزاء که قواعد فقهی بینه، اقرار، درء و قسامه را در بر دارد (نظر حقوقی اسلام در مورد اثبات جرم)؛ نظریه «نیت» در افعال که مجموعه‌ای از احکام مربوط به قصد قربت، تجری، عدالت، را در بردارد (نظر حقوقی اسلام در مورد انگیزه فاعل)؛ نظریه فقهی در مورد «زن»: که مجموعه‌ای از احکام و قواعد فقهی در مورد حقوق زن را در رابطه با خداوند، همسر، فرزند و حاکم شرع بیان می‌کند.^۱

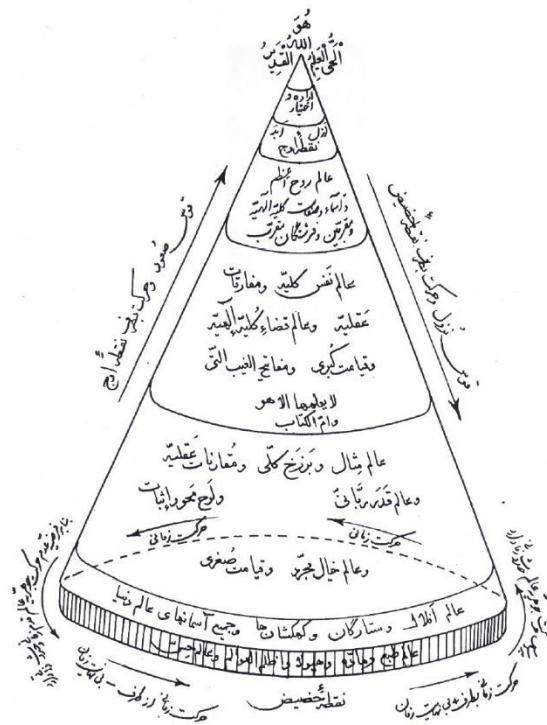
کار نظریات فقهی، ایجاد پیوند منطقی و ساختاری میان مجموعه احکام مرتبط با یک موضوع است؛ در کتاب الطهاره مجموعه‌ای از احکام طهارت تکلیفی و وضعی، و مستحبات و مکروهات در حیضه‌های مختلف زندگی ذکر شده است که عنوان‌بندی هم شده‌اند اما وقتی با سوال «نظریه اسلام در مورد بهداشت چیست؟» مواجه می‌شویم می‌بینیم که نیاز به بازسازی مجموعه احکام مذکور، به صورت یک نظام و سیستم بهم‌پیوسته داریم.

۴/۲/۱/۱ - استدلال برون دینی

در بحث «پارادایم شبکه‌ای» (ص ۱۰۳) گفته شد که: برهان‌ها در فلسفه اسلام، منجر به نظریه «شبکه‌ای بودن هستی» شده‌اند؛ براساس نظریه فوق، هیچ حرکتی در هستی، بدون تعامل با اجزاء دیگر آن انجام نمی‌شود و عوالمی در ماوراء دنیا وجود دارند که منشاء و سرچشمه موجودات مادی هستند و فعل و انفعالات موجود در دنیا و موجودات آن، تابعی از فعل و انفعالات موجود در جهان‌های آسمانی است و ایجاد اثری در جهان مادی (که به سبب فعال شدن عللی در ماوراء بوده است)، سبب تاثیر در نقاط دیگر ماورایی شده و در نتیجه، آثار جدیدی در جهان مادی پدید می‌آید و این چرخه فعل و انفعالات که سررشته آنها متصل به اراده خداوند است، به همین منوال استمرار می‌یابد؛ بدن در روح اثر می‌گذارد و روح در بدن و هر دو در محیط و محیط در هر دو، و هر سه در مجاری ماورایی و سرچشمه‌ای موجودات تاثیر می‌گذارند و این مجاری در یکدیگر و در کل دنیا نفوذ دارند. کل این تعاملات، تشکیل شبکه واحدی را می‌دهد که به صورت سیستمی منسجم و یکپارچه، برای تحقق هدفی در ارتباطند که نمودار آن به صورت شبکه هستی، در ص ۱۰۵ ارائه گردید و به صورت مخروط هستی در زیر ارائه شده است.^۲

^۱ . (مبلغی، ۱۳۹۱ش)، نظریه و نظام فقهی، همایش بین المللی نظریه و نظام فقهی، عمان

^۲ این نمودار الهام گرفته از نمودار زیر است که در کتاب «معادشناسی»، تالیف مرحوم علامه آیه‌الله حاج سیدمحمدحسین حسینی‌طهرانی، انتشارات حکمت، ج ۶ ص ۲۰۰ آمده است. مبانی فلسفی نمودار نیز در همان قسمت از کتاب تشریح شده است. در کتاب «هرم هستی»، نیز چنین آمده است: «وجه تشبیه جهان هستی به مخروط یا هرم این است که همان گونه که راس مخروط بسیط و ناپیداست و در عین بساطت، محیط و فراگیرنده تمام جسم مخروط یا هرم است.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱ش)، هرم هستی، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، طهران، ص ۱۷۵



هر هفتگی

معدنشناسی جلد ۶ - صفحه ۲۰۰

دقت در این نمودار نشان می‌دهد که کوچکترین تغییر در هر یک از نقاط ارتباطی به دیگر نقاط هم سرایت می‌کند، هر نقطه را که حرکت دهید تمام نقاط دیگر هم حرکت خواهند کرد. اگر بخواهیم جهت حرکت انسان به سوی خدا را تنظیم کنیم، بدون تنظیم ارتباطات نقاط دیگر، نمی‌توان جهت مطلوب را ایجاد کرد. شواهد میدانی متراکم نیز نشان می‌دهد انتخاب یک امر به‌ظاهر کوچک و فرعی مانند رنگ یا مدل لباس، در روحیه انسان تأثیر دارد و تغییراتی در احساسات و در پی احساس، در افکار ایجاد می‌کند و این تغییرات در دراز مدت سبب تغییر جهت حرکت زندگی می‌شود؛ اگر چنین باشد نمی‌توان بدون ارائه برنامه برای جوانب مختلف زندگی و ایجاد اثرات حساب شده در فکر و روح فردی و جمعی، انسان را در کوتاه‌ترین و سریع‌ترین و باکیفیت‌ترین حرکت به سوی اهداف دین برد.

۴/۲/۱/۲ - استدلال درون دینی

الف. از قرآن: حداقل چهار آیه زیر از تصریحات نسبت به قلمرو حداکثری دین هستند:

۱. وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بَشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ!؛ ترجمه: «ما قرآن را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز، هدایت، رحمت و بشارت برای مسلمانان است.»

^۱ سوره نحل، آیه ۸۹

۲. تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ ترجمه: «قرآن کتابی است که کتاب‌های آسمانی قبلی را تأیید می‌کند و کتابی است که توضیح همه چیز در آن آمده است و هدایت و رحمت برای کسانی است که ایمان می‌آورند.»

۳. مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ؛ ترجمه: «ما در قرآن از هیچ چیز فروگذار نکردیم.»

۴. إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ؛ ترجمه: «این قرآن هدایت می‌کند بسوی آنچه که استوارتر و کارآمدتر است. در تفسیر این آیه، علامه طباطبایی رحمه‌الله‌علیه چنین آورده‌اند: «این قرآن بسوی دینی که اقوام از هر دین و مسلط‌تر بر اداره امور بشر است هدایت می‌کند... و این بدان جهت است که این دین، خیر دنیا و آخرت ملت خود را تأمین و تضمین نموده و قائم بر اصلاح حال معاش و معاد ایشان است.»^۴

دلالت این آیات بر فرضیه «حداکثری بودن قلمرو دین» چنین است که: کلمه «کل» در دو آیه اول، ظهور در «عموم» دارد بالخصوص که مضاف به کلمه نکره «شیء» شده است که تصریح در «عموم» دارد و این دلالت در آیه سوم نیز جاری است، و در آیه چهارم نیز به دلیل حذف مفعول (مجرور حرف لام)، ظهور در تعمیم دارد.

مدعای مخالفین این است که به قرینه «مقام» که بیانگر «مقام هدایتی قرآن» است، متعلق تمام این کلمات دال بر تعمیم، «امور مربوط به هدایت» است و نسبت به پدیده‌های تکوینی یا احکام عقلی و سیره عقلانی، دلالت ندارد. پاسخ این مطلب، به تفصیل در صفحه ۱۱۴ ارائه شده است مضافاً به اینکه: براساس ساختار زبانی آیات فوق، کلمه «هدی» با «واو» عطف شده است که دال بر «فصل» معنا دارد لذا فضای «تبیاناً لکل شیء» با فضای «هدایت»، در عین ارتباطی که دارند یکی نیست، در حالی که در سیاق‌های مشابه در استعمال خود قرآن، بدون «واو» هم به کار رفته است که دلالت بر اتحاد معنایی با ماقبلش دارد مانند: «وَ لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَا عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»^۵

ب. روایات:

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَ اللَّهُ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: «لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ» إِلَّا وَ قَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ.^۶

ترجمه: «خداوند در قرآن توصیف و توضیح هر چیزی را بیان کرده است، و به خودش سوگند که هیچ چیزی از نیازمندی‌های مردم فروگذار نشده است به طوری که هیچ کس نمی‌تواند بگوید ای کاش فلان مطلب هم در قرآن بود! تحلیل: روایت در مقام تفسیر آیه «تبیان کل شیء» است که آیا منظور از همه چیز، معنای عام و شامل است یا جهت و محدوده خاصی دارد؟ حضرت صادق علیه‌السلام در پاسخ این سوال فرموده است: مقصود هر چیزی است که نیاز بشر است؛ و برای اینکه این عمومیت و شمول جهت خاصی پیدا نکند تأکید بعدی را ارائه کرده‌اند که «هیچ نیازی نیست که افراد در آن واقع شوند و به دنبال پاسخ آن بگردند و بگویند کاش پاسخ این مطلب در قرآن بود». لذا می‌توان گفت که اصلاً مقام صدور این روایت، تبیین و تأکید بر شمول و عمومیت منابع دین برای پاسخ به تمام نیازهای انسان، و نفی محدودیت دین در این زمینه بوده است.

^۱ سوره یوسف، آیه ۱۱۱

^۲ سوره انعام، آیه ۳۸

^۳ سوره اسراء، آیه ۹

^۴ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق)، المیزان، انتشارات جامعه مدرسین حوزه، قم، ج ۱۳ ص ۴۷

^۵ سوره اعراف، آیه ۵۲

^۶ (کلینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، قم، ج ۱ ص ۵۹

شاهد میدانی این مطلب نیز تنوع ابواب فقهی غیرعبادی و حجم موضوعات و مسائل غیرعبادی است که در آنها به جوانب مختلف زندگی پرداخته شده است و ملاک‌های عامی مانند تحقق عدالت و رفع ظلم، دستیابی به منفعت و دوری از مفسده در آنها بیان شده است.

احتمال اینکه به دلیل به کار رفتن کلمه «العباد» مقصود فقط امور مربوط به رابطه بنده و خدا باشد، احتمال موجهی نیست، به دلیل عمومیت کاربرد این تعبیر در کلیه موقعیت‌های انسانی مانند «معایش العباد»^۱؛ مضافاً به اینکه در روایت مشابه دیگری جای کلمه «العباد»، «الأمه» آورده شده است: «قال ابو جعفر علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَ بَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدّاً وَ جَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلاً يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدّاً.»^۲ ترجمه: «خداوند هر آنچه را که مردم بدان نیاز دارند در قرآن آورده و آن را برای پیامبرش روشن کرده است و برای هر چیزی حد و اندازه‌ای قرار داده و برای تشخیص آن حد و اندازه، نشانه و راه قرار داده است و برای هر کسی که از حد و اندازه الهی خارج شود نیز مجازات مشخصی قرار داده است.»

۲- روایت زیر از روایات بسیار صریح در عدم انحصار در امور هدایتی و ربط خالق و مخلوقی است و دقیقاً در برابر مدعای انحصار به امور صرفاً هدایتی بیان شده است:

«عن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: جَاءَنِي كِتَابُكَ تَذَكُّرُ «أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَحْلِ شَيْئاً وَ لَمْ يُحَرِّمْهُ لِعَلَّهُ أَكْثَرَ مِنَ التَّعْبُدِ لِعِبَادِهِ بِذَلِكَ»، قَدْ ضَلَّ مَنْ قَالَ ذَلِكَ ضَلَالاً بَعِيداً وَ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَكَانَ جَائِزاً أَنْ يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ وَ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ حَتَّى يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ أَعْمَالِ الْبِرِّ كُلِّهَا وَ الْإِنْكَارِ لَهُ وَ لِرُسُلِهِ وَ كِتَابِهِ وَ الْجُحُودِ بِالزَّانَا وَ السَّرْقَةِ وَ تَحْرِيمِ ذَوَاتِ الْمَحَارِمِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي فِيهَا فَسَادُ التَّدْبِيرِ وَ فَنَاءُ الْخَلْقِ ...؛ إنا وَ جَدْنَا كُلُّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهِ صَلَاحُ الْعِبَادِ وَ بَقَاؤُهُمْ وَ لَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَعْنُونَ عَنْهَا وَ وَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَ وَجَدْنَا مُفْسِداً دَاعِياً الْفَنَاءَ وَ الْهَلَاكَ.»^۳

تلخیص ترجمه: «سوالی از حضرت رضا علیه السلام با این مضمون پرسیده شده است که: برخی مردم معتقدند که هدف از احکام الهی، فقط «تعبد» است و هدف دیگری در کار نیست! آیا این عقیده درست است؟ حضرت در پاسخ اینطور فرمودند که: این اعتقاد کاملاً غلط و گمراهی است، اگر هدف خداوند فقط «تعبد» باشد چه فرقی خواهد داشت که انسان‌ها را مامور به ترک زنا و سرقت کند یا مامور به انجام زنا و سرقت! هیچ واجب یا حلالی نیست که در آن مصلحت مردم و رفع نیازهای آنها در آن نباشد و هیچ حرام یا مکروهی نیست که در آن، ضرر و مفسده برای مردم و جامعه وجود نداشته باشد.»

دلالت روایت بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است و تصریحات روایت بر این است که این مصلحت و مفسده منحصر به مصالح و مفاسد مستقیماً مرتبط با هدایت نیست بلکه تمام نیازهای انسان را که قوام زندگی او به آنهاست در بر می‌گیرد. از سوی دیگر با توجه به روایت «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلِ الْقُرْآنَ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^۴ این پاسخ‌گویی ناظر به احتیاجات فعلی ما و آیندگان

^۱ (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ج ۱۷ ص ۸۳

^۲ (کلینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، قم، ج ۱ ص ۵۹

^۳ (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، نشر مکتبه الداوری، قم، ج ۲ ص ۵۹۲

^۴ (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق)، الامالی، نشر دارالثقافه، قم، ص ۵۸۰

نیز هست؛ همه کسانی که در زمان حاضر (۱۴۴۰ق)، با بحث کارآمدی دین برای مدیریت جامعه مواجه هستند مصداق عینی تمنای «لو كان هذا انزل في القرآن» در مورد نظام اقتصادی، نظام فرهنگی، نظام رسانه‌ای، مدل تامین اجتماعی، مدل آموزش برتر، و ... هستند.

روایت زیر نیز مؤید بر این است که مقصود از «تبیان کل شیء» فقط امور عبادی و آخرتی نیستند: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: قَدْ وَكَلَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ أَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَ فِيهِ بَدَأَ الْخَلْقَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ فِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَ خَبَرُ الْأَرْضِ وَ خَبَرُ الْجَنَّةِ وَ خَبَرُ النَّارِ وَ خَبَرُ مَا كَانَ وَ خَبَرُ مَا هُوَ كَائِنٌ أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفِّي إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ.^۱ ترجمه: «حضرت صادق علیه السلام فرمود: ما فرزندان رسول خدا و آگاه‌ترین افراد به قرآن هستیم، قرآنی که در آن از ابتدای خلقت، تا انتهای آن بیان شده است و وضعیت آسمان‌ها و زمین و بهشت و جهنم و گذشته و آینده آمده است مگر خداوند نفرموده است: «توصیف و توضیح همه چیز در قرآن وجود دارد»، و من به همه اینها طوری احاطه دارم، که به کف دستم احاطه دارم.» این تصریحات به شمول بر خصوصیات تکوین، حوادث و وقایع، در مقام رد تصور محدودیت ظرفیت قرآن و علوم ائمه علیهم السلام است.

اما اگر چنین شمولی وجود دارد چرا با مراجعه عادی به قرآن و روایات، چنین پاسخ‌هایی رؤیت نمی‌شود؟! روایت زیر پاسخ به این سوال است:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ.^۲ ترجمه: «هیچ اختلافی نیست که منشاء راه حل آن در قرآن نباشد اما عموم مردم قدرت تشخیص آن را ندارند.»

یعنی: قرآن حاوی مطلب برای همه احتیاجات انسان‌ها تا قیامت هست ولی این مطالب نیاز به اکتشاف و استخراج دارند و صرفاً دلالت‌های مطابقی متبادر از ظهور اولیه آیات نیستند و هم‌چنین تفصیل مطالب و جزئیات ذکر نشده است بلکه کلیدها، نشانه‌ها، ریشه‌ها و سرچشمه‌ها (اصل‌ها) بیان شده‌اند، و اینطور هم نیست عقل و تجربه نسل‌های بشری در هر برهه تاریخی، بتواند تمام مطالب آن را استخراج کند و به همین دلیل هر چه عقل و تجربه بشری گسترش می‌یابد معانی جدید از قرآن استخراج می‌شود (اشاره به روایت «فی کل زمان جدید» در صفحه قبل)

نتیجه‌گیری: این روایات ظهور در حداکثری بودن قلمرو دین دارند و مقصود از «تبیان لکل شیء» و «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» را بیان نموده‌اند و موقعیتی فراگیر را ترسیم می‌کنند، موقعیتی که معادلات^۳ کلان هستی با تمام ابعاد و جوانبش را در بر دارد. دین بیانگر معادلات کلان هستی و توصیف‌کننده معادلات زندگی انسان در هستی برای رسیدن به هدف است.

استفاده اصول فقهی از این بحث، تاسیس اصل در تعلق یا عدم تعلق یک مساله به قلمرو دین است؛ یعنی اگر سوال و مساله‌ای مطرح شد و قرینه قطعی بر خروج آن از حیطة ارتباط با دین وجود نداشت و شک کردیم که آیا این مساله را می‌توان به دین عرضه کرد و پاسخی از دین استکشاف کرد؟ پاسخ مثبت است و وظیفه محقق تمدنی است که فحص از

^۱ (همان، ج ۱ ص ۶۱)؛ سند: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أُعَيْنَ قَالَ.

^۲ (کلینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، قم، ج ۱ ص ۶۰

^۳ کلمه «معادله» در برابر مفهوم «حد» در روایات قرار داده شده است (در مانند: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا يُنْتَهَى إِلَيْهِ؛ نقل از وسائل الشیعه، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ج ۲۵ ص ۲۵۹) زیرا حدودان‌ها به سبب آثار خاصی که ایجاد می‌کند مورد نظر هستند و معادلات بیانگر خصوصیات و آثار هستند.

ادله احتمالا مرتبط بنماید و دید اکتشافی خود را از یافتن مستقیم مصادیق در ادله، به تشخیص و اصطیاد کلیدها و اصل‌های احتمالا مرتبط با مساله تعمیق بخشد.

۴/۲/۱/۳- فرضیه رقیب و نقد آن

رقبای نظریه قلمرو حداکثری می‌گوید: قلمرو دین، حداقلی است و منحصر در امور آخرتی است؛ ماموریت دین، هدایت انسان‌ها به سوی خداوند است و امور دیگر به عقل و تجربه بشر واگذار شده است.^۱ برخی دیگر از این ایده‌پردازان چنین گفته‌اند: «آنچه از مجموعه آیات و سوره‌های قرآن برمی‌آید این است که قسمت اعظم و اصلی آن بر محور دو مساله خدا و آخرت است و همه جا درد خدا و آخرت دارد و نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد بلکه ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید.»^۲ نویسنده دیگری اینگونه بیان کرده است: «تحصیل سعادت به‌عهد فقه و تکامل معیشت به‌عهد تمدن است که برخاسته از خرد مستقل بشری است»^۳؛ در مکتوب دیگری چنین آمده است: «فقه فقط جنبه نظارتی دارد نه برنامه‌ای، و بشر با کمک از توانایی‌های خدادادی عقل و تجربه، می‌تواند به تمدن‌سازی بپردازد و معیشت خود را اداره کند و فقط در موارد تعارض با سعادت اخروی، فقه جنبه نظارتی خود را اعمال می‌کند.»^۴

نقد این فرضیه، دقیقا براساس حدوسط استدلالی است که ارائه می‌کنند یعنی «آخرت و هدایت کردن به‌سوی خدا»؛ توضیح:

«هدایت» در معنای عام، یعنی جهت‌دادن به فکر، احساس و رفتار برای اینکه انسان بتواند به هدفی برسد؛ مانند هدایت تحصیلی، هدایت رسانه‌ای، هدایت اقتصادی و...؛ و اگر این هدف، رضای خداوند باشد «هدایت» به‌معنی خاص شکل می‌گیرد. طبق مبانی کلامی نیز «آخرت هر فردی» تجلی خصوصیات روحی اوست که برآیند ذهنیات، احساسات و رفتارهای اوست؛^۵ از برآیند ذهنیات، احساسات و رفتارها، به «شخصیت» تعبیر می‌شود؛ در تعریف «شخصیت» چنین آمده است: شخصیت یعنی «سازمان‌بندی پویا در درون فرد که شامل آن دسته از مکانیزم‌های روانی و فیزیکی است که رفتار و تفکر او را تعیین می‌کند.»^۶

همه نظریه‌های شخصیت با تفاوت رویکردهایی که دارند در تاثیر افکار، احساس‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی، در شکل‌گیری شخصیت مشترکند و تفاوت آنها در ضریب تاثیر و اولویت این عوامل و شیوه تحلیل آنهاست. تاثیر مولفه‌های بسیار متنوع محیطی، فردی، اجتماعی، تاریخی، ذهنی، احساسی و رفتاری، در شکل‌گیری شخصیت انسان و زندگی او، سبب شده است تا علوم انسانی که توصیف و تبیین‌های از ابعاد وجودی انسان هستند به هدف تنظیم فعالیت‌های انسان پدید بیایند.

اگر دین برای هدایت است و اگر هدایت، تنظیم ابعاد وجودی انسان برای ایجاد یک شخصیت سالم است (انسان‌سازی) و اگر آخرت (ثواب و عقاب) تجلی ملکوتی شخصیت هر کسی در این دنیا است، آنگاه: دین برای انجام ماموریت خود (یعنی هدایت اخروی)، نیازمند تعیین تکلیف و جهت برای افکار، احساس‌ها و رفتارها در مقیاس فردی و جمعی در همین دنیا است. برخی محققین، از این مطلب با اصطلاح «برقراری رابطه معنادار میان معیشت و سعادت» نام برده‌اند.^۷

^۱ (سروش، ۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، انتشارات صراط، طهران، ص ۱۰۸

^۲ (بازرگان، ۱۳۷۴)، مقاله آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، مجله کیان، طهران، شماره ۲۸، ص ۵۸

^۳ (فراستخواه، ۱۳۸۸)، کتاب سرآغاز نواندیشی معاصر، شرکت سهامی انتشار، طهران، ص ۲۲۰

^۴ (مجتهد شبستری، ۱۳۹۴)، کتاب ایمان و آزادی، نشر طرح نو، طهران، ص ۸۸

^۵ (حسینی طهرانی علامه، ۱۴۰۲ق)، معادشناسی، انتشارات حکمت، طهران، ج ۲ ص ۳۰۶

^۶ (هیلگارد، ترجمه شاملو، ۱۳۸۲)، مکاتب و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت، نشر رشد، طهران، ص ۱۷

^۷ (الویری و مشکانی، ۱۳۹۰)، سنجش ظرفیت‌های تمدن‌سازی فقه، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، شماره ۳، ص ۱۴۵

براساس این استدلال، قلمرو دین، قطعاً علوم انسانی را در برمی‌گیرد و دین باید تجویزهایش را در امور انسانی عرضه نماید (به صورت اصل‌های کلی و زیرساختی یا به صورت مصادیق عینی، اجمالاً یا تفصیلاً)

موارد زیر برخی از جوانب و لایه‌های زندگی هستند که بنابر مقتضای شبکه‌ای بودن هستی، دین تا برای آنها طرح‌وبرنامه نداشته باشد نمی‌تواند انسان را به هدف هدایتی مورد نظر خود برساند و یک دین‌شناس باید الگو و مدلی را که دین برای آنها بیان کرده است شناسایی و ارائه کند: نظام عبادی، نظام اخلاقی، نظام تربیتی، نظام آموزشی، نظام تولید و مصرف غذایی، مدل لباس و مسکن و استراحت، نظام بهداشتی، نظام حقوقی و قضایی، نظام امنیتی، نظام تجاری و اقتصادی، نظام‌زندگی اجتماعی و تعاون و فعالیت‌های گروهی، نظام حکومتی و تصمیم‌گیری، الگو و مدل فرهنگی، نظام خانوادگی و نظام رسانه‌ای.^۱

۴/۲/۲- مبنای «امکان تمدن سازی دینی در زمان غیبت معصوم»

در ص ۶۱ اثبات شد که تمدن قابل برنامه‌ریزی و ساخت‌وساز است و در مرحله قبل ثابت شد که دین ظرفیت تمدن‌سازی دارد، اما برخی از ایده‌پردازان معتقدند که چنین ظرفیتی در زمان غیبت امام معصوم علیه‌السلام، قابل فعال‌سازی نیست و تمدن‌سازی در زمان غیبت ممکن نیست. فرضیه این قلم، جواز شرعی تلاش برای تمدن‌سازی در زمان غیبت معصوم است.

۴/۲/۲/۱- استدلال فرضیه

معتقدین به جواز تشکیل حکومت توسط فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، به ادله متعددی^۲ استناد کرده‌اند که یک مورد اصلی آن مقبوله عمر بن حنظله است با این عبارات: «عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاءِ أَوْ يَجِلُّ ذَلِكَ فَقَالَ: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ فَحُكْمٌ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قُلْتُ كَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ انظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ وَعَلَيْنَا رَدُّ وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ»^۳

خلاصه ترجمه: «برای رفع اختلافات حق ندارید به حکومت‌های غیرمشروع مراجعه کنید و اگر مراجعه کردید و حق با شما هم بود، کار حرام و مال حرام به دست آورده‌اید؛ برای حل اختلافاتان به عالم شیعه‌ای که متخصص در فهم دین است مراجعه کنید، من او را حاکم و تصمیم‌گیرنده شرعی قرار دادم، حکم او را بپذیرید و اگر نپذیرید بدانید که ما را کنار زده‌اید و به حکم خدا پشت کرده‌اید که در لبه پرتگاه شرک است.»

تحلیل روایت:

بررسی‌ها و مناقشات سندی و دلالتی زیادی در این روایت صورت گرفته است که تفصیل آن به کتاب «ولایت‌فقیه در حکومت اسلام، علامه حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد مقدس، ۱۴۱۴ق، جلد اول، درس نهم و دهم» ارجاع می‌شود و در زیر صرفاً نتیجه نهایی ارائه می‌گردد:

سوالاتی که توسط راوی پرسیده شده است مربوط به یک موضوع خاص نیست بلکه حکم کلی نسبت به مراجعه به دستگاه حکومتی (چه قوه مجریه (سلطان) و چه قوه قضائیه (قضات)) برای رتق و فتق امور است، جواب حضرت نیز بیان ملاک است و با توضیحی که می‌دهند (اخذ بحکم الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به) اختصاص به موقعیت نیاز به مراجعه نیز ندارد بلکه هر گونه همراهی جایز نیست، و از آنجایی که باید امور رتق و فتق شود، جایگزین مشروع برای قوای حاکمیتی

^۱ تفصیل این فهرست در ص ۶۹ (سازهای یک تمدن) ارائه شد.

^۲ مانند روایت ابی‌خدیجه (وسائل‌الشیعه، ج ۲۷ ص ۱۳۹)؛ روایت مجاری الامور (تحف‌العقول، ج ۱ ص ۲۳۷)؛ روایت اما من کان من الفقهاء (وسائل‌الشیعه، ج ۲۷ ص ۱۳۱)

^۳ (کلینی، ۴۲۹ق)، الکافی، دارالحدیث، قم، ج ۷ ص ۴۱۲

ذکر شده که فقیه جامع‌الشرایط است با عبارت «جعلته حاکماً» ایجاد منصب مشروع برای دخل و تصرف در اموال و نفوس انجام شده است در هر مقیاسی که مورد نیاز جامعه است با توجه به اینکه تحقق یک حکومت، نیازمند تحقق نظامات آن است؛ و از سوی دیگر، در مقام روایت که مربوط به موقعیت عدم دسترسی به معصوم است ردعی هم از معصومین بعدی نسبت به این مطلب وارد نشده است و روایات نقل شده از امام زمان علیه‌السلام نیز مؤید همین ارجاع است^۱ لذا زمان غیبت و مقیاس کلان نظامات اجتماعی و تمدنی را نیز در بر می‌گیرد.

۴/۲/۲/۲ - فرضیه رقیب و نقد آن

برخی از فقهاء قائل به عدم جواز تشکیل حکومت برای غیرمعصوم هستند؛ که مقصود از حکومت، «ولایت در تصرف در اموال و نفوس» است.^۲ و البته قائل به جواز تصدی منصب قضاء و افتاء و تصرف در امور حسبه، هستند، بلکه جواز به‌عهده گرفتن آنچه اگر مدیریت نشود، اختلال نظام پیش می‌آورد را نیز قائلند؛ عبارت شیخ انصاری چنین است: «ما دلّ علیه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقیه فی الأمور التي یكون مشروعیةً إیجادها فی الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقیه کان علی الناس القیام بها کفاية؛ و أمّا ما یُشکّ فی مشروعیته کالحدود لغير الإمام، و تزویج الصغیره لغير الأب و الجدّ، و ولاية المعامله علی مال الغائب بالعقد علیه و فسخ العقد الخیاری عنه، و غیر ذلك، فلا یثبت من تلك الأدلة مشروعیتها للفقیه، بل لابد للفقیه من استنباط مشروعیتها من دلیل آخر.»^۳

ترجمه: «آنچه از ادله به‌دست می‌آید ثبوت ولایت برای فقیه فقط در اموری است که از اختصاصات امام معصوم نیست و مواردی است که حتی اگر فقیه هم نباشد مردمی که توانایی داشته باشند باید آنها را به‌عهده بگیرند، اما مسئولیت‌های خاص معصوم مانند اجرای حدود، اعمال ولایت بر ایتام و دخل و تصرف در اموال و قراردادهای، با این ادله ثابت نمی‌شود.» برخی محققین جمع‌بندی نهایی دیدگاه شیخ انصاری را چنین آورده‌اند: «ولایت فقیه به معنی یک منصب و نیابت از معصوم با تمام شوون او نیست بلکه یک تکلیف است که وظیفه فقیه است که به‌عهده بگیرد.»^۴

روایت زیر نیز مورد استناد قائلین به عدم جواز تشکیل حکومت در عصر غیبت قرار گرفته است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُلُّ رَأْيَةٍ تُرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ فَصَاحِبُهَا طَاعُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.»^۵ ترجمه: «هر قیامی قبل از قیام قائم ما صورت پذیرد، قیام‌کننده فردی سرکش در برابر خداوند است و مسیر غیر خدایی را طی خواهد کرد.»

پاسخ:

۱- دیدگاه شیخ انصاری را با توجه به مطلب زیر که در کتاب «القضاء و الشهادات» آورده‌اند نمی‌توان به نفی ولایت مطلقه نسبت داد: «لا نزاع فی نفوذ حکم الحاکم فی الموضوعات الخاصة إذا کانت محللاً للتخاصم، فحینئذ نقول: إنّ تعلیل الإمام علیه السلام وجوب الرضی بحکومته فی الخصومات بجعله حاکماً علی الإطلاق و حجّةً كذلك، یدلّ علی أنّ حکمه فی الخصومات و الوقائع من فروع حکومته المطلقة و حجیته العامه، فلا یختص بصوره التخاصم.»^۶ تلخیص

^۱ مانند: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم.» (طبرسی، ۱۴۰۳)، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد مقدس، ج ۲ ص ۴۷۰

^۲ (شیخ انصاری، ۱۴۱۰)، المكاسب، نشر موسسه مطبوعاتی دارالکتب، قم، ج ۳ ص ۵۵۳

^۳ همان، ص ۵۵۷

^۴ (معرفت، ۱۳۷۸ش)، مقاله ولایت فقیه در دیدگاه شیخ انصاری و آیت‌الله خویی، نشریه پژوهش‌های اجتماعی (اندیشه حوزه)، دانشگاه رضوی، مشهد مقدس، شماره ۱۷، ص ۲۵۷

^۵ الکافی، دارالحدیث، قم، ج ۸، ص ۲۹۵

^۶ (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق)، القضاء و الشهادات، کنگره شیخ انصاری، قم، ص ۴۹

ترجمه: «حکم حاکم در اختلافات اجتماعی، نافذ است و از همین مطلب به دست می‌آید که تمام مواردی که نیاز به تنظیم اجتماعی دارد داخل در حجیت حکم حاکم است.»

۲- فارغ از عموماً فوقانی در اقامه عدل و رفع ظلم و امر بمرعوف و نهی از منکر، و ضرورت نیاز به حاکمیت برای اداره جامعه و اولویت عقلانی فقیه بر دیگران در این زمینه، جمع میان موثقه ابی بصیر و مقبوله عمر بن حنظله، چگونه است؟ ظاهر موثقه می‌گوید که برای اقامه حکومت عدل قیام نکنید، و ظاهر مقبوله می‌گوید که باید به حکومت ظلم پشت کنید و برای امورتان به سراغ نهادهای عادلانه بروید!

در پاسخ باید گفت: محتوای روایت مربوط به مدح زید بن علی بن الحسین است^۱ که قیام کرد و شهید شد قرینه روشنی بر جهت صدور موثقه اول است؛ صریح مطالب حضرت رضا علیه السلام در پاسخ به مامون در تفاوت قیام زید بن علی - الحسین با قیام زید بن موسی، بیانگر این است که منظور از «کل رایه قبل قیام القائم» کسانی هستند که بدون داشتن شرایط ذکر شده در موثقه عمر بن حنظله، یا به عنوان منجی نهایی یا برای به دست گرفتن حکومت بر محور خودشان، قیام می‌کنند.^۲

بنابراین: به قرینه این روایت، موثقه عام اول، به مفاد موثقه دوم، تخصیص می‌خورد و عبارت چنین می‌شود: «کل رایه ترفع قبل قیام القائم فصاحبه طاغوت الا رایه رفعها من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حالنا و حرامنا و عرف احكامنا» انتهى.

۴/۲/۲/۳- دیدگاه نوانسدادی‌ها (عدم کفایت ادله) و نقد آن

برخی ایده‌پردازان، با وجود پذیرش جواز تلاش برای تشکیل نظام اسلامی، امکان عملی آن در زمان غیبت را منتفی می‌دانند و چنین گفته‌اند:

«اگر در عصر غیبت، فقیهی از آنچنان قدرت مردمی برخوردار شود که دست به تاسیس نظامی دینی بزند، توانایی و وسع او برای تحقق احکام خداوند و حاکمیت ارزش‌های دینی محدود است، چرا که ارائه و اقامه دین در حد مطلوب و تراز و رضایت بخش منوط به حضور مبسوط الید امام معصوم است. عدم دسترسی به معصوم، هم مانعی برای فهم و دریافت جامعیت دین و استنباط همه احکام واقعی خداوند، از سوی فقها است و هم مانعی بر سر راه اجرا و اعمال مطلوب و رضایت بخش این احکام است و اساساً از روایات اهل بیت علیهم السلام به روشنی این امر استنباط می‌شود که مراجعه به فقها در عصر غیبت برای هدایت و اصلاح امور، یک امر ثانوی و اضطراری است.»^۳

این تفکر، با تفکر قائلین به «انسداد» در علم اصول فقه، هم افق است؛ انسدادی‌ها می‌گویند: «راه‌های قطعی و علمی (ظنی معتبر) برای دست یابی به احکام شرعی، بر مکلفان بسته است؛ عبارت موجز شارح کتاب کفایه در گزارش از این تفکر و استدلال آنها چنین است:

«بیانه: أن العلم و العلمی منسَد فی الاحکام^۴، و الرجوع إلى البراءة غیر جائز، و الاحتیاط غیر واجب للعسر، و الأصول الشخصیة باطله، و ترجیح المرجوح علی الرجح قبیح، فتعیین العمل بالظن.»^۵ ترجمه: «راه دست‌یابی به یقین یا ظن اطمینانی نسبت به آنچه مورد نظر شارع است، بسته است، از سوی دیگر، نمی‌توانیم بواسطه ندانستن واقع، در همه تکالیف، به اصل براءت مراجعه کنیم (سبب کنار گذاشته شدن دین می‌شود)، و نمی‌توانیم احتیاط کنیم (سبب عسر و حرج در عمل می‌شود)، و نمی‌توانیم طبق نظر شخصی خودمان عمل کنیم (می‌دانیم که شارع تکالیفی ارائه کرده است)، و

^۱ (شیخ صدوق، بی تا)، عیون اخبار الرضا، نشر جهان، قم، ج ۱ ص ۲۴۸

^۲ (طهرانی علامه، ۱۴۰۱ق)، ولایت فقیه در حکومت اسلام، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد مقدس، ج ۴ درس سی و نهم

^۳ (نصیری مهدی، ۱۳۹۷ش)، «فقه در عصر غیبت قادر به ساخت مدینه فاضله نیست»، مصاحبه با خبرگزاری جمهوری اسلامی، طهران، ۱۴

آبان ۹۷

^۴ به جای کلمه «الاحکام» در متن اصلی، «اللغات» آمده است؛ (محط بحث در سرفصل حجیت قول لغوی بوده است).

^۵ (مشکینی اردبیلی - اخوند خراسانی، ۱۴۱۳ق)، کفایه الاصول، نشر لقمان، قم، ج ۳ ص ۲۲۹

نمی‌توانیم طبق شواهد و قرائن احتمالی برون دینی عمل کنیم (میزان ارتباط یک روایت ظنی در یک موضوع، بیشتر است از میزان ارتباط یک شاهد ظنی برون دینی یا درون دینی ولی در موضوع یا باب دیگر)، بنابراین باید به روایاتی که در یک موضوع وارد شده است و احتمالی را ایجاد می‌کند عمل کنیم.»^۱

برخی از مولفین چنین آورده‌اند: «سنت جامع و واقعی که یکی از مآخذ فقه است متأسفانه در دست ما نیست و ما در واقع در اکثر قریب به کل مباحث فقهی، راه علم و علمی به سنت نداریم، جعل و دروغ پردازی‌ها که به وسیله دشمنان در این اخبار به عمل آمده، چنان ضعف و سستی در آنها و شک و تردید در ما به وجود آورده که راه ظن را هم بروی ما بسته است.»^۱

نقد این دیدگاه به شرح زیر است:

عامل اصلی گرایش به انسداد، تجربه «دست نیافتن به ادله قطعی لازم برای تعیین تکلیف در مسائل مختلف زندگی» است؛ اصولیین «افتاحی» که باب «علمی» به نظر شارع را مفتوح می‌دانند در پاسخ به دیدگاه انسدادی‌ها چنین گفته‌اند: «أما بالنسبة إلى العلمی فالظاهر أنها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلة علی حجیة خبر یوثق بصدقه و هو بحمد الله وافی بمعظم الفقه لا سیما بضمیمه ما علم تفصیلاً منها كما لا یخفی.»^۲ ترجمه: «ادعای انسدادی‌ها نسبت به عدم دسترسی به امارات و ظنون معتبر، پذیرفته نیست به دلیل استدلال‌هایی که در بحث حجیت خبر واحد ارائه شد؛ و می‌بینیم که خبرهای واحد می‌توانند تکلیف معظم احکام فقهی را روشن کنند.»

در مقابل تجربه و احساس انسدادی‌ها از کم و کیف منابع فعلی ما (الدین الواصل الینا) برای استنباط می‌توان گفت: امور متراکم و پیچیده بشر در دنیای امروز، با سه سطح از گزاره‌های راهبردی اداره می‌شود: ۱- قوانین اساسی و قوانین مدنی، ۲- برنامه‌های توسعه چندساله و سالیانه، ۳- ابلاغیه‌ها و آیین‌نامه‌های سازمانی.

به عدد مواد مطرح شده در هر کدام دقت کنید:

قانون اساسی ایران، ۱۷۷ ماده دارد، قانون اساسی آمریکا، ۳۳ ماده اصلی و بیش از صد ماده فرعی دارد؛ قانون مدنی ایران، ۱۳۳۵ ماده در ویرایش اول داشته است؛ برنامه ششم توسعه کشور ۱۲۴ ماده دارد و سیاست‌های کلان کشور، نزدیک به ۳۰۰ ماده دارد. (ر.ک. پایگاه اطلاعاتی قوانین و مقررات جمهوری اسلامی)؛ اما در سوی دیگر، تعداد ابلاغیه‌ها و آیین‌نامه‌های سازمان‌ها که باید براساس اسناد بالادستی تدوین شوند خارج از شمارش است.

در اسلامی که به دست ما رسیده است (دین واصل)، حجم انبوهی از مطالب مستند وجود دارد که بسیاری از آنها از جنس «القاء الاصول»^۳ هستند و ظرفیت تولید فروع (آیین‌نامه‌ها و ابلاغیه‌ها و برنامه‌ها) دارند. به جهت دقیق‌سازی نسبت به ادعای «حجم انبوه»، توضیح زیر ارائه شده است:

۱. در قرآن که کتاب محوری و متفق‌علیه است و منشاء اعتبار اخبار نیز هست، اکثر آیات آن معنای محکم و مشخصی دارند و متشابهات نیز قابل ارجاع به محکومات هستند و براساس رویکرد اصول فقهی، قابل مراجعه و قابل فهم و قابل استناد هستند؛ به‌علاوه توضیحات و تفسیرهای زیادی از ائمه علیهم‌السلام که درباره آیات به ما

^۱ (فیض علیرضا، ۱۳۷۳ش)، مقاله کاربرد مآخذ فقهی، مجله نقدونظر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، شماره یک، ص ۱۷۰

^۲ کفایه، طبع آل‌البیت، ص ۳۱۲

^۳ متن روایت چنین است: «عن السرائر عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: عَلَيْنَا إلقاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْنَا التَّفَرُّعُ» (حلی، ابن ادریس، ۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، نشر جامعه مدرسین حوزه، قم، ج ۳ ص ۵۷۵

رسیده است؛ به‌علاوه مجموعه‌ای از تفاسیر مفسرین که نقاط مشترک آنها، قدرمیتقن در ظهور لایه اول از معانی آیات را آشکار می‌کند؛ به‌علاوه روشی که ائمه علیهم‌السلام برای کشف معنای آیات و تفریع فروع یاد داده‌اند.^۱

۲. در مجامع حدیثی که احادیث را با سند نقل کرده‌اند وضعیت زیر را داریم:

در کافی حداقل ۱۵ هزار حدیث، در وسائل الشیعه با حذف تکرارها بیش از ۲۰ هزار حدیث، در مستدرک الوسائل بیش از ۲۰ هزار حدیث که در مجموع بیش از ۵۵ هزار حدیث می‌شود. وحید بهبهانی نیز در الرسائل الاصولیه چنین آورده است: «مجموع احادیثنا الیوم، علی ما قیل، خمسون ألف حدیث تقریباً»^۲؛ کتاب جامع احادیث الشیعه، که با اهتمام آیت‌الله بروجردی تنظیم گردید و مجموعه روایات کتب معتبره را با سند و با حذف تکرارها آورده است، دارای بیش از ۴۸ هزار روایت است.^۳

علامه شعرانی در المدخل الی عذب المنهل در نقد اخباریین چنین آورده است: «کیف یحصل بصره احادیث یظن عدم صدور خُمسها تقریباً»^۴؛ حال اگر براساس این احتمال علامه شعرانی، یک پنجم حجم روایات نیز مظنون‌الکذب باشند که نزدیک ۱۰ هزار روایت می‌شوند اگر آنها را از مجموعه روایات کسر کنیم حدود ۳۸ هزار روایت صحیح باقی می‌ماند ← ۳۸ هزار گزاره حجیت‌دار، در حیطه‌های مختلف زندگی، ظرفیت عظیمی برای استنباط است.

۳. مجموعه روایاتی که توسط فقهاء به عنوان روایت تقیه‌ای ذکر شده‌اند با جستجوی بسته‌ای از کلیدواژه‌های مرتبط در کتابخانه جامع فقه اهل بیت جستجو شد، حداقل در ۸۰۰ مورد، روایاتی موصوف به تقیه شده‌اند و هم‌چنین همین کار با روایات شخصیه، قضیه فی واقعه و قضیه خارجیه، صورت گرفت و حداقل در ۲۰۰ مورد، روایات موصوف به این موارد شده‌اند بنابراین جمعاً حدود ۱۰۰۰ مورد است که فقهاء آنها را شناسایی هم کرده‌اند ← پس نزدیک به ۳۷ هزار روایت، قابل ظهورگیری است. به‌علاوه اینکه مجموعه‌ای از فقه‌الحدیث‌ها (غریب‌الحدیث، مشکل‌الحدیث، مختلف‌الحدیث، معانی‌الاجبار، بیان‌الحدیث) در دسترس است که تراکم آنها، قدرمیتقن معنای این روایات را به ظن اطمینانی می‌رساند.

۴. حجم زیادی از اطلاعات و قرائن تاریخی که جزئیات تکوین و گسترش اسلام و سیره و سنت نبوی و ائمه اطهار علیهم‌السلام را گزارش کرده است، در اختیار ماست، به‌علاوه گزارش‌های زیادی از اسباب نزول آیات و اسباب صدور روایات.

اگر به‌جای انتظار دست‌یابی مستقیم به پاسخ سوالات در منابع دین، به عملیات اکتشافی پاسخ به‌وسیله استنباط مجموعه ادله و قرائن توجه کنیم (عملیات جمع‌الشواهد و تعاضد‌القرائن)، می‌بینیم که ادله دارای چه ظرفیت عظیمی برای حل مشکلات و پاسخ به سوالات هستند؛ یک نمونه به‌ظاهر جزئی در زیر ارائه شده است:

^۱ اشاره به روایت «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا تُخْبِرُنِي مَنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَ قُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَ بَعْضِ الرَّجْلَيْنِ فَضَحِكَ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ نَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ لَأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَغْسَلَهُ ثُمَّ قَالَ «وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمِرْفَاقِ» ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ فَقَالَ «وَ امْسَحُوا بِرُؤْسِكُمْ» فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ «بِرُؤْسِكُمْ» أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانٍ أَلْبَاءٍ ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ «وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِهِمَا» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق)، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، دارالکتب الاسلامیه، طهران، ج ۱ ص ۶۲)

^۲ (بهبهانی، ۱۴۱۶ق)، الرسائل الاصولیه، نشر موسسه علامه وحید بهبهانی، قم، ص ۱۰۱

^۳ (تبریزی، ۱۳۸۷)، مقاله جامع احادیث الشیعه، امتیازها و ضعف‌ها و روش استفاده از آن، مجله کاوشی نو در فقه، شماره ۵۶، ص ۱۳۸)

^۴ (شعرانی، ۱۳۷۳)، المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه، موسسه الهادی، قم، ص ۴۴

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ ابْنِ أَخِي شَهَابِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ قَالَ: شَكَوْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا أَلْقَى مِنَ الْأَوْجَاعِ وَالتَّخَمِ فَقَالَ لِي تَعَدَّ وَتَعَشَّ وَ لَا تَأْكُلْ بَيْنَهُمَا شَيْئاً فَإِنَّ فِيهِ فَسَادَ الْبَدَنِ أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ لَهُمْ رَزَقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَ عَشِيّاً.»^۱

ترجمه: «از سوء هاضمه‌ای که داشتیم خدمت امام صادق علیه‌السلام شکایت کردم، حضرت فرمود: فقط دو وعده غذا بخور، صبح و شب، و بین آنها چیزی نخور که بدنت را خراب می‌کند؛ مگر کلام الهی را نشنیده‌ای که فرمود: روزی بهشتیان صبح و شب به آنها عنایت می‌شود.»

تحلیل سندی: سند متصل و مُصَرَّح است و همه راویان ثقه هستند، در مورد «علی بن الصلت» توثیق صریح در منابع رجالی وارد نشده است و فقط گفته شده است که «له کتاب»^۲، لکن وقتی تعداد روایات با این نام را می‌بینیم (۲۱ مورد) و راویانی که از او نقل روایت کرده‌اند مانند حسین بن سعید هوازلی که ۱۴ مورد از او نقل روایت کرده است و مانند احمد بن محمد بن خالد البرقی و احمد بن محمد بن عیسی اشعری، این سوال پیش می‌آید که احتمالاً در نام این راوی اشکالی ایجاد شده است و نام او «علی بن ریان» است که توثیق شده است.^۳ در هر صورت، نقل اجلاء از او قرینه‌ای بر حد اقل، «صدق در مورد» است که برای اعتماد به روایت طبق سیره عقلانیه کفایت می‌کند.

تحلیل دلالی: با استنادی که حضرت به آیه شریفه کرده‌اند، احتمال خصوصیت مورد منتفی است و روایت بیانگر یک قاعده در صحت تغذیه است نه فقط درمانی برای سوء هاضمه. و از روی این قاعده می‌توان راهبرد «دو وعده‌ای» را برای مدل تغذیه سالم، ارائه کرد. می‌بینیم که حضرت به یک گزارش مربوط به بهشت استناد می‌کنند و فرآیند جاری در آنجا را برای این دنیا به عنوان فرآیند مطلوب، معرفی می‌نمایند. از این عملکرد حضرت (بالخصوص با تعبیر «أَمَا سَمِعْتَ»، که نشان‌دهنده انتظار گوینده نسبت به مخاطب است که خودش این مطلب را درک کرده باشند) می‌توان کلیدی برای وارد کردن حجم زیادی از آیات توصیف‌گر آخرت، در حیطه استنباط به دست آورد.

و البته مقصود این نیست که پاسخ تمام سوالات بشری را با سطح دانشی که داریم می‌توانیم از سرخ‌ها و ریشه‌هایی که در ادله بیان شده است بدون کمک معصوم، به دست بیاوریم و مقصود این نیست که فهم دین در سطح دانش ما به انتها خواهد رسید و ما می‌توانیم بهترین جامعه ممکن و تمدن الهی نهایی را مستقر کنیم، و هم‌چنین مقصود این نیست که با صرف دلالت منطوقی آیات و روایات، و بدون اصول عقلانی پایه فطری و سیره عقلانیه مشترک بشری، و بدون اکتشاف دلالت‌های التزامی عقلی در ادله نقلی، می‌توانیم به مدل عملیاتی برسیم (در ص ۶۴ تصریح شد که دائره علم دینی، لوازم عقلانی ادله نقلی را در بر دارد)، بلکه مدعا این است که با استناد به اطلاق آیه شریفه «كَأَنَّهُمْ لَمَّا تَهَيَّأُوا وَلَمَّا تَحَرَّزُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (سوره آل عمران، آیه ۱۳۹)، باید بتوانیم با تمسک به دین، در هر عصر و زمانی، وضعیتی بهتر از وضعیت‌های بشر ساخته، ایجاد کنیم.

بنابراین:

- دین واصل، دارای ظرفیت جامعه‌سازی برتر از جوامع فعلی بشری را دارد و این ظرفیت با اجتهاد فعال می‌شود.
- جامعه نهایی بشر، فقط با علم و مدیریت امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه شکل خواهد گرفت.
- برای رفع ظلم و اقامه عدل، عالمان بالله و بامرالله، در صورت تحقق زمینه مساعد، موظف به تشکیل حکومت هستند.

^۱ کافی، ج ۶ ص ۲۸۸

^۲ (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق)، الفهرست، نشر مکتبه المحقق الطباطبایی، قم، ص ۲۸۲

^۳ در منتهی المقال فی احوال الرجال، چنین آمده است: «قال المحقق الشيخ محمد: رأيت في كتاب الحج من يب رواية عن علي بن ريان بن الصلت، وفيه أيضا: عن علي بن الصلت، فيحتمل الاتحاد و يكون ثقة و الراوي عن ابن الريان علي بن إبراهيم و عن ابن الصلت أحمد البرقي و قوله: فالمرتبة غير بعيدة، مر في الحسن بن سعيد كون ابن الريان من أصحاب الرضا عليه السلام أيضا، فالمرتبة واحدة، و الله يعلم. و يحتمل التعدد، و كون علي بن الصلت يطلق تارة علي: علي بن الريان أيضا، بأن ينسب إلى جدّه، و الظاهر أنه يطلق عليه، فيالقارئ يظهر الحال، و الله يعلم.» (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق)، منتهی‌المقال فی احوال الرجال، نشر موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ج ۵ ص ۲۶

- کسانی که دین‌شناس نیستند و شرایط ذکر شده در نیابت عامه از معصوم را ندارند، مستقلاً اجازه قیام برای تشکیل حکومت ندارند.

۴/۳- خلاصه فصل

در این فصل، مبانی عامی که دیدگاه «اجتهاد تمدنی» بر آنها استوار شده است مورد بررسی قرار گرفتند، ابتدا اصلی‌ترین زیرساخت، که «پارادایم شبکه‌ای» است و بیانگر ابتناء اجتهاد تمدنی، بر معادلات «شبکه هستی»، «انسان شبکه‌ای»، «معرفت شبکه‌ای» و «روش شبکه‌ای» است که خروجی آن، «اجتهاد شبکه‌ای» است، سپس امکان تمدن‌سازی، و ظرفیت دین برای تمدن‌سازی، تحلیل گردید و براساس ادله درون دینی اثبات شد که دین چنین ظرفیتی دارد و باید به دنبال فعال‌سازی این ظرفیت بود.

این مبنای معرفتی و مبنای کلامی، راهگشای تلاش برای استنطاق روشمند و موجه ادله درون دینی، نسبت به مدلول‌های متناسب با مقیاس کلان و تمدن‌سازانه است، که مبنای زبان‌شناختی و روش‌شناختی آن در دو فصل آتی ارائه می‌گردد.

۵- فصل پنجم: مبانی زبان‌شناختی اجتهاد تمدنی

«اجتهاد»، در گام نخست، متن محور است و اگر متنِ موجه با دلالتِ موجه یافت نشد، آنگاه به سراغ اصول عملیه می‌رود؛ تعبیری مانند روایات زیر، بیانگر موقعیت و اهمیت «فهم متن ادله» در اجتهاد است: «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَى وَجْهِ فُلُو شَاءَ إِنْسَانٍ لَصَرَفَ كَلَامِهِ كَيْفَ شَاءَ وَ لَا يَكْذِبُ.»^۲ ترجمه: «فهم شما از دین، هنگامی رشد یافته خواهد شد که مقاصد و منظوره‌های چندگانه ما را که در یک جمله بیان شده است، بفهمید. یک جمله را می‌توان به گونه‌ای ادا کرد که معانی مختلفی از آن فهمیده شود، معانی‌ای که همه آنها واقعیتی را بیان کند و مورد نظر گوینده نیز باشد.»

این روایت بیانگر وجود سطوح، ابعاد و لایه‌های معنایی در گزاره‌های دین است؛ یعنی همانطور که ظاهر گزاره‌ها برای عموم قابل فهم است، مقاصد و مفاهیمی نیز در عمق این گزاره‌ها یا جوانب و ابعاد دیگر آنها وجود دارد که برای فهم همه‌جانبه و کامل دین، باید به آنها دست یافت، لذا می‌توان گفت: ستون فقرات فقاقت، استظهار از ادله است. اولین قدمی که در بررسی مبانی زبان‌شناختی اجتهاد تمدنی و تلاش برای فهم دین در مقیاس کلان باید برداشته شود اثبات قابل فهم بودن و جهان‌شمولی زبان دین است که در زیر ارائه شده است.

۵/۱- قابل فهم بودن و جهان‌شمولی زبان دین

در بررسی هویت دین (ص ۲۸)، به دست آمد که دین، پیام خداوند و طرح و برنامه او برای زندگی بشر است، لذا اگر دینی، مدعی «خاتمیت» شد باید پیام و برنامه‌ای برای انسان‌ها تا آخر تاریخ داشته باشد و طرح و برنامه عبور از دنیا و اتصال به ابدیت و حلقه رابط ماده و مجرد، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن را برای همه نسل‌ها تا انتها ارائه کند؛^۳ و اگر سخن و کلامی، مدعی جهان‌شمولی در محور زمان و مکان باشد، باید اولاً از مفاهیمی استفاده نماید که مشترک بین انسان‌هاست (مفاهیم مشترک بین انسان‌ها و زندگی انسان‌ها، مفاهیم فطری و زندگی طبیعی هستند)، و ثانیاً نیازهای فکری و روحی طیف‌های متنوع مخاطبین را پاسخ دهد و هر کدام به اندازه ظرفیت خود اشراب شوند و نیازمند به منبع دیگری نباشند. معادلات و معانی کلی که طیفی از مصادیق را تحت پوشش قرار می‌دهند، می‌توانند تبدیل به گزاره‌هایی با خصوصیت جهان‌شمولی شوند.

بیان معادلات فطری و طبیعی، استفاده از تشبیه مطالب برتر به مفاهیم فطری و طبیعی، ارائه مصادیق و اشاره به ملاک کلی قابل انطباق بر موارد مشابه، شیوه‌هایی هستند که ظرفیت انتقال مفاهیم جهان‌شمول را دارند.^۴

^۱ در روایت دیگری این‌گونه آمده است: «إِنَّ كَلَامَنَا لَيَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا» (صفار، ۱۴۰۴)، بصائر الدرجات، نشر مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ص ۳۲۹) و در روایت دیگری بدین تعبیر آمده است: «حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرَوِيهِ وَ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا وَ إِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمُخْرَجُ.» (شیخ صدوق، ۱۳۶۶ ش)، معانی الاخبار، نشر جامعه مدرسین، قم، ص ۲)

^۲ (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، ج ۲۷ ص ۱۱۷

^۳ در اصطلاحات اصول فقهی، از این مطلب، به قاعده «اشتراک» تعبیر می‌شود؛ «اشتراک المکلفین فی الحکم رجالا و نساء إلى قیام یوم القیامه» آی ما دام بقاء هذه الشریعة المقدسة.» (بجنوردی، ۱۳۷۷ ش)، القواعد الفقهیه، نشر الهادی، قم، ج ۲ ص ۵۳

^۴ این بیان‌ها در قالب گزاره‌های توصیفی، استدلالی، نقدی، تاریخی، تمثیلی، امری، نهی، هشدار، ترغیبی، دعایی، استفهامی انجام می‌پذیرد.

آیاتی مانند «ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»^۱ و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۲ بیانگر همین معنا هستند.^۳ و از حضرت هادی علیه السلام در تعبیری در مورد قرآن نیز چنین آمده است: «عن يعقوب بن السكيت النحوي قال سألت أبا الحسن علي بن محمد بن الرضا عليهم السلام: مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَالْدَّرْسِ إِلَّا غَضَاضَةً قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»^۴ ترجمه: «از حضرت هادی علیه السلام سوال شد که: قرآن چه خصوصیتی دارد که هر چه مورد تفکر و تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد تمام نمی‌شود بلکه مطالب تازه از آن به دست می‌آید؟ حضرت فرمود: خداوند قرآن را برای زمان خاص و مردم خاصی نفرستاده است بلکه قرآن برای تمام زمان‌ها و برای تمام ملت‌ها و گروه‌ها تا روز قیامت آمده است و برای همه تازه و جدید است.»

در دیدگاه‌های رقیب، یا زبان دین را منحصر در مخاطب عصری پیامبر می‌دانند یا زبانی اسطوره‌ای و مجازی قلمداد می‌کنند و قائل هستند که هر عصر و زمانی و هر مخاطبی، براساس پیش‌فرض‌های خود، معنایی را از «مجازها و استعاره‌های» دین درک می‌کند.

نقد این دیدگاه در مباحث الفاظ در علم اصول فقه که متصدی مبانی زبان‌شناختی اجتهاد و استنباط است، در عنوان «عدم اختصاص خطاب به مشافهین»^۵ ارائه شده است، و محقق نائینی (به عنوان نمونه‌ای از اصولیین) در عمومیت خطابات شرعی نسبت به مشافهین و غیرمشافهین نیز از خصوصیت «حقیقیه بودن جنس احکام» استفاده می‌کند و خطاب را به عموم مکلفین الی الابد متوجه می‌داند.^۶

در مورد پاسخ به اسطوره‌ای بودن مدلول گزاره‌های دین، نیز بحث «تبعیت دلالت از اراده مولف»^۷ ارائه شده است که بیانگر این معناست که در زبان دین، مجاز و کنایه و استعاره وجود دارد اما سمبلیک یا اسطوره‌ای نیستند (که بدون مابازاء خارجی فقط ایجاد احساس در مخاطب می‌کنند) بلکه استفاده از مجاز، برای تبیین جنبه یا حدّ خاصی از واقعیت موجود است و در قلمرو متناسب با اراده جدی مولف است.

توضیح تفصیلی این بحث متوقف بر هویت‌شناسی «وضع الفاظ» و هویت‌شناسی «جنس خطابات» است زیرا زبان دین، مبتنی بر دلالت ادله است لذا در محورهای زیر تمرکز بر دو هویت‌شناسی فوق شده است.

۵/۲- هویت‌شناسی «وضع الفاظ» و بررسی نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»

ستون فقرات فقهات، استظهار از ادله است؛ استظهار از ادله تابع هویت دلالت و هویت تابع هویت وضع الفاظ، ترکیبات، و قرائن است؛ اگر در هویت وضع، قائل به وضع برای مصادیق شویم یا قائل به وضع برای ملاک موجود در مصادیق شویم، فضای استظهار تضییق یا توسعه می‌یابد.

نظریه مشهور در هویت و کیفیت وضع الفاظ، وضع برای مصادیق معانی است؛ که به تبع آن دایره اطلاق و عموم کلام محدود می‌شود، و برای توسعه آن نیاز به قرینه (از باب تعدد دالّ و مدلول، یا مجاز) می‌باشد. اما اگر اصل پایه دلالت را، وضع لفظ برای روح معنا بدانیم، استظهار کلام، بدون نیاز به قرینه، توسعه طولی و عرضی خواهد یافت.

^۱ سوره ابراهیم، آیه ۴

^۲ (سوره یوسف، آیه ۲)

^۳ ر.ک. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۱۲ ص ۱۶؛ و ج ۱۵ ص ۳۲۱

^۴ (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق)، الامالی، نشر دارالثقافه، قم، ج ۱ ص ۵۸۰

^۵ ر.ک. به (صدر، ۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، ج ۳ ص ۳۶۶

^۶ همان، ج ۱ ص ۴۹۱

^۷ همان، ج ۱ ص ۱۰۴

براساس مبنایی که در مورد «حکم» ذکر شد، فقاقت، نیاز به استنباط فرآیندها دارد که فارغ از مصادیق هستند لذا با نظریه مشهور در مورد وضع، راه برای استخراج فرآیندها از ادله بسته می‌شود؛ برای استنباط حکم در موضوعات کلان، و تولید فقه حکومتی و تمدنی، نیاز به «سعه موضوع له» داریم.

فرضیه مطرح در این دیدگاه چنین است: «الفاظ، نه برای مصادیق متبادر از آنها، بلکه برای ملاک موجود در مصادیق و روح معنای جاری در مصادیق مشابه و هم‌طیف، وضع شده‌اند.» نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، بیانگر وجود «مراتب معنایی در نظام گفتاری» می‌باشد، به این شکل که الفاظ، برای «لبّ معنا» وضع شده اند، بدون دخالت هر گونه خصوصیت خارج از موضوع له. از سوی دیگر، «فرآیند»، فعل و انفعالی است که سبب تولید اثری جدید می‌شود (ترکیب اتحادی نه انضمامی)؛ روح معنا عبارتست از: معنای مصدری مشترک میان مصادیق مختلف؛ و معنای مصدری در اولین ظهور خود، در قالب یک فعل و انفعال (پدید آمدن یک حالت، یک تغییر، یک حرکت، یک خصوصیت) آشکار می‌شود؛ مثلاً کلمه میزان، برای روح معنایی «بزار سنجش» وضع شده است که حاوی فرآیند «سنجش» است، یا کلمه صراط، برای روح معنایی «رابط برای حرکت میان دو چیز» وضع شده است که حاوی فرآیند «برقراری ارتباط» است. مدعای نظریه روح معنا، این نیست که معنای ظاهری متفاهم عرفی مورد نظر نیست بلکه می‌گوید: این معنای عرفی، عندالتحلیل به روح معنایی متصل است و عندالوعی و الشعور من المتکلم و المخاطب، اذعان به این معنا صورت می‌پذیرد مانند مسأله «لزوم التنبه» است که در پاسخ به اشکالاتی در مسأله «بدیهیات» بیان می‌شود.

زیرساخت بحث «الفاظ»، نظریه «وضع» است و تغییر در این نظریه بیشترین ارتباط و تاثیر را در «اجتهاد تمدنی» دارد، در این قسمت، به برخی نظریه‌ها در حقیقت «وضع» اشاره می‌شود سپس دیدگاه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» که از زیرساخت‌های اصلی زبانی برای حرکت به سمت اجتهاد تمدنی است تبیین می‌گردد.

نظریه مشهور در **هویت و کیفیت وضع الفاظ**، وضع برای مصادیق معانی است؛ که به تبع آن دایره اطلاق و عموم کلام تعیین می‌شود، و برای توسعه آن نیاز به قرینه (از باب تعدد دالّ و مدلول، یا مجاز) می‌باشد. اما اگر اصل پایه دلالت را، وضع لفظ برای روح معنا بدانیم، استظهار کلام، بدون نیاز به قرینه، توسعه طولی و عرضی خواهد یافت. توضیح: نمونه نظریات اصولیین در باب هویت وضع چنین است:

- نظریه «اختصاص»: (محقق خراسانی): «وضع، ارتباط خاصی است که بین لفظ و معنای برقرار می‌شود، و موجب اختصاص لفظ به معنا می‌شود؛ گاهی در اثر تخصیص لفظ به معنا و گاهی به جهت کثرت استعمال لفظ در معنا تحقق پیدا میکند.»^۱
 - نظریه «تعهد»: (آیت‌الله خویی): «وضع عبارت است از یک قضیه شرطیه تعهدیه به اینکه هر گاه این لفظ را به کار برده می‌شود، منظور اراده افهام معنای آن است.»^۲
 - «نظریه قرن اکید»: (شهید صدر): «وضع لفظ بر معنا یک عملیات تکوینی در قالب استفاده از قوای ذهنی و زبانی، برای ایجاد اقتراّن مؤکد بین لفظ و معنا می‌باشد، اقتراّنی که به مقبولیت عرفی و نوعی بینجامد»^۳
- در گزارشی از الزامات و لوازم این نظریات، براساس مبنای مختار می‌توان چنین گفت:

معنای دلالت الفاظ بر معانی، انتقال ذهن از یک نماد به یک معنا (کشف الدالّ عن المدلول) است، و دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی نیست بلکه به واسطه جعل و تخصیصی که از طرف واضع صورت گرفته است، و «واضع لغات» عملکرد عقلانی مجموعه بشری است نه یک فرد خاص و البته در همان سیره عقلانی نیز افرادی سرمنشاء جعل الفاظی بوده‌اند (وضع تعیینی و تعینی)؛ هم‌چنین الفاظ، برای معانی‌ای گسترده‌تر از معنای اصلی اولیه خود نیز به کار می‌روند و معانی مجازی را شکل می‌دهند؛ و دلالتی که مورد نظر در سیره عقلانی است دلالتی است که متکلم قصد جدی برای انتقال معنایی

^۱ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق) کفایه الاصول، نشر آل‌البیت، قم، ص ۹

^۲ (خویی، ۱۴۱۳ق)، محاضرات فی علم الاصول، موسسه احیاء الآثار الامام الخویی، قم، ج ۱ ص ۴۸

^۳ (صدر، ۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، قم، ج ۱ ص ۸۲

داشته باشد لذا تحقق دلالت و نوع دلالت، تابع اراده به کاربرنده نماد دلالت کننده است (چه تصویر باشد، چه لفظ باشد یا هر علامت دیگر)، و براین اساس، دلالت تصویری و دلالت استعمالی، از جنس تداعی معانی است نه دلالت واقعی؛ و از سوی دیگر، کلمات و ترکیب‌ها، دارای وضع نوعی هستند و ساختار زبانی براساس این وضع نوعی، شکل گرفته است و عملیات انتقال معانی را انجام می‌دهد. برای تشخیص معانی و نوع دلالت در هر کلمه یا ترکیبی، قرائنی در زبان وجود دارد مانند قرینه «تبادر» که برای کشف از حقیقی بودن معنای به کار برده شده در برابر مجازی بودن معنا به کار می‌رود. و عقلاء نیز در اکثر اغلب موارد، از قواعدی پیروی می‌کنند که این قواعد، به عنوان «اصول لفظی» شناخته می‌شوند و در موارد شک به آنها مراجعه می‌شود ریشه این قواعد «اصاله الظهور و اصاله عدم القرینه» است و در عناوینی مانند: اصاله الحقیقه، اصاله عدم التقدير، اصاله العموم و الاطلاق، ظهور و بروز پیدا کرده است؛ و هم چنین مراجعه به «قول لغوی» در صورتی که قرائن موجود در آن سبب اطمینان شود، ابزار تشخیص معنا است. ترادف و اشتراک هم در الفاظ وجود دارد لذا نیاز به ابزاری برای تشخیص موارد مشابه از یکدیگر داریم؛ اما به کاربردن یک لفظ، بدون قرینه، و اراده جدی بیشتر از یک معنا، جایز نیست مگر در معانی طولی؛ هم چنین زبان دین، زبان متعارف مخاطبین آن است و براساس ساختار مشترک ذهنی بشری است و در عین حال، شارع، اصطلاحاتی را نیز برای بیان معانی مورد نظرش ایجاد کرده است (وجود حقیقه شرعیه)، و براساس همین ساختار و عملکرد مشترک ذهن بشری، اصطلاحاتی که شارع به کار برده است برای معنایی که جامع «صحيح و فاسد» باشد وضع شده است.

براساس مبنایی که در مورد «حکم» ذکر شد، فقاقت، نیاز به استنباط فرآیندها دارد که فارغ از مصادیق هستند لذا با نظریه مشهور در مورد وضع، راه برای استخراج فرآیندها از ادله بسته می‌شود؛ برای استنباط حکم در موضوعات کلان، و تولید فقه حکومتی و تمدنی، نیاز به «سعه موضوع له» داریم و این توسعه، نیاز به ملاک و روشمند بودن و به حجیت رسیدن دارد تا استحسانی نشود.

فرضیه مطرح در این دیدگاه چنین است: «الفاظ، نه برای مصادیق متبادر از آنها، بلکه برای ملاک موجود در مصادیق و روح معنای جاری در مصادیق مشابه و هم طیف، وضع شده‌اند.» نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، بیانگر وجود «مراتب معنایی در نظام گفتاری» است، به این شکل که الفاظ، برای «لبّ معنا» وضع شده‌اند، بدون دخالت هر گونه خصوصیت خارج از موضوع له؛ توضیح اینکه:

«معنا»، همان نفس الامر است که «مفهوم»، حاکی از آن است؛ و «مصدق»، تحقق خارجی مقید آن است. نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، مدعی وجود مراتب و لایه‌ها در معنای موضوع له است، که باید مراد کلام بر اساس آن کشف شود؛ مدعی خلق مراتب معنایی نیست، لذا بر اساس این نظریه، توسعه معنایی (الحاق اصناف جدید معنایی به مفهوم اصلی)، در چارچوب «مراد متکلم» مطرح است؛ نه اینکه «متن» را یک وجود مستقل از متکلم بدانند که قابلیت تفسیر به معانی مختلف را داشته است. در توضیح و تحلیل‌های علماء در مورد این دیدگاه نکاتی آمده است که به جهت اهمیت آنها، چند مورد در زیر گزارش می‌شود:

۱. «الفاظی که برای معانی وضع شده اند دارای غایت خاص هستند و موضوع له حقیقی آنها، چیزی است که «مُحَقِّقِ غرض» باشد و ما زاد بر آن دخیل در موضوع له نیست.^۱»
۲. «در تفسیر الفاظ متشابه قرآن کریم و احادیث (مانند کرسی) سه روش عمده مطرح است: ... روش سوم که مسلک راسخان در علم و یقین است: تأکید دارد که در تفسیر دو جهت باید هم‌زمان رعایت شود: ۱- الفاظ بر مفاهیم اصیل خود باقی بماند و تصرفی در آنها نشود. ۲- معانی الفاظ از امور زائده‌ای که در مفهوم اصیل و پایه دخیل نمی‌باشند،

^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق)، میزان، انتشارات اسماعیلیان، قم، ج ۲ ص ۳۱۹

مجرد شود؛ یعنی انس و عادت نفس به مصداق خاصی که معنا غالباً در قالب آن ظهور و بروز دارد، موجب غفلت از روح معنای لفظ نشود.^۱

۳. «الفاظ برای معنی عامّ وضع شده‌اند؛ نه برای مصداق محدود حسی و طبیعی و مادی و مقید به زمان و مکان.»^۲
 ۴. «هل بلغک من تضاعیف إشارات الأولیاء علیهم السلام و کلمات العرفاء رضی الله عنهم أن الألفاظ وضعت لأرواح المعانی و حقائقها؟ و هل تدبّرت فی ذلك؟ و لعمری أن التدبر فیہ من مصادیق قوله علیه السلام: «تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة؛ فإنه مفتاح مفاتيح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنية.»^۳
 ترجمه: «آیا این سخن اولیاء الهی و بزرگان عرفان را شنیده‌ای که الفاظ برای ارواح معنای وضع شده‌اند؟ آیا درباره آن تدبّر کرده‌ای؟ قسم به جانم تدبّر در این مطلب از مصادیق فرمایش امام معصوم علیه السلام است که: ساعتی تفکر بهتر از عبادت ۶۰ ساله است. این قاعده کلیدی‌ترین ابزار معرفت و اساسی‌ترین اصل فهم اسرار قرآنی است.»

۵/۲/۱- استدلال نظریه و نقد نظریه‌های رقیب

«معنا» مابازای تصور ذهنی، محکی، موضوع و متعلق فهم است، نه خود فهم؛ بر این اساس نظام مفهومات و ادراکات، تابع نظام معنای نفس الامری می‌باشد، لذا می‌توان در یک صورت‌بندی منطقی در قالب صغری و کبری، چنین گفت:
 صغری اول: وضع یک فرآیند زبانی است.

کبری اول: فرآیند زبانی تابع نظام مفهومی ذهنی، و نظام مفهومی ذهنی تابع نظام معنایی خارج از ذهن است.
 نتیجه اول: وضع تابع نظام مفهومی ذهنی است. (توجه: به ارتباط معنا با نظام مفهومی ذهنی دقت شود)
 کبری دوم: نظام مفهومی ذهنی در انتزاع، از مصداق به مفهوم است، و در تطبیق، از مفهوم به مصداق.
 نتیجه دوم: فرآیند وضع، در انتزاع، از مصداق به مفهوم است (از جزئی به کلی)، و در تطبیق، از مفهوم به مصداق است (از کلی به جزئی).

نتیجه نهایی: پس وضع که مرحله تطبیق است از کلی به جزئی است و ناظر به ذات معنا است (که ماهیت مهمله مبهمه است) و تنازل می‌کند تا به مصداق خاص می‌رسد لذا انطباق معنا، کل طیف را در برمی‌گیرد نه فقط مصداق خاص را. در حقیقت ما یک مبنای وجود شناسانه در مبانی فلسفه اثبات می‌کنیم، از آن یک نتیجه معرفت شناسانه مفهومی می‌گیریم، و از آن یک نتیجه زبان شناسانه در قواعد زبانی تکوینی می‌گیریم که عملیات ذهنی برای تولید الفاظ را در پشت صحنه ناخودآگاه انسان‌ها مدیریت می‌کنند.

پشت صحنه عملکرد معرفتی بشر، ایجاد کثرت در ادراکات است: ادراکات عام، ادراکات فوقانی؛ که پشت صحنه اش وجود عام، وجود واحد و بسیط است. عملکرد در «کثرت در ادراکات» اینگونه است که: فرد در مواجهه با یک پدیده، از ظاهر آن عبور کرده به کلی و عام فوقانی آن توجه می‌کند، چه کلی‌ای که از مصادیق حسی تجریدش کرده باشد، و چه کلی‌ای که از فصل‌هایش تجرید کرده باشد، و چه کلی‌ای که از جنس‌اش تجرید کرده باشد و عام‌ترش کند. و از آنجایی که عالم تشکیکی است و وجودها تجلی لایه‌های فوقانی هستند، عملکرد ذهن ما در دریافت معنای، عملکرد از عام به خاص، از کلی به جزئی و مصداق است؛ لذا در عملیات وضع هم ناخودآگاه این کار را می‌کنیم.^۴

^۱ (ملاصدرا شیرازی، ۱۳۶۱ش)، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۲

^۲ (حسینی طهرانی ۱۴۳۱ق)، معادشناسی، انتشارات حکمت، طهران، ج ۱ ص ۴۷-۷۳

^۳ (خمینی، ۱۳۷۲ش)، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، طهران، ص ۳۹

^۴ برای تفصیل بیشتر، رک. به (مقدسی، ۱۳۹۵)، پایان‌نامه نظریه وضع الفاظ برای ارواح معنای و تاثیر آن در استنباطات فقهی، سطح سه، حوزه علمیه مشهد مقدس، ص ۱۱۸

بنابر نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، استظهار شمولیت معنا نسبت به مراتب معنا، نیاز به قرینه صارفه ندارد و اصله الاطلاق نیز در آن جاری است. بر این اساس «حجیت ظهور نوعی» به دست می‌آید^۱، و لازم است دقت شود در استظهار از ادله شرعی، فرهنگ، شرایط و زمان و مکان خاص دخالت داده نشود.

شارع تصریح کرده که برای همه بشریت سخن می‌گوید به تمام وسعت زمانی، مکانی، و فرهنگی آن، نه فقط مخاطبین زمان وحی، و رعایت این مهم، در گرو زدودن معنا از ملابسات است تا لب معنا بدست آید.^۲ نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، مبنای زبانی این امر است. بر این اساس، در صورت نبود قرینه خاص، مراد جدی، مطابق با سعه معنای موضوع له است؛ و شرایط و بسترهای خاص نمی‌توانند قرینه بر مراد جدی باشند، بلکه تنها موجب پدید آمدن قدر متیقن خارجی در مقام مخاطب می‌شوند، که حجّت نیستند^۳، به این معنا که «مراد جدی» محدود به قدر متیقن نیست، گرچه قطعاً از مصادیق مراد محسوب می‌شوند.^۴

براساس استدلال فوق، نظریه‌های مشهور ارائه شده در هویت وضع، در عین صحت اولیه، «کفایت» برای توصیف هویت وضع را ندارند.

۵/۲/۲- روش کشف روح معنایی (روش کشف لایه معنایی ادله در مقیاس کلان)

روح معنایی، هم‌جنس با «قدر جامع» در بحث اصولی «وضع الفاظ برای صحیح یا اعم از صحیح و فاسد» است و با فحص در کیفیت کشف قدر جامع معنایی در این بحث از اصول فقه میتوان براساس اجتهاد مصطلح، سرنخ‌های لازم برای چگونگی دستیابی به روح معنایی را کشف کرد.

قائلین به وضع لفظ برای معنای اعم (در مبحث صحیح و اعم) در ترسیم «وجه جامع میان صحیح و اعم» می‌گویند: «واقعیت این است که نماز، یک حقیقت و خضوع و توجه خاصی به خداوند است که این اجزاء به منزله مواد آن شناخته می‌شوند، ولی صورت، عبارت از همان خضوع و توجه خاص است و همان‌طور که در فلسفه مطرح است «شیئیت شیء» به صورت آن است نه به ماده آن»^۵؛ در تعبیر دیگری نیز چنین آمده است: «مخترعین با این که در وسیله اختراعی از مواد خاصی استفاده می‌کنند و آن وسیله را به «صورت و شکل خاصی» سازماندهی می‌کنند، اما با این حال هم ماده و هم صورت را به نحو «لا بشرط» در اختراعشان دخیل می‌دانند. به همین خاطر است که تحولات صنعتی با این که موجب تغییر وسائل و ابزار می‌شود یا تغییر در اجزاء و مواد آن، یا تحوّل در شکل و ساختار آن، با این حال «نام تعیین شده برای آن ابزار»، به نحو متعارف در گذشته برای آن‌ها استعمال می‌شود (یعنی استعمال حقیقی)؛ ... و لبّ کلام آن که: ساختار و هیئت، موادّ و اجزاء پدیده را در خود هضم می‌کند، ... و اما خود هیئت گاهی به کیفیت خاصی در شیئیت آن پدیده اعتبار می‌شود، و گاهی به نحو کلی و عریض، و البته تنها با «عناوین عرضیه» امکان دارد این وجه جامع را بیان کرد؛ به عنوان مثال در «خانه بودن خانه» همان‌طور که سنگ و گل و گچ و آجر تأثیری ندارد، «مربع یا مثلث بودن آن» نیز دخیل نیست؛ چون واضع گرچه لفظی را بر «ساختار (هیئت) خاصی که موادّ و اجزاء در آن محو و فانی هستند» نهاده است به گونه‌ای که از ساختارهای دیگر متمایز و منفصل باشد، اما در عین حال آن هیئت و ساختار را محدود به صنف خاصی نکرده است»^۶.

^۱ (صدر، ۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، نشر موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، قم، ج ۱ ص ۲۹۱

^۲ نکته مهم: این کار براساس روشی که در قسمت بعد ارائه شده است انجام می‌شود و بدون ضابطه نیست و هر گونه توسعه معنایی را در بر نمی‌گیرد و در موارد «منصوص»، نمی‌توان بدون قرینه موجه فنی فقهی، گسترش ایجاد کرد؛ لذا آنچه اصحاب هرمنوتیک مدرن و برخی قائلین به «فقه پویا» در اصطلاح رایج از دهه ۷۰ می‌گویند پذیرفته نیست.

^۳ (خویی، ۱۴۱۳ق)، محاضرات فی علم الاصول، نشر موسسه احیاء الآثار الامام الخویی، قم، ج ۱ ص ۵۰۹

^۴ (مقدسی ۱۳۹۵)، پایان‌نامه نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی و تأثیر آن در استنباطات فقهی، سطح سه، حوزه علمیه مشهد مقدس، ص ۱۸۴

^۵ (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱ش)، اصول فقه شیعه، نشر مرکز فقهی ائمه اطهار، قم، ص ۹۱-۹۳

^۶ (خمینی، ۱۴۲۳)، تهذیب الاصول، موسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، طهران، ج ۱ ص ۱۰۶

می‌بینیم که دو نوع دلیل بر ضابطِ قدر جامع وجود دارد: دلیل اصول‌فقهی و دلیل فلسفی؛ و نظر به این که نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، گسترهٔ بیشتری برای «حقیقتِ معنا»، نسبت به آن چه در «قدر جامع صحیحی یا اعمی» مطرح می‌باشد، قائل است، استدلال اصول‌فقهی، «ضابطِ قدر جامع و روح معنایی» را در مرتبهٔ «اصناف محسوس و دنیوی»، و استدلال فلسفی، این ضابط را در «تمام مراتب و لایه‌های وجودی معنا» اثبات می‌کند.

ضابطِ «قدر جامع» چه می‌باشد؟ آیا ضابط، هدف و غایت است؟ یا هیئت و صورت؟ یا ماده؟ یا چیز دیگر؟ در میان احوال نقل شده از اصولیین در بحث «صحیح و اعم» سه دیدگاه مشاهده می‌شود: ۱- ضابط، هیئت و صورت مبهمه است، ۲- ضابط، ماده مبهمه است، ۳- ضابط، غایت و غرض است.

مراد از «ابهام در هیئت»، جهل و عدم اطلاع از محدودهٔ آن نیست؛ بلکه منظور «جهت اشتراک صورت و هیئت» است؛ در «صورت مشترک»، پدیده از تمام قیود غیر دخیل در ذات (عوارض) تجرید می‌شود، و «لبّ فصل» به دست می‌آید. بنابراین می‌توان گفت: «حداقل ترکیب اجزائی افعالی، و حداقل ترکیب مواد» شاخص وجه جامع است صورت همان «نحوه ترکیب و ارتباط» است؛ نحوه ارتباط بین اجزاء در دید مخاطب، یا در دید قواعد تکوینی عالم ماده، یا قواعد عقلانی در سطح عوالم فوقانی. این کار طبق قواعد آن عالم، در «این فضا و این نحوه ترکیب» قرار دارد. وجه جامع یا متبادر در عرف است، یا حداقل عقلانی است؛ یعنی هر کس آن را با عقل طبیعی تکوینی ببیند می‌گوید: «این شخص در این فضا (مثلاً صلاة) این کار را انجام می‌دهد».

البته تمام قائلین به وضع الفاظ برای معنای اعم (در مبحث صحیح و اعم اصول فقه) این قید را بیان می‌کنند که مراد از «فاسد» فردی نیست که تنها یک یا دو جزء از آن پدیده را دارد؛ چون در این صورت یا ترکیب منتفی است، و لذا «صورت مبهمه» وجود ندارد؛ و یا اگر ترکیبی هست، صورت جامع آن معنا (فصل) رعایت نشده است (به گونه‌ای که مانع اغیار باشد). بنابراین: وجه جامع باید اولاً شامل تمام اصناف معنایی صحیح و فاسد حسی، و ثانیاً شامل تمام مراتب وجودی آن پدیده باشد. قدر جامع معنایی باید پنج خصوصیت داشته باشد:

۱. جامع باید ارتکازی بین مستعملین، و در حیطة ادراک عقلایی باشد.
 ۲. جامع باید با قطع نظر از تعلق به مصادیق خودش، تحقق و واقعیت داشته باشد.
 ۳. جامع باید بسیط و مبهم باشد.^۱
 ۴. جامع باید قریب باشد.
 ۵. جامع باید شبکه ای باشد.
- اصطلاح «شبکه ای» در قدر جامع برای این است که دریافت شود اصل فرایند و هیئت مبهمه اختصاص به «سطح مادی یا ذهنی معنا» ندارد؛ بلکه یک منشاء دارد که در هر سطحی از شبکه هستی، شکلی از مراتب را به خود می‌گیرد. برای کشف قدر جامع باید دو نکته اساسی رعایت شود:

- (۱) عدم توجه به تعلقات و عوارض معنا
- (۲) توجه به جوهرهٔ پدیده

برای این منظور لازم است مراحل ذیل به ترتیب اعمال شود:

۱. تمام اصناف و مصادیق معنای مورد نظر در عالم حس و دنیا، به قدر ممکن استقراء شود. (برای دستیابی به تمام اصناف، معنا از عوارض تسعه آن تجرید شود. (با تجرید معنا از زمان، اصناف آن را به دست بیاید، با تجرید معنا از مکان، اصناف آن به دست بیاید، با تجرید معنا از کم، اصناف آن به دست بیاید، با تجرید معنا از کیف، اصناف آن را به دست بیاید،)
۲. این اصناف معنایی با هم مقایسه شود و وجه مشترک آنها را به دست بیاید. (قدر جامع مصادیق حسی)

^۱ مراد از «ابهام»، جهل نیست؛ بلکه منظور «وجه اشتراک» است. نیز مراد از بساطت، بساطت فلسفی، یا «عنوان واحد» نیست.

۳. معنای عام حسّی به صورت یک سیستم^۱ در نظر گرفته شود. (هدف و غایت از معنا تعیین شود + نقطه شروع فعال سازی آن به دست بیاید + نقطه مرکزی آن به دست بیاید + مراحل حرکت از نقطه شروع تا دست‌یابی به غایت به دست بیاید + نقاط بحران آن به دست بیاید. (یعنی آنچه نباید و آنچه مورد نظر نیست))
۴. نقطه مرکزی به عوالم دیگر در شبکه هستی ارائه شود و مصادیق آن به دست بیاید. (گسترش نقطه مرکزی)

مثال: (تطبیق عملیات فوق بر نمونه «مصباح: چراغ»)

۱. در عالم ماده، به چه اشیائی، کلمه «چراغ» اطلاق می‌شود؟ ← با عدم توجه به زمان، مکان، کم، کیف، شکل و صورت، جنس و ماده، به سراغ استعمال کلمه چراغ می‌رویم و به موارد زیر برخورد می‌کنیم: مشعل، شمعی، چراغ فتیله‌ای، چراغ زنبوری، چراغ نفتی، چراغ گازی، چراغ برقی رشته‌ای، چراغ ال‌ای‌دی، چراغ اتمی، چراغ دریایی، چراغ قوه، چراغ مطالعه، چراغ راهنمایی، چراغ ماشین، چراغ خطر، مهتابی، هالوژن، لیزری،
۲. این اصناف را با هم مقایسه کرده به دنبال وجه مشترک آنها می‌گردیم ← همه آنها خاصیت نوردهی دارند فارغ از خصوصیاتشان.

۳. این وجه مشترک را به صورت سیستمی تحلیل می‌کنیم ← هدف و غایت از نوردهی، ایجاد تشخیص و راه‌گشایی براساس آن تشخیص است + نقطه شروع آن، تولید و ارسال ماده بازتاب‌دهنده است + نقطه مرکزی آن، ایجاد وضوح برای حداکثر تمایز است + مراحل حرکت برای رسیدن به غایت، تنظیم کمیت و کیفیت و جهت منبع نور بر روی لبه‌ها و مرزها برای دست بیشترین بازتاب قابل رؤیت است + نقاط بحران آن، کم‌سو بودن یا پرنور بودن، اشتباه بودن محل تابش نور و اشتباه بودن جهت تابش که سبب اشتباه بودن جهت بازتاب می‌شود.

۴. نقطه مرکزی را به عوالم دیگر در شبکه هستی ارائه کرده و مصادیق آن را به دست می‌آوریم ← جوهره، مرکز ثقل، نقطه مرکزی و هیات مبهمه، در «چراغ» براساس تحلیل فوق، ایجاد وضوح است که اگر آن را به عوالم بالاتر از ماده ببریم، ایجاد وضوح در مفاهیم، وضوح در احساس‌های درونی، وضوح در دریافت‌های قلبی، و وضوح در ایجاد کثرت وجودی، به دست می‌آیند؛ که مصادیق آن عبارتند از: چراغ عقل و منطق، چراغ فطرت، چراغ قلب، چراغ خلقت (الله نورالسموات و الارض).

اگر بخواهیم معنایی را که برای عوالم غیب بیان شده است، به عوالم پایین گسترش دهیم، باید ابتدا روح معنایی آن استخراج شود، و سپس به آن تشخص داده شود، یعنی علل و عوارض متناسب با آن عالم، به روح معنا افزوده شود. «کشف قدر جامع معنایی» عملیاتی در مقابل «تشخص دادن به معنا» است. (نکته: اگر در جایی صورت (فصل) قابل کشف نبود، از «عوارض» برای کشف «وجه جامع» استفاده می‌شود).

نظریه وضع الفاظ برای ارواح می‌گوید بین این اصناف معنایی «وجه جامعی» وجود دارد که امکان تسمیه همه آن‌ها به نام واحد را فراهم می‌کند. این وجه جامع و روح معنایی در ارتکاز ذهنی و ناخودآگاه واضع وجود داشته، و لفظ را در حقیقت برای همان «روح معنایی» وضع کرده است.

این عملیات، در کتب لغت تحلیلی که به دنبال کشف «اصل معنا» بوده‌اند، صورت گرفته است مانند کتاب «معجم مقاییس اللغة، تالیف ابن فارس»^۲، «مفردات الفاظ القرآن، تالیف راغب اصفهانی»^۳ و «التحقیق فی کلمات القرآن، تالیف حسن مصطفوی»^۴

آنچه در اینجا مورد نظر است توجه به هم‌افق بودن «روح معنا» با اصطلاح «فرآیند» در عبارت «استنباط فرآیندها از گزاره‌های دین» است که در زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

^۱ این کلمه، صرفاً برای اشاره به اجزاء و نوع روابطی است که باید شکل بگیرد تا موضوع مورد نظر، کارکرد خود را پیدا کند.

^۲ (ابن فارس، ۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم

^۳ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق)، معجم مفردات الفاظ القرآن، نشر دارالقلم، بیروت

^۴ (مصطفوی حسن، ۱۳۷۱)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، نشر وزارت ارشاد، طهران

۵/۲/۳- هم افق بودن «روح معنا» با «مفهوم فرآیند» (کلید کشف معنای ادله در مقیاس کلان)

«فرآیند»، فعل و انفعالی است که سبب تولید اثری جدید می‌شود (ترکیب اتحادی نه انضمامی)؛ از سوی دیگر، روح معنا عبارتست از: معنای مصدری مشترک میان مصادیق مختلف؛ و معنای مصدری در اولین ظهور خود، در قالب یک فعل- وانفعال (پدید آمدن یک حالت، یک تغییر، یک حرکت، یک خصوصیت) آشکار می‌شود؛ مثلاً کلمه میزان، برای روح معنایی «بزار سنجش» وضع شده است که حاوی فرآیند «سنجش» است، یا کلمه صراط، برای روح معنایی «رابط برای حرکت میان دو چیز» وضع شده است که حاوی فرآیند «برقراری ارتباط» است.

در قدم بعد، برای اینکه این معنای مصدری، بر مصادیق خود در مقیاس کلان تطبیق شود، به سراغ مفاهیم و عناوینی که در آن موضوع در مقیاس کلان به کار می‌روند می‌رویم، مثلاً عنوان «مکاسب محرمه» که یکی از مصادیق آن در معاملات خرد، خریدوفروش مواد غیرمشروع مانند شراب یا خون است، وقتی به فضای روح معنایی وارد شود تبدیل به عنوانی مانند «معاملات غیرقانونی» می‌شود که مصادیق آن در مقیاس کلان، با تعبیری مانند: «مفاسد اقتصادی»، «درآمدهای نامشروع» بیان می‌شوند که مواردی مانند «پول‌شویی، قاچاق، رانت‌خواری و ...» را هم در برمی‌گیرد؛ یا حتی در تک مصداق‌هایی مانند «بیع دم» که در مکاسب محرمه، حکم به بررسی وجود یا عدم وجود «منفعت محله مقصوده عندالعقلاء» در آن می‌شود تا حلال و حرام بودنش آشکار شود، وقتی آن را به مقیاس کلان ببریم عبارت «بیع» که تبادر عرفی اولیه آن، معامله میان دو یا چند نفر است، به «ساختار و نهاد معاملاتی» تبدیل می‌شود که با عنوان «بازار» از آن یاد می‌شود یعنی صورت مسأله فقهی، از «بررسی حکم بیع دم» به «بررسی حکم تشکیل بازار خون» ارتقاء می‌یابد؛ یعنی آیا شارع رضایت به شکل‌گیری ساختارها و فرآیندهایی دارد که در آنها، حجم انبوهی از خون تولید، خریدوفروش، توزیع و مصرف شود؟

در قسمت مقدمه تحقیق ذکر شد که برای دست‌یابی به تمدن اسلام، نیاز به استنباط فرآیندهای تمدن‌سازانه از گزاره‌های دین داریم در حالی که بسیاری از گزاره‌ها، در ظاهر، حکم مصادیق را در مقیاس خرد بیان کرده‌اند، در این موقعیت، اگر نظریه وضع الفاظ برای روح معنا را بپذیریم می‌توان با تلاش برای کشف روح معنایی در گزاره‌های دین، فرآیندهای لازم برای مدیریت در مقیاس کلان را استخراج نماییم. (تفریع فروع در مقیاس تمدنی)

تطبیق این مطلب را در برخی موارد در زیر ارائه شده است:

۱. در روایت شریفه «انقع تعز»^۱، فهم اولیه در تبادر عرفی، دریافت یک توصیه اخلاقی فردی است که: با قناعت می‌توان عزت را حفظ کرد؛ لکن با استفاده از نظریه روح معنا، می‌توان لایه‌ای از معنای همین روایت را که مفهومی کلان بدون مقید شدن به یک فعل فردی اخلاقی است استخراج کرد. با این توضیح که: بررسی کلمه «قناعت» (با استفاده از روش مرحله‌به‌مرحله‌ای که در قسمت قبل ذکر شد)، نشان می‌دهد روح معنایی «قناعت»، فرآیند «حداقل‌سازی مصرف» است^۲؛ و بررسی مفهوم «عزت»، فرآیند «استقلال همراه با برتری در محیط ارتباطی» را نمایان می‌سازد^۳، که با ترکیب آن دو به این معنا می‌رسیم: «حداقل‌سازی مصرف، سبب برتری در محیط رقابت می‌شود» که راهبردی برای مقیاس سازمانی، اجتماعی و تمدنی است.

^۱ (ابن شعبه حرانی، ۴۰۴ق) تحف‌العقول، نشر جامعه مدرسین، قم، ص ۲۱۵

^۲ در مفردات راغب چنین آورده است: «الْقَنَاعَةُ: الاجْتِزَاءُ بِالْيَسِيرِ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْمَحْتَاجِ إِلَيْهَا، قَالَ تَعَالَى: وَ اطْعَمُوا الْقَانِعَ وَ الْمُعْتَرَّ الْحَجَّ / ۳۶».

الْقَانِعُ هُوَ السَّائِلُ الَّذِي لَا يَلِجُ فِي السَّوَالِ، وَ يَرْضَى بِمَا يَأْتِيهِ عَفْوًا» (راغب اصفهانی، ۴۱۲ق)، ص ۶۸۵

^۳ در معجم مقاییس اللغة چنین آمده است: «العین و الزاء أصلٌ صحيحٌ واحد، بدلٌ على شدةٍ و قوَّةٍ و ما ضاهاهما، من غلبه و قهر.» (ج ۴ ص ۳۸)؛

در مفردات راغب: «العزَّةُ: حالةٌ مانعةٌ للإنسان من أن يغلب.» (ص ۵۶۳)

۲. در روایت شریفه «من تطبب فلیتق الله و لینصح و لیجتهد»^۱، فهم اولیه، مواجهه با یک توصیه اخلاقی به پزشکان است که خیرخواه و پرتلاش باشند؛ لکن معنای گزاره طبق فرضیه تحقیق، منحصر به این توصیه نیست و دارای معنا در مقیاس کلان و برای بیان فرآیندها نیز هست، که با بررسی مفهوم «تقوی»، به فرآیند «مدیریت احساس» (واسطی، ۱۳۸۳، مقاله کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی با تطبیق بر مفهوم تقوی، مجله آیین معرفت، شماره ۴)، با بررسی مفهوم «نصح» به فرآیند «نفع‌رسانی»^۲ و با بررسی مفهوم «جهد» به فرآیند «حداکثرسازی» می‌رسیم که ترکیب آنها معنای زیر از روایت مربوطه را به دست می‌دهد: «راهبرد فضای پزشکی در تمدن اسلام، دست‌یابی به مهارت حداکثرسازی نفع بیمار است.»

۳. «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فَضَّلْتُ حُبَّ الشَّعِيرِ عَلَى الْبُرِّ كَفَضْلِنَا عَلَى النَّاسِ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَ قَدْ دَعَا لِأَكْلِ الشَّعِيرِ وَ بَارَكَ عَلَيْهِ وَ مَا دَخَلَ جَوْفًا إِلَّا وَ أَخْرَجَ كُلَّ دَاءٍ فِيهِ»^۳ (ترجمه: برتری نان جو بر نان گندم مانند برتری ما معصومین بر دیگر مردم است و تمام پیامبران برای نان جو برکت قائل بودند و هر که نان جو بخورد از بسیاری از بیماری‌ها مصون بماند.)؛ براساس این روایت، فتوا به استحباب نان جو داده شده است^۴؛ که اگر با دید فرآیندی به آن بنگریم، معنای «استحباب» در مقیاس کلان، «فرهنگ‌سازی» خواهد شد و معنی روایت چنین می‌شود: «مطلوبیت فرهنگ‌سازی برای قرار گرفتن نان جو در سبد غذایی جامعه»

۴. «اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ»^۵؛ ترجمه: «اهل تقوا باشید و سخن سنجیده بگویید تا رفتارهایتان صلاح شود»؛ اگر با دید کشف معنای فرآیندی به این آیه نگاه شود، چنین خواهد شد:

۱- تقوا = مدیریت احساس براساس نظر خداوند^۶

۲- قول سدید = الگوهای گفتاری بهینه

۳- اصلاح اعمال = اصلاح الگوهای رفتاری

و نتیجه چنین می‌شود: اگر برای «مدیریت احساس» تلاش کنید و الگوهای گفتاری خود را اصلاح کنید، رفتارهایتان اصلاح می‌شود (چه در مقیاس خرد و چه در مقیاس کلان) که در مقیاس کلان می‌توان چنین تعبیر کرد: راهبرد اصلاح الگوهای گفتاری برای اصلاح فرهنگ اجتماعی.

نتیجه بحث اینکه: نظریه «وضع الفاظ برای روح معنا»، ابزاری برای دست‌یابی به «معانی فرآیندی» است و معانی فرآیندی، زمینه شکل‌گیری «راهبردها» است که تعیین‌کننده «جهت» برای دست‌یابی به صحت و بهینه بودن فرآیندها هستند لذا نازل منزله «حکم» در احکام هستند که تعیین‌کننده «جهت» در فعل مکلفین است تا صحت یا امتثالی که رافع مسئولیت

^۱ (نعمان مغربی، ۱۳۸۵)، دعائم الاسلام، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ج ۲ ص ۱۴۴

^۲ در معجم مقاییس اللغة در معنی «نصح» چنین آمده است: «النون و الصاد و الحاء أصل يدل على ملاءمة تعالى شئین و إصلاح لهما. التصيحة: خلاف الغش.» (ج ۵ ص ۴۳۵)؛ در مفردات راغب این‌گونه آمده است: «التَّصْحُ: تَحَرَّى فِعْلًا أَوْ قَوْلًا فِيهِ صِلَاحٌ صَاحِبِهِ» (ص ۸۰۸)

^۳ (کلینی، ۱۴۲۹ق)، نشر دارالحدیث، قم، ج ۶ ص ۳۰۴

^۴ (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ج ۱۶ ص ۳۳۴

^۵ سوره احزاب، آیه ۳۳

^۶ ریشه «وقی» به معنای «دفع شیء عن شیء بغيره» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ج ۶ ص ۱۳۱ و التَّقْوَى جعل النفس في وقاية مما يخاف، ... و صار التَّقْوَى في تعارف الشرع حفظ النفس عما يؤثم، و ذلك بترك المحظور (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت، ص ۸۸۱؛ براساس این تحلیل لغوی، و گزاره‌های دال بر ضرورت مدیریت عقل بر نفس (مانند: كم من عقلٍ أسيرٍ تحته هوى أميرٍ؛ نهج البلاغه، تصحيح صحیحی صالح، نشر دارالهجره، قم، ص ۵۰۶)، در تقوا چنین معادله‌ای جاری است: تقوا = کنترل نفس، نسبت به تمایلات، توسط عقل، براساس رضای خدا.

است محقق شود، و به همین سبب، اثبات راهبردی بودن جنس گزاره‌های دین، از ابزارهای مهم برای شکل‌گیری رویکرد استنباطی «اجتهاد تمدنی» است.

۵/۳- قلمرو ادله و جنس معانی موجود در خطابات شارع (راهبردی بودن گزاره‌ها)

براساس مبنای قلمرو حداکثری دین و مبنای زبان‌شناختی «اطلاق ادله و خطابات»، اگر گزاره‌های دین، همه بشریت را تا نسل‌های آینده، و در هر مکان و شرایطی، مورد خطاب قرار می‌دهد، این سوال ایجاد می‌شود که: با توجه به تفاوت افق‌های ادراکی در انسان‌ها و فضاهای فکری و فرهنگی آنها در محور زمان و مکان، دین چگونه مفاهیم خود را بیان کرده است که این گستره متنوع ادراکی و فرهنگی را پوشش می‌دهد و برای هر ملت و تمدنی می‌تواند کارساز باشد؟ دین از آنها استفاده کرده و پیام خود را ابلاغ کرده است؟

فرضیه مولف در پاسخ به سوال فوق، این است که: دین، از گزاره‌هایی با جنس معنایی عام و مطلق که بیانگر روح معنا هستند استفاده کرده است و هم‌چنین با استفاده از گزاره‌های توصیفی، «شاخص‌ها، ساختارها و فرآیندها» را بیان کرده است تا احکامش تابع اشخاص مکلفین فردی یا جمعی نباشد بلکه تابع «صفات و خصوصیات» باشد که در هر زمان و مکان و مخاطبینی، هر فرد یا مجموعه‌ای که دارای آن صفات و خصوصیات بودند مشمول حکم می‌شوند و هم‌چنین نحوه پیاده‌سازی^۱ ساختارها و فرآیندهای ارائه شده در ادله، بسته به شرایط زمان و مکان و مخاطب، تعیین می‌شود. و به تعبیر دیگر: جنس گزاره‌های دین، استراتژیک است. توضیح این مطلب در دو قسمت ارائه می‌گردد: ۱- قرار داشتن گزاره‌های توصیفی ذکر شده در منابع نقلی، در قلمرو استنباط شرعی ۲- مقصود از استراتژی و هویت گزاره‌های استراتژیک. توضیح و استدلال در مورد قسمت اول، در چهار محور در زیر ارائه شده است.

۵/۳/۱- ادله مربوط به گسترش قلمرو استنباط به گزاره‌های توصیفی

گزاره‌های توصیفی که در منابع نقلی آمده است حاوی توصیفات هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و ... است و این گزاره‌های به سبب منحصر کردن اجتهاد به دایره «اعتبارات شرعی» از حیطه استنباط خارج شده‌اند، لکن بر اساس محورهای چهارگانه^۲ زیر، این مدلول‌ها داخل در حیطه استنباط قرار دارند و از ابزارهای حیاتی در استنباط برای کشف ساختارها و فرآیندها و دست‌یابی به نظام‌های تمدنی هستند:

۵/۳/۱/۱- محور اول - اتحاد ملاک «کشف» در استنباط فقهی، اخلاقی و معرفتی از گزاره‌های دین

مسلك طریقیّت در جعل امارات، نشان می‌دهد که ملاک، کشف و احراز واقع است، و «کشف»، دست‌یابی به یک امر واقعی و نه اعتباری است پس «توصیفی» است نه «تجویزی»، و حتی در مواردی که کشف از یک امر و نهی می‌کند در حقیقت کشف از گزارش «مطلوبیت یا عدم مطلوبیت عند الشارع» می‌کند و این ملاک «کشف»، در کلیه گزاره‌های دین یکسان است، یعنی ما همیشه با فرآیند «کشف مراد جدی» در ادله مواجه هستیم و اگر این فرآیند طبق طریقی باشد که شارع تاسیس یا امضاء کرده است، کشف ما، موجه و قابل استناد به شارع خواهد بود و بسته به مفاد دلیل اکتشاف شده، آثار معرفتی، یا حقوقی یا اخلاقی ایجاد خواهد کرد.

برخی از اصولیین نیز در تحلیل چیستی «حکم» گفته‌اند: «خطاب‌های شرعی، کاشف از حکم شرعی هستند و حکم شرعی مفاد آن خطابات است نه نفس آن خطابات؟» هم‌چنین گفته شده است که: «حقیقت حکم، اراده و کراهت است ولی تحقق عنوان الزام و بعث و حکم، عرفاً منوط به تحقق اراده مبرّز است و لکن به هر گونه ابرازی (هر چند اخباری)، لبّ

^۱ تاکید بر «نحوه پیاده‌سازی»، به سبب این است مشخص کند اصل «ساختار و فرآیند» تغییر نمی‌کند بلکه فقط کیفیت اجرای آن متناسب با شرایط می‌شود. (در برخی از قرائت‌های مربوط به تناسب احکام با زمان و مکان، معتقد به تغییر اصل ساختار و فرآیند یا شاخص‌ها هستند.)
^۲ همان

حکم محقق می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر کشف می‌شود.^۱ بنابراین «حجیت» به معنی کاشفیت تنزیلی از واقع، اختصاص به احکام شرعی ندارد و در کشف نظر خداوند در حیطة‌های معرفتی (توصیف‌ها) و اخلاقی (تجویزهای غیرالزامی) نیز به کار می‌رود. در نحوه عملکرد ائمه علیهم‌السلام و اصحاب ائمه نیز همین‌گونه دیده می‌شود، به نمونه زیر دقت شود:

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْأَهْمَدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَقَّتِي بَعِيدَةً وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ أَخَذُ مَعَالِمَ دِينِي قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِيِّ ، الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا.»^۲ ترجمه: «راوی از حضرت رضا علیه‌السلام می‌پرسد: محل زندگی من از شما دور است و نمی‌توانم دائم مراجعه کنم، سوالاتم راجع به امور دینی را از چه کسی بپرسم؟ حضرت فرمود: از «زکریا بن آدم قمی» بپرس که از هر جهتی قابل اعتماد است.»

عبارت «معالم دینی» که در روایات دیگری نیز به کار رفته است، نقطه کانونی بحث است که آیا مقصود از آن احکام است یا کل آنچه به دین مربوط است از معارف و فقه و اخلاق؟ جستجوی عباراتی که در آنها «معالم الدین» در فضای احادیث به کار رفته است نشان می‌دهد که مقصود، کل امور دینی است نه فقط احکام؛ به نمونه زیر دقت شود:

«كَانَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ شَدِيدَ التَّمَسُّكِ بِأَخِيهِ مُوسَى وَ الْأَنْقِطَاعِ إِلَيْهِ وَ التَّوَقُّرِ عَلَى أَخْذِ مَعَالِمِ الدِّينِ مِنْهُ.»^۳ ترجمه: «علی بن جعفر دائما همراه امام کاظم علیه‌السلام بود و تلاش می‌کرد که معالم دین را از او دریافت کند.» با مراجعه به کتاب «مسائل علی بن جعفر»^۴ می‌بینیم که احادیثی که ایشان از امام کاظم علیه‌السلام نقل کرده است هم در مورد احکام است و هم معارف و هم اخلاق.

۵/۳/۱/۲- محور دوم - ترتب اثر عملی بر استنباطات در حیطة معارف و توصیفات دین

برخی از اصولیین، در سرفصل «حجیت یا عدم حجیت خبر واحد در عقائد و تفسیر» قائلند که حتی اگر شرط «حجیت» را ترتب اثر شرعی بدانیم، این اثر شرعی در غیر از احکام فقهی نیز وجود دارد که عبارتست از: جواز استناد به شارع و جواز عقد قلبی و باور نسبت به آن^۵؛ یعنی اثر عملی که بر حجیت مانند خبر واحد ثقه در عقائد، بار می‌شود، تنجیز برای عقد قلبی و متعلق ایمان قرار گرفتن آن است و ترتب اثرهای عملی دیگر (مُثَبِّتات امارات) بر این عقیده، و تعدیر نسبت به اینکه اگر خطایی در این عقیده رخ داده باشد و براساس آن عملکردهای خطایی حاصل شد، معذور نسبت به حق الله است.

۵/۳/۱/۳- محور سوم - حجیت خبر واحد در عقائد و تفسیر

گذشته از بحث فوق (ترتب اثر عملی)، برخی از اصولیین حجیت خبر واحد در عقائد و تفسیر را پذیرفته‌اند و ادله انحصار حجیت خبر واحد به موارد فقهی را تام نمی‌دانند. به سبب اهمیت این قسمت، عین عبارت سه نفر از اصولیین عرضه می‌شود:

۱. شیخ انصاری چنین بیان کرده است:

«دیدگاه شیخ طوسی براساس آنچه از کتاب «العده» به دست می‌آید این است که استفاده از خبر واحد در امور اعتقادی جایز نیست و اندیشمندان امامیه در این مطلب اتفاق نظر دارند؛ و هم‌چنین دیدگاه سیدمرتضی براساس آنچه در کتاب «السرائر» از او نقل شده است این است که همه علماء شیعه در این امر اتفاق نظر دارند و تمام متخصصین اصولی که

^۱ (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴)، فلسفه علم اصول، نشر مدرسه علمیه ولی‌عصر، قم، ج ۵، ص ۲۴۸

^۲ (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق)، وسائل‌الشیعه، نشر موسسه آل‌البیت، قم، ج ۲۷، ص ۱۴۶

^۳ (شیخ مفید، ۱۳۷۲)، الإرشاد، نشر کنگره هزاره شیخ مفید، قم، ج ۲، ص ۲۲۰

^۴ (علی بن جعفر عریضی)، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، نشر مهر، قم، ۱۴۰۹

^۵ (خوبی، ۱۴۱۳ق) مصباح‌الاصول، نشر موسسه احیاء آثار الامام الخویی، قم، ج ۲، ص ۲۳۸

اعتبار خبر واحد را در فروعات نپذیرفته‌اند، در اصول عقائد نیز نپذیرفته‌اند. اما می‌توان با یک تفکیک، نتیجه را تغییر داد و آن اینکه: اگر مقصود از عدم اعتبار خبر واحد، تاثیر نداشتن آن در دست‌یابی به واقعیت است، مطلب درستی است اما یک امر تکوینی است و نیاز به جعل عدم اعتبار ندارد؛ و اگر مقصود تاثیر آن در باور کردن محتوای خبر و تلاش برای عمل طبق آن است، ادله حجیت خبر واحد، عقائد را نیز شامل می‌شود و باید طبق آن رفتار شود. (در برخی از روایات هم داریم که صرف پذیرش ذهنی کفایت نمی‌کند و باید پذیرش قلبی که منشاء عمل است هم باشد).^۱

۲. آیه‌الله خویی چنین ارائه کرده است:

«اگر محتوای خبر واحدی که در مورد معارف آمده است از مواردی بود که به سهولت برای عموم مردم به دست نمی‌آید مانند جزئیات معاد و برزخ و قیامت و صراط و میزان و مانند اینها، ادله حجیت خبر واحد (که از ظنون خاص است) این موارد را نیز در بر می‌گیرد، یعنی می‌توان با وجود نداشتن یقین صددرصد، به مفاد آن خبر تمسک کرد و طبق آن عمل کرد. در این مورد نیز فرقی نمی‌کند ملاک «حجیت» را «جعل طریق به واقع» بدانیم یا «جعل تعذیر و تنجیز»^۲

۳. آیه‌الله فاضل لنکرانی این‌گونه آورده است:

«حق این است که در حجیت خبر واحد فرقی میان احکام و عقائد و تفسیر نیست زیرا ملاک حجیت که بناء عقلاء است در همه یکی است و می‌بینیم که عقلاء در مانند خبریافتن از آمدن زید از سفر، به خبر واحد ثقة اعتماد می‌کنند و مانند موارد یقین‌آور با آن رفتار می‌کنند بدون اینکه اثر عملی خاصی هم بر آن بار شود؛ یا در قاعده ید، همانطور که براساس آن حکم به ملکیت می‌کنند، خبر نسبت به ملکیت هم می‌دهند. همینطور با توجه به دلیل حجیت خبر واحد، و دلیل حجیت ظواهر (که آنها هم سیره عقلاء است)، فرقی میان استناد به ظهور خبر واحدی که محتوای تفسیری دارد با استناد به ظهور خود آیات وجود ندارد.»^۳

نکته مهم:

تمام این موارد مربوط به اخباری است که از فرد مطمئن به راستگویی و درست‌فهمی و درست‌گویی متعارف، نقل شده باشد و مغایر با قطعیات عقلی و قطعیات تجربی نباشد و معارض مستقری از اخبار دیگر نداشته باشد؛ و مقصود این نیست که هر خبری که در هر کتابی نوشته شده بود بدون بررسی موارد فوق، قابل اخذ و معتقد شدن به مضمون آن است. علامه طباطبایی در نقد تمسک به سیره عقلاء برای اثبات حجیت خبرهای آحاد در تفسیر، چنین آورده‌اند:

«تمسک به حجیت عقلائیه در اینجا صحیح نیست زیرا عقلاء در مواردی که احتمال کذب و خطا زیاد باشد، به خبرهای آحاد اعتماد نمی‌کنند و برای استفاده از روایات تفسیری چاره‌ای جز احراز موافقت محتوای آنها با ظواهر قرآن نیست.»^۴

در بررسی کلام علامه رحمه‌الله‌علیه می‌توان به نکته‌ای که در فوق ذکر شد اشاره کرد و گفت:

محل نزاع، خبرهای واحدی است که مراحل اعتبارسنجی اولیه را گذرانده‌اند و احراز شده است که مخالفت با قرائن قطعی عقلی، تجربی، تاریخی، عرفی، و مخالفت با ظواهر کتاب الله و ظواهر سنت قطعی ندارند و قرائنی بر جعل و کذب و تحریف در آنها یافت نمی‌شود؛ آیا در اینگونه موارد، سیره عقلائیه به خبر واحد صادر شده از ثقة، اعتماد می‌کند یا نه؟ ظاهراً پاسخ مثبت است گرچه عقلاء در مواردی که احتمال خطا زیاد است، تفحص و دقت خود را بالا می‌برند ولی در نهایت پس از نیافتن موردی بر خلاف ظاهر خبر، آن را تلقی می‌کنند و براساس آن اتخاذ موضع فکری یا روحی یا عملی می‌کنند.

^۱ (شیخ انصاری، ۱۴۱۶ق)، فرائدالاصول، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۱، صفحه ۲۷۴

^۲ (خویی، ۱۴۱۳ق)، مصباح‌الاصول، نشر موسسه احیاء آثار الامام الخویی، قم، ج ۲، صفحه ۲۳۸

^۳ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶) محمد، مدخل التفسیر، نشر مطبعه حیدری، طهران، ص ۱۷۴ تا ۱۷۶

^۴ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق)، المیزان، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۹، ص ۲۱۲

۵/۳/۱/۴ - محور چهارم - همسانی عملکرد میدانی فقهاء، محدثین و مفسرین

عملکرد فقهاء در اجتهاد خاص فقهی، پردازش احتمالات موجه در کشف مدارک، کشف مدلول ادله و تلاش برای کشف مراد جدی شارع براساس تراکم قرائن و در صورت نبود آنها تلاش برای تعیین وضعیت در عمل است، و عملکرد اصولیین در تبیین اعتبار عملکرد فقهاء، بحث از انواع مدارک و دلالت‌ها و قلمرو اعتبار آنها و ملاک اعتبار و عدم اعتبار مدارک و ادله و اصول عملیه است؛ جنس این عملکرد فقهی، در فهم مدارک غیرفقهی (غیراعتباری) هم دیده می‌شود و متکلمین، محدثین و مفسرین در فهم مراد خداوند در آیات و روایاتی که توصیف‌گر حقایق هستند، احتمال‌پردازی کرده و با جمع‌آوری قرائن، تلاش برای ترجیح یک احتمال به عنوان مراد جدی خداوند کرده‌اند؛ و در کتب مربوط به «روش‌شناسی تفسیر» و «منطق فهم حدیث»، در روشی که برای فهم موجه از آیات و روایات ذکر شده است تمایزی با روش متعارف فقهی دیده نمی‌شود. مثلاً در فهرست کتاب «منطق فهم حدیث» عناوین زیر دیده می‌شوند:

روش کشف مراد مفردات حدیث، روش کشف خانواده حدیثی، فهم قرائن، اسباب صدور حدیث، روش اعتبارسنجی مصادر حدیثی، روش بهره‌گیری از قرائن داخلی و خارجی، آسیب‌شناسی فهم معنای متن، روش حل تعارض‌ها و اختلاف حدیث، معیارهای نقد محتوای حدیث (عقل، سنت، تاریخ و تجربیات قطعی)^۱؛ و در فهرست کتاب «روش‌شناسی تفسیر» عناوینی مانند زیر ارائه شده است:

روش فهم مفردات قرآن، در نظر گرفتن قرائن معینه و صارفه، نقش سیاق، فضای نزول آیات، قرائن منفصله، بررسی انواع دلالت‌های متن، نقش روایات در فهم آیات، نقش قرائن تاریخی، قرائن عقلی و تجربی در فهم آیات^۲ در بررسی محتوایی این عناوین نیز همان مباحثی که در علم اصول فقه در مباحث الفاظ، ظهورات، مفاهیم، قرائن و نسبت‌سنجی بین ادله، آمده است دیده می‌شود.

۵/۳/۲ - ادله مربوط به راهبردی بودن جنس گزاره‌های نقلی

در قسمت توصیف مفهوم «استراتژی» (ص ۴۶) بیان شد که: راهبردها بیانگر «فرآیند بهینه» در یک سیستم هستند؛ یعنی برای دستیابی به غایت و هدف مورد نظر، با استفاده از بسته‌ای از اجزاء و عناصر، چگونه باید میان این اجزاء و عناصر، رابطه برقرار کرد؟ و نه فقط یک رابطه که منجر به حصول هدف شود بلکه تشخیص رابطه «بهینه» که با کمترین هزینه، به بیشترین کیفیت برسد.

استراتژی، حلقه میان «مفهوم» و «راهکار عملی» است؛ مفاهیم و معارف کلی، بیانگر اهداف هستند مانند عدالت‌ورزی؛ و راهکارهای عملی، بیانگر جزئیات دستیابی به اهداف هستند مانند چگونگی محاسبه مهریه براساس ارزش پول در هر زمان برای تحقق عدالت در قرارداد ازدواج؛ اما اصل قانون «لزوم محاسبه مهریه براساس ارزش پول در هر زمان» که قانونی فرازمانی و فرامکانی و فراشخصی است، یک «استراتژی و راهبرد» برای تحقق عدالت است.

نکته مهم: معمولاً تصور از «راهبردها»، تصویری در مقیاس کلان است و به همین دلیل بسیاری از ادله که حاوی معانی راهبردی هستند ولی در ضمن یک مصداق عادی زندگی ذکر شده‌اند دیده نمی‌شود؛ یک نمونه از این موارد در زیر ارائه شده است:

^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰)، سیدمحمدکاظم، منطق فهم حدیث، موسسه امام خمینی، قم، ص ۵ تا ۱۹)

^۲ (بابایی، علی اکبر؛ عزیزی، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی، ۱۳۹۲)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، انتشارات سمت، طهران، ص ۵ تا ۱۲)

در روایت شریفه: «عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا أَبَا الصَّبَّاحِ شِرَاءُ الدَّقِيقِ ذُلٌّ وَ شِرَاءُ الْجِنِطَةِ عِزٌّ وَ شِرَاءُ الْخُبْزِ فَقْرٌ فَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْفَقْرِ»^۱،^۲ ترجمه: «خرید نان از بازار زمینه‌ساز محتاج شدن است و همینطور خرید آرد از بازار برای پخت نان نشانه ناتوانی ناپسند است، اما خرید گندم برای پخت نان در خانه^۳، سبب عزت است.» ظهور روایت به دلالت «اقتضاء»، مطلوبیت پخت نان در خانه است (راهبرد پخت خانگی نان)، حال مربوط به قدیم باشد که با ابزار تنور در خانه، نان می‌پختند، یا مربوط به دنیای مدرن فعلی باشد که با وسائل مدرن خانگی، نان در خانه پخت می‌شود یا مربوط به آینده باشد که با ابزارهای متفاوت دیگری، باز هم نان در خانه پخت می‌شود. این موارد، نمونه‌ای از جمع ثابت و متغیرها هستند که راهبردهای ثابت با ابزارهای متغیر و متناسب با زمان و مکان، به اجرا در می‌آیند. نمونه‌های دیگری از گزاره‌هایی که حاوی معانی راهبردی باشند، چه در روایات و چه در اسناد راهبردی در ص ۴۷ بیان گردید، این نوع گزاره‌ها در زبان اصول فقهی، «قضایای حقیقه» نامیده می‌شوند و خطابات در آنها «خطابات قانونیه» هستند؛ توضیح:

۵/۳/۲/۱- اشاره به نظریه «حقیقه بودن قضایای شرعیه»

محقق نائینی در تعریف قضایای حقیقه چنین آورده است: «أما القضية الحقيقية: فهي عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على عنوان أخذ على وجه المرآتية لأفراد المقدرة الوجود؛ ... العبرة في القضية الحقيقية هو أخذ العنوان موضوعا فيها.»^۴ ترجمه: «قضایای حقیقه، گزاره‌هایی هستند که محمول در آنها بر ملاک موضوع مورد نظر بار شده است نه بر مصادیق»^۵ نکته اصلی در توصیف ایشان، «اخذ العنوان موضوعا» است یعنی کاری به مصادیق نداریم، مفهوم کلی‌ای که جامع مصادیق است، موضوع حکم قرار گرفته است.

ایشان سپس تصریح می‌کنند که جنس ادله، از جنس قضایای حقیقه است: «انّ القضايا الواردة في الكتاب و السنّة أتما هي قضايا حقیقیة، و ليست إخبارات»^۶ ترجمه: «ادله نقلی، از جنس قضایای حقیقه هستند و انشاء یک نسبت کلی هستند نه اینکه خبر از لزوم تحقق یک نسبت خارجی بدهند.» و از این امر استفاده می‌کنند که خطابات شرعی نسبت به مشافهین و غیرمشافهین عمومیت دارد.^۷

هم‌چنین در توضیح کیفیت جعل احکام شرعی چنین آمده است: «الذی هو المستفاد من مقایسه القوانين الإلهية الموجودة في الكتاب و السنّة إلى القوانين المصوّبة العرفية المضبوطة، أنّ جميع الطبقات مشتركة في شمول القوانين لها، و أنّ جميع القوانين مستوية النسبة إلى كافة الأنام، سواء كانوا غائبين، أو معدومين، أو غير ملتفتين.»^۸ ترجمه: «مقایسه قوانین شرعی با قوانین عرفی نشان می‌دهد که در وضع قوانین، مردم حاضر، مستقیما مورد خطاب نیستند و همه افراد در همه زمان‌ها و مکان‌های مربوط به قلمرو قانون را در بر می‌گیرند.»

^۱ (کلبینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، قم، ج ۵ ص ۱۶۷

^۲ این روایت، مضمون مشابهی با سند دیگری نیز دارد: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ نَصْرِ بْنِ إِسْحَاقَ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبْدِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ شِرَاءُ الْجِنِطَةِ يَنْفِي الْفَقْرَ وَ شِرَاءُ الدَّقِيقِ يَنْشِي الْفَقْرَ وَ شِرَاءُ الْخُبْزِ مَحَقٌّ» (الکافی ج ۵ ص ۱۶۷)

^۳ قید «پخت در خانه» به قرینه مقابله (در اصطلاح فقهی)، با «شراء الخبز» ذکر شده است.

^۴ (نائینی، ۱۳۵۵ق)، فوائدالاصول، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۱ ص ۱۷۱

^۵ چه معین و چه علی‌البدل

^۶ همان، ص ۱۷۳ و ۱۷۵

^۷ (نائینی، ۱۳۵۵)، اجودالتقریرات، مطبعه عرفان، قم، ج ۱ ص ۴۹۱

^۸ (خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الاصول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، طهران، ج ۵ ص ۳۰۵

این تحلیل از هویت قوانین، سبب تولید «اصل» در در مورد «جعل احکام» شده است، یعنی «اصل» در جعل احکام، جعل آنها به نحو قضیه حقیقیه است نه خارجی؛ توضیح:

۵/۳/۲/۲- اصل در شؤون معصوم و جعل احکام

براساس شؤون معصوم، «اصل» در جعل احکام شرعی، صدور آنها از «شأن تبیین دین و تشریح» است و به همین استناد، «اصل» در جعل احکام، جعل آنها به نحو قضیه حقیقیه است نه خارجی؛ توضیح:

«شأن» به معنی «عنوان و جنبه» است و شأن معصوم آن جنبه‌ای است که فعل معصوم از آن صادر می‌شود، مثلاً شأن «ابلاغ»، شأنی است که معصوم در مقام بیان حکم خدا به مردم است؛ شهید اول در بحث شؤون معصوم چنین آورده است: «تصرف النبی صلی الله علیه و آله فعلا و قولاً: تارة بالتبلیغ، و هو الفتوی؛ و تارة بالإمامة، کالجهاد و التصرف فی بیت المال؛ و تارة بالقضاء، کفصل الخصومة بین المتداعیین»^۱ ترجمه: «جهت‌دهی معصومین نسبت به مردم و جامعه، یا به صورت گفتاری است که بیان حکم خداست (فتوا)، یا به صورت مدیریت در جنگ و دفاع و درآمد و هزینه حکومت است، یا به صورت اجرای عدالت در قضاوت و حل اختلافات است.»

اکثر علما این سه شأن «تشریح، قضاء، حکومت» را برای معصوم ذکر کرده‌اند؛^۲ برخی از محققین شؤون معصوم را یازده مورد می‌دانند: ابلاغ، قضا، حکمت، تشریح احکام، شخصیه، تفسیر، اخلاقی، تفریح فروع دین، تطبیق فروع دین، عرفیه، و ولایی.^۳ لکن به نظر می‌رسد که تجمیع مواردی که ملاک مشابه دارند سبب می‌شود بتوان شؤون معصوم را در همان سه شأن به علاوه شأن شخصی و عرفی، بیان کرد.

هم‌چنین در مورد تاثیر شؤون معصوم در استنباط چنین گفته شده است: «شئون معصوم در استنباط حداقل پنج گونه تأثیر دارد: تأثیر در تعیین موضوع، شناخت سیره نظری و عملی معصوم، استظهار اولی (کشف حکم)، استظهار ثانوی (جمع عرفی) و حل تعارض ادله. شئون معصوم بعد از استنباط حداقل دو نقش دارد: کیفیت اجرای احکام، تراجم. تأثیر شئون معصوم در تعیین موضوع حداقل چهارگونه است: شناخت موضوع، تغییر و تبدیل موضوع، تعمیم موضوع، کشف مصادیق جدید. تأثیر شئون معصوم در استظهار اولی و کشف حکم حداقل ده گونه است: تمییز احکام شرعی از غیر شرعی، عمومی از اختصاصی، دائمی از موقت، ثابت از متغیر، الزامی از غیرالزامی، مولوی از ارشادی، ولایی از غیر ولایی، عبادی از غیر عبادی، شناخت سنخ احکام، شناخت میزان فتوا به استحباب و عدم کراهت. تأثیر شئون معصوم در استظهار ثانوی حداقل سه گونه است: رتبه‌بندی احکام، عدم حمل بر نسخ، بیان جواز عمل»^۴

در مورد «اصل» در شأن معصوم، شهید اول چنین بیان داشته است: «و قد ورد التردد فی مواضع بین القضاء و التبلیغ، و أغلبیه تصرفه بالتبلیغ یرجح الأول، ترجیحا للغالب علی النادر»^۵؛ ترجمه: «در برخی موارد، معلوم نیست که مطلب یا رفتار معصوم، از باب شأن قضاء است یا شأن تبلیغ، که در این موارد باید بر شأن تبلیغ حمل شود زیرا اغلب تصرفات معصوم براساس این شأن بوده است.» میرزای قمی نیز این مطلب را تایید کرده است.^۶

^۱ (شهید اول مکی العاملی، بی تا)، القواعد و الفوائد، نشر کتابفروشی مفید، قم، ج ۱ ص ۲۱۴

^۲ مثلاً ر.ک. (خمینی، ۱۴۲۶ق)، الاجتهاد و التقليد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، طهران، ص ۵

^۳ (ضیایی فر سعید، ۱۳۹۴)، نشست تخصصی شؤون معصوم، مدرسه علمیه امام حسن مجتبی علیه السلام، مشهد مقدس

^۴ (آصف‌آگاه محمدرضی، ۱۳۹۷)، «شؤون معصوم در تعیین موضوع»، مجله فقه، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، شماره ۹۶، ص ۸۳

^۵ (شهید اول مکی العاملی، بی تا)، القواعد و الفوائد، نشر کتابفروشی مفید، قم، ج ۱ ص ۲۱۴

^۶ (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، نشر مکتبه احیاء الکتب الاسلامیه، قم، ج ۲ ص ۵۶۲؛ عبارت ایشان چنین است: «قد یشبه بین التصرف بالإمامة و الفتوی ... و التصرف بالتبلیغ أغلب فلا بد من الحمل علیه»

اصلی‌ترین دلیلی که بر تاسیس اصل در «شئون معصوم» (که شأن تشریحی بودن است) می‌توان ذکر کرد، اطلاعات و عموماًست است که همه گفتار و رفتار معصوم را حجت می‌کند مانند ظهور آیه شریفه: «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»^۱ و آیه «لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه»^۲

در این فضا، «اطلاق مقامی ادله احکام در صدور حکم از شأن تبیین دین»^۳ نیز وجود دارد و مقصود این است که: ارتکاز مسلمین این بوده که عنوان «رسول الله» را به جهت یا شأن خاصی از پیامبر منصرف نمی‌کردند بلکه کل وجود او و زندگی او را دربر گرفته بود، به طوری که پیامبر در مواردی که نمی‌خواستند چنین شود تذکر می‌دادند مانند جریان وقوف پیامبر در عرفات، که وقتی در سمت چپ کوه ایستادند مردم هجوم آوردند به همان جا، ولی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: موقوف فقط مکان شتر من نیست بلکه همه این منطقه موقوف است.^۴

بحث تاسیس اصل در «شؤون معصوم»، به جهت تاکید بر «حقیقه بودن جنس ادله نقلی» بود، که براساس بحث شئون معصوم هم، اصل در محتوای ادله نقلی، حقیقه بودن آنهاست لذا دامنه معنایی آنها منحصر در مصادیق خرد نیست. هم‌افق با بحث «حقیقه بودن سنخ احکام شرعی»، بحث «خطابات قانونیه» است، توضیح:

۵/۳/۲/۳- اشاره به نظریه «خطابات قانونیه»

مبتکر و نظریه‌پرداز خطابات قانونیه در تعریف آن چنین آورده‌اند: «أما الخطابات الکلیه العامه مثل یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا و نحوهما من الخطابات الشرعیه، بل نوع القوانين الصادره من جمیع الموالی، کذلک فهی کلیه عامه متوجهه إلى عموم مکلفین، و القول بانحلالها إلى خطابات جزئیه شخصیة و أن مرجعها إلى خطاب زید و عمرو و غیرهما، لا معنی له، بل الخطاب واحد.»^۵، ترجمه: «خطابات شارع مانند یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا و مانند آن، و بلکه همه خطابات قانون‌گذاران در مدیریت‌ها، مستقیماً متوجه اشخاص نیست که بگوییم یک قانون کلی، در حقیقت قانونی به تعداد افرادی است که تحت این قانون هستند، بلکه بیان فقط یک قانون مشخص است که همه مصادیق مرتبط با آن را در بر می‌گیرد.»

در عبارت دیگری اینگونه توضیح داده‌اند که: «تکالیف شرعی مانند قوانین عرفی عقلایی هستند که برای حفظ و مدیریت جامعه وضع می‌شوند لذا همانطور که جنس قوانین عرفی، یک خطاب واحد است که همه مکلفین را بدون تعیین مصادیق در بر می‌گیرد، قوانین شرعی نیز چنین هستند.»^۶

توضیحات تفصیلی و نقد و بررسی‌هایی نسبت به این نظریه صورت گرفته است^۷ لکن تصریحات ذکر شده در عبارات فوق بیان می‌کند که جنس ادله، از جنس گزاره‌هایی که تابع مصادیق خرد نیستند بلکه تعیین جهت برای یک اثر و موضوع می‌کند نه فقط تعیین جهت برای «فعل یک یا چند مکلف».

۵/۴- خلاصه فصل

در این فصل، در بحث از مبانی زبان شناختی اجتهاد تمدنی، به اثبات جهان‌شمولی جنس گزاره‌های دین و عدم اختصاص آن به عصر و زمان یا مخاطب خاص، اشاره شد و بیان شد که ادله درون‌دینی، حاوی مدلول‌های در مقیاس کلان نیز هستند و می‌توانند ساختارها و فرآیندها را پوشش دهند؛ و برای دستیابی به نظریه‌ای که بتواند پشتیبان این دیدگاه

^۱ سوره حشر، آیه ۷

^۲ سوره احزاب، آیه ۲۱

^۳ (علی اکبریان، ۱۳۸۸ش)، معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ص ۱۳۶

^۴ (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، نشر موسسه آل‌البیت، ج ۱۳ ص ۵۳۴

^۵ (خمینی، ۱۴۱۸ق)، ج ۳ ص ۴۱۴

^۶ همان، ج ۳ ص ۲۲۹

^۷ برای تفصیل این بحث و استدلال‌ها و اشکال و جواب‌ها نسبت به نظریه، رجوع شود به کتاب «خطابات قانونیه»، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، طهران، ۱۳۸۶؛ طیفی از اشکال‌ها به تصور چگونگی تعلق حکم و تکلیف و حجیت به «عنوان اعتباری ذهنی» بدون در نظر گرفتن مکلف خارجی، برمی‌گردد که پاسخ آن «وجود روح معنایی» و اصالت آن در نفس الامر و به تبع در عالم اعتبار و انشاء است.

باشد به بررسی هویت «وضع» و «جنس گزاره‌های دین» پرداخته شد، که در قسمت اول، نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» به تفصیل تبیین گردید و روش قدم‌به‌قدم برای اکتشاف روح معنایی، ارائه شد و در قسمت دوم، نظریه «حقیقه بودن قضایای شرعیه» و نظریه «خطابات قانونیه» مورد بحث و بررسی قرار گرفت و در نهایت نتیجه گرفته شد که: ادله درون‌دینی (آیات و روایات)، علاوه بر دلالت بر مصادیق، دلالت بر فرآیندها نیز دارند و می‌توان با روش ذکر شده در بحث «صحیح و اعم» در اصول فقه، برای دستیابی به «وجه جامع»، این فرآیندها را استنباط کرد.

۶- فصل ششم: مبانی روش‌شناختی اجتهاد تمدنی

«اجتهاد تمدنی» مبتنی بر «روش» اجتهاد است و برای عملیاتی کردن آن نیاز به دستورالعمل اجرایی موّجه است؛ این دستورالعمل‌ها کدامند و حجیت آنها چگونه تامین می‌شود؟

فقه‌اء عظام در طول زمان در استنباطات فقهی، براساس روش‌هایی که مبانی آنها در علم «اصول فقه»، مستندسازی شده است عمل کرده‌اند ولی به علت عدم برجسته بودن مباحث روش‌شناختی، روش اعمال شده، در پشت‌صحنه تحلیل‌های آنها قرار گرفته است که در برخی موارد به سرعت قابل تشخیص و در برخی موارد نیاز به اکتشاف و اصطیاد دارد؛ و هم‌چنین آنچه در صحنه عمومی استنباطات فقهی دیده می‌شود که تلاش برای کشف حکم مسائل مبتلابه در رفتارهای عملی مکلفین است، مبتنی بر «نظریه‌های راهنما و قواعد فوقانی» است که زیرساخت‌های فتاوا را تشکیل می‌دهند؛ **مسائلی** که در این فصل به آنها پرداخته خواهد شد در دو محور زیر است:

۱- آیا می‌توان این روش‌ها را با تمام جزئیاتی که در ذهن فقیه می‌گذرد کشف کرد و شبیه‌سازی نمود؟ و اصولاً آیا اجتهاد روش‌بردار است؟ و اگر پاسخ مثبت است چگونه می‌توان این روش را کشف کرد؟ و آیا به صورت الگوریتمی قابل توصیف است؟

۲- برای دستیابی به یک «نظریه فقهی» که حاوی دیدگاه شرع در ابعاد مختلف یک موضوع است چه باید کرد؟ **فرضیه** این قلم، در پاسخ به این مسائل چنین است:

- اجتهاد، روش‌بردار است و با تحلیل علیّ مفهومی می‌توان مراحل آن را کشف کرد و به صورت الگوریتمی، ارائه داد.
- اجتهاد تمدنی یک روش خاص تکمیلی در بستر روش اجتهاد جواهری است که با اضافه شدن «روش اکتشاف معانی فرآیندی» و «روش تجمیع ادله برای نظریه‌سازی»، ابزار مناسبی برای استنباط در مقیاس کلان و دستیابی به مدل‌های عملیاتی برای تحقق نظام‌ها خواهد شد.

در مورد مطلب اول می‌توان چنین گفت که: اگر استنباط، تلاش معرفتی روشمند برای کشف موّجه «نظر شارع = حکم» در مورد «فعل مکلف» باشد و اگر عملیات استنباط و اجتهاد (فرآیند استنباط)، فعل و انفعالاتی باشد که فقیه برای کشف نظر شارع، به صورت مرحله‌به‌مرحله انجام می‌دهد تا از نقطه شروع (مواجهه با مساله)، به نقطه پایان (صدر فتوی) برسد؛ و اگر روش‌شناسی و ارائه الگوریتم که تعیین و توصیف دقیق مرحله به مرحله و قدم‌به‌قدم عملیات حل یک مساله است به طوری که نقطه آغاز و پایان، تعداد مراحل، ترتیب منطقی مراحل، دستورالعمل‌های اجرایی در هر مرحله بدون حفره میان دستورالعمل‌ها، توصیف شده باشد، آنگاه به نظر می‌رسد که می‌توان عملیات اجتهاد و استنباط را به صورت الگوریتمی توصیف کرد؛ و اجتهاد تمدنی نیز به عنوان یک روش استنباطی، قابل توصیف الگوریتمی است.

تبیین این روشمندی، پیش‌نیازهای مفهومی‌ای دارد که عبارتند از: بررسی هویت روش، علت تنوع و تعدد روش‌ها و فرآیندها، هویت الگوریتم، نمونه الگوریتم‌های مربوط به مراحل استنباط، هویت مدل و مدل‌سازی و ارتباط آن با روش و با اجتهاد.

۶/۱- روش چیست؟ فرآیند چیست؟ علت تنوع و تعدد روش‌ها و فرآیندها چیست؟ الگوریتم چیست؟

وقتی به دنبال فهمیدن روش یک کار هستیم در حقیقت مراحل انجام آن کار را تا رسیدن به هدف می‌خواهیم. مجموعه مرحله به مرحله انجام یک فعالیت که سبب ایجاد اثری می‌شود، «روش» نامیده می‌شود، در یکی از تعاریف چنین آمده است: «روش، چگونگی به کارگیری ابزار و منابع معرفت جهت استخراج معرفت جدید است.»^۱

^۱ (خسروپناه، ۱۳۹۴)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، طهران، ص ۳۶

ما با «روش‌ها» زندگی می‌کنیم؛ در بسیاری از موارد، تفاوت زندگی‌ها و فعالیت‌ها، خود را در تفاوت روش‌ها نشان می‌دهد. کسانی موفق هستند که علاوه بر بینش صحیح و واقعی از هستی، دارای روش‌های صحیح نیز باشند. در اهمیت روش‌ها (فن‌آوری‌های نرم) همین یک نکته کافی است که روش‌ها تبدیل به سلاح رقابت در همه عرصه‌های زندگی شده‌اند. هر اثری در این عالم (اعم از موجودات ماهوی، یا مفهومی، یا اعتباری^۱)، یک معلول است و قواعد فلسفی «علت و معلولی» بر آن حاکم است، قواعد مستقیمی که با بحث «روش» مرتبط هستند عبارتند از:

- این عالم تدریج است و فعالیت‌ها در آن دفعتاً حاصل نمی‌شوند^۲ و نیازمند طی مراحل و رعایت شرایطی هستند.
- به دلیل قاعده فلسفی «ضرورت سنخیت میان علت و معلول»، هر چیزی از هر چیزی صادر نمی‌شود.^۳
- برای تحقق هر اثری نیاز به تعیین موارد زیر است: (نمونه استفاده این ابزارها در تحلیل‌های فقهی، در صفحه ۱۸۱ ارائه شده است.)

الف - «**علل اربع** = سوال از عامل پدید آورنده (علت فاعلی)، سوال از جنس پدیده (علت مادی)، سوال از شکل و صورت و قالب پدیده (علت صوری)، سوال از هدف تحقق پدیده (علت غایی)»^۴

ب - «**مقولات عشر** = کم، کیف، زمان، مکان، اجزاء درونی، روابط بیرونی، نحوه اثرگذاری، نحوه اثرپذیری، موقعیت نسبت به دیگر موضوعات، زمینه تحقق موضوع»^۵

ج - «**مقومات سته حرکت** = عوامل شش‌گانه‌ای که حرکت را ایجاد می‌کنند و عبارتند از: متحرک، محرک، نقطه شروع حرکت جهت حرکت، سرعت حرکت، نقطه پایان حرکت»^۶

خروجی این موارد در بحث «روش» چنین است که:

اگر در مواجهه با هر چیزی، سوالات زیر پاسخ داده شد «تعیین روش» برای آن چیز صورت گرفته است: «چه عاملی، چه چیزی را، با چه اجزاء و روابط درونی، با چه کمیت و کیفیتی، در چه زمان و مکانی، با چه بستر و شرایط اولیه‌ای، با چه روابط بیرونی، با چه نحوه اثرگذاری و اثرپذیری، از چه نقطه‌ای، در چه جهتی، با چه نوع تغییری، در چه مرحله‌ای، به سمت چه مقصدی، و با چه هدفی حرکت می‌دهد؟»

«روش»، تعیین «فرآیند» تحقق اثر مورد نظر است؛ «فرآیند»، فعل‌وانفعالاتی است که میان عناصر یک موقعیت، اتفاق می‌افتد تا در نهایت، منجر به تولید یک اثر شود. این فعل‌وانفعالات، ترکیب میان آثاری است که هر کدام از عناصر موجود در موقعیت، ایجاد می‌کنند که در نهایت، برآیند این ترکیب سبب تولید اثر جدیدی می‌شود. فعل‌وانفعالات شیمیایی، فرآیندهای تولید ماده جدید هستند؛ فعل‌وانفعالات نیروها، فرآیندهای فیزیکی هستند که می‌توانند منجر به تولید نیروی جدید شوند؛ فعل‌وانفعالات ذهنی، فرآیندهای مفهومی هستند که می‌توانند منجر به تولید مفهوم جدید شوند؛ و ..

فرآیندها، می‌توانند ترکیب بهینه^۷ از عناصر باشند و می‌توانند ترکیبی اشتباه یا ناقص در میان عناصر باشند مثلاً فعل‌وانفعالات میان منابع انسانی در یک سازمان، فرآیند مدیریت نیروهای انسانی هستند که در صورتی که درست تنظیم شده باشند منجر به رشد و بهره‌وری سازمان می‌شود و در غیر این صورت، یا سازمان را متوقف می‌کند یا منجر به

^۱ کیفیت جریان قواعد مربوط به تکوین در عالم تشریح و اعتبار، در ص ۲۲۹ در پاسخ به شبهه مشهور «خلط میان حقایق و اعتباریات» به تفصیل ذکر شده است؛ آنچه برای اینجا کفایت می‌کند این است که «هر اعتباری، دارای یک وجود انشائی است که خودش اثری است که نبوده است و بود شده است لذا مناط معلولیت بر او جاری است.»

^۲ (طباطبایی، بی‌تا)، نه‌ایه‌الحکمه، نشر جامعه مدرسین، قم، ص ۲۰۰

^۳ (حاجی سبزواری، ۱۳۷۹)، شرح المنظومه، نشر ناب، طهران، ج ۲ ص ۸۳

^۴ همان، ص ۱۵۷

^۵ همان، ص ۸۸

^۶ همان، ص ۲۰۱

^۷ تاکید بر «ترکیب بهینه»، یادآور بحثی است که در مورد «فرآیند بهینه» در «راهبردها و استراتژی‌ها» صورت گرفت و ارتباطی که با اجتهاد تمدنی و استنباط فرآیندها از ادله دارد. (ر.ک. ص ۵۴)

فروپاشی آن می‌شود. همینطور در مانند «عملیات اجتهاد» است که اگر ترکیب درستی از مفاهیم و مبانی و نظریه‌ها و تطبیق‌ها صورت نپذیرد نتیجه استنباط، موجه نخواهند بود.

الگوی کلی در «روش‌ها» ۹ مرحله‌ای است و در هر موضوعی، به‌حسب آن موضوع پیاده می‌شود (از یک موضوع فیزیکی گرفته تا یک تحلیل فلسفی یا کشف یک حکم شرعی)

۱- تعیین نیاز، ۲- تعیین هدف، ۳- اکتشاف هر چیزی که احتمال دارد با این هدف ارتباط داشته باشد، ۴- تعیین کمیت و کیفیت ارتباطات فوق (براساس مقولات عشر)، ۵- تعیین احتمالات مختلف برای نحوه ترکیب ارتباطات فوق (براساس علل اربع و مقومات سته حرکت)، ۶- اکتشاف بهترین راه رسیدن به هدف، ۷- اجرای راه حل، ۸- ارزیابی نتایج، ۹- برطرف کردن نقاط ضعف با بازنگری در مراحل گذشته و تلاش برای اجرای مجدد.

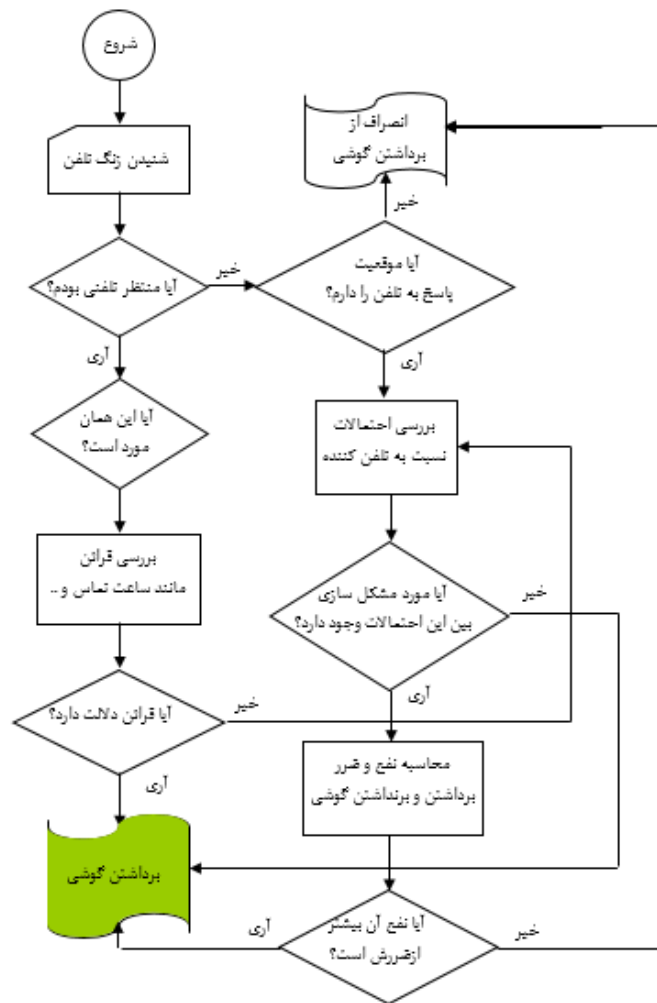
تفاوت روش‌ها و فرآیندها در تفاوت در دستورالعمل فوق نهفته است. یعنی حتی در فرضی که راه‌حل‌های مختلف پیشنهاد شده، از جهت تشخیص نیاز و هدف و عناصر مرتبط با موضوع و نوع ارتباطات درست عمل کرده‌اند، فرق آنها در ارزیابی ارتباطات و تشخیص بهترین ارتباط است (کمترین هزینه و زحمت + بیشترین عمق و تأثیر = بهترین روش)؛ و البته در بسیاری از موارد تفاوت روش‌ها به سبب نقص در مراحل قبلی است یعنی یا نیاز، درست یا کامل تشخیص داده نشده است یا هدف بطور صحیح انتخاب نشده است یا عناصر مربوط به موضوع جامعیت و مانعیت ندارند و یا نوع ارتباط درست دیده نشده است. (نمونه تاثیرگذاری این موارد در شکل‌گیری مکاتب مختلف فقهی، در صفحه ۱۹۶ ارائه شده است.)

یک روش شفاف و کامل، قابل تکرار است. یعنی می‌توان با تامین شرایط آن و پیگیری مراحل آن، بارها و بارها به کار برد و اینطور نیست که فقط یک بار نتیجه بدهد و بار دیگر عقیم بماند. اگر روشی یک بار با موفقیت انجام شود ولی در مرتبه بعد به نتیجه نرسد، مشخص می‌شود که خصوصیات و عناصری غیر از آنچه در ابتدا تشخیص داده بودیم در کار است که ما آنها را در دستورالعمل روشی خود ندیده‌ایم و باید تجدید نظر کنیم.

اغلب فعالیت‌ها، دارای مراحل نهفته و ناخودآگاه هستند که فرد انجام‌دهنده به‌طور تجربی و بواسطه هوشمندی خودکار ذهن، آنها را درست انجام می‌دهد ولی وقتی از او سوال کنیم که چطور این کار را انجام می‌دهی نمی‌تواند طوری توضیح بدهد که فرد دیگر با شبیه‌سازی توضیحات او، به همان نتیجه برسد؛ بلکه نیاز به تمرین‌های مکرر و اصلاح خطاهای پیش‌آمده دارد.

ایجاد تصویر صحیح از وجود مراحل ناخودآگاهی که در طی انجام یک کار، اتفاق می‌افتد بسیار حیاتی است، توجه به مثال زیر در یک مورد بسیار ساده روزمره، راهگشا برای رسیدن به جوهره «روش‌ها و تغییر و تحولات آنها» است: (نمونه مثال برای روند قدم‌به‌قدم در عملیات اجتهاد در مانند کشف قرائن صدور حدیث در صفحه ۱۵۴ ارائه شده است.)

در پس برداشتن ساده گوشی تلفن، فعل‌وانفعالات و محاسبات فراوانی به‌طور ناخودآگاه در ذهن می‌گذرد که تا در موقعیت مقایسه با وضعیت دیگری در همان موقعیت قرار نگیریم نمی‌توانیم نقاط پنهان را ببینیم، به موقعیت‌های زیر توجه کنید: چرا برخی اوقات با وجود اینکه تلفن زنگ می‌زند و شما می‌شنوید گوشی را بر نمی‌دارید؟ چرا برخی اوقات با اشتیاق گوشی را بر می‌دارید؟ چرا گاهی صدای مخاطب را می‌شنوید و گوشی را می‌گذارید؟ چرا گاهی اوقات، با شنیدن صدای زنگ تلفن، به ساعت نگاه می‌کنید؟ و نمودار زیر نمونه‌ای از قسمتی از تحلیل اتفاقی است که هنگام برداشتن گوشی تلفن در ذهن ما اتفاق می‌افتد:



اگر دقت کنید در هر یک از موقعیت‌های «آری، خیر» محاسبات بسیاری در ذهن انجام می‌شود که مبتنی بر تجربه ما از زندگی و قوانین جاری خلقت است؛ مثلاً: مرحله «آیا موقعیت پاسخ به تلفن را دارم یا نه؟» را بررسی کنیم: در این قسمت، وضعیت موجود با قوانینی که انسان در ذهن دارد مقایسه شده و نتیجه صادر می‌گردد؛ مثلاً اگر وضعیت موجود، «خواب بودن فرد» باشد و قانونی که در ذهن او جای گرفته این باشد که: وقتی خواب هستی وقت استراحت است پس با محرک‌های بیرونی کار نداشته باش، آنگاه این فرد با شنیدن زنگ تلفن در حالت عادی، گوشی را برنخواهد داشت! اما چرا بسیاری از افراد حتی در موقع خواب و استراحت هم به تلفن جواب می‌دهند؟ معادلاتی که در ذهن آنها جای گرفته است با کسی که این کار را انجام نمی‌دهد فرق می‌کند؛ مثلاً کسانی که به احتمالات ضعیف هم اعتنا می‌کنند با این فکر که شاید تلفن مربوطی باشد گوشی را برمی‌دارند؛ در همین مرحله نیز بسته به افکار و روحیاتی که دارند مبنای عملکردشان با یکدیگر فرق می‌کند مثلاً کسی که طمع کار است با احتمال اینکه شاید این تلفن منفعتی برای او داشته باشد گوشی را برمی‌دارد ولی کسی که روحیه ایثار دارد با احتمال اینکه شاید این تلفن منفعتی برای دیگری داشته باشد گوشی را برمی‌دارد؛ و البته شدت و ضعف این روحیه به تجربیات و آموزش‌های قبلی نیز بستگی دارد؛ مثلاً اگر احتمال دارد تلفنی که در حال خواب به صدا درآمد از طرف فرد مهمی باشد، بسته به میزان اهمیتی که برای او قائل است به این احتمال توجه می‌کند.

تک تک تصمیم‌گیری‌های ما برخاسته از انبوه محاسبات ذهنی ناخودآگاه است که بسته به میزان تجربه و شناخت ما از واقعیات، تصمیمی صحیح یا غلط از آب درمی‌آید. الگوریتم‌ها از بهترین ابزارها برای دقیق‌سازی عملکردها هستند.

«الگوریتم» توصیف با تمام جزئیات یک روش در حل مساله است، روش الگوریتم‌سازی را خوارزمی ریاضی‌دان مسلمان ایرانی برای حل مسائل پیشنهاد کرده بود.^۱ شرایط تحقق یک الگوریتم چنین است:

۱. تعداد دستورالعمل‌ها مشخص باشد.
 ۲. ابتدا و انتهای هر دستورالعمل برای انجام دهنده تعریف شده باشد.
 ۳. در فهم و اجرای هر دستورالعمل تنها یک حالت، ممکن باشد و برداشت‌های متعدد نشود.
 ۴. هریک از دستورالعمل‌ها به تنهایی قابل فهم و اجراء باشد.
 ۵. ترتیب دستورالعمل‌ها ما را به یک هدف مشخص برساند.
- تعیین دقیق جزئیات و ترتیب مراحل و نحوه به پایان رسیدن فعالیت‌ها، مشخصه‌های یک فعالیت الگوریتمی هستند. اگر می‌خواهیم یک تحقیق کاربردی و موفق داشته باشیم باید بتوانیم برای حل هر مساله یا تحلیل هر موضوعی یک الگوریتم طراحی کنیم؛ و همین امر با همین ملاک، در مورد اجتهاد نیز صدق می‌کند.

۶/۱/۱ - فرضیه رقیب: نقد حاکمیت روش و روشمندی در علم

در مقابل رویکردهایی که ضرورت روش و روش‌شناسی را برای اعتبارسنجی معرفت‌ها قائل هستند، دیدگاهی با عنوان «ضد روش» طرح شد^۲ و ادعا گردید که اصلاً «روشمندی» سبب محدودیت دید و انحراف از واقعیت ناب می‌شود لذا به‌جای صحبت از روشمندی و روش‌شناسی، باید از چهارچوب تحمیلی روش‌ها عبور کرد، بدین صورت که: به جای کنار گذاشتن فرضیه‌های ناسازگار با مشاهدات و نتایج قبلی تجربی، باید آنها را جدی گرفت و با تعمق در آنها الهام‌های لازم برای کشف حقیقت را فعال کرد؛ همچنین به‌جای تبصره زدن به قوانین در موارد خلاف قاعده بودن نمونه‌ها، به‌دنبال این باشیم که شاید قانون عامی در کار نیست (توجه به اقیانوسی از خلاف قاعده‌ها). فایرآبند مدعی شد به‌نظر می‌آید «همه چیز در هر شرایطی محتمل است بشود» و مدعی شد که علوم تجربی نه تنها در مقام گردآوری بلکه در مقام داوری نیز محدود به یک روش نیستند؛ این دیدگاه، روشمندی را یک خطای سیستماتیک در دستگاه معرفتی بشر معرفی کرد.^۳ برخی ایده‌پردازان، همین مطلب را در بحث «خلاقیت» نیز گفته‌اند که: روش‌ها، مانع بروز خلاقیت می‌شوند در حالی که خلاقیت، عبور از چهارچوب‌های تعیین شده است، خلاقیت، آفرینشی جدید برای حل تناقضات، در قالب یک ایده است که خارج از محدوده جواب موجود قرار می‌گیرد.^۴

نقد:

علاوه بر استدلالی که در قسمت تبیین روش ذکر شد (ص ۱۴۱)، از نقدها بر نظریه «ضد روش» این است که: ۱- میان «روش» و «رویکرد و ابزار اجراء» خلط شده است و نفی محدودیت در رویکرد و ابزار به نفی روش سرایت کرده است؛ یعنی مطلب صحیح «ضرورت خروج از نگاه تک‌بعدی به یک موضوع و تلاش برای بررسی از ابعاد مختلف و ایجاد تغییر رویکرد در بررسی پدیده‌ها و تغییر در ابزارهای مرتبط با شکل‌گیری آنها»، توسعه غلط پیدا کرده و به «ضرورت عبور از اصل روش» تبدیل شده است، ۲- این نظریه خودمتناقض است و خودش براساس روش، تحلیل و انتاج ارائه کرده است.^۵

^۱ (فرهنگستان ادب فارسی، ۱۳۷۶)، واژه‌های مصوب، دفتر اول

^۲ (فایرآبند، پاول، ترجمه قوام صفری، ۱۳۷۵)، کتاب ضد روش، انتشارات فکر روز، تهران

^۳ (فایرآبند، پاول، ترجمه قوام صفری، ۱۳۷۵)، کتاب ضد روش، انتشارات فکر روز، تهران

^۴ (میرمیران، ۱۳۸۴)، خلاقیت و نوآوری، انتشارات گوهر، تهران، ص ۷

^۵ (چالمرز، ترجمه بارانی و فلسفی، ۱۳۹۰)، کتاب چستی دانش تجربی، نشر بوستان کتاب، قم، ص ۲۰۰؛ و (حبیبی و شجاعی، ۱۳۹۱)، فلسفه

علوم تجربی، نشر موسسه امام خمینی، قم، ص ۳۴۴

البته با توجه به وضوح نسبی دو مطلب فوق، شاید بتوان گفت که ممکن است مقصود از چنین ایده‌هایی عبور از «روش‌های پذیرفته شده و تلاش برای کشف روش‌های جدید» برای دستیابی به واقعیت‌ها باشد، نه انکار اصل روشمندی. در مورد خلاقیت نیز، علاوه بر تبیینی که در مورد ضرورت تکوینی روش برای هر اثر و پدیده‌ای ذکر شد، بررسی تطبیقی میان عملکرد مخترعان و خلاقان در جهان که گزارش‌های آن به‌طور رسمی در نهاد «ثبت اختراعات» در کشورها قرار دارد، منجر به کشف الگوهای روشی برای خلاقیت شده و زمینه‌ای برای «خلاقیت‌شناسی» را شکل داده است؛ یکی از این زمینه‌ها با عنوان «تیریز»^۱ معرفی شده است که از مطالعه الگوهای بکار رفته در ابداعات و اختراعات گوناگون حاصل شده است. خلاقیت‌شناسی با نام‌ها و عنوان‌های توصیف‌گر مختلفی مانند «نوآوری نظام یافته»، «الگوریتم اختراع»، «روش‌شناسی حل مسئله‌های ابداعی»، «روش‌شناسی خلاقیت» و مواردی از این قبیل نیز نامیده می‌شود. «اجتهاد» یک عمل و کارکرد ذهنی است که خلاقیت‌های بسیاری در آن جاری است، و طبق استدلال هستی‌شناختی مذکور در ابتدای بحث، تابع قوانین علت و معلولی و در تحت سیطره ابزارهای سه‌گانه «علل اربع، مقولات عشر و مقومات سته حرکت» است و هر مرحله آن نیز در درون خودش همین فعل‌وانفعالات را دارد بنابراین «روشمند» است اما این روشمندی چگونه است؟ بحث بعد به پاسخ این سوال پرداخته است.

۶/۲- روشمندی اجتهاد و الگوریتم آن

سوالات زیر را از متخصصین فن بپرسید و ببینید چه جوابی به شما می‌دهند و ارزیابی کنید که آیا براساس جواب آنها، می‌توانید همان کار را خودتان انجام دهید یا اینکه جواب‌های کلی هستند و جزئیات لازم برای انجام عملیاتی را در بر ندارند؟!

- تنقیح المساله و تحریر محل نزاع، چگونه انجام می‌شود؟
- دلیل متناسب با مساله، چگونه کشف می‌شود؟
- استظهار چگونه انجام می‌شود؟
- کشف تمام قرائن محتمل برای تعیین معنی یک دلیل، چگونه انجام می‌شود؟
- فحص حداکثری نسبت به ادله مرتبط با موضوع، به طوری که منجر به «یاس عن الفحص» بشود چگونه انجام می‌شود؟
- عملکرد «عرض علی القرآن» چگونه باید انجام پذیرد؟
- چگونه می‌توان نسبت میان ادله را تعیین کرد؟
- چگونه جمع دلالتی صورت می‌پذیرد؟
- تاسیس اصل در هر بحثی چگونه انجام می‌شود؟ و

یعنی به جای سوال از چیستی و چرایی هر یک از مسائل علم اصول، سوال از چگونگی انجام آن پرسیده شود. «چگونگی‌ها» بیان «فرآیندها» هستند. ارائه قدم‌به‌قدم فرآیند اجتهاد، الگوریتم اجتهاد است. آنچه توسط فقهاء ارائه شده است مبتنی بر جزئیات و مراحل فراوانی است که فقط لایه بیرونی آنها در متون تحلیلی فقهی ارائه شده است و هر مرحله و عملکرد، خودش دارای مراحل و عملکردهای درونی است که ذکر نشده است یا فقط سرنخی از آن در لابلای کلمات بیان گردیده

^۱ TRIZ؛ این زمینه، توسط دانشمند روس جنریچ آلتشولر (۱۹۲۶-۱۹۹۸) پایه‌گذاری شده است. آلتشولر بیش از چهل هزار سند اختراع ثبت شده (پتنت) را مورد بررسی قرار داد تا متوجه شود اختراعات چگونه پدید آمده‌اند و از تحلیل آنها ۴۰ الگوی برای ایجاد خلاقیت به‌صورت خودآگاه پیشنهاد کرد که به چهل اصل تیریز معروف هستند. (ترینکو، زوسمن، زلاتین؛ ترجمه جعفری و همکاران، ۱۳۸۴)، نوآوری نظام‌یافته، نشر موسسه فرهنگی رسا، طهران

است؛ مثلاً شیخ انصاری رحمه‌الله‌علیه در روند استنباطی خود در مباحث مختلف در کتاب مکاسب، از الگوی زیر استفاده کرده است:

۱. تعریف اولیه مساله و ارائه اولیة حکم (ارائه مساله با حکمش مانند: سب المومن حرام؛ السحر حرام)^۱
۲. ارائه مستندات اولیه برای موجه سازی حکم (مانند: مستند الحرمة روايه.....؛ الاخبار مستفیضه به)
۳. تبیین موضوع حکم (مانند: المرجع فی السب الی العرف و هو ما باسناده یقتضی نقصه الیه؛ المراد بالسحر....)
۴. شاخص تحقق موضوع (مانند: لایعتبر فی صدق السب مواجهه المسبوب و یعتبر فیهِ قصد الالهانه؛ المعبر فی السحر الاضرار)
۵. انواع و اقسام موضوع (مانند: السحر علی اقسام)
۶. تبیین نهایی حکم (المهم بیان حکمه و یکفی فی حرمتها کونها من ضروریات الدین)

مراحل تبیین:

- أ. ارائه دلیل و بیان دلالت ظاهر دلیل
 - ب. تقویت این استظهار با تصریح دیگر فقهاء بر این ظهور
 - ج. ارائه فهم های دیگر با قرائنش و بررسی تطبیقی آنها با فهم اول،
 - د. نقد آنها با احتمال پردازی در مراد عبارت و نتیجه گیری
 - ه. ارائه دلیلهای معارض، بیان دلالت دلیل
 - و. نقد دلیل
 - ز. جمع بین ادله
 ۷. تعیین موارد استثناء (مانند: و یستثنی من المومن المظاهر بالفسق؛ بقی الکلام فی جواز دفع السحر بالسحر)
- اگر در مقابل هر یک از مراحل فوق، «چگونه و از کجا؟» بگذاریم، چه پاسخی دریافت خواهیم کرد؟ (آیات و روایات مرتبط با مساله را چگونه به دست آورده‌اید؟ چطور مطمئن شده‌اید که آیه و روایت مرتبط دیگری وجود ندارد؟ عرف را چگونه احراز کرده‌اید؟ معنای لغت را چگونه به ظن اطمینانی رسانده‌اید؟ اقسام را چگونه به حصر رسانده‌اید؟ قرائن را چگونه کشف کرده‌اید و مطمئن شده‌اید قرینه دیگری وجود ندارد؟ احتمالات مختلف در ظهور ادله را چگونه به دست آورده‌اید؟ چگونه مطمئن شده‌اید که احتمال دیگری وجود ندارد؟ ادله معارض را چگونه کشف کرده‌اید؟ و ...)
- اگر اجتهاد، تلاش معرفتی روشمند برای کشف موجه «نظر شارع = حکم» در مورد «فعل مکلف» باشد و اگر عملیات اجتهاد (فرآیند استنباط)، فعل و انفعالاتی باشد که فقیه برای کشف نظر شارع، به صورت مرحله به مرحله انجام می‌دهد تا از نقطه شروع (مواجه با مساله)، به نقطه پایان (صدور فتوی) برسد؛ و اگر روش‌شناسی و ارائه الگوریتم، تعیین و توصیف دقیق مرحله به مرحله و قدم به قدم عملیات حل یک مساله باشد به طوری که نقطه آغاز و پایان، تعداد مراحل، ترتب منطقی مراحل، دستورالعمل‌های اجرایی در هر مرحله بدون حفره میان دستورالعمل‌ها، توصیف شده باشد، آنگاه عملیات اجتهاد و استنباط، این قابلیت را دارد که به صورت الگوریتمی توصیف شود.

۶/۲/۱- نمایی از کلان عملیات اجتهاد

به گمان این قلم، جدول زیر نمونه‌ای از کلان عملیات استنباط و اجتهاد است:

ردیف	مرحله	توضیح
۱.	موضوع‌شناسی و مساله‌شناسی (عرضه موضوع بر عرف عام و عرف خاص، عرضه موضوع بر عقل و فطرت قطعی)	موضوعی که حکم آن را می‌خواهیم به دست بیاوریم چیست؟ قیود و شرایط تحقق موضوع در نظر عرف عام و عرف خاص چیست؟ موضوع عرفی است یا نیاز به کارشناسی دارد؟ (از موضوعات مستنبطه است؟) تغییر و تبدلات موضوع چگونه است؟

^۱ (شیخ انصاری، ۱۴۱۰)، مکاسب، موسسه مطبوعاتی دارالکتب، قم، ج ۳ ص ۳۸

ردیف	مرحله	توضیح
		مرتبطات موضوع چه مواردی هستند؟ حداقل‌های قطعی متفق‌علیه در حدود و ثغور موضوع کدامند؟
۲.	عرضه موضوع بر قرآن	جستجوی کلیه محمول‌هایی که در قرآن، بر این موضوع بار شده‌اند، با احراز اسباب نزول و قرائن و دلالت آیه جستجوی کلیه محمول‌هایی که در قرآن بر مرتبطات قطعی این موضوع بار شده است. (بررسی عوارض خارج لازم موضوع + مفهوم‌گیری)
۳.	نسبت‌سنجی اولیه میان محمولات قرآنی	سنجش رابطه میان محمول‌هایی که در قرآن برای این موضوع ذکر شده است از حیث تقید و تخصیص و نسخ و تبیین و حکومت و ورود، و رسیدن به یک نگاه منسجم میان آیات ناظر به این موضوع (بهمراه تحلیل ادبی، منطقی، تاریخی) و علاج تعارض‌های ظاهری اولیه
۴.	عرضه موضوع بر روایات	جستجوی کلیه محمول‌هایی که در روایات، بر این موضوع بار شده‌اند، با احراز سند و قرائن صدور روایت و دلالت روایت (اعم از روایات کلامی و عقیدتی، روایات تاریخی، روایات اخلاقی و روایات فقهی شیعه و اهل سنت) جستجوی کلیه محمول‌هایی که در روایات بر مرتبطات قطعی این موضوع بار شده است. (بررسی عوارض خارج لازم موضوع + مفهوم‌گیری)
۵.	نسبت‌سنجی اولیه میان محمولات حدیثی	سنجش رابطه میان محمول‌هایی که در روایات برای این موضوع ذکر شده است از حیث تقید و تخصیص و نسخ و تبیین و حکومت و ورود، و رسیدن به یک نگاه منسجم میان روایات ناظر به این موضوع (بهمراه تحلیل ادبی، منطقی، تاریخی) و علاج تعارض‌های ظاهری اولیه و علاج تعارض‌های مستقر با ترجیحات حجت‌ساز
۶.	نسبت‌سنجی میان نگاه قرآنی و نگاه روایی	سنجش رابطه تقیدی، تخصیصی، تبیینی میان قرآن و روایات، و اعمال تقید و تخصیص و تبیین و نسخ و طرحها و حکومت و ورود و علاج تعارض‌های ظاهری اولیه و علاج تعارض‌های مستقر با ترجیحات حجت‌ساز
۷.	نسبت‌سنجی با اصول و اهداف قطعی دین	سنجش رابطه دیدگاه حاصل شده با عمومات فوقانی و مستقلات عقلیه مانند عدالت‌ورزی، لاضرر، لاجرح، یقین‌محوری، توحیدمحوری، حفظ نظام و اجتماع، حفظ دین، حفظ نفوس و نسل، گردش ثروت
۸.	ارزیابی و بازبینی یافته‌ها	نسبت‌سنجی دیدگاه اولیه به دست آمده با: اجتماعات در موضوع و موضوعات مرتبط آن، شهرت‌های فتوایی سیره متشرعه سیره عقلاء و تعیین تکلیف تعارض‌های ظاهری میان یافته‌های دلالتی با موارد فوق
۹.	علاج تراحم‌ها	تعیین اولویت‌ها برای صدور حکم اجرایی نسبت به موضوع
۱۰.	فعال کردن اصول عملیه	تاسیس اصل در صورت عدم دست‌یابی به گزاره‌ای که ملاک‌های حجیت را دارا باشد.

ردیف	مرحله	توضیح
		تعیین مجرای جریان اصل در هر موضوع و مساله
۱۱	صدور فتوا (بیان چگونگی انجام مشروع مواجهه با موضوع و مساله مورد نظر)	تعیین جایگاه هر یک از ادله مرتبط با موضوع، در موقعیت‌های زیر: تعیین «ما یَتَحَقَّقُ به الموضوع» (مناط، اسباب و شرایط و مراحل)، ارائه حکم، تعیین قیود حکم، تعیین لوازم حکم، تعیین کیفیت اجرای حکم (نقطه شروع، مراتب و مراحل، ارکان، نقطه پایان)، تعیین «ما یُرْتَفَعُ به الحكم و الخلل فی تحقق الحكم».

موارد فوق را می‌توان بدین صورت نیز فهرست کرد:

۱. فرآیند مساله‌شناسی (تنقیح المساله، تحریر محل النزاع، تحریر المساله + تولید شبکه مسائل مرتبط با موضوع)
۲. فرآیند کشف حداکثری آیات و روایاتی که احتمالاً به مساله مربوط می‌شوند (تا رسیدن به یأس عن الفحص)
۳. فرآیند کشف حداکثری قرائنی که احتمالاً به مساله مربوط می‌شوند (مانند قرائن عقلی قطعی، قرائن تجربی قطعی، قرائن عرفی قطعی، اسباب نزول آیات، اسباب صدور احادیث،...)
۴. فرآیند تصفیه اولیه گزاره‌های غیرموجه (تحلیل سندی)
۵. فرآیند تنظیم و ترتیب ادله (الاطهر فالاطهر)
۶. فرآیند استظهار از ادله قرآنی (فقه القرآن و روش تفسیر + روش شکل‌گیری فرضیه اولیه قرآنی در مورد موضوع)
۷. فرآیند جمع دلالتی ادله قرآنی (تشکیل میدان معنایی مفاهیم، تعابیر و احکام قرآنی مرتبط با موضوع)
۸. فرآیند استظهار از روایات (فقه الحدیث)
۹. فرآیند بررسی انسجام روایات با قرآن (فرآیند عرض علی الكتاب و تصفیه نهایی روایات)
۱۰. فرآیند جمع دلالتی روایات (با ملاحظه ادله فوقانی مانند قواعدالفقهیه، مقاصدالشریعه، ...)
۱۱. فرآیند یافتن حداکثری اقوال فقهاء در حکم مساله و استدلال آنها
۱۲. فرآیند بررسی تطبیقی میان فرآیند اجرا شده با فرآیندهای انجام شده توسط فقهاء
۱۳. فرآیند کشف علت اختلافها
۱۴. فرآیند اصلاح و بازنگری
۱۵. فرآیند تولید اصل اولیه عقلی و عقلایی (سیستم پایه در مورد موضوع - تعیین حداقل‌های قطعی تکوینی در مورد موضوع)
۱۶. فرآیند تشخیص اصل‌های محتملاً متناسب با مساله (عند فقدان الدلیل)
۱۷. فرآیند ایجاد انسجام میان اصل‌های احتمالی جاری در مساله (دفع تعارض یا حل تعارض)
۱۸. فرآیند تطبیق اصل بر مساله و صدور حکم
۱۹. فرآیند کشف تبعات و لوازم اجرایی حکم شرعی (در مقیاس خرد و کلان)
۲۰. فرآیند صدور متن فتوا

هر کدام از این مراحل، که یک «فرآیند» هستند، دارای الگوریتم درونی تفصیلی است، که به سه نمونه از آنها در زیر اشاره می‌شود:

۶/۳/۲ - نمونه اول از بسته روشی در مراحل استنباط: روش مواجهه اولیه با مساله فقهی

دیدگاه این قلم، برای دستیابی به شناخت صحیح از موضوع، طی کردن مراحل زیر است:^۱

۱. اگر مساله به صورت یک موضوع کلی مطرح شده است (مانند نظر اسلام در مورد «هدیه» چیست؟)، بسته روشی شماره دو (دستورالعمل تحلیل لغوی) فعال شود.

^۱ برای توضیح تفصیلی و تبیین و تطبیق این موارد بر عملکردهای فقهاء، ر.ک. (واسطی، ۱۳۹۹)، الگوریتم اجتهاد، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم، ص ۸۱

۲. اگر مساله به صورت یک مرکب تام یا ناقص مطرح شده است، (مانند نظر اسلام در مورد «هدیه زوج به زوجه چیست؟» ابتدا عبارت به اجزاء آن تجزیه شود. (هدیه + زوج + زوجه)
 ۳. بررسی شود که مساله با این اجزاء، تحت چه عناوین فوقانی قرار دارد (مشابه تشخیص جنس قریب در یک تعریف منطقی) مثلاً عنوان «هدیه» و عنوان «زوجیت» در مثال بحث^۱ و عنوان‌ها وارد در «دستورالعمل تحلیل لغوی» شود.
 ۴. اگر در صورت مساله قیود و شرایطی ذکر شده است، آنها به صورت یک عنوان مانند فوق ثبت شود. (مثلاً: در صورت مساله «حکم هبه زوج به زوجه قبل از تلف شدن موهوب» که شرط «قبل از تلف» آمده است، عنوان «تلف» را برای بررسی مستقل در نظر گرفته شود.) و عنوان‌ها وارد در «دستورالعمل تحلیل لغوی» شود.
 ۵. اگر عنوان به کار رفته در عبارت، «عنوان مُشیر» باشد^۲، «مُشارالیه»ها را پیدا شده، وارد دستورالعمل تحلیل لغوی گردد.
 ۶. به بسته روشی شماره سه (روش تولید تعاریف) مراجعه شده و تعریف هر یک از مفردات ارائه شود.
 ۷. به بسته روشی شماره چهار (روش تولید فروع در مساله = تنقیح المساله، تحریر محل النزاع) مراجعه شده و انواع روابط محتمل میان مفردات و میان اصل مساله با مسائل دیگر را کشف شود.
 ۸. مشخص شود که آیا قصد پاسخ به کل بسته مسائل وجود دارد؟ (کشف نظریه اسلام در مساله مورد نظر) یا به حسب مورد، قصد پاسخ به فقط یک مساله از کل بسته مسائل وجود دارد؟ (کشف حکم مساله مورد نظر)
 ۹. اگر قصد پاسخ به یک مساله، وجود دارد، آیا مساله فرضی است یا بواسطه یک واقعه در صحنه عملی زندگی، مطرح شده است؟
 ۱۰. اگر مساله بواسطه یک واقعه در صحنه عملی زندگی مطرح شده است، باید آن واقعه به بسته شماره چهار، عرضه شده و اجزاء و روابط آن استخراج شود. (حداقل علل اربع، مقولات عشر، مقومات حرکت)
 ۱۱. از فهرست مسائلی که در مرحله هفت به دست آمد، مساله‌ای که بیشترین انطباق را با اجزاء و روابط آنچه در صحنه عملی زندگی اتفاق افتاده است، انتخاب شود. (به عنوان مساله مورد نظر)
- نمونه عملکرد ائمه علیهم‌السلام، فقهاء و اصولیین در تحریر المساله را می‌توان در مثال زیر مشاهده کرد:
- گفتگویی میان حضرت جواد علیه‌السلام و یحیی بن اکثم در قصر مامون انجام شده است. عباسیین، یحیی بن اکثم را که برترین عالم منطقه بود به قصد تخریب حضرت فرستادند تا با سؤالات علمی حضرت جواد را که نه ساله بودند در محظور قرار دهد و عدم توانایی ایشان برای امامت شیعه را نشان دهد. «یحیی از حضرت علیه‌السلام پرسید: به نظر شما جریمه فردی که در حال احرام شکار کرده است چیست؟ حضرت جواد علیه‌السلام فرمودند: در حرم شکار کرده یا در خارج از حرم؟ می‌دانسته که شکار در حال احرام جریمه دارد یا نمی‌دانسته؟ قصد جدی شکار داشته یا اشتهاً تیر به حیوان برخورد کرده؟ شکارکننده برده است یا آزاد؟ بچه است یا بالغ؟ اولین بار است که اینکار را کرده یا بارچندم است؟ شکار او پرنده بوده یا غیرپرنده؟ شکار او از حیوانات کوچک بوده یا بزرگ؟ از کار خود پشیمان است یا باز هم قصد شکار دارد؟ در شب شکار کرده یا در روز؟ در احرام حج بوده یا در احرام عمره؟»^۳

^۱ یعنی مساله مورد نظر، در حقیقت ترکیب دو میدان نظریه‌ای است: نظریه اسلام در مورد «هدیه» و نظریه اسلام در مورد «زوجیت»؛ و همچنین می‌توان این کلان‌نگری را این چنین گسترده کرد:

نظریه اسلام در مورد «هدیه»، ترکیب دو میدان نظریه‌ای دیگر است: نظریه اسلام در مورد «ملکیت» و نظریه اسلام در مورد «محبت»؛ و نظریه اسلام در مورد «زوجیت» نیز ترکیب سه میدان نظریه‌ای دیگر است: نظریه اسلام در مورد «خانواده» و نظریه اسلام در مورد «زن» و نظریه اسلام در مورد «روابط اجتماعی». استفاده از «قواعد فقه» در هر باب، برای تشخیص نظریات فوقانی در هر موضوعی، راهگشاست.

^۲ مثلاً در روایت «خذ دینک من هذا الجالس»، عنوان «جالس» دخالتی در مطلب ندارد بلکه به عنوان یک اشاره‌گر برای فرد «عالم ثقه» به کار رفته است. (ر.ک. الرافد فی علم الاصول، عدنان قطیفی، تقریرات درس آیت‌الله سیستانی، ص ۲۵۷)

^۳ (طبرسی، ۱۴۰۳)، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد مقدس، ج ۲ ص ۴۴۴.

اگر بخواهیم عملکرد حضرت را در یک عبارت بیان کنیم می‌توان گفت که ایشان با پردازش احتمالات مرتبط با موضوع، شبکه‌ای از مسائل را تولید کردند که هر کدام دارای حکم خاص خود است.

اجزاء مساله بحث عبارتند از:

- موضوع: شکارکننده
- متعلق: شکار کردن
- قید موضوع: حالت احرام

در هر کدام از موارد فوق، حالات و ابعاد و اقسامی قابل ارائه است؛ در موضوع مساله، حضرت موارد زیر را بیان فرمودند:

- عَالِماً كَانَ الْمُحْرِمُ أَوْ جَاهِلاً (نسبت موضوع با آگاهی)
- حُرّاً كَانَ الْمُحْرِمُ أَوْ عَبْدًا صَغِيراً كَانَ أَوْ كَبِيراً (نسبت موضوع با موقعیت قانونی و موقعیت سنی)
- مُبْتَدئاً بِالْقَتْلِ أَوْ مُعِيداً (نسبت موضوع با تکرار)
- مُصِراً عَلَى مَا فَعَلَ أَوْ نَادِماً، (نسبت موضوع با حالت روحی)

در متعلق مساله موارد زیر را بیان فرمودند:

- قَتَلَهُ عَمْدًا أَوْ خَطَأً (نسبت متعلق با اختیار)
- قَتَلَهُ فِي حِلٍّ أَوْ حَرَمٍ (نسبت متعلق با مکان)
- مِنْ ذَوَاتِ الطَّيْرِ كَانَ الصَّيْدُ أَمْ مِنْ غَيْرِهَا (نسبت متعلق با نوع مفعولش)
- مِنْ صِغَارِ الصَّيْدِ أَمْ مِنْ كِبَارِهِ (نسبت متعلق با کیف)
- فِي اللَّيْلِ كَانَ قَتْلُهُ لِلصَّيْدِ أَمْ بِالنَّهَارِ، (نسبت متعلق با زمان)

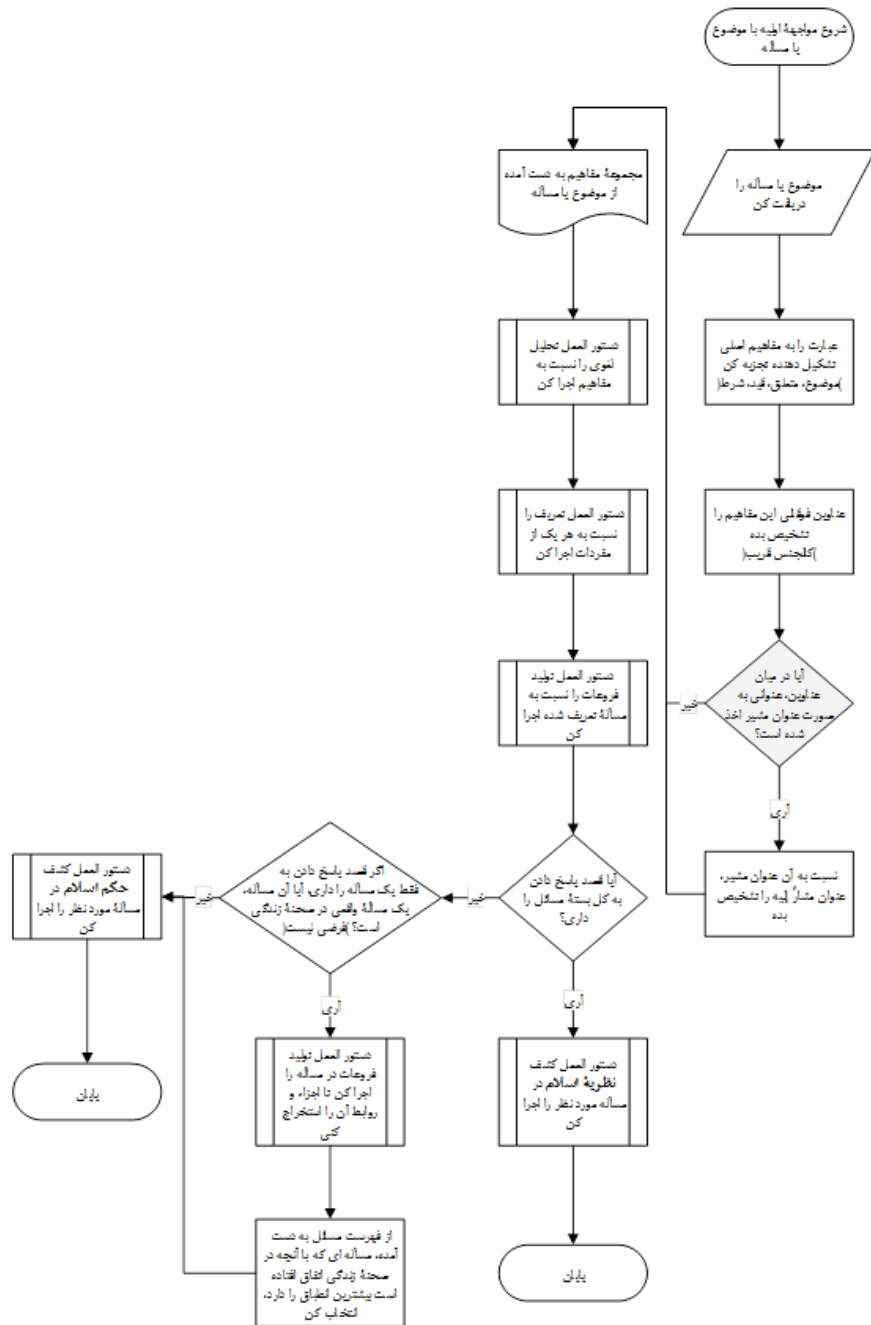
و در قید موضوع، مورد زیر را بیان فرمود:

- مُحْرِمًا كَانَ بِالْعُمْرَةِ إِذْ قَتَلَهُ أَوْ بِالْحَجِّ كَانَ مُحْرِمًا (نسبت قید با موقعیت قانونی)

چگونه می‌توان تمام ابعاد و جوانب یک موضوع را به صورت حداکثری در نظر گرفت تا «شبکه‌ای از مسائل مرتبط با آن موضوع» تولید شود؟ هویت اصطلاح «تفریع فروع» که در توضیح اصطلاح «اجتهاد» به کار می‌رود، همین پردازش احتمالاتی است که در یک موضوع ممکن است اتفاق بیفتد.

فقه‌اء و اصولیین نیز در تحلیل‌های خود نسبت به «مساله بحث» عبارات زیر را به کار می‌برند: «تنقیح المساله»، «تحریر المساله»، «تحریر محل النزاع»، «فی المساله صور»، «صدق العنوان»^۱ نمودار اجرایی این مراحل (فلوچارت) نیز به صورت زیر قابل ارائه است:

^۱ به‌عنوان نمونه ر.ک. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق)، مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام، نشر مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ج ۳ ص ۲۶۱



۶/۳/۳- نمونه دوم: بسته روشی جستجوی حداکثری روایات مرتبط مسأله

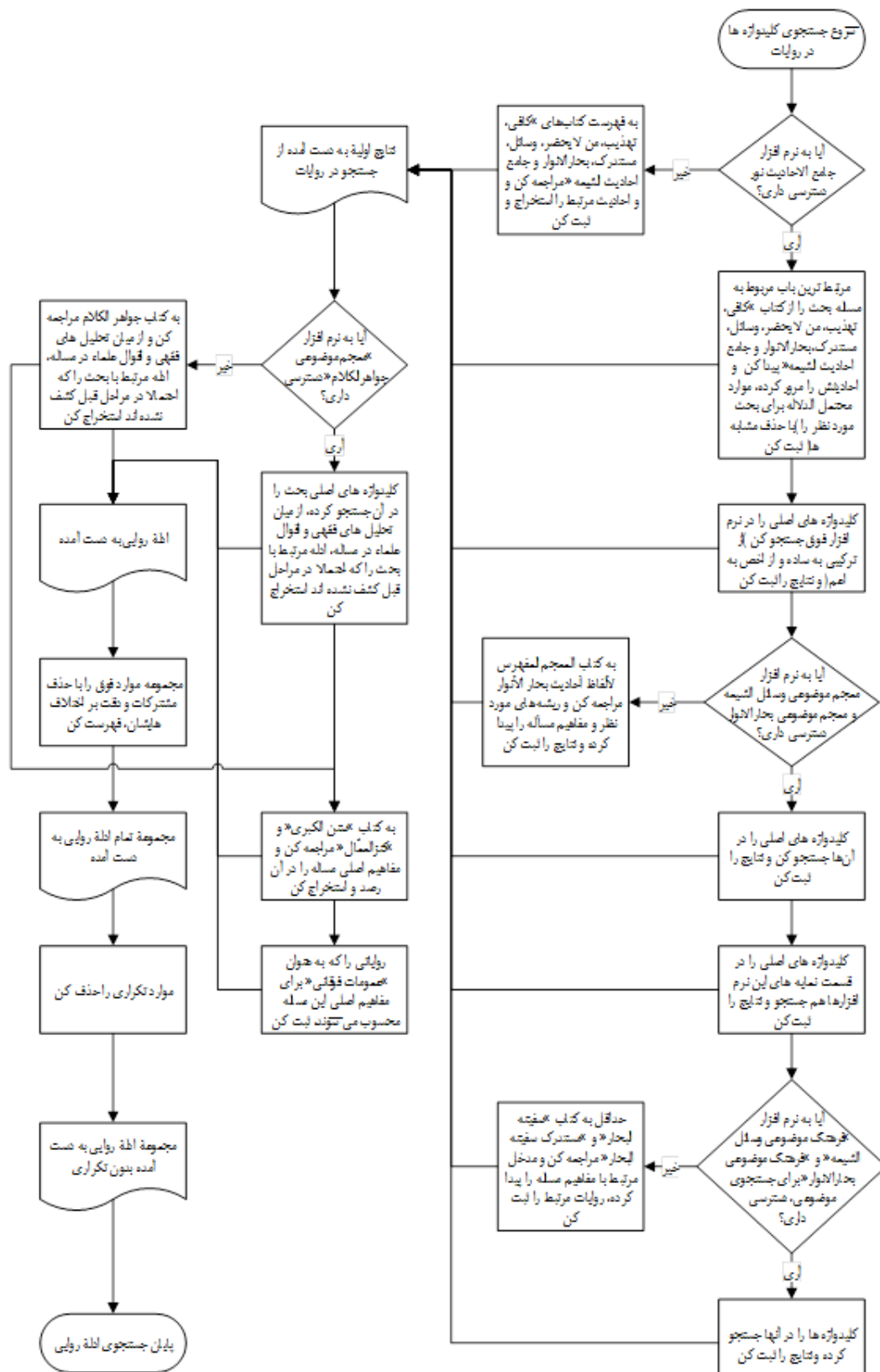
دیدگاه این قلم، در مراحل قدم به قدم جستجوی روایات چنین است:^۱

۱. مرتبط‌ترین باب مربوط به مسأله بحث از کتاب «کافی، تهذیب، من لایحضر، وسائل، مستدرک، بحار الانوار و جامع احادیث الشیعه» به دست آید و احادیثش مرور شود، موارد محتمل الدلاله برای بحث مورد نظر (با حذف مشابه‌ها) ثبت گردد.

^۱ (واسطی، ۱۳۹۹)، الگوریتم اجتهاد، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ص ۱۵۵

۲. کلیدواژه‌های اصلی^۱ بحث در نرم‌افزار «جامع الاحادیث» جستجو شود. (از ترکیبی به ساده و از اخص به اعم)
 ۳. به نرم‌افزاری مانند «معجم موضوعی وسائل الشیعه و معجم موضوعی بحار الانوار» مراجعه شده و کلیدواژه‌های مورد نظر در آن جستجو شود.
 ۴. کلیدواژه‌های اصلی در قسمت «نمایه‌ها» نیز در این نرم‌افزار جستجو شده و نتایج مرتبط ثبت شود.
 ۵. قسمت ارتباطات در جستجوها فعال شده و موارد معنادار ثبت گردد.
 ۶. اگر به نرم‌افزارها دسترسی نیست، به فهرست کتاب‌های ذکر شده مراجعه شود و احادیث مرتبط بررسی شود، و به مانند «الحقائق الناظره» و «مجمع الفائدة و البرهان» که تجمیعی از روایات مرتبط با مسائل است، و همچنین به «المعجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحار الأنوار» مراجعه شده و ریشه‌های مورد نظر یا مفاهیم اصلی مساله در آنها پیدا شده روایات مرتبط ثبت شود.
 ۷. حداقل به کتاب «سفینه البحار» و «مستدرک سفینه البحار» مراجعه شده و مدخل مرتبط با مفاهیم مساله بررسی، و روایات مرتبط ثبت شود.
 ۸. برای احراز اطمینان نسبت به رؤیت تمام ادله مرتبط، حداقل کتاب «جواهر الکلام» یا به نرم‌افزار «معجم موضوعی جواهر الکلام» مراجعه شده و کلیدواژه‌های اصلی بحث در آن جستجو شود، و از میان تحلیل‌های فقهی و اقوال علماء در مساله، ادله مرتبط با بحث که احتمالاً در مراحل قبل کشف نشده‌اند استخراج شود.
 ۹. حداقل به کتاب «سنن الكبرى» و «کنز العمال» مراجعه شود و مفاهیم اصلی مساله را در آنها رصد و استخراج شود.
 ۱۰. روایاتی که به‌عنوان «عمومات فوقانی» برای مفاهیم اصلی این مساله محسوب می‌شوند، استخراج شوند. (آنچه بیانگر فلسفه موضوع بحث (مثلاً هبه) است، آنچه بیانگر قواعد فقهی احتمالاً مرتبط با بحث است، آنچه بیانگر مقاصد الشریعه مرتبط با بحث است).
 ۱۱. مجموعه موارد فوق با حذف مشترکات و دقت بر اختلاف‌هایشان، فهرست گردد.
- نمودار اجرایی عملیات جستجوی روایات را می‌توان به‌صورت زیر ارائه کرد:

^۱ براساس فرآیند تعریف کلیدواژه‌های مرتبط که سبب می‌شود حداکثر کلمات با حداکثر احتمال ارتباطی، به‌دست آیند، مثلاً در مساله هبه زوج به زوجه، کلیدواژه‌های زیر باید جستجو شوند: «الزوج و الزوجه، الصاحبه، الحلیله، التزویج، التعزيب و العزوبه؛ الهبه، عطاء، عطیه، نوال، نافلة، نفل، رُفد، مِنْحَةٌ، جَائِزَةٌ، صَلَةٌ، تَبَرُّعٌ، نِحْلَةٌ، هَدِيَّةٌ، بَرٌّ، اتحف، اسدى، بذل، قدم، جاد؛ الاعطاء، البذل، التمتع، التملیک، الصدقه، العوض، المواهب، ضدها الامساک، البخل، الضننه، الخسنة» «هبه الزوج للزوجه» و بالعکس، «هبه الزوجه»، «هبه الزوجین»، «الهبه للزوجه Δ للزوج»، «الهبه Δ الزوج»، «هبه احد الزوجین»، «هدیه الزوج Δ الزوج»، «النحله»، «العطیه Δ الزوج Δ الزوج»، «جائزه Δ الزوج Δ الزوج»، «صدق Δ الزوج Δ الزوج». (علامت Δ به‌معنی ترکیب عطفی، و علامت Δ به‌معنی ترکیب فصلی، و علامت * به‌معنی وجود هر حرفی در این جایگاه در کلمه مورد جستجو است. (واسطی، ۱۳۹۵، الگوریتم اجتهاد، ج ۱ ص ۱۴۳)



۶/۳/۴- نمونه سوم: بسته روشی کشف قرائن صدور روایات^۱

دیدگاه این قلم، در مراحل قدم‌به‌قدم کشف قرائن صدور حدیث چنین است:^۲

۱. نسبت به روایتی که باید فضای صدورش بررسی شود، ابتدا احراز شود که تمام روایت در دست است (تقطیع شده نیست)، با جستجوی روایت در کتاب‌های معانی‌الآخبار، مشکل الحدیث، غریب الحدیث، علل الشرایع، مختلف الحدیث، جوامع الحدیث، مستدرک الحدیث.
۲. به خانواده حدیثی که در قسمت جستجوی احادیث به دست آمد مراجعه شده و بررسی شود که آیا در آن روایات، موردی که فضایی را غیر از فضای روایت مورد نظر، ترسیم کرده باشد وجود دارد یا نه؟ اگر وجود داشت، در کنار روایت مورد نظر ثبت گردد.
۳. به نتیجه‌ای که از بسته شماره یازده (بررسی انطباق با عمومات فوقانی و مذاق شارع) حاصل شد مراجعه شود و بررسی شود که آیا روایت مورد نظر با این عمومات (محکمات آیات و روایات) منطبق است یا نه؟ اگر منطبق نبود، احتمال «قضیه فی واقعه» و احتمال «تقیه» در روایت مورد نظر ثبت گردد.
۴. اگر محتوای ظاهری روایت، در همه شرایط زمانی و مکانی و مکلفین، قابل اجرا به نظر نمی‌رسید (ظهور در جهان شمولی ندارد)، احتمال داده شود که شاید «قضیه فی واقعه» باشد.
۵. لحن روایت بررسی شود، اگر عبارتی که بیانگر شرایط خاص است در آن وجود داشت، احتمال تقیه یا قضیه فی واقعه در نظر گرفته شود. (تفصیل نمونه تعابیر و شرایط در صفحه ۲۰۸ از کتاب الگوریتم اجتهاد ذکر شده است.)
۶. معصومی که روایت از او صادر شده است در نظر گرفته شود، سپس به کتب تاریخ حدیث مراجعه شود (مانند تاریخ حدیث شیعیه تألیف غروی نائینی، تاریخ حدیث شیعیه طباطبایی، تاریخ عمومی حدیث مجید معارف) و احوال دوران آن معصوم بررسی شود که آیا نسبت به موضوع روایت مورد نظر، مورد خاصی گزارش شده است یا نه؟ حتماً کلیدواژه‌های موضوع مورد تحقیق در نرم‌افزار نورالسیره، دانشنامه نبوی (اگر روایت از پیامبر نقل شده است) و سیره معصومان جستجو شود و بررسی شود آیا نسبت به موضوع خاص روایت مورد نظر، مطلبی ذکر شده است یا نه؟
۷. هم‌چنین به کتبی که شرایط اجتماعی زندگی آن معصوم در آن ذکر شده است (مانند الصحیح من السیره النبویه سیدجعفر مرتضی عاملی، سیره الائمه الاثنی عشر تألیف معروف حسنی، جستارهایی در مدرسه کلامی قم، جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، از منشورات دارالحدیث قم) مراجعه شود، و حتماً کلیدواژه‌های موضوع مورد تحقیق در نرم‌افزار نورالسیره، دانشنامه نبوی (اگر روایت از پیامبر نقل شده است) و سیره معصومان جستجو شود و بررسی شود آیا نسبت به موضوع خاص روایت مورد نظر، مطلبی ذکر شده است یا نه؟
۸. اولین راوی را در نظر گرفته شود و مشخصات او (محیط زندگی، افکار و خصوصیات رفتاری) با جستجوی او در کتب رجالی، استخراج شود و بررسی شود آیا در مشخصات او مورد خاصی نسبت به موضوع روایت مورد نظر وجود دارد؟ اگر وجود داشت احتمال تقیه یا قضیه فی واقعه در نظر گرفته شود.
۹. در کتب رجالی (مانند رجال کشی، معجم رجال الحدیث)، چند کلیدواژه اصلی مرتبط با موضوع حدیث جستجو شود و نتایج بررسی شود که آیا در موضوع روایت مورد نظر، مطلب خاصی در گزارشات این کتاب‌ها ذکر شده است؟

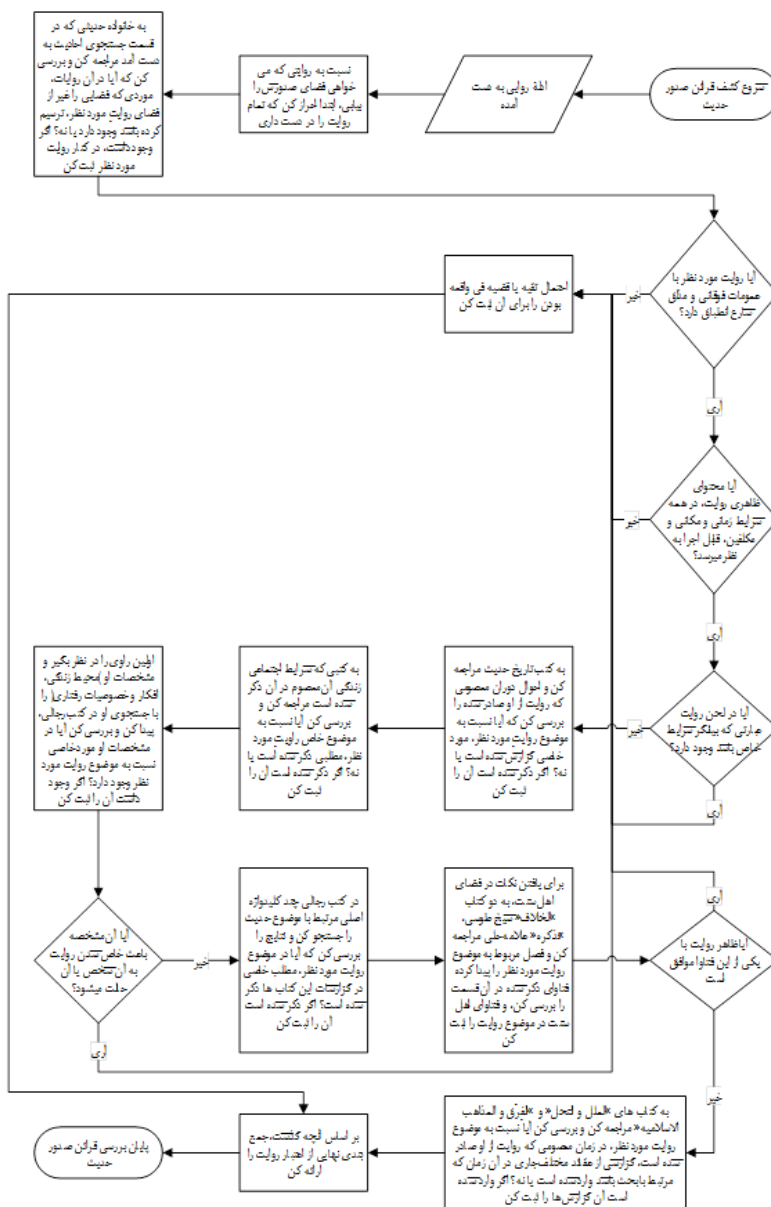
^۱ تفصیل این بحث در مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی کشف اسباب صدور حدیث»، از همین قلم منتشر شده است. (واسطی، ۱۳۹۸)، دو فصلنامه مطالعات فهم حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، شماره ۱۱؛ در همین سیاق، مقاله «روش‌شناسی کشف اسباب نزول آیات» نیز از این قلم منتشر شده است. (واسطی، ۱۳۹۶)، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، شعبه مشهد مقدس، شماره ۱۱

^۲ (واسطی، ۱۳۹۹)، الگوریتم اجتهاد، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ص ۲۰۴

۱۰. برای یافتن نکات در فضای اهل سنت، به دو کتاب «الخلاف» شیخ طوسی، «تذکره» علامه حلی مراجعه شود و در فصل مربوط به موضوع روایت مورد نظر، فتاوای ذکر شده در آن قسمت بررسی شده، و فتاوای اهل سنت در موضوع روایت ثبت گردد و اگر ظاهر روایت با یکی از این فتاوا موافق بود، احتمال تقیه داده شود.

۱۱. به کتاب‌های «الملل و النحل» و «الفرق و المذاهب الاسلامیه» مراجعه شود (مانند الملل و النحل شهرستانی و فرهنگ فرق اسلامی محمدجواد مشکور، یا نرم‌افزار کتابخانه کلام اسلامی) و بررسی شود آیا نسبت به موضوع روایت مورد نظر، در زمان معصومی که روایت از او صادر شده است، گزارشی از عقائد مختلف جاری در آن زمان که مرتبط با بحث باشد وارد شده است یا نه؟ اگر وارد شده است آن گزارش‌ها ثبت شوند.^۱

نمودار اجرایی فرآیند کشف قرائن صدور حدیث را می‌توان به صورت زیر ارائه کرد:



^۱ نمونه عملکرد فقهاء و نمونه تطبیق این فرآیند بر مساله هبه زوج به زوجه در کتاب الگوریتم اجتهاد، ص ۲۱۲ به تفصیل ذکر شده است.

۶/۳/۵- دیدگاه برخی ناقدین الگوریتم اجتهاد و پاسخ آن

در نقد ایده «الگوریتم اجتهاد» به یک نمونه اشاره می‌شود، گزارش تلخیص شده از این نقد (با تلاش بر حفظ امانت در محتوا) چنین است:^۱

«مفروضات الگوریتم اجتهاد، حداقل چهار مورد است و در همه آنها ابهام وجود دارد: مفروض اول این است که اجتهاد روشمند است و باید دارای مراحل منظمی باشد، مفروض دوم این که این روش‌ها و مناهج، ترتیب هم دارند و نباید از آن تخطی شود حتی مناهج و روش‌ها گاهی به شکل فهرست هم معرفی می‌شوند، مفروض سوم این است که مبانی مختلف در این مراحل یا فرایندها می‌تواند اثر بگذارد، مثلاً در تحلیل سند، مبنای وثوق سندی با مبنای وثوق صدور دو مسیر مجزا ایجاد می‌کند. یا مثلاً اگر استصحاب در شبهات حکمی جاری نباشد، اگر مسیر استنباط، به شبهه حکمی رسید باید مسیر استفاده از استصحاب بسته شود، و مفروض چهارم این که باید قائل به یک نظریه معرفت‌شناختی در کار اجتهاد و استنباط بود تا ثیرات قطع و ظن شخصی به حداقل و بلکه به صفر برسد تا بتوان الگوریتم را فارغ از تأثرات شخصی پیاده کرد؛ بنابراین کسی که الگوریتم می‌کشد باید تمام مراحل را موضوعی کند و از شخصی خارج کند؛ لکن این مفروضات چهارگانه، اشکالاتی دارند که عبارتند از:

۱- در عملیات اجتهاد، با وجود روشمندی؛ جزئیات مراحل به قدری خرد تبیین نشده است که بتوان الگوریتم کامل ارائه کرد؛ مثلاً در نحوه سنجش «عرف» که بسیاری از مسائل فقهی به عرف گره خورده است، منهج مشخصی برای عرف‌سنجی دیده نمی‌شود یا برای تنقیح صغرای سیره عقلاء؛ بنابراین باید گفت که در مناهج و روش‌ها، فقط مناهج کلی و روش‌های کلان، قابل شناسایی و ضبط است، اما در قسمت‌های خرد (مانند دو مثال یادشده) هم موارد مسکوت و مفقود زیاد است و هم موارد اختلاف.

۲- مراحل مشخص و منظمی در شیوه استنباط که کاملاً مورد توافق باشد وجود ندارد؛ مثلاً در مورد استناد به سیره عقلاء نقطه آغاز از کجاست؟ آیا اول احراز صغرای سیره است؟ اول اطمینان از مفقود بودن دلیل تأسیسی است؟ اول کشف شهرت قدماست که از شهرت قدما به یک سیره‌ای برسیم؟ هر کدام از بزرگان نجفی و قمی پاسخی متفاوت دارند.

۳- هنوز مبانی معرفت‌شناختی اجتهاد، به وضوح لازم نرسیده است هنوز اصولیان در برزخی میان شخصی بودن قطع و ظن، برای موضوع حجیت عقلی یا تعبدی هستند. هنوز در موجه بودن یا نبودن رویکردها و نگاه‌های متفاوت در فقه (مانند نگاه حکومتی، نگاه مقارن، نگاه مقاصدی و ...) که از نقطه آغاز تا پایان فرایند اجتهاد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بحث و گفتگوهای اساسی مطرح است و ادعاهای متفاوتی درباره نسبت فرایند اجتهاد با آن رویکردها بیان می‌شود.

۴- الگوریتم، احتمال کبروی جدید و خارج از سیستم را بر نمی‌دارد و احتمالات کبروی دیگر در الگوریتم مسدود هستند، اگر یک فرایندی با تمام جزئیات ترسیم نشود هویت الگوریتمی نخواهد داشت و لذا قابل پیاده‌سازی هم نیست و در فقط حد کلیات اجتهاد است.

نتیجه اینکه: نمی‌توان پیش از پیشرفت اساسی در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اجتهاد در دهه‌های آینده، از الگوریتم اجتهاد سخن گفت و با ابهامات وسیعی که همچنان در اجزای خرد، فرایند و ترتیب مراحل اجتهاد وجود دارد، نمی‌توان همه مفروضات مدعیان الگوریتم اجتهاد را پذیرفت؛ بلکه بایستی این نگاه تعدیل شود و به ترسیم فرآیند کلان اجتهاد، بسنده شود. الگوریتم کلی اجتهاد، فقط ارزش و کارایی پژوهشی دارد و قابل اجرا برای حل مسئله نیست، قائلین به الگوریتم اجتهاد باید متمرکز بر تجزیه و تحلیل کتب فقهی و استخراج الگوریتم‌های متعدد و متنوع و یافتن نقاط خلأ بشوند.

^۱ (الهی خراسانی، ۱۳۹۷)، نشست تخصصی نقد و بررسی الگوریتم اجتهاد، مرکز تحقیقات فقهی وابسته به آیت الله مصطفی اشرفی شاهرودی، مشهد مقدس، منتشر شده در پایگاه اطلاع رسانی اجتهاد به نشانی <http://ijtihadnet.ir> در تاریخ ۹۷/۳/۱۷

بنابر ابهامات فوق، دیدگاه «الگوریتم اجتهاد» آسیب‌هایی را ایجاد می‌کند مانند: ۱- «نادیده گرفته شدن مکاتب و دیدگاه‌های رقیب»، یعنی خواه ناخواه کسانی که الگوریتم را ترسیم می‌کنند، بنا بر تعلّم و تعلق به یک حوزه فقهاتی، یا بسته به انتخاب و اختیاری که از مناهج داشته‌اند، الگوریتمشان را متناسب با یک مکتب ترسیم می‌کنند و این امر سبب می‌شود که رقابت متعارف بین مکاتب و سبک‌های اجتهادی، دگرگون شود و موازنه به هم بخورد و تنوع‌های اجتهادی و نوآوری در مبانی و مناهج هم محدود می‌شوند. ۲- «نادیده گرفتن راه‌حل‌های بدیل در روش‌های حل مساله»، یعنی الگوریتمی کردن، سبب می‌شود تا حصر روشی به‌وجود بیاید و این امر سبب نوعی شکنندگی در حل مسئله می‌شود و خلاقیت‌های روشی هم به‌مرور از بین خواهد رفت و هم‌چنین قابلیت ذهن را به تحلیل می‌برد. الگوریتمی کردن اجتهاد نوعی افراط در شکل‌گرایی و آغاز استبداد در فرایند اجتهاد است.

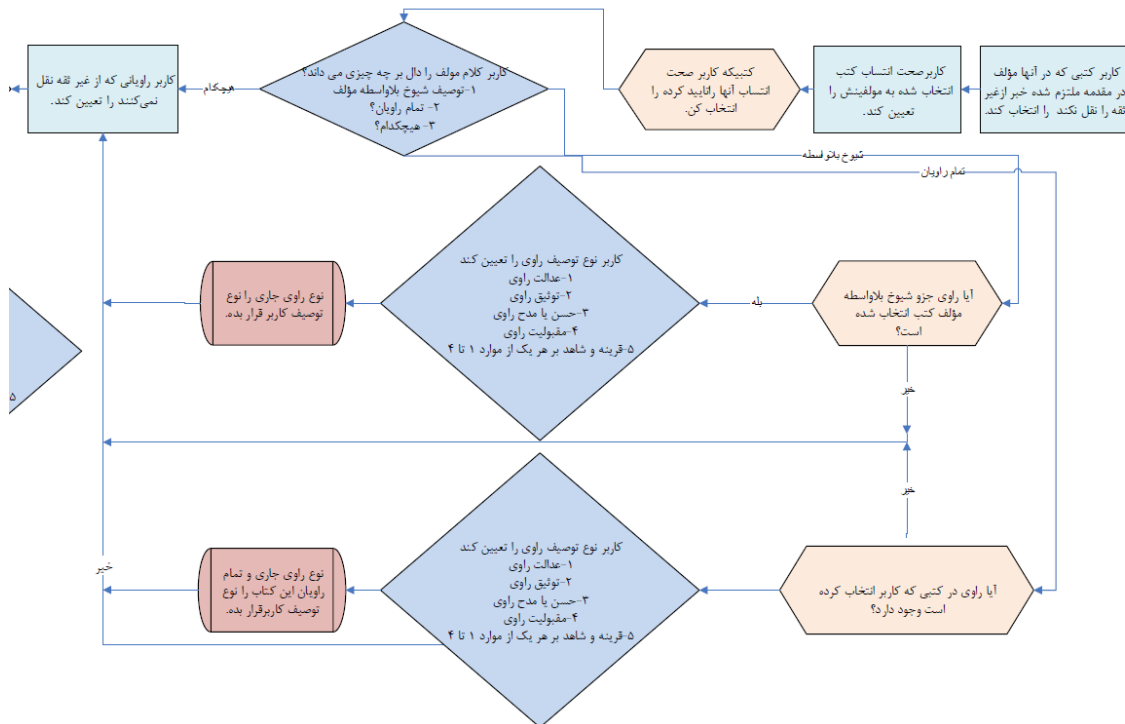
برای پیشگیری از این آسیب‌ها، هشدارها و چاره‌هایی قابل ارائه است مانند: «تعدیل دیدگاه»، یعنی مراحل و فرایندها در یک الگوریتم خاص بسته نشود بلکه می‌توان الگوریتم‌ها را در دو شکل تعدیل شده ارائه کرد: ۱- به لحاظ سطح، فقط در سطح کلان ورود شود و به عملکردهای خرد پرداخته نشود؛ ۲- به لحاظ استناد، فقط به یک فقیه معین یا یک سبک معین اختصاص و استناد یابد، یعنی الگوریتم‌ها شناسنامه‌دار باشند و مثلاً گفته شود: الگوریتم اجتهادی مرحوم آیت‌الله بروجردی رضوان‌الله تعالی علیه، نه الگوریتم اجتهاد به طور کلی.»

پاسخ نقد:

ملاحظات مطرح شده در این نقد، حول سه محور اصلی قرار دارد: ۱- «الگوریتم‌سازی نیاز به تمام اطلاعات در تمام لایه‌های عملیاتی دارد و الا منجر به حل مساله نمی‌شود»، ۲- «الگوریتم‌سازی با تفاوت‌های روشی و اختلافات مبنایی سازگار نیست»، ۳- «الگوریتم‌سازی انحصار روشی ایجاد می‌کند».

در پاسخ به این ملاحظات می‌توان چنین گفت: «الگوریتم اجتهاد» به معنای الگوریتم جامع، الگوریتمی است که در آن مسیرهای مربوط به احتمالات مختلف در تفاوت‌های مبنایی و بنایی مشخص شده است و دارای عباراتی مانند زیر است: «اگر مبنای الف را قائل هستید به مسیر شماره ... بروید، و اگر مبنای ب را قائل هستید به مسیر شماره ... بروید و اگر مبنای دیگری را قائل هستید که تا بحال مطرح نشده است، تاثیر مبنای خود را در این موضوع تعیین کنید و مسیر لازم برای رسیدن به مرحله بعد را بسازید و اضافه کنید.»؛ نمونه‌ای از این عملیات در الگوریتم زیر به‌تصویر کشیده شده است:

(قدس پور علی، ۱۳۹۶، الگوریتم توثیقات عام، قطعه شماره یک)



در الگوریتم جامع اجتهاد (که حاوی مبانی و مسیرها و فرآیندهای مبتنی بر هر یک از مبانی باشد)، از کاربر این الگوریتم خواسته می شود تا در هر ورودی، مبانی مورد نظر خود را وارد کند تا مسیرهای بعدی تنظیم شود و در هر مسیر، مبانی خود را وارد کند تا فرآیندهای بعدی تنظیم شود و در هر فرآیند، مصادیق معتبر مورد نظر خود را وارد کند تا نتایج تنظیم شود. در اصطلاح کامپیوتری، در هر قسمت «فیلد» مربوطه توسط کاربر پر می شود و براساس تعیین فیلد اول، فیلدهای بعدی با گزینه های متناسب، آشکار می شوند. عملیات «شخصی سازی یا Customize کردن» از عملکردهای متعارف در نرم افزارهای کامپیوتری است.

و همینطور چنین الگوریتم جامعی، تکلیف خود را با «جعبه های سیاه» مشخص کرده است، جعبه سیاه، بخشی از مسیر است که دانش لازم برای دستیابی به درون آن هنوز تولید نشده است یا در علم دیگری بیان شده است که جزئیات آن در اختیار فقیه نیست و نیازمند استفاده از بسته ای است که در آن علم ارائه شده است^۱، در چنین مواردی که در تمام علوم وجود دارد، به «قدر متیقن ها» تکیه می شود و مسیر ادامه می یابد، و الگوریتم، حاوی عباراتی مانند این خواهد بود: «اگر به مرحله الف رسیدی و نمی دانستی چه باید کرد، حداقل قطعی در آن را تعیین کن و نتیجه را به مرحله بعد منتقل

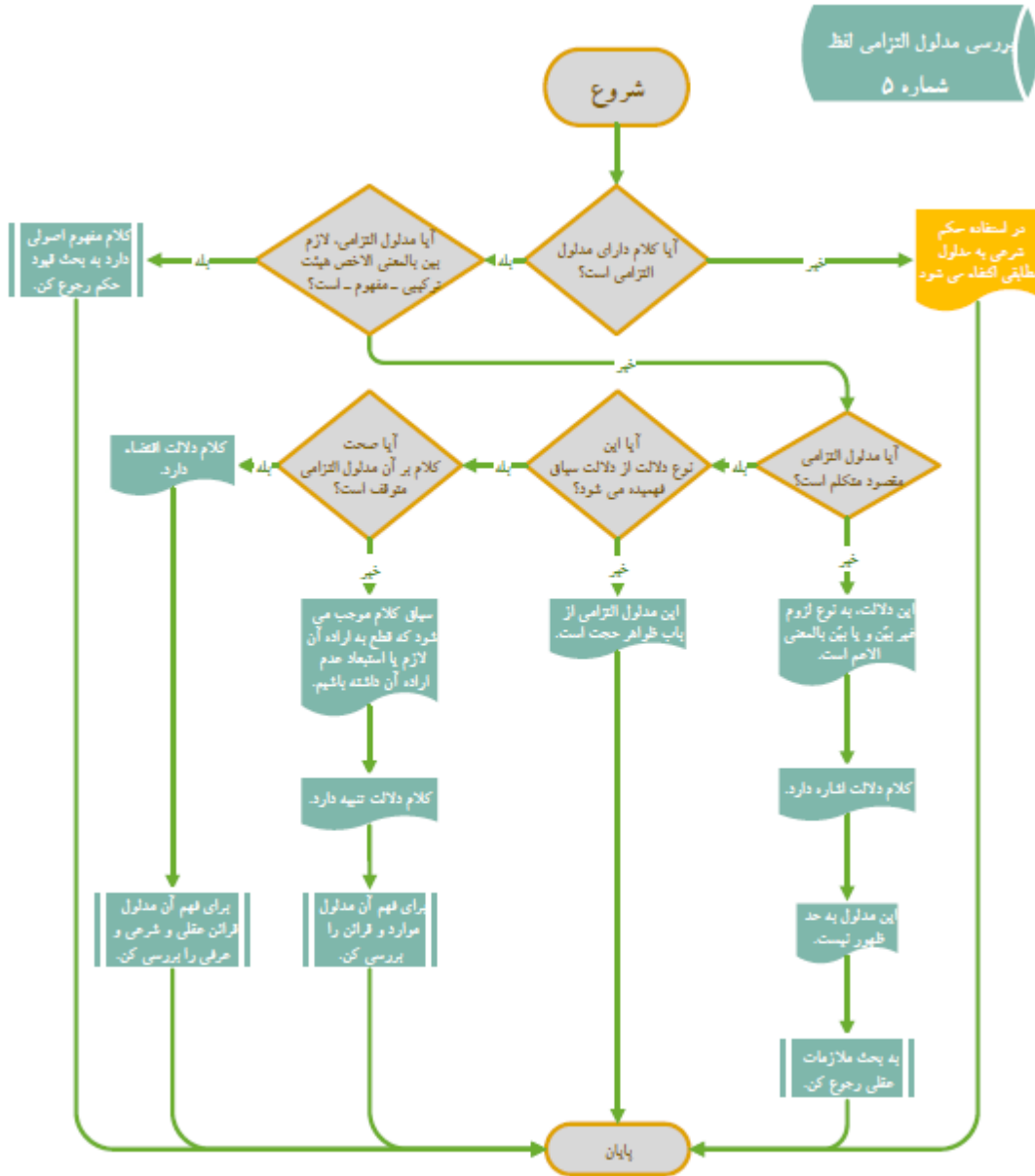
^۱ در علم برنامه نویسی کامپیوتری، به این بسته های آماده، ماژول Module و کامپوننت Component گفته می شود؛ واژه ماژول در فارسی به معنی «قطعه آماده مصرف» است و کامپوننت در فارسی به معنی ترکیب دهنده است. ماژول یک بخش قابل نصب و قابل استفاده مجدد است که برای نمایش محتوا یا انجام یک عملیات خاص استفاده میشود. هر ماژول فراهم آورنده بخشی مجزا از قابلیت هایی است که میتواند با نصب آن به قابلیت های برنامه اضافه کرد. یک کامپوننت می تواند حاوی چندین ماژول باشد که به صورت یک بسته ترکیبی در نرم افزار نصب می شوند. کامپوننت ها ابزارهایی هستند که می توانند برای انجام فعالیت هایی خاص و پیش گیری از نوشتن کدهای اضافی به کار گرفته شوند. اغلب امکانات موجود در کامپوننت ها می توانند توسط برنامه نویسان نیز به صورت شخصی پیاده سازی شوند ولی انجام این کار ممکن است به ماه ها یا سال ها زمان نیاز داشته باشد، اما با استفاده از کامپوننت ها، زمان و هزینه صرف تولید بخش های سفارشی نرم افزار و نه بخش های عمومی و تکرار پذیر آن می شوند. (کاوینگتون و همکاران، ۲۰۰۹م)، فرهنگ اصطلاحات کامپیوتر، معنای اصل اصطلاح در ص ۱۰۴ و ۳۱۵

کن و به مسیر شماره برو»؛ مثلا در مثالی که در نقد فوق‌الذکر ارائه شد، وقتی الگوریتم به مرحله «سنجش عرف یا تواتر یا عبور از شخصی شدن و احراز نوعی بودن» رسید چنین عملیاتی در پیش روی فقیه قرار داده می‌شود: مسیر یک ← اگر ملاک سنجش‌پذیر برای احراز عرف دارید مشخص کنید، مثلا اگر فقیه مورد نظر، عدد مشخصی را (مثلا حداقل سه نفر) با شرایط کیفی خاصی (مثلا عدم ارتباط با یکدیگر و عدم تشابه در زمان و مکان و شرایط زندگی، و عدم وجود موقعیت ویژه اختصاصی)، برای احراز عرف یا تواتر یا نوعی بودن، در نظر دارد، مسیر بعدی که الگوریتم برای او مشخص می‌کند چنین است: «با سه نفر که شرایط مورد نظر را دارا هستند مصاحبه داشته باش سپس قدر متیقن از گفتار آنها را در نظر بگیر و سپس اشتراک میان سه گفتار را استخراج کن و به عنوان نظر «عرف» در آن مساله اتخاذ کن.»

مسیر دو ← اگر ملاک خاصی برای احراز نظر عرف ندارید و براساس ظن شخصی، عمل می‌کنید (یعنی جعبه سیاهی که نمی‌دانیم خروجی آن چگونه حاصل می‌شود)، به هر نحوی که این ظن برای شما حاصل می‌شود عمل کنید و نتیجه را در به مسیر بعد ببرید.

مسیر سه ← اگر نتوانستید به هر طریقی که مبنای شماسست «عرف» را احراز کنید، به حلقه تعیین احتمالات مسیرهای بعدی بروید و براساس مبنای خود، مسیر بعدی را انتخاب کنید.

الگوریتم جامع اجتهاد (الگوریتم معیار) با دو روش استقرائی و قیاسی قابل ارائه است؛ در روش استقرائی الگوریتم‌های نهفته در استنباطات فقهاء مختلف با تمرکز بر عملکردی پُر تکرار در استنباطات، با روش تحلیل مفهومی استخراج می‌شود و تجمیع آنها با حذف مشترکات، به ویرایش اول از الگوریتم جامع منجر می‌شود. اما در «روش قیاسی در ارائه الگوریتم» براساس وجود ضوابط علی معلولی حاکم بر «تفکر» و «روش» عمل می‌شود؛ یعنی اگر اجتهاد یک عملکرد منطقی ذهن است که براساس تفکر و تحلیل، انجام می‌شود و اگر عملکردهای ذهنی منطقی دارای قاعده قانون هستند و هر عملکردی مُنتج و معتبر نیست آنگاه با قرار دادن مصالح فقهی و اصول فقهی در دستگاه تفکر و تحلیل منطقی، می‌توان عملیات استنباط و اجتهاد فقهی معیار را تولید کرد به طوری که بتوان عملکردهای میدانی فقهاء و مستنبطین را براساس آن اعتبارسنجی نمود؛ دستگاه منطقی به تنهایی فقط صورت‌بندی می‌کند بنابراین لازم و نه کافی است و برای تامین ماده قیاس نیاز به مبانی علوم مرتبط است. «اجتهاد» به معنای عام، به عنوان یک عملکرد، منطق فهم دین و روش تحقیق در دین است لذا ضوابط منطقی روش‌های تحقیق بر او حاکم خواهد بود؛ مثلا در هر تحقیقی، منطقا باید ابتدا مساله‌شناسی شود و در هر مساله‌شناسی باید موضوع و محمول و نسبت تفکیک شوند و در هر موضوع یابی باید استقرائی از مصادیقی که عنوان مرتبط با موضوع بر آنها صدق می‌کند صورت گیرد و ...؛ یا در فحص عن القرائن، باید تمام مرتبطات احتمالی فهرست شوند، میدان معنایی این مرتبطات، مترادف‌ها و متضادها را در برمی‌گیرد پس باید تمام کلمات مترادف و متضاد با موضوع و محمول، جستجو شوند و ...، و یا بسیاری از «سَبَر و تقسیم»هایی که در مباحث اصولی و فقهی صورت گرفته است که مسیرسازهای الگوریتمی هستند. نمودار زیر نمونه‌ای از این موارد است:



نتیجه اینکه: الگوریتم‌ها به مقدار دانشی که در اختیار است آشکارسازی و دقیق‌سازی عملیات را انجام می‌دهند و در هر قسمتی که خلاء دانشی وجود دارد به عملکرد ناخودآگاه هوش طبیعی واگذار می‌کنند بنابراین چنین نیست که یک الگوریتم تا تمام جزئیات حل یک مساله را کشف نکرده باشد نمی‌تواند حل مساله کند؛ تمام الگوریتم‌هایی که در موضوعات پیچیده در علوم مختلف، اعم از مهندسی، پزشکی و علوم انسانی، کار می‌کنند و در حال حل مساله هستند و اثر ایجاد می‌کنند چنین هستند و با پیشرفت دانش به‌طور مستمر ویرایش شده و تکامل می‌یابند و اثرگذاری برتری پیدا می‌کنند.

هم‌چنین هیچ‌کدام از این الگوریتم‌ها، مدعی انحصار مسیر دستیابی به واقعیت نیستند و به همین دلیل نیز محققین مختلف در علوم مختلف که با مباحث الگوریتمی سروکار دارند، مسیرهای موازی را برای حل مسأله‌ها پیگیری می‌کنند و در نتایج عملیاتی نیز می‌بینیم که برای رفع یک نیاز، نرم‌افزارهایی با الگوریتم‌های متفاوت ارائه شده است.

براساس توضیح فوق، به‌دست می‌آید که مدعای الگوریتم جامع اجتهاد این نیست که فقط یک راه و روش برای حل مسأله وجود دارد بلکه الگوریتمی کردن اجتهاد به عنوان یک «رویکرد» برای دقیق‌سازی استنباط بیان و ترویج می‌شود، ثمره این رویکرد در فضای وجود مکاتب و روش‌ها و مبانی مختلف اجتهادی این است که: هر مکتب و روش و مبنایی تلاش کند تا الگوریتم خود را در نقشه الگوریتم جامع جانمایی کند و همانطور که در متن نقد بیان شده است الگوریتم‌های شناسنامه‌دار تولید شوند. شبیه‌سازی این مطلب در کف میدان حوزه‌های علمیه چنین می‌شود که در درس‌های خارج، اساتید به توصیف، تبیین، نقد و بررسی و مقایسه تطبیقی میان الگوریتم اجتهاد مثلاً شیخ انصاری، آخوند صاحب‌کفایه، محقق نائینی، محقق اصفهانی، آیه‌الله خویی و ... می‌پردازند؛ در درس اصول، هر استادی ابتدا الگوریتم استنباط مختار خود را توصیف می‌کند سپس به استدلال بر مراحل استنباط و ابزارهای هر مرحله و کیفیت اجرای آنها می‌پردازد و هر جایی که دیگر محققین، نظر دیگری داده‌اند را مورد نقد قرار می‌دهد. در درس فقه نیز هر استادی ابتدا الگوریتم استنباط خود را به‌عنوان پیش‌فرض ارائه می‌کند و سپس براساس مراحل و فرآیندهای ذکر شده در آن، به تطبیق بر مسأله فقهی مورد بحث می‌پردازد و مخاطبین با در دست داشتن الگوریتم اجتهادی استاد، می‌توانند در تمام مراحل و موارد، عملکرد استاد را رصد کرده و صحت‌سنجی کنند و با مقایسه الگوریتم استنباط فقهاء و اساتید مختلف، نقاط ضعف و قوت آنها را شناسایی نمایند.

توجه به این نکته نیز ضروری است که: تلاش برای شکل‌گیری «هوش مصنوعی» به معنی جایگزین شدن آن به جای هوش انسانی نیست بلکه به معنی تولید ابزاری برای جلوگیری از خطاها و نواقص حافظه و تفکر انسانی است، در حالت عادی همه انسان‌ها توانایی دقت‌های لازم برای انجام سریع «تفکر صحیح و تصمیم کارآمد» را ندارند؛ به همان دلیلی که با وجود منطقی بودن ساختار ذهن طبیعی بشری و به‌کار بردن قواعد منطق به‌صورت ناخودآگاه در زندگی، نیاز به «علم منطق و منطق‌دان» هست، به همان مناط، تمام منطق‌دان‌ها توانایی تشخیص و پردازش حجم بالایی از داده‌ها را در زمان‌های مورد نیاز، ندارند و محتاج ابزاری برای چنین پردازش‌هایی هستند.

هوش مصنوعی، نقش پشتیبان، یاور و مکمل هوش انسانی را دارد؛ الگوریتم اجتهاد نیز یک «فقیه‌یار» است، نه جانشین فقیه. جستجوی عباراتی مانند: «هذا غلط منه»، «اشتباه علیه، اشتباه منه»، «غفل عن»، «وهم فی»، «قد اخطأ فی»، در کتب فقهی (که مربوط به تفاوت در مبانی نیز نیست بلکه مواردی است که در تطبیق، اشتباه صورت گرفته است)، نشان‌دهنده قرار داشتن فقهاء در معرض اشتباه و نیاز به دقیق‌سازی عملیات اجتهاد است، الگوریتم اجتهاد، فرمول فقاقت نیست بلکه ابزاری برای حرکت به سمت دقیق‌سازی در تفقه است. در اجتهاد فقهی نیز، استنباط و صدور نهایی حکم توسط مجتهد صورت می‌پذیرد لکن الگوریتم اجتهاد به‌عنوان یک چک‌لیست عملیاتی برای انجام عملیات اجتهاد، سبب می‌شود که می‌توان با آن، اجتهاد انجام شده توسط یک فقیه را قدم‌به‌قدم «اعتبارسنجی» کرد و براساس آن، میان دو استنباط مختلف، قضاوت کرد.

نمونه ابهام‌هایی که در این نقد ارائه شده است به‌جای اینکه شاهدهی برای عدم قابلیت تحقق الگوریتم در اجتهاد باشد، شاهدهی بر ضرورت حرکت الگوریتمی در اجتهاد است، ماموریت الگوریتم‌ها تلاش برای رفع ابهام‌ها و پیچیدگی‌هاست و با اتخاذ رویکرد الگوریتمی و به‌دست گرفتن ذره‌بین کشف فرآیندهاست که می‌توان تقریباً به واقعیت را فعال کرد حتی در پارادایم‌های تفسیری هرمنوتیکی که روش تحقیق‌های کیفی را ایجاب کرده‌اند؛ تلاش شده است تا عملیات تحقیق، به‌صورت قدم‌های اجرایی تفصیل داده شود.^۱

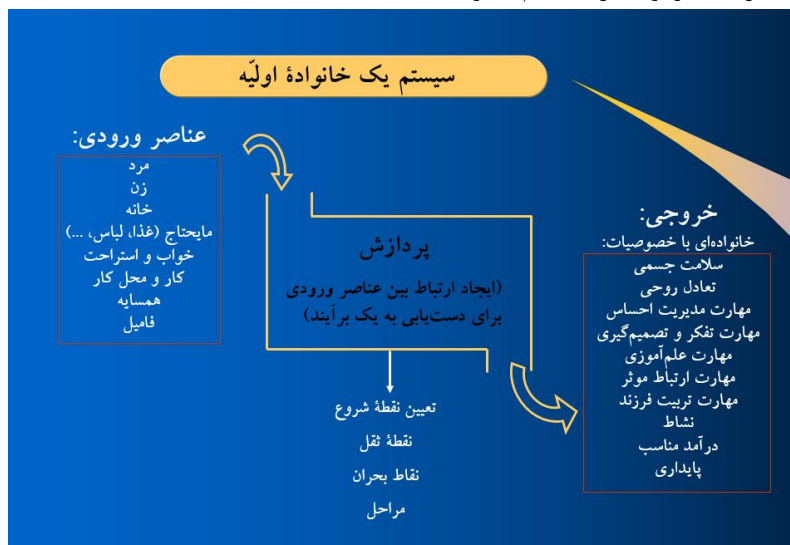
^۱ ر.ک. (ایمان محمدتقی، ۱۳۹۱)، روش‌شناسی تحقیقات کیفی، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم

۶/۳- مدل‌سازی و ارتباط آن با اجتهاد تمدنی

در ابتدای این فصل (ص ۱۴۰)، به دو محور برای بحث و بررسی در مبانی روش‌شناختی اشاره شد: محور اول، نیاز اجتهاد به روش الگوریتمی بود و محور دوم، نیاز به روشی برای تولید نظریه‌ها و مدل‌ها، تا بتواند ساختارها و فرآیندهای یک تمدن را ارائه کند. در این قسمت به بررسی هویت مدل و ارتباط آن با اجتهاد تمدنی و روش مدل‌سازی و استخراج نظریه‌های فقهی پرداخته می‌شود.

مدل یا الگو به مجموعه‌ای اطلاق می‌شود که نحوه ساخت یک واقعیت را می‌رساند و قادر به تبیین آن و ارائه کارکردهایش است.^۱ بر این اساس، «مدل» در حقیقت، شبیه‌سازی واقعیت خارجی بوسیله ترسیم روابط علت و معلولی بین اجزاء درونی و مرتبطات بیرونی، به‌هدف درک ویژگی‌های آن و ایجاد قدرت پیش‌بینی رفتارهای آن پدیده است. «مدل»، نمونه ساخته شده از یک «سیستم» است؛ در اینجا، عامل بسیار مهمی با عنوان «پردازشگر سیستم» مطرح است که درک آن از کلیدهای حیاتی برای حرکت به سمت نظریه‌پردازی، نظام‌سازی، تمدن‌سازی و اجتهاد تمدنی است، توضیح اینک:

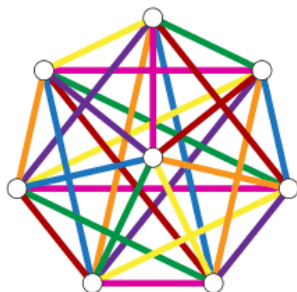
در صفحه ۴۴ در توضیح منظور از «نظام‌سازی»، تعریف نظام و سیستم بیان شد و ذکر گردید که: اگر سیستم و نظام، مجموعه اجزاء مرتبط با یکدیگر برای ایجاد یک هدف است و جوهره نظام و سیستم همان روابط بین اجزاء است؛ آنگاه «نظام‌سازی» یعنی «تولید ارتباطات تنظیم‌شده برای ایجاد یک برآیند» و این به معنای «فرآیند سازی» است؛ و در حقیقت نظام سازی یعنی: تعیین ورودی و خروجی و پردازش سیستم، به هدف پردازش ورودی‌ها در مقیاس کلان. آنچه در این بین کلید اصلی برای طراحی سیستم، مدل و نظام است تعیین دقیق «پردازشگر» با تمام جزئیات جنس، شکل، زمان، مکان، کمیت، کیفیت، جهت، زمینه، شرایط، اسباب و علل، نقطه شروع، مرکز ثقل، مراحل، و ... است. مثال زیر تصویری بسیار ساده و اولیه از سیستم خانواده است:



مقصود از «عناصر ورودی»، این است که چه مواردی در شکل‌گیری یک خانواده دخیل هستند و می‌توانند بر آن تاثیر بگذارند؛ و مقصود از «خروجی» این است که ما به دنبال تحقق چه پدیده‌ای با چه خصوصیتی هستیم؟ آنچه در اینجا مسأله اصلی است این است که «چه ترکیبی میان ورودی‌ها» برقرار شود تا منجر به خروجی مورد نظر گردد؟ تعیین این ترکیب سبب ایجاد «پردازشگر» می‌شود و با فعال‌سازی پردازشگر، هر مصداقی از ورودی‌ها که وارد این سیستم می‌شود تبدیل به خروجی تعریف شده خواهد شد.

^۱ (بیرو آن، ساروخانی باقر، ۱۳۸۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، نشر کیهان، طهران، ص ۴۵۸

اما ابتدا نیاز به تعیین «شبکه روابط ممکن» میان عناصر ورودی است، تعداد روابط میان n نقطه، با فرمول ریاضی $n*(n-1)/2$ محاسبه می‌شود لذا اگر مثلا ۸ عنصر در ورودی سیستم داشته باشیم، تعداد روابطی که میان این هشت عنصر می‌تواند برقرار شود ۲۸ رابطه است؛ نمونه^۱ تصویر شبکه روابط میان هشت نقطه، چنین است:



یعنی در مثال سیستم اولیه خانواده چنین روابطی قابل فرض است:

مسیر یک ← رابطه مرد با زن، با خانه، با کار، با مایحتاج، با استراحت، با همسایه، با فامیل

مسیر دو ← رابطه زن با مرد، با خانه، با کار، با مایحتاج، با استراحت، با همسایه، با فامیل

مسیر سه ← رابطه خانه با کار، با مایحتاج، با استراحت، با همسایه، با فامیل

مسیر چهار ← رابطه کار با مایحتاج، با استراحت، با همسایه، با فامیل

مسیر پنج ← رابطه مایحتاج با استراحت، با همسایه، با فامیل

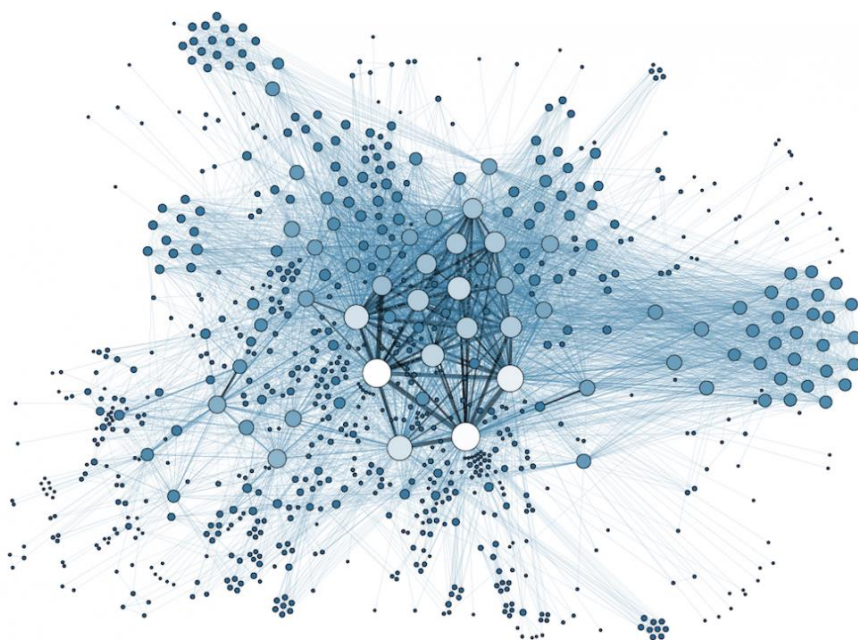
مسیر شش ← رابطه استراحت با همسایه، با فامیل

مسیر هفت ← رابطه همسایه با فامیل

از ملاحظات بسیار مهم در این شبکه ارتباطی این است که اگر در هر کدام از عناصر فوق در هر کدام از مسیرها تغییری ایجاد شود بر روی عناصر دیگر در تمام مسیرهای دیگر، اثر خواهد گذاشت. (خصلت «برآیندی بودن» در روابط) حال اگر هر کدام از این عناصر دارای عناصر داخلی موثر در جریان سیستم بودند چند رابطه ایجاد می‌شود؟ مثلا در هر کدام از مرد و زن، اگر ابعاد «جسم، ذهن و فکر، احساس و روح، زبان و گفتار، دیدن، شنیدن، لمس کردن، بوئیدن، چشیدن» را جدا جدا در نظر بگیریم باید رابطه همه آنها با فرد مقابل، با خانه، با مایحتاج، با استراحت، و ... را در نظر بگیریم؛ و هم چنین اگر در هر کدام از عناصر، تفاوت‌های زمانی، مکانی، کمی و کیفی را در نظر بگیریم، باید رابطه دیگر عناصر با همه آنها را محاسبه کنیم، مثلا اگر در عنصر استراحت، زمان «روز، ظهر، شب»، یا در عنصر «همسایه»، مکان «تا چند خانه در اطراف»، یا در عنصر فامیل، کیفیت «فامیل خود، فامیل همسر، فامیل درج اول، فامیل درجه دوم» را در نظر بگیریم، باید رابطه همه آنها با دیگر عناصر و ابعادشان را محاسبه کنیم. نمونه‌ای از ترکیب همه اینها در تصمیم‌گیری برای برگزاری یک جشن عروسی و جزئیات انجام دادن آن، قابل تصور است که برای چند نوع رابطه باید تصمیم‌گیری شود.

حال اگر در دیدگاه یا فرهنگ یا مکتبی، عناصر ورودی بیشتری باید در نظر گرفته شوند تا منجر به خروجی «یک خانواده سالم» بشود چند رابطه جدید اضافه خواهد شد؟ مثلا عنصر «فرزند، محله، شهر، خدا، مسجد، آب‌وهوا، و ...»؛ بخشی شبکه ارتباطی میان چنین تعداد از عناصر را می‌توان چنین شبیه‌سازی کرد^۲:

^۱ این تصویر یکی از تصاویر ممکن در این شبکه ارتباطی است و بسته به تغییر جای نقاط، تصاویر متعدد دیگری حاصل خواهد شد.
^۲ کشف این ساختار و شبکه ارتباطی، با دو ابزار ساختار هستی‌شناسانه (Ontology) و ساختار زبان‌شناسانه (Semantic)، انجام می‌شود، نمود این ابزارها در «اصطلاح‌نامه‌ها» آشکار می‌شود. در تعریف «ساختار هستان‌شناسانه» چنین آمده است: «توصیف انواع پدیده‌های موجود در جهان و ارتباط آن‌ها با یکدیگر با بیان دقیق و رسمی خصوصیات پدیده‌ها و روابط» (ر.ک. تعریف در کنسرسیوم جهانی وب).



از اینجا کار «پردازشگرها» شروع می‌شود که باید برای تک تک مسیرهای ارتباطی فوق، تعیین «معادله ارتباطی» کنند؛ یعنی تعیین کنند که رابطه دو نقطه الف و ب، در چه صورت رابطه‌ای خواهد بود که با خروجی سیستم تناسب داشته باشد، یعنی تعیین شود که این رابطه، در چه زمان و چه مکان و چه کمیت و چه کیفیت و چه جهت‌گیری و چه اثرپذیری از دیگر روابط و چه اثرگذاری بر دیگر روابط، از چه نقطه شروعی برای اثرگذاری، در طی چه مراحل، با تمرکز به چه حالتی، با پیشگیری از چه وضعیتی، و ... برقرار شود تا اثر مورد نظر ایجاد شود؛ و البته در برخی رابطه‌ها ممکن است اثرمعداری وجود نداشته باشد که باید تکلیف همان هم مشخص شود یعنی بیان شود که در این مسیر، اثرگذاری و اثرپذیری، «صفر» است.

نمونه‌ای از پردازشگرها در مثال فوق، عبارتند از: «لزوم رسیدن به سن بلوغ و رشد، کسب رضایت زن برای زندگی با مرد، تعیین مهریه و شروط دیگر برای تنظیم طرفین و ایجاد پایداری، تعیین نفقه (کمیت و کیفیت)، اطلاع یافتن طرفین از حقوق و تکالیف در برابر طرف مقابل، انشاء عقد و تعهد آگاهانه برای برقراری رابطه همسری و پذیرش مسئولیت در زندگی، تهیه مسکن و لوازم زندگی، تقسیم کارهای زندگی بین طرفین، یافتن شغل و کسب و کار، آموزش دیدن برای تقدیرالمعیشه، آموزش دیدن برای خانه‌داری و شوهرداری، و ...» که در تک تک آنها باید زمان و مکان و کمیت و کیفیت و روابط و زمینه لازم و شرایط و ... مشخص شوند. تمام قوانین مربوط به خانواده و تمام گزاره‌های مربوط به اخلاق در خانواده، پردازشگرهای سیستم خانواده هستند.

با این توضیح، روشن می‌شود که شکل‌گیری مدل‌ها و سیستم‌های مختلف خانواده در زمان‌ها و مکان‌ها و ملیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، به دلیل پذیرش یا عدم پذیرش هر کدام از ورودی‌ها یا خصوصیت خروجی، یا پردازشگرهای فوق یا به دلیل تعریف خاص یا ترتیب خاص، یا ضریب تاثیر خاص در آنها است. بنابراین هر گاه بخواهیم مدل خانواده براساس نگرش یک فرد یا جامعه یا مکتبی را به دست بیاوریم باید ببینیم که چه ورودی‌هایی را تعریف کرده است، چه خروجی را با چه خصوصیتی در نظر گرفته است و برای رسیدن به آن، چه پردازشگرهایی را تعیین کرده است؛ و همچنین برای دستیابی به مدل برتر در خانواده، باید این پردازشگرها طوری تعریف شوند که تاثیر هر کدام از آنها بر دیگری و در نتیجه برآیند همه آنها با هم، کارآمدی بیشتری نسبت به بقیه داشته باشد.

به‌همین صورت، برای دستیابی به «مدل خانواده در اسلام» باید تمام این موارد از ادله درون‌دینی، با استفاده از روش اجتهاد جواهری، استنباط شوند. ادله کافی برای دستیابی به این مدل، در منابع نقلی و دلالت‌های التزامی آنها وجود دارد لکن نیاز به اکتشاف، استنتاج، تجمیع ادله و جمع دلالتی است تا پردازشگرها در هر یک از محورهای ارتباطی میان عناصر مرتبط با یک موضوع به‌دست بیایند و به‌صورت یک شبکه منسجم و هم‌افزا عمل کنند.

در موضوعات مختلف در فقه، همه احکام و ادله در یک باب تجمیع نشده است و نیاز به استخراج از مسائل مطرح شده در ابواب مختلف فقهی است تا بتوان باب مستقلی مثلاً به نام «فقه خانواده» و «نظام الأسرة» ایجاد کرد. مثلاً گزاره‌های مربوط به خانواده، در احکام النکاح، الطلاق، الارث، الوصیه، احکام المساکن و المشارب، العیبد و الاماء، الهبه و ... ذکر شده است. (در صفحه ۹۲، نمونه‌هایی از دسته‌بندی جدید برای ابواب فقه بیان شد.) و آن مقدار هم که در باب‌های متمرکزی مانند «باب النکاح» آمده است اکثراً بیان احکام تکلیفی و وضعی است و در عناوینی این چنین بیان شده است: احکام العقد و آداب، اولیاء العقد، اسباب تحریم العقد (مانند: الرضاع، النسب، المصاهره، استیفاء العدد، ...)، احکام النظر، شروط النکاح (البلوغ، العقل، الاختیار، الحریه، الکفائت، الایجاب و القبول، المهر، ...)، النفقه، احکام القسّم، العیوب، احکام الاولاد، و ...^۱، و برخی از «آداب و اخلاق» به کتب اخلاقی و عناوینی مانند آداب المعاشره واگذار شده است؛ و هم‌چنین مراحلی را که باید یک فرد طی کند تا به زندگی خانوادگی پایدار، با نشاط و با رشد برسد استخراج نشده است.

الگوی کلی طراحی مدل بدین ترتیب است: استقراء مؤلفه‌ها و متغیرهای درونی و بیرونی تأثیرگذار و تأثیرپذیر، تعریف شاخصه‌های پایه (زمینه اولیه و هدف حداقلی)، تعیین هدف نهایی و ایده‌آل (هدف حداکثری)، بررسی کمیت و کیفیت تأثیر هر مؤلفه (با دقت بر میزان قابل کنترل بودن یا نبودن)، تعیین ارتباط اصلی و شرایط و تأثیر کلیدی، ترسیم روابط علی و معلولی، تعیین زمینه‌ها و پیش‌فرض‌ها (وضعیتی که مدل براساس آن طراحی می‌شود)، مرحله‌بندی حرکت از حداقل‌ها به سوی حداکثرها، تعیین نقاط بحران، طراحی حلقه‌های کنترلی و بازخوردها.

در تعبیر فقهی، نمونه معادل‌هایی مانند زیر وجود دارد: نقطه شروع (بدء الموضوع او المساله)، مقصد (غایه الموضوع)، مسیر و جهت حرکت (حیث الموضوع او المساله)، و مراحل حرکت (الترتیب و المراحل) دارد، سبب حرکت (السبب و العامل فیه)، شرایط و زمینه مناسب برای حرکت (الشرايط)، تعیین کم و کیف حرکت (کیفیت و کمیته، العدد فیه)، مرکز ثقل و هسته اصلی حرکت (ما لایتم الموضوع الا به، ما ینعقد الموضوع به)، و رفع موانع حرکت (الخلل و الموانع و ما یتدارک به الخلل) دارد.

تلاش برای کشف نظر اسلام در مورد یک موضوع که جوانب مختلف آن در ادله شرعی به صورت مجزا و پراکنده آمده است، نیاز به منطقی دارد که بتواند محصول تلاش را به «حجیت» برساند؛ شهید صدر رحمه الله علیه در این فضا از مبتکران و پیشروان بوده و با توضیح اصطلاح «فقه النظریه» راه را برای حرکت باز کرده است. در تعریف «فقه النظریه» چنین آورده شده است:

«فقه النظریه، استنباط و اکتشاف موضع فقه در قبال عرصه‌های کلان زندگی مانند عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، قضایی، سیاسی و غیره است. در این روش اجتهادی، نظریات عمومی اسلام در عرصه‌های گوناگون تنظیم می‌شود تا احکام فرعی به‌ظاهر متفرق را هماهنگ کند و از این رهگذر، دستیابی به قوانین اداره زندگی به‌صورت یک نظام منسجم و پیوسته میسر گردد. فقیه در فقه متعارف به دنبال دستیابی به حجت برای عمل است ولی فقیه در فقه نظریات به دنبال دستیابی به حجت در تعیین خطوط کلی حاکم بر یک موضوع است. نگاه فردی به چند قرینه منجر به استنباط می‌شود ولی نگاه سیستمی و مجموعی به قرائن منجر به استنتاج می‌شود. شهید صدر از این روش، به «المنهج الموضوعی» نیز تعبیر کرده است.»^۲

یک نمونه ساده از مدل‌سازی مبتنی بر ادله نقلی در زیر ارائه شده است.

^۱ ر.ک. فهرست کتاب جواهرالکلام، جلد ۲۹ تا ۳۱

^۲ (بری، ۱۴۲۱ق)، فقه النظریه عند شهید الصدر، دارالهادی، بیروت، ص ۱۱

۶/۳/۱ - نمونه عملکرد اجتهاد تمدنی (مدل سازی از ادله برای فرآیند آموزش)

یکی از نظام‌ها و سیستم‌های مورد نیاز در هر جامعه و تمدنی، سیستم آموزشی است، سیستم آموزشی از اجزاء و عناصر مختلفی تشکیل شده است که عبارتند از: متعلم، معلم، متن آموزشی، اهداف آموزشی، روش آموزش، فضای آموزش، ابزار آموزش، زمان آموزش، مدیریت آموزشی، ملاک‌ها و روش سنجش و ارزیابی، ملاک‌ها و روش جذب متعلم و معلم، مدیریت مالی مجموعه آموزشی، نیروی انسانی خدماتی و پشتیبانی مجموعه آموزشی، سازمان مدیریتی فوقانی، اولیاء متعلمین، و...؛ که همه این عناصر و مولفه‌ها در فعالیت و کار هستند تا چیزی به نام «یادگیری» تحقق پیدا کند؛ حال سوال این است که «فرآیند بهینه یادگیری» چگونه است؟ یعنی چه فعل‌و‌انفعالاتی میان اجزاء و عناصر فوق اتفاق بیفتد تا متعلم، بتواند از مطالب درس برای حل مشکلات و مسائل زندگی و ارتقاء آن در عمل استفاده کند؟^۱ و در یک تعبیر ساده، «روش تدریس مطلوب» چگونه است؟

این مساله را به منابع دین عرضه می‌کنیم و به دنبال پاسخ آن با روش اجتهاد جواهری می‌گردیم؛ مواردی مرتبط با فضای این مساله یافت می‌شوند مانند:

- احکام مربوط به وجوب و استحباب، ضرورت و اهمیت علم‌آموزی، اما در مقام پاسخ به مساله فوق نیستند.
- احکام مربوط به وجوب یا استحباب و اولویت، یا حرمت و کراهت یادگیری برخی از علوم و داده‌ها، اما اینها نیز در مقام پاسخ به مساله فوق نیستند.
- احکام مربوط به اخذ اجرت برای آموزش، اما اینها نیز در مقام پاسخ به مساله فوق نیستند.
- احکام اخلاقی یا ارشادی مربوط به رابطه و حقوق استاد و شاگرد نسبت به یکدیگر^۲، که برخی از گزاره‌های آن به تعیین فرآیند بهینه برای یادگیری مربوط می‌شوند.
- گزاره‌های خبری یا انشائی که بیانگر اجزاء، شرایط، موانع، اسباب آموزش و یادگیری هستند. (احکام وضعی)
- گزاره‌های خبری که توصیف‌گر نفع و ضررها در فضای آموزش هستند.

دو قسم اخیر، با مساله ما کاملاً مرتبط هستند، و نمونه‌ای از آنها به صورت زیر است: (بعد از بررسی سندی و دلالتی)

ردیف	متن	ترجمه تفسیری	فرآیندی که به آن اشاره شده است
۱.	أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. (سوره نحل، آیه ۱۲۵)	با استفاده از سه ابزار زیر، نفوس را به راه خدا دعوت نما: ۱. ارائه قوانین و معادلات موجود در موضوع، به طوری که منطقی بودن موضوع را احساس کنند.	تحلیل محتوای متن آموزشی برای کشف سه بُعد «منطق موجود در

^۱ چپستی یادگیری از مباحث اصلی در در رشته علوم تربیتی است، در یک تعریف کلاسیک از یادگیری چنین آمده است: «یادگیری، ایجاد تغییر نسبتاً پایدار در تفکر، احساس و رفتار است که براساس تجربه ایجاد شده باشد» (هیلگارد، ارنست روپیکوت، کتاب زمینه روان‌شناسی. ترجمه حسن رفیعی. چاپ سوم. تهران: نشر ارجمند، ۱۳۶۲. ص ۴۴۸)

^۲ مانند: «قال الصادق علیه السلام: أُولَى الْعِلْمِ بِكَ مَا لَا يَصْلِحُ لَكَ الْعَمَلُ إِلَّا بِهِ وَ الْأَزْمُ الْعِلْمُ لَكَ مَا دَلَّكَ عَلَى صَلَاحِ قَلْبِكَ وَظَهَرَ لَكَ فَسَادَهُ وَ أَحْمَدُ الْعِلْمِ عَاقِبَةُ مَا زَادَ فِي عَمَلِكَ الْعَاجِلِ.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، نشر داراحیاء التراث، بیروت، ج ۱ ص ۲۲۰، ترجمه: مهم‌ترین اطلاعات برای تو آگاهی از روش صحیح زندگی است و ضروری‌ترین اطلاعات برای تو آگاهی از روش‌های معالجه بیماری‌های روحی است و مفیدترین علم برای تو آگاهی از روش‌های آماده شدن برای عوالمی است که در پیش داری.

^۳ مانند: «قال الرضا علیه السلام: لَا تَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ مِمَّنْ لَمْ يَنْتَفِعْ بِهِ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَنْفَعَهُ عِلْمُهُ لَا يَنْفَعَكَ.» (همان، ج ۲ ص ۹۹)، ترجمه: علم را از کسی که نتوانسته است در زندگی خود از آن استفاده کند فرا نگیر که علم او برای تو نیز فایده‌ای نخواهد داشت.

ردیف	متن	ترجمه تفسیری	فرآیندی که به آن اشاره شده است
		۲. نشان دادن نفع موضوع و ضرر نبود آن، به طوری که خودشان تمایل به آن پیداکنند. ۳. نقد و بررسی مطالب و نظریات مشابه، به طوری که با قضاوت خودشان برتری موضوع را بیابند.	مطلب، آثار عملی مطلب، نقاط قوت مطلب»
۲.	قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أَعْلَمُ النَّاسِ مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ. ^۱ (خصال صدوق، ج ۱ ص ۵، و من لا يحضره الفقيه، ج ۴ ص ۳۹۶)	داناترین مردم کسی است که نتایج نظرات دیگران را نیز به دست آورد.	اطلاع یابی از نظرات متخصصین
۳.	قال رسول الله صلى الله عليه وآله: عَلِّمُوا وَ لَا تُعَنَّوْا. ^۲ (منیه المرید، ج ۱ ص ۱۹۳؛ و بحار الانوار، ج ۷۴ ص ۱۷۷)	یاد بدهید، اجبار نکنید.	ایجاد رغبت در توجه به مطلب
۴.	قال امیرالمومنین علیه السلام: الْعِلْمُ عِلْمَانِ مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ وَ لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنْ الْمَطْبُوعُ. (نهج البلاغه، صبحی صالح ص ۵۳۴)	علم دو گونه است: علمی که در قلب و روح احساس می شود و علمی که فقط شنیده شده است و در ذهن جای دارد؛ اگر علم به درون نفوذ نکند فایده ندارد.	ایجاد زمینه تجربه عملی و عینی مطلب درس
۵.	قال امیرالمومنین علیه السلام: اعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رَعَايَهُ لَا عَقْلَ رَوَايَهُ فَإِنَّ رَوَاهُ الْعِلْمُ كَثِيرٌ وَ رَعَايَهُ قَلِيلٌ. ^۳	وقتی مطلبی را می شنوید آن را تحلیل کنید و جوانبش را بررسی نمایید، نه اینکه فقط شنونده باشید و به ذهن بسپارید. افرادی که مطالب را حفظ	فعال سازی تفکر تحلیلی

^۱ سند حدیث در خصال: حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ (القمي) قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ (بن يحيى بن عمران الاشعري) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى (الاشعري) عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ (بن عميره) عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. ← تمام راویان، توثیق شده اند و روایت مسند و صحیح به نظر می رسد.

^۲ سند حدیث در بحار الانوار: عن هارون بن موسى (التلعكبري)، عن سهل بن احمد (الديباجي)، عن محمد بن اشعث (الكوفي)، عن موسى بن اسماعيل، عن جعفر بن ابیة عن ابائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله. ← تحلیل سند: سهل بن احمد الديباجي، توسط نجاشی و محقق خوبی پذیرفته شده است. (معجم رجال الحديث، ج ۸ ص ۳۳۳)؛ محمد بن اشعث کوفی، توسط نجاشی توثیق شده است (رجال نجاشی، ص ۲۶۸)؛ در موسی بن اسماعیل، تقدیم و تاخیر اسمی صورت گرفته است و اصلش «اسماعیل بن موسی» بوده است که فرزند حضرت کاظم علیه السلام و ثقة است. (معجم رجال الحديث، ج ۳ ص ۱۸۸) بنابراین روایت، مسند و صحیح به نظر می رسد.

^۳ سند حدیث: عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد (الأدمي) عن عمر بن علي (بن عمر بن يزيد) عن عمه محمد بن عمر عن ابن أذينة قال سمعت عمر بن يزيد يقول حدثني معروف بن خربوذ عن علي بن الحسين عليه السلام. ← تحلیل سند در موارد ابهام: سهل بن زیاد طبق مبنای شیخ طوسی، موثق است (رجال طوسی، ص ۳۸۷)؛ عمر بن علی، طبق گزارش نجاشی مورد نقل توسط علی بن محبوب بوده است (نجاشی، ۲۸۶)؛

ردیف	متن	ترجمه تفسیری	فرآیندی که به آن اشاره شده است
	(کافی، ج ۱ ص ۱۷)	می‌کنند زیانند اما افرادی که مطالب را تحلیل می‌کنند کم‌اند.	
۶.	قال امیرالمومنین علیه‌السلام: أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ المسألة. ^۱ (کافی، ج ۱ ص ۴۰)	علم، مستقیماً قابل دسترسی نیست و برای راه‌یابی به آن باید از کلید سوال‌پردازی استفاده کنید.	شروع با مساله و سوالی که دغدغه متعلم را برانگیزد
۷.	إِضْرِبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ بِبَعْضٍ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ الصَّوَابُ. (بحارالانوار، ج ۲ ص ۹۶ نقل از غررالحکم، ص ۱۵۸) ^۲	نظرات را با یکدیگر مقایسه کنید تا حقیقت آشکار شود.	فعال‌سازی تفکر تطبیقی
۸.	كُونُوا نَقَادَ الْكَلَامِ. ^۳ (محاسن برقی، ج ۱ ص ۲۳۰)	نقاط ضعف و قوت مطالب را کشف کنید و فقط شنونده نباشید.	فعال‌سازی تفکر نقادانه
۹.	قال الصادق علیه‌السلام: أَطْلُبِ الْعِلْمَ بِإِسْتِعْمَالِهِ. (بحارالانوار، ج ۱ ص ۲۲۴)	اگر علم می‌خواهی، آنچه می‌دانی را به کار ببر تا به واقعیت‌ها دست یابی.	اجرای عملی مطلب درس
۱۰.	قال الصادق علیه‌السلام: عَلَيْنَا إِלْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفْرِيعُ. ^۴ (وسائل‌الشیعه، ج ۲۷ ص ۶۲)	ما سرچشمه‌ها و ریشه‌ها را بیان می‌کنیم و دست‌یابی به تطبیق آنها در موقعیت‌های مختلف با شما.	ایجاد مهارت تعمیم دادن و حل مسائل مشابه

در ستون سوم این جدول، معانی فرآیندی که از عبارت ادله استخراج شده آمده است، این معانی از کجا به دست آمده‌اند؟

محمدبن عمر، مورد نقل توسط محمدبن‌ابی‌عمیر از اصحاب اجماع بوده است (وسائل‌الشیعه، ج ۷ ص ۲۲۳)؛ بنابراین روایت، مسند و صحیح به نظر می‌رسد.

^۱ سند حدیث: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ (علان الكليني) عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ‌السلام. ← تحلیل سند در موارد ابهام: سهل‌بن‌زیاد ثقة علی التحقيق، جعفر بن محمد‌الاشعری مورد نقل توسط اجلاء قرار گرفته است، عبدالله بن میمون ثقة علی التحقيق (رجال نجاشی، ص ۲۱۴)؛ بنابراین روایت، مسند و صحیح به نظر می‌رسد.

^۲ سند حدیث: این روایت مرسله است لذا در مورد اعتبارسنجی آن باید از طریق اعتبار فهرستی عمل کرد که اعتبارسنجی کتاب غررالحکم را لازم دارد؛ ابوالفتح ناصح‌الدین عبدالواحد بن محمد آمدی (م ۵۵۰ق)، از اساتید «ابن شهرآشوب» از بزرگان محدثین شیعه است، ابن شهرآشوب تصریح کرده است که اجازه نقل کتاب «غررالحکم» را از آمدی دریافت کرده است. (ابن شهرآشوب، ۱۳۸۰ق، معالم العلماء، ص ۸۱)؛ هم‌چنین، روایت نقل شده در فوق، دارای موافقت «عرض علی‌الکتاب» است براساس آیه شریفه «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (سوره زمر، آیه ۱۷)

^۳ سند حدیث: عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن علي بن عيسى القاساني عن ابن مسعود الميسري رفعه عن المسيح عليه‌السلام. ← تحلیل سند در موارد ابهام: روایت علاوه بر اینکه مرفوعه است، علی بن عیسی القاسانی و ابن مسعود المیسری، جز در کتاب محاسن برقی ذکر نشده است. لکن در مورد اعتبار کتاب محاسن، چنین آمده است: «این کتاب از منابع روایی کهن شیعه است (سال ۲۷۴ق) و برخی آن را در ردیف کتب اربعه شمرده‌اند. (مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق) کتاب محاسن از منابع مهم کتاب کافی است و وی بسیار از محاسن، روایت نقل کرده است.

^۴ سند حدیث: محمد بن إدريس في آخر السرائر نقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه‌السلام.

پاسخ در سه ابزار دلالتی است: «دلالت اقتضائی»، «دلالت تنبیهی» و «روح معنایی مبتنی بر الغاء خصوصیت» که در عنوان زیر توضیح داده شده است.

۶/۴- ابزار کشف «دلالت بر فرآیندها و مقیاس کلان» در مدلول‌های انفرادی ادله

در استنباط مدلول ادله در حالت انفرادی (بدون بررسی ارتباط با دیگر ادله)، علاوه بر ابزارهای استظهار دلالت مطابقی، سه ابزار دیگر نیز فعال است که در دانش اصول فقه تبیین شده است:

الف- «دلالت اقتضاء» از اصطلاحات علم اصول فقه و از اقسام دلالت سیاقی است؛ و معنایی است که مستقیماً در عبارت گوینده تصریح نشده است ولی صدق یا صحت کلام از نظر عقل، شرع، لغت و یا عرف و عادت متوقف بر آن است.^۱ مانند آن که صحت و یا صدق کلام، مستلزم تقدیر گرفتن کلمه یا عبارتی باشد مثلاً، در آیه شریفه «و اسئل القریه»^۲ عرفاً باید مقصود «اهل القریه» باشد لذا کلمه «اهل» که جزئی از اجزای کلام است مستتر و مراد گوینده است؛ همچنین کلیه مواردی که کلام به ملازمه بر معنای دیگری دلالت می‌کند و کلیه موارد مجاز در کلمه، مجاز در حذف و مجاز در اسناد، داخل در دلالت اقتضا می‌باشد.^۳

ب- «دلالت تنبیهی» نیز از اقسام دلالت سیاقی است و دلالتی است که هنگام استعمال کلام، مراد و مقصود ضمنی یا التزامی گوینده هست، ولی صحت و یا صدق کلام متوقف بر آن نیست، بلکه از سیاق کلام گوینده به دست می‌آید که وی آن را قصد نموده است. شاخص پیدایش دلالت تنبیهی، استبعاد عرفی است.^۴، مانند گفتن «من تشنه هستم.» که دلالت عرفی بر در خواست آوردن آب دارد و کاملاً بعید است که چیز دیگری مورد نظرش باشد گرچه محال نیست، و مانند مواردی که در پاسخ به پرسشی، به نکته‌ای اشاره شود که آن نکته دلالت بر علیت، یا شرطیت، یا مانعیت یا جزئیت شیئی برای حکم و یا عدم آن دارد، مثل این که مجتهدی در پاسخ به سؤالی پیرامون شک در تعداد رکعت‌های نماز دو رکعتی بگوید: «دوباره نماز را بخوان» که از آن به دست می‌آید که شک مذکور، علت بطلان نماز است.

ج- «روح معنایی» از موارد الغاء خصوصیت از مصادیق است، مانند مفهوم «سنجش» که با الغاء خصوصیت از انواع «ترازوها» انتزاع می‌شود. تفصیل بحث «روح معنایی» در صفحه ۱۲۳ ارائه شد و اثبات شد که کشف روح معنایی، با ابزار کشف «وجه جامع در بحث صحیح‌واعم در اصول فقه» صورت می‌گیرد و روش قدم‌به‌قدم برای انجام آن نیز در همان قسمت بیان شد.

حال با استفاده از این ابزارها، دو نمونه از روایات جدول مربوط به روش یادگیری را تحلیل دلالتی کنیم:

روایت ۴ و ۵ «الْعِلْمُ عِلْمَانُ مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ وَ لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ»، و «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية فإن رواه العلم كثير و رعايته قليل»:

ظهور روایت اول، «عدم مطلوبیت علم مسموع به تنهایی» در نظر خداوند است؛ اقتضای این عدم مطلوبیت، عدم مطلوبیت هر ساختار و فرآیندی است که سبب شکل‌گیری یا تقویت «سمعی شدن علم» است. مقابله «سمع و طبع» دلالت بر مطلوبیت «درون‌زایی» و عدم مطلوبیت «انتقالی بودن» علم دارد (انتقالی بودن، اقتضاء تکوینی سمعی بودن است). ساختار و فرآیندی که سبب پیدایش «سمعی بودن» است شیوه آموزش مبتنی بر انتقال مستقیم اطلاعات نهایی، توسط

^۱ (حکیم، ۱۴۲۳ق)، الاصول العامه للفقهاء المقارن، نشر مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، قم، ص ۳۰۱

^۲ سوره یوسف، آیه ۸۲

^۳ مثال دیگر: «ان يسأل سائل عن علة جواز الصلاة خلف العالم العادل أ هي العدالة؟ فيجيبه الشارع بلى، و عندها يستفاد تعميم الحكم إلى كل عادل من هذا الجواب أخذاً بعموم العلة.» (همان، ص ۳۰۳)

^۴ (میرزا قمی، ۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول، طبع جدید، نشر مکتبه احياء الكتب الاسلاميه، قم، ج ۳ ص ۱۹۱

معلم و استماع آنها توسط شاگرد است (روش حافظه‌محور)؛ نتیجهٔ روایت این‌که: ۱- روش آموزش حافظه‌محور، در نظر خداوند مطلوب نیست و سبب ناکارآمدی می‌شود. (حکم وضعی^۱ ناکارآمدی یا فساد برای این فرآیند)، ۲- روش مطلوب عندالشارع، روشی است که منجر به «درونی شدن علم» شود. (ارائه جهت حرکتی که منجر به صحت فرآیند آموزش شود). در اینجا سوالی پیش می‌آید که: ابزار و فرآیند درونی شدن علم چیست؟ روایت بعدی پاسخ این سوال را ارائه کرده است:

مقابلهٔ «عقل رعایه با عقل روایه» ظهور در لزوم «فهم کاربردی» از مطلب دارد، و اقتضاء تکوینی رسیدن به فهم کاربردی، توانایی تجزیه و تحلیل مطلب و کشف آثار و لوازم مفاهیم آن است، یعنی دستور به تحقق «عقل رعایه» دلالت اقتضایی بر لزوم دست‌یابی به مهارت تفکر تحلیلی دارد. «مهارت تفکر تحلیلی» پاسخ سوال از ابزار و فرآیند درونی شدن علم است. و همچنین امر به «عقل رعایه»، دلالت اقتضایی بر لزوم فراهم‌سازی ساختار و فرآیندی دارد که سبب ایجاد مهارت تفکر تحلیلی است؛ نتیجهٔ روایت این‌که: آموزش تفکر‌محور و تحلیل‌گرا، مطلوب عندالشارع. در اینجا سوال بعدی پیش می‌آید که: ابزار و فرآیند فعال‌سازی تفکر و تحلیل چیست؟ روایات مربوط به سوال‌پردازی و بررسی تطبیقی و بررسی کاربردی، توصیف‌کننده فرآیند مطلوب برای فعال‌سازی تفکر هستند. در ظهورگیری از روایت «حسن السؤال نصف العلم» که با روایت «العلم علیه قفل مفتاحه السؤال» هم‌افق است، با استفاده از ابزار «الغاء خصوصیت» می‌توان گفت: این دو روایت، دلالت بر مطلوبیت «آموزش مساله‌محور» دارد که فرآیند آن، شروع با طرح مساله‌ای است که دغدغه متعلم را برانگیزاند و نیاز او باشد، و درخواست حل آن، تفکر متعلم را فعال کند. استدلال:

این روایت در قطعی‌ترین مصداقش دلالت بر این دارد که برای استنتاج عالم، از سوال خوب استفاده کن (فرآیند تعلم)، لکن با الغاء خصوصیت از عالم حضوری و شفاهی، این روایت استنتاج از متن را نیز در بر می‌گیرد یعنی شاگرد اگر بخواهد خوب مطلب را بفهمد باید با سوال خوب وارد متن شود، و باز با الغاء خصوصیت از اینکه طرح این سوال از جانب شاگرد باشد یا اینکه معلم به او این سوال را آموخته باشد یا او را وادار به طرح سوال کند، به این نتیجه می‌رسد که: روایت در مقام بیان تاثیر طرح سوال در فعال‌سازی دست‌یابی به علم است لذا می‌توانیم نتیجه بگیریم که این روایت، فرآیند تعلیم و تدریس را نیز در بر می‌گیرد لذا تدریس مساله محور تاثیر مضاعف در فهم مطلب و دست‌یابی به علم بیشتر و دقیق‌تر خواهد داشت و مطلوب عندالشارع است.

اگر به مساله «فرآیند بهینه یادگیری» بازگردیم خواهیم دید براساس این جدول، مجموعه‌ای از فرآیندهای لازم برای تحقق یادگیری مطلوب در اختیار ما قرار داده شده است، اما وقتی بخواهیم به آنها عمل کنیم نیاز به ترتیب و مراحل اجرا دارد، چگونه و براساس چه استدلالی، موارد فوق را تنظیم کنیم تا یک حرکت منسجم و عملیاتی به‌دست بیاید به‌طوری که بتوانیم به معلمان و اساتید بگوییم: اگر براساس این فرآیندها و با این ترتیب، تدریس خود را اجرا کنید، یادگیری بهینه حاصل خواهد شد؟

منطق مدل‌سازی و سیستم‌سازی که مبتنی بر زیرساخت‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است، روش موجه را برای تنظیم این موارد در اختیار ما می‌گذارد که توضیح آن در زیر ارائه شده است.

^۱ این گزاره‌ها که معمولاً احکام ارشادی تلقی می‌شوند در حقیقت «ارشادی وضعی» هستند یعنی ارشاد به بیان خصوصیات و شرایط یک پدیده که مورد نظر شارع است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳)، موسوعه الفقه الاسلامی، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ج ۱۰ ص ۱۰۱

۶/۵ - ابزار دست‌یابی به مدلول جمعی و جمع دلالی برای مدل‌سازی

در صفحه ۱۶۵ بیان شد که هر فرآیندی یک حرکت و تغییر است و هر حرکت و فعالیت، نیاز به تعیین نقطه شروع (بدء الموضوع او المساله)، مقصد (غایه الموضوع)، مسیر و جهت حرکت (حيث الموضوع او المساله)، و مراحل حرکت (الترتيب و المراحل) دارد، سبب حرکت (علت فاعلی)، شرایط و زمینه مناسب برای حرکت (الشرايط)، تعیین کمیت و کیفیت حرکت (علت صوری)، مرکز ثقل و هسته اصلی حرکت (ما لایتم الموضوع الا به، ما ینعقد الموضوع به)، و رفع موانع حرکت (الخلل و الموانع) دارد. این قاعده کلی، از قوانین کلان هستی است (ر.ک. مَقَوِّمَاتِ سِتِّهِ حَرَكْتِ، در بحث قوه و فعل در فلسفه اسلامی^۱)، و به علت زیرساختی بودن این قاعده در هستی، سیره عقلائیة نیز براساس همین توصیف از حرکت و تغییر، عمل کرده است. بنابراین می‌توانیم با استناد به دلیل عقلی قطعی و سیره عقلائیة قطعی، به دنبال ترتیب دادن به گزاره‌های ارائه شده در جدول فوق اقدام نماییم:

نقطه شروع فرآیند یادگیری بهینه کجاست؟ پاسخ: شروع با مساله و سوالی که دغدغه متعلم را برانگیزد و در او رغبت ایجاد کند و تفکر او را فعال سازد. (ترکیب روایات ۶ و ۳ و ۵)

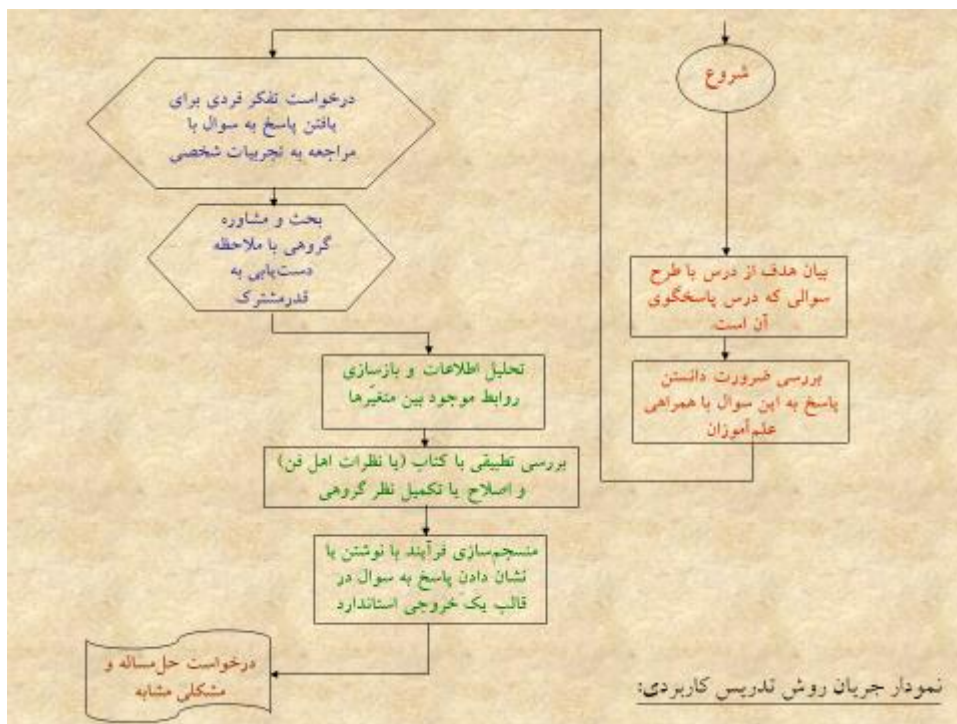
مقصد در فرآیند یادگیری چیست؟ پاسخ: رسیدن احساس عینی آثار مطلب درس در حل مسائل زندگی و مهارت استفاده از آن برای حل مسائل زندگی و مهارت تعمیم و حل مسائل مشابه. (ترکیب روایات ۹ و ۱۰ و ۴)

مرکز ثقل و اهرم اصلی در فرآیند یادگیری کجاست؟ پاسخ: فعال‌سازی تفکر در سه بُعد تحلیل، تطبیق و نقادی (ترکیب روایات ۵ و ۷ و ۸)

نقطه بحران در فرآیند یادگیری چیست؟ پاسخ: ایجاد فضای حافظه‌محوری (ترکیب روایت ۴ و ۵)

مراحل اجرا در فرآیند یادگیری بهینه چگونه است؟ (پس از شروع با مساله) پاسخ: ۱- ایجاد زمینه تفکر برای کشف روابط موجود میان مفاهیم یا مولفه‌ها در متن یا پدیده مورد مطالعه (تفکر تحلیلی و کشف منطق موجود در متن) ← ۲- ایجاد زمینه برای مقایسه میان حاصل تفکری که توسط متعلم صورت گرفته است با دیگران، به هدف کشف موارد خطا و نقص در تفکر خودش و اصلاح آنها (بررسی تطبیقی و نقادانه) ← ۳- ایجاد زمینه برای شناسایی آثار عملی مطلب درس (بررسی کاربردی) ← ۴- ارائه مسائل جدید برای حل کردن براساس قواعد یافت شده و دست‌یابی به آثار عملی. می‌توان نمودار جریان این فرآیند را در تصویر زیر ترسیم کرد:

^۱ (طباطبایی، بی‌تا)، نه‌ایه‌الحکمه، نشر جامعه مدرسین، قم، ص ۲۰۱



مقایسه میان وضعیت موجود در فرآیند یادگیری با وضعیت مطلوبی که در بالا ترسیم شد را می‌توان این‌گونه نشان داد:
(وضعیت موجود) (وضعیت مطلوب)

فعال‌سازی ذهن علم‌آموزان	۱. جریان سیستم
برقراری ارتباط ادراکی میان استاد و شاگردان ← زمینه‌سازی استاد با طرح سوال و مساله کاربردی و مرتبط با صحنه زندگی برای فعال‌شدن ذهن شاگردان جهت تولید جواب ← تفکر علم‌آموزان ← مباحثه و مطالعه تطبیقی یافته‌ها ← تولید پاسخ گروهی ← نقد و بررسی پاسخ‌ها و تولید پاسخ بهینه ← تکمیل و اصلاح پاسخ کلاس با مقایسه با پاسخ متن یا پاسخ استاد یا منابع معتبر ← نوشتن مقاله تحقیقی (نه جمع‌آوری) در مورد موضوع درس به‌طوری‌که حداقل به یک مورد از مسائل زندگی تعمیم داده شده باشد.	۲. رفتار سیستم
تولید پاسخ توسط فراگیر	۳. نقطه ثقل سیستم
ابهام سوال و مساله‌ای که مطرح شده است	۴. نقطه بحران
وجود سوال و مساله ↓ تفکر تحلیلی، تطبیقی و نقادانه ↓ ارائه اثر و محصول	۵. اولویت‌گذاری و تعیین ضریب اهمیت عناصر سیستم

انتقال اطلاعات به ذهن علم‌آموزان	۱. جریان سیستم
حضور علم‌آموز و استاد در کلاس ← انتقال محتوای درس توسط استاد به صورت سخنرانی ← تلاش علم‌آموز برای ثبت و فهم مطالب ← مرور دوباره مطالب درس بعد از کلاس ← حضور دوباره سر کلاس	۲. رفتار سیستم
سخنرانی استاد	۳. نقطه ثقل سیستم
حواس‌پرتی علم‌آموز	۴. نقطه بحران در سیستم
وجود متن آموزشی ↓ سخنرانی توضیحی استاد ↓ حفظ مطالب	۵. اولویت‌گذاری و تعیین ضریب اهمیت عناصر سیستم

براساس مطالب فوق، می‌بینیم که لازمه تولید نظام‌ها، عبور از ارائه فقط «سبدی از احکام برای موضوع مورد نظر» و رسیدن به «ترکیب ادله به صورت یک سیستم و مدل» است؛ لذا به جهت اهمیت این موضوع، توضیح تفصیلی در زیر ارائه شده است.

۶/۵/۱ - منطق سیستم‌ها و منطق فازی به مثابه یکی از ابزارها برای جمع میان مثبتات در ادله

بررسی نسبت بین ادله در منابع دین، چهار حالت را نشان می‌دهد: ۱- ادله‌ای که در معنا متشابه و در لفظ متفاوت هستند، ۲- حداقل دو دلیل که یکی اثبات‌کننده حکمی برای موضوع و دیگری نفی‌کننده همان حکم از همان موضوع است، ۳- حداقل دو دلیل که یکی اثبات‌کننده حکمی برای موضوع و دیگری نفی‌کننده همان حکم یا توضیح خاصی از بخشی از همان موضوع است، ۴- حداقل دو دلیل که هر دو اثبات‌کننده حکمی برای موضوع مورد نظر هستند؛ در علم اصول فقه، برای هر چهار مورد، روش تجمیع و برآیندگیری ارائه شده است، که عناوینی مانند «تعادل و تراجیح در حل تعارض‌های مستقر»، «عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، حاکم و محکوم، وارد و مورود، در جمع تعارض‌های ظاهری غیرمستقر» اشاره به آن دارند که تعبیر به «جمع عرفی» در علم اصول فقه، به کلیه انحاء جمع در تعارض‌های غیرمستقر اشاره دارد.

براساس منطق اجتهاد، جمع در ادله، نباید براساس سلیقه (به اصطلاح، تبرعی) باشد بلکه نیاز به منطق موجهی دارد؛ مساله اصلی این قسمت، «دستیابی به بخشی از منطق جمع ادله مثبت در اعتبارات شرعی» است.

در بسیاری از گزاره‌های دینی، توصیف‌ها (اشاره به حکم وضعی)، تبیین‌ها و تجویزها (اشاره به حکم شرعی)، ناظر به مراتب و درجات یک موضوع هستند یا ناظر به ابعاد مختلف همان موضوع هستند لذا برای جمع‌بندی و تدوین الگوی نهایی و رسیدن به یک «نظریه فقهی یا کلامی یا ...»، نیاز به منطقی است که با مراتب و درجات و ابعاد موضوعات سروکار داشته باشد؛ «منطق سیستم‌ها و منطق فازی» چنین ابزاری را در اختیار محقق قرار می‌دهد تا بتواند جمع‌بندی مطلوب را ارائه دهد.

در تعارض‌های غیرمستقر، در مواردی که هر دو دلیل یک جهت داشته باشند که به اصطلاح علم فقه و اصول، «ادله مثبت» نامیده می‌شوند و در حقیقت بیانگر ابعاد مختلف یک موضوع هستند، در بحث از «مطلق و مقید» و در بحث از «جمع عرفی در باب تعادل تراجیح» راه جمع‌هایی ذکر شده است؛ در تعریف «جمع عرفی» اصولیین چنین آورده‌اند:

«اگر به دو دلیل به ظاهر متعارض برخورد شد، و شیوه رایج مکالمات و گفتگوهای عرفی، نشان می‌داد که این دو متعارض نیستند و نباید عین ظهور کلام در آن دو مورد استناد قرار گیرد بلکه یکی از آن دو، قرینه است که منظور از دیگری، ظاهر اولیه‌اش نیست بلکه ظهور دیگری دارد، آنگاه باید طبق فهم رایج عرفی، بین دو دلیل جمع کرد.^۱»

اقسام جمع عرفی، چنین ارائه شده است:

«فقیه باید مصادیق مختلف «جمع عرفی» را بشناسد تا در موارد تنافی ادله، حکم به تعارض و تساقط نکند؛ معمولاً در کتب فقهی و اصولی فقط اشاره‌ای به برخی مصادیق جمع عرفی می‌شود، برخی از فقهاء مواردی از آنها چنین بیان کرده‌اند: «۱- التخصیص و الحمل علی الخاص، ۲- التقیید و الحمل علی المقید، ۳- الحکومه و الورود، ۴- الحمل علی الاستحباب، ۵- الحمل علی الکراهه، ۶- الحمل علی مراتب الاستحباب، ۷- الحمل علی التخییر، ۸- الحمل علی الحکم الظاهری، ۹- الحمل علی تداخل الاسباب، ۱۰- الحمل علی اختصاص الحکم بزمان، ۱۱- الحمل علی اختصاص القضیه بواقع؛ مصادیق بیشتر را باید از لابلای تحلیل‌های فقهاء استخراج کرد؛ در این فضا، شیخ طوسی در کتاب «الاستبصار» بیشترین موارد را در ضمن تحلیل‌های خود ذکر کرده است.^۲ همانطور که مشاهده می‌شود یکی از انحاء جمع عرفی، حمل بر «مراتب حکم» است.

^۱ (مومن، گروه محققین، ۱۴۲۷ق)، قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، قم، ص ۴۴۹

^۲ (خمینی، ۱۴۱۷ق)، التعادل و التراجیح، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، طهران، ص ۱۷

برای ایجاد انضباط علمی و دوری از اظهارنظرهای سلیقه‌ای (تبرُّعی) در تشخیص و تجمیع مراتب یک حکم یا موضوع، نیاز به اتکاء به منطقی متناسب است، منطق فازی ابزار تحلیل در قضایایی است که ذو مراتب هستند.

۶/۵/۱/۱- هویت منطق فازی

در زندگی روزانه ما کلمات و مفاهیمی به کار می‌روند که مراتب و درجات دارند و نسبی هستند و نمی‌توان به صورت منطق دو ارزشی^۱ که فقط حکم «هست و نیست» را صادر می‌کند، با آنها رفتار کرد. مثلاً اگر چراغی به صورت کم‌نور روشن بود به طوری که نمی‌توان حکم روشن بودن طبیعی را برای آن صادر کرد، عُرف، عبارت «چراغ تا حدودی روشن است.» یا عبارات مشابهی را برای انتقال موقعیت به کار می‌برد. یعنی احساس ناخودآگاهی به فرد دست می‌دهد که نه می‌تواند حکم به خاموش بودن چراغ کند و نه می‌تواند حکم به روشن بودن آن بکند. مثالی که تبدیل به مبنای مفهومی برای این بحث شده است مثال رنگ خاکستری است. رنگ خاکستری، سفید است یا سیاه؟ رنگ خاکستری، تا حدودی سفید است و تا حدودی سیاه و هر چه میزان سفیدی آن افزایش یابد خاکستری کم‌رنگ‌تر به دست می‌آید و هر چه میزان سیاهی افزایش یابد خاکستری پررنگ‌تر حاصل می‌شود. برای قضاوت دربارهٔ رنگ خاکستری در فضای سیاه و سفید، باید از درصد استفاده کرد مثلاً: ۲۰٪ سفید و ۸۰٪ سیاه.

وقتی از دید خرد و جزء‌گرا به دید کلان و کل‌گرا منتقل می‌شویم و می‌خواهیم راجع به مجموعه‌ای حکم صادر کنیم، مفهوم درصد، درجه، مرتبه، طیف، نسبتاً، تا حدودی، کم‌وبیش و... به میان می‌آیند، مثلاً اختلافی پدید آمده است که برای رفع آن تلاش کرده‌ایم و طرفین نزاع از حالت تدافع و تضارب اولیه به حالت نرمی و آمادگی برای توافق رسیده‌اند، کسی از ما سوال می‌کند که آیا اختلاف برطرف شد؟ شما اگر بخواهید در یک جمله پاسخ بدهید چه پاسخی خواهید داد؟ اگر بگوییم «اختلاف برطرف نشد»، موقعیتی غیرواقعی را منتقل کرده‌ایم زیرا این جمله بیانگر پایدار ماندن همان حالت تدافع و تضارب اولیه است که با تلاش ما برطرف شده است؛ اگر بگوییم «اختلاف برطرف شد»، باز موقعیتی غیرواقعی را منتقل کرده‌ایم زیرا طرفین هنوز به توافق نهایی دست نیافته‌اند. برای انتقال موقعیت واقعی در یک جمله مجبور هستیم از الفاظی که بیانگر حدود و مراتب و درجات هستند استفاده کنیم مثلاً بگوییم تا حدودی برطرف شد یا نسبتاً برطرف شد یا ۷۰ درصد برطرف شد، که در این صورت مخاطب ما متوجه می‌شود که اختلاف، حالت اولیه خود را ندارد ولی هنوز هم به توافق نرسیده است.

تلاش برای تبیین دقیق موقعیت‌های موجود در دنیای واقعی که به دلیل **تشکیکی بودن**^۲، دارای مراتب و درجات هستند و منحصر به دو حالت بود و نبود نیستند، سبب تولد منطق و تفکری به نام «فازی»^۳ شد. سه نمونه کاربرد منطق فازی از میان گزاره‌های فراوان در آیات و روایات در زیر ارائه شده است:

^۱ منطق دو ارزشی یا دو دویی، منطق ارسطویی است که تصدیق‌های موجود در آن فقط دو حالت «هست و نیست» یا به تعبیر دیگر «درست و غلط» یا «روشن و خاموش» یا به تعبیر ریاضی «صفر و یک» را دارند. مثلاً: حسن مریض است یا حسن مریض نیست.

^۲ «تشکیک»، اصطلاحی فلسفی است که به معنی طیف‌دار بودن است. (علامه طباطبایی، بی‌تا)، نه‌ایه‌الحکمه، نشر جامعه مدرسین قم، ص ۱۸ سوره بقره، آیه ۲۱۷

^۳ Fuzzy، در لغت‌نامهٔ آکسفورد به معنی: مبهم، گنگ، نادقیق، درهم و نامشخص تعریف شده است. (دیکشنری آکسفورد، ویرایش ۲۰۱۵)، این منطق، توسط ریاضی‌دان ایرانی به نام دکتر علی‌عسگر لطفی‌زاده، در ۱۹۶۵ دانشگاه کالیفرنیا ارائه گردید.

نمونه آیات: «الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ»^۱، الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ^۲، رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ^۳؛ که در اینها، سوالی که مطرح است این است: «چه مقدار؟» و اینکه «آیا تفاوتی در شدت و ضعف مقادارها وجود دارد و بر هر مقداری اثر خاصی بار می‌شود یا نه؟»

نمونه روایات: «إِنَّ الْعَمَلَ الدَّائِمَ الْقَلِيلَ عَلَى الْيَقِينِ، أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْعَمَلِ الْكَثِيرِ عَلَى غَيْرِ يَقِينٍ»^۴؛ «إِنَّ الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ بِمَنْزِلَةِ السَّلَامِ يُصْعَدُ مِنْهُ مَرَقَاةٌ بَعْدَ مَرَقَاةٍ»^۵؛ «إِنَّ النَّاسَ مُتَفَاوِتُونَ فِي أَمْرِ الصَّلَاةِ فَعَبْدٌ يَرَى قُرْبَ اللَّهِ مِنْهُ فِي الصَّلَاةِ وَ عَبْدٌ يَرَى قِيَامَ اللَّهِ عَلَيْهِ فِي الصَّلَاةِ وَ عَبْدٌ يَرَى شَهَادَةَ اللَّهِ فِي الصَّلَاةِ وَ هَذَا كُلُّهُ عَلَى مَقْدَارِ مَرَاتِبِ إِيْمَانِهِمْ»^۶

در تمام موارد فوق و موارد انبوه دیگر در روایات، از مفاهیم دارای «طیف» استفاده شده است که برای عملیاتی شدن نیاز به تعیین درجه دارند.

عملکرد منطق فازی چنین است که مراتب مفهوم مورد نظر را مشخص می‌کند و براساس هر مرتبه، اثر آن را تعیین می‌کند، و قوانین آن بدین صورت است که: مراتب موضوع مورد نظر را بین صفر و یک در نظر می‌گیرد و اگر مثلاً سه درجه قابل تمایز «الف، ب، ج» در این محدوده وجود داشت قوانین زیر را ارائه می‌کند که: اگر درجه الف فعال شد آنگاه اثر ایجاد می‌شود (یا کار ... باید انجام شود)، و اگر درجه ب فعال شود آنگاه اثر ایجاد می‌شود، و؛ مثال عینی این عملکرد در یکی از مفاهیم پرکاربرد دین که مفهوم «تقوا» است در زیر ارائه شده است.

۶/۵/۱/۲- نمونه استفاده از منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی

اگر از ما سوال کنند که دیدگاه اسلام در مورد تقوا چیست، آیا با وجود حجم زیادی از گزاره‌های نقلی در مورد تقوا، می‌توانیم به ارائه آیه شریفه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»^۷ که بیانگر رابطه میان کرامت و تقواست اکتفا کنیم؟

روشن است که باید همه ادله را تحلیل کنیم و سپس با اکتشاف رابطه آنها با یکدیگر، به یک «تجمیع ادله» برسیم اما این تجمیع ادله، براساس چه روشی باید صورت گیرد؟ براساس توضیحات ذکر شده در هویت منطق فازی، استفاده از منطق فازی می‌تواند این تجمیع را به صورت موجه انجام دهد که مراحل آن به صورت زیر است:

۱- آیه شریفه فوق را به صورت «اگر_آنگاه» تبدیل می‌کنیم که چنین خواهد شد: «اگر X با تقوا باشد، آنگاه خداوند برای او ارزش قائل می‌شود و اگر X با تقواتر بشود، آنگاه ارزش او نزد خدا بیشتر می‌شود.» «ارزشمندی نزد خداوند» و «تقوا» دو مفهوم فازی هستند که دارای مراتب و درجاتی بین صفر تا یک می‌باشند که مراتب آن براساس ادله دیگر تعیین می‌شود.

۲- در منابع نقلی، ادله مرتبط با مفهوم «تقوا» را جستجوی حداکثری می‌کنیم.

۳- در ظهور ادله به دنبال کلماتی که بیانگر مراتب هستند می‌گردیم.

۴- در معانی ادله، به دنبال عواملی می‌گردیم که این مراتب را ایجاد می‌کنند. (اگر ... آنگاه.....)^۸

^۱ سوره بقره، آیه ۲۱۷

^۲ سوره بقره، آیه ۱۶۵

^۳ سوره انعام، آیه ۱۶۵

^۴ (کلینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، قم، ج ۲ ص ۵۷

^۵ همان، ج ۲ ص ۴۵

^۶ (مجلسی، ۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، دار احیاء التراث، بیروت، ج ۸۱ ص ۲۴۶

^۷ سوره حجرات، آیه ۱۳

^۸ این جملات شرطی، در زبان ریاضی، به نام «تابع» شناخته می‌شوند و با نماد $f(x)=y$ نشان داده می‌شوند که منظور آن این است که: تغییرات y تابع تغییرات x است.

۵- قوانین (توابع، عملگرها) در مرحله قبل را براساس منطق عام سیستم‌ها (نیاز به نقطه شروع، مراحل حرکت، مرکز ثقل، نقاط بحران، بازخوردها) تجمیع می‌کنیم.

تطبيق عمليات فوق بر ادله مربوط به «تقوا»، به‌صورت زیر خواهد بود:

۱. نقطه صفرِ تقوا ← حالت روحی، روانی‌ای است که فرد، خود را محور قرار دهد و کلیه تصمیمات و انتخاب‌ها و عکس‌العمل‌هایش براساس خوشایند یا ناخوشایند خودش باشد، در اینجا تقوا وجود ندارد (به‌استنادِ اجْعَلُوا قُلُوبَكُمْ بُيُوتًا لِلتَّقْوَى و لَا تَجْعَلُوا قُلُوبَكُمْ مَأْوَى لِلشَّهَوَاتِ^۱ ترجمه: قلب‌های خود را جایگاه تقوی قرار دهید، نه جایگاه تمایلات و کشش‌های نفسانی).^۲
۲. حداقل تقوا ← ترک حرام و ترس از مجازات الهی (به‌استناد: تَقْوَى مِنْ خَوْفِ النَّارِ و الْعِقَابِ و هُوَ تَرْكُ الْحَرَامِ و هُوَ تَقْوَى الْعَامِّ.^۳)
۳. درجه اول تقوا ← حالت روحی، روانی کسی است که زیاده‌خواه و فخرفروش نیست و چشم به اموال مردم ندارد و عمر خود را به امور بی‌حاصل نمی‌گذرانند، چنین فردی، به اولین درجه تقوی رسیده است. (به‌استناد: ... لَا يَطْلُبُ الدُّنْيَا تَكَثُّرًا و تَفَاخُرًا و لَا يَطْلُبُ مَا عِنْدَ النَّاسِ عِزًّا و عُلُوًّا و لَا يَدْعُ أَيَّامَهُ بِاطِلَالٍ فَهَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ التَّقْوَى^۴)
۴. درجه دوم تقوا ← حالت روحی، روانی کسی که ترک مخالفت با خواسته خداوند را دارد حتی در موارد احتمالی (به‌استناد: تَقْوَى مِنَ اللَّهِ تَعَالَى و هُوَ تَرْكُ الشُّبُهَاتِ فَضْلًا عَنِ الْحَرَامِ و هُوَ تَقْوَى الْخَاصِّ.^۵)
۵. درجه سوم تقوا ← حالت روحی، روانی کسی که اراده‌ای جز آنچه خدا می‌خواهد ندارد، این تقوای خاص خاص است. (به‌استناد: تَقْوَى بِاللَّهِ و هُوَ تَرْكُ الْخِلَافِ فَضْلًا عَنِ الشُّبُهَةِ و هُوَ تَقْوَى خَاصِّ الْخَاصِّ.^۶) یعنی نقطه اوج و حداکثری تقوی، حالت روانی‌ای است که در درون خود جز آنچه خداوند می‌خواهد را نیابد و اراده‌ای جز اراده او نتواند داشته باشد.

در برخی ادله دیگر مطالبی در مورد «زمینه‌سازی» برای حرکت به سوی تقوا ارائه شده است که عبوردهنده از نقطه صفر برای ورود در منطقه تقواست مانند: «أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»^۷ (اگر عفو کنید، به تقوا نزدیک‌تر است.)؛ «إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»^۸ (اگر به عدالت عمل کنید به قلمرو تقوا نزدیک‌تر می‌شوید.)؛ یعنی حالت روحی، روانی «عفو» و «گرایش به

^۱ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق)، تحف العقول، نشر جامعه مدرسین، قم، ص ۳۹۲

^۲ نحوه استظهار مدلول روایت این است که: به قرینه مقابله «تقوا» با «ماوی للشهوات»، هر جا که شهوات باشد، تقوا نخواهد بود و اطلاق موجود در لسان دلیل نیز بیانگر اطلاق تضاد این دو است لذا وجود شهوات، مساوی است با عدم تقوا (نقطه صفر تقوا)؛ و به قرینه مرتبه بعدی تقوا (که در شماره دو بیان شده است)، مقصود از این شهوات، حرام‌ها هستند.

^۳ (منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰)، مصباح‌الشریعه، نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، قم، ص ۳۸؛ در مورد اعتبار این کتاب اختلاف است، شهید ثانی، سیدبن طاووس، محدث نوری، فیض کاشانی، سیدهاشم بحرانی، ملامهدی نراقی، از تاییدکنندگان اعتبار این کتاب هستند. (ر.ک. مهدی‌نژاد اکبر، ۱۳۹۱، بررسی استناد کتاب مصباح‌الشریعه و مفتاح‌الحقیقه به امام صادق علیه‌السلام، نشریه پژوهشنامه قرآن و حدیث، انجمن علوم قرآن و حدیث ایران، طهران، شماره ۱۰)

^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳)، بحارالانوار، دار احیاء التراث، بیروت، ج ۱ ص ۲۶۶

^۵ (منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰)، مصباح‌الشریعه، نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، قم، ص ۳۸ (توضیح میزان اعتبار کتاب در پاورقی قبل بیان شد).

^۶ همان

^۷ سوره بقره، آیه ۲۳۷

^۸ سوره مائده، آیه ۸

عدالت»، موجب زمینه سازی و حرکت به سوی منطقه تقوی می‌شود. یعنی طیف فیما بین نقطه صفر و نقطه حداقل، با این مفهوم پوشش داده شده است.^۱

در بُعد دیگری از ادله مربوط به تقوی، گزاره‌هایی هستند که بیانگر عملگرهای حرکت‌دهنده از نقطه صفر به سوی درجات تقوا هستند مانند: «اعْمَلْ بِفَرَائِضِ اللَّهِ تَكُنْ أَتَقَى النَّاسِ^۲» (طبق قوانین خداوند عمل کن تا به نقطه اوج تقوای عمومی برسی.)؛ «أَتَقَى النَّاسِ مَنْ قَالَ الْحَقَّ فِيمَا لَهُ وَعَلَيْهِ^۳» (باتقواترین فرد، کسی است که حق محور باشد چه به نفع بود تمام شود و چه به ضرر او.)؛ «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَتَقَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى^۴» (کسی که دوست دارد به نقطه اوج تقوا برسد، حالت روحی روانی توکل به خدا را در خود به وجود آورد.)؛ بنابراین: قانون محوری، حق‌گویی و توکل بر خداوند، سه عملگر حرکت‌دهنده فرد به سوی مراتب برتر تقوا هستند.

تجمیع این ادله، برای رسیدن به یک «مدل» با استفاده از منطق فازی به صورت زیر می‌شود:

مرحله اول: تعیین متغیر ورودی و خروجی سیستم:

ورودی = حالات روحی روانی؛ و خروجی = مراتب و درجات تقوی

مرحله دوم: تعیین پردازشگرها:

شکل‌گیری نه حالت روحی «پاسخ به تمایلات و خواسته‌ها، گذشت، عدالت‌خواهی، قانون محوری، حق‌گویی، راهبرد خواهی از خداوند، انجام وظیفه بدون توجه به منافع مادی و شخصیتی، پیگیری خواست و برنامه خداوند، جایگزینی اراده خداوند به جای اراده خود.»

مرحله سوم: انتخاب قانون‌ها در پردازش‌ها: (تعریف رابطه پردازشگرها با خروجی‌ها)

۱. قانون اول: اگر فرد براساس دلخواه‌ها و سلائق خود تصمیم‌گیری می‌کند و عکس‌العمل نشان می‌دهد، آنگاه بی‌تقوا خواهد بود.
۲. قانون دوم: اگر فرد تمایلات عدالت‌خواهی یا گذشت در او به وجود آید، آنگاه از حالت بی‌تقوایی خارج می‌شود و به سوی تقوی گرایش پیدا می‌کند.
۳. قانون سوم: اگر فرد براساس قانون خداوند زندگی خود را تنظیم کند، آنگاه به حداقل تقوی می‌رسد.
۴. قانون چهارم: اگر فرد در عکس‌العمل‌هایش حق محور باشد و توجه به نفع شخصی نکند یا حداقل‌های فرهنگ الهی را علاوه بر قانون خداوند در زندگی پیاده کند یا در دوراهی انتخاب میان تشخیص خودش و راهکارهایی که خداوند ارائه کرده است، راهکار الهی را انتخاب کند، از حداقل تقوی به سوی حداکثر تقوی حرکت می‌کند.
۵. قانون پنجم: اگر فردی در درون خود انتخاب و اراده‌ی جز آنچه خداوند دوست دارد نیافت، به نقطه حداکثر تقوا رسیده است.

با استفاده از این‌گونه تحلیل می‌توان سنجه‌های روانی و پرسشنامه‌های آماری دقیقی را برای تعیین میزان تحقق اهداف دین، یا نقاط انحراف و بحران تهیه نمود. (تبدیل مفاهیم به شاخص‌های برنامه‌ای)

نتیجه اینکه طبق مبانی کلامی، دین، توصیف «تکوین» و معادلات حرکت انسان در شبکه هستی است و طبق مبانی حکمت متعالیه، «تکوین»، هویتی «طیفی» دارد که از شدت وجودی به فقر وجودی تنازل می‌کند (تشکیک در وجود) و انواع موجودات براساس درصد بهره از وجود، شکل و صورت خاص پیدا می‌کنند (منشاء انتزاع مفهوم جنس و نوع)؛

^۱ به جهت اطلاق آیه، شاید بتوان محدوده‌های فیما بین مراتب تقوی را که منطقه عبور از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است را مراتب متناظر از عفو و عدالت پوشش داد. یعنی برای عبور از مرتبه ۰/۱ تقوی به مرتبه ۰/۲، از ابزار عفو و عدالت ۰/۲ استفاده شود و برای عبور از مرتبه ۰/۲ تقوی به مرتبه ۰/۳، از ابزار عفو و عدالت ۰/۳ استفاده شود و همین‌طور تا آخر.

^۲ (کلینی، ۱۴۲۹ق)، الکافی، نشر دارالحدیث، قم، ج ۲ ص ۸۲

^۳ (صدوق، ۱۴۱۳، من‌لایحضره‌الفقیه، ج ۴ ص ۳۹۴)

^۴ همان، ج ۴ ص ۴۰۰

بنابراین مفاهیم دینی که دارای منشاء انتزاع حقیقی تکوینی هستند، هویتی «طیف‌دار» و فازی پیدا می‌کنند و اگر راجع به یک موضوع، گزاره‌های مختلفی در دین داشته باشیم، در منطق تجمیع آنها باید هویت سیستمی و فازی بودنشان را در نظر بگیریم و با ابزار منطق سیستم‌ها و منطق فازی، انسجام منطقی میان گزاره‌های مختلف‌الجبهه ایجاد کنیم. استفاده از منطق سیستم‌ها و منطق فازی برای تحلیل و تجمیع ادله، سبب تبدیل مفاهیم ذهنی به شاخص‌های عملیاتی خواهد شد، شاخص‌های عملیاتی‌ای که حلقه ارتباط حیاتی میان معارف نظری و صحنه عملی زندگی هستند و بدون آنها نمی‌توان به مدل‌سازی براساس نگرش دین رسید.

۶/۶- فرضیه رقیب در نقد منطق سیستم‌ها و کارآیی آن در «اعتباریات» و «فقه» و پاسخ آن

از آنجایی که «منطق سیستم‌ها» در فضای «تجربه‌محورها = پوزیتیویست‌ها» شکل گرفت، معتقدان به پارادایم «تفسیری هرمنوتیکی» و معتقدان به «ضد روش»، نقدهای خود را با دال مرکزی «مکانیکی بودن» منطق سیستمی، جاری ساختند و انسان و جامعه را برتر از قرار گرفتن تحت ضابطه چند فرمول دانستند. پاسخ به بحث «اعتبار روش‌ها» صفحه ۱۴۴ ذکر شد و آنچه نیاز به توضیح دارد دو امر دیگر است: اصلاح تصور مکانیکی از سیستم، و اصلاح تصور سازه‌ای از سیستم؛ در مورد اول باید گفت: عبارت «سیستم» در تداعی عرفی اولیه و در صحنه زندگی، ابزارها و وسائل و ماشین‌هایی را که برای انجام یک کار درست شده‌اند به ذهن متبادر می‌کند و وقتی این عبارت برای «انسان» یا «جامعه» به کار می‌رود، افراد به حالت‌های بسیار متنوعی که انسان یا جامعه می‌توانند به خود بگیرند توجه می‌کنند و معترض می‌شوند که انسان یا جامعه یک ماشین مکانیکی نیست که عناصر ورودی را به آنها بدهی و خروجی مورد انتظار را همیشه دریافت شود! اما پیشرفت سیستم‌ها و تلاش ماشین‌ها و ابزارها برای کارآیی در شرایط مختلف بالخصوص در شرایط آشوب، سبب شده است تا سیستم‌ها از حالت «استاتیک، جامد و تک حالت» به «دینامیک، انعطاف‌پذیر و چند حالت» ارتقاء یابند و این ارتقاء در محورها و ابعاد مختلف زمانی، مکانی، کمی، کیفی، ارتباطی، مراتبی و ... گسترش یابد و هر چه بیشتر به توانایی‌های سیستم‌های طبیعی نزدیک شوند. منطق سیستم‌ها، دارای منشاء انتزاع طبیعی است و ایده‌آل خود را رسیدن به قدرت کنترل و پیش‌بینی سیستم‌های طبیعی می‌داند و «هوش مصنوعی» سطح بالای این امر است. همانطور که در بحث از مبانی هستی‌شناختی، در پارادایم شبکه‌ای (ص ۱۰۱) ذکر شد، کل شبکه هستی، یک کلان سیستم است که از صفر تا بینهایت، انعطاف و تغییر دارد و همه این تغییرات در یک نظام علت و معلولی و قانونمند انجام می‌شوند و سلیقه‌ای و تابع صرف اراده و خواست افراد نیستند در عین اینکه اراده موجودات، یکی از متغیرها و مولفه‌هایی است که اثر معنادار در معادلات تغییر و حرکت دارد.

نتیجه اینکه: در این تحقیق، نگرش سیستمی و منطق سیستم‌ها، از «پارادایم شبکه‌ای» که مبتنی بر مبانی هستی-شناختی اسلام است اخذ شده است نه از مبانی «تجربه‌گرایی»، و به جهت ایجاد مفاهیم با عرف تخصصی، از اصطلاح «علم سیستم‌ها» در مهندسی استفاده شده است و وقتی در اینجا از عبارت «منطق سیستم‌ها و نگرش سیستمی» استفاده می‌شود مقصود سطحی از روابط میان متغیرهاست که در مرز هوشمندی و خلاقیت قرار دارند و قابلیت اتصال به نامحدود را دارند.

در مورد دوم (اصلاح تصور سازه‌ای جامد از سیستم) باید گفت: سیستم‌های هوشمند، صرفاً یک چهارچوب نیستند که فقط ساختار درست کنند بلکه جوهره اصلی سیستم، «فرآیند» های آن است و سیستم‌های هوشمند می‌توانند فرآیندهای متعدد و محتمل را مدیریت کنند و حتی فرآیند جدید نیز ایجاد کنند (مانند سیستم‌های خودیادگیرنده) در بُعدی دیگر، کاربرد منطق سیستم‌ها در علم فقه مورد اشکال قرار گرفته است که در زیر پاسخ داده شده است.

۶/۷- چگونگی روشمندی و مدل‌سازی در اعتباریات

فقه و دانش‌های وابسته به آن، از جنس «اعتباریات» هستند و منطق سیستم‌ها مربوط به امور تکوینی حقیقی است لذا اشکال شده است که نمی‌توان از منطق سیستم‌ها برای تحلیل و انتاج در مانند فقه، استفاده کرد و خلط حقایق با

اعتباریات صورت می‌گیرد. پاسخ این مطلب، یک هسته مرکزی دارد که عبارتست از: ربط حقایق و اعتباریات از طریق منشاء اعتبار یا منشاء انتزاع، توضیح اینکه:

اصطلاح «اعتبار و اعتباری» در کاربردهای مختلفی به کار رفته است:^۱

۱. در وصف مفهوم: یعنی گفته می‌شود: «مفهوم اعتباری» در مقابل «مفهوم حقیقی» که منظور از مفهوم حقیقی، مفاهیمی هستند که دارای مابازاء ماهوی می‌باشند مانند مفهوم «انسان». بنابراین مفاهیم اعتباری، مفاهیمی هستند که مابازائی در خارج از ذهن ندارند مانند مفهوم «عدم» و مفهوم «کلی»

۲. در برابر اصیل بودن: یعنی وقتی گفته می‌شود «الف اعتباری است» یعنی دارای اصالت و منشائیت برای آثار واقعی نیست.

۳. در برابر وجود مستقل: یعنی وقتی گفته می‌شود «الف اعتباری است» یعنی دارای وجود مستقل نیست بلکه وجودش در غیر است مانند معانی حرفی و معانی اضافی.

۴. مرتبط با عمل و رفتار: یعنی مفاهیمی که فقط در ظرف عمل تحقق دارند و ظهور اراده و تمایل فرد هستند مانند حسن و قبح.^۲

«اعتباری» مورد بحث در اینجا، قسم چهارم است و در تعریف آن چنین ذکر شده است: «الاعتبار هو إعطاء حد شیء أو حکمه لشیء آخر لغرض ترتب آثار الحقائق علیه فتحقق الاعتبار فی محله محتاجا إلی تحقق آثار مرتبته علیه و کان نفس الاعتبار ملائما لما یترتب علیه من الآثار بحسب الحقیقه»^۳

ترجمه: «اعتبار کردن یعنی در نظر گرفتن خصوصیات یک پدیده واقعی، و شبیه‌سازی همان خصوصیات برای یک پدیده دیگر، به هدف دستیابی به آثاری که پدیده واقعی ایجاد می‌کند. بنابراین، اگر جایی بخواهد «اعتبار» شکل بگیرد باید آثاری که بر پدیده حقیقی شبیه‌سازی شده بار می‌شد، در آنجا هم ایجاد شود و اصولا چنین قابلیت در امر اعتباری وجود داشته باشد و تناسب با آن پدیده حقیقی داشته باشد.»

در نظر علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری دارای دو ضابطه است: ۱- متعلق قوای اراده‌کننده (قوای فعاله) است و باید توسط انشاء نفس، تولید شود؛ ۲- منشاء فعال شدن این اراده، تشخیص ضرورت برقراری ارتباط میان آثار یک پدیده و نیازهای انسان است (تشخیص رابطه تکوینی میان غایت و اثر اراده‌ای که ایجاد خواهد شد).^۴ ایشان در تعبیر دیگری چنین آورده‌اند: «اگر در معلومات اعتباری تامل نمائیم خواهیم دید که حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج مانند حال علوم حقیقی می‌باشد مثلا ما نسبت وجوب (باید) را از نسبت ضرورت خارجی که میان علت و معلول خارجی است گرفته‌ایم.»^۵ یک سری اعتباریات نیز برخاسته از تشخیص‌ها و احساس‌ها و اراده‌های عمومی مشترک انسان‌ها هستند که «بناات» (سازه‌های اجتماعی) را تشکیل می‌دهند.

نکته بسیار حیاتی که از مطالب فوق به دست می‌آید این است که: در امور عقلائی، اعتبار محض جاری نیست بلکه اعتباراتی فعال می‌شوند که دارای منشاء اثر خارجی و الزامات و لوازم تکوینی هستند.

^۱ (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴)، فلسفه علم اصول، نشر مدرسه علمیه ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، قم، ج ۵ ص ۱۲

^۲ (طباطبایی، بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۲ ص ۲۰۰

^۳ (طباطبایی، بی تا)، حاشیه کفایه، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم، ج ۲ ص ۷۲

^۴ (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴)، فلسفه علم اصول، نشر مدرسه علمیه ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، قم، ج ۵ ص ۹۱

^۵ (طباطبایی، بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، نشر جامعه مدرسین، قم، ج ۲ ص ۲۲۳

محقق عراقی در این زمینه چنین آورده است: «جنس این گونه اعتباریات، اعتبار محض نیست بلکه اعتبار دارای منشاء خارجی است مانند اعتبار ملکیت و زوجیت که گرچه از امور تکوینی نیستند و نیازمند انشاء و اعتبار قولی یا فعلی هستند ولی ارتباط وثیق با واقعیت دارند.»^۱ بر این اساس نقاط ارتباطی میان حقایق و اعتباریات عبارتند از:

۱. هر اعتباری بر قصدی حقیقی استوار است و خود «اعتبار کردن» یک فعل حقیقی است پس ابزارهای تحلیلی مانند «علل اربع، مقولات عشر و مقومات سته حرکت» در آن جاری می‌شوند.

۲. هر اعتباری بر تشابه با آثار واقعی استوار است و بر «مُشَبَّه به» که امری واقعی است ابزارهای تحلیل ماهوی جاری است.

۳. هر اعتباری به دنبال ایجاد اثری واقعی است (عدم لغو بودن)، و برای اینکه یک اثر واقعی حاصل شود باید الزامات و لوازم و روابط واقعی فعال شوند. (که عملکرد «اعتبار» برقراری این روابط است.) بنابراین می‌توان رابطه منطقی میان حقایق و اعتباریات برقرار کرد، مانند:

از حکم «اکرم العلماء» که یک اعتبار است، منطقی نتیجه گرفته می‌شود که زید عالم باید اکرام شود، یعنی براساس قواعد منطقی صوری که مربوط به ماهیات و مفاهیم حقیقی است، از یک قضیه اعتباری به ضمیمه مقدمه مضمرة حقیقی («کلّ» واجد همه افرادش می‌باشد)، نتیجه اعتباری دیگری اخذ شده است؛ در حالی که اگر اعتبار محض بود و هیچ ربطی با حقایق نداشت می‌شد گفت که حکم‌کننده می‌تواند دائره علماء را بدون زید در نظر بگیرد؛ یا مانند: سرایت وجوب ذی‌المقدمه به مقدمات قریبه؛ یا مانند استدلال: دروغ قبیح است، صدور قبیح از خداوند محال است پس صدور دروغ از خداوند محال است؛ یا مانند: حکم قضایی بر کسی که انشاء عقد بیع کرده است ولی ادعا می‌کند که قصد جدی نداشته است و شاهدی هم بر این امر ندارد. (یعنی لوازم عقلایی یک اعتبار، بدون اینکه اعتبارکننده آن را بپذیرد یا نپذیرد بر آن جاری می‌شود)؛ یا مانند «مُشَبَّهات امارات» که لوازم عقلانی و عقلانی یک اماره که از جنس اعتباریات است بر عهده مکلف قرار داده می‌شود گرچه اعتبارکننده چنین چیزی را انشاء نکرده باشد.^۲

محقق لاریجانی در این زمینه چنین آورده است: «اعتباری بودن یک گزاره نمی‌تواند دلیلی بر کنار گذاشتن آن از استدلال منطقی باشد زیرا در سیر منطقی باید تلازم میان مضمون مقدمات را در نظر گرفت و این تلازم در گزاره‌های اعتباری نیز یافت می‌شود.»^۳

سر این رابطه و کلید جریان یافتن منطق و روش، در اعتباریات، در این است که: «اعتبارات عقلاییه» برای رفع نیازهای واقعی است لذا نیازمند ثبات و دوام هستند و تابع اعتبار معتبر نیستند بلکه تابع منشاء اعتبار یا منشاء انتزاع^۴ آنها هستند که رابطه میان آثار پدیده‌ها و کیفیت رفع نیازهاست؛ یعنی استدلال و روشمندی در اعتباریات، حداقل در مبادی و اغراض آنها جاری می‌شوند و جهت اعتبار و حجیت اعتبار را تامین می‌کنند یا تغییر می‌دهند.^۵

^۱ (عراقی، ۱۳۶۱ق)، نه‌ایه‌الافکار، نشر جامعه مدرسین حوزه، قم، ج ۱ ص ۲۶؛ عبارت ایشان چنین است: «سنخها من قبیل الاعتبارات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها، كما نظيره في الملكية و الزوجية و نحوهما من الاعتبارات مما لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصح اعتبارها من الإنشاء القولي أو الفعلي، و لكن مع ذلك لها واقعية.»

^۲ و اگر ادعا شود که انشاء این لوازم در دل انشاء اول وجود دارد که برای اثبات آن باید به رابطه تکوینی یا عقلانی میان دو انشاء استناد شود، این ادعا در حقیقت اثبات فرضیه وجود رابطه حقیقی میان اعتباریات عقلاییه است.

^۳ (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴)، فلسفه علم اصول، نشر مدرسه علمیه ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، قم، ج ۵ ص ۱۸۷

^۴ محقق اصفهانی در تعبیری چنین آورده است: «فالبعث الموجود له قیام انتزاعی بمنشئه عند حصول ذلك التقدير، و له قیام انضمامی صدورا بتبع قیام منشئه بالشارع، و هو الإنشاء بداعي جعل الداعي علی ذلك التقدير، فهذا الايجاد و الوجود الانتزاعی منسوب إلى الشارع يجعله الانشاء الخاص. هذا كله في البعث الذي ليس حقيقة اعتبارا ابتدائيا من الشارع، بل انتزاعی بتبع منشئه.» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق)، نه‌ایه‌الدرايه، موسسه آل‌البيت لاحیاء التراث، بیروت، ج ۲ ص ۶۵

^۵ تفصیل این بحث در کتاب فلسفه علم اصول، آملی لاریجانی، صادق، ج ۵ مبحث سوم: منطق و اعتبار، از ص ۱۶۵ تا ۲۱۷ ملاحظه شود.

به تعبیر جاری در اصول فقه، «احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند» و براساس قواعد و قوانین حاکم بر شکل‌گیری همان مصالح و مفاسد، منطق و روش و سیستم و مدل‌سازی در احکام مربوطه جاری می‌شود. این امر را در یک نمونه بررسی کنیم:

۶/۷/۱- نمونه استفاده از ابزارهای تحلیل ماهوی در مفاهیم اعتباری، در فقه

دانستیم که برای توصیف و تبیین در هر موضوع و مسأله‌ای، از ابزار علل اربع، مقولات عشر و مقومات سته حرکت، استفاده می‌شود و جنس و فصل لازم برای تعریف موضوع به دست می‌آید؛ همین ابزارها را فقهاء بدون ذکر اصطلاحات، در تحلیل عناوین فقهی به کار برده‌اند، نمونه زیر مربوط به تعریف «زوجیت» و تلاش برای دست‌یابی به فروع فقهی در مورد زوجیت است:

ابتدا تحلیل با علل اربع ← علت مادی زوجیت: اصل ارتباط میان دو زوج؛ علت صوری: ارتباط نکاحی با الزامات حقوقی؛ علت فاعلی: عقد (ایجاب و قبول)؛ علت غایی: آرامش و تولید نسل ← بنابراین می‌توان زوجیت را چنین تعریف کرد: «ارتباط نکاحی میان مرد و زن که با عقد و الزامات و لوازم عقد، حاصل می‌شود و به هدف آرامش و تولید نسل صورت می‌گیرد.» در تایید این تحلیل، در تعابیر فقهاء چنین دیده می‌شود: «هی الوصله بما عدا النسب من الجانبین بعقد^۱ توجب جواز الوطی^۲ و ثبوت بعض الحقوق له علیها و بعض الحقوق لها علیه^۳»

اما در تحلیل با مقولات عشر: (که سبب تولید فروع فقهی می‌شود) می‌توان چنین گفت:

- شرایط زمانی و مکانی ← مثلاً سنّ الزوج او الزوجه، ساعه الزوج، مکان العیش للزوج او الزوجه، زمان القبول بالنسبه الى الايجاب، حصول الدعاه موقتاً او مستمراً و ...؛
- شرایط کمی و کیفی ← مثلاً: عدد الزوج و الزوجات، مقدار الدعاه، سلامه الزوج و الزوجه او کونهما ذوا عیب، الايجاب او القبول بالاختیار او بالاکراه او الاضطرار او جهلاً او اشتهاً، الايجاب و القبول بالعربيه او بغيره، تزویج الغنی بالفقیر او بالعکس و ...؛
- شرایط اثرگذاری و اثرپذیری ← مثلاً: الاثار الروحیه للتزویج، الاثار الاجتماعیه له، الاثار الاخرویه له، ما یوجب بواسطه التزویج فی الاموال و الاولاد مثل الارث و الحقوق، ما یوجب به استحکام العقد او فسخه او ابطاله و ...
- شرایط زمینه‌ای و الزامات ← مثلاً: اذن الولی، التوافق علی المهر، الاحصان او العلم بعدم البکاره، و ...

اما در تحلیل با مقومات سته حرکت می‌توان چنین گفت:

زوجیت، تغییری در «نوع ارتباط میان یک مرد و زن» است، تغییری که از حالت «انفرادی بودن و عدم تحمل مسئولیت»، به حالت «همراهی و تحمل مسئولیت» صورت می‌پذیرد و این تغییر با ابزار «عقد نکاح» ایجاد می‌شود تا به «رشد روحی» منجر شود.

برای دست‌یابی به بسته فروع فقهی در مورد زوجیت، به طوری که «نظریه حقوقی^۴ اسلام در مورد زوجیت» را به دست بدهد باید نتایج هر سه ابزار تحلیلی تجمیع شود تا بتوان در نهایت مثلاً چنین گفت:

«زوجیت با اقتباس از نظام حقوقی اسلام عبارتست از: ایجاد امکان ارتباط جنسی میان مرد بالغ سالم که براساس اختیار خودش، با زن بالغ سالم عیفی که هم‌طراز یکدیگر در شئون باشند، با اختیار خودش، با انشاء عقد و پذیرش آگاهانه

^۱ من اول التعریف الی هنا، منقول من «المورد الانام فی شرح شرایع الاسلام»، شیخ مهدی کاشف الغطاء، ج ۳ ص ۳۰۲

^۲ قال النراقی فی المستند: «التزویج هو النکاح» (مستند الشیعه، ج ۱۶ ص ۱۸)

^۳ من وسط التعریف الی آخره منقول من «الرسائل»، المیرزا القمی، ج ۱ ص ۳۳۹

^۴ در این بسته، به احکام اخلاقی پرداخته نشده است.

مسئولیت در طرفین صورت می‌پذیرد چه به‌صورت موقت یا دائم، با مشخص کردن مهریه و تکالیف مالی مرد نسبت به زن و تکلیف تمکین زن نسبت به مرد و تکلیف فرزندان احتمالی حاصل از این وصلت»
و براساس آن باید تکلیف فروعاتی مانند زیر روشن شود: ما هو حکم تزویج مع عدم ذکر المهر؟، او مع وجود العیب؟، او مع الاکراه، او عدم البلوغ، او انکشاف عدم البکاره؟ و

نمونه عملکردهای تحلیلی فقهی در ابواب مختلف و مسائل متفاوت، با ابزار تحلیل سیستمی، در بحث از روش کشف فروعات در مسأله‌شناسی فقهی در کتاب الگوریتم اجتهاد ارائه شده است.^۱
نمونه‌ای از تحلیل مفاد روایات براساس دید سیستمی و فرآیندی نیز در زیر ارائه شده است.

۶/۸- نمونه‌ای از تحلیل مفاد روایات براساس دید سیستمی و فرآیندی

تحلیل فرآیندی، در حقیقت نوعی «ترجمه بلاغی یا تفسیری» است؛ «ترجمه» تلاش برای همسانی تأثیر متن مبدا با متن مقصد در مخاطب است و «ترجمه بلاغی» آشکارسازی موقعیت و مقتضی حال موجود در متن مبدا، در متن مقصد می‌باشد. در ترجمه بلاغی علاوه بر انتقال معنی مورد نظر متکلم، حال و احساسی که مورد نظر او بوده است نیز باید منتقل شود. و در سوی دیگر، «ترجمه تفسیری» عبارتست از: آشکارسازی لوازم دلالت‌های مطابقی و دلالت‌های التزامی بعلاوه علل اربعی که هر جمله می‌تواند داشته باشد (علت فاعلی، مادی، صوری، غایی برای حملی که میان موضوع و محمول در هر گزاره وجود دارد).^۲

روایت اول کتاب مکاسب که از کتاب «تحف العقول» نقل شده است، براساس فضای حقوقی که دارای اصطلاحات خاص خود در فضای کسب و کار است، در زیر به زبان آئین‌نامه‌های قانونی ترجمه شده است:
(کل متن روایت در جدول آمده است تا خواننده محترم بتواند مقایسه نماید.)

متن روایت اول کتاب مکاسب	تحلیل فرآیندی
بسم الله الرحمن الرحيم عن مولانا الصادق عليه السلام حيث سئل من معاش العباد فقال: جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة فأول هذه الجهات الأربع الولاية ثم التجارة ثم الصناعات ثم الاجارات	بسم الله الرحمن الرحيم از حضرت صادق علیه‌السلام راجع به آنچه نیازمندی‌های زندگی بشر را تامین می‌کند سوال شد؛ حضرت فرمودند: در سیستم‌های کلان زندگی، زیرشاخه سیستم‌های اجتماعی، زیرشاخه سیستم کسب‌وکار (شغل و مشاغل)، چهار زیرسیستم وجود دارد: مشاغل اداری دفتری مدیریتی مشاغل تجاری بازرگانی مشاغل صنعتی حرفه‌ای تولیدی مشاغل خدماتی
و الفرض من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها فإحدى الجهتين من الولاية ولاية العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس و الجهة الأخرى ولاية ولاية الجور	در هر کدام از این مشاغل، فرآیندهای قانونی و غیرقانونی وجود دارند که یک انسان قانون‌مدار باید فرآیندهای صحیح را بشناسد و بر اساس آنها رفتار خود را تنظیم کند.

^۱ (واسطی، ۱۳۹۹)، الگوریتم اجتهاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ج ۱ ص ۱۱۴

^۲ (رضایی، ۱۴۳۵ق)، درسنامه ترجمه بلاغی، موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، مشهد مقدس

<p>در این مجال به بررسی فرآیندهای قانونی و تمایز آن از فرآیندهای غیرقانونی پرداخته می‌شود:</p> <p>۱- ملاک فرآیندهای قانونی در سیستم مشاغل «اداری دفتری سرپرستی مدیریتی» عبارتست از:</p>	<p>فوجه الحلال من الولاية والولاية الوالي العادل و ولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالي العادل بلا زيادة و نقيصة فالولاية له و العمل معه و معونته و تقويته حلال محلل و أما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر و ولاية ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر و ذلك أن في ولاية والي الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم و الميتة</p>
<p>عمل براساس آيين نامه‌های دولت مشروعيت دار</p>	
<p>هر گونه تخطی از این آيين نامه‌ها و عمل براساس نظرات ديگر، جرم محسوب می‌شود و مجازات دارد.</p> <p>فلسفه جرم بودن تخطی از این آيين نامه‌ها این است که این تخطی سبب فعال شدن جریان‌های فاسد اداری، غیرفعال شدن روند امور مردم، اجحاف و ظلم به افراد، از بین رفتن شایسته‌سالاری، بدبینی مردم نسبت به دولت و همراه نشدن با اهداف حاکمیت می‌شود.</p> <p>۲- ملاک فرآیند قانونی در مشاغل بازرگانی تجاری عبارتست از:</p>	<p>و أما تفسير التجارات في جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له و كذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه مما لا يجوز فكل مأثور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيرها مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينعحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء ف كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام و كذلك كل مبيع ملهوه به و كل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عز و جل أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلب فيه إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك</p>
<p>کلیه فعالیت‌هایی که سبب پایداری جامعه می‌شود.</p>	
<p>فعالیت‌هایی مانند آنچه مربوط به تغذیه، پوشاک، خانواده و ازدواج، ملک و زمین و دارایی و سرمایه، ابزارآلات و ... است که هر گونه فعالیت لازم در آنها مانند خریدوفروش، اجاره و هدیه، امانت‌دادن و استفاده و نگهداری و ... در آنها قانونی است.</p> <p>ملاک فرآیندهای غیرقانونی در این محور عبارتست از:</p> <p>کلیه فعالیت‌هایی که سبب ضرر و فساد و بحران می‌شود.</p> <p>فعالیت‌هایی مانند رباخواری، خریدوفروش اجساد، خون، گوشت‌های حرام، پوست نجس، شراب و هر منشاء آلودگی که باید از زندگی دور شود؛ هم‌چنین هر گونه ابزار عشرت‌طلبی و اجسام و وسائلی که مورد پرستش قرار گیرند و تمام مواردی که سبب تقویت دشمن می‌شوند یا سبب تضعیف حق‌طلبی می‌گردند.</p> <p>تمام این موارد به علت زیان‌آور بودن در قانون ممنوع شده است.</p>	

۳- ملاک قانونی بودن فرآیند در مشاغل خدماتی:	<p>و أما تفسیر الاجارات فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجازات أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجييره من غير أن يكون وكيلاً للوالى أو والياً للوالى فلا بأس أن يكون أجييراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاة الوالى نظير الحمال الذى يحمل شيئاً معلوماً بشىء معلوم فيجعل ذلك الشىء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤجر نفسه فى عمل يعمل ذلك العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلالاً لمن كان من الناس ملكاً أو سوقةً أو كافراً أو مؤمناً فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير أن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه أو يؤجر نفسه فى صنع ذلك الشىء أو حفظه أو يؤجر نفسه فى هدم المساجد ضاراً أو قتل النفس بغير حق أو عمل التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم أو شىء من وجوه الفساد الذى كان محرماً عليه من غير جهة الإجارة فيه و كل أمر منهى عنه من جهة من الجهات فمحرّم على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شىء منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته كالذى يستأجر الأجير يحمل له الميتة ينحيتها عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك إلى أن قال و كل من أجر نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقة على ما فسرناه مما تجوز الإجارة فيه فحلال محلل فعله و كسبه</p>
۴- ملاک فرآیندهای قانونی در مشاغل صنعتی، کارخانه‌ای، حرفه‌ای تولیدی عبارتست از:	<p>و أما تفسیر الصناعات فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابة و الحساب و النجارة و الصياغة و البناء و الحياكة و السراجة و القصاره و الخياطة و صنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحاني و أنواع صنوف الآلات التى يحتاج إليها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله و تعليمه و العمل به و فيه لنفسه أو لغيره و إن كانت تلك الصناعة و تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصى و تكون معونة على الحق و الباطل فلا بأس</p>
کلیه فعالیت‌هایی که سبب تولید مایحتاج مردم می‌شوند (اعم از جسمی و روحی، فردی و جمعی)	
کلیه فعالیت‌های آموزشی، ایجاد شغل، دلالی و واسطه‌گری، تولیدی مرتبط با تمام اقسام نیازمندی‌های اجتماعی مثل: نویسندگی، حسابداری، مدیریت بازرگانی، رنگ‌رزی، صنایع نورپردازی، معماری و مهندسی، ریسندگی و بافندگی، دوخت و پوشاک، نقاشی، عکاسی	

<p>(به شرط اینکه تصویر جانداران نباشد)، ابزارسازی،قانونی می‌باشند.</p> <p>تبصره یک) در صورتی که موردی از موارد فوق برای ساخت و استفاده در موضوعات غیرقانونی به کار گرفته شود جرم محسوب می‌شود و مجازات دارد.</p> <p>تبصره دو) اگر فرآیندی دارای دو حالت قانونی و غیرقانونی بود و براساس انگیزه و هدف افراد می‌توانست تغییر جهت دهد، فعال‌سازی آن به جهت استفاده قانونی بلامانع است مانند: مهارت نویسنده‌گی که می‌تواند مضمون فاسد یا مطلوب داشته باشد، مانند اسلحه‌سازی برای دوست یا دشمن.</p> <p>تبصره سه) هیچ فردی از افراد جامعه نسبت به انجام اینگونه مشاغل محدودیتی ندارد.</p> <p>تبصره چهار) فعالیت برای مواردی که جز استفاده زیان‌آور نمی‌تواند داشته باشد ممنوع بوده و جرم محسوب می‌شود مانند ساخت یا استفاده یا نگهداری آلات موسیقی، آلات قمار، آلات عیش و نوش، مجسمه‌های مقدس‌نما، نوشیدنی‌های زیان‌آور.</p>	<p>بصناعت و تقلبه نظیر الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية و معونة لولاه الجور و كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التي تصرف إلى وجوه الصلاح و جهات الفساد و تكون آله و معونة عليهما فلا بأس بتعليمه و تعلمه و أخذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق و محرم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضار فليس على العالم و لا المتعلم إثم و لا وزر لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر على المتصرف فيه في جهات الفساد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجر عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات إلا أن يكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعله ما فيه من الصلاح حل تعلمه و تعليمه و العمل به و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق و الصلاح.^۱</p>
---	--

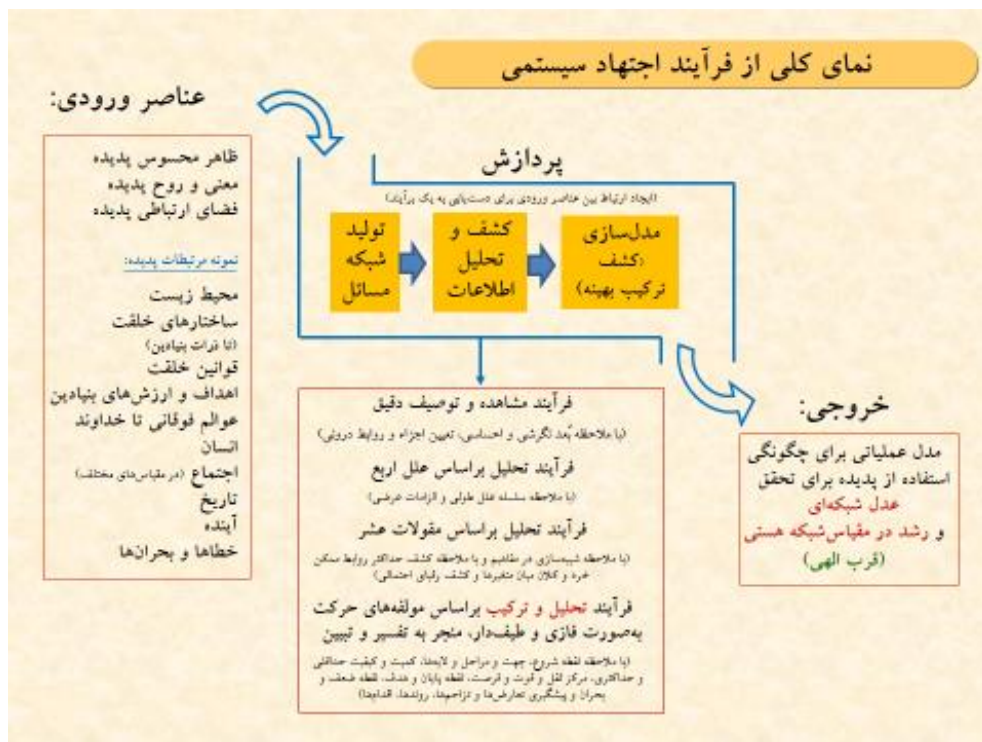
تلاش برای تبدیل زبان فقهی به زبان حقوقی، سبب ملموس‌سازی جایگاه احکام و چگونگی تاثیر آنها در مقياس اجتماعي است و یکی از زمینه‌سازها برای حرکت به سمت «فقه فرآیندی، فقه نظام‌ساز و اجتهاد تمدنی» است.

۶/۹- نتیجه: نمای کلی از روش «اجتهاد تمدنی» و مولفه‌های آن

اجتهاد تمدنی، به کارگیری تمام تلاش معرفتی برای کشف نظر خداوند از منابع دین در پاسخ به نیازهای خرد و کلان جامعه با تولید مدل‌ها و سیستم‌های مورد نیاز بشر در مقياس ایجاد یک تمدن، با روش «اجتهاد جواهری» بعلاوة «منطق استنباط فرآیندها» و «منطق مدل‌سازی» است.

شبکه‌سازی از گزاره‌های دین در مورد یک موضوع، با استفاده از اجتهاد تمدنی موجب تولید «نظریه» و «مدل» دینی در آن موضوع می‌شود؛ یعنی با کشف روابط بین گزاره‌های مربوط به یک موضوع، در قالب ورودی، خروجی و پردازش (تعیین نقطه شروع، مرکز ثقل فرآیند، مسیر حرکت قدم‌به‌قدم، نقاط بحران و نقطه پایان و فرآیند بازخوردگیری) می‌توان یک مدل تولید کرد. تصویر زیر نمایی کلی از اجتهاد تمدنی را ارائه کرده است:

^۱ (شیخ انصاری، ۱۴۱۰)، المکاسب، نشر موسسه مطبوعاتی دارالکتب، قم، ج ۱ ص ۶



کلیه عباراتی که در تصویر مشاهده می‌شود، عنوانی کلی هستند که در هر موضوعی باید به تناسب آن موضوع، مصداق گذاری شوند، این مصداق‌گذاری باید براساس «ادله موجه مستند به دین» صورت پذیرد. اجتهاد تمدنی یعنی در مورد هر مساله و موضوعی که می‌خواهیم نظر دین را در مورد آن به دست آوریم باید تعیین کنیم که در گزاره‌های دین، چه متغیرهایی با چه خصوصیات و روابطی در سطح خرد و کلان با یکدیگر ترکیب شده‌اند تا برآیندی در موضوع مورد بحث به دست آید.

اجتهاد تمدنی، به زبان فقهی، «جمع دلالتی»^۱ ادله معتبر عقلی و نقلی براساس منطق سیستم‌هاست؛ یعنی تعیین این که ادله مختلف مرتبط با یک موضوع، هر کدام ناظر به کدام بُعد از ابعاد سیستمی هستند که موضوع مورد نظر به آن ارتباط دارد؛ آیا تعیین اهداف هستند یا تعیین اجزاء یا تعیین زاویه دید یا تعیین زمینه تحقق یا شرایط مورد نیاز، یا نقطه شروع، یا مرکز ثقل، یا مراحل، یا نقاط بحران و خلل و موانع، یا انواع نتایج خروجی عملی، یا شاخص ارزیابی، یا کیفیت بهبود و اصلاح.

در اجتهاد تمدنی وقتی بخواهیم نظر خداوند در مورد یک موضوع را بدانیم، باید موقعیت آن موضوع در مجموعه گزاره‌های دین محاسبه و تشخیص داده شود. محورهای این محاسبه به صورت زیر است:

۱. ورودی سیستم: شبکه مسائل و موضوعات زندگی، شبکه مسائل علوم انسانی (ر.ک. ص ۶۵)

^۱ این عبارت اشاره به اصطلاحی در علم اصول فقه در بحث جمع میان ادله متعارض است، اما در اینجا اعم از بحث تعارض استفاده شده است و برای هر گونه جمعی که میان ادله صورت می‌گیرد به کار رفته است گرچه متعارض نباشند بلکه مکمل باشند و هر کدام بعدی از ابعاد یک موضوع را بیان کرده باشند.

۲. محیط سیستم: شبکه هستی (ص ۱۰۴)
 ۳. فرآیندهای پایه سیستم: ساختارها و قوانین هستی، عقل و فطرت (اصول عقلانی و عقلانی)^۱
 ۴. داده‌ها و منابع اطلاعات: شبکه گزاره‌های دین
 ۵. مرزهای سیستم: شبکه اهداف دین، چارچوب‌ها و ارزش‌های بنیادین دین (عمومات فوقانی)^۲
 ۶. ابعاد سیستم: مفهوم گسترش یافته «حکم» از «ما یطلبه الشارع»، به «ما صدر عن الشارع لتنظیم الحیاه» و مفهوم گسترش یافته «موضوع» از فعل جوارحی مکلف واحد، به کلیه شؤون زندگی خرد و کلان. (ر.ک. ص ۳۲)
 ۷. فرآیند کشف و تحلیل اطلاعات: الگوریتم اجتهاد جواهری (ر.ک. ص ۱۶۲)
 ۸. ابزار جستجو: ماتریس کلیدواژه‌ها جهت جستجوی حداکثری در منابع دینی (ر.ک. ص ۱۵۱)
 ۹. ابزار تحلیل مفهومی: منطق فرآیندیابی در تحلیل (با توجه به نظریه وضع الفاظ برای روح معنا) (ر.ک. ص ۱۲۳)
 ۱۰. ابزار گسترش: منطق فقه تفریعی، برای تعیین تکلیف مصادیق مستحدثه و مصادیق کلان. (ص ۶۱)
 ۱۱. ابزار عملیاتی‌سازی: منطق مدل‌سازی در ترکیب: علل اربع، مقولات عشر و فرمول حرکت به‌عنوان ابزار ترکیب متغیرها (ص ۱۴۱)
 ۱۲. خروجی: نظریه شارع در باره موضوع مورد نظر.
 ۱۳. فرآوری: ترجمه گزاره دین به زبان فرضیه علمی و استخراج راهبرد (ر.ک. ص ۱۸۲)
 ۱۴. آزمون خروجی: موقعیت‌یابی فرضیه در الگوی پیشرفت و نقشه تمدنی.
- کلیه موارد فوق، در صفحات مختلف این کتاب (که ارجاع آن در برابر هر محور ذکر شده)، توضیح تفصیلی داده شده است.

۶/۱۰- خلاصه فصل

این فصل که بیان روش تحقق و اجرای اجتهاد تمدنی بود، پس از بیان مبانی و نظریه‌های پشتیبان برای شکل‌گیری اجتهاد تمدنی، رکن دوم و رکن اصلی است. در این فصل ابتدا هویت روش و روشمندی و ضرورت آن در فقاہت و اجتهاد تبیین شد؛ سپس به روش «الگوریتمی» و «مدل‌سازی» و ارتباط آنها با اجتهاد و اجتهاد تمدنی پرداخته شد و دو ابزار اصلی برای استنباط از ادله در مقیاس تمدنی ذکر شد که عبارت بودند از: ۱- ابزار کشف روشمند «روح معنا» در مدلول ادله، ۲- ابزار تجمیع ادله براساس منطق سیستم‌ها و مدل‌سازی.

سپس به یک نقد مهم پاسخ داده شد که بیانگر «عدم جواز استفاده از ابزارهای تحلیل ماهوی در امور اعتباری شرعی» بود و جواز کاربرد این ابزارها در اعتباریات، براساس کاربرد در «منشاء حقیقی اعتباریات» اثبات شد و نمونه‌های آشکار از کاربرد این ابزارها در عملکرد میدانی فقهاء نیز ارائه گردید.

^۱ جدولی با ذکر ۵۰ نمونه‌ای از قواعد عقل نظری و عقل عملی، در کتاب الگوریتم اجتهاد از همین قلم، ص ۱۶۹، ارائه شده است.

^۲ جدولی از اهداف دین در همان کتاب ص ۱۸۹، ارائه شده است؛ و جدول تفصیلی جامعی از صد قاعده فقهی که عمومات فوقانی هستند در در همان کتاب، ص ۲۵۸ ارائه شده است.

۷- فصل هفتم: نقشه راه اجتهاد تمدنی و آینده آن

«ساختارها» زمینه‌سازند تا زنجیره‌ای از فرآیندها در درون آنها شروع به فعالیت کند؛ مثلاً ساختار آموزشی، مجموعه فضا، تجهیزات و نیروی انسانی است که به گونه‌ای با هم مرتبط شده باشند که سبب فعال شدن عملیات تعلیم و تعلم و حصول یادگیری شوند. ترکیب مجموعه‌ای از ساختارها، سبب تولید «نظام‌های اجتماعی» می‌شوند مانند نظام خانواده، نظام فرهنگی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام آموزشی، نظام درمانی. خُرده نظام‌ها و مجموعه‌هایی که در این ساختارهای کلان فعال هستند «نهاد» نامیده می‌شوند مثلاً بازار، نهادی در نظام اقتصادی است، رسانه، نهادی در نظام فرهنگی است، مدرسه، نهادی در نظام آموزشی است؛ تمدن، برآیند سیستم‌ها و نظام‌های اجتماعی است که حاوی شبکه‌ای از نهادهاست که موجب تنظیم کنش‌های انسان‌ها برای «تعالی»^۱ می‌گردد.

اجتهاد تمدنی، تلاشی برای پاسخ به این نیاز زیرساختی مبتنی بر نگرش، قانون و فرهنگ اسلام است، که چپستی، امکان و چگونگی آن در فصول قبل توصیف و تبیین شد؛ اما اینکه نقشه راه و برنامه عملیاتی برای تحقق این ایده چگونه است مساله این فصل است.

پیشنهاد این قلم در مورد نقشه راه^۲ برای دست‌یابی به اجتهاد تمدنی، استقرار و گسترش آن چنین است: برای اکتشاف سیستم‌های تشکیل‌دهنده یک تمدن از منابع دین (هدف)، و تغییر وضعیت از «استنباط حکم مکلف فردی و جمعی» (وضعیت موجود)، به «استنباط حکم فرآیندها و تولید مدل» (وضعیت مطلوب)، نیاز به موارد زیر است:^۳

الف- در نگرش‌سازی:

۱. ملموس‌سازی تفاوت مقیاس خُرده و کلان، در صحنه زندگی (ر.ک. ص ۴۵)
۲. تشخیص تفاوت عملکردهای انسانی، با عملکردهای ساختاری و نهادی (ر.ک. ص ۴۴)
۳. فعال‌سازی «نگرش سیستمی» و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی سیستم‌ها
۴. فعال‌سازی «نگرش راهبردی» و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی استراتژی‌ها، و نقش استراتژی‌ها در جهان
۵. فعال‌سازی «نگرش برنامه‌ای و تصمیم‌سازانه» و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی برنامه‌های کلان و راهبردی
۶. فعال‌سازی «نگرش میان‌رشته‌ای» و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی برنامه‌های میان‌رشته‌ای
۷. فعال‌سازی «نگرش آینده‌پژوهانه» و مهارت‌سازی در تحلیل و طراحی برنامه‌های آینده‌سازانه
۸. فعال‌سازی «نگرش جهانی‌سازی» و مهارت در تحلیل و طراحی برنامه‌های جهانی‌سازی (هویت‌شناسی آرمان‌شهرها، هویت‌شناسی تمدن و تمدن‌سازی، هویت‌شناسی الگوی پیشرفت و توسعه، هویت‌شناسی فرهنگ، مهندسی فرهنگی و نقشه جامع فرهنگی، هویت‌شناسی زندگی و سبک‌زندگی)
۹. هویت‌شناسی علوم انسانی و شبکه مسائل علوم انسانی (لمس عینی موضوعات و مسائل علوم انسانی، و اینکه اگر به این مسائل پاسخ داده نشود چه می‌شود و اگر پاسخ بهینه داده شود چه می‌شود؟)

^۱ تعریف تعالی می‌توان چنین گفت که تعالی، ارتقاء درک و احساس از سطح نیازهای زیستی به سطح نیاز به خودآگاهی و خودکاوای جمعی، و تلاش برای اتصال به بینهایت است.

^۲ در تعریف «نقشه راه» چنین آمده است: «نقشه راه عبارت است از روش کشف و توصیف آینده مطلوب و تبیین راه رسیدن به آن به زبانی ساده و قابل فهم برای عمل. تکنیک نقشه راه، یک شیوه برنامه‌ریزی فرآیندی به شکل گام‌به‌گام و لایه‌به‌لایه در بستر زمان و معطوف به آینده است که نقطه شروع، مقصد، جهت حرکت، ابزارهای لازم، پیش‌بینی موانع احتمالی و چگونگی رفع آنها را در بر دارد. جنس نقشه راه جنس استراتژیک است و در واقع ابزاری یکپارچه‌کننده است که با در نظر گرفتن همه سطوح در موقعیت مسأله مورد نظر به فرآیند برنامه‌ریزی کمک می‌کند (فال رابرت؛ سجادی‌فر مهدی، ۱۳۹۴)، نقشه راه، ستاد طرح‌های کلان ملی، پایگاه اطلاعاتی شورای عالی علوم، تحقیقات و فناوری، به نشانی <https://www.atf.gov.ir>

^۳ توضیح این موارد عموماً در مباحث قبلی ذکر شده است و برخی از آنها نیز از موارد «قضایا قیاسات‌ها معنا» که تحلیل اولیه آنها علت توجه به آنها را نشان می‌دهد.

۱۰. هویت‌شناسی مدرنیته، پُست‌مدرنیسم، سکولاریزم، لیبرالیسم، ... (به عنوان رقباء دین)

ب- در راهبردسازی:

۱. ارائه بسته پارادایم «علم دینی» ← ۲. ارائه بسته مکتب «فقه تمدنی» (در ذیل پارادایم علم دینی) ← ۳. ارائه بسته «روش نظریه‌پردازی فقهی» (در ذیل مکتب فقه تمدنی) ← ۴. ارائه بسته «اصول فقه تمدنی» (در ذیل روش نظریه‌پردازی فقهی) ← ۵. ارائه بسته الگوریتم اجتهاد تمدنی (در ذیل اصول فقه تمدنی) ← ۶. ارائه مدل ابواب فقه تمدنی (فهرست توضیح‌المسائل تمدنی) ← ۷. ارائه نمونه «سیستم مبتنی بر گزاره‌های دین»

ج- در راهکارسازی:

۱. ارتقاء مهارت تحلیل در ادبیات عرب، از تجزیه و ترکیب صرفی و نحوی، به تحلیل بلاغی و تحلیل گفتارها، با مهارت استخراج روح معنایی در کلمات و عبارات، و اکتشاف دلالت‌های التزامی جملات و گفتارها.
۲. ارتقاء دانش و مهارت در «منطق» از فهم و کشف ساختارهای منطقی و مغالطات، به توان ساختاربندی نظریه‌ها و مدل‌ها
۳. ارتقاء دانش در «اصول فقه» از فهم قواعد اصولی، به مهارت الگوریتم‌سازی در روند استنباط و به‌کارگیری قواعد اصولی
۴. ارتقاء دانش در «فقه» از مساله‌دانی استدلالی، به مهارت فهم و کشف «روش فقاقت و استنباط» و کشف «نظریه‌های فقهی» و کشف حکم «فرآیندها»
۵. ارتقاء دانش در «تفسیری و حدیثی» از علوم قرآنی و علوم حدیث، به مهارت کشف «دلالت‌های ضمنی و التزامی، و روح معنایی در آیات و روایات» و مهارت شبکه‌سازی از آیات و روایات نسبت به موضوعات و مسائل
۶. ارتقاء دانش در «علوم عقلی» از فهم قواعد عقلی، به مهارت نظام‌سازی معرفتی، مهارت «واقعیت‌درمانی» و مهارت تولید فلسفه‌های مضاف.

د - در اهرم‌های عملیاتی:

قرار گرفتن موارد زیر در برنامه تحصیلی طلاب و برنامه پژوهشی محققین:

- درسنامه «حوزه، آینده و تمدن‌سازی» (با محتوای محورهای یک تا ده در قسمت نگرش‌سازی در فوق)
- درسنامه «علم دینی و فقه تمدنی» (با محتوای محورهای یک تا شش در قسمت راهبردسازی در فوق)
- درسنامه «روش تحصیل تفکر محور و مساله محور» (با تاکید محوری بر روش‌شناسی و روش تولید فکر و حل مساله)
- درسنامه‌های «ادبیات پیشرفته»، «منطق پیشرفته»، «اصول پیشرفته»، «فقه پیشرفته»، «علوم قرآنی و حدیثی پیشرفته»، «علوم عقلی پیشرفته» (با رویکردهای محتوایی مذکور در فوق)

د - در برنامه اجرایی:

تاسیس پژوهشکده «فقه تمدنی» در ذیل پژوهشگاه‌های فعال مرتبط (با دستور کار تولید و ترویج موارد فوق‌الذکر) تاسیس رشته تخصصی «فقه تمدنی» که از میان طلاب ورودی درس خارج پذیرش کند. (با برنامه آموزشی مبتنی بر موارد فوق‌الذکر)

نکاتی در زیر برای توضیح و توجیه پیشنهاد ارائه شده بیان شده است.

۷/۱- برخی روندهای اجتماعی در بیست سال آینده و پیشران‌های لازم

نقشه‌های راه، با ملاحظه روندهای مرتبط با هر موضوعی در سال‌های آینده آن تنظیم می‌شوند، و «روندها» نیز براساس روابط علی‌معلولی که از شرایط موجود مرتبط با آن موضوع اکتشاف می‌شوند تعیین می‌گردند؛ در اینجا، با بررسی روندها، و اقداماتی که در حیطه موضوع مورد نظر در حال انجام است، و بررسی علائم تغییری که سرخ‌های آنها دیده می‌شود، به نظر می‌رسد که در دو دهه آینده دارای وضعیت زیر باشیم:

وضعیت مراکز تصمیم‌گیری سیاسی، فرهنگی، اقتصادی ← رو به تکثر و چندرویکردی و چند فرهنگی، که نتیجه این روند، ایجاد رقبای بیشتر برای تفکر و برنامه اسلام است و نیاز به برنامه سیستمی کارآمد، به‌طور واضح لمس می‌شود. وضعیت مراکز آموزشی، تحقیقاتی ← همگرایی بیشتر آموزش و تحقیقات + افزایش ایده‌ها، نظریه‌ها و مدل‌های آموزشی و تحقیقاتی + افزایش مطالعات تطبیقی + شتاب به‌سوی تحلیل اطلاعات برای تصمیم‌سازی، که نتیجه آن: اولویت یافتن روش‌شناسی + مهارت تحقیق، تحلیل، استدلال، نقادی و نظریه‌پردازی است. (دانش تولید دانش)

وضعیت فرهنگی، اجتماعی ← دسترسی هر چه بیشتر و در هر نقطه و زمان به انواع رسانه و وابستگی تام به آن (برده‌گی رسانه) + گسترش تنوع محصولات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری مرتبط با زندگی + گسترش تنوع در ارضاء تمایلات + فردگرایی در خانواده، گروه‌گرایی در مجامع آموزشی، سازمانی و فضای عمومی جامعه، افزایش حجم و عمق بیماران روحی روانی، که نتیجه این روندها: اولویت یافتن مهارت بسته‌بندی پیام برای انواع رسانه و محصولات فرهنگی + مهارت مشاوره + مهارت تبلیغ تصمیم‌ساز است.

براساس تحلیل علی- عاملی، به‌نظر می‌رسد سه نقطه مرکزی قوت و فرصت در بیست سال آینده، وجود دارد که عبارتند از: ۱- برتری در علوم معرفت‌نفسی (شناختی، روحی و روانی)، ۲- برتری در تفکر، تحلیل، تطبیق، نقادی و استدلال (روش)، ۳- برتری در معنویت عملی؛ که هر سه مورد، برای دستیابی به برتری در فرآیندهای رفع نیازهای اجتماعی هستند.

براساس تحلیل فوق و تطبیق آن بر علوم مختلف حوزوی، به‌نظر می‌رسد موارد زیر به‌عنوان پیشران‌ها برای دستیابی به کارآیی دینی در دهه‌های آینده، ضروری هستند و از الان برای شکل‌دادن به این پیشران‌ها باید تلاش کرد:

۱. تربیت اسلام‌شناس میان‌رشته‌ای (تبیین‌کننده نظام فکری، قانونی، فرهنگی اسلام برای بشریت)
 ۲. ادبیات‌دان مترجم به زبان تصویر و فضا سازی (توانایی انتقال حس موجود در پیام‌های قرآن، روایات و ادعیه به عرف عمومی که هر چه بیشتر می‌گذرد از زبان دین فاصله می‌گیرند).
 ۳. منطقدان نقاد (توانایی ملموس کردن مغالطات موجود در پیام‌ها و رسانه و هر گونه محصول فکری، فرهنگی)
 ۴. مفسر تطبیقی که دارای مهارت تطبیق میان پیام قرآن با پیام‌های منابع دیگر الهی و بشری، در هر یک از حوزه‌های زندگی است و می‌تواند مرادی را که از آیه استفاده می‌کند اثبات کند و برداشت‌های رقیب را نقد نماید، و می‌تواند مدل عملیاتی برای عمل به آیات بدهد.
 ۵. فیلسوف تطبیقی آشنا به زبان فیزیک، زیست‌شناسی ملکولی و تکاملی، کیهان‌شناسی، روان‌شناسی (که بتواند مشاوره روحی روانی و برنامه‌ای برای فرد، خانواده و سازمان بدهد= فیلسوف تصمیم‌ساز)
 ۶. عرفان‌شناس تطبیقی (آشنا با عرفان و معنویت‌های بشری، آشنا با زبان سیروسولوک و شاخص‌های صحت و فساد در سالک، توانا در راه‌گشایی دستورالعملی برای تجارب روحی اولیه)
 ۷. تاریخ‌دان تطبیقی تحلیلی استدلالی (که بتواند برای آینده‌نگری، روندها و وقایع را تحلیل و توصیه کند).
 ۸. فقیه حقوق‌دان تطبیقی استدلالی (که بتواند دستگاه قانونی اسلام را به صحنه عملیاتی نهادهای اجتماعی بیاورد و با دیگر نظام‌های حقوقی مقایسه کند و برای مواد حقوقی اسلام استدلال برترکننده بیاورد).
 ۹. محدث تطبیقی قادر به اثبات استناد گزاره‌ها به دین و ترجمه احادیث به زبان برنامه و فرهنگ (بتواند مشاوره حرفه‌ای بدهد و برنامه عملیاتی برای زندگی در برابر برنامه‌های عملیاتی دیگران ارائه کند).
- حوزه‌های علمیه برای دهه‌های آینده، در صورتی می‌توانند به سمت تمدن‌سازی براساس اسلام حرکت کنند که بتوانند برای تربیت موارد فوق ریل‌گذاری کنند.

۷/۲- تصویری از آینده حرکت به سمت «اجتهاد و فقه تمدنی»

در صورتی که مبانی و روش در «اجتهاد و فقه تمدنی»، تدوین گردد و در مجرای آموزش و پژوهش قرار گیرد، طراحی و اجرای پروژه‌های تحقیقاتی «نظام‌محور» که فهرست آنها در ۵۰ سازه تمدنی ذکر شد (ر.ک. ص ۵۳)، فعال خواهند شد؛

هم‌چنین بازطراحی الگوی اسلامی پیشرفت و مدل توسعه، شکل خواهد گرفت و به‌جای پرداختن به مبانی و کلیات، به شاخص‌ها و فرآیندها و راهبردهای عملیاتی پرداخته خواهد شد؛ توضیح المسائل تمدنی شکل خواهد گرفت و بررسی‌های تطبیقی میان مدل‌های پیشنهادی مبتنی بر نگرش اسلام با مدل‌های رایج بشری فعال خواهند شد؛ انشاءالله.

در صورتی که نقشه راه ارائه شده در قبل، به تدریج فعال شود امید است که در انتهای دو دهه آینده، فهرست ابواب موجود در فقه، به‌صورتی فهرستی از سازه‌ها و فرآیندهای لازم برای یک تمدن، که در صفحه ۹۴ توصیف گردید معادل‌گذاری شود؛ و امید است که توضیح‌المسائل‌هایی با فهرست زیر رؤیت شوند توضیح‌المسائل‌هایی که برای مدیران و تصمیم‌گیران است و حکم برنامه توسعه و پیشرفت جامعه را دارند:

۷/۳- شبیه سازی بخشی از فهرست توضیح المسائل تمدنی

بخش اول:

- ۱.۱ اهداف بشر و زندگی ۲
- ۱.۲ حقوق بشر در اسلام ۵
- ۱.۳ قانون اساسی اسلام ۱۴
- ۱.۴ قوانین و قواعد عمومی کلی ۲۲

بخش دوم:

سیاستها، راهبردها، شاخصها، حقوق، تکالیف، اخلاق و فرهنگ، و مدل‌های عملیاتی در:

- ۱.۵ فصل اول: حقیقت‌یابی، معنا بخشی و جهت‌دهی به زندگی ۳۲
- ۱.۵.۱ تفکر و تعقل، تحقیق و تجربه، خلاقیت و نوآوری ۳۳
- ۱.۵.۲ آموزش و مهارت‌یابی ۳۹
- ۱.۵.۳ اتق دید، آینده‌اندیشی، برنامه‌ریزی، مشاوره و کارشناسی، مهارت تصمیم‌گیری ۴۵
- ۱.۵.۴ عبادت‌های قرآنی و جمعی (گروهی، شهری، کشوری، بین‌المللی) ۵۰
- ۱.۵.۱ مدیریت احساس، تهذیب و سلوک الی الله ۵۸
- ۱.۶ فصل دوم: آماده‌سازی و شکل‌دهی به زندگی ۶۳
- ۱.۶.۱ سرزمین، سکونت، شهرسازی و راه‌سازی ۶۴
- ۱.۶.۲ منابع طبیعی و محیط‌زیست ۷۴
- ۱.۶.۳ آب و غذا، پوشش و کشاورزی ۸۶
- ۱.۶.۴ انرژی، نور، گرما، سرما ۹۸
- ۱.۶.۵ بهداشت و درمان ۱۱۰
- ۱.۷ فصل سوم: حرکت به سمت رشد و تعالی زندگی ۱۲۳
- ۱.۷.۱ روابط انسانی، مدیریت، نظم اجتماعی و حکومت ۱۲۴
- ۱.۷.۲ جمعیت، ملت‌سازی، سرمایه اجتماعی و منابع انسانی ۱۳۸
- ۱.۷.۳ امنیت، دفاع و جنگ و امور وابسته به آن ۱۵۳
- ۱.۷.۴ زبان، خط، رسانه و ارتباطات ۱۶۷
- ۱.۷.۵ جرم و مجازات، قضاوت و دادگستری ۱۷۹
- ۱.۷.۶ کار، اشتغال و تولید، تجارت و بازار ۱۹۳
- ۱.۷.۷ آموزش و تحقیقات علمی و مهارت‌سازی ۲۱۴
- ۱.۷.۸ فرهنگ عمومی، اماکن عمومی، خدمات و مشارکت اجتماعی ۲۳۰
- ۱.۷.۹ تامین اجتماعی، بیمه، بهزیستی و موضوعات وابسته ۲۴۳
- ۱.۷.۱۰ روابط بین‌الملل، بین‌الادیان، بین‌المذاهب، بین‌الاحزاب ۲۵۹

نکته بسیار مهم اینکه: در محتوای هر کدام از سرفصل‌های فوق، باید موارد زیر ارائه شوند که اکثر آنها نیاز به ارتقاء دید از اجتهاد خرد به اجتهاد تمدنی دارند:

۱. تعریف موضوع از نظر اسلام
۲. اهداف مورد نظر اسلام در آن موضوع

۳. شاخص‌های تحقق اهداف از نظر اسلام
۴. راهبردهای اسلام برای رسیدن به آن هدف
۵. الزامات قانونی برای تحقق راهبردها (تعیین واجب‌ها و حرام‌ها)
۶. الزامات فرهنگی برای تحقق راهبردها (تعیین مستحب‌ها و مکروه‌ها)
۷. بسته عملیاتی برای تحقق راهبردها
(شامل تعیین جنس عملیات، نقطه شروع عملیات، عامل فعال‌کننده، جهت حرکت، کمیت و کیفیت عملیات، زمان و مکان و ارتباطات لازم برای عملیات، عوامل بحران و اختلال در عملیات، چگونگی اصلاح اختلال، تعیین نقطه پایان عملیات و چگونگی ارزیابی و سنجش عملکرد نهایی).
۸. تاثیر و تاثیرهای موضوع با موضوعات دیگر (اثرات مثبت و منفی، و کیفیت مدیریت آنها)

۷/۴- خلاصه فصل

در این فصل، نقاط کلیدی تحقق «اجتهاد تمدنی» برشمرده شد که عبارت بودند از: آموزش مهارت «کلان‌نگری»، «استفاده از منطق سیستم‌ها در نظام‌سازی»، «مهارت کشف ضابطه‌مند روح معنایی»، و «مهارت تعریف راهبردها در برنامه‌ریزی‌ها»

و بیان شد که دستیابی به این موارد نیاز به تدوین درس‌نامه‌های کارگاهی در برنامه حوزه‌های علمیه دارد که بدون ساختار شکنی، به‌عنوان بسته‌های تکمیلی در هر یک از عناوین برنامه معمول آموزشی در نظر گرفته شوند. و در نهایت نیز تصویری از خروجی اجتهاد و فقه تمدنی، که یک توضیح‌المسائل تمدنی برای شکل‌دادن به یک آرمانشهر است ارائه شد؛ و «فقه تمدنی» به مثابه یک مکتب با تعریف شاخص‌های آن پیشنهاد گردید.

نتیجه نهایی: «فقه تمدنی» به مثابه یک مکتب فقهی،

با ابزار «اجتهاد تمدنی»^۱

تبیین‌های صورت گرفته و نتیجه تحقیق، چنین به نظر می‌رسد که:

اجتهاد تمدنی عبارتست از: «تحصیل الحجه علی الاحکام الشرعیه المتعلقه بالتفاعلات و التعاملات فی الهیاكل و المنظّمات لحصول العدل و التحسینات» ترجمه: «اجتهاد تمدنی، تلاش معرفتی حجیت‌دار است که برای کشف نظر خداوند در مورد «روابط و فرآیندها» در «ساختارها و سازمان‌ها» به هدف دستیابی به عدالت و رشد در مقیاس کلان انجام می‌گیرد»
اجتهاد تمدنی، تلاش معرفتی حجیت‌دار برای کشف نظر خداوند در چگونگی ساختارها و فرآیندهای معرفتی، قانونی و فرهنگی لازم برای تحقق نظام‌های تشکیل‌دهنده یک تمدن است.

در مباحث قبل به دست آمد که هر جا سخن از ساختار و فرآیند می‌شود، مربوط به نظام و سیستم است بنابراین اجتهاد تمدنی، به فهم منابع دین در مقیاس نظام‌سازی و سیستم‌سازی می‌پردازد و اگر این نظام‌ها و سیستم‌ها برای مدیریت انبوه طراحی شوند نظام‌های تمدنی شکل می‌گیرند.

ترکیب «اجتهاد تمدنی» مضاف و مضاف‌الیه است نه صفت و موصوف، یعنی اجتهادی که متعلق آن چگونگی شکل‌گیری تمدن است.

«مکلف» در اجتهاد تمدنی، ساختارها و فرآیندها هستند (سیستم‌ها) نه اشخاص؛ و سنخ تکلیف و حکم در آن، «حکم وضعی» است و مجتهد تمدنی به دنبال کشف صحت یا فساد ساختار و فرآیند است (دستیابی به اثر مثبت از سیستم) و امثال حکم نیز، با فعال‌سازی ساختار و فرآیند صحت‌دار است. گستره و قلمرو اجتهاد تمدنی نیز کلیه ابعاد و جوانب زندگی فردی و جمعی است.

کلید طلایی در اجتهاد تمدنی، استخراج معانی فرآیندی از گزاره‌های دین و برآیندگیری از ادله براساس منطق طراحی نظام‌ها و سیستم‌هاست.

با توجه به اینکه هر کدام از اصطلاح‌های «فقه حکومتی، فقه نظام و فقه اجتماعی»، دارای احتمال معنایی بخشی نیز هستند پیشنهاد می‌شود برای موضوع کلان جامعه‌سازی توسط فقه، از اصطلاح «فقه تمدنی» استفاده شود و فقه تمدنی به عنوان یک مکتب فقهی برشمرده شود. توضیح اینکه:

در تعریف «مکتب علمی» می‌توان چنین گفت: از آنجایی که یک علم براساس مسائل، منابع، مبانی، روش و نظریه‌ها شکل می‌گیرد به طوری که توانایی تولید حل مساله‌ها و تولید نظریه‌های جدید پیدا کند، لذا «بسته‌ای از مصادیق خاص در این امر، که تاثیر گسترده‌ای در تولید نظریه‌های آن علم دارند یک مکتب علمی است» و عنوان آن براساس مصداقی قرار داده می‌شود که بیشترین تاثیر را در دیگر موارد دارد مانند: مکتب اخباری‌گری در فقه (که براساس مصداقی از منابع نامگذاری شده است)، مکتب اصالت‌الوجود در فلسفه (که براساس مصداقی از مبانی، نامگذاری شده است)، مکتب تجربه-گرایی در علم (که براساس مصداقی از روش نامگذاری شده است)، مکتب انسداد در اصول فقه (که براساس مصداقی از

^۱ توصیفی از کل این مباحث در مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی اجتهاد تمدنی» از همین قلم منتشر شده است. (واسطی، ۱۳۹۸)، فصلنامه

فقه و اصول، دانشگاه فردوسی، مشهد مقدس، شماره ۱۱۸

نظریه‌ها در آن علم، نامگذاری شده است؛ بنابراین اگر در برخی مصادیق مسائل، منابع، مبانی، روش و نظریه‌ها، تفاوت‌های بنیادین پدید حاصل شود که سبب تغییر در دیگر گزاره‌های آن علم بشود یک مکتب علمی جدید ایجاد می‌شود.^۱ براین اساس، «مکتب فقهی» عبارت است از: «مجموعه‌ای نظام‌مند از مسائل خاص در مورد افعال مکلفین که با استفاده از منابع خاص، و مبتنی بر مبانی اصول فقهی خاص، با روش استنباطی خاص، به دنبال کشف حکم (نظر شارع) است.» که به جای کلمه «خاص» در هر کدام از موارد فوق، باید مصادیق مورد نظر صاحب مکتب قرار داده شود، و البته ذکر شد که این مصادیق باید سبب اثر و ثمره گسترده در دیگر قسمت‌ها شود.^۲ عناوینی مانند زیر براساس مبنای فوق، برشمرده شده است: فقه روایی، فقه تاریخی، فقه عرفی، فقه تحلیلی، فقه تفریعی، فقه النظریه، مکتب جمعیت طنون، مکتب وثوق سندی، و ...^۳؛ جدول زیر نمونه‌هایی از مصادیقی است که سبب ایجاد مکاتب و گرایش‌های فقهی شده‌اند:^۴

نوع اختلاف	زیرشاخه	نمونه مصادیق اختلاف
اختلاف در مبانی	اختلاف در مبانی کلامی	۱. قلمرو دین منحصر در امور اخروی است یا امور دنیایی را نیز در بر می‌گیرد. ۲. قلمرو سنت، همه رفتارهای معصوم است یا بین رفتارهای حاکمیتی و مرجعیت‌دینی با رفتارهای شخصی باید تمایز گذاشت. ۳. کلیه شوون معصوم، در زمان غیبت به فقیه منتقل می‌شود یا فقط امور حسبه و تبلیغی و قضاوت ۴. کلیه احکام دین، ابدی است یا تابع شرایط زمان و مکان است.
	اختلاف در مبانی تفسیر متن	۱. تفسیر کتاب و سنت منحصر به معصوم است یا غیرمعصوم نیز می‌تواند تفسیر کند. ۲. قواعد تفسیر را باید از روایات اخذ کرد یا اینکه قواعد تفسیر تابع سیره عقلائییه است. ۳. ملازمه عقل و شرع یا عدم ملازمه و حجیت دلالت‌های التزامی
	اختلاف در مبانی حدیثی	۱. اعتبار کتب روایی قدهاء ۲. فقط اعتبار خبر ثقه (وثوق سندی) ۳. اعتبار خبر موثوق‌الصدور (وثوق صدور)
	اختلاف در مبانی اصول فقهی (موارد ذکر شده نمونه هستند)	۱. حجیت اصول لفظیه ۲. مقدمات حکمت و وجود قدرمتیقن در مقام تخاطب ۳. سرایت اجمال مخصص به عام ۴. مفهوم داشتن شرط ۵. کیفیت اجزاء ۶. سرایت وجوب ذی‌المقدمه به مقدمه ۷. حجیت اصل مثبت ۸. اولویت در مرجحات صفاتی

^۱ ر.ک. (ضیایی فر، ۱۳۸۵)، پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ص ۲۷۵ به نقل از حجت‌الاسلام علی عابدی شاهرودی، ص ۲۷۴

^۲ همان، ص ۲۸۳

^۳ برگرفته از (ایزدی، ۱۳۹۷)، درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف، نشر اشراق حکمت، قم

^۴ برخی از مصادیق ذکر شده در این جدول، سبب تاثیر گسترده در دیگر قسمت‌ها و نتایج فتاوا نمی‌شوند بلکه تغییراتی در برخی زمینه‌ها ایجاد می‌کنند لذا شاید نتوان عنوان مکتب را به آنها اطلاق کرد و بیشتر یک «گرایش یا رویکرد فقهی» هستند.

^۵ برگرفته از مجموعه توصیف‌هایی از مکاتب فقهی است که در لابلای مصاحبه‌های کتاب فوق ارائه شده است.

نوع اختلاف	زیرشاخه	نمونه مصداق اختلاف
اختلاف در منابع	اختلاف در تعداد منابع	۱. انحصار به کتاب و سنت ۲. افزودن عقل به دو منبع فوق ۳. افزودن سیره عقلاء به سه منبع فوق ۴. افزودن اجماع به منابع فوق
	اختلاف در تفسیر منابع	اختلاف در: • نگاه آلی به عقل یا نگاه استقلالی • عقل و سیره و اجماع، منبع مستقل در کنار کتاب و سنت هستند یا ابزار کشف از کتاب و سنت
اختلاف در روش‌ها	اختلاف در اصل روش	۱. روش عقلی و عقلایی یا فقط روش فهم مورد تأیید نقل ۲. اعتبار تمسک به دلیل واحد، یا ضرورت تجمیع بین ادله مربوطه (روش انفرادی یا انضمامی) ۳. ابتدا تاسیس اصل و مقتضای اصل یا ابتدا رجوع به نقل
	اختلاف در قلمرو اعتبار روش	۱ اعتبار عقل در کشف ظهورات فقط، یا در کشف ملاکات هم؟ ۲ اعتبار سیره عقلاء در هر عرفی، یا فقط سیره نوعی تمام عقلاء ۳ اعتبار سیاق متن در یک رشته از جملات، یا در کل متن؟

مثال‌های عینی فقهی، در کتاب مذکور (پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی) ارائه گردیده است.

برخی مکاتب و رویکردهای فقهی را براساس صاحب مکتب یا رویکرد، می‌توان به صورت زیر برشمرد:^۱

۱. قدمای اصحاب^۲
۲. شیخ طوسی (۴۶۰ قمری)، از مدرسه بغداد^۳ و سپس نجف اشرف^۴.
۳. ابن‌دریس حلی (۵۹۸ ق) و علامه حلی (۷۲۶ ق)، از مدرسه حله^۵
۴. محقق کرکی (۹۴۵ ق) و شهیدین (۹۶۵ ق)، از مدرسه جبل‌عامل^۶
۵. مقدس اردبیلی (۹۹۳) از مدرسه نجف اشرف^۷
۶. شیخ یوسف بحرانی و امین استرآبادی (۱۱۸۶ ق)، از مدرسه کربلای معلی^۸
۷. وحید بهبهانی (۱۲۰۵ ق)، از مدرسه کربلا^۹

^۱ برگرفته از (ربانی بیرجندی، ۱۳۸۶)، فقه و فقهاء امامیه در گذر زمان، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، طهران.

^۲ با تأکید بر متن احادیث

^۳ از اواخر غیبت صغری شکل گرفته است و از ممیزات آن توجه به فقه مقارن است و فقیهان آن در علم کلام و تفسیر تسلط وافری داشتند، و در برابر اهل حدیث، به تثبیت اجتهاد پرداختند و پایه علم اصول را ریختند، و توجه به تفریع فروع گسترش یافت.

^۴ از ممیزات مکتب نجف، توجه به علم رجال و ضبط راویان است.

^۵ از ممیزات مکتب حله، توجه به باب‌بندی و نظم تألیف در فقه است، همچنین توجه به امتیاز اصول متلقات از ائمه با فروع منطبق بر آنها، و همچنین توجه به درجه‌بندی احادیث.

^۶ از ممیزات مکتب جبل‌عامل، تألیف قواعد فقهی، سخت‌گیری در اسناد روایات و توجه به علم درایه‌الحدیث

^۷ از ویژگی‌های فقه مقدس اردبیلی، تأکید بر فقه روایی و تمایز میان فهم عرفی از ادله با فهم‌های تحلیلی از آنهاست و همچنین از ممیزات او، عدم اعتناء به شهرت فتوایی است.

^۸ ممیزه مکتب آنها، اکتفا به ظاهر روایات و عدم جواز استناد به قرآن و تحلیل‌های اصولی است.

^۹ تمرکز بر ردّ اخباری‌گری و گسترش قواعد اصولی

۸. صاحب جواهر (۱۲۶۶ ق) و شیخ انصاری (۱۲۸۱ ق)، از مدرسه نجف اشرف^۱
۹. میرزای شیرازی (۱۳۲۰ ق)، از مدرسه سامراء^۲
۱۰. حائری یزدی (۱۳۵۵ ق)، موسس مدرسه قم^۳
۱۱. آیه‌الله بروجردی (۱۳۸۳ ق)، گسترش‌دهنده مکتب قم
۱۲. آیه‌الله خویی (۱۴۱۳ ق)، گسترش‌دهنده مکتب نجف
۱۳. نایب‌الامام خمینی (۱۴۱۴ ق)، موسس مکتب فقه حکومتی^۴
۱۴. شهید صدر (۱۴۰۱)، از مدرسه نجف اشرف^۵

نتیجه:

براساس تعریف فوق از «مکتب فقهی» و نمونه مشخصات از مکاتب مختلف فقهی، می‌توان «فقه تمدنی» را به‌عنوان یک مکتب فقهی با شاخص‌های زیر معرفی کرد:

از حیث مسائل ← گسترش قلمرو مسائل (علاوه بر افعال مکلفین فردی و جمعی) به مسائل علوم انسانی و مسائل کلان و مرتبط با ساختارها و فرآیندهای شکل‌دهنده به نظام‌های اجتماعی و تمدنی، مسائل
از حیث منابع ← انحصار منابع اولیه استنباط در ادله نقلی به‌همراه دلالت‌های التزامی لفظی و عقلی آنها؛ حجیت محصولات عقل قطعی و تجربه قطعی به‌عنوان قرائن استنباط از منابع و به‌عنوان دلیل برای چگونگی پیاپی‌سازی مدلول ادله نقلی، استفاده از «شهرت و اجماع» به‌عنوان قرائن تکمیلی برای استظهار ادله.
از حیث مبانی ← پارادایم شبکه‌ای، انسان شبکه‌ای، دین شبکه‌ای، حداکثری بودن قلمرو دین، امکان نظام‌سازی و تمدن‌سازی در حدّ دانش و حیانی واصل

از حیث روش ← استظهار مبتنی بر سیره عقلانیه و اصول لفظیه با تاکید بر «جمع القرائن» (قرائن عقلی قطعی، قرائن تجربی و عرفی قطعی، عمومات فوقانی نقلی، قرائن نزول آیات، قرائن صدور احادیث)، استنباط موضوعی ادله و نسبت‌سنجی ادله (جمع‌الادله و جمع دلالتی)، نسبت‌سنجی با مقاصد الشریعه و مذاق شارع که به‌صورت روشمند استخراج شده باشد، استفاده از منطق مدل‌سازی و سیستم‌سازی در تولید نظریه‌ها؛ استفاده از الگوریتم‌ها در تعیین فرآیند استنباط

از حیث نظریه‌ها ← وضع الفاظ برای ارواح‌المعانی؛ شمول مدلول ادله (علاوه بر مصادیق) نسبت به ساختارها و فرآیندها؛ ملاک کاشفیت در حجیت و اعتبار ادله ظنی؛ حجیت خبر واحد (دارای شرایط وثوق) نسبت به توصیفات شارع در تفسیر و عقائد، حجیت ابزارهای تحلیل ماهوی در اعتبارات شرعی، حجیت منطق سیستم‌ها در جمع ادله و دست‌یابی به نظریه‌های فقهی، باب‌بندی ابواب فقه براساس سازه‌های تمدنی؛ قابلیت الگوریتمی بودن اجتهاد.

مفهوم مرکزی این مکتب فقهی، «استنباط حکم فعل ساختارها و فرآیندها» است که می‌توان به «فقه فرآیندی» نیز تعبیر کرد.

امید است متخصصینی که این تحقیق را مطالعه می‌کنند، مطالب آن را از باب «رَبِّ حَامِلِ فِقْهِ لَيْسَ بِفِقْهِ» ملاحظه بفرمایند تا اگر سرنخ‌هایی در آن وجود داشت زمینه‌ای برای حرکت به سمت شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی گردد.

والحمد لله رب العالمین

شیخ عبدالحمید واسطی - ۲۰ ربیع‌الثانی ۱۴۴۰ مشهد مقدس رضوی

^۱ تمرکز بر روش‌مندسازی تحلیل‌های فقهی و جامع‌نگری در استفاده از ادله و تحلیل‌ها، بالخصوص اصول عملیه و تلاش برای تاسیس اصل در مسائل.

^۲ وجه تمایز عملکرد او را در روش تدریس‌اش می‌دانستند (لذا اطلاق کلمه مکتب یا رویکرد به فقاقت ایشان نشده است).

^۳ تمرکز بر فهم نصوص و وثاقت صدور، به‌جای تاکید بر اصول عملیه و وثاقت سندی.

^۴ با توجه به جنس خطابات شارع و نحوه دخالت زمان و مکان در فهم نصوص، و تلاش برای استنباط نظام‌ها

^۵ با تاکید بر فقه‌النظریه و استنباط موضوعی ادله

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، تصحيح صبحی صالح
ابن شعبه حرانی تحف العقول [کتاب]. - قم : نشر جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن طاووس علی بن موسی اللهوف علی قتلی الطفوف [کتاب]. - طهران : نشر جهان، ۱۳۴۸.
- ابن فارس احمد معجم مقاییس اللغه [کتاب]. - قم : مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- اتین کابه، قاضی محمد سفر به آرمانشهر ایکاری [کتاب]. - طهران : انتشارات طهران، ۱۳۷۲ش.
- آخوند خراسانی محمد کاظم کفایه الاصول [کتاب]. - قم : موسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- آخوند خراسانی، حاشیه مشکینی ابوالحسن کفایه الاصول، با حاشیه مشکینی [کتاب]. - قم : نشر لقمان، ۱۴۱۳ق.
- آشوری داریوش دانشنامه سیاسی [کتاب]. - طهران : مروارید، ۱۳۹۴.
- اصفهانى سيد ابوالحسن وسيله الوصول الى حقایق الاصول [کتاب]. - قم : جامعه مدرسین، ۱۴۲۲ق.
- اصفهانى محمد حسين نهايه الدرايه فى شرح الكفايه [کتاب]. - بيروت : موسسه آل البيت لاحياء التراث، ۱۴۲۹ق.
- اعرافى عليرضا فقه تربيتى [کتاب]. - قم : موسسه اشراق و عرفان، ۱۳۹۱.
- اکبرنژاد محمد تقی کلام فقهی [کتاب]. - قم : مولف، ۱۳۹۴.
- آکسفورد لغت نامه [کتاب]. - لندن : دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۵م.
- الهی خراسانی مجتبی نقد و بررسی ایده الگوریتم اجتهاد [گزارش]. - مشهد مقدس : مرکز تحقیقات فقهی وابسته به آیت الله مصطفی اشرفی شاهرودی، ۱۳۹۷.
- الویری و مشکانی محسن و عباسعلی درآمدی بر سنجش ظرفیت های تمدن سازی فقه [نشریه]. - قم : فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۳۹۰. - جلد شماره ۳.
- آملی لاریجانی صادق فلسفه علم اصول - علم اصول و نظریه اعتبار [کتاب]. - قم : مدرسه علمیه ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، ۱۳۹۴.
- امیرالمومنین علی بن ابیطالب، جمع آوری شریف الرضی تصحيح صبحی صالح نهج البلاغه [کتاب]. - قم : دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
- ایزدی حسین درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف [کتاب]. - قم : نشر اشراق حکمت، ۱۳۹۷.

ایمان محمدتقی مبنای پارادایمی روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی [کتاب]. - قم : پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

ایمان محمدتقی و کلاته ساداتی احمد روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان [کتاب]. - قم : پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.

بابایی، علی اکبر؛ عزیزی، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی روش شناسی تفسیر قرآن [کتاب]. - تهران : انتشارات سمت، ۱۳۹۲.

بازرگان مهدی آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء [نشریه]. - طهران : مجله کیان، ۱۳۷۴. - جلد شماره ۲۸.

بجنوردی سیدحسن القواعد الفقهیه [کتاب]. - قم : نشر الهادی، ۱۳۷۷ ش.

بخشی جویباری محمدصادق توثیق مشایخ احمد بن محمد بن عیسی اشعری در ترازوی نقد [نشریه]. - قم : دارالحدیث، ۱۳۹۳ ش. - جلد ۷۱.

بروجردی حسین تقریرات فی اصول الفقه [کتاب]. - قم : موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، ۱۳۸۰.

بری باقر فقه النظریه عند شهید الصدر [کتاب]. - بیروت : دارالهادی، ۱۴۲۱ ق.

بستان حسین روش نظریه سازی دینی در علوم اجتماعی [کتاب]. - قم : پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵. - ص. ۱۲۱-۱۴۱.

به اهتمام یوسفی احمدعلی نظام مالی اسلام، بررسی رابطه خمس و زکات با مالیات های حکومتی [کتاب]. - طهران : پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.

بهبهانی وحید الرسائل الاصولیه [کتاب]. - قم : موسسه علامه وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ ق.

بیاتی و خندق آبادی ابوالحسن و مجتبی مدل نیازها با اقتباس از نگرش اسلام [گزارش] : گزارش تحقیق. - مشهد مقدس : موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۴۳۵ ق.

بیرو آلن ساروخانی باقر فرهنگ علوم اجتماعی [کتاب]. - طهران : کیهان، ۱۳۷۷ ش.

بیرو آلن، ساروخانی باقر فرهنگ علوم اجتماعی [کتاب]. - طهران : کیهان، ۱۳۸۰.

بیرو آلن، ساروخانی باقر فرهنگ علوم اجتماعی [کتاب]. - طهران : کیهان، ۱۳۸۰.

پهلوان چنگیز فرهنگ و تمدن [کتاب]. - طهران : نشر نی، ۱۳۸۸.

پیرس و رایبسنون، خلیلی شورینی سهراب برنامه ریزی و مدیریت استراتژیک [کتاب]. - طهران : نشر یادواره، ۱۳۷۷ ش.

تبریزی محمد جامع احادیث الشیعه، امتیازها و ضعف ها و روش استفاده از آن [نشریه]. - قم : مجله کاوشی نو در فقه، ۱۳۸۷. - جلد شماره ۵۶.

ترینکو، زوسمن، زلاتین؛ ترجمه جعفری و همکاران نوآوری نظام یافته [کتاب]. - طهران : موسسه فرهنگی رسا، ۱۳۸۴.

تمیمی آمدی عبدالواحد غرر الحکم و درر الکلم [کتاب]. - قم : دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

تودارو، مایکل؛ ترجمه سرمدی و رئیسی فرد مهاجرت داخلی در کشورهای در حال توسعه [کتاب]. - طهران : موسسه کار و تامین اجتماعی، ۱۳۶۷.

جمعی از محققان روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی [کتاب]. - طهران : انتشارات سمت، ۱۳۷۲.

جناتی محمدابراهیم ادوار اجتهاد [نشریه]. - طهران : موسسه کیهان، ۱۳۷۲ ش.

جوادی آملی عبدالله دین‌شناسی [کتاب]. - قم : مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.

جوادی آملی عبدالله ولایت فقیه (رهبری در اسلام) [نشریه]. - قم : نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۸ش.

چالمرز، ترجمه بارانی و فلسفی چیستی دانش تجربی [کتاب]. - قم : بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

حاجی سبزواری شرح المنظومه [کتاب]. - تهران : نشر ناب، ۱۳۷۹.

حائری یزدی مهدی هرم هستی [کتاب]. - طهران : موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ش.

حبیبی و شجاعی رضا فلسفه علوم تجربی [کتاب]. - قم : موسسه امام خمینی، ۱۳۹۱.

حسنی سیدرضا و علی پور مهدی پارادایم اجتهادی دانش دینی [کتاب]. - قم : پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

حسین زاده محمد فرامعرفت شناسی: پارادایم؛ افسانه یا واقعیت؟ [کتاب]. - قم : موسسه امام خمینی، ۱۳۹۶.

حسین نژاد و ایزدی فرد و محسنی سیدمجتبی بررسی اعتبار روایات تحف العقول [نشریه] // مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث. - ۱۳۹۵. - ص. ۲۹-۵۱.

حسینی طهرانی علامه سیدمحمدحسین معادشناسی [کتاب]. - طهران : انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ق.

حکیم سیدمحسن مستمک العروه الوثقی [کتاب]. - قم : موسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶.

حکیم محمدتقی الاصول العامه فی الفقه المقارن [کتاب]. - قم : مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۲۳ق.

حلی - محقق جعفر بن حسن شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام [کتاب]. - قم : موسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

- حلی مقداد بن عبدالله التنقیح الرائع لمختصر الشرایع [کتاب]. - قم : کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- حلی، ابن ادريس محمد بن منصور السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی [کتاب]. - قم : جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۰ق.
- حمیدی زاده محمدرضا پویایی های سیستم [کتاب]. - طهران : انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۹.
- خسروپناه عبدالحسین روش شناسی علوم اجتماعی [کتاب]. - طهران : موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴.
- خسروپناه عبدالحسین روش شناسی علوم اجتماعی [کتاب]. - قم : موسسه حکمت نوین اسلامی، ۱۳۹۲ش.
- خسروپناه عبدالحسین علوم انسانی: چپستی، ساحت ها و فرایندهای تحول در آن [نشریه]. - قم : تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱۳۹۴ ش. - جلد ش ۱.
- خمینی سیدروح الله الاجتهاد و التقليد [کتاب]. - طهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۶ق.
- خمینی سیدروح الله الاستصحاب [کتاب]. - طهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- خمینی سیدروح الله التعادل و التراجیح [کتاب]. - طهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ق.
- خمینی سیدروح الله الرسائل [کتاب]. - قم : اسماعیلیان، ۱۴۰۹ق.
- خمینی سیدروح الله تنقیح الاصول [کتاب]. - طهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
- خمینی سیدروح الله کتاب البیع [کتاب]. - قم : جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
- خمینی سیدروح الله مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه [کتاب]. - تهران : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲ش.
- خمینی، مصطفی تحریرات فی الاصول [کتاب]. - قم : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
- خویی سیدابوالقاسم محاضرات فی الاصول [کتاب]. - قم : موسسه احیاء الآثار الامام الخویی، ۱۴۱۳ق.
- خویی سیدابوالقاسم مصباح الاصول [کتاب]. - قم : موسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۱۳ق.
- دژپسند و نجاتی ساحل و پوریا مقایسه تطبیقی مدینه فاضله اسلامی با سایر آرمانشهرها [کنفرانس] // دومین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی. - طهران : دانشگاه هنر اسلامی تبریز، ۱۳۹۲.
- دهخدا علی اکبر لغت نامه [کتاب]. - طهران : دانشگاه طهران، ۱۳۷۷.
- دورانت ویلیام جمیز تاریخ تمدن [کتاب]. - طهران : انتشارات فرانکلین، ۱۳۳۷ش.

- راغب اصفهانی حسین بن محمد مفردات الفاظ القرآن [کتاب]. - بیروت : دارالقلم, ۱۴۱۲ق.
- ربانی بیرجندی محمدحسن فقه و فقهای امامیه در گذر زمان [کتاب]. - طهران : نشر شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی, ۱۳۸۶.
- رشاد علی اکبر نظریه ابتناء [کتاب]. - طهران : پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی, ۱۳۸۹.
- رشاد علی اکبر منطق فهم دین [کتاب]. - تهران : پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی, ۱۳۸۹.
- رضایی روح الله درسنامه ترجمه بلاغی [کتاب]. - مشهد مقدس : موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام, ۱۴۳۵ق.
- رضائیان علی تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم [کتاب]. - طهران : انتشارات سمت, ۱۳۷۶.
- روحانی سیدمحمدصادق زبده الاصول [کتاب]. - طهران : حدیث دل, ۱۳۸۲.
- رون تری، ترجمه دهقانی درک چک لیست مدیران [کتاب]. - طهران : نشر پیکان, ۱۳۸۵.
- سالم محمد مطالعه تطبیقی آرمانشهرها [کتاب]. - مشهد مقدس : مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه السلام, ۱۳۹۶.
- سالم محمد مطالعه تطبیقی ده آرمانشهر [گزارش]. - طهران : مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه السلام, ۱۳۹۷.
- سبزواری سیدعبدالاعلی مهذب الاحکام [کتاب]. - قم : موسسه المنار, ۱۴۰۴ق.
- سروش عبدالکریم بسط تجربه نبوی [کتاب]. - طهران : انتشارات صراط, ۱۳۷۸.
- سلار دیلمی حمزه بن عبدالعزیز المراسم العلویه و الاحکام النبویه [کتاب]. - قم : منشورات الحرمین, ۱۴۰۴ق.
- سیستانی سیدعلی الرافد فی علم الاصول [کتاب]. - قم : موسسه الامام الصادق علیه السلام, ۱۴۱۴ق.
- شاکرین حمیدرضا مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین [کتاب]. - تهران : پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی, ۱۳۹۰.
- شجاعی و حیدری محمدصادق و مجتبی نظریه های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی [کتاب]. - قم : موسسه امام خمینی, ۱۳۸۹.
- شریف رضی - تصحیح صبحی صالح نهج البلاغه [کتاب]. - قم : دارالهجره, ۱۴۱۴ق.
- شعرانی ابوالحسن المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه [کتاب]. - قم : موسسه الهادی, ۱۳۷۳.
- شهید اول مکی العاملی محمد القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول والعربیه [کتاب]. - قم : کتابفروشی مفید, بی تا.
- شهید اول، العاملی محمد القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول والعربیه [کتاب]. - قم : کتابفروشی مفید, ۱۴۰۰.

- شهيد اول، مكى العاملى محمد الدروس الشرعية فى فقه الإمامية [كتاب]. - قم : جامعه مدرسين حوزة، ١٤١٧ق.
- شهيد ثانى زين الدين بن على مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام [كتاب]. - قم : مؤسسه المعارف الإسلاميه، ١٤١٣ق.
- شيخ انصارى مرتضى القضاء و الشهادات [كتاب]. - قم : كنگره شيخ انصارى، ١٤١٥ق.
- شيخ انصارى مرتضى المكاسب [كتاب]. - قم : موسسه مطبوعاتي دارالكتب، ١٤١٠.
- شيخ انصارى مرتضى فرائد الاصول [كتاب]. - قم : جامعه مدرسين، ١٤١٦ق.
- شيخ بهايى محمد بن حسين زبده الاصول [كتاب]. - قم : مرصاد، ١٤٢٣ق.
- شيخ حر عاملى محمد بن حسن تفصيل وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه [كتاب]. - قم : موسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
- شيخ صدوق محمد بن على بن حسين بن موسى بن بابويه قمى علل الشرايع [كتاب]. - قم : مكتبه الداورى، ١٣٨٥ق.
- شيخ صدوق محمد بن على بن حسين بن موسى بن بابويه قمى معانى الاخبار [كتاب]. - قم : جامعه مدرسين، ١٣٦٦ش.
- شيخ صدوق محمد بن على عيون اخبار الرضا عليه السلام [كتاب]. - قم : نشر جهان، بى تا.
- شيخ طوسى محمد بن الحسن تهذيب الاحكام [كتاب]. - طهران : دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ق.
- شيخ طوسى محمد بن حسن الاستبصار فيما اختلف من الاخبار [كتاب]. - تهران : دارالكتب الاسلاميه، ١٣٩٠ق.
- شيخ طوسى محمد بن حسن الامالى [كتاب]. - قم : دارالثقافه، ١٤١٤ق.
- شيخ طوسى محمد بن حسن فهرست كتب الشيعه و اصولهم و اسماء المصنفين و اصحاب الاصول [كتاب]. - قم : مكتبه المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠ق.
- شيخ مفيد محمد بن محمد الارشاد فى معرفه حجج الله على العباد [كتاب]. - قم : كنگره هزاره شيخ مفيد، ١٣٧٢.
- صدر سيد محمد باقر الفتاوى الواضحه وفقا لمذهب اهل البيت عليهم السلام [كتاب]. - بيروت : دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ق.
- صدر سيد محمد باقر بحوث فى علم الاصول [كتاب]. - قم : موسسه دائره المعارف فقه اسلامى، ١٤١٧ق.
- صدر سيد محمد باقر دروس فى علم الاصول [كتاب]. - قم : دارالهدى، ١٤٠٠ق.

صدر، محمدباقر؛ بری باقر فقه النظرية عند الشهيد الصدر [مقاله] // مجله قضايا اسلاميه معاصره. - بغداد : مركز دراسات
فلسفه الدين، ۱۴۲۱ق. - ص. ۱۶۵.

صدرالمتالهين محمد الحاشيه على الهيات الشفاء [كتاب]. - قم : انتشارات بيدار، بی تا.

صرامي سيف الله درآمدی بر فقه حكومتی، تعريف و مباني [نشریه]. - قم : نشریه كاوشی نو در فقه، ۱۳۹۰ش. - جلد
شماره ۷۰.

صغار محمدبن حسن بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله عليهم [كتاب]. - قم : مکتبه آیه الله المرعشی
النجفی، ۱۴۰۴.

ضیایی فر سعید پیش درآمدی بر مکتب شناسی فقهی [كتاب]. - قم : پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

ضیایی فر سعید فلسفه فقه [كتاب]. - قم : پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.

طباطبایی سیدمحمدحسین اصول فلسفه و روش رئالیسم [كتاب]. - قم : انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،
بی تا.

طباطبایی سیدمحمدحسین تفسیر المیزان [كتاب]. - قم : انتشارات جامعه مدرسین حوزه قم، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی سیدمحمدحسین حاشیه الکفایه [كتاب]. - قم : بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی تا.

طباطبایی سیدمحمدحسین نهاییه الحکمه [كتاب]. - قم : جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا.

طباطبایی سیدمحمدکاظم منطق فهم حدیث [كتاب]. - قم : موسسه امام خمینی، ۱۳۹۰.

طباطبایی یزدی سیدمحمدکاظم حاشیه المکاسب [كتاب]. - قم : اسماعیلیان، ۱۴۲۱ق.

طبرسی احمدبن علی الاحتجاج علی اهل اللجاج [كتاب]. - مشهد مقدس : نشر مرتضی، ۱۴۰۳.

طوسی محمدبن حسن العده فی اصول الفقه [كتاب]. - قم : علاقبندیان، ۱۴۱۷.

عاملی - شهید اول محمد بن مکی الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه [كتاب]. - قم : جامعه مدرسین حوزه، ۱۴۱۷ق.

عاملی شهید ثانی زین الدین بن علی روض الجنان فی شرح ارشاد الازدهان [كتاب]. - قم : انتشارات دفتر تبلیغات
اسلامی حوزه، ۱۴۰۲ق.

عبدالکریمی بیژن پایان تئولوژی و اینک امکان امر دینی [کنفرانس] // دومین کنفرانس قرآن پژوهی پیشرفت. -
طهران : مرکز تحقیقات استراتژیک رشد، ۱۳۹۷.

عبودیت عبدالرسول درآمدی بر نظام حکمت صدرایی [كتاب]. - طهران : سمت، ۱۳۹۲.

- عراقی ضیاءالدین نهاییه الافکار [کتاب]. - قم : جامعه مدرسین حوزه قم، ۱۳۶۱ق.
- علامه حلی حسن بن یوسف منتهی المطلب فی تحقیق المذهب [کتاب]. - مشهد مقدس : مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- علی اکبریان حسنعلی معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات [کتاب]. - قم : پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- علی بن جعفر عریضی مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها [کتاب]. - قم : نشر مهر، ۱۴۰۹ق.
- علی تبار فیروزجایی رمضان علم دینی، ماهیت و روش شناسی [کتاب]. - قم : پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
- عمادی عباس حکم حکومتی [نشریه]. - قم : پایگاه اطلاعاتی پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۹۳.
- عیوضلو حسین شاخص های عدالت اقتصادی [کتاب]. - طهران : کمیسیون اقتصادی مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۶.
- غفاریان وفا استراتژی اثربخش [کتاب]. - طهران : انتشارات فرا، ۱۳۸۰.
- فاضل لنکرانی محمد اصول فقه شیعه [کتاب]. - قم : مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۱ش.
- فاضل لنکرانی محمد مدخل التفسیر [کتاب]. - طهران : مطبعه حیدری، ۱۳۹۶.
- فاضل لنکرانی و ربانی محمد جواد و محمدباقر فقه اجتماعی [بخش کتاب] // مصاحبه های فقه اجتماعی. - قم : مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۹۳.
- فایرآبند، پاول، ترجمه قوام صفری ضد روش [کتاب]. - طهران : انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- فراستخواه مقصود سرآغاز نواندیشی معاصر [کتاب]. - طهران : شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.
- فرشاد مهدی نگرش سیستمی [کتاب]. - طهران : انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- فرهنگستان ادب فارسی واژه های مصوب، دفتر اول [کتاب]. - تهران : فرهنگستان ادب فارسی، ۱۳۷۶.
- فروند، ترجمه کاردان ژولین نظریه های مربوط به علوم انسانی [کتاب]. - طهران : مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰.
- فناری محمد بن حمزه مصباح الانس بین المعقول و المشهود [کتاب]. - طهران : انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- فیروزآبادی مرتضی عنایة الأصول فی شرح کفایة الأصول [کتاب]. - قم : کتاب فروشی فیروزآبادی، ۱۴۰۰.

فیروزجایی رمضان علی تبار فهم دین، مبانی کلامی بروندادها و درونداد [کتاب]. - تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.

فیض علیرضا کاربرد مآخذ فقهی [نشریه]. - قم: مجله نقد و نظر، ۱۳۷۳ش. - جلد شماره یک.

کاوینگتون و همکاران شارون فرهنگ اصطلاحات کامپیوتر و اینترنت [کتاب]. - امریکا - سیاتل: انتشارات بارونز، ۲۰۰۹م.

کراجکی محمد بن علی کنز الفوائد [کتاب]. - قم: دارالذخائر، ۱۴۰۱ق.

کلینی محمد بن یعقوب الکافی [کتاب]. - قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.

کلینی محمد بن یعقوب الکافی [کتاب]. - قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.

کلینی محمد بن یعقوب الکافی [کتاب]. - قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.

کوهن، ترجمه زیباکلام تامس ساختار انقلابهای علمی [کتاب]. - طهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹.

گلیس، ترجمه میاننداری دانلد فلسفه علم در قرن بیستم [کتاب]. - قم: انتشارات طه، ۱۳۸۱.

گودن، کریستین؛ شریعتی سوسن آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟ [کتاب]. - طهران: نشر قصیده سرا، ۱۳۹۲.

گفت نامه آکسفورد [کتاب]. - لندن: دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۱.

لیثی علی بن محمد عیون الحکم و المواعظ [کتاب]. - قم: دارالحديث، ۱۳۷۶.

مازندرانی حائری محمد بن اسماعیل منتهی المقال فی احوال الرجال [کتاب]. - قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ق.

مبلغی احمد نظریه و نظام فقهی [گزارش]. - عمان: همایش بین المللی نظریه و نظام فقهی، ۱۳۹۱ش.

مجتهد شبستری محمد ایمان و آزادی [کتاب]. - طهران: طرح نو، ۱۳۹۴.

مجلسی محمدباقر بحارالانوار [کتاب]. - بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۰۳ق.

محدث نوری میرزا حسین مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل [کتاب]. - بیروت: موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.

مرعشی نجفی سیدشهاب الدین القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد [کتاب]. - قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۲ق.

مشکینی اردبیلی - آخوند خراسانی ابوالحسن کفایه الاصول، با حاشیه مشکینی [کتاب]. - قم : نشر لقمان، ۱۴۱۳ق.

مشکینی علی اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها [کتاب]. - قم : الهادی، ۱۳۷۴.

مصطفوی حسن التحقيق في كلمات القرآن [کتاب]. - بيروت : دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰ق.

مظفر محمدرضا اصول الفقه [کتاب]. - قم : انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۵.

معرفت محمدهادی ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی [نشریه]. - قم : دانشگاه رضوی، ۱۳۷۸ش. - جلد شماره ۱۷.

مقدسی مهدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی و تاثیر آن در استنباطات فقهی [کتاب]. - مشهد مقدس : حوزه علمیه خراسان، ۱۳۹۵.

مکارم شیرازی و همکاران ناصر دائره المعارف فقه مقارن [کتاب]. - قم : مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۳۸۵.

ملاصدرا شیرازی محمد تفسیر القرآن الکریم [کتاب]. - قم : بیدار، ۱۳۶۱ش.

ملکیان مصطفی امکان و چگونگی علم دینی [نشریه]. - قم : مجله روش شناسی علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹. - جلد شماره ۲۲.

منتظرالقائم اصغر چیستی و چرایی آرمان شهر اسلامی [کنفرانس] // نخستین همایش آرمان شهر اسلامی، دانشگاه اصفهان. - اصفهان : [مؤلف نامعلوم]، ۱۳۸۷ش.

منتظری حسینعلی کتاب الزکاه [کتاب]. - قم : مرکز جهانی مطالعات اسلامی، ۱۴۰۹ق.

موحد ابطحی سیدمحمدتقی تحلیلی بر اندیشه های علمی دینی در جهان اسلام [کتاب]. - قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۵.

مور، ترجمه آشوری تامس، داریوش آرمانشهر (یوتوپیا) [کتاب]. - طهران : انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

مومن، گروه محققین محمد قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه [کتاب]. - قم : مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۷ق.

میرزا قمی ابوالقاسم القوانین المحکمه فی الاصول [کتاب]. - قم : مکتبه احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.

میرزا قمی ابوالقاسم القوانین المحکمه فی الاصول [کتاب]. - قم : مکتبه احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.

میرمیران سیدجلیل خلاقیت و نوآوری [کتاب]. - طهران : انتشارات گوهر، ۱۳۸۴.

نائینی محمدحسین اجود التقريرات [کتاب]. - قم : مطبعه العرفان، ۱۳۵۵.

- نائینی محمدحسین فوائدالاصول [کتاب]. - قم : جامعه مدرسین حوزه، ۱۳۵۵ق.
- نجاشی ابوالحسن احمدبن علی رجال - فهرست أسماء مصنفی الشیعۀ [کتاب]. - قم : جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۷ق.
- نجفی محمدحسن جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام [کتاب]. - بیروت : دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ ش.
- نراقی ملامهدی انیس المجتهدین فی علم الاصول [کتاب]. - قم : بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- نصیری مهدی فقه در عصر غیبت قادر به ساخت مدینه فاضله نیست [گزارش]. - طهران : خبرگزاری ایرنا، ۱۳۹۷ش.
- نعمان مغربی دعائم الاسلام فی ذکر الحلال و الحرام [کتاب]. - قم : موسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۳۸۵.
- نمازی شاهرودی علی مستدرکات علم رجال الحدیث [کتاب]. - تهران : مولف، ۱۴۱۴ق.
- هارت ویک، ترجمه از کیا ریچارد نظریه های توسعه [کتاب]. - طهران : لویه، ۱۳۹۰.
- هاشمی شاهرودی سیدمحمود موسوعۀ الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام [کتاب]. - قم : موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳.
- هیلگارد، ترجمه شاملو سعید مکاتب و نظریه ها در روان شناسی شخصیت [کتاب]. - طهران : نشر رشد، ۱۳۸۲.
- واسطی عبدالحمید پارادایم شبکه ای بمتابه پارادایم علم دینی [نشریه]. - قم : مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۸. - جلد شماره ۴.
- واسطی عبدالحمید روش تحقیق شبکه ای به مثابه روش معیار در تولید علم [نشریه]. - قم : فصلنامه ذهن- پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸. - جلد ۸۰.
- واسطی عبدالحمید روش شناسی اجتهاد تمدنی [نشریه]. - مشهد مقدس : دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۸. - جلد ۱۱۸.
- واسطی عبدالحمید روش شناسی تولید فلسفه های مضاف [نشریه]. - طهران : مجله قبسات - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹.
- واسطی عبدالحمید روش شناسی کشف اسباب صدور حدیث [نشریه]. - قزوین : دو فصلنامه مطالعات فهم حدیث - دانشگاه بین المللی امام خمینی، ۱۳۹۸. - جلد ۱۱.
- واسطی عبدالحمید روش شناسی کشف اسباب نزول آیات [نشریه]. - مشهد مقدس : فصلنامه پژوهش های علوم قرآنی - پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶. - جلد ۸۲.
- واسطی عبدالحمید سه گلوگاه در گسترش قلمرو اجتهاد [نشریه]. - طهران : دانشگاه آزاد اسلامی واحد تحقیقات، ۱۳۹۷. - جلد ۲۲.

واسطی عبدالحمید عدل شبکه ای (پیشنهادی برای نظریه عام عدالت) [نشریه]. - طهران : فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱۳۹۶. - جلد شماره ۷.

واسطی عبدالحمید نگرش سیستمی به دین [کتاب]. - مشهد مقدس : موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۰.

واسطی عبدالحمید الگوریتم اجتهاد، روش شناسی استنباط فقهی [کتاب]. - قم : پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹.

واعظی احمد نقد و بررسی نظریه های عدالت [کتاب]. - قم : موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

یزدی سیدمحمد کاظم العروه الوثقی [کتاب]. - قم : جامعه مدرسین حوزه، ۱۴۱۹ق.