

همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی

یکی از مباحث مهم در حوزه اندیشه سیاسی که جنبه کبروی دارد، ارتباط فلسفه سیاسی (به عنوان یافته‌ای بشری) با فقه سیاسی (به عنوان داده‌ای وحیانی، و یا به تعبیر دقیق‌تر، فهم از داده‌های وحیانی) است. در این-جا، تکیه‌گاه تمرکز بحث را مقایسه فلسفه سیاسی شیعه و فقه سیاسی شیعه قرار می‌دهیم. کسی که در حوزه اندیشه سیاسی اسلام پژوهش می‌کند، به هر صورت باید این بحث کبروی را برای خود حل کرده باشد؛ خواه به تفصیل به بحث اشاره شده پردازد، و خواه فقط به کلیات موجود در زمینه رابطه عقل و نقل، اکتفا نماید. گرچه نسبت عقل و نقل دقیقاً همان بحث نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی نمی‌باشد، اما با آن شباهت دارد و پیش‌زمینه آن تلقی می‌شود. به اعتقاد نگارنده، این سه حوزه دانش سیاسی با یکدیگر همروی^۱ و تعامل دارند؛ و در هر مسئله سیاسی برآیند احکام هنجاری این دانشها تعیین کننده خواهد بود.

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی دو حوزه علمی جداگانه‌اند که هر یک به تنهایی می‌توانند احکامی هنجاری راجع به مسائل سیاسی ارائه دهند. فیلسوف سیاسی، همانند فارابی، به گونه‌ای راجع به مسائل و مفاهیم سیاسی می‌اندیشد؛ و فقیه سیاسی نیز به شیوه‌ای دیگر این مفاهیم را می‌کاود. نقطه عزیمت این بحث پاسخ به این سؤال است که چگونه نتایج این دو رشته علمی قابل مقایسه‌اند؟ آیا هر دو نتایجی یقینی ارائه می‌کنند؟ و این که تقدم و تأخر اعتبار آنها چگونه است؟

وقتی به مسئله ای خاص، نظر می‌کنیم و برای آن پاسخی مناسب می‌جوییم، ممکن است از دیدگاه فقیهانه یا فیلسوفانه به آن پاسخ دهیم. دیدگاه اول مبتنی بر تعبد به متون وحیانی، و منظر دوم مبتنی بر تعقل آزاد است. از دیدگاه فارابی، نیز جامعه را هم می‌توان به شکل فیلسوفانه و هم به شکل فقیهانه اداره نمود. به همین دلیل است که می‌توان ادعا کرد که او برای نخستین بار از همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی سخن گفته است. وی که از فلسفه مدنی و فقه مدنی (در قالب علم مدنی) بحث می‌کند، چنین می‌نویسد:

«شرايع فاضله جملگی تحت کلیات در فلسفه عملی قرار دارند ... فلسفه آن است که برهان‌های ملت فاضله را ایجاد می‌کند ... پس، حرفه مملکت‌داری که ملت (مکتب و آیین سیاسی) فاضله از آن ترکیب یافته، زیر مجموعه این فلسفه قرار دارد».^۲

وی پس از آن که به تعریف فقه می‌پردازد، چنین اضافه می‌کند:

^۱. confluence

^۲. الفارابی، المله، المصدر، ص ۴۷: «فأذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية... فأذن الفلسفة هي التي تعطى براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة. فأذن المهنة الملكية التي عنها تلثم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة».

«فقه در امور عملی ملت شامل موارد جزئی آن کلیاتی می‌شود که در علم مدنی قرار داشت؛ و

بنابراین، زیرمجموعه فلسفه عملی (سیاسی) قرار می‌گیرد».^۱

از دیدگاه فارابی، فلسفه مدنی به کلیات مملکت‌داری، و فقه مدنی به جزئیات آن می‌پردازد.^۲ وی فقیه را کسی می‌داند که با اشراف به منابع شریعت و حفظ حدود آن، به استنباط و استخراج مسائل فقهی اقدام می‌نماید. فقیه همانند متعقل است، با این تفاوت که مبادی استنباط آن‌ها متفاوت می‌باشد. از دیدگاه او، رتبه دانشمندان به ترتیب از این قرار است: فیلسوفان، جدلیان و سوفسطائیان و واضعان نوامیس و متکلمان و فقیهان.^۳

متفکرانی همچون اروین روزنتال نیز به تقابل روش و اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی (شریعت‌نامه‌نویسی) و چگونگی جمع آن دو نزد افرادی مانند ابن‌رشد و غزالی توجه کرده‌اند. به نظر او، اعتبار فقه سیاسی از حیاتی بودن منابع آن، و اعتبار فلسفه سیاسی از عقل ناشی می‌شود.^۴

ما برای یافتن رابطه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، ابتدا مقصود از فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را روشن می‌کنیم؛ و سپس به عنوان مقدمه، به ارتباط عقل و نقل در اندیشه متفکران اسلامی اشاره خواهیم نمود. فهم معنای دقیق «فلسفه سیاسی شیعه» به فهم معنای «فلسفه سیاسی»، تشخیص نوع گزاره‌ها و قضایای آن، تفاوت فلسفه سیاسی با کلام سیاسی و ملاک اعتبار آن بستگی دارد. در پایان، به شکل دقیق‌تر به رابطه فلسفه سیاسی (شیعه) و فقه سیاسی (شیعه) خواهیم پرداخت. هدف از آن بحث، یافتن نسبت (و تقدم و تأخر) قضایای هنجاری این دو حوزه است.

فلسفه سیاسی و فلسفه سیاسی شیعه

پیش از پرداختن به رابطه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی شیعه، لازم است ابتدا معانی و گرایش‌های گوناگون در فلسفه سیاسی، و همچنین مراد خود از اصطلاح «فلسفه سیاسی شیعه»، را روشن کنیم. آغاز سرگذشت فلسفه سیاسی به زمانی برمی‌گردد که تفلسف درباره سیاست، به عنوان گفتمانی مستقل، تأسیس شد. در حالی که اندیشه سیاسی زمان و مکان نمی‌شناسد و از هبوط آدمی همراه او بوده است، فلسفه سیاسی و گونه‌های آن از زمان و مکان خاص آغاز شده و در بستر تاریخ تحولات اجتماعی دگرگون، بازتعریف و

۱. المصدر، ص ۵۲.

۲. ابونصر محمد بن محمد فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۱۰۹.

۳. الفارابی، *الحروف*، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۴. See: Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, pp. ۱۱۵-۱۲۱.

تعدیل شده است.^۱ پس، فلسفه سیاسی زمان‌مند است؛ و قدیم و جدید دارد. تعریف فلسفه سیاسی را از زبان لئو اشتراوس، فیلسوف سیاسی افلاطونی که به فلسفه سیاسی قدیم و ضرورت احیای آن اعتقاد دارد، پی می‌گیریم:

«در اصطلاح «فلسفه سیاسی»، کلمه «فلسفه» بیانگر روش بحث از مقوله سیاسی است: روشی که هم فراگیر است، و هم به ریشه مسئله توجه دارد. کلمه «سیاسی» هم بیانگر موضوع بحث است، و هم کارویژه این مشغله را نشان می‌دهد. فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است که با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیرفلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی را دارد.^۲ از دیدگاه اشتراوس، فلسفه، کوششی برای نشان دادن معرفت به کل، به جای گمان نسبت به کل، است. فلسفه سیاسی، برخلاف اندیشه سیاسی، در زمانی خاص در تاریخ مکتوب ظهور کرد.^۳ به تعبیر دیگر، می‌توان گفت فلسفه سیاسی بخشی از فلسفه است که به تحلیل هستی‌شناسانه پدیده‌ها و موضوع‌های سیاسی می‌پردازد. به تعبیر ملکیان، فلسفه (سیاسی) از معقولات ثانیه فلسفی و منطوق از معقولات ثانیه منطقی سخن می‌گوید؛ چرا که عروض و اتصاف موضوعات منطقی در ذهن است؛ در حالی که عروض موضوعات فلسفی در ذهن، و اتصاف آن‌ها در خارج است. به طور مثال، عروض «امکان» برای موجودات در ذهن، ولی اتصاف آن‌ها به این وصف در خارج تحقق می‌یابد.^۴ رودی نیز در مقدمه‌ای بر علوم سیاسی می‌نویسد:

«فلسفه سیاسی از جامعه خوب، عدالت و مسائلی از این قبیل بحث می‌کند. علوم سیاسی زیررشته [ساب دیسپلین]‌های مختلفی دارد؛ و فلسفه سیاسی یکی از زیررشته‌های کمتر علمی آن است. اندیشمندان جدید سیاست هرچند می‌خواهند علوم سیاسی را تا حد ممکن علمی‌تر کنند، اما این مسئله به معنای کم شدن ارزش فلسفه سیاسی نیست.»^۵ بدیهی است «علوم سیاسی» نزد وی به معنای «دانش^۶ سیاسی» است، نه صرفاً به معنای تجربی آن.^۱ در کتاب تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم نیز می‌خوانیم:

۱. ر. ک: لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، مقدمه مترجم.

۲. همان، ص ۲-۴.

۳. همان، ص ۳-۵.

۴. مصطفی ملکیان، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری».

۵. C. Clymer Rodee (and others), *Introduction to Political Science*, pp. ۵, ۶, ۱۱.

۶. knowledge

«فلسفه سیاسی اغلب به شیوه‌ای انتزاعی با غایات حکومت و ابزارهای مناسب دستیابی به آنها، و مآلاً با بهترین شکل حکومت، سروکار دارد. موضوعات اصلی فلسفه سیاسی را مباحثی چون چگونگی احراز حقیقت، عدالت، مبنای خیر و صلاح عمومی، لوازم آزادی و برابری، استوار کردن زندگی سیاسی بر اصول اخلاقی، دلیل و ضرورت وجود حکومت، دلایل اطاعت اتباع از قدرت و جز آن تشکیل می‌دهد.»^۲

در این جا، تعریفی که از «فلسفه سیاسی» برگرفته می‌شود با نقل قول‌های یاد شده، و آنچه از کتاب تاریخ نظریات سیاسی خواهد آمد، سازگاری دارد:

«فلسفه سیاسی در مقابل علم سیاست تعریف می‌شود. تمایز فلسفه سیاسی و علم سیاست، همان تفاوت فلسفه و علم است. از نظر سنتی، علوم طبیعی بخشی از فلسفه بوده است. در قرن هفدهم، انقلاب روشنگری این تصور سنتی را از بین برد. در گذشته، فلسفه سیاسی و علم سیاست یکسان تلقی می‌شدند. فلسفه سیاسی همان تفکر (اندیشه) سیاسی نیست. اندیشه سیاسی با زندگی سیاسی، معاصر و همزمان بوده است؛ در حالی که فلسفه سیاسی در زندگی خاص سیاسی پدید آمده است.»^۳

به قول جورج ساباین، اندیشه سیاسی گرچه هرگونه تفکر راجع به سیاست را شامل می‌شود، ولی در این جا مقصود، پژوهش‌های نظم یافته در مسائل سیاسی است.^۴ بنابراین، اگر اندیشه سیاسی را به شکلی تعریف کنیم که حتی اندیشه‌های غیرحرفه‌ای را نیز شامل شود،^۵ از تعریف بالا دور شده، و معنای بسیار اعمی از آن قصد کرده‌ایم. به هر حال، بین اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است، نه عموم و خصوص من وجه.^۶ اندیشه سیاسی ممکن است در شکل دیگری، مانند نظریه سیاسی (با گرایش علمی)، نمود پیدا کند. در این جا، یادآوری دو نکته ضروری است: اول این که تعریف‌های بالا در حقیقت

۱. science

۲. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ص ۱۷.

۳. Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, p.۱.

۴. See: George H. Sabine (and Thomas H. Thorson), *A History of Political Theory*.

۵. فرهنگ رجایی در مقدمه خود بر کتاب فلسفه سیاسی چیست؟ (همان) به این تعریف بسیار اعم قائل شده است.

۶. بشیریه نسبت فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی را به شکل عموم و خصوص من وجه ترسیم کرده است: بشیریه،

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، همان، ص ۲۰.

انواع مثالی^۱ هستند؛ و آنچه در واقع وجود دارد، همواره ترکیبی از آنها می‌باشد. فلسفه سیاسی یا نظریه سیاسی ناب وجود ندارد. دوم، این که هر یک از واژه‌های یاد شده کاربردهای دیگری نیز دارند. از نظر هابرماس، فلسفه سیاسی بخشی از فلسفه عملی است؛ و فلسفه سیاسی کلاسیک (ارسطویی) اخلاق و سیاست را در چارچوب اجتماعی - سیاسی^۲ قابل تحقق می‌دانست؛ اما فرایند جداسازی فلسفه اخلاق از اجتماعیات با سوژه‌گرایی مدرن دکارتی و ذره‌گرایی طبیعت‌انگاران هابزی آغاز شد؛ و هگل نتوانست از این روند جلوگیری کند. با طرح نظریه‌های کارکردگرایانه و سیستمی حذف کامل عقل عملی از عرصه اجتماعیات محقق شد؛ و در نهایت، در عصر پس از نیچه، به طور کلی هرگونه باوری به حجیت عقل در قلمرو زندگی انسان مورد سؤال و نفی قرار گرفت.^۳

فلسفه حکمت از فلسفه علوم که با ارزش‌ها سروکار دارند (که به آن axiology یا علم ارزش‌ها گفته می‌شود) و فلسفه علوم توصیفی (که اعم از علوم عقلی، تجربی، شهودی، تاریخی و نقلی است) اعم می‌باشد. برخی از علوم که با ارزش‌ها مرتبط هستند، عبارتند از: اخلاق، سیاست، زیبایی‌شناسی و فقه ادیان. آنچه در واقع وجود دارد، هم واقعیت دارد (مثل خود تاریخ، اخلاق و سیاست)، و هم علمی مربوط به آنها (مثل علم تاریخ، علم اخلاق و علم سیاست) هست که درجه اولند. علاوه بر این‌ها، «فلسفه» نیز ممکن است به تاریخ، اخلاق و سیاست اضافه شود (فلسفه تاریخ و فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی)^۴، که باز این‌ها نیز درجه اول می‌باشند. اما فلسفه علم تاریخ، فلسفه علم اخلاق و فلسفه علم سیاست^۵ (که گاه به آن فلسفه سیاست هم گفته می‌شود) درجه دوم هستند. هر علمی که موضوعش واقعیت^۶ باشد، درجه اول، و هر علمی که موضوعش رشته علمی^۷ باشد، درجه دوم است. فلسفه سیاسی درجه اول است؛ و درباره پدیده-های سیاسی احکام عقلی صادر می‌کند. در فلسفه هر علمی، و از جمله فلسفه علم سیاست، از سه دسته مسائل بحث می‌شود:

۱. ideal type

۲. polis

۳. عباس منوچهری، «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، به نقل از:

J. Habermas, *Between Facts and Norms*, pp. ۲-۱۰.

۴. political philosophy

۵. philosophy of politics

۶. fact

۷. discipline

الف. پیش فرض‌ها: مبادی تصویری و تصدیقی که قدما آن را در مقدمه علم جای می‌دادند؛

ب. متدلوزی؛

ج. تاریخ تطور آن علم: پیش از این، تاریخ هر علمی در خود آن علم بحث می‌شد، ولی امروزه به دلیل رشد و توسعه یافتگی آن بخشی از فلسفه هر علم است.^۱

اتکینسون نیز بین تاریخ و فلسفه علم تاریخ^۲ تمایز قائل می‌شود؛ و دومی را مطالعه درجه دوم می‌داند.^۳ به هر حال، آنچه در این جا مد نظر ما است، مشخص کردن دقیق معنای فلسفه سیاسی و متمایز کردن آن از واژه‌های همانند است. در این جا، مقصود از «فلسفه سیاسی» شکل غیرتحلیلی آن است. برخی از فیلسوفان تحلیلی به روش زبانی باور دارند؛ و سعی دارند با تحلیل زبانی (و بازی زبانی) به تحلیل مفاهیم و سازگاری و ناسازگاری آن‌ها بپردازند. اینان، به هر حال، درصدد تأسیس نظام فلسفی نیستند؛ چرا که نتیجه شدن بحث هستی‌شناسانه (انتولوژیک) از بحث زبانی را چیزی جز مغالطه نمی‌دانند. بنابراین، فلسفه تحلیلی همواره شکل، روش و ابزار تحلیل را پیدا می‌کند. اشتراک اثبات‌گرایان منطقی و فیلسوفان تحلیلی در انکار شناختاری^۴ بودن قضایای فلسفی و دینی است. به هر حال، آنچه در این بحث مد نظر است، فلسفه سیاسی تحلیلی نمی‌باشد. گزاره‌های فلسفه سیاسی اگر مبتنی بر ارزش‌های مد نظر فیلسوف باشد، تحلیلی نیست؛ چون فلسفه سیاسی تحلیلی شکل ارزشی ندارد. اصطلاح «فلسفه سیاسی اسلامی» هم به معنای فلسفه سیاسی مسلمانان است، و هم به معنای فلسفه سیاسی با پیش فرض‌های (انسان‌شناسانه و غایت‌شناسانه) اسلامی.

۱- جایگاه فلسفه سیاسی در میان علوم بشری

از قدیم مرسوم بوده که حکمت یا مطلق دانش را به دو قسم؛ حکمت نظری (reason) و حکمت عملی (phronesis) تقسیم می‌کرده‌اند. البته، قسم دیگری به نام تخنه (techne) مثل کشاورزی و هنر نیز وجود داشت. این تقسیم از یونان وارد تمدن اسلامی شد. حکمت نظری شامل الهیات، ریاضیات و طبیعیات بوده است؛ و موضوع آن وجود غیرمقدور می‌باشد. وجودات مقدور متعلق عقل عملی است؛ و به سه قسم تقسیم می‌شود: اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل. با توجه به این که تقسیم یاد شده قدیمی است، علومی مانند فقه، اقتصاد و فلسفه‌های مضاف (مثل فلسفه تاریخ) و فلسفه علوم (مثل فلسفه علم تاریخ) را شامل نمی‌شود. مهدی حائری یزدی در این ارتباط به چند نکته مهم اشاره می‌کند:

۱. مصطفی ملکیان، «فلسفه علوم سیاسی».

۲. philosophy of history

۳. see: R. F. Atkinson, *Explanation in History*, pp. ۸-۹.

۴. cognitive

- ۱- مقصود از این تقسیم فوق، تقسیم عقل نیست، بلکه تقسیم معقول است؛
 - ۲- فلسفه سیاست از خود سیاست^۱ ممتاز است؛ و در واقع، نوعی فراسیاست^۲ تلقی می‌شود؛
 - ۳- معقولات بر دو قسمند: یکی معقول بالذات، و دیگری معقول بالعرض. در فلسفه اسلامی، هر جا وحدت عاقل و معقول بیان و اثبات می‌شود، مراد معقول بالذات است؛
 - ۴- کانت که عقل نظری را از عقل عملی متمایز می‌داند، مدرکات عقل عملی را دستورهای قاطع عقلانی انگاشته است؛ و سیاست ماکیاولیزم را، به طور کلی، از دایره سیاست خارج می‌داند؛ چون سیاست آن چیزی است که در دایره اخلاق واقع می‌شود.^۳
- در مجموع، می‌توان گفت فلسفه سیاسی به این معنا، دانشی درجه اول و قسمی از حکمت عملی است.

۲- گزاره‌های توصیفی و هنجاری در فلسفه سیاسی

همان گونه که اشاره شد، فلسفه سیاسی را در این جا به معنای کلاسیک آن اخذ کرده‌ایم. فلسفه سیاسی - اسلامی یا غیراسلامی - طبق دو بیان مختلف، دارای گزاره‌های توصیفی و هنجاری است. آن جا که جان پلامناتس از «فلسفه‌های زندگی» سخن می‌گوید، بر آن است که نظریه سیاسی چیزی بیش از توصیف جامعه و دولت و بیش از توجیه و تفسیح وضع موجود به شمار می‌رود.^۴ از دیدگاه دیوید رافائل، گزاره‌های یک نظریه سیاسی شکل توصیفی، و گزاره‌های فلسفه سیاسی حالت هنجاری دارند.^۵ به نظر اسپریگنز، نظریه سیاسی (فلسفه سیاسی)، جستاری برای فهم عناصر تشکیل دهنده جامعه خوب و یافتن معیارها و راه-حل‌ها است.^۶ بلوم که هدف نظریه سیاسی (فلسفه سیاسی) را فهم سیاست به جامع‌ترین شیوه ممکن می‌داند، به دو سطح در بررسی نظم اشاره می‌کند: تبیین و توصیف ماهیت و شیوه ایجاد الگوهای متنوع در جهان تجربی، و بررسی ماهیت نظم، نظم خوب، بهترین نظم، نظم درست و عقلایی. وی بین نظم تجربی و نظم عقلایی تمایز قائل می‌شود.^۷

۱. politics

۲. meta- politics

۳. ر. ک: مهدی حائری یزدی، «کاوش‌هایی در خرد سیاسی»، ص ۶.

۴. ر. ک: منوچهری، همان، به نقل از:

J. Plamenatz, *Man and Society*, pp. XIV-XV.

۵. D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, pp. ۵-۷.

۶. توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، ص ۳۱.

۷. بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ص ۳۶-۴۲.

حال، این سؤال به وجود می‌آید که اگر تمام یا بخشی از مباحث فلسفه سیاسی شکل هنجاری دارد، چگونه می‌توان گفت فلسفه سیاسی بخشی از فلسفه است و به «هستی» شناسی پدیده‌ها و موضوعات سیاسی دست می‌یازد؟ اگر هر دو گونه قضایای «هست» و «باید» در فلسفه سیاسی یافت می‌شوند، نسبت بین آن‌ها چیست؟ در پاسخ به این سؤال قصد نداریم وارد بحث طولانی ارتباط «هست» و «باید» شویم؛ و تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که معمولاً فیلسوف سیاسی در تحلیل خود از پدیده‌های سیاسی جامعه به گونه‌ای واقعیت‌ها و «جامعه خوب» را ترسیم می‌کند که در واقع «هست» و «باید» او به هم گره می‌خورند. پس، وقتی او به این نتیجه می‌رسد که عدالت و توزیع قدرت و جامعه خوب این گونه «هست»، گویا در قالب گزاره‌های هنجاری به مردم توصیه می‌کند که «باید» این چنین کنند. بنابراین، «هستی شناسانه» بودن فلسفه سیاسی، با وجود احکام هنجاری در آن منافات ندارد. فلسفه سیاسی در دستگاه معرفتی فارابی نیز «مشمول بر شناخت اموری است که به واسطه آن‌ها برای شهروندان، چیزهایی زیبا و توانایی به دست آوردن و نگاهداری آن‌ها حاصل می‌شود.»^۱ هستی‌شناسی در فلسفه سیاسی از نوع هستی‌شناسی امور حقیقی نیست. ادراک‌های حقیقی، انکشاف‌ها و انعکاس‌های ذهنی واقع و نفس‌الامر است؛ و ادراک‌های اعتباری در مقابل ادراک‌های حقیقی می‌باشد. اعتباریات قبل‌الاجتماع عبارتند از: وجوب، حسن و قبح (خوبی و بدی)، انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر)، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت علم. اعتباریات بعدالاجتماع مفاهیم اعتباری هستند که انسان اجتماعی امروزی از قالب ذهن خود ابداع کرده است. برخی از اعتباریات بعدالاجتماع عبارتند از: اصل ملکیت، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت و لوازم آن‌ها، امر و نهی، و جزا و مزد و اعتباریات در مورد تساوی طرفین (مثل اقسام مبادله‌ها).^۲

اعتباریات در فلسفه سیاسی فقط با جعل پدید نمی‌آیند؛ و منشأ انتزاع دارند. در واقع، وقتی فیلسوف سیاسی می‌خواهد از مهم‌ترین مباحث خود سخن به میان آورد، مفاهیمی مثل عدالت، سعادت و قدرت را اعتبار می‌کند؛ و از آن‌ها به شکل دقیق‌تری بحث می‌نماید. با تحلیل دقیق‌تر، برخی از موضوع‌های فلسفه سیاسی اعتباری‌اند (اما در خارج منشأ انتزاع دارند)؛ ولی برخی دیگر خودشان در خارج وجود دارند. دموکراسی و انتخابات از نوع اول، و خشونت و «آزادی از» از نوع دوم هستند. خشونت، یک پدیده فیزیکی دردآور در صحنه اجتماع است. گزاره «آقای X رئیس جمهور است» و گزاره «آقای X آزاد است» از این جهت با هم

۱. الفارابی، الرسائل، کتاب التنبیه، ص ۲۰: «الفلسفة المدنیة صنفان: احدهما تحصل به الافعال الجمیلة... والثانی یشتمل علی معرفة الامور التي بها تحصل الاشياء الجمیلة لاهل المدن والقدرة علی تحصیلها لهم وحفظها علیهم، وهذه تسمى الفلسفة السیاسیة».

۲. محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۱۸.

متفاوتند که اولی با اعتبار اعتبارکنندگان تغییر می‌کند، ولی دومی به واقع نظر دارد. اثبات‌گرایان اجتماعی بر آنند که تمامی موضوع‌های فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی اعتباری‌اند؛ به این معنا که باید توسط مردم، و نه توسط منابع مابعدالطبیعی، اعتبار می‌شوند.^۱ بدیهی است که اعتباری بودن فلسفه سیاسی نزد ایشان با اعتباری بودن آن نزد محمدحسین طباطبایی متفاوت است. از دیدگاه طباطبایی، منبع فلسفه سیاسی می‌تواند مابعدالطبیعه نیز باشد.

۳- فلسفه سیاسی و کلام سیاسی

به اعتقاد فارابی، علم کلام علمی است که انسان به وسیله آن بر آراء و افعال محدود و بیان شده توسط واضع شریعت، مسلط می‌شود؛ و به وسیله آن می‌تواند بر مخالفان پیروز شود.^۲ ابوحنیفه کلام را «فقه اکبر»، و برخی دیگر آن را «علم اصول دین» نامیده‌اند.^۳ اشتراوس می‌نویسد:

«ما مجبوریم میان فلسفه سیاسی و کلام سیاسی نیز تمایز قائل شویم. آنچه ما از کلام سیاسی می‌فهمیم تعلیمات سیاسی است که از وحی ناشی می‌شود. فلسفه سیاسی محدود است به آنچه در دسترس ذهن بشر بی‌بهره از امداد وحی قرار دارد.»^۴

کلام خود را متعهد به اثبات گزاره‌های دینی می‌داند؛ و در این راستا، از ادله عقلی، نقلی، شهودی و تجربی بهره می‌برد. در کلام سیاسی^۵، عقل همانند نقل و تجربه ابزاری جهت توجیه گزاره‌های دینی به شمار می‌آید. با توجه به این که در این جا عقل عهده‌دار اثبات وحی است، استدلال‌ها را در این راستا منظم می‌کند؛ و به این ترتیب، از خردگرایی آزاد فلسفه سیاسی فاصله می‌گیرد. از دیدگاه علم کلام، این پیش‌فرض پذیرفته شده که «هر چه دینی است، عقلی است»؛ اما برای اثبات عکس این گزاره گفته می‌شود که باید دید مقصود از «عقل» چیست. البته، در آن جا که متکلم درصدد است توجیه عقلانی از دین باشد، بدون شک باید بر استدلال‌های برهانی و عقلی تکیه زند.

کارل اشمیت به کلام سیاسی (الهیات سیاسی) از نظر تاریخی می‌پردازد؛ و ظهور و افول آن را به ویژه در دوران روشنگری بررسی می‌کند.^۶ اتین ژیلسون نیز الهیات یا کلام الهی را به اصول عقاید ایمانی و تصدیق

۱. ملکیان، همان.

۲. ابونصر محمد الفارابی، *احصاء العلوم*، ص ۷۱.

۳. همان، پاورقی مصحح.

۴. اشتراوس، همان، ص ۶.

۵. political theology

۶. See: Carl Schmitt, *Political Theology*, pp. ۳۶-۵۲.

کلمه الله تعریف می‌کند. به اعتقاد او، اگر الهیات به عقل تکیه کند، الهیات وحیانی^۱ یا الهیات وحی^۲ جای خود را به الهیات عقلی^۳ - یعنی مابعدالطبیعه - می‌دهد. آکویناس که بین ایمان و معرفت عقلی گسستگی تصور نمی‌کرد، به تدریج از الهیات رایج در قرون وسطای متقدم فاصله می‌گرفت.^۴ در مقایسه، فلسفه سیاسی رشته‌ای مستقل است که از آتن آغاز شد؛ و در طول تاریخ - دوران کلاسیک، قرون وسطی، دوران نوین و عصر حاضر - گونه‌هایی متفاوت به خود دید. مذهب و مذهب‌یون هم از این رشته متأثر بوده‌اند، و هم نسبت به آن انتقادهایی داشته‌اند. برای نمونه، می‌توان به انتقادهای والتر استروف (۱۹۷۷) نسبت به راولز اشاره نمود.^۵

تمایز فلسفه سیاسی و کلام سیاسی، به مسائل آن‌ها نیست؛ چرا که مسائل مشترکی دارند. روش‌های آن‌ها نیز تباین کلی ندارند؛ چون برای نمونه، روش عقلی در هر دو مشترک است. البته، در کلام سیاسی، بر خلاف فلسفه سیاسی، روش نقلی و تجربی نیز وجود دارد. در خصوص موضوع آن‌ها نیز هرچند نوعی مشابهت به چشم می‌خورد، اما این احتمال نیز وجود دارد که موضوع کلام سیاسی (همانند موضوع کلام در شکل عام خود) یک چیز نباشد.

سلسله جنبان فیلسوفان سیاسی شیعه فارابی است که مبنای فلسفه سیاسی خود را آزاد از وحی قرار داد. البته، فیلسوفان سیاسی شیعه در طول زمان به مبانی وحیانی پای‌بند شدند؛ و بدین ترتیب، مرزهای فلسفه سیاسی و کلام سیاسی را در هم شکستند. هرچند فلسفه سیاسی فارابی از وحی آزاد بود، اما فلسفه سیاسی ملاصدرا به کلام سیاسی تقلیل یافت. فارابی، بر خلاف صدرا، هیچ‌گاه فلسفه سیاسی خود را مبتنی بر کتاب و سنت قرار نداد. فلسفه سیاسی می‌تواند مبتنی بر پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه و غایت‌شناسانه باشد؛ اما نمی‌تواند با پیش‌فرض وحیانی به دفاع از گزاره‌های دینی بپردازد. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان تفاوت فلسفه سیاسی و کلام سیاسی را در موارد ذیل تلخیص نمود:

۱- فلسفه سیاسی از خردگرایی آزاد، و نه از امداد وحی، بهره می‌برد؛ در حالی که کلام سیاسی خود را به متون دینی و اثبات گزاره‌های وحیانی مقید می‌داند؛

۲- استدلال‌های فلسفه سیاسی به شیوه عقلی محض است؛ در حالی که کلام سیاسی در راستای اثبات وحی، از ادله عقلی، نقلی، شهودی و تجربی کمک می‌گیرد؛

۱. revealed theology

۲. theology of revelation

۳. rational theology

۴. اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۶۶-۶۷.

۵. Ibid, pp. ۲۲۴-۲۲۹.

۳- کلام (سیاسی) برخلاف فلسفه (سیاسی) این پیش فرض را از ابتدا می پذیرد که هر آن چه دینی است، عقلی می باشد؛ و به همین دلیل، خود را به توجیه گزاره های وحیانی مقید می کند. با توجه به این که فلسفه سیاسی ممکن است قالب خاصی پیدا کند و بر پیش فرض های خاصی متکی شود، می توان از «فلسفه سیاسی یونانی» و «فلسفه سیاسی اسلامی» و امثال آن سخن گفت. فلسفه سیاسی - چه در قالب اسلامی، و چه در قالب یونانی یا لیبرالی - مشحون از تعلقات (ارزشی، تربیتی، روانشناختی و غیره) است. فارابی در *التنبیه علی سبیل السعادة* حکمت را به دو قسم نظری و مدنی، و نوع دوم را به اخلاق و فلسفه سیاسی تقسیم می کند.^۱ شاید، در بین متون کلاسیک اسلامی این تنها جایی باشد که اصطلاح «فلسفه سیاسی اسلامی» به کار رفته باشد.

۴- اعتبار فلسفه سیاسی

اگر فلسفه سیاسی را به شاخه ای از فلسفه تعریف کنیم که به تفسیر پدیده ها و موضوعات سیاسی می پردازد، یا به قول کوئنتین آن را موضوع مشترک فعالیت های افلاطون، هگل و میل و نظیر ایشان بدانیم،^۲ باید اذعان کنیم که فعالیتی یکپارچه و با یک میزان اعتبار نبوده است. برخی از مباحث فلسفه سیاسی پیامدهای مبانی فیلسوفان است. پس، بحث های فلسفه سیاسی نتیجه و پیامد پذیرش مبانی خاص می باشند. فارابی گزاره های فلسفه سیاسی را به اقسامی همچون یقینیات، مظنونات و موهومات تقسیم می کند. او معتقد است از آن جا که ملت یا شریعت باید پیرو فلسفه باشد، گزاره های مورد استفاده نباید از نوع جدل یا سفسطه باشند.^۳ از دیدگاه وی، تنها ملاک، فلسفه یقینی و گزاره های برهانی می باشد. البته، برای اقناع جمهور، می توان از اقناع و تخیل نیز بهره برد.^۴ بر این اساس، ارزش گذاری فلسفه سیاسی (اعم از فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی غیراسلامی) را می توان با توجه به تفصیل ذیل پی گرفت:

۱- برخی از مسائل فلسفه سیاسی ممکن است به شکلی برهان پذیر باشند. برای نمونه، ممکن است کسی در بحث حاکمیت بتواند به شکل عقلی برهان آورد که حق حاکمیت از آن خداوند یا مردم است.^۵ دلایل

۱. ابو نصر محمد الفارابی، *التنبیه علی سبیل السعادة*، ص ۶۶-۶۷.

۲. کوئنتین، *فلسفه سیاسی*، ص ۱۱.

۳. الفارابی، *الحروف*، ص ۱۵۲-۱۵۳.

۴. همان، ص ۱۳۳، و *تحصیل السعادة*، ص ۹۴.

۵. برای نمونه، همان گونه که خواهیم دید، حائری یزدی سعی می کند با برهانی عقلی اثبات کند که خداوند نمی تواند برای معصوم (ع) و غیر معصوم جعل ولایت کرده باشد: مهدی حائری یزدی، *حکمت و حکومت*، ص ۱۶۵ - ۱۷۰.

عقلی باید به طور حتم به شکل دور، تسلسل، برهان خلف و مانند این‌ها، و نهایتاً به عدم امکان جمع نقیضین، منجر شوند. فطریات از جمله قضیه‌های یقینی هستند که قیاس آن‌ها همراهشان می‌باشد (قضایا قیاسات‌ها معها).^۱ مشکل قضیه‌های عقلی و فطری در فلسفه سیاسی آن است که کمتر امکان تحقق دارند؛ علاوه بر آن که معیار مصادیق فطری بودن گزاره‌ها به طور کامل مشخص نیست.

۲- دسته‌ای دیگر از مباحث فلسفه سیاسی را مشهورات تشکیل می‌دهد. مشهورات در فلسفه سیاسی عمدتاً دستاوردهای عقل جمعی و تجارب بشری هستند که در طول تاریخ بر روی هم انباشته شده‌اند. برای نمونه، تجربه بشری نشان داده که عدم تمرکز قدرت در بسیاری از موارد نفع جامعه را دربرداشته، و از فساد قدرت جلوگیری کرده است.

۳- برخی دیگر از بحث‌های فلسفه سیاسی را ممکن است مضمونات و وهمیات تشکیل دهد.

۴- دسته‌نهایی که می‌توان در مباحث فلسفه سیاسی به آن اشاره کرد، مشبهات (گزاره‌هایی که در صناعت مغالطه استفاده می‌شود) است. در واقع، این قسم نباید به خودی خود جزو بحث‌های فلسفه سیاسی قلمداد شود؛ چرا که مغالطه نوعی گزاره در فلسفه سیاسی نیست؛ بلکه، فیلسوف سیاسی ممکن است از گزاره‌های مشبهه استفاده کند. هر فیلسوفی به نوعی بین فلسفه عمومی خود با فلسفه سیاسی و آرای سیاسی مربوطه ارتباط برقرار می‌کند. البته، چه بسا فلسفه عمومی یا فلسفه سیاسی اندیشمندی چندان قابل توجه نباشد، و یا نظریه سیاسی او جایگزین فلسفه سیاسی‌اش شده باشد؛ اما به هر حال، باید دید ارتباط این سه حوزه چگونه برقرار می‌شود. در عالم ثبوت، ارتباط آن‌ها ممکن است به سه شکل وجود داشته باشد: ارتباط علی و معلولی یا تلازم، تناسب و هماهنگی، و عدم وجود هیچ‌گونه تناسب و تلازم بین آن سه حوزه. به طور معمول، متفکران و اندیشمندان سیاسی بین زمینه‌های یاد شده (فلسفه عمومی، فلسفه سیاسی و آرای سیاسی) با دیدگاه خود ارتباطی برقرار کرده، و منظومه‌ای متناسب ارائه نموده‌اند. ما با تحلیل تماشاگرانه خود، ممکن است بین آن‌ها رابطه تلازم، تناسب یا عدم وجود تناسب تشخیص دهیم.

۵- اتصاف فلسفه سیاسی به وصف «اسلامی»

به اعتقاد ملکیان، وصف «اسلامی» نسبت به فلسفه می‌تواند به چند معنا باشد:

- ۱- گرفتن موضوع و مسئله از اسلام: البته اگر چنین باشد، فلسفه اسلامی تقدسی نخواهد داشت، و دیگر علوم هم ممکن است مسائل خود را از اسلام بگیرند؛

۱. محمدرضا المظفر، المنطق، ص ۲۸۸-۲۸۹.

۲- به لحاظ افراد دارای اشتغال: که اگر چنین باشد، هر علم دیگری (مثل شیمی) هم باید اسلامی و غیراسلامی داشته باشد؛

۳- پاس داشتن دین: که البته در این صورت، «فلسفه» نخواهد بود؛ بلکه الهیات خواهد شد. به همین دلیل است که ابن سینا که معاد جسمانی را با عقل نمی‌تواند اثبات کند و در عین حال به شرع مقید می‌ماند، متأله محسوب می‌شود.^۱

به نظر می‌رسد احتمال معقول دیگری نیز وجود دارد، و آن تأسیس دانشی بر اساس پیش‌فرض‌های خاص می‌باشد. فلسفه اسلامی، در عین آزاد بودن از وحی، از این جهت می‌تواند به وصف «اسلامی» متصف شود که بر پیش‌فرض‌های اسلامی بنا نهاده شود. از آن‌جا که هر فیلسوفی پیش‌فرض‌های خود را از جایی اخذ می‌کند، این امکان وجود دارد که بتواند آن‌ها را از دین (اسلام) نیز بگیرد. بدین ترتیب، می‌توان از فلسفه سیاسی «اسلامی» یا «دینی» نیز سخن گفت. این مسئله در خصوص اتصاف حقوق بشر به وصف فوق نیز صادق است.^۲ همان‌گونه که انتظار اولیه آن است که فلسفه به دلیل عقلی بودن، اسلامی و غیراسلامی نداشته باشد، حقوق بشر هم به این دلیل که حقوق «انسان بما هو انسان» است، در بدو امر به نظر نمی‌رسد به وصف خاصی متصف شود؛ اما بر اساس پیش‌فرض‌ها هم فلسفه سیاسی و هم حقوق بشر می‌توانند دینی و غیردینی (یا اسلامی و غیراسلامی) داشته باشند. این امر منافاتی با این مسئله ندارد که فلسفه سیاسی (به لحاظ تکیه بر عقل) و حقوق بشر (به دلیل تعلقش به نوع بشر)، با توجه به حیثیت خاص، بین انسان‌ها مشترک باشد.

فقه سیاسی و اعتبار آن

دین اسلام شامل سه دسته مسائل است:

الف - برنامه‌های اعتقادی: که درباره جهان‌بینی، حقیقت آفرینش، مبدأ، معاد و رابطه آن‌ها با خدا و انسان است؛

ب - سفارش‌های اخلاقی: که از منش‌های نیکو و ناپسند انسان بحث می‌کند،

ج - احکام عملی: که دستورالعمل گفتار و رفتار انسان را در رابطه با خدا، خویشتن و دیگران، مشخص می‌نماید.

علم فقه، درصدد است عمل مکلفان را از حیث احکام خمس (وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) بررسی کند. «فقه» را چنین تعریف کرده‌اند:

۱. ملکیان، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری»، همان.

۲. سید صادق حقیقت، «حقوق بشر اسلامی: شرایط امکان و امتناع».

«فقه در لغت به معنای فهم مقصود گوینده، از طریق کلام او را گویند؛ و در اصطلاح، عبارت است از علم به احکام شرعی عملی که از ادله تفصیلی آن کسب می‌شود».^۱

ابو نصر محمد فارابی نیز فقه را به علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی مجهولات را استنباط نمود، تعریف می‌کند.^۲ 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.^۳ فقه مدنی به معنای فقه اجتماعی، و بنابراین اعم از فقه سیاسی است. شأن فقیه تعیین دستورالعمل هر حادثه در زندگی انسان است؛ و موضوع آن، احکام شرعی و یا وظایف عملی از نظر استنباط از ادله می‌باشد. 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 اندرزنامه نویسی یا آئینه شاهی) قرار گرفت.^۴ 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. در طول تاریخ، فقه اهل سنت به دلیل برخورد با موضوع‌های سیاسی، به این بخش از فقه بهتر پرداخته است. فقه شیعه نیز در سده اخیر – بالاخص با پیروزی انقلاب اسلامی ایران – بر این گونه مباحث تمرکز پیدا کرده است.

فقیهان پیشین هرچند در فقه از مباحث مربوط به سیاست بحث کرده‌اند، اما اصطلاح «فقه سیاسی» را به طور مشخص به کار نبرده و تعریف نکرده‌اند. عمید زنجانی فقه سیاسی را با عبارت‌های زیر توضیح می‌دهد:

۱. علی بن محمد الجرجانی، کتاب التعریفات، ص ۷۲: «الفقه فی اللغة عبارة عن فهم غرض المتکلم من کلامه و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة العملیة المکتسب من ادلتها التفصیلیة».

۲. ابونصر محمد فارابی، احصاء العلوم، ص ۶۹: «و صناعة الفقه هی التي بها یقتدر الانسان علی ان یتستبط تقدیر شیء مما لم یصرح و اضع الشریعة بتحدیده علی الاشیاء التي صرح فیها بالتحدید؛ و التقدیر ان یتحرى تصحیح ذلك حسب غرض و اضع الشریعة بالعللة التي شرعها فی الامة التي لها شرع».

۳. فارابی، المله، ص ۴۶-۴۷.

۴. Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, pp. ۶۲-۸۴.

«فقه سیاسی اسلام عنوانی است که امروز ما بر کلیه مباحثی که در زمینه های فوق [جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حربه، خراج، فیء، اموال، احکام سلطانی، ولایات و به ویژه ولایت فقیه] در فقه اسلام مطرح بوده، اطلاق می کنیم»^۱.

«در فقه، مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حربه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع آوری وجوهات شرعی، مؤلفه قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت های دیگر، تولی و تبری، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده است که به آن ها «احکام سلطانی» یا «فقه سیاسی» گفته می شود. به این ترتیب، فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی می شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی و حقوق بین الملل و نظایر آن مطرح می گردد»^۲.

پس، اولاً برخی از این بحث ها رابطه غیرمستقیم با مسائل سیاسی دارند؛ یا لاقلاً بینش فقیهان نسبت به این مسئله متفاوت است؛ و ثانیاً همان طور که نویسنده یاد شده توضیح داده،^۳ احکام سلطانی در فقه اهل سنت دایره گسترده تری نسبت به فقه سیاسی دارد. ابوالفضل شکوری نیز فقه سیاسی را به شکل زیر تعریف می کند:

«فقه سیاسی اسلام، مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که عهده دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیرمسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده، و تحقق فلاح و آزادی و عدالت را منحصراً در سایه توحید عملی می داند. لذا، فقه سیاسی عملاً دو قسمت و بخش عمده پیدا می کند:

۱- اصول و قواعد مربوط به سیاست داخلی و تنظیم روابط درون امتی جامعه اسلامی،

۲- اصول و قواعد مربوط به سیاست خارجی و تنظیم روابط بین الملل و جهانی اسلام»^۴.

فقه سیاسی را اگر به شکل پسینی تعریف کنیم، باید به بحث های بیان شده در ابواب یاد شده (جهاد و امر به معروف و مانند آن) اشاره نماییم؛ اما اگر توجه به مستحدثات و مسائل جدید نیز داشته باشیم، باید آن را به علمی که وظیفه مکلف را در برابر هرگونه مسئله سیاسی تعیین می کند تعریف کنیم. بر این اساس، ممکن

۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۱۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۴۲.

۴. ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۷۱-۷۲.

است به طور مشخص، مسئله‌ای در فقه سنتی ما مطرح نشده باشد، ولی فقیه با استفاده از ابزارهای استنباط بتواند پاسخی برای آن بیابد؛ و یا حتی بایی جدید در آن علم بگشاید.

البته، ما در تحلیل آرای فقهای سیاسی، و هنگامی که از «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» سخن می‌گوییم، به فقه سیاسی موجود با تحلیل پسینی نظر داریم، نه فقه سیاسی آن گونه که باید باشد. فقه سیاسی سنتی شیعه رشته‌ای است که در عمل خود را درگیر مباحث فلسفه سیاسی نمی‌کند. بنابراین، منطقی است که از ارتباط این دو رشته به ظاهر متمایز بحث کنیم؛ و وجوه تقدم و تأخر اعتبار هر کدام را کاوش نماییم. این نوشتار در ساماندهی، کبرای بحث را «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» قرار داده؛ و به فقه سیاسی موجود نظر داشته است. فلسفه سیاسی، طبق تعریف، از وحی آزاد است؛ و بنابراین، اعتبارش از جانب شرع و فقه سیاسی نیامده است. لذا، این دو حوزه دانش می‌توانند از نظر تقدم و تأخر اعتبار با یکدیگر مقایسه شوند.

فقه سیاسی با حوزه‌های نزدیک به خود (مثل حقوق) ارتباط دارد. در این جا، به دلیل اختصار، از بحث ارتباط فقه سیاسی با دیگر حوزه‌های مربوط صرف نظر می‌کنیم؛ و تنها به این نکته بسنده می‌نماییم که فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در روش و هدف تفاوت دارند. روش فلسفه سیاسی عقلی و انتزاعی است؛ در حالی که منابع فقه عبارتند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. بر اساس قول مشهور، عقل منبعی برای فقه است؛ و بر اساس «قاعده ملازمه»، اگر عقل به چیزی حکم کرد، شرع هم به آن چیز حکم می‌کند. به طور مثال، قضیه خوب بودن عدالت (العدل حسن) مورد تأیید عقل مستقل است؛ و طبق قاعده فوق می‌توان نتیجه گرفت که عدالت واجب شرعی است (العدل واجب). درست است که این یک حکم فقهی است؛ اما در واقع، بر آن چه که عقل به گونه مستقل به آن دست یافته، مهر تأیید زده است. پس، نمی‌توان فلسفه سیاسی را به بخشی از فقه سیاسی تحویل برد؛ علاوه بر آن که همه مسائل فلسفه سیاسی برهانی نیستند؛ و هدف این رشته علمی نیز صرف به دست آوردن وظیفه مکلف نیست.

قضایای فقه سیاسی از سنخ گزاره‌های هنجاری برخوردار است؛ و احکام آن وضعی و یا تکلیفی (شامل وجوب، حرمت، جواز، استحباب و کراهت) است.^۱ 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)؛ و یا حکمی است که از یک حکم تکلیفی دیگر انتزاع شده است (مثل شرطیت، و یا صحت و بطلان). فقه سیاسی فاقد هر گونه گزاره تحلیلی است؛ و از این جهت و در شناخت موضوع، وابسته به دیگر دانش‌هاست.

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

رویکرد حداقلی و حداکثری و اعتبار فقه سیاسی

تفاوت اصلی دو رویکرد حداکثری و حداقلی نسبت به دین را باید در این نکته جستجو نمود که حداکثری‌ها معتقدند دین برای همه امور، بالخصوص برای اجتماع و سیاست، حکم دارد؛ در حالی که حداقلی‌ها تنها انتظار تبیین مبدأ و معاد را از دین دارند. دقیقاً به همین دلیل است که رویکرد حداکثری به حوزه‌ای از دانش به نام فقه سیاسی نیاز پیدا می‌کند. حداکثری یا حداقلی بودن امری طیفی و دارای مراتب است. می‌موسوی این دو رویکرد را در پنج مورد با هم مقایسه کرده است:

۱. عقل انسانی: عقل بشر از دیدگاه حداقلی خودبسنده، و از دیدگاه حداکثری ناخودبسنده است. از دیدگاه حداکثری، انسان موجودی غایت‌مدار، مرکب از جسم و روح، دارای دو نوع نیازهای مادی و روحی یا معنوی است؛ و کمال او در تأمین نیازهای اخیر وی ریشه دارد. از سوی دیگر، عقل آدمی به تنهایی قادر به شناخت نیازهای روحی و متعالی خود و تأمین آن‌ها نیست؛ و از این‌رو، نیاز به راهنما دارد.^۱ راهنمایی را باید کسی انجام دهد که شناخت کامل به نیازها و خوشبختی انسان داشته باشد؛ و چنین کسی تنها خداوند متعال است. خداوند نیز از راه ارسال پیامبران و تشریح دین این لطف را در حق بندگان خویش روا می‌دارد. از این‌رو، عقل انسانی در یافتن راه سعادت نیازمند دلایل نقلی و سمعی است.^۲ ضرورت چنین هدایتی، توجه به نفس شرور انسانی است که او را در معرض اغوا و فریب شیطان قرار می‌دهد.^۳ رویکرد حداقلی به توانمندی عقل انسان در امور اجتماعی اعتقاد دارد؛ چرا که اساساً احکام اجتماعی، برخلاف احکام عبادی، رازآلود نیستند. بر این اساس، نفی اعتبار مستقل عقل و اعتقاد به نابسندگی آن نه تنها بنیاد دین را تقویت نمی‌کند، بلکه باعث سستی آن نیز می‌شود. گذشته از این، فهم دین و متون دینی نیز به مدد همین نیرو صورت می‌گیرد. داده‌های یقینی عقل بر هر نوع فهم دینی تقدم دارند.

۲. کمال و جامعیت دین: نگرش حداکثری کمال و جامعیت دین را در ردیف هم قرار داده است؛ و از ادعای کمال دین به جامعیت آن می‌رسد. از این دیدگاه، دین خداوند هم دارای کمال است، و هم دارای جامعیت؛ یعنی به همه نیازهای زندگی انسان، چه دنیوی و چه اخروی و چه مادی و چه معنوی، توجه داشته، و برای آن دستورالعمل و برنامه تنظیم کرده است.^۴ حداقلی‌ها بین کمال دین و جامعیت آن تفکیک

۱. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، ص ۶۰.

۲. محمدتقی مصباح، راهنماشناسی، ص ۳۹-۶۴ و ۴۲۷.

۳. جوادی آملی، همان، ص ۲۶.

۴. همان، ص ۶۳ و ۳۳۳-۳۳۴.

قائل می‌شوند. ایشان استدلال می‌کنند که دین خداوند هر چند کامل است، ولی کمال آن در محدوده رسالت و قلمرو انتظارات از آن است.^۱ انتظار از دین نزد حداقلی‌ها به مبدأ و معاد محدود می‌شود.

۳. ارتباط معرفت دینی با دیگر معارف بشری: در نگرش حداقلی، برخلاف رویکرد حداکثری، معرفت دینی امری بشری تلقی می‌شود؛ و از دیگر معارف بشری تغذیه می‌کند.^۲ متون دینی همچون سایر متون تفسیرپذیرند؛ و در پرتو انتظارات، علایق و پیش‌فهم‌ها، پرسش‌ها، موقعیت و شرایط تاریخی مفسر تفسیر می‌شوند.

۴. تفسیر دین: حداکثری‌ها بر اساس مرجعیت انحصاری دین بر این باورند که با وجود تفسیرپذیری دین و متون دینی، تنها یکی از تفاسیر و برداشتها معتبر و قابل استناد است.^۳ مخالفان مرجعیت انحصاری دین با استناد به تکثر برداشتها و تفاسیر موجود از متون دینی، به عنوان یک واقعیت انکارناشدنی در تاریخ اندیشه دینی، بر عدم امکان مرجعیت رسمی و انحصاری برای فهم دین استدلال می‌کنند.^۴ از دیدگاه کثرت‌گرایان، حذف این تکثر و بازگرداندن آنها به وحدت نه ممکن است، و نه مطلوب.

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 وابستگی دارد. از این‌رو، تأسیس حکومت به عنوان ابزاری برای اجرای شریعت یکی از ابعاد و شئون رسالت پیامبر اسلام (ص) بوده، و در عصر غیبت نیز افرادی که از سوی امامان نصب شده‌اند، که همان فقهای جامع‌الشرایط‌اند، حق حکمرانی و صدور فرمان را دارند.^۵ رویکرد مقابل رسالت اصلی دین را ارائه برنامه برای زندگی دنیوی نمی‌داند؛ و چون شارع این‌گونه امور را به عقول بشری واگذار کرده، دین در حد بیان حداقل مطلوب در این امور دخالت می‌کند. ایشان بر اساس تاریخ‌مندی احکام شریعت و با توجه به دگرگونی دائمی مناسبات اجتماعی، معتقدند هرگز

۱. مهدی بازرگان، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا».

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت.

۳. ر.ک.: مصباح یزدی، «سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه تهران». به اعتقاد وی، مهم‌ترین مانعی که پس از ظهور برای امام زمان (ع) به وجود می‌آید، مسئله تعدد قرائتهاست (مصباح)، «بزرگ‌ترین مشکل امام زمان (ع) پس از ظهور تعدد قرائتهاست».

۴. سروش، همان، ص ۶.

۵. روح‌الله (موسوی) خمینی، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، ص ۲۹-۳۱.

نمی‌توان حکم ابدی برای آنها صادر کرد.^۱ از این رو، اصل اولی در مواجهه با شریعت و احکام آن، تاریخ‌مندی و اختصاص آنها به زمان و مکان است. صرف نظر از تاریخ‌مندی احکام شریعت، به اعتقاد حداقلی‌ها، رویکرد حاکم بر این احکام در امور مربوط به حوزه اجتماع و سیاست، امضا و تأیید یا در نهایت تعدیل عرف رایج زمانه و بنای عقلا بوده؛ و شارع در این موارد قصد تأسیس حکم جدید نداشته است.^۲

۶. اعتبار فقه سیاسی: با نگاهی اجمالی به تاریخ تمدن اسلامی می‌توان دریافت که در میان دانش‌های اسلامی فقه، به دلیل نص‌مداری، همواره صدرنشین بوده است. این امر تا اندازه‌ای به این دلیل بود که دانش‌های عقلی، به ویژه فلسفه سیاسی، چندان مجال بسط نیافت. همان‌گونه که فی‌رحی اشاره دارد، فلسفه سیاسی اسلامی در دوره میانه شکل تجملی و ماهیتی اقتداری داشته است؛ و به همین جهت، کارآیی فقه سیاسی در شیوه سامان دادن جامعه بیشتر بوده است.^۳

به هر حال، فقه سیاسی برای شخص متعبد حجیت دارد. دایره این حجیت در بخش عبادات چندان محل اختلاف نظر نیست؛ اما در حوزه معاملات (و سیاست)، دامنه اختلاف‌های زیادی را شاهد هستیم. در دو طرف این طیف، حداکثری‌ها (که باور دارند دین اصول کلی و جزئی و شیوه‌های اجرا را در تمامی زمینه‌ها به ارمغان آورده است) و سکولارها (که معتقدند دین در مسائل سیاسی و اجتماعی وارد نشده) قرار دارند. بحث حاضر با ابتناء بر نظریه همروی ادله متنی و فرامتنی، تنها به بیان فرضیه مورد قبول در این زمینه بسنده می‌کند:

«اصل اولیه، اشتراک افراد در زمان‌ها و مکان‌های مختلف نسبت به احکام شرعی (حتی در باب معاملات) است؛ و اگر گونه‌های مختلف تأثیر زمان و مکان به اثبات رسد، استثنایی بر این اصل تلقی می‌شود. ملاک تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، ایجاد اطمینان نسبت به تخصیص حکمی به زمان و مکان خاص از راه جمع ادله، قرائن و شواهد تاریخی، روایی، عقلی و... است.»^۴

براساس اصل فوق، اولاً هیچ دلیل عقلی و کلامی وجود ندارد که بتواند راه رجوع به کتاب و سنت در مسائل اجتماعی را سد کند؛ ثانیاً اصل اولی اشتراک افراد در احکام است؛ و ثالثاً به روش‌های گوناگون،

۱. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین.

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

۳. داود فی‌رحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۳۲۵-۳۳۰.

۴. سید صادق حقیقت، «استنباط و زمان و مکان»، ص ۸۸-۳۷.

امکان خروج از این اصل وجود دارد. در مقاله‌ای جداگانه به چهارده استثنا (موارد تأثیر زمان و مکان در اجتهاد) اشاره شده است.^۱

ارتباط عقل و نقل از دیدگاه اندیشمندان اسلامی

بحث از «ارتباط عقل و نقل» زمینه بحث از «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» را آماده می‌کند. در عین حال، بین آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد: اولاً، دلایل عقلی و نقلی هر دو در فقه سیاسی یافت می‌شوند؛ ثانیاً، فلسفه سیاسی بحث عقلی محض نیست. ملاک تمایز دو حوزه دانش فلسفه سیاسی و فقه سیاسی فقط براساس روش (عقل و نقل) نیست.

بحث نسبت عقل و شریعت، یا نسبت عقل و نقل، موضوع بسیاری از کتاب‌ها قرار گرفته است. کسی که به استنباط از احکام شرعی دست می‌زند، بالاخره باید جایگاه عقل را در شریعت، و نسبت آن را با نقل مشخص نماید.^۲ «عقل»، به معنای عالی‌اش، در کتاب و سنت قوه‌ای بشری نیست که احتمال خطا در آن راه داشته باشد؛ بلکه الهام و نوری الهی است که روح و نفس از آن بهره‌مند می‌شوند. این نور جنبه معرفتی دارد؛ و با کمک آن می‌توان حق و باطل و صواب و ناصواب را در جنبه اعتقادی و علمی دریافت. از همین جاست که عقل حجت ظاهری و ملاک تکلیف است. به این عقل، گاهی، عقل فطری یا عقل سلیم و عقل الهی نیز گفته می‌شود. امام صادق (ع) عقل را وسیله عبادت خداوند و ابزار رسیدن به بهشت معرفی می‌نماید.^۳ امام کاظم (ع) نیز در خطاب به هشام، برای عقل ویژگی‌هایی نظیر همراه بودن با علم (بر اساس آیات قرآنی)، عامل صبر و طاعت، و نوری برای هدایت در شئون دنیوی و اخروی برمی‌شمارد.^۴

عقل در اصطلاح فلسفه و کلام دو معنای اساسی دارد:

الف - موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده، و جداگانه - یعنی بدون توجه به نفس و بدن - موجود است (سلسله عقول که واسطه فیض الهی‌اند)؛

ب - معنای دیگر عقل، یکی از توانایی‌های نفس انسانی است که با نفس متحد می‌باشد؛ و یکی از توانایی‌ها و مراتب آن به شمار می‌رود. عقل بشری در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد؛ و توانا در درک

۱. همان.

۲. به طور مثال، ر. ک: مهدی فضل الله، العقل والشریعه.

۳. «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»، ابی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

۴. همان، ص ۱۲-۲۳.

کلیات است؛ و می‌تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط کند. این عقل، به واسطه مدرکاتش، دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری خود چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.^۱

هنگامی که از تعارض یا ارتباط عقل و نقل (یا عقل و وحی) سخن می‌گوییم باید توجه داشته باشیم که: اولاً: دلیل عقلی و نقلی یا قطعی است و یا ظنی. از سوی دیگر، مراد از عقل یا عقل فطری است، یا عقل اصطلاحی.

ثانیاً: مهم‌ترین مورد، تعارض عقل اصطلاحی قطعی با نقل قطعی است. بنابراین در بحث ما، عقل به همان معنای قوه دراکه می‌باشد.

ثالثاً: مراد از قطع و ظن در این جا، قطع و ظن نوعی است، نه شخصی.

و رابعاً: مبحث تعارض عقل و نقل در واقع به تعیین محدوده عقل و دین باز می‌گردد. تعارض عقل اصطلاحی با نقل قطعی یا در احکام عملی و یا در معارف نظری رخ می‌دهد. در مورد اول، مسلمانان، و به خصوص شیعیان، نقل را مقدم می‌دارند؛ زیرا عقل تنها به طور غیرمستقل لوازم گفته‌های شرع را استنباط می‌کند. البته، این تعارض در سنت فلسفی غرب نیز مطرح است.

در معارف اعتقادی، نحوه برخورد فیلسوفان دین‌دار با وحی متفاوت است. برخی، مانند فارابی و ابن‌رشد، رتبه فلسفه و فیلسوف را بالاتر از وحی و عالم دینی می‌دانند؛ و از این رو، فیلسوف را بدوایی‌نیاز از وحی و دین می‌پندارند.^۲ البته در نهایت، فارابی همانند آگوستین شرع را با عقل درمی‌آمیزد؛ و جایگاه فیلسوف - شاه را به پیامبر(ص) و امام(ع) می‌دهد. اصالت دادن به فلسفه و عقل از فارابی تاکنون تقریباً سیر نزولی داشته است؛ و نزد فیلسوفانی همچون جواد طباطبایی به عنوان نظریه «زوال اندیشه سیاسی در ایران» مطرح شده است.^۳ طبق این نظریه، در طول زمان، فلسفه ناب سیاسی با صبغه شریعت‌نامه و اندرنامه در آمیخته؛ و اصالت خود را از دست داده است. به واقع، علت زوال اندیشه سیاسی در ایران را باید در این نکته جستجو نمود. این نظریه هرچند از جوانب مختلف مورد نقد واقع شده،^۴ اما کلیت آن با تاریخ اندیشه سیاسی در

۱. ابونصر محمد الفارابی، *فصول منتزعه*، ص ۵۰-۵۸.

۲. همان، ص ۹۸ (مسئله تقدیم فیلسوف بر نبی مثل تقدیم عالم طبیعی بر کاهن)؛ و ابن‌رشد، *فصل المقال*، ص ۲-۳۱.

۳. ر. ک: سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ و درآمدی تاریخی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*.

۴. به طور مثال ر. ک: محمدرضا نیکفر، «در ضرورت تهافتی دیگر»؛ و احمد دوست محمدی، «بر ترازوی نقد»؛ و یدالله موقن، «سنت / تجدد».

ایران (و حتی جهان اسلام) سازگاری دارد. به هر حال، متأخران فلاسفه اسلامی، بر خلاف فارابی و ابن رشد، کمتر به فلسفه سیاسی اصالت داده‌اند. برداشت عمومی متکلمان و فقیهان شیعه آن است که پس از آن که عقل انسان را به وحی رسانید، در روشنایی گام برمی‌دارد؛ و به طور مستقل حرکت نمی‌کند. اینان به همین لحاظ به نظام سازی فلسفی نمی‌پردازند، مگر آن که همه مصالح این نظام را از وحی استنباط کرده باشند. بنابراین، یکی از راه‌های حل تعارض دلیل عقلی و نقلی یقینی این است که بگوییم عقل پس از شناخت وحی، چون در مسائل به صورت جدا حرکت نمی‌کند، با وحی در تعارض نمی‌افتد؛ و از این رو است که در مآثورات دینی سخن از تعارض عقل و وحی نیست؛ بلکه تنها از ادراک یا عدم ادراک عقل سخن به میان می‌آید.

با توجه به مبحث یاد شده مشخص می‌شود که در بحث «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» گرایش‌های متفاوتی بین فیلسوفان غربی و اسلامی، و بین خود فیلسوفان و فقیهان اسلامی، وجود دارد. فارابی تعارضی بین عقل و شرع احساس نمی‌کند؛ و فلسفه مدنی و فقه مدنی را نیز به شکلی با هم سازگار می‌نماید. ملاصدرا که ارجاع‌های بیشتری به کتاب و سنت دارد، به طریق اولی می‌تواند عقل و نقل را سازگار بداند.

فلسفه سیاسی و وحی

ارتباط عقل و نقل (و فلسفه سیاسی و وحی) تنها در اندیشه سیاسی اسلام مطرح نبوده است؛ بلکه در اندیشه سیاسی دیگر ادیان، همانند مسیحیت، نیز سابقه دارد. توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) از فیلسوفان قرون وسطی نیز به آشتی دادن عقل و ایمان باور داشت؛ و به شکلی تلاش می‌کرد ضمن رد ایرادهای مخالفان، قانون ابدی را اثبات کند.^۱ در بین فیلسوفان سیاسی اسلامی، فارابی شخصیتی بارز به شمار می‌رود. گرچه فلسفه سیاسی پس از او کم‌کم استقلال خود را از دست داد، ولی در اندیشه او ناب‌ترین شکل فلسفه سیاسی اسلامی را می‌توان سراغ گرفت. البته، حمید عنایت باور دارد که او گاه دین، و گاه دیگر فلسفه را مقدم می‌داشت؛ و وی در درجه اول مسلمان، و در درجه دوم پیرو افلاطون و ارسطو بود.^۲ به واقع، فارابی، هم فیلسوفی سیاسی است، و هم به وحی اعتقاد دارد. معنای آزاد بودن فلسفه از وحی الزاماً آن نیست که او به وحی معتقد نباشد. فیلسوف سیاسی اسلامی می‌تواند از مجرای ادله عقلی، به نوعی تخیل یا وحی قائل شود؛ هر چند فلسفه سیاسی او نمی‌تواند بر وحی مترتب باشد یا این پیش‌فرض را بپذیرد که باید در صدد

۱. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص ۱۴۱.

۲. حمید عنایت، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، ص ۱۶۶.

اثبات گزاره‌های دینی باشد. فیلسوف سیاسی، اگر به وحی هم معتقد باشد، در نهایت باید به این سؤال پاسخ دهد که ارتباط فلسفه سیاسی و وحی چیست.

گزاره‌های فلسفه سیاسی و وحی ممکن است با هم هماهنگ باشند؛ همان گونه که گزاره‌های فارابی و صدرا این چنین به نظر می‌رسند. در صورت تعارض، باید دید گزاره‌های فلسفه سیاسی از کدام نوع (یقینیات، مشهورات، مظنونات و یا مشبهات) است. مهم آن است که فلسفه سیاسی همواره با دل‌مشغولی‌های فیلسوف گره خورده، و همراه با آن‌ها ارائه می‌شود. هرچند ممکن است مبنا بر این باشد که در عالم واقع فلسفه سیاسی و فقه سیاسی با هم تعارضی نمی‌توانند داشته باشند، اما به هر حال، چه بسا احکام هنجاری آن‌ها به ظاهر در تعارض قرار گیرند. از این جاست که لازم است دایره اعتبار هر یک را مشخص کنیم، تا راه‌حلی برای موارد تعارض پیدا شود.

وجوه اعتبار فلسفه سیاسی

هرچند بحث ما بر فلسفه سیاسی شیعه تمرکز دارد، اما با ارائه ملاک‌های عام، حکم فلسفه سیاسی و فقه سیاسی غیرشیعه نیز مشخص می‌شود. فیلسوف (سیاسی) از آن حیث که تفلسف می‌کند، خود را به پذیرش پیش‌فرض‌های دینی و مفاد وحی مقید نمی‌داند؛ و در مقدمه‌های برهان‌های خود، از آن‌ها استفاده نمی‌کند. برعکس، دلیل عقل که در شرع پذیرفته می‌شود، یا ابزار کشف گزاره‌های وحیانی است، و یا در باب مستقلات عقلیه به ندرت کاربرد پیدا می‌کند. فقه سنتی محدوده‌ای کوچک برای مستقلات عقلیه قائل است؛ و به هر حال، فقیه به هر نتیجه‌ای که درباره دست آوردن رأی شارع رسید، پای‌بند خواهد بود.

اگر در فلسفه سیاسی (همانند فقه سیاسی) از «باید»ها و «نباید»ها بحث می‌شود، نباید آن را هم‌پایه احکام هنجاری فقه سیاسی دانست. نظر افلاطون و فارابی در فلسفه سیاسی درباره فیلسوف - شاهی (این که «باید» فیلسوفان حاکم شوند، یا شاهان فلسفه را فراگیرند) هرچند در ظاهر شکلی هنجاری دارد، ولی در واقع، بیانی دیگر از «هست»های او در عالم مُثُل و سیره عقلایی و انتزاعی او می‌باشد. یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی همواره در یک مسیر قرار ندارند؛ و بنابراین، همواره بروز ناسازگاری بین آن‌ها محتمل است. به تعبیر ملکیان:

«ما انسان‌ها دو دسته علوم و معارف در اختیار داریم: یکی یافته‌های انسانی و دیگری داده‌های وحیانی. یک دسته نتیجه کار و کوشش خود ماست، و دسته دیگر اکتسابی نیست، بلکه گویا عطایا و مواهبی است که در قالب متون مقدس دینی و مذهبی برای ما فرستاده شده است. اما

مشکل این است که این یافته‌ها و آن داده‌ها ناسازگاری‌هایی با یکدیگر دارند. به هنگام

ناسازگاری، کدام یک را باید برگزینیم و کدام یک را فرو گذاریم؟^۱

مسئله جمع کردن بین فقه سیاسی و فلسفه سیاسی برای افرادی همچون مجتهد شبستری نیز مطرح است: «اولین پرسشی که متوجه ما می‌شود، این است که آیا ما مسلمانان حاضریم درباره این موضوعات [مثل آزادی‌های سیاسی و اجتماعی] بحث فلسفی و علمی کنیم؟ شاید کسانی بگویند برای ما مسلمانان پرسش - های فلسفی و علمی مطرح نیست؛ فقط کلام و فقه مطرح است. آیا می‌خواهیم به زبان فقه سخن بگوییم یا به زبان علوم سیاسی؟ و یا با هر دو زبان؟»^۲

از آن جا که در بحث رابطه دو حوزه دانش فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و تقدم و تأخر اعتبار آن‌ها نسبت به هم قائل به تفصیل هستیم، باید گفت از برخی جهات فلسفه سیاسی، و از جهاتی دیگر فقه سیاسی معتبر است. مقصود از تقدم و تأخر اعتبار این است که وقتی بین احکام هنجاری این دو حوزه نسبتی همچون تراحم به وجود می‌آید، هر یک به چه میزان اعتبار خواهد داشت. فارابی نیز، همان گونه که پیش از این گفته شد، از نسبت فلسفه مدنی و فقه مدنی بحث می‌کند؛ و پیامدهای آن‌ها را با هم قابل مقایسه می‌داند. وقتی نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را بررسی می‌کنیم، باید توجه داشته باشیم که هنگام پاسخگویی به این مسئله گرایش‌های مختلفی وجود دارد. برای نمونه، گرایش حداقلی نسبت به دین در صدد است فقه سیاسی را به دلایل مختلفی زمانی - مکانی کند؛ و گزاره‌های هنجاری فلسفه سیاسی را مقدم دارد. بر این اساس، بسیاری از احکام شرعی (مانند حکم بریدن دست دزد) موضوعیت ندارد؛ و تنها روشی محدود به زمان و مکان خاص بوده‌اند. مبنای این گرایش آن است که روش باید با زمینه^۳ هر جامعه و دوران خاص هماهنگ باشد؛ فقه، شبیه طبیعیات گذشته، ذخیره‌ش به پایان رسیده است؛^۴ و فقه دارای ویژگی‌های زیر است: بشری و ناقص بودن، دنباله‌رو بودن (نه طراحی و جامعه‌سازی)، حیل‌آموزی (مثل علم حقوق)، ظاهری، هماهنگی با اخلاق و معیشت نازل، مصرف کننده بودن از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی، اقلی بودن (در حد رفع خصومت)، تأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مداری و

۱. مصطفی ملکیان، «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی»، ص ۲۱.

۲. محمد مجتهد شبستری، «دین و آزادی»، ص ۳۵-۳۸.

۳. context

۴. ر. ک: عبدالکریم سروش، «دیانت، مدارا و مدنیت».

قائل بودن به مصالح خفیه (حتی در احکام اجتماعی).^۵ طبق برداشت بالا، فقه سیاسی، به هنگام تراحم، از بسیاری علوم دیگر مؤخر واقع می‌شود:

«در باب سیاست، باب بستر عقلایی مخدوش شده است. در این گونه موارد، دلیل اجتهادی وجود ندارد؛ و همه در منطقه‌الفراغ جای می‌گیرند. ما باید سیستمی بر اساس عدالت و رحمت تأسیس کنیم».^۶

بنابراین، در پاسخ به رابطه فقه سیاسی و فلسفه سیاسی ممکن است کسی فقه سیاسی را به حاشیه ببرد؛ و یا با اصالت دادن به فقه، فلسفه سیاسی را زائده‌ای بر فقه سیاسی تلقی نماید. دسته اول اصالت را به فلسفه سیاسی، و دسته دوم اصالت را به وحی و ادله نقلی می‌دهند. البته، دسته سومی - همانند مبنای این نوشتار - نیز ممکن است به تفصیل قائل شوند. فارابی از فلسفه سیاسی به شیوه‌ای جداگانه بحث می‌کند؛ هرچند به اعتقاد او، فلسفه مدنی مربوط به امور کلی سیاست، و فقه مدنی مربوط به جزئیات است. او در کتاب *الحروف رؤسای سنت* (خلیفه یا عالم) را مزین به علوم نقلی و بی‌نیاز از فلسفه می‌داند؛ البته رؤسای سنت همانند فیلسوف در رتبه اول قرار ندارند. به عقیده ابن‌سینا، فلسفه سیاسی در این حد کلیات هم کارآیی ندارد. این گرایش در فقیهانی که به ضرورت تشکیل حکومت باور دارند نیز به شکلی دیده می‌شود؛ چون ایشان نیز خود را از فلسفه سیاسی بی‌نیاز می‌دانند. در سویی دیگر، مهدی حائری یزدی در کتاب *حکمت و حکومت* مباحث سیاسی را تنها به شیوه‌ای فیلسوفانه بررسی کرده است. پس، بر این اساس که به چه میزان به فلسفه سیاسی یا فقه سیاسی بها دهیم، گرایش‌های مختلفی می‌تواند تصور شود. در این بین، لازم است به مبنایی که این بحث بر آن بنا شده پردازیم.

فقه سیاسی از جهت گستردگی احکام و امکان پذیرش آن‌ها از جانب عموم مردم اعتبار بیشتری نسبت به فلسفه سیاسی دارد. شاید به همین سبب باشد که جابری تاریخ اندیشه اسلامی را تاریخ فقه دانسته است. فلسفه سیاسی هرچند همواره با پیش‌فرض‌های خاص گره خورده، اما از آن‌جا که با گزاره‌های مشهور سروکار دارد، می‌تواند احکامی پذیرفتنی برای دیگران نیز ارائه نماید. این در حالی است که فقه سیاسی تنها برای افراد پای‌بند به دین و مذهب خاص حجیت دارد. به شکل دقیق‌تر می‌توان گفت اگر اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را برای یک فرد پای‌بند به شریعت و عقلانیت، کسی که هم دل در گرو شرع دارد و

۵. ر. ک: عبدالکریم سروش، «فقه در ترازو».

۶. محمد مجتهد شبستری، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه».

هم به مقتضای عقل دل بسته، در نظر گیریم، فلسفه سیاسی از سه جهت و فقه سیاسی از یک جهت اعتبار خواهد داشت. فلسفه سیاسی، دست کم و به دلیل استقرا^۷، از سه جهت نسبت به فقه سیاسی اعتبار دارد:

۱- بستر سازی: فلسفه سیاسی، مثل کلام و فلسفه اولی، 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 خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه - در قالب خاصی می‌فهمد. اجتهاد و فهم متن با ذهن خالی صورت نمی‌گیرد؛ و خواه ناخواه پیش فرض‌هایی در این فرایند لحاظ می‌شوند. هرمنوتیک به شکل کلی نشان می‌دهد که تفسیر و فهم متون بر پیش فرض‌ها، وابستگی‌ها و انتظارات مفسر تکیه می‌زند. فقیه‌ی که در فلسفه سیاسی خود آزاد اندیش است، نمی‌تواند دین را به شکل استبدادی و توتالیتریستی بفهمد. برعکس، کسی که در فلسفه سیاسی خود به تمرکز قوا و بدینی نسبت به آزادی و توزیع قدرت رسیده، نمی‌تواند برداشتی مردم‌سالار از دین داشته باشد؛ و نهایتاً به «کلمه خبیثه آزادی» و مانند آن خواهد رسید. به راستی، اگر این پیش فرض‌ها در فهم متون دخالت ندارند، چرا افراد مختلف، همچون نایینی و شیخ فضل‌الله، از متن واحد، یک برداشت ندارند؟ فلسفه سیاسی، و به تعبیر کلی‌تر دلایل عقلی، می‌تواند برای فهم متون مذهبی بستر ساز باشند؛ همان گونه که اگر فقیه در علم کلام به جبر یا اختیار، عصمت و علم غیب و مانند آن، متمایل باشد، متون دینی را در این راستا تفسیر خواهد کرد. فارابی نیز از شأن بستر سازی 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 می‌نماید. پس متکلم به مباحثی کمک می‌کند که فقیه برای استنباط از آنها کمک می‌جوید.^۸

برخی مسائل برای فقه سیاسی، به تعبیر جابری، تفکر ناشده و برخی مسائل غیرقابل تفکر است. مسائل مستحدثه تفکر ناشده‌اند. به طور مثال، مسئله بیمه در فقه ما مطرح نبوده؛ و اینک می‌توان راجع به آن اجتهاد کرد. در این گونه موارد، موضوع جدید و مستحدثه است؛ اما روش می‌تواند همان اجتهاد سنتی باشد. اما مسائلی وجود دارند که اساساً فقه نمی‌تواند در آن حوزه بیان‌دیشد. به طور مثال، مرز حوزه خصوصی و عمومی در فقه سیاسی غیرقابل تفکر است؛ چرا که ملزوم آن نظریه دولت است؛ و نظریه دولت در فلسفه

^۷. برهان عقلی خاصی برای وجوه اعتبار فلسفه سیاسی وجود ندارد؛ و تنها با دلیل استقرا و استقصا، سه مورد فوق جمع شده‌اند. بنابراین، بر اساس تقسیمی جدید ممکن است وجه یا وجوه دیگری برای اعتبار فلسفه سیاسی، نسبت به فقه سیاسی، در نظر گرفته شوند.

^۸ الفارابی، احصاء العلوم، ص ۷۱.

سیاسی شکل می‌گیرد، نه در فقه که متکفل احکام خمسه تکلیفیه است. در این گونه موارد است که فلسفه سیاسی می‌تواند برای فقه سیاسی بستر ساز باشد.

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^۹ است که قدما از آن استفاده نمی‌کرده‌اند. کار سوم و چهارمی که در فلسفه (سیاسی) انجام می‌شود، بررسی تطور مفهومی و تحلیل زبان است.^{۱۰} پس، نه تنها مقصود از روش عقلانی در فلسفه سیاسی صرف ادله یقینی نیست، بلکه اساساً ادله برهانی یقینی در فلسفه سیاسی به ندرت یافت می‌شوند. در فلسفه سیاسی لیبرالیستی و سوسیالیستی، به طور مثال، کمتر باید به دنبال این گونه 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 گاه دیگر، 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.^{۱۱} این حکم در رابطه عقل و نقل در مسائل غیرسیاسی نیز وجود دارد. اگر دلیلی عقلی، محال بودن جسمیت خداوند - تبارک و تعالی - را ثابت کند، آن دلیل پذیرفته است. پس اگر برخلاف آن، آیه یا روایتی - پس از پذیرش سند روایت و دلالت - مشاهده شود،^{۱۲} چاره‌ای جز تأویل معنای آن وجود ندارد؛ و در غیر این صورت، باید آن‌ها را طرد نمود. عقل‌گرایانی همانند ابن‌رشد نیز به این مبنا باور دارند. وی چند صورت را فرض می‌کند: اگر ظاهر شرع با حکمی یقینی

^۹ abduction .

^{۱۰} ر.ک: مصطفی ملکیان، «فلسفه اسلامی: پویایی و پایایی»، ص ۶۴.

^{۱۱} البته، دلیل امتناع دور و تسلسل، همان امتناع متناقضین است.

^{۱۲} مثل ۵: ۲۰: «الرحمن علی العرش استوی»، و مانند روایاتی که وهابیان جهت اثبات رؤیت خداوند در قیامت به آنها استدلال می‌کنند.

تعارض پیدا کند، باید تأویل کرد؛ در مشهورات و مظنوناتی که یقین آور است ولی نتایج مورد نظر را به همراه ندارد، باید در همان نتایج دست به تأویل زد؛ و در مشهورات و مظنونات عقیمی که نتیجه مطلوب دارد، چاره‌ای جز تأویل در مقدمات وجود ندارد.^{۱۳}

فقیهان نیز در برخی مباحث خود، در فقه و مقدمات آن از استدلال‌های عقلی و کلامی بهره می‌جویند. برای نمونه، فقیه می‌تواند قبل از رجوع به روایات و آیات، صور عقلی مسئله مورد نظر خود را بررسی کند و در صورتی که امتناع وجه خاصی اثبات گردید، روایات و آیات را بر وجه یا وجوه دیگر حمل نماید. کسی که در صدد اثبات نظریه انتخابی فقیه است، می‌تواند نظریه نصب را با پنج احتمال در عالم ثبوت مطرح کند؛ و پس از اثبات بطلان همه احتمالات به این نتیجه برسد که ادله در مقام اثبات نمی‌توانند بر نصب دلالت داشته باشند.^{۱۴} چنین فقیه‌ای ادله موهم نصب را بر انتخاب حمل می‌کند؛ زیرا پنج احتمال نظریه نصب، در مقام ثبوت، با مشکل روبه‌رو است.

پرسش کلیدی که ممکن است در این جا به وجود آید، این است که آیا عقل عادی بشری (در فلسفه سیاسی) می‌تواند به شکلی به حکمی قطعی برسد که بر آیات و روایات مقدم شود؟ یا این که این گونه استدلال‌های عقلی، چیزی جز احکام عقل ناقص و از باب مظنونات و موهومات نمی‌باشند؟

پاسخ این پرسش در نظریه همروی فی‌الجمله مثبت است. عقل در برخی از موارد می‌تواند به احکام قطعی دست پیدا کند. در علم کلام، عقل به لزوم نصب نبی و امام - آن گونه که در کلام شیعی تقریر شده است - حکم می‌کند. البته، ابن‌خلدون در افاده حکم عقل در ادله نبوت، و کانت در کل براهین عقل نظری، تشکیک می‌کنند. گستره عقل در فقه شیعی بسیار محدود است؛ در حالی که این احتمال وجود دارد که مراد شارع از حجیت عقل، همان عقل سلیم و درک عرفی نوع بشر باشد. اگر چنین تعریفی از عقل ارائه شود، موارد مستقلات عقلیه به مواردی همچون حکم به خوبی عدل و بدی ظلم محدود نخواهد شد. وجود احکام قطعی عقل در فقه و سیاست همواره امکان دارد؛ اما در مصادیق، ممکن است بین صاحبان عقل تفاوت و اختلاف نظر وجود داشته باشد. در فلسفه نیز، برخی فیلسوفان با بهره بردن از استدلال عقلی مطالبی را اثبات، و گروهی دیگر با همان روش آن را رد می‌کنند. به یقین، عقل به دو نقیض حکم نمی‌کند؛ اما مدعیان عقل، از آن جا که احاطه کامل به واقع ندارند، همواره ممکن است با هم به توافق نرسند.

در این جا، می‌توان به مواردی اشاره کرد که از دیدگاه ارائه‌کنندگان، استدلال عقلی بر ادله نقلی مقدم شده است؛ هرچند از دیدگاه نگارنده، احتمال ورود برخی اشکالات به برخی مقدمات آن‌ها وجود دارد.

^{۱۳}. ابن رشد، فصل المقال، ص ۱۱۱-۱۱۲.

^{۱۴}. ر. ک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۵.

نویسنده کتاب حکمت و حکومت در بحث «عدم امکان تشریح در اجرائیات»، استدلالی عقلی در ارتباط با استحاله جعل ولایت (سیاسی) - حتی برای معصومان (ع) - ارائه کرده است. بر اساس قاعده لطف، اگر ما در جزئیات مسائل به واقع نرسیم، خلاف مقصود شارع است. پس، باید او کسی را منصوب کرده باشد. به عقیده مهدی حائری، نه تنها این برهان خدشه‌پذیر است، بلکه در اساس، نصب ولی در کارهای اجرائی استحاله دارد. به عقیده وی، امثال یا عصیان تکلیف پس از وجود وضعی آن قابل تصور است؛ و وجود وضعی تکلیف نیز از اراده تشریح حکم مؤخر می‌باشد. پس، چون ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح قانون بیرون است، اگر خداوند بخواهد ضمانت اجرای قانون (ولایت سیاسی) را مشخص کند، لازمه آن تقدم شیء بر نفس به دو رتبه، و دور مضمّر، خواهد بود:

«یکی دیگر از نتایج این بررسی این است که هیچ حکمی، هر قدر که دارای اهمیت و اعتبار باشد، ممکن نیست ناظر به اجرا و ضامن امثال یا مانع ترک و عصیان خود باشد؛ چرا که امثال یا عصیان هر تکلیف و حکمی پس از وجود وضعی آن تکلیف و حکم قابل تصور است؛ و صدور هر حکم و تکلیفی هم پس از اراده تشریحی حکم، وقوع و تحقق می‌یابد. پس، بدین جهت معلوم است که مرحله اجرا یا عصیان و سرپیچی از انجام تکالیف و وظایف از سوی مکلفین با دو رتبه عقلانی مؤخر و واپسین بر اراده تشریحی آن حکم از سوی شارع و حاکم می‌باشد؛ و هرگز ممکن نیست امثال یا عصیان احکام از خصوصیات و شرایط موضوع حکم باشد؛ که طبیعتاً بر خود حکم و اراده تشریح آن مقدم خواهد بود؛ و نتیجتاً ضامن اجرای هر حکم و قانونی باید عواملی باشند که هیچ گونه وابستگی به حکم و قوای تقنینیه ندارد؛ و کلاً از روند تشریح قوانین و احکام وضعی بیرونند.»^{۱۵}

نتیجه آن است که چون امثال یا عصیان تکلیف (که مربوط به اجرا می‌باشد) دو رتبه از اراده تشریحی تأخر دارد، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح آن باید بیرون باشد؛ و هیچ قانون وضعی نمی‌تواند قوه مجریه خود تلقی شود. همان گونه که در اصول فقه گفته می‌شود که امثال و قصد قربت در خود امر نمی‌تواند اخذ شود، در این جا هم اراده تشریحی نمی‌تواند شامل امر به امثال (در مورد حکومت) باشد؛ چرا که در درجه اول باید امری تشریح شود، تا در رتبه بعد معلوم شود که چگونه اجرا گردد. در مورد حکومت، اجرا همانند امثال (در مسائل فقهی) است. بر این اساس، حتی می‌توان ادعا کرد که زمامداری سیاسی معصومان (ع) نیز به ابتکار مردم صورت گرفته است. مسئولیت اجرا بر عهده خود مکلفان است؛ و مقام

۱۵. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۶۵-۱۶۶.

نبوت یا امامت هیچ گونه نقش تشریحی در اجرائیات تکالیف ندارد. به عقیده حائری، هیچ فقیه شیعه و سنی از حق حاکمیت و رهبری فقیه سخن نگفته است.

غرض از نقل استدلال عقلی فوق آن بود که نشان دهیم امکان استدلال عقلانی در حوزه فلسفه سیاسی و در نهایت تقدم آن بر حوزه فقه سیاسی (ادله نصب و انتخاب) وجود دارد؛ و کسانی هستند که در این میدان گام نهاده‌اند. البته، به نظر می‌رسد بحث ایشان از سه جهت خدشه‌پذیر باشد:

الف - قیاس اجرا در مسئله حکومت با امثال در مسائل فقهی صحیح نیست؛ چرا که حکومت یک نهاد است. به تعبیر لاریجانی،

«مسئله «نظام حکومتی» با امثال و اجرای افعال مکلفین خلط شده است. نظام حکومتی محل بحث پدیده‌ای است اجتماعی و دارای آثار و احکام مربوط به خود که گاه نظارت بر اجرای مکلفین بخشی از آن است. «نظام حکومتی»، همچون احکام اولیه دیگر، خود دارای مصلحت و مفسده است که می‌تواند تحت تقنین درآید؛ درست مثل قانون اساسی که عقلا برای کیفیت اجرای قوانین نوع حکومت و ساختار آن را تعیین می‌کنند. نباید مسئله حکومت و ساختار حکومتی با «لزوم امثال» که حکمی عقلی است خلط شود. لزوم امثال امری عقلی است. امر به نظام حکومتی خاص، معادل الزام به امثال نیست تا بگوییم وجود الزام عقلی به امثال، از امر به نظام حکومتی خاص کفایت می‌کند.»^{۱۶}

ب - اگر از این جواب صرف نظر نماییم، پاسخ دیگری با اصطیاد از مسائل مشابه در اصول فقه قابل ارائه می‌باشد. این پاسخ، بر خلاف جواب قبل، لسان فقهی دارد. تقدم شیء بر نفس اگر هم لازم بیاید، وقتی است که شارع با یک امر قصد تحدید اجرائیات و تشریح در آن حوزه را داشته باشد. پس، اگر شارع با امر دیگری اجرائیات را تحدید نماید، تقدم شیء بر نفس یا محال دیگری لازم نمی‌آید. نتیجه امکان جعل و تشریح در اجرائیات، لزوم و ضرورت رجوع به ادله عقلی و نقلی ولایت فقیه است.^{۱۷} این دو امر مکمل یکدیگر خواهند بود؛ و بنابراین، تسلسل به وجود نمی‌آید.

ج - پاسخ سوم آن است که در همان موارد اجرا هم می‌توان گفت «منع دیگران از ظلم» یا «اجبار دیگران به امثال اوامر» خود دارای ملاک است. به این بیان که مفسده ظلم دو تکلیف تولید می‌کند: یکی نسبت به فاعل ظلم (البته، قبل از انجام عمل)، و دیگری نسبت به دیگران. پس هم خطاب «اجتنب عن الظلم» (از ظلم دوری کن) متوجه شخص ظالم می‌شود، و هم خطاب «وامنعوا عن ظلم الظالم» (از ظلم ظالم جلوگیری

۱۶. صادق لاریجانی، «دین و دنیا (۲)»، ص ۷۴-۷۵.

۱۷. حقیقت، «نگاهی به فلسفه سیاسی اسلام»، ص ۷۹.

کنید) متوجه دیگران. به تعبیر دیگر، مقام اجرا در این بحث غیر از «امر به امتثال» یا «الزام به امتثال» در موارد دیگر است.^{۱۸} به بیان دیگر، لزوم اجرا می‌تواند از تحلیل حکم به دست آید؛ و نیاز نیست که در رتبه اراده تشریحی وجود داشته باشد که شبهه دور پیش آید.

از استدلال‌ها و پاسخ‌های مربوط به کتاب حکمت و حکومت که بگذریم، جهت نشان دادن ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌توانیم به مورد دیگری اشاره کنیم. در این مثال، حاکمیت مردمی در فلسفه سیاسی اثبات می‌شود؛ و بر فرض تمام بودن استدلال، نوبت به رجوع به روایات و ادله نقلی (در فقه سیاسی) نمی‌رسد. صورت‌بندی این استدلال بدین شکل است:

مقدمه اول: قدرت بی‌مهاری، حتی در دست فردی عادل، خطرآفرین است (قدرت بالقوه فسادآور است)؛

مقدمه دوم: کنترل‌های درونی قدرت (همانند عدالت و تقوا) کافی نیستند.

نتیجه: پس نیاز به کنترل برونی (و نظارت مردم) وجود دارد؛

مقدمه سوم: هر کس حق نظارت (و عزل) دارد، به طریق اولی حق حاکمیت را نیز داراست (چون تا کسی حقی را نداشته باشد، نمی‌تواند آن را باز پس گیرد).

نتیجه نهایی: حق حاکمیت (سیاسی) از آن مردم است.^{۱۹}

بدون شک با فرض پذیرفتن این استدلال، نظریه نصب و انتخاب در باب ولایت فقیه زیر سؤال خواهد رفت. اگر حق حاکمیت از آن مردم باشد، ولایت نه به شکل نصبی و نه به شکل انتخابی، قابل اثبات نخواهد بود. بر اساس مباحث گذشته، اگر این استدلال تمام باشد، روایات موهم نظریه نصب یا انتخاب را باید بر وجهی دیگر حمل نمود.

در این مثال، نیز به خوبی تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی را می‌توان مشاهده نمود. البته، به مقدمه سوم می‌توان اشکالاتی وارد کرد. فقط برای نمونه، می‌توان تصور کرد که هم نصب (ولایت) و هم نظارت (مردمی) توسط خداوند اراده شده باشد. در این صورت، دلیلی وجود ندارد که بگوییم هر کس حق نظارت دارد، به طریق اولی حق حاکمیت هم دارد. در واقع، ممکن است خداوند ولایت را به اشخاص خاصی داده، و در عین حال راه کارهای کنترل برونی (توسط مردم) را هم تدارک دیده باشد. این فرض نه تنها بر اساس نظریه انتخاب، بلکه بر اساس قرائتی خاص از نظریه نصب امام خمینی، نظریه نصب مشروط، قابل تصور است. «احتمال» دیگر آن است که اصل ولایت مشروط به خواست مردم باشد. بر این اساس،

۱۸. لاریجانی، همان.

۱۹. ر. ک: عبدالکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی».

ولایت در صورتی تحقق می‌یابد که اقبال مردم وجود داشته باشد. در این حالت، رأی مردم هم در ایجاد ولایت مؤثر است، و هم در تداوم آن و تحدید قدرت. در این فرض، هم «ولایت» و هم حق عزل و کنترل برونی قدرت برای مردم وجود دارد. بر اساس این احتمال، ولایت فقیه حتی به شکل نصب (مشروط به رأی مردم) قابل اثبات خواهد بود.

مصطفی ملکیان نیز در دفاع از سکولاریسم استدلالی عقلی دارد که در حوزه فلسفه سیاسی جای می‌گیرد؛ و در مقدمات زیر خلاصه می‌شود:

- انسان‌ها سه نوع باور دارند: باورهای ناظر به واقعیات^{۲۰}، باورهای ناظر به ارزش‌ها^{۲۱} و باورهای ناظر به تکالیف^{۲۲}؛

- باورهای بر زبان آورده شده یا انفسی (بیان روانشناسی افراد)^{۲۳} هستند، یا آفاقی (ادعایی در باره عالم واقع)^{۲۴}؛

- باورهای آفاقی دو دسته‌اند: غیر قابل تحقیق به شکل بالفعل و قابل تحقیق به شکل بالفعل؛
- در ساحت زندگی عمومی، تنها در صورتی اعتقادات آفاقی و اعتقادات بالفعل غیر قابل تحقیق می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی باشند که همه یا اکثریت به آن رأی مثبت دهند؛ چون مقتضای عدالت و لازم نیامدن ترجیح بلامرجح است؛

- در حکومت دینی (حکومتی که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین وجود دارد)، گزاره‌های دینی از دو سنخ فوق هستند.

- نتیجه رد حکومت دینی و اثبات سکولاریسم است. پس، اگر همه یا اکثر مردم حکومت دینی را خواستند، با سکولاریسم تنافی نخواهد داشت؛ البته، به شرطی که طبق نظر ایشان امکان بازگشت به هر نوع حکومت دیگر هم وجود داشته باشد.^{۲۵}

بحث ملکیان تا اندازه زیادی شبیه دفاع عادل ضاهر از سکولاریسم به نظر می‌رسد. به اعتقاد ضاهر، هر معرفتی که شامل وجود، صفات، افعال و مقاصد یا مشتقاتی از این مقدمات شود، معرفت دینی است. تمام قضایای دینی ضروری‌اند. قضایای عملی شرطیه متصله، و بنابراین بین‌الادھانی، متغیرند. پس نمی‌توان از قضایای دینی نتایج اخلاقی و علمی استنتاج کرد. با رد معیار فوق بشری، عقل انسان معیار می‌شود که همان

-
- ۲۰ . facts
 - ۲۱ . values
 - ۲۲ . obligations
 - ۲۳ . subjective
 - ۲۴ . objective

^{۲۵} . مصطفی ملکیان، «سکولاریسم و حکومت دینی؟!»، ص ۲۴۵-۲۵۸.

سکولاریسم است.^{۲۶} کسانی که معیار اخلاق را فوق بشری می‌دانند به خودخواهی انسان، ناتوانی مهار امیال، ناتوانی در پیش بینی و گناهکار بودن انسان استدلال می‌کنند. رابطه دین و سیاست، نه رابطه مفهومی و منطقی، بلکه تاریخی و قراردادی است. استدلال ظاهر بر عرفی‌گرایی همانند دیدگاه ماکیاولی نسبت به جدایی سیاست از اخلاق است؛ چرا که وی معتقد است اخلاق اصولی ثابت و سیاست اصولی متغیر دارد؛ و بنابراین، این فرزند نمی‌تواند از آن مادر متولد شود. سکولاریسم، از دیدگاه ظاهر، دو نوع دارد: سخت^{۲۷} که مبنای تحلیلی و معرفت‌شناختی دارد؛ و نرم^{۲۸} که به شرایط تاریخی و جامعه‌شناختی نیازمند است. معنای اول که مبنای وی است دو شکل دارد: سلبی و ایجابی. در نقد آرای اخوان المسلمین و مانند ایشان، او معتقد است احکامی مثل حدود متغیرند. اصول ثابت مختص اسلام نیست؛ و مدلول سیاسی هم ندارد. از ثبات نصوص دینی نمی‌توان ثبات احکام را نتیجه گرفت. چون احکام دینی تحت احکام اخلاقی قرار دارند، نمی‌توانند غیرشرطی باشند. به اعتقاد وی، مفروض نیاز ما به وحی در سیاست دو مقدمه باطل است: خدا فقط مسلمانان را به اقامه دولت ارشاد کرده؛ و انسان به لحاظ فهم خود از درک این مبانی عاجز است. نازیسم و فاشیسم دولت‌های سکولار غیرمستقل بودند. دو شرط عقلی استقلال عبارت است از: هیچ گروهی حق ادعای تملک انحصاری معرفت را نداشته باشد، و این که معیار معرفت‌شناسی تنها عقل باشد. اصل اختیار (و عدم جواز تحمیل) و تفکیک حوزه خصوصی از عمومی نیز دو شرط اخلاقی استقلال محسوب می‌شوند.^{۲۹} استدلال‌های ظاهر به اسلام‌گرایانی اشاره دارد که وحی را جایگزین عقل در سیاست می‌کنند؛ اما بر اساس «نظریه همروی» نیاز ما هم به عقل است و هم به وحی. اگر دلیل اصلی در سیاست عقل باشد، باز منافات ندارد که وحی اصولی کلی، بالاخص در جایی که حکم عقل نارسا یا جدلی‌الطرفین است، داشته باشد. قضایای عملی (در حوزه سیاست) حکم واحدی ندارند که بخواهند جملگی متغیر و بین‌الذهانی باشند؛ بلکه در یک سطح می‌توانند متغیر، و در سطح اصول کلی و غایات فراتاریخی باشند.

به هر صورت، در خصوص استدلال ملکیان برای اثبات سکولاریسم چند نکته قابلیت طرح دارد: اولاً: بین دموکراسی و سکولاریسم خلط شده است. خواست اکثریت مقتضای دموکراسی است، نه سکولاریسم. نه هر سکولاریسمی مبتنی بر خواست اکثریت است، و نه هر نوع دموکراسی الزاماً مبتنی بر سکولاریسم. سکولاریسم می‌تواند مبتنی بر اقتدارگرایی و توتالیتاریسم باشد؛ همان گونه که، حداقل طبق برخی قرائت‌ها، نوعی دموکراسی می‌تواند دینی و غیرسکولاریستی باشد. سکولاریسم در نقطه مقابل

^{۲۶} . عادل ظاهر، همان، ص ۷۸؛ و اولیة العقل، ص ۱۰۲.

^{۲۷} . hard

^{۲۸} . soft

^{۲۹} . همان، ص ۶۲ و ۳۷۰.

حکومت دینی قرار دارد؛ چرا که در حکومت دینی، مسائل حکومتی بر اساس شریعت تنظیم می‌شود؛ و در حکومت عرفی گرا، آزاد از آن. دموکراسی و خواست اکثریت است که می‌تواند با حکومت دینی جمع شود.

ثانیاً: دلیل ایشان برای اثبات رأی اکثریت به دلیل عدالت و لازم نیامدن ترجیح بلامرجح اعم از مدعاست. چه بسا بتوان ادعا کرد که در دو نوع گزاره‌های آفاقی و اعتقادات بالفعل غیرقابل تحقیق راهکارهای دیگری همچون رجوع به افراد خاص (نخبگان، متخصصان، اشراف و یا خبرگان دینی) کارساز است. کسانی که به شکلی از نخبه‌گرایی دفاع کرده‌اند استدلال‌های خاص خود را دارند. به اعتقاد ایشان درست است که در این دو سنخ گزاره‌ها امکان تحقیق به شکل یقینی وجود ندارد؛ اما به هر حال، آرای گروه خاص به صواب نزدیک‌تر به نظر می‌رسد.^{۳۰}

به هر حال، غرض از ارائه مثال‌ها و ایرادهای فوق در این جا، تنها نشان دادن اعتبار فلسفه سیاسی نسبت به فقه سیاسی است، و نه نقض یا ابرام محتوای این مباحث و ادله.

۳- کشف حسن و قبح افعال: در بحث مشهورات، از نیکو بودن عدل و ناپسندی ظلم سخن به میان آمد. این گونه 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 می‌کند؛ و شرع نیز آن را تأیید می‌نماید. حکمت نظری دایره مدار براهین، و حکمت عملی متمرکز بر حسن و قبح است؛ همان گونه که ماده قضایای کلامی می‌تواند جدلی باشد. عقل می‌تواند به نیکویی برخی ناملازمات (مثل مجاهده با شهوات و دفاع از خانواده و ملت) و ناپسندی لذت‌هایی که پیامدهای شوم دارند (مثل نوشیدن شراب) حکم کند.^{۳۱} در بحث ملازمات عقلیه، ملازمه حکم عقل و شرع (به عنوان کبرای کلی) در علم اصول، و صغری همواره در دیگر علوم بحث می‌شود. محمدرضا مظفر می‌نویسد:

«حسن و قبح در سه معنا به کار می‌رود: کمال و نقص، ملائمت و منافرت با نفس، و مدح و ذم. معنای اخیر صفت افعال اختیاری واقع می‌شود. پس حسن آن چیزی است که فاعلش نزد عقلا مستحق مدح باشد؛ و قبیح آن چیزی است که فاعلش نزد عقلا مستحق ذم باشد. این ادراک عقل معنای حکم به حسن و قبح است؛ و موضوع نزاع اشاعره و عدلیه می‌باشد. وقتی می‌گویند عقل

^{۳۰}. نگارنده در این جا قصد تأیید نخبه‌گرایی در مقابل آرای اکثریت را ندارد؛ بلکه تمام سخن بر سر این است که استدلال ارائه شده از نظر منطقی تمام نیست.

^{۳۱}. ر. ک: محمد عبده، رساله التوحید، ص ۴۵-۹۱.

به حسن یا قبح چیزی حکم می‌کند، مراد عقل عملی (در مقابل عقل نظری) است. به هر حال حسن و قبح به معنای سوم نیز سه قسم دارد:

۱- آنچه علت حسن و قبح است (ذاتی)؛

۲- آنچه مقتضی حسن و قبح است (عرضی)؛

۳- آنچه علت یا اقتضا ندارد؛ و گاهی متصف به حسن، و گاه دیگر متصف به قبح می‌شود. مسله حسن و قبح از قضایای مشهورات است، نه اولیات. ثبوت حسن و قبح شرعی متوقف بر ثبوت عقلی آنهاست.^{۳۲}

ملا محمد کاظم خراسانی دیدگاه امامیه و معتزله را در برابر اشاعره چنین توضیح می‌دهد:

«حق آن است که افعال نزد عقل یکسان نیستند؛ یعنی، نمی‌توان گفت در هیچ یک از افعال خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری وجود دارد که مقتضی مدح و ذم باشد. افعال نزد عقل مختلفند؛ و در بعضی افعال، فی حد نفسها با قطع نظر از شرع، مقتضی مدح یا ذم فاعل آن وجود دارد. وجود افعال، همچون سایر اشیاء، دارای سعه و ضیق است؛ و از این نظر، افعال با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند؛ و منشأ در آثار خیر و شر می‌شوند. ملاک ملائمت یا منافرت نزد قوه عاقله همان سعه یا ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر می‌گردد. در این میان، اشاعره منکر حسن و قبح عقلی‌اند؛ چه در افعال باری تعالی و چه در افعال بندگان.»^{۳۳}

وقتی حسن و قبح فعلی ثابت شد، از راه ملازمه حکم عقل و شرع می‌توان به مراد شارع مقدس پی برد. در بحث ملازمه عقل و شرع دو مسئله وجود دارد: اگر عقل به امری حکم نمود، آیا شارع می‌تواند برخلاف آن حکم نماید؟ اگر شارع حکمی نمود، آیا عقل هم بر وفق آن حکم می‌کند؟ محمدحسین اصفهانی در پاسخ به این دو سؤال می‌نویسد:

«اما بحث اول: چون دیدیم تحسین و تقبیح عقلی از اموری است که آرای عقلا به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفقند، ناگزیر معقول نیست که شارع حکمی برخلاف آن داشته باشد. شارع از عقلا، و بلکه رئیس عقلاست. اما بحث دوم: حکم شرعی فقط به نحو اجمال از مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام وجود دارد، پرده برمی‌گیرد. بنابراین، برای عقل راهی به حکم تفصیلی به حسن و قبح متعلقات احکام نیست.»^{۳۴}

۳۲. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۱۷ و ۲۲۸-۲۳۰.

۳۳. محمد کاظم خراسانی، «حسن و قبح عقلی»، ص ۱۰۵-۱۰۷.

۳۴. محمدحسین اصفهانی، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه» ص ۵۰-۸۶.

به اعتقاد وی، حسن و قبح ذاتی و عقلایی است، نه عقلی؛ و کاشف آن سیره عقلاست. با توجه به این که عقل حکم عملی ندارد، سیره عقلا در کشف حسن و قبح حاکم می‌شود. برخی اندیشمندان، به عکس وی، حسن و قبح را مربوط به اولیات و عقل می‌دانند.

در این جا، ممکن است این اشکال به وجود آید که حکم عقل در حسن عدالت و قبح ظلم محدود است.^{۳۵} مدرس طباطبایی با اشاره به مبانی سیدمحمدباقر صدر به درستی اشاره می‌کند که گرچه ضوابط علم اصول فقه بر امکان تحقق حکم مستقل عقل دلالت دارد، اما این مطلب در عمل چندان اتفاق نیفتاده است.^{۳۶} صدر هم می‌گوید حتی یک حکم هم پیدا نکرده‌ام که بر دلیل مستقل عقل بدین معنا توقف داشته باشد.^{۳۷} هر چند عقل به حسن عدالت حکم می‌کند، اما عدل محدوده وسیعی دارد؛ و عقل در تشخیص مصادیق آن احکام روشنی ندارد. به این دلیل است که عقل نزد علمای شیعی، به رغم شأنیت برترش، کارآیی خود را در مصادیق از دست می‌دهد. شیعه در حالی که به معتزله نزدیک است و حسن و قبح عقلی را قبول دارد، در عمل اشعری مسلک است و احکام عقل را در حکم کلی نکویی عدالت و ناپسندی ظلم منحصر نموده است. در واقع، اگر شارع حکمی کند، می‌گویند عقل ما تمامی ملاک‌های احکام را کشف نکرده است تا بتواند به شکل کامل و دقیق آن را تأیید نماید. از طرف دیگر، به دلیل همین محدودیت، عقل نمی‌تواند شجاعانه در صحنه عمل وارد شود؛ و به خصوص در حوزه سیاست و اجتماع حکم صادر کند.

این اشکال تا اندازه زیادی به وضعیّت موجود اندیشه اصولی شیعه وارد است؛ اما بر اساس نظریه همروی (تعامل ادله متنی و فرامتنی) که نگارنده دنبال می‌کند، 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 این که عقل تمرکز قدرت در دست یک نفر غیرمعصوم، بدون وجود کنترل‌های بیرونی لازم، را ناپسند می‌شمارد.

پیش از این گفتیم شرع ممکن است درباره همه مسائل دارای حکمی معین نباشد. از این جاست که بحث «مباحات اصلیه» به مسئله پیش گفته گره می‌خورد. چون فقه و متون دینی برای زندگی بشر کلیه جزئیات را ارمغان نیاورده، 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 حکمی الزامی برخورد نکنیم. در حقیقت، خود دین ما را به مباحات اصلیه راهنمایی می‌کند. سیدمحمد باقر صدر

۳۵. همان، ص ۱۵۷.

۳۶. حسین مدرس طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۱۲.

۳۷. سیدمحمد باقر الصدر، الفتاوی الواضحه و فقاً لمذهب اهل البیت، ص ۱۵.

از این حوزه تحت عنوان «منطقه الفراغ» بحث می‌کند.^{۳۸} گستره و تنگنای این دایره بستگی به مبنای کلامی در مبحث انتظار از دین (دین حداقلی و دین حداکثری) دارد. مردم در حوزه مباحث اصلیه بر حسب عقل خود می‌توانند 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) نمی‌باشد. اهل سنت با اشاره به روایت نبوی (انتم اعلم بشؤون دنیاکم) به گستره این حوزه قائل هستند. اهمیت مشهورات در فلسفه سیاسی از آن جهت است که بیشتر گزاره‌های فلسفه سیاسی، از نظر ماده قیاس، در این حوزه قرار می‌گیرند.

از آن‌چه که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که عقل گاه حکم یقینی (از راه کشف حسن و قبح افعال یا کشف ارتکازهای ذهن) صادر می‌کند؛ و گاه دیگر به دلیل عدم احاطه به تمامی ملاک‌ها، احکام استحسانی ارائه می‌نماید. 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. دلیل وجود کثرت این گونه مسائل آن است که به طور معمول فلاسفه سیاسی آرمان‌های خود را لباس عقلانی می‌پوشانند؛ و هر آن‌چه را به هر دلیلی پذیرفته‌اند، سعی می‌کنند در قالبی عقلانی ارائه کنند. بحث در باره حسن و قبح ذاتی و ملازمه حکم عقل و شرع وسیع‌تر از آن است که در این مختصر بتوان از آن سخن گفت. غرض، تنها بیان ملازمه حکم عقل و شرع و اعتبار عقل یا سیره عقلا در کشف حسن و قبح در فلسفه سیاسی است.

وجه اعتبار فقه سیاسی

در مقابل وجوه اعتبار فلسفه سیاسی، لازم است به وجه اعتبار فقه سیاسی نیز اشاره نمایم. گرچه فلسفه سیاسی از جهات سه‌گانه اعتبار دارد، اما ما را از رجوع به متون وحیانی بی‌نیاز نمی‌سازد. قرآن و سنت مجموعه وسیع و گرانبهایی است که جهت یافتن تکالیف فردی و اجتماعی، و همچنین مسائل مربوط به مبدأ و معاد، باید به آنها مراجعه نمود. غرض از فقه سیاسی در این جا، اصطلاح عام آن (کلیه پاسخ‌ها و مسائلی که دین اسلام نسبت به حوزه‌های حقوق اساسی، مفاهیم و موضوعات سیاسی و حقوق بین‌الملل ارائه می‌کند)، با در نظر گرفتن محدودیت‌های فقه سیاسی موجود، می‌باشد. دلیل نیاز به متون مقدس، و به عبارت دیگر علت اعتبار فقه سیاسی، در چند چیز است: اول: این که نه در موضوع‌های فردی و نه در موضوع‌های اجتماعی دلیل معتبر، عام و یقینی وجود ندارد که از رجوع به ادله درون دینی جلوگیری کند. ادعای حداقلی‌ها در این زمینه صحیح به نظر نمی‌رسد. درست است که انتظار از دین مسئله‌ای برون دینی

۳۸. ر. ک: سید محمدباقر الصدر، اقتصادنا، ص ۴۰۰-۴۲۹.

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 این که 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 غیر زمانمند برخورد کرد، انتظار خود از دین را وسعت می‌بخشد. «انتظار دین از ما» در ارتباط مستقیم با «انتظار ما از دین» است. در درجه دوم، فلسفه سیاسی در آن جا که نتایج معتبر ارائه می‌کند، به طور معمول در سطح کلی محدود می‌شود؛ و نمی‌تواند وارد قلمرو «باید» ها و «نباید» های جزئی شود. نهایتاً این که، همان گونه که گفته شد، فلسفه سیاسی امکان دارد در مواضع خاصی از احکام یقینی استفاده کند. این موارد را در عنوان «یقینیات» پی گرفتیم. در عین حال، بسیاری از بحث‌هایی که فیلسوفان سیاسی مطرح کرده‌اند، چیزی جز گمانه‌ها و وابستگی‌های آنان نیست. اگر گزاره‌های فلسفه سیاسی به ارزش‌ها و وابستگی‌های هر مکتب یا فیلسوفی بازگشت می‌کند، در واقع، این ادعاها و پیش‌فرض‌های مکاتب است که باید با هم مقایسه شوند؛ زیرا، فلسفه سیاسی هر فیلسوفی بر اساس ارزش‌های انسان‌شناسانه و غایت‌مدارانه خاص او ارائه شده است.

اگر بخواهیم این مسئله را کالبدشکافی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که 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.^{۳۹} تحدید مرزهای عدالت، آزادی و حق به طور کامل برای عقل میسر نیست. در این ناحیه، اگر اثبات شود که شارع در قالب ادله درون دینی فرمان‌های خاصی دارد، در واقع، ادله نقلی به کمک عقل خواهند شتافت؛ و ابهام‌های آن را از بین خواهند برد. کمک گرفتن از ادله نقلی هم به معنای همروی فقه سیاسی با فلسفه سیاسی است؛ و هم به این معنا که خود فلسفه سیاسی گاه از مؤید به متون وحیانی شود. همان گونه که قبلاً بیان شد، به این معناست که می‌توان از «فلسفه سیاسی اسلامی» - که مبتنی بر پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه و غایت‌مدارانه اسلامی است - سخن گفت.

به کمک استدلال بالا کوشش نمودیم امکان رجوع به ادله نقلی و درون دینی را باز گذاریم. در عین حال، این استنتاج به این معنا نیست که دین خود را مکلف کرده باشد که در تمامی جزئیات زندگی اجتماعی دخالت نماید. ما پس از باز شدن امکان و احتمال رجوع به ادله درون دینی، مکلف به مراجعه به آیات و روایات هستیم. پس، چه بسا بعد از مراجعه به آیات و روایات، به احکام و مسائل زیادی در زمینه‌های مربوط برخورد نکنیم. این احتمال نیز وجود دارد که حکم همه مسائل به یک میزان نباشد؛ به این معنا که فقه و متون دینی در ابواب مختلف و گرایش‌های گوناگون علوم انسانی به یک اندازه حکم نداشته باشد.

۳۹. «فالحق اوسع الاشياء فی التواصف و اضيقها فی التناصف» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴).

می‌توان در رشته‌های علوم انسانی و علوم تجربی به ترتیب ذیل رد پای احکام شرعی را رو به زیاد شدن دید: علوم تجربی، جامعه‌شناسی، مدیریت، سیاست، اقتصاد و حقوق. بدین ترتیب، انتظار می‌رود در علوم سیاسی با احکام فقهی کمتری نسبت به حقوق و اقتصاد روبه‌رو باشیم.

در مجموع، می‌توان گفت هرچند روش غالب در فقه با روش فلسفه سیاسی متفاوت است، ولی در عین حال احکام هنجاری و اعتبار آن دو حوزه می‌توانند با یکدیگر مقایسه شوند. میزان اعتبار هر یک از این دو حوزه، همانند تقدم و تأخر حکم عقل و نقل، به تفصیل نیاز دارد. در این جا، از وجوه اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی بحث به میان آمد. جهت تطبیق آن بحث کبروی بر یک مصداق، می‌توان بر بحث حق حاکمیت متمرکز شد. بر اساس اصل توحید، حق حاکمیت از آن خداست. در زمان غیبت کبری، این مقدار گرهی از مشکل نمی‌گشاید؛ چون سؤال می‌شود که آیا این حق (ولایت) را به شخص یا اشخاصی واگذار کرده یا نه. از آن جا که عقل نمی‌تواند محال بودن رجوع به متون دینی را در این زمینه اثبات کند، حتی در صورت احتمال لازم است، در طول ادله عقلی به منابع وحیانی و روایی نیز رجوع نماییم؛ و به جهات تقدم و تأخر فلسفه سیاسی عنایت کنیم. اگر پس از رجوع به ادله درون دینی، به این نتیجه رسیدیم که خداوند حق حاکمیت خود را به دیگری واگذار کرده، بی تردید 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. پس، رجوع به ادله درون دینی به طور حتم به معنای پذیرش دخالت دین در کلیه امور اجتماعی و سیاسی (و مبنا قرار دادن 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 عقلا سازگاری و همخوانی نداشت، از کدامیک باید رفع ید کرد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت اگر عقل جمعی در مسئله‌ای خاص حکمی قطعی دهد، باید در فهم خود از شریعت و در تبیین آن نظریه خاص تشکیک نمود. اگر فلسفه سیاسی بتواند به شکل مستقل به این قضیه حکم کند که قدرت بی‌مهار نباید در دست فردی غیرمعصوم قرار گیرد، نظریه‌ای خاص در فقه سیاسی - همان گونه که خواهیم دید - نمی‌تواند به نتیجه‌ای متضاد با فرض یاد شده برسد. مهم، در این جا، تحقق چنین شرطی است.

به شکل خلاصه، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

- غرض از فلسفه سیاسی در این جا، فلسفه تحلیلی نیست؛ چرا که شکل ارزشی دارد.

- فلسفه سیاسی اسلامی در طول تاریخ اصالت خود را از دست داد؛ و به کلام سیاسی نزدیک شد.

- درجه اعتبار گزاره‌های فلسفه سیاسی متفاوت است: یقینیات، مشهورات، مظنونات، موهومات و مشبهات.
- غرض از فقه سیاسی در این جا، فقه سیاسی موجود با تحلیل پسینی است.
- در آن جا که عقل درباره عدم امکان رجوع به شرع برهان یقینی نداشته باشد، شخص متعبد چاره‌ای جز رجوع به نصوص دینی ندارد. اعتبار فقه سیاسی از همین جا واضح می‌شود.
- مبحث «ارتباط عقل و نقل» هرچند با بحث «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» تفاوت دارد، ولی مقدمه-ای مناسب برای ورود به بحث تلقی می‌شود. این دو بحث درصدد تبیین رابطه داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی است.
- فلسفه سیاسی و فقه سیاسی از این جهت با هم قابل مقایسه‌اند که هر دو برای سامان دادن جامعه احکامی هنجاری ارائه می‌کنند. فارابی، نیز فلسفه مدنی و فقه مدنی را از این جهت با هم مقایسه می‌کند.
- نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی با فقه سیاسی می‌تواند در تعریف موضوع، عناصر و مؤلفه‌ها، روش و یا میزان اعتبار باشد.
- وجوه اعتبار فلسفه سیاسی عبارتند از: بسترسازی، صدور احکام یقینی، و کشف حسن و قبح (در حیطه مشهورات).
- وجه مهم اعتبار فقه سیاسی وجود نصوص زیاد در کتاب و سنت - پس از اثبات امکان عقلی رجوع به آن‌ها در مباحث اجتماعی - می‌باشد.
- هرگاه نتایج حاصل از دانش فلسفه سیاسی با نتایج حاصل از فقه سیاسی هماهنگ باشد، مشکلی به وجود نمی‌آید. در مورد تعارض آن‌ها، اگر دلیل فلسفی قطعی یا معتبر بود، در استنباط از فقه سیاسی باید تجدید نظر شود.

منابع

- ابن رشد، فصل المقال، مصر، مكتبة التجارية، ۱۳۸۸ق.
- اسپریگنز، توماس، فهم نظریه های سیاسی، چاپ دوم، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۷۰.
- اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- اصفهانی، محمدحسین، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی، مجله حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۷۵).
- بازرگان، مهدی، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء» کیان، ش ۲۸.
- بشیری، حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
- بلوم، و. تی، نظریه های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آران، ۱۳۷۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا، شادی، ۱۹۹۵.
- حائری یزدی، مهدی، «کاوش هایی در خرد سیاسی»، روزنامه صبح امروز (۲۷ مرداد ۱۳۷۸).
- حقیقت، سید صادق، «استنباط و زمان و مکان»، در اجتهاد و زمان و مکان (مجموعه مقالات)، ج ۲، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- حقیقت، سید صادق، «نگاهی به فلسفه سیاسی اسلام»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵).
- خراسانی، محمد کاظم، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی، مجله نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴ (زمستان ۷۶ و بهار ۷۷).
- (موسوی) خمینی، روح الله، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۷.
- دوست محمدی، احمد، «بر ترازوی نقد»، مجله قیاسات (تابستان ۱۳۷۶).
- ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، گروس، ۱۳۷۸.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چ دوم، تهران، صراط، ۱۳۷۱.
- سروش، عبدالکریم، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، مجله کیان، ش ۳۲.
- سروش، عبدالکریم، «دیانت، مدارا و مدنیت» (گفتگو)، کیان، ش ۴۵ (بهمن و اسفند ۷۷).
- سروش، عبدالکریم، «فقه در ترازو»، مجله کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).
- شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱.
- الصدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ق.
- الصدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب اهل البيت، لبنان، دارالکتب اللبنانی، ۱۹۷۷.

- الصدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، قم، پژوهشگاه صدر، ۱۳۹۰.
- ضاهر، عادل، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۳.
- ضاهر، عادل، اولیة العقل، بیروت، دار امواج، ۲۰۰۱.
- طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ سوم، تهران، کویر، ۱۳۷۲.
- طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، بی تا.
- عبده، محمد، رساله التوحید، مصر، مطبعة المنار، ۱۳۵۱ ق.
- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، امیر کبیر، ۱۳۸۰.
- عمید زنجانی، عباسعلی، «تأملی در فقه سیاسی شیعه» (مصاحبه)، علوم سیاسی، ش ۴ (بهار ۱۳۷۸).
- عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات زمستان، ۱۳۷۷.
- عنایت، حمید، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، با تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام، تهران، روزنه، ۱۳۷۷.
- الفارابی، ابونصر محمد، کتاب المله، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸.
- الفارابی، ابونصر محمد، الحروف، حقیقه و قدم له و علق علیه: محسن مهدی، الطبعة الثانية، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰.
- الفارابی، ابونصر محمد، التنبيه على سبيل السعادة، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۳.
- الفارابی، ابونصر محمد، فصول متنزعه، بیروت، المطبعة الكاثوليكية، ۱۹۷۱.
- الفارابی، ابونصر محمد، فصول متنزعه، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- الفارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، مقدمه: عثمان محمد امین، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۱.
- فضل الله، مهدی، العقل والشریعة، بیروت، دارالطبعة، ۱۹۹۵.
- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- الکلبینی، ابی جعفر محمدبن یعقوب، الاصول من الکافی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق.
- کوئینتن، آنتونی، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۱.
- لاریجانی، صادق، "دین و دنیا"، مجله حکومت اسلامی، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶).
- مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، بحرانشا، چالشها و راه حلها، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- مجتهد شبستری، محمد، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، مجله کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۷۸).
- مصباح یزدی، محمد تقی، راهنماشناسی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۶۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، «سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه تهران»، روزنامه اخبار اقتصاد (۱۳۷۸/۶/۲۷).
- مصباح یزدی، محمد تقی، «بزرگ‌ترین مشکل امام زمان (ع) پس از ظهور تعدد قرائتهاست»، افق حوزه (۱۳۸۶/۱۲/۱).
- المظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، قم، دارالتفسیر، ۱۳۷۷.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دار التعارف، ۱۹۸۰.
- ملکیان، مصطفی، «فلسفه علوم سیاسی» (گفتگو)، فصلنامه علوم سیاسی (تابستان ۱۳۸۰).
- ملکیان، مصطفی، «داده های حیاتی و یافته های انسانی»، مجله کیان، ش ۵۱ (اردیبهشت ۱۳۷۹).
- ملکیان، مصطفی، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه (بهمن و اسفند

۱۳۸۰.

- ملکیان، مصطفی، «فلسفه اسلامی: پویایی و پایایی»، نقد و نظر (پاییز و زمستان ۱۳۸۷).
- ملکیان، مصطفی، «سکولاریسم و حکومت دینی؟!»، در: سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، ۱۳۸۱.
- المنتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه*، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۹ق.
- منوچهری، عباس، «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، نامه فرهنگ (پاییز ۱۳۷۸).
- موقن، یدالله، «سنت / تجدد»، مجله نگاه نو، ش ۲۷.
- میرموسوی، سید علی، «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»، مجله شهروند امروز (۱۳۸۷/۵/۱۳).
- نیکفر، محمدرضا، «در ضرورت تهافت دیگر»، مجله نگاه نو، ش ۲۵ (مرداد ۱۳۷۴).

References:

- Atkinson, R. F., *Explanation in History*, New York, Cornell university press, ۱۹۷۸.
- Craig, Edward, *Encyclopedia of Philosophy*, V.۹, Routledge, ۱۹۹۸.
- Habermas, J., *Between Facts and Norms*, London, Polity Press, ۱۹۹۲.
- Plamenatz, J., *Man and Society*, London, Longman, ۱۹۶۳.
- Raphael, D.D., *Problems of Political Philosophy*, London, Macmillan, ۱۹۷۰.
- Rodee, C.Clymer (and others), *Introduction to Political Science*, U.S.A, McGraw Hill Bool co, ۱۷۵۷.
- Rosenthal, Erwin I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, U.K, Cambridge University press, ۱۹۶۲.
- Sabine, George H. (and Thorson, Thomas H.), *A History of Political Theory*, U.S.A, ۱۹۷۳.
- Schmitt, Carl, *Political Theology*, U.K, MIT press, ۱۹۸۸.
- Strauss, Leo (and Cropsey, Joseph), *History of Political Philosophy*, U.S.A, The Univ. of Chicago Press, ۱۹۶۳.