

نظریه همرویی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی

۵-۳۷

چکیده: در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی قابلیت طرح دارند؛ و در نظریه همرویی، تأکید اصلی بر نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است. سه سطحی که، در این جا، تأکید کمتری بر آن وجود دارد، سطح روش شناختی، معرفت شناختی و نسبت سنت و تجدید است. مدعا در سطح معرفتی، این است که عقل، نقل، تجربه، شهود و تاریخ با هم تضاد ندارند، و نهایتاً یک هدف را دنبال می کنند. در این مقاله سعی می شود همرویی به عنوان یک «نظریه» در حوزه اندیشه سیاسی اسلام مطرح شود. «نظریه» مجموعه سازماندهی شده مفاهیم و گزاره‌هایی است که اجزاء آن در راستای تبیین امور با هم یگانگی پیدا کرده‌اند، و مدعای واحدی را اثبات می کنند. در این صورت، نظریه عبارت‌هایی منظم درباره واقعیت‌های اجتماعی مبتنی بر سیستم‌های منطقی است که در یک علم یا یک مکتب وجود دارد. آندرو سایر نظریه‌ها شیوه‌ای از نظم بخشی به رابطه بین مشاهداتی (یاد داده‌هایی) می داند که معنای آن‌ها قطعی است. بر اساس نظریه همرویی، در این جا، این مدعا قابلیت طرح خواهد داشت که «هرچند فلسفه سیاسی، طبق تعریف، مستقل از وحی است، اما برای بررسی مسائل سیاسی از دیدگاه اسلام، هم به پاسخ فلسفی نیاز داریم، هم به پاسخ فقهی». به بیان دیگر، نه تنها فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می توانند به شکل جداگانه پاسخگوی مسائل سیاست باشند، بلکه پاسخ‌های آن دو قابل مقایسه نیز خواهند بود. در واقع، مدعا این است که برای حل مسائل سیاسی از دیدگاه اسلام هم به پاسخ فلسفی نیاز داریم، هم به پاسخ فقهی، هم به مقایسه آن دو. البته، اعتبار فقه سیاسی با محدودیت‌هایی خاص روبرو است. نظریه همرویی از واقع و امری موقعیت مند خبر می دهد؛ به این معنا که ارتباط دو دانش فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را برمی رسد. این امر منافاتی با وجود ابعاد هنجاری و تجویزی در این نظریه ندارد. به طور مثال، می توان بر اساس این نظریه گفت محقق علوم سیاسی در درجه اول «باید» هر مسئله‌ای را در این دو حوزه طرح نماید؛ و سپس «لازم است» به ارتباط نتایج به دست آمده در این دو حوزه بپردازد. نگارنده این کار را در خصوص توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه انجام داده است.

کلیدواژه‌ها: نظریه همرویی، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، رویکرد حداکثری، رویکرد حداقلی

Concurrency Theory in the field of Islamic Political Thought

Seyyed Sadiq Haqiqat

Abstract: In the field of Islamic political thought, concurrency of political philosophy and political jurisprudence can be proposed; in concurrency theory, the main emphasis is on the relationship between political philosophy and political jurisprudence. The three levels that are less emphasized here are the methodological level, the epistemological level, and the relationship between tradition and modernity. The claim at the epistemological level is that reason, narration, experience, intuition, and history do not contradict each other, and they ultimately pursue a single goal. This article tries to present concurrency as a «theory» in the field of Islamic political thought. «Theory» is an organized set of concepts and propositions whose components are united in order to explain things, and prove a single claim. In this case, theory is regular expressions of social realities based on logical systems that exist in a science or school. Andrew sees other theories as a way of regulating the relationship between observations (or data) whose meaning is definite. According to the theory of concurrence, here, the claim can be made that «although political philosophy, by definition, is independent of revelation, but to study political issues from the perspective of Islam, we need both a philosophical answer and a jurisprudential answer.». In other words, not only can political philosophy and political jurisprudence answer political questions separately, but the answers to the two will also be comparable. In fact, the claim is that in order to solve political problems from the Islamic point of view, we need a philosophical answer, a jurisprudential answer, and a comparison of the two. Of course, the validity of political jurisprudence faces certain limitations. Concurrency theory informs of fact and something situational; In other words, the relationship between the two sciences of political philosophy and political jurisprudence is reached. This does not contradict the normative and prescriptive dimensions of this theory. For example, based on this theory, it can be said that a political scientist should first and foremost raise any issue in these two areas; And then it is «necessary» to relate the results obtained in these two areas. The author has done this regarding the distribution of power in Shiite political thought.

Keywords: Coherence Theory, Political Philosophy, Political Jurisprudence, Maximum Approach, Minimum Approach

نظرية التزام والتلازم في ميدان الفكر السياسي الإسلامي
السيد صادق حقيقت

الخلاصة: من المسائل التي يمكن البحث فيها في الفكر السياسي للإسلام هي مسألة التلازم بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي، والتأكيد الأساس في نظرية التلازم هو على العلاقة بين الفلسفة السياسية والفقه السياسي. والمستويات الثلاث التي قلما يجري التركيز عليها هنا هي مستوى الأسلوب والمعرفة والعلاقة بين السنة والتجدد. وما ندعيه في مستوى المعرفة هو عدم وجود التناقض بين العقل والنقل والتجربة والشهود والتاريخ، بل كلها تسعى إلى هدف واحد في النهاية.

وهذه المقالة تسعى لتقديم فكرة التلازم باعتبارها إحدى النظريات في مجال الفكر السياسي الإسلامي. والنظرية هي مجموعة مفاهيم ومقولات تم تنظيمها بحيث تتحد أجزاءها نحو هدف واحد هو تبيين الأمور وإثبات ادعاء واحد. وفي هذه الحالة تكون النظرية هي مجموعة عبارات منظمة حول حقائق اجتماعية مبنية على أساس الأنظمة المنطقية الموجودة في أحد العلوم أو العقائد.

ويرى أندرو سايبر أن النظرية هي كيفية من التنظيم للعلاقة بين المشاهدات - أو المعطيات - التي يكون معناها قطعياً.

وبناءً على نظرية التلازم فإنه يمكن الادعاء هنا بأنه رغم أن الفلسفة السياسية - طبقاً لتعريفها - مستقلة عن الوحي، إلا أننا إذا أردنا بحث المسائل السياسية من المنظار الإسلامي فإننا نحتاج إلى الإجابة الفلسفية وإلى الإجابة الفقهية أيضاً.

وبعبارة أخرى: لا يتوقف الأمر عند قابلية الفلسفة السياسية والفقه السياسي على أن يجيبا بشكل مستقل على المسائل السياسية، بل يمكن المقارنة بين أجوبتهما أيضاً.

وما ندعيه - في الواقع - هو أننا نحتاج لحل المسائل السياسية في المنظار الإسلامي إلى الجواب الفلسفي وإلى الجواب الفقهي، مثلما نحتاج إلى المقارنة بينهما. ولا شك أن اعتبار الفقه السياسي يجابه بعض القيود الخاصة.

ونظرية التزام والتلازم نتجرتنا عن أمر واقعي معين، بمعنى أنها تبحث عن العلاقة بين علمي الفلسفة السياسية والفقه السياسي. وهذا الأمر لا يتناهى مع وجود أبعاد معيارية وتعليمية في هذه النظرية. فعلى سبيل المثال يمكن القول وفقاً لهذه النظرية إنه (يجب) على المحقق في العلوم السياسية بالدرجة الأولى أن يطرح أي مسألة في هذين العلمين، ثم يلزم عليه أن يبحث في الصلة بين النتائج التي يتم التوصل إليها في هذين العلمين.

وقد تولى كاتب المقال القيام بهذا العمل في ما يخص توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي.

المفردات الأساسية: نظرية التلازم والتزامن، الفلسفة السياسية، الفقه السياسي، مسلك الحد الأعلى، مسلك الحد الأدنى.

تبار نظریه همروی

نظریه مجموعه‌ای از فرضیه‌ها و عبارت‌های نسبتاً مجرد و عمومی در داخل یک علم است که کلیت واحد قابل فهمی را تشکیل می‌دهند و در تعیین بعضی از وجوه حیات جمعی به کار برده می‌شود.^۱ تاکنون از صاحب این قلم دو مقاله و یک کتاب انتشار یافته است که به شکل مستقیم به موضوع بحث حاضر مربوط می‌شود. مقاله «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» که در سال ۱۳۷۶ ایده اولیه این بحث را مطرح کرد^۲ و مقاله «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» که در سال ۹۲ انتشار یافت^۳ و کتاب همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی که در سال ۹۶ به زینت طبع آراسته شد،^۴ تنها یک سطح از سطوح چهارگانه نظریه همروی را پوشش می‌دهند. خوشبختانه همروی توسط دبیرخانه حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی (زیر نظر شورای عالی انقلاب فرهنگی) در تاریخ دوم اردیبهشت‌ماه سال ۱۴۰۰ به عنوان یک «نظریه» شناخته شد. نگارنده همچنین تاکنون این نظریه را بر چند مورد تطبیق داده است: مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی،^۵ توزیع قدرت،^۶ توزیع ثروت (و عدالت اقتصادی)^۷ و حقوق بشر.^۸ گفتنی است که اخیراً کتابی به قلم نگارنده در حوزه سیاست خارجی بر اساس نظریه همروی آماده چاپ شده است.^۹

«همروی» که ترجمه confluence است، در جغرافیا به معنای همسویی و ادغام شدن دورود یا دو جریان آبی (همریزگاه)، در معماری به معنای پیوندگاه و در پزشکی به معنای تلاقی رگ‌هاست. این اصطلاح علاوه بر این، در علوم مهندسی و فیزیک، همانند «همروی بازتابشی» و «همروی ستارگان» نیز کاربرد دارد. در علوم انسانی همروی به «تلاقی و تعامل هر دو موضوع» تعریف می‌شود.^{۱۰} ویلیام جیمز در بحث معرفت‌شناسی خود بر اساس اصول عملگرایی، به همروی یا هم‌آمیزی روش‌های معرفتی میل می‌کند،^{۱۱} در حالی که همروی در جغرافیا و علوم پزشکی نوعی تلاقی و یکی شدن را به همراه دارد، در (فیزیک و) علوم انسانی ضرورتاً به معنای یکی شدن و ایجاد شیء ثالث نیست. برای مثال روش‌های معرفتی (و همچنین ستارگان) با هم تعامل و همسویی دارند، ولی ترکیب نمی‌شوند و چیز سوم را

1 . Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, p 701.

۲ . سیدصادق حقیقت، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی».

۳ . همان، «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی».

۴ . همان، همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی.

۵ . همان، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی.

۶ . حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه.

۷ . سیدصادق حقیقت، «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»، ص ۱۰۹-۱۱۵.

۸ . همان، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی».

۹ . حقیقت، جمهوری اسلامی، سیاست خارجی و روابط بین‌الملل.

10 . Oxford Advanced Learner's Dictionary, p 319.

11 . William James, «The Thing and its Relations», pp 92-122.

ایجاد نمی‌کند. همرویی چیزی بیش از تعامل^{۱۲} و همکاری^{۱۳} را می‌رساند. همرویی معرفت‌شناختی به معنای تعامل روش‌های مختلف معرفتی در اندیشه اسلامی در متفکرانی همچون ملاصدرا و علامه طباطبایی سابقه دارد. حکمت متعالیه در صدد است روش فلسفی، عرفانی (شهودی) و حتی وحیانی (شریعت و فقه) را با هم جمع کند. همرویی روش‌شناختی نیز همان‌گونه که خواهیم دید، در نظریه‌های ترکیبی سابقه دارد. بر این اساس امکان استفاده از روش‌شناسی‌های مختلف، اعزام سنتی، مدرن و پسامدرن با شرایطی خاص وجود دارد.

درباره پیشینه نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در بین فلاسفه به نمونه‌هایی می‌توان اشاره کرد. فارابی به عنوان اولین فیلسوف مطرح در جهان اسلام، وظیفه فلسفه (سیاسی) را بررسی کلیات و وظیفه فقه (مدنی) را رسیدگی به جزئیات می‌داند.^{۱۴} علی‌الظاهر چون او جزئیات را به فقه وامی‌گذارد، فلسفه سیاسی عملاً کارایی‌اش را از دست می‌دهد. در واقع او نوعی تقسیم‌کار بین فلسفه سیاسی و فقه مدنی قائل شده است. پس فلسفه سیاسی و فقه مدنی در فارابی در طول هم هستند. هر چند ابهامی در عملکرد فلسفه سیاسی در امور جزئی به چشم می‌خورد. او رهبری سنت را فقیه می‌داند و به نوعی راه فقه را به حکومت می‌گشاید. هر چند منظور او از فقه، فقه اکبر است، نه آنچه امروز فقه می‌نامیم. البته نباید فراموش کرد که طبق آراء اهل المدینة الفاضلة در درجه اول هر یک از رؤسای سنت باید حکیم و در درجه دوم فقیه باشند، اما طبق الفصول المدنیة و الملة حکمت در رئیس سنت شرط نیست.^{۱۵} فقیه در اصطلاح فارابی معادل «دین‌شناس» است که علاوه بر مطرح‌نبودن «ولایت» وی، هم دایره علوم او وسیع‌تر از فقه اصطلاحی است و هم بر جهاد قدرت دارد. پس هر چند نسبت‌سنجی و همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فارابی ریشه دارد، اما تفاوتی بارز بین آن مبنا و نظریه همرویی به چشم می‌خورد. این رشد نیز هر چند در زمره فلاسفه جای می‌گیرد، وحی و شریعت را حتی برای فیلسوف ضروری می‌داند.^{۱۶} به نظر وی نه تنها فلسفه از نظر دینی و فقهی نهی نشده، بلکه شریعت با روش فلسفی و عقلی موافق است و از نظر معرفتی باید از موافقت معقول و منقول سخن گفت.^{۱۷} اهمیت این رشد در این نکته محوری نهفته است که نه حکمت عملی را از دخالت در جزئیات منع می‌کند و نه فقه را جایگزینی مطلق برای حکمت مدنی در جوامع دینی می‌داند.

12 . interaction

13 . collaboration

۱۴. الفارابی، الملة، ص ۵۲؛ «و الفقیه فی الآراء المقدره فی الملة ینبغی ان یکون قد علم ما علمه الفقیه فی الاممال. فالفقه فی الاشیاء العملیه من الملة (اذن انما) یشتمل علی اشیاء هی جزئیات الکیلیات التي یحتوی علیها (المدنی)؛ فهو اذن جزء من اجزاء العلم المدنی و تحت الفلسفة العملیه. و الفقه فی الاشیاء العملیه من الملة مشتمل اما علی جزئیات الکیلیات التي تحتوی علیها الفلسفة النظریه و اما علی (ما هی) مثالاً (لأشیاء تحت الفلسفة النظریه)، فهو اذن جزء من الفلسفة النظریه و تحتها».

۱۵. رک به: محسن مهاجر، «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی»، ص ۱۱۸-۱۳۴؛ الملة، ص ۶۰؛ اما التابعه لها التي رئاستها سنیه فلیس تحتاج الی الفلسفة بالطبع)

۱۶. ابن رشد، تلخیص السیاسة لافلاطون، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۱۷. ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۳-۳۸.

ملاصدرا از نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی سخن نگفته است، اما مبنای نظری نسبت سنجی عقل و نقل را برای اساس حکمت متعالیه تمهید می‌کند.^{۱۸}

در بین فقه‌های سیاسی کسی به شکل دقیق نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را مشخص نکرده است. البته میرزای نائینی در کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة که اثری در حوزه فقه سیاسی محسوب می‌شود، ابتدا به تقسیم حکومت‌ها به استبدادی (تملیکیه) و غیراستبدادی (ولایتیه) می‌پردازد. بدون تردید این‌گونه مباحث در فلسفه سیاسی جای می‌گیرد و نویسنده کتاب با تأثیرپذیرفتن از عبدالرحمن کواکبی سعی کرده برخی مبانی فلسفه سیاسی را بر مباحث فقه سیاسی مقدم بدارد.^{۱۹} از سویی دیگر اندیشه سیاسی علامه طباطبایی اساساً شکل فلسفی دارد. از آن جمله می‌توان به نظریه استخدام، اصالت اجتماع و نظریه تعاون اشاره کرد. ایشان از ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به شکل کبروی بحثی به میان نیاورده، اما فقه سیاسی جایگاهی خاص در دستگاه اندیشه سیاسی وی دارد. در بین متأخرین احمد واعظی ارتباط فقه سیاسی و فلسفه سیاسی را این‌گونه بیان می‌کند:

فقه سیاسی هرگز نمی‌تواند ما را از فلسفه سیاسی بی‌نیاز کند. نظر به اینکه فلسفه سیاسی در مقایسه با فقه سیاسی به مباحث بنیادی‌تری می‌پردازد، همواره این امکان وجود دارد که بعضی مبانی تنقیح شده در فلسفه سیاسی در استنباط بعضی مباحث فقه سیاسی سهیم باشد.^{۲۰}

هستی‌شناسی و غایت‌شناسی

هستی‌شناسی نوع نگاه انسان به جهان را تبیین می‌کند. از آنجا که در هستی‌شناسی که بخشی از دانش فلسفی است به سه مسئله ماهیت هستی، چرایی هستی و غایت هستی پرداخته می‌شود، لازم است به این سه وجه به شکل مختصر بپردازیم. دین اسلام با پشتوانه وحی تعریفی از هستی ارائه کرده است که فراتر از ابعاد علمی، ذهنی و تجربی بشر است. مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسی مکتب اسلام عبارتند از: رئالیسم معرفتی، نیازمندی جهان نسبت به خداوند، غایت و هدفمندی هستی، حاکمیت نظام علت و معلول (خداوند و مخلوقات)، فناپذیری جهان طبیعت و ایمان به غیب. انسان و جهان مخلوق خداوند هستند و گیتی از دو بخش عالم محسوسات و غیب (الذین یؤمنون بالغیب)^{۲۱} تشکیل شده است. خداوند این عالم را برای تکامل انسان آفریده و هدف خلقت چیزی جز عبودیت و تکامل انسان نیست. هستی‌شناسی و غایت‌شناسی در نظریه همرویی به اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی که سعادت محور است، نزدیک و از فلسفه سیاسی مدرن و سکولار دور است. طبق قرآن کریم اگر تمکنی در زمین ایجاد شد، هدف آن هم مسائل مادی است و هم مسائل معنوی:

۱۸. صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۷.

۱۹. محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ۲۸-۳۳.

۲۰. احمد واعظی، درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی، ص ۱۹۶.

۲۱. بقره: ۳.

الَّذِينَ إِذْ مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.^{۲۲}

انتظار از دین

نظریه همرویی را می‌توان راه سومی بین دو رویکرد حداکثری و حداقلی تلقی کرد. در کتاب همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مدعا این است که نظریه همرویی بر نقد همزمان دو رویکرد حداکثری و حداقلی به دین مبتنا دارد.^{۲۳} در حالی که حداکثری‌ها انتظار دارند دین تکلیف همه امور را مشخص کرده باشد، حداقلی‌ها فقط انتظار مبدأ و معاد را از دین دارند. به تعبیری دیگر می‌توان گفت هفت تفاوت اساسی بین این دو رویکرد وجود دارد:^{۲۴}

۱. قلمرو عقل انسانی: عقل بشر از دیدگاه حداقلی خودبسنده و از دیدگاه حداکثری ناخودبسنده است.

۲. کمال و جامعیت دین: برخی نگرش‌های حداکثری کمال و جامعیت دین را در ردیف هم قرار داده و از ادعای کمال دین به جامعیت آن می‌رسند.

۳. تفسیر دین: حداکثری‌ها بر اساس مرجعیت انحصاری دین بر این باورند که با وجود تفسیرپذیری دین و متون دینی، تنها یکی از تفاسیر و برداشتهای معتبر و قابل استناد است.

۴. اعتبار فقه سیاسی: حداقلی‌ها بر خلاف حداکثری‌ها فقه سیاسی را غیرمعتبر و ناکارآمد می‌دانند.

۵. اجرای احکام شریعت: طبق نظر حداکثری‌ها رسالت و اهداف دین تنها با بیان تعالیم و احکام لازم برای سعادت انسان‌ها محقق نمی‌شود، بلکه به اجرای آنها در قالب حکومت اسلامی وابستگی دارد.

۶. ارتباط معرفت دینی با دیگر معارف بشری: در نگرش حداقلی بر اساس مطالب پیش‌گفته، معرفت دینی چون امری بشری است، از دیگر معارف انسانی تغذیه می‌کند.

۷. نسبت با تجدد: رویکرد حداکثری نسبت به تجدد یا بی‌تفاوت است یا با آن تخاصم دارد.

کامل بودن دین و هدایت دینی غیر از مدعای جامعیت و برداشت حداکثری از دین و تجددستیزی است. دین در حوزه هدایت کامل است، اما ضرورت ندارد به تمامی گزاره‌های مورد نیاز در علوم مختلف پرداخته باشد. دلیل عقلی از اثبات مدعای دین حداکثری قاصر است. دلیل عقل صرفاً می‌تواند کلیت نظامی اسلامی را اثبات کند. مؤید این نقد آن است که ایشان نتوانستند به نظام جامع دین حداکثری خود در طول چندین دهه دست یابند. نقطه ضعف حداقلی‌ها آن است که خود را از

۲۲. حج: ۴۱.

۲۳. حقیقت، همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، ص ۳۳-۷۴.

۲۴. صورت‌بندی و تفاوت‌های این دو رویکرد مربوط است به: سیدعلی میرموسوی، «اعتبار و قلمرو فقه سیاسی»، ص ۵۵-۹۵؛

«راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»، ص ۱۲۲-۱۲۴.

ادله متنی در امور اجتماعی (و از فقه سیاسی) بی نیاز می‌دانند. نظریه همروی علاوه بر انتظار بشر از دین، به انتظار دین از بشر نیز می‌پردازد. لازمه همروی نگاه به دین از دیدگاه بشر و نگاه به بشر از منظر الهی است. در نظریه همروی راه رجوع به ادله درون دینی باز است؛ خواه دین به مسئله مورد نظر به شکل وسیع بپردازد یا راهبردهای کلی ارائه و بقیه امور را به عقل بشری واگذار کند. ادله فرامتنی و برون دینی بر ادله متنی و درون دینی تقدم رتبی دارند. بنابراین در صورتی که استدلال و برهان تام عقلی بر موضوعات اجتماعی وجود داشته باشد، بر جمله ادله نقلی تقدم خواهد داشت، اما تمام سخن در این است که لااقل در بعضی موارد ادله فرامتنی فصل الخطاب نیستند. بنابراین راه رجوع به ادله متنی در این گونه موارد بازمی‌ماند. این مدعا را در بخش‌های آتی ادامه خواهیم داد.

انسان‌شناسی

آن طور که کانت و لاک معتقدند سرشت بشر نیک و خوب و طبق نظر هابز و ماکیاول شرور است. صف بندی رئالیست‌ها و ایدئالیست‌ها در این موضوع مهم، اثری مستقیم در دیگر آرای حوزه فلسفه سیاسی ایشان دارد. به نظر نمی‌رسد هیچ یک از دو گروه فوق برهان یقینی یا حتی مستقلات عقلیه برای مدعای خود داشته باشد. تجربه تاریخی هم شاید به سود مدعای هر دو رأی دهد و به همین دلیل نمی‌تواند مورد اتکا باشد. در گام آخر، چه بسا بتوان ادعا کرد که منابع دینی به این بحث پرداخته باشند. اگر برهان و عقل و تجربه در این زمینه به شکلی باشند که راه را برای رجوع به ادله متنی نبندند، باید دید آنها تا چه حد به این بحث پرداخته‌اند. هر چند «نظریه استخدام» علامه طباطبایی به شروربودن ذات انسان نظر دارد،^{۲۵} ولی ایشان به فطرت و روحیه تعاون و اینکه انسان موجودی مرکب از دو جوهر مادی و مجرد است نیز اشاره کرده‌اند.^{۲۶} بر اساس نظریه همروی، درباره این مسئله، شاید بتوان گفت که برخی آیات قرآنی سرشتی دوگانه برای ذات بشر معرفی کرده‌اند: «فالهه‌مها فجوره‌ها و تقویها»،^{۲۷} «و لقد کرمنا بنی آدم»،^{۲۸} «فطرة الله التي فطر الناس علیها»،^{۲۹} «ان الانسان لربه لکنود»،^{۳۰} «ان الانسان لیطغی ان راه استغنی».^{۳۱} پس انسان ملغمه‌ای از خوبی‌ها و بدی‌هاست؛ و می‌تواند از حیوان بدتر، یا از فرشته بهتر شود.

معرفت‌شناسی

همان‌گونه که اشاره شد، نظریه همروی در این بعد مسبوق به سابقه است. اندیشمندان اسلامی،

۲۵. سید محمد حسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ص ۵۱.

۲۶. همان، المیزان، ج ۲، ص ۱۱۳.

۲۷. شمس: ۸.

۲۸. اسراء: ۷۰.

۲۹. روم: ۳۰.

۳۰. عادیات: ۶.

۳۱. علق: ۶-۷.

همانند فارابی، صدر المتألهین و علامه طباطبایی از تعاضد عقل و نقل (و شهود) سخن گفته‌اند. علاوه بر آن، ویلیام جیمز نیز از همرویی روش‌های معرفتی در راستای مکتب عمل‌گرایی سخن گفته است. البته، معرفت‌شناسی جیمز پراگماتیستی است، در حالی که اکثر اندیشمندان اسلامی به تئوری مطابقت^{۳۲} متمایل‌اند. جیمز که «حقیقی» را همان «مصلحتی»^{۳۳} می‌داند، در واقع منکر حقیقت مطلق می‌شد.^{۳۴} نظریه صدق در اینجا زیرمجموعه مکتب واقع‌گرایی^{۳۵} (فلسفی) قرار می‌گیرد. جهان مستقل از فهم انسان وجود دارد و فهم انسان می‌تواند کاشف بعضی از امور در عالم خارج باشد. گزاره‌های درست امری از جهان واقع را چنان‌که هست توصیف می‌کنند. نظریه صدق در نظریه همرویی، همانند اکثر متفکران مشرق و مغرب‌زمین، تئوری مطابقت است، نه تئوری تلائم،^{۳۶} نظریه پراگماتیسم،^{۳۷} نظریه نسبیت^{۳۸} و تئوری کاهش‌گرایا حشو‌اظهاری.^{۳۹}

ملاصدرا به عقل اتکا می‌کند و از شهود و نقل تأیید می‌آورد. نظریه همرویی در سطح معرفت‌شناختی در صدد جمع و توفیق بین عقل و نقل به عنوان مهم‌ترین روش‌های شناخت در حوزه اندیشه اسلامی و همچنین تجربه، شهود و تاریخ است. نکته مهم اینکه نسبت عقل و نقل مبنای نسبت سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی محسوب می‌شود. ظاهرگرایان، اخباریون و تفکیکی‌ها هر یک به شکلی عقل‌گرایی را زیر سؤال می‌برند. شاید بتوان نظریه همرویی را در مقابل دو رویکرد تلفیقی و تفکیکی قرار داد. اخوان الصفا را می‌توان از این جهت تلفیقی دانست که به شکلی عقل و نقل را به هم می‌آمیزند. تفکیکی‌های امروزین کسانی همچون محمدرضا حکیمی را شامل می‌شود که برای فهم دین نیازی به فلسفه و مباحث عقلی یونان نمی‌بینند. در عین حال از دیدگاه منتقدان این مکتب، خلوص برداشت دینی «رؤیایی» بیش نیست.^{۴۰} بر عکس رویکرد تفکیکی، رویکرد توفیقی، مانند فارابی در الجمع بین رأیی الحکیمین معتقد است فلسفه و دین یک چیز را تأیید می‌کنند. حکمت متعالیه ملاصدرا نیز بین راه عقل و نقل و شهود جمع کرد.

آنچه به بحث حاضر مربوط می‌شود این است که نسبت دلیل عقل و نقل در این مکتب با نظریه همرویی، هم مشابهت دارد و هم تفاوت. مشابهت آن دو در این است که اگر در کلام یا فلسفه (یا در کلام سیاسی و فلسفه سیاسی) دلیل عقل شکل برهانی و یقینی نداشته باشد، به هنگام تعارض

32 . correspondence theory.

33 . expedient.

۳۴ . ویلیام جیمز، پراگماتیسم، مقدمه مترجم، ص ۱۰-۱۱.

35 . realism.

36 . coherence theory.

37 . pragmatic theory.

38 . relative theory.

39 . (assertive) redundancy theory.

۴۰ . سید حسن اسلامی، رؤیای خلوص.

با دلیل نقلی معتبر باید کنار گذاشته شود. در عین حال در نظریه همروی شقوق مسئله به شکل دقیق تری باز شده است. مراد از دلیل عقل می تواند عقل نوع بشر باشد که باز اعتبار دارد. از طرف دیگر، ادله نقلی نیز ظنی هستند؛ چراکه ما دسترسی بدون واسطه به شارع مقدس نداریم. پس نسبت دلیل عقل و نقل در اکثر موارد به سبک و سنگین کردن دلایل ظنی بازمی گردد و باید دید کدام دلیل ظنی اقوی است.

نظریه همروی و تجربه

تجربه به چند معنا به کار می رود. تجربه به معنای عام تمام معلوماتی است که انسان بعد از تولد از راه های مختلف به دست می آورد. تجربه به این معنا در برابر معلومات پیشین است و می تواند شکل درونی، عقلی یا حسی داشته باشد. وقتی از «تجربه بشری» در طول تاریخ سخن می گوئیم، معنای عام از آن اراده می کنیم. گاهی تجربه به معنای تجربه دینی به کار می رود که نوعی علم حضوری تلقی می شود.

یکی از انواع ادله فرامتنی که در راستای نظریه همروی از آن سخن به میان می آید، مباحث علمی به معنای امور تجربی است. در علوم انسانی و علوم اجتماعی، اما تجربه معنای دیگری دارد. در اینجاست که نسبت دانش تجربی سیاسی با دانش های سیاسی دینی قابلیت بررسی پیدا می کند. دلیل تجربی در این علوم به معنای تجربه بشری یا برای مثال استفاده از آمار و ارقام است. مثلاً علم اثباتی و تجربه بین فقر و توسعه نیافتگی ارتباط مستقیمی اثبات می کند. اگر این تجربه قطعی تلقی شود، در نظریه همروی جایگاه خاصی می یابد. بنابراین ظواهر آیات و روایات در مقابل بنای عقلا یا عقل همگانی و همچنین تجربه قطعی باید تأویل شوند. دستاوردهای بشری، علوم تجربی و علوم عقلی جملگی اهمیت دارند. در واقع نمی تواند با هم دلیل شرعی تعارض داشته باشند. نمی توان تصور کرد که خداوند به عنوان رئیس عقلا چیزی خلاف علم و عقل گفته باشد. بر عکس اگر استحسانات بشری در مقابل قرآن و روایات قرار گیرند، تعبد اقتضا می کند به متون تمسک کنیم و آنها را مقدم داریم. قرآن می گوید که ربا مبارزه با خداست و حکم قتل عمد قصاص است، هر چند استحسانات بشری در زمانی خاص آن را برنتابد.

همروی روش شناختی

همان گونه که اشاره شد، امکان ترکیب روش ها و روش شناسی های مختلف مسبوق به سابقه است. تاد جیک در سال ۱۹۷۹ از اصطلاح «روش ترکیبی» برای همروی روش های کمی و کیفی در پژوهش های علوم اجتماعی استفاده کرد. بر اساس این مبنا می توان به «راه سوم» درباره دوگانه های زیر رسید: متن گرایی و زمینه گرایی، روش های کمی و کیفی (و حتی تفهیمی)، ساختار و کارگزار و ادله فرامتنی و متنی (که در عنوان قبل اشاره شد). به اعتقاد تشکری و کرسول «پژوهش ترکیبی

مطالعه‌ای است که پژوهشگران با استفاده از رویکردها یا روش‌های پژوهش کمی و کیفی اقدام به گردآوری، تحلیل و ترکیب یافته‌ها و تفاسیر به دست آمده از روش‌های مختلف در یک مطالعه خاص می‌کنند.^{۴۱} در کتاب رهیافت‌ها و روش‌ها در علوم اجتماعی: دیدگاهی کثرت‌گرایانه که توسط پورتا و کیتینگ ویراستاری شده، اصطلاح‌هایی همانند هم‌نهاد،^{۴۲} سه‌گوش‌سازی،^{۴۳} چشم‌انداز متکثر،^{۴۴} کثرت‌گرایی،^{۴۵} باروری (پیوند) متقابل،^{۴۶} ترکیب^{۴۷} و پل‌زدن^{۴۸} برای رساندن این معنا استفاده شده است.^{۴۹} علاوه بر آن می‌توان به دو اصطلاح دیگر نیز اشاره کرد: راه سوم^{۵۰} و ادغام.^{۵۱} همچنین درباره متن‌گرایی و زمینه‌گرایی به نظر می‌رسد «همروی» آن دو کارآمدتر و به واقع نزدیک‌تر باشد. به شکل خاص، روش کونتیناسکیتر بین متن و زمینه ارزیابی می‌شود. نگارنده این سطور سعی کرده اسنت کتاب روش‌شناسی علوم سیاسی را بر اساس همروی روش‌شناختی به رشته تحریر درآورد.^{۵۲} در نظریه همروی نوعی کثرت‌گرایی روش‌شناختی به رسمیت شناخته شده است؛ چراکه هر روش کارایی‌ها و محدودیت‌های خاص خود را دارد.

تقدم دانش‌های درجه دوم بر دانش‌های درجه اول

هر دانشی که موضوع آن پدیده‌ها باشد، دانش درجه اول^{۵۳} محسوب می‌شود. همان‌گونه که هر دانشی که موضوع آن دانشی دیگر باشد، درجه دوم^{۵۴} قلمداد می‌گردد. برای مثال موضوع سیاست، قدرت است. پس سیاست دانش درجه اول است، اما موضوع فلسفه علم سیاست خود علم سیاست است. پس دانشی درجه دوم است. بر این اساس، فلسفه هر علمی دانش درجه دوم است. هر چند از نظر زمانی ابتدا دانش‌های درجه اول رخ داده‌اند، سپس دانش‌های درجه دوم، آن‌هم در دهه‌های اخیر رشد کرده‌اند، اما از نظر رتبی دانش‌های درجه دوم بر دانش‌های درجه اول تقدم دارند. برای فارابی و دیگر اندیشمندان کلاسیک، دانش درجه دوم مطرح نبوده است. امروز اما دانش‌های درجه دوم رشد

41 . Abbas Tashakkori, (and John W. Creswell), «Editorial: The New Era of Mixed Methods», pp. 1 . 3.

42 . Synthesis.

43 . Triangulation.

44 . multiple perspective.

45 . Pluralism.

46 . cross . fertilization.

47 . Combination.

48 . Bridging.

49 . Donatella Della Porta (and Michael Keating), Approaches and Methodologies in the Social Sciences, pp. 225, 232, 322.

50 . the third way.

51 . Integration.

۵۲ . سیدصادق حقیقت، روش‌شناسی علوم سیاسی.

53 . first order.

54 . second order.

کرده‌اند و لازم است نسبت آنها با دانش‌هایی همچون فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مشخص شود. برای مثال اگر در حوزه دانش‌های درجه دوم تحولی رخ دهد، اجتهاد فقیه نیز متحول می‌شود.

جایگاه عقل در نظریه همروی

قبل از هر چیز باید دید از عقل^{۵۵} و عقلانیت (تعقل)^{۵۶} چه معنایی را اراده می‌کنیم.^{۵۷} عقل قوه‌ای است که انسان به واسطه آن داده‌های اولیه را فهم و ترکیب می‌کند، منطق را به کار می‌گیرد، روایی واقعیت‌ها را برمی‌رسد و نهادها و اعمال را توجیه می‌کند یا تغییر می‌دهد، در حالی که عقلانیت مفهومی است که به انطباق عقاید و اعمال شخص با دلایل او اطلاق می‌شود. بر این اساس، عقیده یا عملی عقلانی است که به دلیل انطباق مذکور، قابل انتخاب شدن باشد، در حالی که فلاسفه تحلیلی عقلانیت را امری مستقل از زمینه تعریف می‌کنند و فلاسفه قاره‌ای آن را زمینه‌مند می‌دانند. استاد مصطفی ملکیان تعقل را به «تابع استدلال مجاز^{۵۸} بودن» تعریف می‌کند. مقصود از «مجاز» در اینجا «مُجمع علیه نوع بشر» است. وی سپس از دیدگاه جاناناتان کوهن^{۵۹} نه معنا را برای تعقل برمی‌شمارد: «تبعیت از قواعد منطق صوری قیاسی، تبعیت از قضایای تحلیلی، تبعیت از استدلال‌های ریاضی، تبعیت از قواعد حساب احتمالات، تبعیت از استقراء، تبعیت از امور متعارف در میان بشر، عقلانیت در غایات زندگی، عقلانیت در روش‌ها (عقلانیت ابزاری) و عقلانیت گفتاری.^{۶۰} شش مورد اول مربوط به شناخت و سه مورد اخیر مربوط به عمل است و نسبت اکثر موارد فوق با دین قابلیت بحث دارد. به تعبیر دیگر، «عقلانیت در یک تعریف ساده، یعنی پیروی از شریعت عقل. مجموعه دستورات و توصیه‌ها و بایدها و نبایدهای عقل. یا پیروی از مجموعه ارزش‌ها و هنجارهایی که از عقل سرچشمه می‌گیرند. از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که عقل مقدم بر دین است... عقلانیت بر دو نوع نظری و عملی و عقلانیت عملی به دو نوع ابزاری و غیرابزاری و نیز به دو نوع اخلاقی و اقتصادی تقسیم می‌شود».^{۶۲}

نقطه تمرکز بحث آن است که مدرکات عقل‌گاہ با مفاد آنچه از نقل به دستمان رسیده است، نوعی ناهمخوانی (و گاه تعارض) پیدا می‌کند. به طور کلی درباره نسبت دلایل عقلی و نقلی دو تصور کلی وجود دارد: همخوانی و تعارض. در صورت نخست، اختلافی بین رویکردهای مختلف وجود ندارد،

55 . reason.

56 . rationality.

۵۷ . جان راولز در نظریه عدالت خود معنای مضیق‌تری از امر معقول (reasonable) و امر عقلانی (rational) قصد می‌کند: جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص ۲۹.

58 . legitimate

59 . Jonathan Kohen

۶۰ . جاناناتان کوهن، «معقولیت»، ص ۲۰۵.

۶۱ . مصطفی ملکیان، ایمان و تعقل، ص ۴۶-۸۲.

۶۲ . ابوالقاسم فنایی، اخلاق دین‌شناسی، ص ۲۰۴-۲۰۵.

اما در صورت تعارض و ناهمخوانی صور شش‌گانه‌ای قابل تصور است؛ چراکه مقصود از دلیل عقل، یا دلیل عقل قطعی (عقلی و برهانی) است یا (دلیل) عقل نوع بشر یا غیر آن (دلیل عقل غیرمعتبر، مانند استحسانات عقلی) و مراد از دلیل نقل نیز یا دلیل نقل معتبر است (که نوعی «حجت» به شمار می‌رود) یا نقل غیرمعتبر. از دیدگاه نظریه همرویی اگر دایره عقل محدود شود، فقه شیعه از اشعری‌گری سر درمی‌آورد. عقل قطعی شکل برهانی دارد و فرازمانی و فرامکانی است، در حالی که عقل نوع بشر زمینه‌مند است. عقل نوع بشر یقین از نوع برهان به دست نمی‌دهد، بلکه مفید ظنونی است که اعتبار دارند. در مقایسه و رویارویی این ظنون با ظنون برآمده از نقل، ملاک قوت ظنون خواهد بود. به عنوان یک قاعده کلی، معیار اصلی در نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی قوت اعتبار آن دو است. دلیل این مسئله آن است که کمتر گزاره‌ای می‌توان در این دو حوزه پیدا کرد که برهانی و یقینی باشند. پس عمدتاً با گزاره‌های ظنی روبرو هستیم. به اعتقاد ابوالقاسم فنایی لازمه تقدم اخلاق بر شریعت در عالم ثبوت، تقدم علم اخلاق بر علم فقه در عالم اثبات است.^{۶۳}

گفتنی است که عقل در معظم گزاره‌های فلسفه سیاسی، عقل برهانی نیست. فلسفه سیاسی و فقه سیاسی هر دو دانش‌های بشری‌اند که یکی آزاد از وحی است و دیگری عمدتاً متکی به نقل. عقل به این دلیل اعتبار دارد که قوه مشترک بین بشر است و نقل به این دلیل معتبر است که به خداوند و معصومان (ع) انتساب دارد. اگر مفاد فلسفه سیاسی و فقه سیاسی درباره مسئله‌ای خاص (همانند توزیع قدرت و عدالت) یک چیز بود و معاضد یکدیگر تلقی شدند، پاسخ مسئله روشن است. در فرض مقابل، امکان ناهمخوانی این دو نوع دانش به وجود می‌آید. گزاره‌های دینی منقول ممکن است عقلانی، عقل‌ستیز یا عقل‌گریز باشند.^{۶۴} یک نوع ناهمخوانی، تعارض این دو نوع یافته‌ها، یعنی تعارض گزاره‌های بشری عقلی با گزاره‌های وحیانی (در اینجا در قالب فقه سیاسی) عقل‌ستیز است. بدیهی است این تعارض بدوی است و اساساً نمی‌توان تصور کرد که شارع مقدس گزاره‌ای ضد عقلی داشته باشد. پس به شکل قاعده کلی می‌توان گفت اگر گزاره‌های فقه سیاسی با عقل (یا تجربه قطعی) تعارض پیدا کرد، یا تأویل یا کنار گذاشته می‌شود. از سویی دیگر می‌توان گفت بسیاری از گزاره‌های فقه سیاسی ابهام و اجمال دارد و در این صورت است که فلسفه سیاسی اعتبار پیدا می‌کند. در نظریه همرویی بر خلاف رویکرد حداقلی، مهم آن است که راه رجوع به فقه سیاسی باز است. فرض بر عکس این تصور نیز امکان‌پذیر است: نوعی ابهام در فلسفه سیاسی با فرض قوت دلیل در طرف فقه سیاسی.

فرض اخیر به این دلیل اهمیت دارد که برخی گمان می‌کنند فلسفه سیاسی متکی به عقل به شکل موجه کلیه راهگشای کلیه امور در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است. بنابراین به فقه سیاسی نیازی نیست. به نظر می‌رسد نزاع سوسیالیست‌ها و لیبرالیست‌ها در مبحث عدالت اجتماعی به تکافؤ ادله

۶۳. ابوالقاسم فنایی، دین در ترازوی اخلاق، ص ۲۶۲.

۶۴. رک به: مصطفی ملکیان، «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی».

منجر شده باشد. به بیان دیگر امکان قانع کردن طرف مقابل در این گونه استدلال‌ها از بین می‌رود. در اینجاست که امکان یافتن موضع شرع مقدس (در دین و فقه سیاسی) باز می‌شود. مشابه این مسئله را می‌توان برای مک اینتایر درباره حقوق بشر مثال زد. از دیدگاه وی انسان خودمختار عصر روشنگری نمی‌تواند چنین حقوقی را برای خود تعریف کند.^{۶۵} او اما رأی متأخری در سال ۲۰۱۷ در این زمینه دارد. به نظر وی هر چند حقوق بشر توجیه معرفت‌شناسانه ندارد اجتناب‌ناپذیر است. دلیل وی اقتضائات زمانه و مانند آن نیست، بلکه استناد به اعتقادنامه کلیسای کاتولیک^{۶۶} است که حقوق بشر را تأیید می‌کند.^{۶۷} در واقع او بین داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی خویش به این شکل جمع می‌کند.

در مجموع ملاک کلی در نسبت بین مجاری معرفتی، اعم از دلیل عقل و نقل و شهود و تجربه، قوت آنهاست. به این معنا که دلیل قوی‌تر همواره مقدم است. پس اگر دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی ظنی بود، دلیل نقلی را باید تأویل کرد یا کنار گذاشت. اگر دلیل عقلی ظنی و دلیل نقلی معتبر و یقینی بود، دلیل نقلی مقدم می‌شود. اگر هم هر دو ظنی بودند، مورد اقوی را باید اخذ کرد. در این بین مهم آن است که موارد یقینی را از موارد ظنی تشخیص دهیم. کارکرد عقل در سه جاست: اول در مباحث هنجاری (باید و نبایدهای اخلاقی)، دوم عقل به عنوان منبع معرفت به شکلی که عقل استدلالگر می‌شود و سوم عقل به عنوان منبع معرفت اما به شکل شهودی، یعنی بدون واسطه استدلال که خودش دو نوع است: قطعی (مثل ریاضیات) و ظنی (مثل اخلاق و معرفت‌شناسی و مانند آن). عقل استدلال‌گر صغری و کبری درست می‌کند و می‌تواند مواد خامش را از شهودات عقلی و مانند آن بگیرد. نتیجه آنکه حکم عقل در ریاضیات و معرفت‌شناسی و فلسفه سیاسی یکسان نیست.

توسعه حکم عقل

مسئله محوری در کارایی عقل به عنوان یک منبع در استنباط احکام شرعی و همچنین بهره‌برداری از آن در مسائل اجتماعی این است که شیعه با وجود اعتقاد به حسن و قبح عقلی و قرارگرفتنش در گروه عدلیه در مقابل اشاعره، چندان از این منبع بهره نمی‌برد. آخوند خراسانی بر اساس حسن و قبح عقلی، عقل را دارای توان حکم به خوبی یا بدی کارها می‌شمارد و مدعی می‌شود چنین نیست که نزد عقل کارهای مختلف یکسان باشند و عقل به ستایش و نکوهش عاملان نپردازد.^{۶۸} به اعتقاد وی از وجوب شرعی می‌توان وجوب عقلی را استنتاج کرد، حال آنکه از وجوب عقلی نمی‌توان لزوماً حکم شرعی و جوبی را استخراج کرد.^{۶۹} برخی از اصولیون، مانند محمد حسین اصفهانی عقل مستقلی را که

65 . MacIntyre, Alasdair, After Virtue, p 67.

66 . The Catechism of the Catholic Church

67 . Alasdair MacIntyre, «Common Goods, Frequent Evils».

۶۸ . محمدکاظم الخراسانی، فوائد الاصول، ص ۱۲۳.

۶۹ . همان، ص ۱۳۳.

نزد شارع مقدس حجت است، به بنای عقلا برمی گردانند. همان گونه که سید حسن اسلامی معتقد است:

او با استناد به گفته های ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی مسئله حسن عدل و قبح ظلم را بر خلاف آنچه آخوند که عقلی و ذاتی و وجدانی می شمرد، از مشهورات قلمداد می کند. تو گویی صرفاً گویای تطابق عاقلان است و نه بیش از آن. حاصل نظری آن است که خوب و بد بودن امور، درست بر خلاف مدعای استادش آخوند خراسانی امری ذاتی نیست، بلکه چون هر کس در پی مطلوب خویش است، هر چه که به این مطلوب یاری برساند خوب و هر چه را منخل آن باشد بد می انگارد و به تدریج بر این حکم نوعی توافق صورت می گیرد. لذا چیزی به نام حسن و قبح ذاتی نداریم.^{۷۰}

بر این اساس اگر قضایای عقلی را به آرای محموده (قضایایی که عقلا برای حفظ نظام نوع انسانی بر آن توافق دارند) تفسیر کنیم، تفاوتی میان قضایای عقلی و بنای عقلا، بما هم عقلا، مشاهده نمی شود.^{۷۱} خلاصه استدلال محقق اصفهانی چنین است:

۱. هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد.

۲. در نتیجه هر فعلی که به کمال وی کمک کند محبوب اوست.

۳. انتظام جامعه به انسان کمک می کند تا به کمال مطلوب ممکن برسد.

۴. عدل به انتظام جامعه کمک می کند و ظلم به عدم انتظام.

۵. بنابراین انسان های عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند و در نتیجه:

۶. انسان های عاقل، بما هم عقلا، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می گذارند تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب گردد.^{۷۲}

این دیدگاه مورد انتقاد بسیاری از متفکران واقع شده است.^{۷۳} در واقع وقتی ملاک، اعتبارات عقلا بود، یقینی یا ظنی بودن دلیل منتفی می شود؛ چراکه معیار صرفاً اعتبار معتبرین است و نه حسن و قبح ذاتی. محمد حسین اصفهانی هر چند عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمی کند و حکمت عملی را به بنای عقلا برمی گرداند، اما مقصود او از بنای عقلا صاحبان عقل از جنبه عاقل بودنشان

۷۰. حسن اسلامی، «آخوند خراسانی و بحث همبستگی عقل و شرع»؛ تعبیر خود محقق اصفهانی چنین است: «والمعتبر فی القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما علیه آراء العقلاء حیث لا واقع لها غیر توافق الآراء علیها». (محمد حسین الغروی اصفهانی، نهاییة الدراییة فی شرح الکفایة، ج ۲، ص ۳۱۱)

۷۱. ابوالقاسم علی دوست، فقه و عقل، ص ۲۱۸.

۷۲. محمد حسین اصفهانی، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، با ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، ص ۱۵۷.

۷۳. همان و مهدی حائری یزدی، کاوش های عقل عملی: فلسفه اخلاق، ص ۲۵۹.

است. بنای عقلا نزد او با احکام عرفی و عقل جمعی مساوی نیست. به نظر می‌رسد نوعی نسبت در این مبنا نهفته است؛ چراکه حکم عقلا از یک قوم به قوم دیگر. با توجه به تغییر زمان و مکان. ممکن است تفاوت کند.

حال باید دید چگونه بر اساس مبنای آخوند خراسانی و محمد حسین اصفهانی توسعه حکم عقل میسر می‌شود. همان‌گونه که اشاره شد، آخوند معتقد است اگر عقل ما به چیزی حکم کرد، خداوند به عنوان رئیس عقلا به آن حکم می‌کند و اگر حکمی را الزام نکرده باشد، از روی مصلحت و امتنان است. پس اگر عقل به حسن توزیع قدرت یا دموکراسی حکم کرد، درمی‌یابیم که نظر خداوند نیز چنین است. بر اساس مبنای اصفهانی مسئله سهل‌تر می‌شود؛ چراکه مقصود از حکم عقل چیزی جز بنای عقلا نخواهد بود که هم قابل کشف است و هم امری زمانمند و مکانمند می‌شود. این نسبت هر چند ممکن است مستمسکی به دست مخالفان این نظر بدهد، از دیدگاه نظریه همرویی چاره‌ای جز تعیین نسبت عقل با زمینه^{۷۴} وجود ندارد. شاید بتوان نوعی نسبی‌گرایی معقول و اعتدالی را در نظریه آیت‌الله محمد حسین اصفهانی (در بین فقهای اسلامی) و در مکتب جماعت‌گرایی (در بین مکاتب غربی) دنبال کرد. عقل در حکم به قضایایی مثل استحاله تناقض استقلال دارد، اما در حکم کردن به مسائل عقل عملی همواره با توجه به محدودیت‌های زمینه‌های اجتماعی و سیاسی حکم می‌کند. شاید به همین دلیل باشد که جماعت‌گرایان حقوق منفی^{۷۵} را جهانشمول^{۷۶} و حقوق مثبت^{۷۷} را زمینه‌مند می‌دانند. از دیدگاه نظریه همرویی اگر عقل مستقل و بنای عقلا حجیت و اعتبار دارد، دلیل آن را باید در ودیعه‌ای جستجو کرد که خداوند در نهاد بشر قرار داده است. بنابراین همواره حجیت خواهد داشت. عقلی که بین همگان مشترک است و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند، همان دلیل عقل مستقل است که اصولیون از آن به عنوان مستقلات عقلیه یاد کرده‌اند. اگر عقلا، بما هم عقلا، بر سیره‌ای بدون توجه به کیش، ملیت، منافع، سلیق و مانند آنها حکم کردند، چیزی جز دلیل عقل مستقل نخواهد بود. به بیان دیگر، هر چند عقل «حکم» می‌کند و بنای عقلا نوعی «رفتار» به شمار می‌آید، اما این دو با هم ارتباط دارند و مبنای بنای عقلا، بما هم عقلا، همان حکم عقل است. ملاک کشف حکم عقل، اکثریت آراء و مانند آن نیست، بلکه به تعبیر روسو باید ملاکات لازم را داشته باشد. پس می‌توان به شکلی حکم عقل و عقلا را به هم بازگرداند. نگارنده برای اینکه بحث فوق شکل کاربردی پیدا کند و از کلی‌گویی خارج شود، سیزده مثال برای توسعه حکم عقل در نظریه همرویی برشمرده است.^{۷۸}

74 . Context.

75 . negative rights.

76 . Universal.

77 . positive rights.

نسبت دلیل عقل و نقل	رویکرد	اجتهاد کلاسیک	روشنفکری	همرویی
۱. دلیل عقل قطعی، دلیل نقل غیرمعتبر	اعتبار عقل قطعی و تأویل یا کنارگذاشتن نقل (تعارض نیست)	اعتبار عقل قطعی و تأویل یا کنارگذاشتن نقل (تعارض نیست)	اعتبار عقل قطعی و تأویل یا کنارگذاشتن نقل	اعتبار عقل قطعی و تأویل یا کنارگذاشتن نقل
۲. دلیل عقل نوع بشر، دلیل نقل غیرمعتبر	رجوع به اصول عملیه	اعتبار عقل نوع بشر	اعتبار عقل نوع بشر	اعتبار عقل نوع بشر
۳. دلیل عقل غیرقطعی، دلیل نقل غیرمعتبر	تعارض نیست	تعارض نیست	تعارض نیست	تعارض نیست
۴. دلیل عقل قطعی، دلیل نقل معتبر	ممکن تنها در بدو نظر، اما به هر حال اعتبار حکم عقل	حکم عقل	ممکن در بدو نظر، اما به هر حال اعتبار حکم عقل	حکم عقل
۵. دلیل عقل نوع بشر، دلیل نقل معتبر	اعتبار نقل	اعتبار عقل	اعتبار نقل	ملاک قوت ظنون است
۶. دلیل عقل غیرقطعی، دلیل نقل معتبر	اعتبار نقل	اعتبار نقل	اعتبار نقل	اعتبار نقل

نسبت عقل و نقل در سه گفتمان

همرویی ادله فرامتنی (و عقلی) و ادله متنی (و نقلی)

در نظریه همرویی سعی می‌شود نسبتی تعاملی و خالی از ابهام بین ادله فرامتنی و متنی برقرار شود. در نظریه همرویی ادله فرامتنی از چند نظر بر ادله متنی تقدم دارند، اما مانع از رجوع به خود متون مقدس (آیات و روایات) در مسائل اجتماعی نمی‌شود. ادله فرامتنی بستر فهم از متن را آماده می‌کنند. بنابراین بر آن تقدم رتبی دارند. فقیه یا مفسر مردم سالار متون دینی را متفاوت از فقیه یا مفسر نخبه‌گرا یا توتالیتیر می‌بیند. ادله فرامتنی چند دسته هستند. یکی ادله عقلی و برهانی است. برای مثال اگر بحثی به دور یا تسلسل منجر شود، شرط آن هم باطل خواهد بود. دسته دوم مباحثی است که به حسن و قبح عقلی مربوط می‌شود. یکی از مباحث مهم بین اشاعره و معتزله بحث حسن و قبح عقلی است که عدلیه و از جمله شیعه یک طرف هستند و اشاعره طرف دیگر. عدلیه معتقد به حسن و قبح عقلی هستند، ولی اشاعره حسن و قبح عقلی را قبول ندارند. اگر عقل به خوب بودن چیزی حکم کرد، باید از آن پیروی کرد. نکته محوری همان‌گونه که گذشت، توسعه حکم عقل در مسائل سیاسی و اجتماعی است. دسته دیگر از مباحث فرامتنی، مباحث روش‌شناسانه است؛ موضوعی که در عنوان بعدی مطرح خواهد شد. امروز روش‌شناسی به عنوان یکی از مباحث بین‌رشته‌ای بسیار مهم مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار دارد.

همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی

بر اساس مبانی مختلف هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و روش‌شناسانه، همرویی

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی از یک سو مبتنی بر مبانی فوق است و از سویی دیگر نتایج و پیامدهای خاصی در بر دارد:

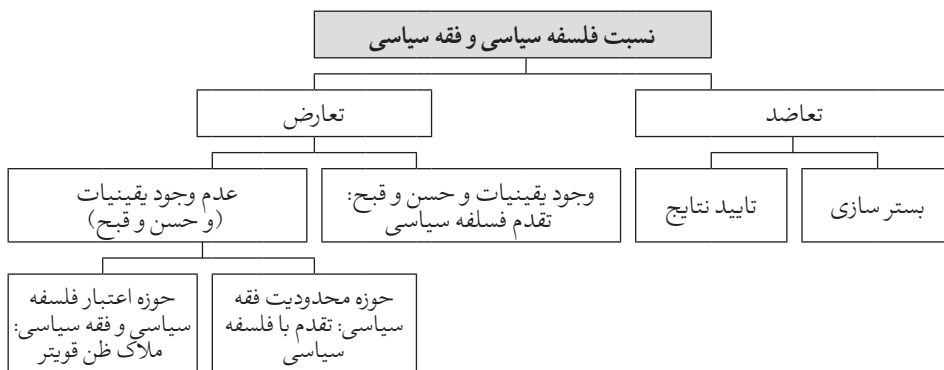


مبانی و پیامدهای نظریه همرویی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی

هر چند بین سه حوزه فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و علم سیاست نوعی تعامل و همرویی وجود دارد، موضوع بحث در اینجا علوم هنجاری هستند. بنابراین علم سیاست به طور تخصصی از عنوان حاضر خارج می شود. علم سیاست نوعی علم تجربی است. به دیگر بیان، بین سه حوزه فلسفی، فقهی و علمی سیاست همرویی وجود دارد، اما در این متن بر دو حوزه اول و دوم متمرکز می شویم و از ارتباط این دو حوزه با حوزه های دانشی دیگر (همانند کلام سیاسی، عرفان سیاسی و اخلاق سیاسی) صرف نظر می کنیم. اگر بین روش های مختلف معرفت نوعی همرویی وجود داشته باشد، علی القاعده بین دانش های فوق نیز همرویی وجود خواهد داشت. در عرفان واقعی شئون گوناگون زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی انسان در تعامل و تناسب با عالم غیب قرار می گیرد. بر این اساس عارف به حوزه سیاست کشانده می شود. فلسفه اخلاق از نظر رتبی مقدم بر فلسفه سیاسی است و به شکل خاص در فارابی این دو دانش از هم تفکیک نمی شوند. کلام سیاسی و فلسفه سیاسی دو تفاوت اصلی با هم دارند: اولاً کلام سیاسی مقید به اثبات گزاره های وحیانی و دینی است، در حالی که فلسفه سیاسی آزاد از وحی است. ثانیاً کلام سیاسی چندروشی و فلسفه سیاسی تکروشی (عقلی) است. مدعای نظریه همرویی در اینجا آن است که مسائل سیاسی را نمی توان صرفاً پاسخ فلسفی یا فقهی داد، بلکه باید این گونه مسائل ابتدا در دو حوزه فوق طرح و سپس نسبت آنها نیز به بحث گذاشته شود. مدعای نظریه همرویی در سطح سوم دو گزاره است: اولاً هر مسئله ای در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی «باید» به دو حوزه فقه سیاسی و فلسفه سیاسی عرضه شود. ثانیاً نتایج دو حوزه فوق لازم است با هم مقایسه شوند. در نسبت سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی چهار صورت متصور است: تعاضد گزاره های

آن دو (که بدون شک در راستای حل مسئله‌ای همچون عدالت یا آزادی مؤید هم خواهند بود)، تعارض ظاهر گزاره‌های مستنبطه در فقه سیاسی با عقل (برهانی یا عقل نوع بشر) در فلسفه سیاسی (که چاره‌ای جز تأویل یا کنارگذاشتن نوع اول باقی نمی‌ماند)، اجمال یا ابهام در گزاره‌های فقه سیاسی با فرض اعتبار فلسفه سیاسی (در این باره باید معیار را گزاره‌های فلسفه سیاسی قرار داد) و بالاخره ابهام در گزاره‌های فلسفه سیاسی (مانند تکافوی ادله مکاتب مختلف در مسئله‌ای خاص) با فرض روشن بودن گزاره‌های فقه سیاسی (که در این صورت فقه سیاسی می‌تواند راهگشا باشد). از آنجا که گزاره‌های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی نوعاً ظنی هستند، قاعده کلی قوت اعتبار آن دو است.

الگوریتم همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی



وجوه اعتبار فلسفه سیاسی

فیلسوف (سیاسی) از آن حیث که تفلسف می‌کند، خود را به پذیرش گزاره‌های دینی و وحیانی مقید نمی‌داند و در مقدمه‌های برهان‌های خود از آنها استفاده نمی‌کند. فیلسوف (سیاسی) اسلامی، اما می‌تواند از پیش‌فرض‌های دینی استفاده کند و این مسئله منافاتی با تفلسف آزاد وی ندارد. بحث از تقدم و اعتبار، تقدم زمانی نیست؛ چراکه به تعبیر خود فارابی کلام و فقه نسبت به فلسفه تأخر زمانی دارند.^{۷۹} فلسفه سیاسی دست‌کم از سه نظر نسبت به فقه سیاسی اعتبار پیدا می‌کند:

۱. **بستر سازی:** فلسفه سیاسی مثل کلام و فلسفه بستر فهم از متون دینی را آماده می‌کند. کسی که در مباحث مهم فلسفه سیاسی همچون آزادی، قدرت، برابری، حکومت آرمانی، عدالت و مشروعیت به نتیجه خاصی رسیده باشد، متون وحیانی (کتاب و سنت) را به شکل خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه در قالب خاصی می‌فهمد. اجتهاد و فهم متن با ذهن خالی صورت نمی‌گیرد و خواه ناخواه پیش‌فرض‌هایی در این فرایند لحاظ می‌شوند. هرمنوتیک به شکل کلی نشان می‌دهد که تفسیر و فهم متون بر پیش‌فرض‌ها، وابستگی‌ها و انتظارات مفسر تکیه می‌زند. فقیهی که در

فلسفه سیاسی خود آزاداندیش است، نمی‌تواند دین را به شکل استبدادی و توتالیتریستی بفهمد. بر عکس کسی که در فلسفه سیاسی خود به تمرکز قوا و بدبینی نسبت به آزادی و توزیع قدرت رسیده است، نمی‌تواند برداشتی مردم‌سالار از دین داشته باشد و نهایتاً به «کلمه خبیثه آزادی» و مانند آن خواهد رسید. فارابی نیز از شأن بسترسازی کلام برای فقه سخن می‌گوید. وی تفاوت کلام و فقه را در این می‌داند که کلام به آرا و افعال بیان شده توسط واضع ملت (شریعت) می‌پردازد، در حالی که فقه از آرای بیان شده، احکام جدیدی را استنباط می‌کند. پس متکلم به مباحثی کمک می‌کند که فقیه برای استنباط از آنها کمک می‌جوید.^{۸۰}

مرحوم نائینی برداشتی دموکراتیک و متجددانه از فقه سیاسی دارد، اما نکته مهم این است که ریشه این مسئله را باید در فلسفه سیاسی و پیش‌فرض‌های او جست. تقسیم حکومت‌ها به تملیکیه و ولایتیه که نقطه شروع تحلیل اوست، بحث فقهی محسوب نمی‌شود و تحت تأثیر کواکبی و مدرنیته بوده است. تأیید مشروطه به این دلیل که در آن یک ظلم صورت می‌گیرد و در استبداد سه ظلم، از نظر شکل در دانش فقه و از نظر محتوا در فلسفه سیاسی جای می‌گیرد. بحث او علاوه بر این، یک پیش‌فرض سنگین دارد و آن هم اینکه دین در این‌گونه امور حکم مولوی دارد. چه بسا بر اساس مبانی خود مرحوم نائینی بتوان گفت این‌گونه امور که در حوزه مالانص فیہ قرار می‌گیرد، حکم شرعی علیحده ندارد و اگر هم داشته باشد، صرفاً ارشادی است. همچنین اینکه نائینی مبنای مشروعیت را رضایت قرار داده، نه عدالت و مانند آن، بحثی در حوزه فلسفه سیاسی است، نه فقه سیاسی. از سوی دیگر شیخ فضل‌الله (و تبریزی) استبداد را بر مشروطه ارجح می‌دانند، ولی باید توجه داشت که همان استدلال (دفع افسد به فاسد) را مطرح می‌کنند، با این تفاوت که استبداد را فاسد و مشروطه را افسد می‌دانند. از دیدگاه ایشان استبداد نوعی فسق و مشروطه مصداق کفر است. به اعتقاد وی سلطنت رکن اسلام است و منظورش اجرای شرع است، ولی به شاه مستبد رضایت می‌دهد.^{۸۱} نکته محوری در این بحث آن است که این‌گونه قضاوت‌ها نیز مبنای پیش‌فقهی دارد. اینکه مصداق فاسد و افسد چه باشد، به مبانی فلسفه سیاسی فقیه بازگشت می‌کند، نه به خود اجتهاد و فقه.

۲. یقینیات (برهانی): روش عقلانی در فلسفه سیاسی چند شکل دارد. صورت اول آن است که بر اساس قیاس نظریات بر بدیهیات مبتنی شود. روش دوم به تعبیر پیرس، استدلال از راه بهترین تبیین^{۸۲} است که قداماً از آن استفاده نمی‌کردند. کار سوم و چهارمی که در فلسفه (سیاسی) انجام می‌شود، بررسی تطور مفهومی و تحلیل زبان است.^{۸۳} پس نه تنها مقصود از روش عقلانی در فلسفه سیاسی صرف ادله

۸۰. الفارابی، احصاء العلوم، ص ۷۱.

۸۱. غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۲۱۵.

یقینی نیست، بلکه اساساً ادله برهانی یقینی در فلسفه سیاسی به ندرت یافت می‌شوند. در فلسفه سیاسی لیبرالیستی و سوسیالیستی، برای مثال کمتر باید به دنبال این‌گونه ادله گشت. در آنجا که فلسفه تحلیل مفهومی می‌کند، دلیل برهانی و یقینی وجود ندارد. نکته حائز اهمیت آن است که عقل در صورتی کاشف حکم شرعی (از باب ملازمه) تلقی می‌شود که بتواند به شکل یقینی به مسئله‌ای حکم کند. بنابراین باید بین دو نوع حکم عقلانی در فلسفه تمایز قائل شویم. گاهی عقل بر اساس قیاس به بدیهیات می‌رسد و حکم قطعی صادر می‌کند و گاهی در منطقه الفراغ روش عقلانی دارد، ولی به حکم یقینی نمی‌رسد. در جایی که فلسفه تحلیل زبانی یا مفهومی می‌کند، به وظیفه عقلانی خود عمل کرده، ولی کاشف از حکم شرعی نیست. اما در صورتی که عقل بتواند فطری بودن یا امتناع اجتماع متناقضین را به شکل قطعی ثابت کند، بدون تردید بر ادله نقلی و فقه سیاسی مقدم است. در این صورت حتی اگر ادله‌ای مخالف حکم قطعی عقل یافت شود، چاره‌ای جز تأویل یا طرد آنها وجود ندارد. دلیل عقلی در صورتی می‌تواند مسئله‌ای را به شکل قطعی ثابت کند که در نهایت به بدیهی بودن، امتناع دور، تسلسل و اجتماع دو نقیض برسد. عقل بشری (در فلسفه سیاسی) در برخی از موارد می‌تواند به احکام قطعی دست پیدا کند.

۳. کشف حسن و قبح افعال: در بحث مشهورات از نیکوبودن عدل و ناپسندی ظلم سخن به میان آمد. این‌گونه گزاره‌ها در فلسفه سیاسی به خودی خود معتبرند، اما اگر عقل (بما هو عقل) به حسن و قبح فعلی حکم کند، شرع نیز از باب ملازمه به آن حکم خواهد کرد. برای نمونه عقل به حسن عدالت و قبح ظلم حکم و شرع نیز آن را تأیید می‌کند. حکمت نظری دایر مدار براهین و حکمت عملی متمرکز بر حسن و قبح است؛ همان‌گونه که ماده قضایای کلامی می‌تواند جدلی باشد. عقل می‌تواند به نیکویی برخی از نامالیمات (مثل مجاهده با شهوات و دفاع از خانواده و ملت) و ناپسندی لذت‌هایی که پیامدهای شوم دارند (مثل نوشیدن شراب) حکم کند.^{۸۴} در بحث ملازمات عقلیه، ملازمه حکم عقل و شرع (به عنوان کبرای کلی) در علم اصول و صغری همواره در دیگر علوم بحث می‌شود. بر اساس نظریه همرویی دلیلی برای انحصار حکم کلی عقل در حسن عدالت و قبح ظلم وجود ندارد. برای نمونه عقل بما هو عقل از بین حکومت‌های موجود جهان، حکومت دیکتاتوری را نمی‌پذیرد و به قبح آن حکم می‌کند. بالاتر اینکه عقل تمرکز قدرت در دست یک نفر غیر معصوم، بدون وجود کنترل‌های بیرونی لازم را ناپسند می‌شمارد.

عقل‌گاه حکم یقینی (از راه کشف حسن و قبح افعال یا کشف ارتکازهای ذهن) صادر می‌کند و گاهی به دلیل عدم احاطه به تمامی ملاک‌ها، احکام استحسانانی ارائه می‌کند. در نوع دوم، هیچ‌گونه دلیلی برای تأیید حکم عقل از جانب شرع وجود ندارد. تمیز این دو نوع حکم در مباحث فلسفه سیاسی از اهمیت

ویژه‌ای برخوردار است. بسیاری از بحث‌های عقلی در فلسفه سیاسی تنها بر استحسان تکیه می‌زند.

اعتبار فقه سیاسی

علم فقه علاوه بر احکام وضعیه در صدد است عمل مکلفان را از حیث احکام خمس (و جوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) بررسی کند.^{۸۵} ابونصر محمد فارابی فقه را به علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی مجهولات را استنباط کرد، تعریف می‌کند.^{۸۶} وی نیاز به صناعت فقه را در صورت فقدان رئیس اول و ائمه ابرار که ملوک حقیقی هستند ناگزیر می‌داند و آن را به دو بخش آرا و افعال تقسیم می‌کند.^{۸۷} فقه مدنی به معنای فقه اجتماعی است. بنابراین اعم از فقه سیاسی است. شأن فقیه تعیین دستورات عمل هر حادثه در زندگی انسان است و موضوع آن، احکام شرعی یا وظایف عملی از نظر استنباط از ادله است. فقه در معنای عام خود مساوی با دین است. پس فقه به دو قسم فقه اکبر و فقه اصغر تقسیم می‌شود. فقه اسلامی شامل بخش‌های زیر می‌شود: فقه عبادی، فقه احوال شخصیه، فقه معاملات و عقود و ایقاعات، فقه اخلاق، فقه عرفان، فقه سیاست، فقه صنعت، فقه ارتباطات بین‌الملل، فقه فرهنگ، فقه مدیریت، فقه جهاد و دفاع، فقه علوم، فقه اکتشافات، فقه حقوق، فقه قضا و فقه مبارزه با ظلم و فساد. فارابی که شرع را قرینه عقل و دین را شبیه فلسفه می‌داند، به علم مدنی عامی نظر دارد که از دو گفتمان فقه مدنی و فلسفه مدنی تشکیل می‌شود. این تقسیم دوگانه مبنای تقسیم سه‌گانه اروین روزنتال (فلسفه سیاسی، فقه سیاسی یا شریعت‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی یا آیین شاهی) قرار گرفت.^{۸۸} بخشی از مسائل فقهی با سیاست مرتبط هستند و این ارتباط ممکن است به گونه مستقیم یا غیرمستقیم باشد. برخی از مسائل فقهی در ذات خود سیاسی‌اند و برخی دیگر به نحو غیرمستقیم با مسائل سیاسی مرتبط می‌شوند. قضایای فقه سیاسی از سنخ گزاره‌های هنجاری است. حکم تکلیفی به طور مستقیم به افعال انسان مربوط می‌شود، مانند وجوب خواندن نماز، در حالی که حکم وضعی به طور مستقیم به افعال انسان مربوط نمی‌شود، مانند زوجیت و ولایت یا حکمی است که از یک حکم تکلیفی دیگر انتزاع شده است، مثل شرطیت یا صحت و بطلان. فقه سیاسی فاقد هر گونه گزاره تحلیلی است و از این نظر و در شناخت موضوع، وابسته به دیگر دانش‌هاست.

نقطه قوت متن‌گرایان این است که به هر صورت وارد اصل متن می‌شوند و مراد شارع مقدس را از این بین درمی‌یابند. مفسر قرآن روایات ائمه‌اند. فقیه با استفاده از علومی همانند رجال و درایه حکم شرعی را استخراج می‌کند. دانشی که در حوزه مسائل سیاسی حجیت می‌یابد، فقه سیاسی است. حداقلی‌ها فقه

۸۵. سید محمد باقر الصدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۶۵.

۸۶. ابونصر محمد فارابی، احصاء العلوم، ص ۶۹.

۸۷. فارابی، الملة، ص ۵ و ۴۶-۴۷.

سیاسی را حجت نمی‌دانند. بر اساس رویکرد همرویی، اگر فقه (سیاسی)، با تعریف و اعتبار مشخص، در حیطه مسائل سیاسی و اجتماعی اعتبار خواهد داشت. فقه (سیاسی) برای هر موضوعی می‌تواند حکمی داشته باشد و اگر غنای برنامه‌ای ندارد، لاقلاً غنای حکمی دارد. ما به عنوان افرادی متعبد باید به ادله متنی مورد نظر در فقه (سیاسی) توجه داشته باشیم، اما معنای این سخن حداکثری بودن نیست. در نظریه همرویی فقه و فقه سیاسی اعتبار خواهد داشت، ولی برای مثال جایگاه عقل در آن اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند. هر چند منابع برای فقیه چهار چیز است (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و یکی از منابع اجتهاد عقل است، ولی در عمل، فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. کمتر حکمی در رساله به مستقالات عقلیه مستند هستند. اجماع هم به عنوان منبع مستقل محسوب نمی‌شود؛ چون منقولش حجت نیست و محصلش هم حاصل نمی‌شود. فقها معتقدند عقول انسانی عقول جزئی هستند و عقل جزئی معتبر نیست. بر اساس نظریه همرویی این سخن درست است، ولی آن قدر کلی است که کارایی ندارد. عقلی که نزد شارع مقدس حجت است، همین عقلی است که بین همگان مشترک است و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند.

اگرچه فلسفه سیاسی دانشی معتبر تلقی می‌شود، ما را از رجوع به متون وحیانی بی‌نیاز نمی‌کند. قرآن و سنت مجموعه وسیع و گرانمایی است که برای یافتن تکالیف فردی و اجتماعی و همچنین مسائل مربوط به مبدأ و معاد باید به آنها مراجعه کرد. درست است که انتظار از دین مسئله‌ای برون‌دینی است و دیدگاه ما را نسبت به برداشت و فهم از دین تغییر می‌دهد، ولی باید توجه داشت که در آن ناحیه، دلیل عقلی و برهان خاصی وجود ندارد که ما را از رجوع به قرآن و سنت بی‌نیاز کند. علاوه بر اینکه مقوله انتظار از دین با رجوع به خود دین نیز ارتباط تعاملی و دوجانبه دارد. برای نمونه اگر کسی در مراجعه به متون مقدس با انبوه مسائل سیاسی و اجتماعی غیرزمانمند برخورد کرد، انتظار خود از دین را وسعت می‌بخشد. پس «انتظار دین از ما» در ارتباط مستقیم با «انتظار ما از دین» است. از سوی دیگر فلسفه سیاسی در آنجا که نتایج معتبر ارائه می‌کند، به طور معمول در سطح کلی محدود می‌شود و نمی‌تواند وارد قلمرو «باید»ها و «نباید»های جزئی شود. بحث‌هایی همچون حق و عدالت هنگام توصیف بسیار سعه و وسعت دارند، اما آنجا که برای تعیین مصداق‌های آن نیاز به تحدید این مفاهیم داریم، عقل ما را به شکل کامل یاری نمی‌کند.^{۸۹} تحدید مرزهای عدالت، آزادی و حق به طور کامل برای عقل میسر نیست. در این ناحیه اگر اثبات شود که شارع در قالب ادله درون‌دینی فرمان‌های خاصی دارد، در واقع ادله نقلی به کمک عقل خواهند شتافت و ابهام‌های آن را از بین خواهند برد. همان‌گونه که خواهیم دید فقه سیاسی نیز به نوبه خود محدودیت‌هایی دارد و این‌گونه نیست که در تمامی جزئیات زندگی اجتماعی دخالت کند. اگر پس از رجوع به ادله درون‌دینی به این نتیجه رسیدیم که خداوند حق حاکمیت خود را به دیگری واگذار کرده است، بی‌تردید باید آن را

پذیرفت. به عکس اگر ادله درون دینی از اثبات این مسئله ناتوان باشند، باز نوبت به سنجش نسبت اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌رسد. تأثیر این مبنا را در نظریه نظارت خواهیم دید. پس رجوع به ادله درون دینی به طور حتم به معنای پذیرش دخالت دین در کلیه امور اجتماعی و سیاسی و مبنا قراردادن دین حداکثری نیست. مورد مهم دیگری که با مبحث قدرت نیز ارتباط دارد، آن است که اگر عقل جمعی و تجارب بشری به مسائلی حکم کرد که با نظریه‌ای از نظریه‌های فقه سیاسی سازگار نبود، چه چاره‌ای باید اندیشید؟ برای نمونه اگر توزیع قدرت در قرائتی از نظریه ولایت مطلقه فقیه به شکلی بود که با عقل (جمعی) و سیره عقل‌سازگاری و همخوانی نداشت، از کدام یک باید رفع ید کرد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که اگر عقل جمعی در مسئله‌ای خاص حکمی قطعی دهد، باید در فهم خود از شریعت و در تبیین آن نظریه خاص تشکیک کرد. اگر فلسفه سیاسی بتواند به شکل مستقل به این قضیه حکم کند که قدرت بی‌مهار نباید در دست فردی غیرمعموم قرار گیرد، نظریه‌ای خاص در فقه سیاسی همان‌گونه که خواهیم دید، نمی‌تواند به نتیجه‌ای متضاد با فرض یادشده برسد. مهم در اینجا تحقق چنین شرطی است.

اصل تداوم احکام شریعت

با توجه به بازبودن راه برای رجوع به ادله متنی از یک طرف و اعتبار فقه سیاسی از طرف دیگر، این سؤال به وجود می‌آید که تا چه حد می‌توان به این‌گونه ادله پایبند بود و تأثیر زمان و مکان در آن چه حد است. نظریه همروی، مانند نظریه‌های سنتی، اصل را تداوم احکام می‌داند.^{۹۰} بنابراین اگر شک شود که حکمی تا زمان حاضر ادامه دارد یا به زمان خاصی محدود می‌شود، اصل آن است که ادامه داشته باشد. برای مثال حکم قصاص ممکن است با توجه به مقتضیات زمان در شرایط حاضر مورد شک قرار گیرد. در چنین مواردی «اصل تداوم احکام» حکم می‌کند که این حکم برای زمان ما نیز وجود داشته باشد. هر چند اصل با تداوم احکام است، یک حکم یا گروهی از احکام با توجه به قرائن و شواهد لازم می‌توانند از تحت این قاعده خارج شوند.

محدودیت‌های فقه سیاسی

فقه همه نیاز ما را در امور اجتماعی و سیاسی برآورده نمی‌کند و این نه به دلیل نقص آن، بلکه به دلیل محدودیت‌هایی است که در تعریفش وجود دارد. علاوه بر این توجه به این نکته لازم است که فقه در همه ابواب و مسائل به یک اندازه حکم ندارد. فقه در ابوابی که رجوع زیادتری به ائمه وجود داشته یا حتی به دلایل تاریخی و اغراض سیاسی حاکمان جور فربه شده است. فقه برخی حوزه‌ها را به عقل بشر واگذار کرده است که از آن به منطقه الفراغ تعبیر می‌شود و در برخی از حوزه‌ها نیز احکام کلی دارد که صرفاً راهکارها و سیاست‌های کلی شرع در آن زمینه‌ها را مشخص می‌کند.

مطهری، انزوای بحث عدل و اصل عدالت اجتماعی را سبب رکود تفکر اجتماعی فقیهان و کنارماندن فقه از فلسفه اجتماعی می‌دانست. به عقیده وی «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما، مورد غفلت واقع شده، در حالی که از آیاتی چون: «بالوالدین احساناً» و «اوفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که قرآن کریم بر مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع‌هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقه‌های ما گردیده است».^{۹۱} فقه سیاسی موجود دیدگاهی تکلیف‌محورانه دارد و کمتر از «حق» بحث می‌کند. البته شاید بتوان از فقه سیاسی حق‌مدار نیز سخن گفت. در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت، ساختار هر می‌قدرت مفروض گرفته شده است. سیاست قدیم در پاسخ به سؤال «چه کسی باید حکومت کند» بر صفات حاکم متمرکز بوده، نه بر ساختار نظام سیاسی و پاسخ به سؤال «چگونه باید حکومت کرد».

یکی دیگر از محدودیت‌های فقه (سیاسی) آن است که نمی‌تواند نظام‌سازی کند. وظیفه فقه یافتن احکام وضعیه و تکلیفیه پنج‌گانه است و اگر بخواهد به حیطة نظام‌سازی وارد شود، به مباحث پیشینی (در حوزه فلسفه فقه، کلام و فلسفه) نیاز خواهد داشت. از فقه نمی‌توان انتظار داشت که به‌سادگی به سؤال مرز حوزه خصوصی و عمومی، عدالت و مانند آن پاسخ دهد؛ چراکه این‌گونه سؤال‌ها مبتنی بر داشتن نظریه‌ای در باب دولت است. نظریه دولت هم با تأمل فلسفی حاصل می‌شود، نه به جمع جبری احکام شرعیه برآمده از فقه. فقه سیاسی در طراحی نظریه دولت ناتوان است. هر چند فقه سیاسی اعتبار فی‌الجمله دارد و می‌تواند دولت را موضوع خود قرار دهد، اما این امر به آن معنا نیست که بتواند راجع به ماهیت دولت، چگونگی پدید آمدنش و حداقلی یا حداکثری بودنش اظهار نظر کند. سنخ‌گزاره‌های موجود در یک نظریه دولت از نوع «هست» است. برای مثال گفته می‌شود که دولت نهادی حداکثری / حداقلی است، بین‌نهادی چنان ارتباطی برقرار است، قدرت و ثروت به شکل خاصی توزیع می‌شود و مانند آن. فقه (و فقه سیاسی) از ماهیت دولت، حداکثری یا حداقلی بودن آن، ماهیت عدالت و آزادی و مسائلی از این دست سخن نمی‌گوید. دلیل این ادعا آن است که «ماهیت دولت»، یعنی اینکه امری طبیعی است یا قراردادی و اینکه حداکثری است یا حداقلی و مانند آن، اساساً امری فلسفی است و فقه (سیاسی) که وظیفه کشف احکام شرع مقدس را دارد، نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. این امر یکی از وجوه نیاز فقه (سیاسی) به فلسفه (سیاسی) است. انتظار این نیست که فقه بتواند به هر مسئله‌ای پاسخگو باشد.^{۹۲}

موضوع به مثابه سبب و حکم به مثابه مسبب است و از این لحاظ، وظیفه فقه روشن کردن حکم موضوع است، نه تحلیل موضوع خود. فقه سیاسی (مطلوب) هم می‌تواند وظایف افراد و هم دولت را از

۹۱. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۶، ۲۷.

۹۲. سید صادق حقیقت، «فقه سیاسی و نظریه دولت»، ص ۱۹۱-۲۲۲.

نظر احکام خمسہ تکلیفیه مشخص کند، اما راجع به ماهیت خود آن دو موضوع بحث نمی‌کند. شرع مقدس فقط در مواردی به خود موضوع می‌پردازد که انگیزه‌ای برای تغییر و تصرف در آن داشته باشد؛ چیزی که از آن به «حقیقت شرعی» تعبیر می‌شود و در بحث ما منتفی است. شارع مقدس نخواسته معنای جدیدی از دولت ارائه و فهم عرفی در این زمینه را تغییر دهد.

در اینجا ممکن است این سؤال به وجود آید که درست است که فقه می‌تواند احکام جزئی صادر کند، اما مجموع این‌گونه احکام جزئی یک کل را تشکیل می‌دهد که در واقع همان نظام فکری و از آن جمله نظریه دولت است. به بیان سیستمی، کل سیستم چیزی جز جمع جبری زیرسیستم‌ها نیست. پس فقه در مرحله نخست احکام جزئی انشائی ارائه می‌کند، اما فقیه در رتبه بعد می‌تواند به شیوه اتئی نظام‌سازی کند. مؤید این مسئله این است که سید محمد باقر صدر همان‌گونه که اشاره شد، به چنین کاری زده و اعتقاد داشته است که می‌توان بده این شیوه نظام اقتصادی اسلام را طراحی کرد. مشابه این عمل را می‌توان نسبت به نظام سیاسی اسلام انجام داد. در پاسخ به این سؤال باید به دو نکته اساسی توجه کرد. اولاً نظام‌سازی وظیفه فقه، بما هو فقه، نیست و اگر فقیه به چنین کاری دست می‌زند، از این باب پرداختن به کاری با شأنی دیگر (فلسفه فقه یا فلسفه سیاسی) است. نکته دوم و مهم‌تر این است که همان عمل نظام‌سازی را باید واکاوی کرد. فقیه سیاسی چندین حکم جزئی شرعی در حوزه سیاست استنباط کرده است و اکنون می‌خواهد حدس بزند که نظام سیاسی اسلام کدام است، ماهیت دولت چیست، مرز عدالت و آزادی چیست و مانند آن. هر چند ممکن است فقیه با شأنی دیگر به این کار دست بزند، نکته مهم آن است که به شکل ناخودآگاه مبانی پیشینی عقلی را برای خود منقح می‌کند و آنها را به شکل پیش فرض می‌پذیرد، سپس به سوی فهم از متون مقدس پیش می‌رود. در اینجا است که فقیه مردم‌سالار و اقتدارگرا متن را به دو شیوه می‌فهمند و به قول مرتضی مطهری حتی فقیه شهری و روستایی هم فهم واحد ندارند. طراحی اقتصاد اسلامی نزد سید محمد باقر صدر نیز در مقابل اقتصاد مکاتبی همچون کاپیتالیسم و مارکسیسم مبتنی بر داشتن نظریه دولت است. به تعبیر دیگر بدون برخورداری از نظریه دولت، نمی‌توان تصور کرد که نظام اقتصادی برای دولت داشته باشیم.

حکومت اسلامی و نظریه نظارت

«ولایت» نوعی قدرت و اقتدار برای سرپرستی است که به شخص یا اشخاص معینی اعطا می‌شود، در حالی که «نظارت» عبارت است از بررسی انطباق احکام و اعمال موجود در یک حکومت بر اساس شریعت که اصولاً بر اساس درخواست مردم صورت می‌پذیرد. به شکل خاص، آیت‌الله منتظری گذاری از نظریه ولایت به نظریه نظارت داشته‌اند.^{۹۳} بین این دو نظریه شش تفاوت اساسی به ذهن می‌رسد:

۹۳. سید صادق حقیقت، بررسی و نقد متون سیاسی، ص ۳۰۵-۳۰۶.

در نظریه نخست ایشان، ماهیت ولایت فقیه به عنوان تداوم ولایت الهی تصور شده است.^{۹۴} بر عکس، کتاب حکومت دینی و حقوق انسان به صراحت ولایت فقیه در حوزه اجرا را منتفی می‌داند. در دیدگاه جدید ضرورتی ندارد فقیه در رأس امور باشد. تفاوت دوم در محدوده ولایت است. بر اساس نظریه اخیر ایشان اساساً فقیه ولایتی برای تشکیل حکومت و اداره آن را ندارد و تنها (در صورتی که مردم بخواهند) بر اعمال صحیح احکام شریعت «نظارت» خواهد کرد. نکته سوم آن است که بر اساس کتاب حکومت دینی، «ولایت فرد یا افراد فقیه در این زمینه موضوعیت ندارد» و شرط اعلامیت فقط به حوزه افتاء محدود شده است.^{۹۵} مسئله بعد به شخصی یا گروهی (شورایی) بودن این منصب بازمی‌گردد. شورایی بودن این مسئولیت خطر استبداد را کاهش می‌دهد.^{۹۶} بر اساس تفاوت پنجم، مشروعیت ولایت انتخابی الهی، مردمی و مشروعیت نظارت کاملاً مردمی است. مورد آخر به ساختار نظام اسلامی بازمی‌گردد. در نظریه اخیر از آنجا که فقیه دارای ولایت در امور اجرایی نیست، به شکل روشن تری می‌توان از مدل تفکیک قوا سخن گفت.^{۹۷} به اعتقاد استاد مطهری، «ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی، یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته‌اند و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح استراتژی نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد».^{۹۸}

به نظر می‌رسد روایاتی که به آنها در باب ولایت فقیه استناد شده، قصور سندی یا دلالتی داشته باشند. ادله عقلی نیز چیزی جز اصل حکومت اسلامی را ثابت نمی‌کنند. بدون شک حکومت اسلامی که توسط خود مردم تشکیل می‌شود، به متخصصان امور دینی و فقهی نیز نیاز خواهد داشت. به همین دلیل است که ضمانت نظارت فقها بر قوانین، یا نقش ایشان در قوه قضاییه، جز با نظر مثبت مردم نخواهد بود. به همین سبب و با توجه به آیات و روایات^{۹۹} می‌توان گفت نه در اصل پذیرش حکومت اسلامی اجبار وجود دارد و نه در تداوم یا اجرای احکام آن.

توزیع قدرت و مردم‌سالاری

مسئله مهم و محوری در نظام مطلوب اسلامی کیفیت توزیع قدرت است. قدرت در هر نظام سیاسی تولید و توزیع می‌شود. توزیع قدرت می‌تواند اقتدارآمیز یا غیراقتدارآمیز باشد. غیراقتدارآمیز بودن توزیع

۹۴. حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۹۵. منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۱۳-۳۲.

۹۶. حسینعلی منتظری، دیدگاه‌ها، ص ۵۳.

۹۷. همان، حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۲۱-۲۲.

۹۸. مرتضی مطهری؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ قم، صدرا، بی‌تا، ص ۸۲-۸۶.

۹۹. لیس لی ان احملکم علی ما تکرهون. (خطبه ۱۹۹)

قدرت به معنای دموکراتیک بودن آن است. حداقلی‌ها پاسخ سؤال توزیع قدرت را در بیرون ادله متنی جستجو می‌کنند، در حالی که حداکثری‌ها سعی می‌کنند جواب خود را در ادله متنی جستجو کنند. پاسخی که در کتاب توزیع قدرت وجود دارد این است: بنا بر فلسفه سیاسی کلاسیک شیعه مثل فارابی و تابعین او. قدرت به صورت اقتدارگرایانه توزیع شده است. نظریه وکالت دکتر مهدی حائری به عنوان یک نظریه مدرن کاملاً دموکراتیک تلقی می‌شود. بین فقها طیف وسیعی از کسانی که غیردموکراتیک فکر می‌کنند تا کسانی که شبه دموکراتیک فکر می‌کنند وجود دارد. در یک طرف طیف، برداشت خشونت‌گرا از نظریه ولایت مطلقه وجود دارد و در سر دیگر طیف، نظریه حکومت اسلامی مغنیه و شمس الدین است که به مراتب بیشتر از دیگر نظریه‌ها شاخص‌های توزیع قدرت را برمی‌تابد. به نظر می‌رسد نظریه آیت‌الله محمدتقی مصباح تفاوت‌هایی با نظریه امام خمینی دارد و به همین دلیل است که همه قرائت‌های نظریه ولایت مطلقه را نباید همانند هم تصور کرد.^{۱۰۰} در فقه شیعه، نظریه‌های بینابینی، مثل نظریه انتخاب هم وجود دارد که مشروعیت را الهی. مردمی می‌داند و مابین دو سر طیف قرار می‌گیرد.

اگر بخواهیم با ادبیات نظریه همروی سخن گوئیم، باید گفت گام اول این است که ببینیم ادله برهانی و عقلی در اینجا وجود دارد یا خیر. بر اساس نظر آیت‌الله دکتر مهدی حائری و دکتر عبدالکریم سروش امکان وجود این‌گونه ادله وجود دارد، اما درباره این دو استدلال اشکالات مصداقی وجود دارد. گام دوم مستقلات عقلیه و حوزه و گستره عقل است. عقل حکم می‌کند که نمی‌توان قدرت بی‌مهاری را به غیرمعضوم سپرد. اگر عقل چنین حکم کرد، بر نقل مقدم است.^{۱۰۱} گام سوم توجه به روش‌شناسی‌ها و دستاوردهای جدید بشر مدرن است. در این بحث باید به اندیشه‌های مدرن و پسامدرن و تحلیل ماهیت قدرت توجه کرد. در باب فسادآور بودن قدرت بحث‌های مهمی در بین اندیشمندان سیاسی مطرح شده است. اساساً در سیاست پيشامدرن بحث بر سر این است که قدرت را به چه کسی بسپاریم (چه کسی باید حکومت کند؟)، در حالی که سیاست مدرن بر سؤال چگونگی توزیع قدرت (چگونه باید حکومت کرد؟) تمرکز دارد. تجربه بشر امروز این است که دموکراسی بدون نقص نیست، اما لاقلاً بهترین بدترهاست. اگر ادله در سه‌گام نخست راه را برای رجوع به ادله متنی منسد نکردند، باید به ادله متنی هم رجوع کرد. پس گام چهارم توجه به ادله متنی است. ما باید به عنوان افرادی متعبد به قرآن و روایات درباره قدرت و مشروعیت رجوع کنیم. البته شاید ادله متنی پاسخ روشنی نداشته باشند یا حتی بین عقل و نقل در ظاهر امر تعارض پیش آید. شاید هم عقل مستقل و روایات تنها اثبات‌کننده اصل حکومت اسلامی باشند. رجوع به قرآن و روایات به این معنی نیست که الزاماً همه چیز در آنها وجود دارد. چه بسا برخی ابعاد را گذاشته که عقل بشر در هر زمانی بررسی کند. چه

۱۰۰. حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، ص ۲۷۷-۲۸۱.

۱۰۱. همان، ص ۳۵۲-۳۸۴.

بسیار بتوان مجموعه‌ای از راهبردها و خطوط کلی را از متون پیدا کرد. متون دینی همان‌گونه که اشاره شد، چیزی بیش از نظارت فقها را اثبات نمی‌کند. تجربه بشر از سوی دیگر بر این نکته صحنه گذاشته که کم‌ضررترین نظام‌های سیاسی دموکراسی یا مردم‌سالاری است. دموکراسی می‌تواند با دین (اسلام) جمع شود؛^{۱۲} امری که ضرورتاً به سکولاریسم نمی‌انجامد.^{۱۳}

توزیع ثروت در حکومت اسلامی

به مثابه بحث توزیع قدرت می‌توان از توزیع ثروت نیز سخن گفت. یک پاسخ کلیشه‌ای همواره وجود داشته که اقتصاد اسلامی چیزی بین اقتصاد کاپیتالیستی و اقتصاد مارکسیستی است.^{۱۴} در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ابتدا تمایل به اقتصاد سوسیالیستی وجود داشت، (برای مثال صنایع مادر، ملی اعلام شده بود) اما در طول زمان از رنگ آن کاسته شد (همانند اجرای خصوصی‌سازی بر اساس اصل ۴۴). این ابهام انعکاسی از ابهام در مسئله توزیع ثروت تلقی می‌شود. پاسخ مشخص‌تری از سوی شهید مرتضی مطهری،^{۱۵} استاد محمدرضا حکیمی^{۱۶} و آیت‌الله محمود طالقانی^{۱۷} به این پرسش داده شده است. به اعتقاد ایشان نظام سوسیال دموکراسی نزدیک‌ترین نظام به اسلام است. حداقلی‌ها اساساً این‌گونه مسائل را برون دینی می‌دانند. پاسخ نظریه همرویی این است که اصل مسئله برون دینی است، ولی چه بسا در دین نیز راهبردهای کلی فرازمانی و فرامکانی نیز وجود داشته باشد.^{۱۸} با توجه به محرومیت‌های زمان غیبت و کوتاه بودن دست مردم از دامان امام معصوم (ع) نباید انتظار داشته باشیم نظام اقتصادی و سیاسی اسلام به شکل کامل در اختیار ما باشد. قرآن که می‌فرماید: «کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم»^{۱۹} تعلیل می‌کند که ثروت نباید بین اغنیاء جامعه در تداول و گردش باشد و مناط و ملاکی عام به دست می‌دهد. شاید بتوان با تسامح آن را به ایده دولت رفاهی^{۲۰} نزدیک دانست. هر چند شأن قرآن بالاتر از آن است که در قالب این اصطلاحات محدود شود. رفتار حضرت علی (ع) هم این گرایش قوت دارد که نمی‌گذارد فاصله طبقاتی بیش از حد زیاد شود. قرآن و روایات معصومان (ع) با سیاست‌های اقتصادی سرمایه‌داری لجام‌گسیخته مخالفت دارند. نکات محوری در این بین عبارتند از: جلوگیری از ازدیاد فاصله طبقاتی، تأمین حداقل زندگی برای کلیه مردم (نظام دولت رفاه و تأمین اجتماعی)، حداقل دستمزد برای طبقات محروم، تحدید و

۱۰۲. حقیقت، سیاست‌اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، ص ۱۷۵-۱۹۳.

۱۰۳. همان، ص ۴۳-۹۹.

۱۰۴. سید محمدباقر صدر، اقتصادنا، صفحات مختلف.

۱۰۵. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۵۷.

۱۰۶. محمدرضا حکیمی، الحیاة، ج ۶، ص ۳۴۶ و صفحات دیگر.

۱۰۷. حسین رفیعی، «طالقانی و سوسیال دموکراسی دینی»؛ و محمود طالقانی، اسلام و مالکیت.

۱۰۸. سیدصادق حقیقت، «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»، ص ۱۰۹-۱۱۵.

۱۰۹. حشر: آیه ۷.

سرشکن کردن سرمایه‌ها، ایجاد فرصت‌های برابر برای همه افراد، نظارت دولت، عدم دخالت دولت در حوزه خصوصی افراد، جلوگیری از افتادن اموال در دست افرادی محدود و ایجاد سلطه، نفی اتراف و فساد و کتز و ربا، وجود ابزارهای قوی برای ایجاد عدالت اجتماعی و اقتصادی همچون مالیات‌های تصاعدی، منع احتکار، جلوگیری از اسراف و تبذیر، تأمین آزادی‌های فردی و حقوق بشر.

حقوق بشر

حداقلی‌ها معتقدند که این بحث فرامتنی است. بنابراین نمی‌توان پاسخ را در روایات و قرآن جستجو کرد. پس ملاک اصلی درباره حقوق بشر حکم عقل است. حداکثری‌ها پاسخ را در قرآن و روایات می‌جویند. راه سوم در نظریه همرویی تجلی پیدا می‌کند؛ به شکلی که هم به قرآن و روایات رجوع کنیم و هم به عقل مستقل و مقتضیات آن.^{۱۱۱} در گام نخست می‌توان گفت ادله برهانی و عقلی چندانی در بین نیست. در مرحله دوم و سوم نوبت به مستقالات عقلیه و تجارب بشری می‌رسد که در اینجا جولانگاهی وسیع دارد. آزادی‌های بشر جزء مواردی است که حداقل آن را عقل به شکل استقلالی می‌فهمد. علاوه بر این ممکن است چیزی قبلاً جزء حقوق بشر نبوده باشد، ولی امروز در آن زمره محسوب شود، مثل حقوق زنان و کودکان. امروز کودکان هویت مستقل پیدا کرده‌اند و دقیقاً از حقوق خودشان دفاع می‌کنند. از دیدگاه نظریه همرویی غالب نقدهای جماعت‌گرایان^{۱۱۲} به لیبرال‌ها وارد است. همان‌گونه که جماعت‌گرایان معتقدند حقوق بشر می‌تواند توسط سنت و فرهنگ فربه شود، بر اساس نظریه همرویی امکان غنی شدن آن توسط مبانی دینی نیز وجود دارد.^{۱۱۳}

جهاد ابتدایی و خشونت

خشونت امر ذاتی برای هیچ دینی تلقی نمی‌شود. بنابراین ریشه خشونت متدینان را باید در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی جست. علاوه بر آن چیزی که در زمان صدر اسلام هنجار اجتماعی بوده، ضرورتاً امروز هنجار تلقی نمی‌شود. با برداشت هرمنوتیکی از متون مقدس می‌توان دریافت که جهاد مدنظر در اندیشه سیاسی اسلامی، جهاد دفاعی است.^{۱۱۴} عقل مستقل نیز حکم می‌کند که اگر جهاد ابتدایی را برای مسلمانان جایز بدانیم، باید برای همه ادیان (الهی) جایز باشد. نتیجه چنین سخنی جنگ ادیان در طول تاریخ می‌شود، چیزی که مسلماً خدا به آن راضی نبوده و نیست.

مرز مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی

۱۱۱. سیدصادق حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی».

112. communitarians.

۱۱۳. رک. به: سیدصادق حقیقت، «دین و حقوق بشر نحیف و فربه».

114. Seyed Sadegh Haghghat, «Jihad from a Shia Hermeneutic Perspective», in: Bas de Gaay Fortman (and others) (Editors), Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context, Palgrave Macmillan, 2010.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، نظریه همرویی ابتدا درباره سیاست خارجی دولت اسلامی کاربرد پیدا کرد.^{۱۱۵} مسئولیت‌های فراملی تکالیفی است که دولت ایدئولوژیک در خارج از مرزهای خودش تعریف می‌کند. دولت‌های غیرایدئولوژیک، یعنی دولت‌های سکولار مسئولیت‌های فراملی به آن معنا ندارند و اگر در بیرون از مرزها عملی انجام می‌دهند، در راستای منافع ملی تلقی می‌شود. در واقع این‌گونه دولت‌ها منافع ملی خودشان را آن قدر بزرگ تعریف می‌کنند که خارج از مرزها را هم در برمی‌گیرد. دولت‌های ایدئولوژیک، اعم از دولت‌های دینی و مارکسیستی در بیرون از مرزهای خود «مسئولیت»هایی دارند که از «تکالیف» آنها ناشی می‌شود. تکلیف باید انجام شود، حتی اگر با منافع ملی (به معنای معهود آن) در تعارض باشد.

در راستای تطبیق نظریه همرویی بر موضوع فوق، گام اول بررسی ادله برهانی و عقلی است. درباره مسئولیت‌های فراملی دلیلی که به دور و تسلسل و اجتماع متناقضین منجر شود وجود ندارد. گام دوم رجوع به مستقلات عقلیه است. عقل مستقل به چیزی بیش از مورد ضرورت و اولویت نیازهای فوری حکم نمی‌کند. عقل به شکل استقلالی حکم می‌کند که در جایی که جان انسان‌ها در خطر است، باید به ایشان کمک کرد، هر چند ضرری به منافع وارد شود. تنها در این مورد است که مسئولیت‌های فراملی تقدم پیدا می‌کند. چون عقل تکلیف همه مسائل را روشن نمی‌کند، راه برای رجوع به ادله متنی باز می‌شود. بنابراین گام سوم این خواهد بود که مستقیماً به خود قرآنی و روایی مراجعه کنیم. ادله متنی نه تنها تعارضی با حکم عقل ندارند، به شکل کامل آن را تأیید می‌کنند. پیامبر (ص) فرمودند: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم».^{۱۱۶} ملاک برای کمک کردن مسلمان بودن نیست، بلکه انسان بودن است. اگر انسانی از گرسنگی در معرض مرگ قرار دارد، با شرط وجود تمکن و قدرت برای ما، عقل و نقل حکم می‌کند که با پرداخت هر هزینه‌ای باید به وی کمک کرد، اما کمک‌های غیرفوری و غیرضروری (مثل جاده‌سازی و خودروسازی و مانند آن) جزء قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی نیست و باید در راستای منافع ملی تعریف شود. در مجموع می‌توان گفت عقل و نقل تنها در موارد ضروری و فوری دولت اسلامی را مکلف می‌کنند که مسئولیت‌های فراملی را بر منافع ملی مقدم دار و در بقیه موارد به حکم عقل و تخصص باید مانند دیگر کشورها منافع ملی را مدنظر قرار داد. پس اگر قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی را استثنا کنیم، ساختن داخل مقدم بر ساختن جهان خواهد بود.

نتیجه

نظریه همرویی سعی دارد در پاسخ به مسائل اندیشه سیاسی، در درجه اول پاسخی فلسفی (در حوزه فلسفه سیاسی) و فقهی (در حوزه فقه سیاسی) ارائه و در درجه بعد، نتایج آن دورا با هم مقایسه کند.

۱۱۵. سیدصادق حقیقت، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی.

۱۱۶. ابوجعفر کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۶۴.

این نظریه که در نوع خود بدیع به نظر می‌رسد، ریشه در اندیشه سیاسی متفکرانی همچون فارابی، مرحوم نائینی و استاد مطهری دارد. درباره بحث توزیع قدرت و ثروت است که استاد شهید نزدیک‌ترین نظام به اسلام را سوسیال دموکراسی معرفی می‌کند. بدون تردید اسلام دارای اصالت و حیانی است و غرض ایشان آن نیست که دین الهی را به مکتبی انسانی و سکولار تقلیل دهیم. در واقع می‌توان گفت تبار نواندیشی دینی در سده اخیر به نائینی و مطهری می‌رسد. نواندیشی دینی بر خلاف روشنفکری دینی، دانش فقه اجتماعی و فقه سیاسی را معتبر می‌داند و به این دلیل سکولار تلقی نمی‌شود. سکولاریسم در این معنا رابطه دین و سیاست است، نه رابطه نهاد دین و نهاد سیاست. هر چند در دهه‌های قبل مرز مشخصی بین نواندیشی دینی و روشنفکری دینی ترسیم نشده بود، ولی امروز این مسئله با توجه به تفاوت‌های آنها امری بایسته به نظر می‌رسد. گفتمان غیرسکولاری که بتواند در شرایط کنونی قرائتی مردم‌سالار و حقوق بشری از سنت و دین به دست دهد، همانا نواندیشی دینی است. نظریه همرویی در ذیل گفتمان نواندیشی دینی در صدد است از ظرفیت‌های فقه سیاسی و فلسفه سیاسی استفاده کند.

کتابنامه

- ابن رشد؛ فصل المقال؛ مصر، مکتبه التجارية، ۱۳۸۸ق.
- ؛ تلخیص السياسة لافلاطون؛ بیروت، دارالفرقد، ۲۰۰۹.
- اسلامی، سید حسن؛ رؤیای خلوص؛ قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- ؛ «آخوند خراسانی و بحث همبستگی عقل و شرع»، مقاله در دست انتشار.
- الاصفهانی؛ نهاییه الدراية فی شرح الکفایه؛ قم، مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
- ؛ «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»؛ ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی؛ مجله حکومت اسلامی؛ ش ۲، زمستان ۷۵.
- جیمز، ویلیام؛ پراگماتیسم؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- حائری یزدی، مهدی؛ «کاوش‌هایی در خرد سیاسی»؛ روزنامه صبح امروز؛ ۲۷ مرداد ۱۳۷۸.
- حقیقت، سیدصادق؛ همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی؛ تهران، هرمس، ۱۳۹۶.
- ؛ جمهوری اسلامی، سیاست خارجی و روابط بین‌الملل (در دست چاپ).
- ؛ «همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»؛ آینه پژوهش؛ ش ۱۴۳-۱۴۴، آذر-اسفند ۱۳۹۲.
- ؛ «دین و حقوق بشر نحیف و فربه»؛ مجله حقوق بشر، ش ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- ؛ «فقه سیاسی و نظریه دولت»؛ فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه‌شناسی، ش ۳۸، تابستان ۱۳۹۱.
- ؛ بررسی و نقد متون سیاسی؛ تهران، کویر، ۱۳۹۹.
- ؛ «مبانی نظری حقوق بشر؛ نسبت‌سنجی ادله برون‌متنی و ادله درون‌متنی»؛ در: مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- ؛ توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه؛ تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱.
- ؛ مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی؛ تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶.
- ؛ «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»؛ مجله حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.
- ؛ «استنباط و زمان و مکان»؛ در اجتهاد و زمان و مکان (مجموعه مقالات)؛ ج ۲، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی، ۱۳۷۴.

_____؛ «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»؛ کیهان اندیشه؛ ش ۵۶، مهر و آبان ۱۳۷۳.

خراسانی، محمدکاظم؛ «حسن و قبح عقلی»؛ ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی؛ مجله نقد و نظر؛ ش ۱۳-۱۴، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷.

_____؛ فوائد الاصول؛ تصحیح سیدمهدی شمس‌الدین؛ تهران، وزارت فرهنگ و اسلامی، ۱۴۰۷ق.

(موسوی) خمینی، روح‌الله؛ ولایت فقیه و حکومت اسلامی؛ تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

راولز، جان؛ عدالت به مثابه انصاف؛ ترجمه عرفان ثابتی؛ تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

رفیعی، حسین؛ «طالقانی و سوسیال دموکراسی دینی»؛ نسیم بیداری؛ ش ۱۰، آبان ۱۳۸۹.

زرگری نژاد، غلامحسین (به‌کوشش)؛ رسائل مشروطیت؛ هیجده رساله و لایحه درباره مشروطیت؛ تهران، کویر، ۱۳۷۴.

سایر، آندرو؛ روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی رئالیستی؛ ترجمه عماد افروغ؛ تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.

الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

الصدر، سیدمحمدباقر؛ اقتصادنا؛ بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ق.

_____؛ دروس فی علم الاصول؛ الحلقة الاولى، قم، پژوهشگاه صدر، ۱۳۹۰.

طباطبایی، سیدجواد؛ جدال قدیم و جدید؛ تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ روابط اجتماعی در اسلام؛ ترجمه محمدجواد حجتی کرمان؛ تهران، اطلاعات، ۱۳۸۸.

_____؛ المیزان؛ بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳.

عبده، محمد؛ رسالة التوحید؛ مصر، مطبعة المنار، ۱۳۵۱ق.

علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۲.

الفارابی، ابونصر محمد؛ کتاب الملة؛ تحقیق محسن مهدی؛ بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸.

_____؛ احصاء العلوم؛ مقدمه: عثمان محمد امین؛ مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۱.

_____؛ کتاب الحروف؛ بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰.

فناپی، ابوالقاسم؛ اخلاق دین شناسی؛ تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۹.

الکلینی، ابوجعفر؛ الکافی؛ تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.

کوهن، جانانان؛ «معتولیت»؛ ترجمه سعید ناجی؛ مجله ارغنون؛ ش ۱۵، پاییز ۱۳۷۸.

مطهری، مرتضی؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی؛ تهران، حکمت، ۱۴۰۳ق.

_____؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ قم، صدرا، بی‌تا.

ملکیان، مصطفی؛ «داده‌های و حیاتی و یافته‌های انسانی»؛ مجله کیان؛ ش ۵۱، اردیبهشت ۱۳۷۹.

_____؛ «فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی»؛ نقد و نظر، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.

_____؛ ایمان و تعقل (جزوه)؛ دروس فلسفه دین دوره دکتری کلام، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۲.

المنتظری، حسینعلی؛ حکومت دینی و حقوق انسان؛ قم، ارغوان دانش، تابستان ۱۳۸۷.

_____؛ دیدگاه‌ها؛ چاپ سوم، قم، دفتر آیت‌الله منتظری، ۱۳۸۲.

_____؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی؛ ترجمه محمود صلواتی؛ تهران، سراپی، ۱۳۷۹.

مهاجرنیا، محسن؛ «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی»؛ فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱، تابستان ۱۳۷۷.

- میرموسوی، سیدعلی؛ «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»؛ مجله شهروند امروز؛ (۱۳/۵/۱۳۸۷).
_____؛ «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»؛ مجله شهروند امروز؛ (۱۳/۵/۱۳۸۷).
نائینی، محمدحسین؛ تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
واعظی، احمد؛ درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی؛ قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۹۵.

References:

- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, U.K, Cambridge Univ, 1999.
- Eisenstadt, Shmuel N. (ed). (2002). *Multiple Modernities*. US: Transaction Publishers.
- Haghighat, Seyed Sadegh, "Jihad from a Shi'a Hermeneutic Perspective", in: Bas de Gaay Fortman (and others) (Editors), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context*, Palgrave Macmillan, 2010.
- James, William, "The Thing and Its Relations", Chapter 3, in: *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longman Green and Co, 1912.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, London, Gerald Duckworth & Co, 1981.
- -----, "Common Goods, Frequent Evils": <https://www.youtube.com/watch?v=9nx-0kvb5u04>
- Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2005.
- Porta, Donatella Della (and Keating, Michael), *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*, Cambridge University Press, 2008.
- Tashakkori, Abbas (and Creswell, John W.), "Editorial: The New Era of Mixed Methods", *Journal of Mixed Methods Research*, (Jan, 2007).