

ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی

سیدصادق حقیقت

۱. تعریف فلسفه سیاسی:

هدف فلسفه سیاسی کشف حقیقت سیاست توسط اندیشمندان است. فلسفه سیاسی را می توان به بنیادهای فکری با شیوه انتزاعی که به مباحثی هم چون غایات حکومت ها و ابزارهای آن ها، عدالت، قدرت و ارتباط فرد و دولت می پردازد، تعریف نمود. فلسفه سیاسی برخلاف اندیشه سیاسی قصد نشان دادن معرفت به جای گمان را دارد، به زمان و مکان محدود نمی شود، و اصولاً کار اندیشمندان حرفه ای است. در مقابل، اندیشه سیاسی ممکن است تخمینی یا کار افراد غیرحرفه ای (مثل شعرا) باشد و همواره با زندگی اجتماعی خاص ملازمت دارد. ۱ هر چند طرد فلسفه سیاسی به عنوان مشغله ای غیرعلمی، خصیصه اثبات گرایی عصر جدید است، ۲ ولی از دهه ۱۹۷۰ به بعد، بالاخص با انتشار کتاب تنوری عدالت جان راولز، شاهد احیای مجدد فلسفه سیاسی می باشیم. نقطه عطف این رجعت را می توان سخنرانی دیوید ایستون در (موسسه علوم سیاسی آمریکا) ۳ در سال ۱۹۶۸ دانست.

۲. فلسفه سیاسی و کلام سیاسی:

فلسفه سیاسی اگر متعهد به مکتبی الهی شود و در چهارچوب متون وحیانی قرار گیرد، کلام سیاسی ۴ نامیده می شود. اشتراوس می گوید: (ما مجبوریم میان فلسفه سیاسی و کلام سیاسی نیز تمایز قائل شویم. آن چه ما از کلام سیاسی می فهمیم تعلیمات سیاسی است که از وحی الهی ناشی می شود. فلسفه سیاسی محدود است به آن چه در ذهن بشر بی بهره از امداد وحی قرار دارد). ۵

در فلسفه سیاسی، عقل به عنوان ابزاری قوی و انتزاعی از مقدمات بدیهی کار خود را آغاز می کند و ذهن انسان را به سمت هدف رهنمون می شود. در کلام سیاسی، عقل همانند نقل ابزاری جهت استدلال محسوب می گردد. از آن جا که عقل در این جا متعهد به وحی است، استدلال ها را منظم می کند و از خردگرایی آزاد فلسفه سیاسی فاصله می گیرد. از دیدگاه علم کلام، این پیش فرض پذیرفته شده که هرچه دینی است، عقلی است، ولی عکس این قضیه، کلیت ندارد. فلاسفه اسلامی به آن میزان که از خردگرایی آزاد فاصله گرفته و خود را مقید به متون دینی نموده اند، از فلسفه جدا شده و به کلام نزدیک گشته اند.

با توجه به آن چه گفته شد می توان تفاوت فلسفه سیاسی و کلام سیاسی را در سه بند تلخیص نمود:

الف - فلسفه سیاسی از خردگرایی آزاد و بی بهره از امداد وحی محظوظ است، درحالی که کلام سیاسی خود را مقید به متون دینی و گزاره های وحیانی می داند. ب - استدلال های فلسفه سیاسی فقط عقلی است، درحالی که شیوه استدلال در کلام سیاسی هم عقلی است و هم نقلی. در کلام سیاسی، ادله عقلی و نقلی در طول هم قرار می گیرند، همان گونه که در کلام دینی برای اثبات مسئله ای هم چون معاد هم از دلیل عقلی و هم از دلیل نقلی استفاده می شود.

ج - کلام (سیاسی) برخلاف فلسفه (سیاسی) این پیش فرض را از ابتدا می پذیرد که هرآن چه دینی است، عقلی می باشد و به همین دلیل خود را مقید به توجیه عقلانی قضایای دینی می کند.

۳. تعریف فقه سیاسی:

فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی در اسلام می شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی، مفاهیم سیاسی و حقوق بین الملل و نظایر آن مطرح می گردد. ۶

فقه سیاسی در تعریف خاص، مجموعه استنباطات فقهی در خصوص آیات و روایاتی است که به مسائل فوق مربوط می شوند. فقه سیاسی به شکل عام عبارت است از کلیه پاسخ ها و مسائلی که دین اسلام نسبت به مسائل حقوق اساسی و مفاهیم سیاسی و حقوق بین الملل ارائه می دهد. بر این اساس چه بسا مسئله ای سیاسی بالاصاله و به شکل مستقیم در متون دینی بحث نشده باشد، ولی مجتهد با استفاده از ابزارهای استنباط بتواند جوابی فقهی برای آن تدارک ببیند.

۴. فلسفه سیاسی اسلام:

با توجه به تعاریف فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و فقه سیاسی می توان گفت دو اصطلاح اخیر بدون شك موصوف به وصف اسلامی می شوند. ولی اگر فلسفه سیاسی به استدلال های انتزاعی بی بهره از امداد وحی تعریف شود، آیا می تواند همراه با پسوند اسلامی به کار رود؟ اگر دین به سوالاتی مثل حکومت خوب، مبنای مشروعیت، محدوده آزادی ها، تعریف عدالت و ارتباط فرد و دولت پاسخ دهد، در دایره فلسفه سیاسی اسلامی قرار می گیرد یا کلام سیاسی اسلامی؟ اصولا کاربرد یا عدم کاربرد اصطلاح فلسفه سیاسی اسلامی بحثی لفظی است یا محتوایی؟

سوال های فوق جنبه صوری ندارند و از محتوایی عمیق در تطبیق علوم انسانی و دین اسلام خبر می دهند. بحث موصوف شدن به وصف اسلامی در کلیه رشته های علوم انسانی (و حتی علوم تجربی) مورد بحث جدی قرار گرفته است. کسی که بر عدم کاربرد اصطلاح فلسفه سیاسی اسلامی یا به طور اعم علوم انسانی اسلامی اصرار دارد و دین را به ارتباط خدا و انسان تعریف می کند، جهت حل مشکلات سیاسی و اجتماعی عصر خود به متون مقدس رجوع نمی نماید، و اگر به شواهدی از احکام سیاسی و اجتماعی در آیات و روایات برخورد کند، ارشاد به حکم عقل و یا احکامی زمانی و مکانی تلقی می کند:

اسلامی کردن علوم انسانی این نیست که روایاتی به آن ها بیافزاییم، و این نیست که روایاتی بخوانیم و از آن ها چیزهایی در زمینه روان شناسی و استنباط کنیم. این نیست که از آیات قرآن و روایات، استخراج علوم کنیم. این نیست که فلسفه گذشته خودمان یا فلسفه اگزیستانسیالیستی معاصر را به جای علوم انسانی تدریس کنیم. این کارها نشدنی و بی سود است. آن که شدنی است این است: فضای ذهن و ضمیر، اسلامی و علمی شود. همین و بس! از آن پس هر چه از آن حوزه بیرون بترآود، علمی اسلامی است، و راه اسلامی کردن علوم انسانی در این سرزمین همین است. این درسی است که رشد تاریخی علوم به ما می آموزد. ۷

بر این اساس، علوم انسانی موصوف به وصف اسلامی نمی شود، و فقط این فضای ذهن و ضمیر اندیشمندان مسلمان است که باید رنگ و بوی دینی به خود گیرد. بحث اسلامی شدن علوم انسانی را می توان در عالم ثبوت و اثبات طرح نمود. در عالم ثبوت، علوم بر اساس موضوع، غایت یا روش تمییز داده می شوند. موضوع و روش، اسلامی و غیراسلامی ندارد. وقتی درباره غایت بحث می شود، ممکن است تصور شود که هدف اسلام چیزی جز دیگر مکاتب است و نتیجتا بدین لحاظ می توان علوم انسانی اسلامی داشت. حتی می گویند طب اسلامی نیز می توانیم داشته باشیم. جواب این است که بدین لحاظ نمی توان علوم انسانی را به اسلامی و غیراسلامی تبدیل کرد. طب هم خودش از علوم شخصی مثل استخوان شناسی و غیره تشکیل شده که بحث موضوع و غایت و روش در خود آن ها دوباره قابل طرح است. پس می توان گفت به لحاظ صید مطالب و مقام گردآوری سوالات، علوم انسانی اسلامی و غیراسلامی داریم، ولی در مقام دآوری جواب، فقط علمی است. نتیجه آن که توصیف علوم انسانی (و به طریق اولی علوم تجربی) به صفت اسلامی وجهی ندارد. ۸.

بحث فوق با تمییز دو حوزه عقل و دین نیز گره می خورد:

جامعه شناسی اسلامی به طور مثال، اصطلاح غلطی است، چون جامعه شناسی يك علم جدید است و باید طبق متد خود تحلیل شود. منظور، بررسی این ها در حوزه نیست، بلکه باید توجه داشت که اگر به خوبی بررسی شود باید گفت که نمی توان درباره مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به نام اسلام به راحتی اظهار نظر کرد. اجتهاد فقط در رابطه با تعیین ارزش هاست و حکومت و سیاست به عقل و اگذار می شود ۱ نه فتواها مقدس هستند، نه قانونگذاری ها و سیاست گذاری ها. ۹.

در مقابل آرای فوق برخی معتقدند علوم انسانی حقیقتا به وصف اسلامی موصوف می شوند و جهت طراحی علوم انسانی حتما باید به منابع وحیانی و روایی رجوع نمود: تعبیر مدیریت اسلامی حاکی از این است که مدیریت می تواند دارای دو وصف اسلامی و غیراسلامی باشد. صفت دینی برای يك علم (مجموعه خاصی از قضایا)، گاهی به این معناست که مسائل آن علم با روش نقلی دینی و با استفاده از منابع مستند به وحی الهی، مورد بررسی قرار می گیرد.

بخش های مهمی از علوم انسانی ارتباط تنگاتنگی با دین پیدا می کند، مخصوصا دین اسلام که در همه ابعاد از غنای بیش تری برخوردار است. پاسخ هایی که از طرف دین به پرسش های علوم وجود دارد، و هر مجموعه هم آهنگی از آن ها را می توان علم خاصی با وصف دینی به حساب آورد، مانند فلسفه اسلامی و اقتصاد اسلامی. وصف دینی به این اعتبار ناظر به نوع جواب و راه حلی است که دین به مسائل مربوطه می دهد، چنان که در اعتبار سابق نظر به اختلاف روش بود. مهم ترین اثری که علوم کاربردی از دین می پذیرد، اثری است که از نظام ارزشی آن حاصل می شود. ۱۰

برخی پا را از این حد فراتر گذاشته و معتقدند حتی الگوی صنعت کشتی سازی و ساخت زیردریایی و سلاح های دفاعی نیز در دین وجود دارد: صنعت کشتی سازی نوح(ع) الگویی برای ساخت و پرداخت هرگونه وسایل نقلی دریایی و زیردریایی، اعم از وسایل نقل مسافر، بار و مانند آن، و نیز وسایل نقلی زمینی و هوایی به طور عام می باشد.

صنعت زره بافی داود(ع) الگویی برای ساختن هرگونه وسایل دفاعی است، خواه در برابر تیر و مانند آن، و خواه در مقابل سموم شیمیایی و نظایر آن. صنعت معماری و کارهای دستی و ظرایف هنری و ساختن ظروف فلزی سلیمان(ع) نمونه ای برای ساختن هرگونه لوازم زندگی خواهد بود. ۱۱ در ارتباط با تحلیل دو گرایش فوق می توان گفت:

الف) اگر مقصود از داشتن الگوی دینی در علوم انسانی و علوم تجربی این است که صرفاً دین ما را به آن ها ترغیب نموده، امری مقبول و ارشاد به حکم عقل است، ولی ظاهراً از موضوع مورد بحث ما خارج می باشد. اما اگر فی الواقع الگوهایی در زمینه ساخت وسایل نقلی دریایی و زیردریایی، آن هم اعم از نوع باری و مسافری در دین وجود دارد، این سوال به وجود می آید که چرا این الگوها در اختیار متخصصین قرار نگرفته است؟! و اصولاً چه انتظاری از زره بافی داود و کشتی نوح در ارتباط با سلاح های شیمیایی و غیر شیمیایی دفاعی و ساخت زیردریایی داریم؟! حقیقت امر آن است که دین حداکثر به این معنا نه با ادله عقلی و برون دینی، و نه با ادله درون دینی قابل اثبات نمی باشد.

ب) روش علم، خاص است و به دو قسم اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی شود مثلاً روش جامعه شناسی، آمار و مطالعات میدانی و امثال آن است. در مقام داور هم چاره ای جز رجوع به روش علوم نیست. در عین حال مسائلی وجود دارد که به لحاظ آن ها شاید بتوان علوم انسانی را موصوف به وصف اسلامی نمود: اولاً: برخی از مسائل و موضوعات علوم انسانی در دین نیز طرح شده است ثانیاً: دین پیش فرض های خاصی دارد که علوم انسانی به شکلی خاص قابل طرح می باشد مثلاً با پذیرفتن نظام امامت، امر به معروف و نهی از منکر و امثال آن، جامعه شناسی دینی (اسلامی)، بدین حیثیت می تواند با جامعه شناسی غیر دینی تفاوت هایی داشته باشد.

ثالثاً: پیش فرض های دینی ممکن است در اتخاذ روش نیز ما را یاری نماید به طور مثال با پذیرفتن پیش فرض های دینی و اسلامی، نمی توان روش های پوزیتیویستی را به شکل مطلق پذیرفت. ج) برخی معتقدند علوم انسانی دینی بدین معناست که علوم انسانی در جامعه دینی طرح و اجرا شده و رشد می یابد مثلاً فلاسفه اسلامی دویست مسئله فلسفه یونان را به بیش از هفتصد مسئله افزایش دادند و علاوه بر آن اصول و مبانی و طرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان نیز به کلی تغییر، و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرده است ۱۲.

در این ارتباط می توان گفت اگر حضور علوم انسانی در جامعه دینی به تغییر اصول و مبانی و روش ها بینجامد، ممکن است آن را با وصف اسلامی همراه آورد. ولی صرف اجرای علوم انسانی در جامعه دینی و فربه تر شدن مسائل آن، دلیلی برای تقسیم علوم به اسلامی و غیراسلامی به شمار نمی رود، چراکه بحث، صرفاً صوری و لفظی خواهد شد.

د) استدلال برون دینی و عقلانی خاصی برای اثبات اختصاص کلیه احکام سیاسی و اجتماعی دینی به زمان صدر اسلام، وجود ندارد تا بتوان گفت علوم انسانی به اسلامی و غیراسلامی تقسیم نمی شود به بیان دیگر، استدلال عقلی غیر قابل خدشه ای وجود ندارد که بتواند ما را از کلیه احکام اجتماعی دینی بی نیاز سازد. دین، صرف ارتباط انسان و خدا نیست و چون امکان وجود احکام اجتماعی در درون دین وجود دارد، باید به آن رجوع نمود، هرچند این رهنمودها در حد چهار چوب های کلی باشد. ما در عین قبول چهارده نوع تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، بر این نکته اصرار داریم که اصل اولیه را باید بر تداوم احکام شریعت گذاشت ۱۳.

ه) با توجه به نکات فوق مشخص می شود که فلسفه سیاسی به خودی خود متصف به صفت اسلامی و غیراسلامی نمی شود و این کلام سیاسی است که با پیش فرض های خاصی به توجیه عقلانی گزاره های دینی می پردازد. درحقیقت وقتی فیلسوف سیاسی خود را ملزم به توجیه قضایای دینی دید، به حوزه کلام سیاسی وارد شده است. در عین حال می توان گفت در گرایش فلسفه سیاسی، اسلام دارای پیش فرض های خاصی است و علاوه بر آن مسائل و موضوعات آن ها نیز نقاط اشتراکی دارند. بدین لحاظ است که با تسامح می توان از فلسفه سیاسی اسلامی سخن گفت.

۵. گرایش های مختلف درباره

ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی:

فلاسفه و فقهای اسلامی همواره در طول تاریخ به بحث عقل و نقل و تقدم و تاخر آن ها پرداخته اند. در این راستاست که برخی به فلسفه سیاسی و برخی دیگر به فقه سیاسی و شریعت متمایل شده، و مسائل آن را گسترده تر مطرح کرده اند.

فارابی اصالت فلسفه سیاسی را حفظ کرد، ولی از آن هنگام به بعد بود که بر اساس نظریه تغلب و ملوکیت، استدلال های عقلانی و انتزاعی در فلسفه سیاسی رو به ضعف رفت. فقهای اهل سنت به دلیل تأثیر پذیرفتن از قدرت حاکم، به نوعی واقع گرایی روی آوردند و مجموعه این عوامل، فلسفه سیاسی را به حضيض ذلت سوق داد.

به اعتقاد غزالی عقل از درك حقایق امور عاجز است و بدین جهت باید به شخص معصوم (پیامبر اکرم) مراجعه نمود^۱. وی به ازدواج میمون عقل و شرع معتقد است و در آغاز کتاب المستصفی می گوید: اشرف العلوم ما از دوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الراي والشرع. و علم الفقه واصوله من هذا القبيل فانه ياخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل. در عین حال او این پیش فرض را قبول دارد که هر قضیه و حکم شرعی، عقلی هم هست، ولی عکس این قاعده کلیت ندارد. او تهاقت الفلاسفه را به همین دلیل به رشته تحریر درآورده^۱. هژمونی شرع نسبت به عقل تا چند قرن پس از غزالی نیز آثار خود را برجای گذاشت به طور مثال، ابن طفیل در صدد است عامه مسلمین را که از فلسفه رمیده بودند هدایت نماید و عدم تعارض عقل و شرع را اثبات نماید. آرای او وجه جمعی بین معتقدان به تاویل (مانند اسماعیلیه و معتزله) و متمسکین به ظاهر سنت (از قبیل اصحاب حدیث و اشعریه) است^{۱۶}.

فلاسفه ای که سعی نموده اند فلسفه سیاسی را با گزاره های دینی تطبیق دهند، تا اندازه زیادی به کلام سیاسی نزدیک شده اند.

در ارتباط با تقدم و تاخر اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی حداقل چهار تصور وجود دارد:

- تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی

- تقدم فقه سیاسی بر فلسفه سیاسی

- عدم ارتباط این دو دیسپلین

- تفصیل در تقدم و تاخر اعتبار آن ها.

آن چه در ادامه مقاله به دنبال اثبات آن هستیم، تصور چهارم است. از این دیدگاه هر يك از این دو دیسپلین از جهاتی مقدم هستند.

۶. وجوه اشتراك فلسفه سیاسی

و فقه سیاسی:

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی هر چند دو روش کاملاً متمایز دارند، ولی از آن جا که معطوف به تبیین اهداف مشترکی (ارائه بهترین نظام سیاسی) هستند، می توانند در ارتباطی دوجانبه به یکدیگر یاری رسانند. نتایج این دو حوزه با توجه به تقدم و تاخر هر يك از جهاتی خاص، ما را جهت رسیدن به پاسخ های مشترك یاری می دهد. مهم ترین وجه اشتراك فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، اعتبار آن هاست. فلسفه سیاسی (در مواردی که ذکر خواهیم کرد) احکامی معتبر صادر می کند، همان گونه که باید و نبایدهای فقهی برای شخص متعدد، از اعتبار خاصی برخوردار است به دیگر بیان، قضایای اثبات شده در فقه سیاسی و فلسفه سیاسی فی الجمله برای شخص متعدد و اندیشمند معتبر است، پس چگونگی ارتباط آن ها را باید مورد بحث قرار داد.

فلسفه سیاسی برخلاف اندیشه سیاسی به معنای عام آن، به زندگی اجتماعی خاص و شرایط زمانی و مکانی ویژه وابسته نیستند و تخصصی ویژه نیاز دارند. اندیشه سیاسی، تامل درباره آزادی سیاسی یا ارائه تفسیری از آن هاست. رای سیاسی، خیال، مفهوم و یا هر امر دیگری است که برای تفکر درباره آن، ذهن به خدمت گرفته شود و با اصول اساسی سیاست نیز مرتبط باشد. اندیشه سیاسی، عمری به قدمت نژاد بشر دارد. نخستین انسان، اولین اندیشمند سیاسی است، درحالی که فلسفه سیاسی (و فقه سیاسی) در زمانی خاص در تاریخ مکتوب ظهور کرده اند^{۱۷}.

شخص متعدد به وحی برای فقه سیاسی و باید و نبایدهای آن اعتبار قائل است. موضوع فقه، افعال مکلفین است. اخباریون به شکل مطلق، دلایل نقلی را بر دلایل عقلی مقدم می دارند و به برتری فقه سیاسی نسبت به فلسفه سیاسی معتقدند. همان گونه که قبلاً اشاره شد، اصل را باید بر تداوم احکام شریعت بگذاریم. در عین حال این نکته به معنای نادیده گرفتن کارایی عقل و فلسفه سیاسی نیست. دور هرمنوتیکی و نسبیت مطلق تفسیر از متن

واحد، سر از نسبیت در شناخت درمی‌آورد، و با قبول حق به عنوان امری واحد و با تعبد به شرع به شکل مطلق، منافات دارد.

۷. وجوه افتراق فلسفه سیاسی

و فقه سیاسی:

فلسفه سیاسی کوششی است آگاهانه، منسجم و خستگی ناپذیر برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آن‌ها. فلسفه سیاسی صادقانه می‌کوشد تا ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و درست را بداند.^{۱۸}

فقه سیاسی مجموعه بایدها و نبایدهای تعبدی است که از متن شریعت استخراج می‌شود و تکالیف عباد در حوزه مسائل سیاسی را تعیین می‌کند. اگر قضیه‌ای از نظر صغرای مسئله به دین منتسب شود، از نظر کبرای این گزاره در فقه سیاسی پذیرفته شده که هر آن چه دین می‌گوید، بر حق و متناسب است. برعکس، فلسفه سیاسی با روش انتزاعی، خود را تنها به استدلال‌های عقلانی دست یافتن غایات حکومت‌ها و ابزارهای آن‌ها، عدالت، قدرت و امثال آن، ملتزم می‌داند. مبنای فلسفه سیاسی انتزاع و استدلال عقلانی، و مبنای فقه سیاسی، نقل و تعبد است. اگر در فلسفه سیاسی از باید و نباید سخن رانده می‌شود، نباید آن را هم پایه احکام هنجاری فقه سیاسی دانست. حکم افلاطون در فلسفه سیاسی راجع به فیلسوف شاهی (یا باید فلاسفه حاکم شوند، یا شاهان فلسفه بیاموزند) هرچند در ظاهر شکلی هنجاری دارد، ولی بیانی دیگر از هسته‌های او در عالم مثل و سیر عقلانی و انتزاعی او می‌باشد. بایدها و نبایدهای فیلسوف سیاسی به شکل مستقیم و وظیفه مردم را مشخص نمی‌کند، چراکه اگر بخواهد احکامی هنجاری در اختیار مردم قرار دهد، باید لباس حقوق اساسی یا آرای سیاسی به خود بپوشد. فیلسوف سیاسی بدون تکیه بر پایه‌های قدرت (در حقوق اساسی)، گزارشی از سیر عقلانی و استدلال‌های انتزاعی خود در اختیار دیگران می‌گذارد و به شکل مستقیم برای مردم تعیین تکلیف نمی‌کند.

۸. روش تحقیق در فقه سیاسی

و فلسفه سیاسی:

شیوه استنباط در فقه سیاسی، تعبد و روش نقلی، و در فلسفه سیاسی، انتزاع و روش عقلی است. از آن جا که روش این دو علم کاملاً از هم متمایز است، نباید شیوه استنباط آن‌ها را با هم خلط نمود. فقه سیاسی و فلسفه سیاسی در برخی از اهداف و سوال‌ها مشترک هستند و نتایج دو حوزه می‌تواند به یکدیگر یاری رساند. در عین حال خلط روشی بین آن‌ها صواب نیست. اگر در بند بعد به جهت تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی و بالعکس می‌پردازیم و نهایتاً سنتزی از آن‌ها استخراج می‌کنیم، هرگز به معنای خلط روش شناختی این دو دیسپلین نیست.

۹. تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی:

مسائل این دو حوزه يك دست نیستند که بتوان به شکل قطعی یکی را مقدم انداخت، لذا در این بند از جهات تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی، و در بند دیگر از جهات تقدم فقه سیاسی بر فلسفه سیاسی سخن خواهیم گفت. اعتبار فلسفه سیاسی به کاشفیت از مراد شارع است.

مهم‌ترین جهات تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی بدین ترتیب است:

الف) فلسفه سیاسی مثل علم کلام یا فلسفه، بستر فهم از متون دینی را آماده می‌کند. کسی که در مباحث فلسفه سیاسی هم چون آزادی، قدرت، برابری، حکومت خوب، عدالت و مشروعیت به نتیجه خاصی رسیده باشد، متون وحیانی و روایی را خودآگاه یا نا خودآگاه به شکل خاصی می‌فهمد. اجتهاد و فهم متن با ذهن خالی صورت نمی‌گیرد و خواه ناخواه پیش فرض‌هایی در این فرآیند ملحوظ می‌باشد. هرمنوتیک به شکل موجه جزئی می‌تواند ثابت کند که تفسیر و فهم متون بر پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر، مبتنی است.

فقیه‌ای که اندیشه‌ای آزادی خواهانه در فلسفه سیاسی پیدا کرده، نمی‌تواند دین را با وجه استبدادی و توتالیتریستی بفهمد. فلسفه سیاسی و دلایل عقلانی می‌توانند برای فهم متون مذهبی بستر ساز باشند، همان‌گونه که اگر فقیه در علم کلام به جبر یا اختیار متمایل شد، متون دینی را در این راستا تفسیر خواهد کرد.

ب) در صورتی که عقل بتواند امتناع امری را در فلسفه سیاسی به شکل قطعی ثابت کند، بدون تردید بر نقل مقدم می‌باشد. پس اگر در متون دینی خلاف حکم قطعی عقل، روایت یا آیه‌ای مشاهده شود، باید آن را توجیه یا طرد نمود. دلیل عقلی در صورتی می‌تواند مسئله‌ای را به شکل قطعی ثابت کند که نهایتاً به دور یا تسلسل یا تناقض رسد.

در نسبت عقل و نقل نیز در دین می‌گوییم اگر دلیلی عقلی به طور مثال اثبات نماید که جسم بودن برای خداوند - تبارک و تعالی - محال است و روایت یا آیه ای ۱۹ خلاف آن مشاهده شود، در درجه اول باید آن‌ها را در صورت قبول سند، توجیه نمود و در درجه دوم اگر این احتمال وجود ندارد چاره‌ای جز طرد روایات نمی‌ماند. در مباحث فقهی نیز ممکن است قبل از رجوع به روایات و آیات، صور عقلی مسئله را بررسی نماییم و در صورتی که امتناع وجه خاصی اثبات گردد، روایات و آیات را بر وجه یا وجوه دیگر حمل نماییم به طور مثال ممکن است برای نظریه نصب پنج احتمال مطرح کنیم و امتناع عقلی آن‌ها را اثبات، و روایات موجود در باب ولایت فقیه را بر نظریه انتخاب حمل نماییم.^{۲۰}

سوالاتی که ممکن است در این جا به نظر رسد این است که آیا امکان وجود حکمی قطعی و عقلی در فلسفه سیاسی وجود دارد که بتواند بر آیات و روایات معتبره مقدم شود، یا این که چیزی جز استحسان و امثال آن در میان نیست؟

پاسخ، به شکل کلی مثبت است، بدون آن که بخواهیم وارد جزئیات و نقض و ابرام مصداقی مسائل شویم به نمونه‌هایی از این گونه مباحث در فلسفه سیاسی اشاره می‌نماییم:

نویسنده کتاب حکمت و حکومت در بحث عدم امکان تشریح در اجرائیات، استدلالی عقلی در ارتباط با استحاله جعل ولایت (سیاسی) حتی برای معصومین (ع) ارائه می‌نماید.^{۲۱} بر این اساس امتثال یا عصیان تکلیف، پس از وجود وضعی آن قابل تصور است، و وجود وضعی تکلیف نیز از اراده تشریحی حکم موخر می‌باشد. پس ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح قانون بیرون است و اگر خداوند بخواهد ضمانت اجرای قانون را مشخص نماید (ولایت سیاسی)، لازمه آن تقدم شیء بر نفس به دو رتبه و دور مضمهر خواهد بود. برای این استدلال دو پاسخ در جای خود طرح شده است^{۲۲} که جهت اختصار، از ذکر مجدد آن اجتناب می‌کنیم.

استدلال دیگری که در حوزه فلسفه سیاسی تنها بر سبیل تکثیر مثال بدان اشاره می‌کنیم، اثبات عقلی حاکمیت مردم در بحث مشروعیت سیاسی می‌باشد. ملخص این استدلال بدین شکل است:

مقدمه اول: قدرت بی مهار حتی در دست فردی عادل خطرآفرین است (قدرت، بالقوه فسادآور است).

مقدمه دوم: کنترل درونی قدرت (همانند تقوا و عدالت) کافی نیست. پس مردم حق نظارت بر قدرت را دارند.

مقدمه سوم: هرکس حق نظارت (و عزل) را دارد، به طریق اولی حق حاکمیت نیز دارد.

نتیجه: حق حاکمیت (سیاسی) از آن مردم است.^{۲۳}

بدون شك با پذیرفتن این استدلال نظریه نصب و انتخاب زیر سوال خواهد رفت. اگر حق حاکمیت از آن مردم باشد، ولایت نه به شکل نصب و نه به شکل انتخاب قابل اثبات نخواهد بود به بیان دیگر اگر این استدلال تمام باشد، روایات موهم نظریه نصب یا انتخاب را باید بر وجهی دیگر حمل نمود.

در عین حال مقدمه سوم استدلال فوق با چالش روبه‌رو است. يك احتمال این است که هم نصب (ولایت) و هم نظارت (مردم) توسط خداوند ارائه شده باشد. بنابراین دلیلی وجود ندارد که بگوییم هرکس حق نظارت دارد، به طریق اولی حق حاکمیت هم دارد.

احتمال دیگر آن است که اصل ولایت مشروط به خواست مردم باشد. بر این اساس ولایت در صورتی تحقق می‌یابد که اقبال مردم وجود داشته باشد. بدون شك نظر و رای مردم حتی در استدامه حکومت نیز موثر است، و اگر آن‌ها بخواهند، می‌توانند حاکم را عزل نمایند. بر اساس این احتمال، ولایت فقیه حتی به شکل نصب (مشروط به رای مردم)، قابل اثبات خواهد بود. بدون شك این احتمال با فرض فوق (حق حاکمیت سیاسی مردم) تفاوت دارد. به هر حال، غرض ما در این قسمت از بحث، نشان دادن استدلال‌هایی عقلی در باب فلسفه سیاسی بود، نه نقض و ابرام آن‌ها.

ج) اگر عقل (بما هو عقل) به حسن و قبح امری حکم کند، شرع نیز به آن از باب ملازمه حکم خواهد کرد به طور مثال عقل به حسن عدالت و قبح ظلم حکم می‌کند و شرع نیز آن را تایید می‌نماید.

در این جا ممکن است سوال شود که آیا حکم عقل تنها در حسن عدالت و قبح ظلم محدود می‌شود؟ با توجه به سعه مفهوم عدل و ناکارایی حکم عقل در تشخیص دقیق مصادیق آن، آیا حکم عقل (بما هو عقل) کارایی خود را از دست نمی‌دهد؟

شاید بتوان در جواب این سوال گفت که دلیلی برای انحصار حکم عقل در مورد فوق (حسن عدل و قبح ظلم) وجود ندارد به طور مثال، عقل (بما هو عقل) به قبح تمرکز قدرت در دست يك نفر (و حسن مشارکت فی الجمله مردم در امور سیاسی) حکم می‌نماید.

از آن جا که فقه و متون دینی برای زندگی بشر، کلیه جزئیات را به ارمغان نیاورده‌اند، و از آن جا که برخی از امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به عقل بشر واگذار شده است، چه بسا (پس از اثبات امکان رجوع به ادله

درون دینی، و) بعد از مراجعه به ادله روایی و وحیانی، به دلیلی الزامی برخورد نکنیم. درحقیقت خود دین در این جا ما را به اباحت اصلیه راهنمایی می نماید^{۲۴}. مردم در دایره مباحات اصلیه بر حسب عقل و نوق خود می توانند راهی را برگزینند. بدیهی است، عقل در این جا از منابع استنباط احکام نیست و مشمول قاعده ملازمه (ما حکم به العقل حکم به الشرع) نمی باشد.

۱۰. تقدم فقه سیاسی

بر فلسفه سیاسی:

چون دلیل معتبر و یقینی خاصی (در حوزه ادله برون دینی) بر امتناع رجوع به متون مقدس در احکام سیاسی و اجتماعی وجود ندارد، باید به فقه سیاسی رجوع نمود. غرض از فقه سیاسی در این جا، اصطلاح عام آن (کلیه پاسخ ها، پیش فرض ها و مسائلی که دین اسلام به مسائل حقوق اساسی و مفاهیم سیاسی و حقوق بین الملل ارائه می دهد) می باشد.

بحث تاثیر زمان و مکان در اجتهاد، مسئله ای است که در خود اجتهاد و با عنایت به روش های آن باید مورد بررسی قرار گیرد. احکام عقلی و قطعی در فلسفه سیاسی آن قدر زیاد نیستند که ما را از رجوع به متون دینی بی نیاز کنند. آیات و روایات سیاسی نیز در کتاب و سنت آن قدر کم نیستند که قابل اغماض باشند.

فقه و متون دینی در ابواب مختلف و گرایش های گوناگون علوم انسانی به يك اندازه حکم ندارد. شاید احکام فقهی در رشته های علوم انسانی به ترتیب ذیل گسترده باشد:

حقوق، اقتصاد، سیاست، مدیریت و جامعه شناسی. بدین ترتیب ممکن است در علوم سیاسی با احکام فقهی کمتری نسبت به اقتصاد روبه رو شویم.

۱۱. نتیجه:

همان گونه که گفته شد متدلوژی فقه سیاسی و فلسفه سیاسی متفاوت است. ولی در عین حال نتایج این دو حوزه می توانند در ارتباطی دوگانه، به یکدیگر کمک نمایند. با توجه به نکات فوق در ایجاد سنتزی جدید (تفصیلی که در آخر بند ۵ طرح نمودیم)، می توان گفت سوال اساسی در فلسفه سیاسی از حق حاکمیت آغاز می شود. با استفاده از بحث توحید، باید حق حاکمیت را الهی دانست. این قسمت از بحث به دلیل کلی بودن، گرهی از مشکلات بنیادین در فلسفه سیاسی نمی گشاید، زیرا سوال می شود که آیا خدا این حق (ولایت) را به شخص یا اشخاصی واگذار کرده، یا اصولاً چنین چیزی محال عقلی است (آن گونه که از کتاب حکمت و حکومت نقل شد)؟ آیا عقل به شکل قطعی می تواند به این مسئله پاسخ دهد؟

از آن جا که عقل نمی تواند استحال رجوع به متون دینی در این زمینه را ثابت کند، باید در طول ادله عقلی، به منابع وحیانی و روایی نیز رجوع نمود و به جهات تقدم و تاخر فلسفه سیاسی و فقه سیاسی توجه کرد. بدون شك تعاطی و یاری دو حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی نباید به خلط روش استنباط آن ها منجر شود. جان کلام آن که تقدم و تاخر مطلق نسبت به فلسفه سیاسی و فقه سیاسی وجود ندارد، و هرچند روش پژوهش در آن ها کاملاً متفاوت است، ولی طبق مباحث فوق در تقدم و تاخر آن ها می توان قائل به تفصیل (مذکور در بند ۹ و ۱۰) شد.

۱۲. اعتذار:

شاید این مقاله اولین پژوهشی باشد که به طور مستقل (و با کاستی های فراوان) به ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می پردازد. فرض از ارائه این بحث، طرح اصل مسئله ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است و بدین لحاظ باید نوشتار حاضر را کوششی ابتدایی در این راستا تلقی نمود. ارشادات صاحب نظران به دیده منت، مقبول خواهد افتاد. توفیق جویندگان حق و حقیقت را از خداوند منان مسئلت داریم.

پی نوشت ها:

۱. ر.ک: لئو اشتراوس. فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲) ص ۴-۱۰.
۲. همان، ص ۱۳.

۳ - American Political Science Association

۴ - Political Theology

۵. همان، ص ۶.
۶. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۲ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷) ص ۴۱.
۷. عبدالکریم سروش، تفرج صنع (تهران: سروش، ۱۳۷۰) ص ۲۰۲-۱۹۵.
۸. به سخنرانی دکتر سروش در دانشکده علوم اداری در خردادماه ۱۳۷۴ رجوع نمایید.
۹. ر.ک: محمدمجتهد شبستری. دین و عقل، سخن آخر، کیهان فرهنگی (۱۳۶۸).
۱۰. محمدتقی مصباح، تبیین مفهوم مدیریت اسلامی، نگرشی بر مدیریت در اسلام (تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲) ص ۱۹-۲.
۱۱. عبدالله جوادی آملی، فلسفه و اهداف حکومت اسلامی، همان، ص ۱۳.
۱۲. ر.ک: مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ (قم: صدرا، بی تا) ص ۴-۱۳.
۱۳. سیدصادق حقیقت، استنباط و زمان و مکان، اجتهاد و زمان و مکان، ج ۲ (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴) ص ۸۸۱۱۳۷.
۱۴. ر.ک: هیام نویلاتی، الغزالی حیات و عقیدته، ص ۱۳۵-۱۱۲۸.
۱۵. ر.ک: الشرباصی، الغزالی، دارالجلیل، ص ۶۱ و ۸۱۱۱۷۸.
۱۶. ر.ک: ابن طفیل، زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب).
۱۷. ر.ک: اشتراوس، همان، ص ۴-۵.
۱۸. همان.
۱۹. مثل: ۲۰:۵ الرحمن علی العرش استوی، و مانند روایاتی که وهابیون جهت اثبات رویت خداوند در قیامت به آن ها استدلال می کنند.
۲۰. ر.ک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ج، (قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ق) ص ۴۰۹-۴۱۵.
۲۱. ر.ک: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت (بی جا: شادی، ۱۹۹۵) ص ۱۷۰-۱۶۵.
۲۲. ر.ک: سیدصادق حقیقت. نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام، حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵).
۲۳. ر.ک: عبدالکریم سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، کیان، ش ۳۲.
۲۴. ر.ک: شهید صدر، اقتصاددانان، بحث منطقه الفراغ، ص ۴۰۰ به بعد.