

نواندیشی دینی: بررسی و نقد رویکرد حداکثری و حداقلی

سید صادق حقیقت^۱

در حوزه انتظار از دین، و سپس در حوزه اندیشه سیاسی شیعه، دو رویکرد حداکثری و حداقلی در مقابل هم صف-آرایی می‌کنند. نواندیشی دینی، بدون شک، باید از این گذرگاه حرکت کند؛ و نسبت به این دو رویکرد موضع سلبی یا ایجابی از خود نشان دهد. مقاله حاضر در صدد است ابتدا مفروضات و ارکان این دو رویکرد را به بحث گذارد؛ سپس، با رویکردی انتقادی کاستی‌های آن‌ها را نشان دهد؛ و نهایتاً «نظریه هم‌روی»^۲ را به عنوان بدیل آن‌ها ارائه نماید. در نظریه اخیر، جهات مثبت هر دو رویکرد به چشم می‌خورد. فرضیه مقاله حاضر این است که توفیق نواندیشی دینی در گرو نقد دو رویکرد حداکثری و حداقلی است؛ و جز با آن، به سرانجام نمی‌رسد. نواندیشی دینی که دل در گرو سنت و تجدد دارد، نه می‌تواند همچون سنتی‌ها تجدد را نادیده بگیرد، و نه می‌تواند همچون برخی روشنفکران سنت را از پروژۀ خود حذف کند. دقیقاً از همین جاست که تعریف «نواندیشی دینی» شکل می‌گیرد: رویکردی نو به دین که در حالی که سنت و دین برای آن اعتبار دارد، از دستاوردهای علوم بشری و متجددانه نیز غافل نیست.

تفاوت رویکرد حداکثری و حداقلی

تفاوت اصلی دو رویکرد حداکثری و حداقلی نسبت به دین را باید در این نکته جستجو نمود که حداکثریها معتقدند دین برای همه امور، بالاخص برای اجتماع و سیاست، حکم دارد؛ در حالی که حداقلی‌ها تنها انتظار مبدأ و معاد را از دین دارند. حداکثری یا حداقلی بودن امری طیفی و دارای مراتب است. به شکل دقیقتر، می‌توان این دو رویکرد را در موارد زیر با هم مقایسه کرد:^۳

۱. قلمرو 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 این رو، نیاز به راهنما دارد.^۴ 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

^۱. محقق حوزوی و عضو هیأت علمی دانشگاه مفید (www.s-haghighat.ir).

^۲. confluence theory

^۳. سید علی میرموسوی، «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»، مجله شهروند امروز (۱۳۸۷/۵/۱۳)، ص ۱۲۲-۱۲۴.

^۴. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، چاپ سوم، قم: اسراء، ۱۳۸۱، ص ۶۰.

دین این لطف را در حق بندگان خویش روا می‌دارد. از این‌رو، عقل انسانی در یافتن راه سعادت نیازمند دلایل نقلی و سمعی است.^۱ ضرورت چنین هدایتی، توجه به نفس شرور انسانی است که او را در معرض اغوا و فریب شیطان قرار می‌دهد.^۲

رویکرد حداقلی به توانمندی عقل انسان در امور اجتماعی اعتقاد دارد؛ چراکه 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: برخی نگرش‌های حداکثری کمال و جامعیت دین را در ردیف هم قرار داده‌اند؛ و از ادعای کمال دین به جامعیت آن می‌رسند.^۳ 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 برخی دیگر جامعیت دین را تنها در اموری می‌دانند که سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها منوط به آن است. حداقلها بین کمال دین و جامعیت آن تفکیک قائل می‌شوند. ایشان استدلال می‌کنند که دین خداوند هر چند کامل است، ولی کمال آن در محدوده رسالت و قلمرو انتظارات از آن است.^۵ انتظار از دین نزد حداقلها 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.^۶ 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.^۱ مخالفان مرجعیت انحصاری دین با استناد به تکثر برداشتها و

۱. محمد تقی مصباح یزدی، *راهنماشناسی*، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۶۷، ص ۳۹-۶۴ و ۴۲۷.

۲. جوادی آملی، همان، ص ۲۶.

۳. به همین دلیل بود که شیخ فضل‌الله نوری با مجلس و وضع قانون مخالفت می‌کرد. به نظر گمان وی، ادعای نقش زمان و مکان در تغییر یا تکمیل قوانین الهی نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا با خاتمیت و کمال دین ناسازگار است. بنابراین، جعل قانون کلاً ام بعضاً منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیامبر است: فضل‌الله نوری، *تذکره الغافل و ارشاد الجاهل*، در: غلامحسین زرگری‌نژاد (به کوشش)، *رسائل مشروطیت: هیجده رساله و لایحه در باره مشروطیت*، تهران، کویر، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵.

۴. جوادی آملی، همان، ص ۶۳ و ۳۳۳-۳۳۴.

۵. مهدی بازرگان، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، *کیان*، ش ۲۸ (آذر و بهمن ۱۳۷۴).

۶. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چ دوم، تهران، صراط، ۱۳۷۱.

تفسیر 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.^۲ از دیدگاه کثرت‌گرایان، حذف این تکرر و بازگرداندن آنها به وحدت نه ممکن است، و نه مطلوب.

۵. حجیت فقه سیاسی: به گفته جابری، اگر روا باشد که تمدن اسلامی را با نام یکی از فرآورده‌هایش بنامیم، باید بگوییم که تمدن اسلامی، «تمدن فقه» است.^۳ لمبتون، نیز، فقه سیاسی را نسبت به فلسفه سیاسی و اندرنامه‌نویسی، «اسلامی‌تر» می‌داند.^۴ برعکس، حداقلیها فقه سیاسی را ناکارآمد می‌دانند. گرایش حداقلی احکام سیاسی را زمانی - مکانی می‌داند؛ و بر این اساس، معتقد است بسیاری از احکام شرعی (مانند حکم بریدن دست و سنگسار) امروزه موضوعیت ندارد، بلکه تنها روشهایی هستند که به زمان و مکان خاص محدودند. روش باید با زمینه^۵ هر جامعه و دوران خاص هماهنگ باشد؛ لذا هدف پیامبر (ص) نه تشریح قانون جزا برای جرم زنا و مانند آن، بلکه برای مهار کردن زیاده‌رویهای آن دوران بوده است. از این دیدگاه، شواهد و قراین تاریخی نشان می‌دهد که سایر تدبیرات عصر رسول که به سیاستها و ولایت عامه مربوط می‌شود، مانند بیعت و شورا، از همین قرار بوده، و پیامبر اکرم (ص) درصدد تأسیس نظام ویژه‌ای در آن ابواب نبوده، و به عرف عادلانه زمانه خود عمل می‌کرده است.^۶ «در باب سیاست، باب بستر عقلایی مخدوش شده است. در این گونه موارد، دلیل اجتهادی وجود ندارد؛ و همه در منطقه الفراغ جای می‌گیرند. ما باید سیستمی بر اساس «عدالت و رحمت» تأسیس کنیم».^۷ فقه شبیه طبیعیات گذشته، ذخایرش به پایان رسیده است؛^۸ و ویژگیهای زیر را داراست: بشری و ناقص بودن، دنباله‌رو بودن (نه طراحی و جامعه‌سازی)، حیل‌آموزی (مثل علم حقوق)، ظاهربینی، هماهنگی با اخلاق و معیشت نازل، مصرف‌کننده بودن از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی، اقلی بودن (در حد رفع خصومت)، تأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مداری و قائل بودن به مصلحتهای نیافتنی حتی در احکام اجتماعی (در قرائت فقه سنتی).^۹

۱. ر.ک.: محمد تقی مصباح یزدی، «سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه تهران»، روزنامه اخبار اقتصاد (۱۳۷۸/۶/۲۷). به

اعتقاد وی، بزرگ‌ترین مشکل امام زمان (ع) پس از ظهور همین مسئله تعدد قرائتهاست: محمد تقی مصباح یزدی، «بزرگ‌ترین مشکل امام زمان (ع) پس از ظهور تعدد قرائتهاست»، *افق حوزه* (۱۳۸۶/۱۲/۱).

۲. عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۷، ص ۶.

۳. محمد عابد الجابری، «دانش فقه: بنیاد روش شناختی عقل عربی اسلامی»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *مجله نقد و نظر*، سال سوم، ش ۴ (پاییز ۱۳۷۶).

۴. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, London: Oxford University Press, ۱۹۸۱.

۵. context

۶. مجتهد شبستری، همان، ص ۱۷۲-۱۸۳.

۷. همان.

۸. عبدالکریم سروش، «دیانت، مدارا و مدنیت» (گفتگو)، کیان، ش ۴۵ (بهمن و اسفند ۷۷).

۹. عبدالکریم سروش، «فقه در ترازو»، کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۷۸).

۶. **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 این رو، 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.^۱ رویکرد مقابل رسالت اصلی دین را ارائه برنامه برای زندگی دنیوی نمی‌داند، و چون شارع این گونه 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 نمی‌توان حکم ابدی برای آنها صادر کرد.^۲ 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 حداکثریها، 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.^۳

بررسی و نقد رویکرد حداکثری

بررسی و نقد رویکرد متنی و فرامتنی راه را برای نظریه همرویی هموار می‌کند. کاستی رویکرد متنی، کارآمدی گرایش فرامتنی، و کارآمدی گرایش دوم کاستی گرایش اول محسوب می‌شود. اگر انتظار ما از دین آن باشد که برای ما در همه ابعاد زندگی احکامی به ارمغان آورد، فهم ما از دین شکل حداکثری خواهد داشت. این امر لازمه کامل بودن و خاتمیت اسلام است. دینی که ادعای داشتن احکام برای جزئی‌ترین افعال انسان را دارد، نمی‌تواند نسبت به مسائل مهم حیات بشر در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بی‌توجه و بی‌تفاوت باشد. به نظر می‌رسد مرتضی مطهری هم رویکردی حداکثری به دین داشته است:

«اسلام تمام شئون زندگی بشر را زیر نظر دارد. قانون اجتماعی دارد؛ قانون اقتصادی دارد؛ قانون

سیاسی دارد؛ آمده برای تشکیل دولت، برای تشکیل حکومت».^۴

ناصر مکارم در راستای استدلال بر این مسئله که قاعده کرامت انسان فقط در مستحدثات جاری است، به این نکته اشاره می‌کند که دین حتی برای نامه نوشتن، این که عنوان آن چه باشد و نوشتن نامه چگونه شروع شود، حکم دارد؛ و

۱. روح الله موسوی خمینی، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۹-۳۱.

۲. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰-۱۷۸؛ و عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، ۱۳۷۸، ص ۲۰-۱۹.

۳. احکام امضایی احکامی هستند که دین اسلام بر آنچه در قبل وجود داشته، مهر تأیید زده است. برعکس، احکام تأسیسی اموری هستند که دین برخلاف رویه پیشین در صدد ایجاد آنهاست.

۴. مرتضی مطهری، جهاد، تهران، صدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹.

چیزی را وانگذاشته است.^۱ در نقل قول فوق، آنچه فرازمانی است، محدود به زمان انگاشته شده؛ و آنچه به زمان خاص اختصاص دارد، مافوق زمان و مکان معرفی شده است. نه تنها نامه‌نگاری امری وابسته به زمان است؛ و از عرفی به عرف دیگر متفاوت می‌شود، بلکه این قاعده کرامت است که زمان و مکان نمی‌شناسد؛ و دلیلی فرامتنی است که تشریح دین را بر اساس آن باید توجیه کرد. دین نه تنها با کرامت انسان تنافی ندارد، بلکه اساساً نمی‌تواند با آن متنافی باشد. عبدالله جوادی آملی که در آن سر طیف حداکثری‌ها قرار دارد، چنین توصیه می‌کند:

«دانشمندان فیزیک، شیمی، بارانشناسی و زمین‌شناسی بدون پسوند اسلامی نفهمند.»^۲

وی معتقد است:

«صنعت کشتی سازی نوح، الگویی برای ساخت هر گونه وسایل نقلی دریایی و زیردریایی - اعم از مسافری و باری - و وسایل نقلی هوایی است؛ همان گونه که صنعت زره بافی داود، الگوی ساخت سلاح‌های دفاعی تلقی می‌شود.»^۳

او به طریق اولی به این نظریه قائل است که اسلام در کلیه مسائل اجتماعی نیز احکام مشخصی دارد. هیچ دلیل عقلی و نقلی این ادعا را تأیید نمی‌کند که کشتی سازی حضرت نوح برای کشتی سازی در زمان حاضر الگویی در بر داشته باشد؛ چرا که اولاً تشابهی بین الگوی مدرن و الگوی هزاره‌های قبل وجود ندارد؛ و ثانیاً از کمیت و کیفیت عمل نوح در کشتی سازی اطلاع موثقی در دست نیست. ارتباط ادعای حداکثری با اسلامی سازی معرفت یا علوم مشخص است. همه حداکثری‌ها به اسلامی سازی علوم اعتقاد دارند؛ همان گونه که همه حداقلی‌ها به این مسئله معتقد نیستند. محمد تقی مصباح هر چند در گروه حداکثری‌ها جای می‌گیرد، ولی ادعایی به شدت جوادی آملی ندارد:

«دین نمی‌گوید چه غذایی بخورید یا چگونه غذا تهیه کنید و چگونه خانه بسازید، اما می‌گوید در زمین غضبی خانه نسازید. این که الکل چگونه و از چه موادی ساخته می‌شود و چند نوع الکل داریم، بحث علمی است.»^۴

حاصل این سخن آن است که دین متکفل بیان مسائل علمی نیست؛ و جایگاه علم و عقل به رسمیت شناخته شده است. اما مهم آن است که هر قدر هم که پیشرفت در این زمینه‌ها حاصل شود، هرگز توان درک روابط اعمال این جهانی ما با پدیده‌ها و نتایج اخروی آن را نخواهد داشت.^۵ جنبه‌های ارزشی همان حلال و حرام محمد و آل محمد است که تا روز قیامت تغییر نخواهد کرد: حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام ابداً الی یوم القیامه. لایکون غیره و یا

^۱ . ناصر مکارم شیرازی، «جایگاه قاعده کرامت در فقه»، کرامت انسان، ش ۵ (تیرماه ۱۳۸۶).

^۲ . <https://balatarin.com/permlink/۲۰۰۷/۱۲/۱۱/۱۱۹۰۶۵۷>

^۳ . عبدالله جوادی آملی، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲، ص ۱۳.

^۴ . محمد تقی مصباح، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر (پرسش‌ها و پاسخ‌ها در باره نظام سیاسی اسلام)، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ دوم، تابستان ۱۳۸۱، ص ۲۹۴.

^۵ . همان، ص ۲۹۹.

یجیء غیره.^۱ پیچیده شدن روابط و تنوع آن‌ها با ثابت بودن قوانین کلی اسلام ندارد.^۲ به همین دلیل، پیامبر گرامی اسلام فرمودند: «ما من شیء بقربکم الی الجنۃ و یباعدکم عن النار الا و قد امرتکم به».^۳ وی قید «اسلامی» را ناظر به پاسخ‌های دین می‌داند:

«رسالت اصلی دین حق، معرفی عقاید صحیح پیرامون اصلی‌ترین مسائل هستی‌شناسی (خدا و جهان ابدی) و ارائه ارزش‌های حقیقی و برنامه‌های علمی مؤثر در سعادت دنیا و آخرت است؛ ولی احیاناً در منابع دینی به مناسبت‌هایی اشاره به مسائل طبیعی و شناخت جهان و انسان و جامعه و تاریخ نیز می‌شود. بدین ترتیب، بخش‌های مهمی از علوم انسانی رابطه تنگاتنگی با دین پیدا می‌کند. به هر حال، نظریاتی که از متون دینی پیرامون مسائل مختلف اعم از فلسفی و تجربی و دستوری به دست می‌آید، پاسخ‌هایی از طرف دین به پرسش‌های علوم شمرده می‌شود؛ و هر مجموعه هماهنگی از آن‌ها را می‌توان علم خاصی با وصف «دینی» به حساب آورد؛ مانند «فلسفه اسلامی»، «جهان‌شناسی اسلامی»، «انسان‌شناسی اسلامی»، «اخلاق اسلامی»، «حقوق و اقتصاد اسلامی» و ... مهم‌ترین اثری که علوم کاربردی از دین می‌پذیرند، اثری است که از نظام ارزشی آن حاصل می‌شود».^۴

به اعتقاد وی، قلمرو انتظار از دین را خود دین مشخص می‌کند، نه سخنان مستشرقین؛ و دین چنان که در قرآن و سنت آمده شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می‌شود.^۵ در این که ظاهر آیات و روایات مسائل اجتماعی و سیاسی را دربرمی‌گیرد، شکی وجود ندارد. در قرآن و روایات به مواردی همچون نماز جمعه، ولایت، امر به معروف و نهی از منکر، دیات و مانند آن برمی‌خوریم. تمام بحث بر سر این است که این گونه احکام از نظر زمانی و مکانی شمول و کلیت دارد یا نه. بر این اساس، رجوع به خود قرآن و روایات در مبحث اختلافی کنونی دور به شمار می‌آید؛ چرا که اصل بحث بر سر همین مسئله است که برداشت از این گونه متون دینی چگونه است.

گرایش متنی مستقیماً سراغ قرآن و روایات پیغمبر و ائمه می‌رود. اگر فرامتنی‌ها تکلیف مسئله عدالت و حقوق بشر را تنها در خارج دین تعیین می‌کنند، متنی‌ها از این نقطه قوت برخوردارند که به هر صورت وارد اصل متن شده، مراد شارع مقدس را از این بین در می‌یابند. قرآن قطعی‌السند و ظنی‌الدلاله، و روایات ظنی‌السند و قطعی‌الدلاله هستند. پیامبر (ص) دو چیز گرانبها در بین امت به ودیعت نهاد که تا قیامت از هم جدا نخواهند شد (انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی). این دو کامل‌کننده یکدیگرند. پس مفسر قرآن ائمه‌اند؛ و حضرت علی (ع) قرآن ناطق به حساب می‌آید. پیدا کردن احادیث جعلی متخصص نیاز دارد؛ و این فقیه است که باید از علم رجال و درایه در این راستا استفاده

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸، روایت ۱۹.

۲. مصباح، همان، ص ۳۰۱.

۳. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۹۶.

۴. محمد تقی مصباح، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲، ص ۱۹ - ۲۱.

۵. محمد تقی مصباح، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، ص ۲۹۰.

کند. پس دانشی به نام فقه (و در حوزه سیاسی، فقه سیاسی) موضوعیت پیدا می‌کند. پس، جنبه مثبت رویکرد متنی این است که راه مراجعه به متون دینی را باز می‌گذارد؛ و فقه را حتی در حوزه اجتماعی حجت می‌داند. در تأیید گرایش متنی یک استدلال دیگر وجود دارد؛ و آن این که در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی برخی استدلال‌ها جدلی‌الطرفین هستند. به طور مثال، لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها در طول چندین دهه با هم مباحثه کرده‌اند، ولی هیچ وقت نه لیبرالیست، سوسیالیست شد؛ و نه سوسیالیستی لیبرال. علت این است که هیچ کدام هم نتوانسته‌اند استدلال برهانی بر علیه دیگری بیاورند. پس نوع اصل استدلال سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها از نوع استدلال‌های جدلی‌الطرفین است. گویا برخی فلاسفه سیاسی مفروضاتی که در ذهن دارند، سعی می‌کنند به عنوان «استدلال» عرضه نمایند.

گرایش متنی فاقد نقاط مثبت گرایش فرامتنی است؛ یعنی توجه به براهین عقلی، حسن و قبح، مباحث روش‌شناسی و بسترسازی. از طرف دیگر، گرایش فرامتنی معمولاً خود را از رجوع به قرآن و روایات مستغنی می‌بیند؛ در حالی که متون دینی در حداقل در پاره‌ای موارد، خطوط کلی را روشن کرده‌اند. گرایش متنی خالص وجود ندارد. درست است که متنی‌ها فقط به آیات و روایات تکیه می‌کنند، اما رجوع به متن بدون داشتن پیش‌فرض - همان طور که در هرمنوتیک بحث می‌شود - میسر نیست. مفسر فکر می‌کند که مستقیماً از قرآن و سنت برداشت کرده، ولی پیش‌فرض‌هایی وجود دارد که فهم او را شکل می‌دهد. به تعبیر مطهری، فقیه شهری و فقیه روستایی به یک شکل اجتهاد نمی‌کنند. فقیه روستایی با بینش بسته و محدود خاص خود قرآن را فهم می‌کند. به همین میزان، فقیهی شهری یا فقیه متجدد قرآن و سنت را به شکل دیگری می‌فهمد.

بررسی و نقد رویکرد حداقلی

رویکرد حداقلی در بین روشنفکران دینی سابقه‌دار و پرطرفدار است. علیرغم رجوع برخی روشنفکران دینی به متن مقدس، گرایش غالب در بین ایشان این است که در امور اجتماعی و سیاسی به جای مراجعه به روایات و آیات، به بیرون متن دین - عمدتاً مسائل عقلی و علمی - استناد کنند. بنابراین تصور، دین صرفاً برای ارتباط انسان با خدا می‌باشد؛ و دیگر مسائل (از جمله مسائل اجتماعی) به عقل بشر واگذار شده است. احکام اجتماعی با تکیه بر سیره عقلا صورت می‌پذیرد؛ و در این زمینه تفاوت چندانی بین مسلمانان و غیرمسلمانان مشاهده نمی‌شود. در مسائلی که عقل نوع بشر کفایت می‌کند، دین داعیه دخالت ندارد. همان گونه که مهدی بازرگان معتقد است، «همان گونه که دین نیامده درس آشپزی و باغبانی به ما بدهد، امور سیاسی و اجتماعی را نیز به خودمان واگذار کرده است».^۱ به اعتقاد سروش نیز فقه برای رفع خصومات است؛ و فقط هنگام تزاخم حقوق این مسئله به وجود می‌آید. به اعتقاد او، خدمات دین عبارت است از: مطبوع ساختن مجموع هستی، برانگیختن انسان‌ها برای به دست آوردن تجربه دینی، آموختن تفسیر صحیح این تجربه‌ها، معنا بخشی به حیات آدمی، پشتیبانی از اخلاق، تذکر دانسته‌های عقلی که عقل به طور مستقل می‌تواند به آن‌ها برسد (مثل تصدیق خدا)، و رساندن انسان به موضوعاتی که اگر هم به آن‌ها برسد ممکن است دیر شود (مثل

۱. مهدی بازرگان، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، کیان، ش ۲۸.

روزه و حیات اخروی).^۱ به نظر سروش، امور سیاسی (و اقتصادی و اجتماعی) در ذات خود دینی نیستند؛ و از دین نباید انتظار داشته باشیم احکام اجتماعی، کیفیت اداره جامعه و نحوه کنترل تورم را بیان کرده باشد. دین رابط انسان و خداست، نه قانون اساسی و دستورالعمل و آیین‌نامه زندگی انسان‌ها. به اعتقاد وی، سکولاریزم چیزی جز علمی و عقلایی کردن تدبیر اجتماع نیست. دین و علم دو مقوله از هم جدا هستند، نه این که با هم ضدیت داشته باشند.^۲ فرامتنی‌ها سعی دارند فقه سیاسی را از حجیت خارج، و فقه را با محدودیت‌هایش به حوزه عبادیات محصور سازند. سروش عدالت و حقوق بشر را کاملاً فرادینی می‌داند. به اعتقاد وی، فقه ده صفت دارد: دنباله‌رو، دنیوی، حیل‌آموز، مختص ظواهر، همراه با اخلاق نازل، مصرف‌کننده، اقلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مدار و قائل به مصالح خفیه.^۳ سروش معتقد است همان طور که سیدمحمدباقر صدر ارزش‌های اقتصاد را امری دینی، و علم اقتصاد را بیرون از دین می‌داند، با کمک از مباحث حقوق فطری و طبیعی مرتضی مطهری می‌توان تکلیف سیاست را نیز مشخص کرد. بر این اساس، ولایت و دیگر حقوق فطری و طبیعی از آن مردم است؛ که به یک معنا مورد تأیید خدا هم می‌باشد. پس ولایت و حکومت امری فقهی نیست، بلکه در کلام و دین‌شناسی قرار می‌گیرد. به علاوه، حکومت به برقراری عدل نیازمند است؛ در حالی که عدل امری دینی نیست. پس حکومت گرچه ملبس به لباس دین می‌شود، ولی هر دو به عدالت به عنوان امری برون دینی تکیه می‌زنند. فقه مثل گرامر است، به همین دلیل هیچ فقهی با نظام ارباب - رعیتی در نیفتاد.^۴

اکثر حداقلی‌ها معتقدند مسائل سیاسی و اجتماعی از ابتدا جزء دین نبوده که اینک بخواهد از آن جدا شود. بر این اساس، اگر در متون دینی هم به مسائل اجتماعی پرداخته شده، فقط از باب اشاره به مسائل انسانی بوده است اکثر حداقلی‌ها معتقدند مسائل سیاسی و اجتماعی از ابتدا جزء دین نبوده که اینک بخواهد از آن جدا شود. بر این اساس، اگر در متون دینی هم به مسائل اجتماعی پرداخته شده، فقط از باب اشاره به مسائل انسانی بوده است نه از باب امری قدسی و الهی. شاهد بر این مدعا این است که بسیاری از ادیان الهی (بالاخص مسیحیت) به مسائل سیاسی و اجتماعی نپرداخته‌اند. استدلال بر مدعای فوق به این صورت است: اگر دین وظیفه دخالت در امور اجتماعی را داشت، باید همه ادیان (و خصوصاً مسیحیت که دین ماقبل دین خاتم بوده) به این مهم می‌پرداخت؛ در حالی که این چنین نبوده است. در مقابل استدلال فوق نمی‌توان به اصل تداوم احکام استناد کرد؛ چون ادعا این است که اساساً مسائل اجتماعی جزء وظیفه ادیان (حتی در زمان خود رسول اکرم) نبوده است که با اصل تداوم احکام بخواهیم سریان آن به زمان‌های بعد را اثبات نماییم. اصل تداوم احکام و اشتراک ما با مخاطبان اولیه شریعت در جایی کارساز است که طرف مقابل پذیرفته باشد که متون مقدس در زمان صدر اسلام شامل احکام اجتماعی نیز شده است. پس پاسخ استدلال بالا را باید

۱. عبدالکریم سروش، «خدمات و حسنات دین»، کیان، ش ۲۷.

۲. عبدالکریم سروش، «معنا و مبنای سکولاریزم»، کیان، ش ۲۶.

۳. عبدالکریم سروش، «فقه در ترازو»، همان.

۴. ر.ک: عبدالکریم سروش، «باور دینی و داور دینی»، مجله احیاء، ش ۵.

به این شکل داد که قرآن متنی وحیانی است و با رجوع به خود متن دین می‌توان دریافت که اسلام به امور اجتماعی اهمیت داده است. به طور مثال، روایت می‌گوید اسلام بر پنج رکن، و از آن جمله ولایت به عنوان امری سیاسی و اجتماعی، بنا شده است. میزان اهمیت مسائل اجتماعی در اسلام را با رجوع به خود دین و کلمات شارع مقدس می‌توان حدس زد؛ همان گونه که مرز انتظار از دین را پس از بررسی ادله برون دینی، می‌توان با رجوع به خود متن دین پیدا نمود.

محمد اقبال بحثی مبنایی‌تر در خصوص وحی و خاتمیت مطرح می‌کند. طبق نظریه وی در باب وحی و خاتمیت، دوران وحی به مرحله یا قلمرویی از حیات بشر محدود می‌شود که عقل انسان هنوز به آن راه نیافته است. به اعتقاد او، تجربه باطنی نباید و نمی‌تواند به کلی از صحنه حیات بشر حذف شود، ولی بر خلاف دوره قدیم، انسان رسالت پیامبران را با الهام از سه منبع تجربه خود، تجربه طبیعت و مطالعه تاریخ بر عهده می‌گیرد. وی می‌نویسد: «عقل استدلال‌گر که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود عامل تکامل و پیشرفت است؛ و چون تولد یافت، بایستی که آن را با اشکال دیگر معرفت تقویت کرد. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می‌رسد، و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج، باقی بماند».^۱ طبق این نظریه که متأثر از آرای شلایرماخر و ویلیام جیمز است،^۲ ختم وحی و نبوت به معنای بالغ شدن انسان می‌باشد؛ و از آن پس انسان با استفاده از عقل و تجربه‌های شخصی خود می‌تواند به راهش ادامه دهد. علی شریعتی نیز نظریه‌ای شبیه اقبال ارائه داده است.^۳ بر اساس نظریه همروی، منافاتی بین بلوغ عقل با استفاده از راهبردهای وحیانی وجود ندارد. بلوغ عقل به معنای بی‌نیازی از وحی نیست. هرچند عقل انسان امروز به اندازه زیادی رشد کرده است؛ اما باز هم در پاره‌ای ابعاد به وحی نیاز دارد. به طور مثال، شریعت ممکن است در مسائل اجتماعی، به خصوص در امور جدلی‌الطرفین، راهبردهای کلی ارائه نماید.

محمد مجتهد شبستری نیز با اشاره به تقسیم اوامر و نواهی خداوند به دو قسم ارشادی و مولوی می‌نویسد: «این انتظار تعیین تکلیف به وسیله نبی تا قیامت، موجب این می‌شود که آن امرها و نهی‌ها را شامل همه انسان‌ها بدانیم. در واقع، فهم امرها و نهی‌های موجود در کتاب و سنت با این انتظار هماهنگ می‌شود و چنین نتیجه‌ای می‌دهد. در باب حدود قلمرو شریعت نبوی نیز مطلب به همین منوال است. اگر به مقتضای اصول فلسفی و کلامی، کسی معتقد شود نبی باید در همه امور زندگی انسان - از نیایش و پرستش و معاملات و سیاست و اقتصاد - تکلیف جزئیات را مشخص کند، در آن صورت همه امرها و نهی‌های صادر شده را مولوی خواهد انگاشت. ولی اگر نقش اساسی انبیا را در طول تاریخ، تعیین تکلیف برای «باید»ها و «نباید»های اصلی اخلاقی بداند، در این صورت خواهد توانست بسیاری از امرها و نهی‌های صادر شده مرتبط به قلمرو معاملات، سیاست و اقتصاد را ارشادی بینگارد، که نظر به راه و رسم عقلایی عصر

۱. محمد اقبال، *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۴ - ۱۴۶.

۲. ر.ک: محمد تقی سبحانی، «فروغ دین در فراق عقل»، *نقد و نظر*، ش ۶ (بهار ۱۳۷۵).

۳. علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ج ۳۰، ص ۶۳.

معینی داشته؛ و لذا، به خود اجازه دهد مثلاً در این عصر راه دیگری برود.^۱ استفاده شبستری از هرمنوتیک با توجه به نحله‌های آن مبهم به نظر می‌رسد؛ علاوه بر این که الزاماً مدعای او را اثبات نمی‌کند. نهایت استدلال او این است که زمان و مکان و پیش‌فرض‌ها را در فهم متون در نظر گیریم؛ چیزی که ضرورتاً به کنار گذاشتن فقه سیاسی نمی‌انجامد. در حالی که شبستری از هرمنوتیک آلمان تأثیر پذیرفته و زمینه‌گرا محسوب می‌شود، سروش به فلسفه تحلیلی علقه دارد؛ و در زمره متن‌گرایان جای می‌گیرد. هرچند شبستری زمینه‌گرای هرمنوتیکی و سروش متن‌گرای لیبرال مسلک است، ولی هر دو را به لحاظ حداقلی بودن می‌توان در یک گروه قرار داد.

در مجموع، یکی از جهات مثبت گرایش فرامنتی این است که به براهین عقلی و ماقبل دینی توجه می‌کند. وجه دوم، آن است که به حسن و قبح عقلی توجه می‌کند. معتزله بر خلاف اشاعره معتقدند افعال در ذات خود خوبی و بدی دارند؛ و خداوند بر اساس حکمت به خوبی‌ها حکم، و از بدی‌ها نهی می‌کند. اشاعره معتقدند عقل انسان کفایت نمی‌کند؛ چون ما نمی‌دانیم چه چیز خوب یا بد است. پس باید دید خداوند چه حکم می‌کند. هر چه امر کرد، خوب؛ و هر چه نهی کرد، بد است: «هر چه آن خسرو کند شیرین بود». اگر خدا مؤمنان را به بهشت برد، حتماً امری خوب؛ و در غیر این صورت بد است. شیعه در دایره عدلیه، یعنی معتقدان به حسن و قبح عقلی، قرار دارد؛ ولی متأسفانه عملاً فقها از مبحث حسن و قبح بهره‌چندانی نمی‌برند. به همین دلیل است که حداقلی‌های فرامنتی، همانند عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید، از تجدید تجربه اعتزال سخن می‌رانند. به نظر ایشان، احیای تجربه اعتزال می‌تواند عقل را به عنوان یک منبع مستقل احیا کند. در عین حال، باید دید اولاً چرا برخی معتزلیان اقتدارگرا بوده‌اند؛ و ثانیاً چه بسا احیای عقل شیعی کفایت کند؛ کوششی که نظریه همروی در پی آن است. وجه مثبت سوم رویکرد فرامنتی این است که بستر لازم برای فهم از متون دینی را تمهید می‌کند. پیش‌فرض برای همه در فهم متن وجود دارد؛ ولی فرامنتی‌ها به این مسئله شعور آگاهانه دارند. مفسر دموکرات نمی‌تواند قرآن را به شکل اقتدارگرایانه تفسیر کند؛ همان‌طور که اقتدارگرایان نمی‌توانند قرآن را به شکل مردم‌سالارانه تفسیر کنند. ذهن از خانواده و تربیت و مطالعات و مانند آن تأثیر می‌پذیرد. حتی اجتهاد شهری هم با روستایی تفاوت دارد. پس مجتهدی که مدرنیته را از نزدیک لمس کرده هم با مجتهد سنتی که همواره در شهری کوچک زندگی کرده متفاوت است. مجموعاً این سه مسئله جنبه مثبت برای گرایش فرامنتی و کاستی گرایش متنی محسوب می‌شود.

نقطه ضعف حداقلی‌ها آن است که خود را از ادله متنی در امور اجتماعی (و از فقه سیاسی) بی‌نیاز می‌دانند. در نظریه همروی، راه رجوع به ادله درون دینی باز است؛ خواه دین به مسئله مورد نظر به شکل وسیع بپردازد، یا راهبردهای کلی ارائه کرده، بقیه امور را به عقل بشری واگذار کرده باشد. ادله فرامنتی و برون دینی بر ادله متنی و درون دینی تقدم رتبی دارند؛ و بنابراین در صورتی که استدلال و برهان تام عقلی بر موضوعات اجتماعی وجود داشته باشد، بر جمله ادله نقلی تقدم خواهد داشت. اما تمام سخن در این است که - لااقل در پاره‌ای موارد - ادله فرامنتی فصل الخطاب

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۲۲۸ - ۲۳۰.

نیستند؛ و بنابراین راه رجوع به ادله متنی در این گونه موارد باز می‌ماند. جهت توضیح هر چه بیش‌تر، به چند مورد اشاره می‌شود:

۱-۲- نظریه وکالت: یک مثال برای گرایش فرامنتی، نظریه وکالت مهدی حائری در کتاب حکمت و حکومت است. طبق این نظریه، حاکمان به این دلیل مشروعیت دارند که از جانب مردم وکیل هستند؛ نه به این دلیل که از جانب خداوند منصوب شده‌اند. به اعتقاد حائری، حتی معصومان نمی‌توانند دارای شأن ولایت سیاسی باشند؛ چرا که لازمه آن دور مضمَر (دور با واسطه) است. 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 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 مضمَر، خواهد بود.^۱ آن‌چه در این جا باید به آن اشاره نمود این است که اگر استدلال حائری در خصوص «عدم امکان جعل در اجرائیات» بدون اشکال بود، نظریه وکالت بر جمیع ادله نقلی و متنی ولایت فقیه تقدم پیدا می‌کرد. اما در بحث «عرفی‌گرایی» خواهیم دید که اشکالات متعددی به این نظریه وارد شده است.^۲ نتیجه آن است که این دلیل فرامنتی در صورت تمام بودن بر ادله متنی تقدم پیدا می‌کرد، اما مصداقاً مشکلاتی در این نظریه به چشم می‌خورد.

۲-۲- نظریه حکومت دموکراتیک دینی: مورد بعد به اثبات حکومت دموکراتیک توسط عبدالکریم سروش مربوط می‌شود. مردم به دلیل فسادآور بودن قدرت، حق نظارت دارند؛ چون نمی‌توان ویژگی‌های درونی صاحب قدرت (همانند تقوا و عدالت) کافی به نظر نمی‌رسد؛ و ممکن است در طول زمان به ضد خود بدل شود. کسی که نظارت و عزل دارد، حق نصب هم خواهد داشت؛ و این نیست جز اثبات حاکمیت مردمی.^۳ با پذیرفتن این استدلال نیز نظریه ولایت فقیه، چه به شکل انتخابی و چه به شکل انتصابی، زیر سؤال خواهد رفت؛ و اساساً ضرورتی برای رجوع به ادله متنی باقی نمی‌ماند. اگر حق حاکمیت از آن مردم باشد، ولایت، نه به شکل نصبی و نه به شکل انتخابی، قابل اثبات نخواهد بود. به دیگر بیان، اگر این استدلال تمام باشد، روایات موهوم نظریه نصب یا انتخاب را باید بر وجهی دیگر حمل نمود. در بحث «عرفی‌گرایی» خواهیم دید که استدلال سروش در قالب سه مقدمه از نظر شکل برهان، صحیح؛ و از نظر ماده آن، سقیم به نظر می‌رسد. تذکر این نکته ضرورت دارد که در این جا قصد اثبات یا رد نظریات مربوط به مشروعیت وجود ندارد؛ بلکه تمام کوشش بر این است که دهیم اولاً از نظر روش‌شناسانه ادله فرامنتی تقدم رتبی بر

^۱ . مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۵-۱۷۰.

^۲ . تفصیل این بحث را در عنوان «عرفی‌گرایی» خواهیم دید. ر.ک: سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۹؛ و صادق لاریجانی، «دین و دنیا»، مجله حکومت اسلامی، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۷۴-۷۵.

^۳ . سروش، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ۱۳۷۶، ص ۳۶۱ و ۴۳۹.

ادله متنی دارند؛ و ثانیاً برخی کوشش‌های حداقلی‌ها در این زمینه تمام به نظر نمی‌رسد؛ و بنابراین اصل راه رجوع به متون دینی باز می‌ماند.

۳-۲- عدالت و حقوق بشر: مثال سوم برای تقدم ادله فرامتنی بحث عدالت و حقوق بشر است. سروش معتقد است که عدالت و حقوق بشر از جمله امور عقلی هستند که تکلیف آنها باید بیرون از دین مشخص شود؛ و بنابراین فقه نمی‌تواند در این گونه امور دخالت کند. نه فقه معادل همه دین است؛ و نه بحث از حکومت دموکراتیک دینی بحثی فقهی است.^۱ اصولاً مباحثی همچون عدالت و حقوق بشر بیرون متنی‌اند؛ و نباید بار سنگین آن‌ها را بر دوش ناتوان فقه گذاشت. ما عدالت را از دین نمی‌گیریم؛ بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم.^۲ فقه دانشی است بشری، ناقص، حیل آموز و دنیوی، ظاهربین، متناسب با اخلاق نازل، مصرف‌کننده، حداقلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مدار، و قائل به مصالح خفیه.^۳ از دیدگاه وی، دموکراسی چند رکن دارد: عقلانیت، کثرت‌گرایی و حقوق بشر. انگیزه روشنفکران دینی این است که حقوق بشر را به عنوان ناموس آدمیان معرفی، و همچون ناموس از حقوق بشر دفاع کنند.^۴ ما به حکم انسان بودن، و نه به هیچ دلیل دیگری، واجد یک رشته حقوق و تکالیفیم؛ به طوری که این حقوق و تکالیف ماقبل دینی معین می‌کنند که شخص دیندار باشد، یا نه. در این که بین حقوق بشر و تکالیف دینی، علی-الخصوص تکالیف فقهی در قرائت فعلی تعارض‌های بسیار وجود دارد، جای تردید نیست. اگر تکالیف یا حقوق درون متنی با تکالیف و حقوق بیرون متنی تعارض پیدا کردند، حقوق و تکالیف بیرون دینی مقدمند.^۵

در کلام سروش مشخص نیست که اشکال به اصل حجیت فقه است، یا به متورم شدن آن. از طرف دیگر، او به شکل دقیق مشخص نمی‌کند که مورد تقدم ادله بیرون متنی بر ادله درون متنی کجاست. به اعتقاد او، اصولاً تکالیف حقوق بشر در بیرون دین تعیین می‌شود. سروش تأکید می‌کند که بحث بر سر تعارض است؛ و معنایش این نیست که دین از خود هیچ ندارد.^۶ وی از یک طرف معتقد است تنها در صورت تعارض این دو نوع دلیل، ادله بیرون متنی مقدم هستند؛ در حالی که در جایی دیگر به طور کلی دست فقه را از سیاست کوتاه می‌کند و می‌نویسد: «سؤال از حق حکومت و

۱. سروش، مدارا و مدیریت، همان، ص ۳۰۴ و ۳۲۲ و ۳۳۰.

۲. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۲، ص ۵۲؛ و "دانش و دادگری"، مجله کیان، ش ۲۲

(آذر و دی ۱۳۷۳).

۳. عبدالکریم سروش، "فقه در ترازو"، مجله کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).

۴. عبدالکریم سروش، سیاست - نامه، تهران، صراط، ۱۳۷۸، ص ۳۷۸-۳۷۹.

۵. عبدالکریم سروش، آئین شهریاری و دینداری، تهران، صراط، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰-۱۵۵.

۶. عبدالکریم سروش، "حقوق بشر و تکالیف دینی"، در محمد بسته نگار، (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر

اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.

نحوه حکومت، سؤال غیرفقهی و متعلق به حوزه فلسفه سیاست است.^۱ بر اساس نظریه همروی، اگر فقه (سیاسی) تعدیل شود، دلیلی برای عدم ورود به حیطه ادله درون متنی در مسائل سیاسی و اجتماعی وجود نخواهد داشت. به عقیده سروش، «حقوق بشر یک بحث تماماً فقهی و دینی نیست. بحث از حقوق بشر، یک بحث کلامی - فلسفی و مهم تر از آن یک بحث فرا دینی است. یعنی همچون بحث از حسن و قبح و جبر و اختیار و خدا و نبوت، مقدم بر فهم قبول دین و مؤثر در فهم و قبول دین، و بیرون از عرصه دین است... نه لیبرالیسم همه حقوق بشر را استیفا می کند، و نه دین با این مقوله نا آشناست.»^۲ بر اساس مبنای سروش، ریشه این بحث را می بایست در انتظار بشر از دین جستجو نمود. رسالت دین در باب حقوق انسان، صرفاً بیان ارزش های کلی است. اشکالی که در این بحث به نظر می رسد و ما را به سوی نظریه همروی راهنمایی می کند آن است که اگر حقوق بشر «تماماً» فقهی و دینی نباشد و اگر دین با این مقوله آشنایی داشته باشد، نتیجه این است که حقوق بشر امری کاملاً برون دینی تلقی نمی شود. در نتیجه، باید حد و مرز ادله برون دینی و درون دینی را در این مسأله کاوید. اگر به قول سروش فقه غنای حکمی دارد نه غنای برنامه ای،^۳ پس باید از فقه انتظار داشت که در حوزه اجتماعیات لا اقل احکام را بیان کند؛ نه این که به شکل کلی آن را در این زمینه کنار گذاریم. انتظار از دین هر چند بحثی برون دینی به نظر می رسد؛ اما مرز مباحث برون دینی و درون دینی را باید با رجوع به خود گزاره های دینی تعیین کرد؛ چرا که ادله عقلی در این جا ابهام دارد و کافی به نظر نمی رسد. در واقع، از سوی حداقلی ها برهانی قاطعی برای امتناع رجوع به ادله درون دینی در این گونه مباحث اقامه نشده است. در این جا، برای فرد متعبد این پرسش به وجود می آید که اگر در متون دینی نسبت به حق و شیوه حکومت بحث شده باشد، یا حتی فقط احتمال چنین امری وجود داشته باش، چرا باید آن را کنار گذاشته و به سراغ ادله برون متنی رفت. اگر خداوند به شکل فی الجمله قضایا و گزاره های در این باره داشته باشد، آیا به صرف امکان این مسأله نباید به ادله درون دینی مراجعه نماییم تا حدود و ثغور اوامر و مرادات شارع را بیابیم؟ نظریه همروی به این پرسش پاسخ مثبت می دهد.

۴-۲- هرمنوتیک دینی: محمد مجتهد شبستری در صدد است با استفاده از هرمنوتیک، اندیشه دینی را بازسازی کند. وی با استفاده از این روش به شیوه مرسوم فقها انتقاد می کند؛ و عصری بودن احکام اجتماعی اسلام را نتیجه می گیرد.^۴ او بسیاری از امرها و نهی های صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) را ارشادی می داند؛ و از هرمنوتیک برای فهم نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد کمک می گیرد.^۵ وی در خصوص مسأله حقوق بشر می نویسد: «منظور از حقوق در این بحث، حقوق تشکیل دهنده نظام سیاسی و اجتماعی است، نه حقوقی که به لحاظ

۱. سروش، فربه تراز ایدئولوژی، همان، ص ۵۰.

۲. سروش، فربه تراز ایدئولوژی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱ - ۲۸۲.

۳. سروش، «فقه در ترازو»، همان.

۴. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

۵. همان، ص ۲۲۸-۲۳۰.

اخلاقی به عهده هر کس است. محتوای حقوق بشر غیر دینی است، نه ضد دینی.^۱ وی در نقد حقوق بشر از دیدگاه جوادی آملی، حقوق بشر متافیزیکی را غیر قابل اجرا معرفی می‌کند. بر این اساس، آزادی سیاسی بر مسئولیت دینی تقدم دارد؛ و در مجموع، می‌توان از اسلام قرائتی داشت که با مضامین اساسی حقوق بشر منافات نداشته باشد. اگر ذاتیات و عرضیات دین را از هم جدا کنیم، خواهیم دید که کتاب و سنت در باره آزادی‌های دینی و سیاسی معاصر ساکت است.^۲

مباحث شبستری نیز از ابهامات زیادی رنج می‌برد. به دلیل عدم تفکیک گونه‌های هرمنوتیک، به نظر می‌رسد او قدر مشترکی از کلیه نحله‌ها در نظر می‌گیرد؛ و نتایج مبهمی از آن‌ها استنتاج می‌نماید. در درجه اول، باید گفت بین هرمنوتیک هستی‌شناسانه گادامر و دیگر نحله‌های موجود قدر اشتراکی وجود ندارد؛ و اگر از هرمنوتیک سخن می‌گوییم، باید روشن کنیم کدام نحله را اراده کرده‌ایم. شبستری به این نکته عنایت ندارد که هرمنوتیک گادامر روش نیست؛ و نمی‌توان از آن استفاده روشی برای فقه کرد. اساساً «واو» حقیقت و روش گادامر به معنای انفصال است.^۳ به قول محمدرضا نیکفر، شبستری به دنبال اثبات دو قضیه است: تحول و حرکت در جهان و پاسخ‌های تازه نسبت به آن. و این همان فقه پویاست، نه هرمنوتیک!^۴ در درجه دوم اگر بپذیریم چنین استفاده‌ای از هرمنوتیک صحیح باشد، باز معلوم نیست که چگونه الزاماً از این روش دموکراسی دینی سازگار با حقوق بشر استنتاج می‌شود.

۵-۲- سکولاریسم: مثال چهارم برای ادله فرامتنی حداقلی‌ها استدلال مصطفی ملکیان بر سکولاریسم است. به عقیده وی، در حوزه زندگی عمومی، تنها در صورتی اعتقادات آفاقی^۵ 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. وی از بحث فوق، اثبات سکولاریسم و نقد ادله حکومت دینی را نتیجه می‌گیرد. همان گونه که در بحث عرفی‌گرایی خواهیم دید، نه تنها بین دموکراسی و سکولاریسم در استدلال فوق خلط شده، بلکه دلیل ایشان برای اثبات رأی اکثریت (به دلیل عدالت و لازم نیامدن ترجیح بلامرجح) اعم از مدعاست. شاید بتوان ادعا کرد که در دو نوع گزاره‌های آفاقی و بالفعل غیر قابل تحقیق راهکارهای دیگری همچون رجوع به افراد خاص (نخبگان، متخصصان، یا خبرگان دینی) وجود داشته باشد.

غرض از ذکر استدلال‌های فرامتنی فوق این است که در درجه اول بر این قاعده تأکید کنیم که ادله فرامتنی یقینی بر ادله متنی تقدم دارند؛ و در درجه دوم، به شکل مصداقی نشان دهیم که کوشش‌های نواندیشان دینی در موارد فوق

۱. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳ و ۲۲۷.

۲. همان، ص ۲۳۰-۳۱۱.

۳. سید صادق حقیقت، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵، ص ۳۸۰-۴۰۰.

۴. محمدرضا نیکفر، "هرمنوتیک و اصلاح‌گرایی دینی"، مجله نگاه نو (اردیبهشت ۱۳۸۲).

۵. objective

خالی از نقص نبوده است. در نظریه همروی، بر این نکته تأکید می‌شود که ادله فرامتنی بر ادله متنی تقدم دارد؛ ولی در مواردی که راه بر رجوع به ادله متنی بسته نیست، آن‌ها نیز در حد خود حجیت دارند. در این جاست که باید نسبت ادله متنی و فرامتنی را مشخص کرد.

به سوی راه سوم

«نظریه همروی» راه میانه یا راه سومی بین دو رویکرد حداکثری و حداقلی به شمار می‌رود؛ و بر تعامل ادله عقلی (فرامتنی) با ادله قرآنی - روایی (متنی) تکیه می‌زند. شاید بتوان این نظریه را ادامه کوشش نایینی و آخوند خراسانی در سنجش ظرفیت فقه در مقابل تجدد ارزیابی کرد. نگارنده سعی می‌کند نشان دهد کاستی‌های رویکرد حداکثری و حداقلی مانعی برای نواندیشی دینی محسوب می‌شود؛ و برعکس، نظریه همروی می‌تواند به عنوان رویکردی بینابینی راهی جدید برای نواندیشی دینی باز کند. این گرایش مبنای نظری خود را بر همروی ادله متنی و فرامتنی قرار می‌دهد. گرایش سنتی، رویکردی بر اساس این گرایش، ادله درون دینی و برون دینی با تعاملی سازنده نتایجی به نسبت متفاوت خلق می‌نمایند. هر چند ادله فرامتنی از نظر رتبی تقدم دارند، ولی به این معنا نیست که نیاز به ادله متنی و فقه سیاسی را منتفی نماید. اجتهاد اصولی و فقه سیاسی ممکن است به آسیب‌هایی در طول زمان دچار شده باشد و بتواند با کمک روش‌های مدرن و حتی سنتی ترمیم شود، ولی همچنان معتبر است. به نظر می‌رسد همروی ادله متنی و فرامتنی آثاری به‌سزا در حوزه اجتماعیات به همراه داشته باشد؛ و بتواند دریچه‌ای به سوی نقد نواندیشی دینی تلقی شود. رویکرد نظریه همروی هم برون دینی است، و هم درون دینی؛ ولی برخلاف گرایش سنتی نقد خود به حداقلی‌ها را از منظری روش‌شناسانه مطرح می‌نماید. جهت روشن شدن نظریه همروی، به چند مسئله اساسی در این راستا اشاره می‌شود:

۱- نسبت ادله متنی و فرامتنی در نظریه همروی

مهم‌ترین ویژگی نظریه همروی تعامل ادله متنی و فرامتنی است. اگر در رویکرد حداکثری به ادله فرامتنی و در رویکرد حداقلی به ادله جفایی وجود دارد، در این نظریه سعی می‌شود نسبتی تعاملی و خالی از ابهام بین این دو دسته دلیل برقرار شود. در نظریه همروی، ادله فرامتنی از چند جهت بر ادله متنی تقدم دارند؛ اما مانع از رجوع به خود متون مقدس (آیات و روایات) در مسائل اجتماعی نمی‌شود. ادله فرامتنی بستر فهم از متن را آماده می‌کنند؛ و بنابراین بر آن تقدم رتبی دارند. فقیه یا مفسر مردم سالار متون دینی را متفاوت از فقیه یا مفسر نخبه‌گرا یا توتالیتر می‌بیند. ادله فرامتنی چند دسته هستند. یکی ادله عقلی و برهانی است. به طور مثال، اگر بحثی به دور یا تسلسل منجر شود، شرط آن هم باطل خواهد بود؛ آن گونه که در استدلال مهدی حائری بر نظریه و کالت ملاحظه شد. استدلال وی این گونه بود که اگر شارع مقدس بخواهد کسی را برای اجرا نصب کند، لازم‌اش دور مضمهر خواهد بود؛ و چون دور از نظر عقلی باطل است، خداوند هیچ کس (حتی معصومان) را نمی‌تواند برای اداره جامعه نصب کرده باشد. همان گونه که اشاره شد، اگر استدلال او تمام بود بر تمامی ادله نقلی در باب مشروعیت (از جمله ادله ولایت فقیه) تقدم پیدا می‌کرد. دسته دوم مباحثی است که به حسن و قبح عقلی مربوط می‌شود. یکی از مباحث مهم بین اشاعره و معتزله بحث حسن و قبح

عقلی است که عدلیه و از جمله شیعه یک طرف هستند، و اشاعره طرف دیگر. عدلیه معتقد به حسن و قبح عقلی هستند، ولی اشاعره حسن و قبح عقلی را قبول ندارند. اگر عقل به خوب بودن چیزی حکم کرد، باید از آن پیروی کرد. مشکل شیعه در این زمینه این است که حکم عقل در مصادیق را نمی‌پذیرند؛ و به بیان دیگر، همان گونه که در عنوان بعد خواهیم دید، برای عقل شأنی دست‌نیافتنی قائل هستند. دسته دیگر از مباحث فرامتنی، مباحث روش‌شناسانه است. امروزه روش‌شناسی به عنوان یکی از مباحث بین‌رشته‌ای بسیار مهم مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار دارد. در ادامه خواهیم دید که روش‌شناسی هرمنوتیکی در مقابل روش‌شناسی گفتمانی قرار دارد. تاریخ اسلام را اگر گفتمانی بفهمیم، لوازم خاص خود - از جمله قائل شدن به گسست در تاریخ - را خواهد داشت. هرمنوتیکی دیدن وقایع و متون نیز پیش‌فرض‌ها و پیامدهای خاص خود را دارد.

با توجه به باز بودن راه برای رجوع به ادله متنی، در نظریه همروی، این سؤال به وجود می‌آید که تا چه حد می‌توان به این گونه ادله پای‌بند بود و تأثیر زمان و مکان در آن چه حد است. به اعتقاد نگارنده، اصل با تداوم احکام است.^۱ بنابراین، اگر شک شود که حکمی تا زمان حاضر ادامه دارد یا به زمان خاصی محدود می‌شود، اصل آن است که ادامه داشته باشد. به طور مثال، حکم قصاص ممکن است با توجه به مقتضیات زمان در شرایط حاضر مورد شک قرار گیرد. در چنین مواردی، «اصل تداوم احکام» حکم می‌کند که این حکم برای زمان ما نیز وجود داشته باشد.

۲- عقل‌گرایی در نظریه همروی

از آن‌جا که شیعه در گروه عدلیه جای می‌گیرد، علی‌الاصول می‌بایست در مقابل اشاعره نقشی والا برای عقل در نظر گیرد. اما آن‌چه در واقع اتفاق افتاده این است که متفکران شیعی، و خصوصاً فقها، استفاده چندانی از این منبع نکرده‌اند. یک دسته از ادله عقلی، ادله برهانی هستند که در عنوان قبل به آن‌ها اشاره شد. در این‌جا بر اساس نظریه همروی و تعالیم شیعی، سعی می‌شود توسعه‌ای در دلیل عقل صورت گیرد. در علم اصول فقه، قضایای عقلی را به مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه تقسیم می‌کنند. در قسم اول دو گزاره عقلی برای استنتاج به هم ضمیمه می‌شوند؛ در حالی که در نوع دوم یک قضیه عقلی و دیگری غیرعقلی (شرعی) است. مدعا در این قسمت این است که ارجاع به حکم عقل (مستقلات عقلیه) در فقه شیعه بسیار اندک می‌باشد؛ و در خوبی عدل و بدی ظلم خلاصه شده است. اجتهاد قوه‌ای است که بر اساس اصولی مشخص، فروع احکام را از مبانی برداشت می‌کند. اگر، به طور مثال، بحث شبیه‌سازی مطرح شود، فقیه در قرآن و روایات کاوش می‌کند؛ و با مراجعه به علم اصول درمی‌یابد شبیه‌سازی حرام، واجب، مستحب، مکروه و یا مباح است. بر اساس رأی مشهور چهار منبع برای فقیه وجود دارد: کتاب، سنت، اجماع و عقل. یکی از منابع اجتهاد عقل است؛ ولی در عمل، فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. کمتر حکمی در رساله به مستقلات عقلیه استناد دارد. اجماع هم به عنوان منبع مستقل محسوب نمی‌شود؛ چون منقولش حجت نیست؛ و

^۱ . سید صادق حقیقت، «استنباط و زمان و مکان». در *اجتهاد و زمان و مکان*، ج ۲ (قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴).

محصلش هم حاصل نمی‌شود.^۲ بنابراین منابع چهارگانه در مقام عمل به دو منبع تقلیل پیدا می‌کند: قرآن و روایات. معتقدند عقول انسان‌ها عقول جزئی است؛ و به همین دلیل اعتبار ندارد. این نکته درست است که عقل به خوبی عدل و بدی ظلم حکم می‌کند؛ ولی این قضیه آن قدر کلی است که کارآیی ندارد. بر اساس نظریه همروی، عقلی که نزد شارع مقدس حجت است، همین عقلی است که بین همگان مشترک است، و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند. برای تعیین هر چه دقیق‌تر این بحث، آوردن مثال‌هایی چند می‌تواند مفید باشد.

صرامی به عقل قطعی به عنوان منبع استنباط قوانین اعتقاد دارد: «مراد از عقل قطعی هر گونه عملیات عقلانی است که از سوی مصدر جامع‌الشرائط در استنباط قوانین صورت گیرد و منجر به قطع به قانون مورد رضایت شارع مقدس گردد. این که عقل قطعی را در کنار کتاب و سنت قرار دادیم از آن رو است که در تبعیت از آن اولاً نیازی به بازگرداندن آن به کتاب و سنت نداریم؛ و ثانیاً محدودیت و چارچوبی برای آن از جانب کتاب و سنت نمی‌شناسیم».^۳ وی در نقد محمدرضا مظفر معتقد است قضایای آرای محموده بر اساس مصلحت‌بینی عقلا (مصلح و مفسد نوعیه و یا برای بقای نظام‌های عقلایی) صورت می‌گیرد، نه این که احکام تبعیدی صرف باشد و بدانیم شارع مقدس هم در بین حکم دهندگان است. به اعتقاد وی، اگر بتوانیم احکامی را به عقلا، فقط از این جهت که عاقل هستند، نسبت دهیم، این احکام آن قدر کلی هستند که از فایده عملی تهی می‌شوند؛ مانند قبح ظلم به طور کلی بدون این که بتوانیم موارد آن را مشخص کنیم. پس اگر عقل بخواهد مصدر حکم قطعی شرع باشد، تنها در صورتی به این مهم نائل می‌شود که به مصلح و مفسد، یعنی مصلح و مفسد، دسترسی پیدا کند.^۴ استدلال صرامی در استقلال دلیل عقل در کنار قرآن و سنت در خور توجه است؛ اما همان گونه که خود وی تصریح می‌کند حکم عقل در این گونه موارد نادر است؛^۵ مشکلی که نظریه همروی در صدد است آن را حل کند.

در کتاب توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه چنین استدلال شده است که عقل حکم می‌کند که قدرت به شکل بی-مهار نمی‌تواند در دست غیرمعصوم قرار گیرد. این عقل، عقلی نیست که فقهای شیعه به آن تکیه کنند؛ اما به نظر می‌رسد از نظر شارع مقدس حجیت دارد. وقتی از حکم عقل نسبت به لزوم توزیع قدرت سخن به میان می‌آوریم، سه احتمال وجود دارد:

الف - این که مراد، دلیل عقل باشد. برخی همچون محمدحسین اصفهانی معتقدند این گونه موارد را باید به حسن عدل و ناپسندی ظلم برگرداند؛ در حالی که برخی دیگر (مثل آقا ضیاء و سیدمحمدباقر صدر) معتقدند عقل به شکل استقلالی می‌تواند به ناپسند بودن دخالت در ملک غیر و یا جبران غرامت و امثال آن حکم کند. محقق اصفهانی هرچند

^۲ . اجماع منقول اجماعی است که توسط دیگر فقها نقل شده باشد. این گونه اجماع حجیت ندارد. اجماع محصل، که

باید برای خود فقیه حاصل شود، هم این مشکل را دارد که اتفاق نمی‌افتد.

^۳ . سیف‌الله صرامی، «عقل قطعی، منبع استنباط قوانین جامعه و حکومت»، حکومت اسلامی، ش ۲۰ (تابستان ۱۳۸۰)، ص

۱۷۴-۱۷۵.

^۴ . همان، ص ۱۸۶.

^۵ . همان، ص ۱۸۷.

عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمی‌کند و حکمت عملی را به بنای عقلا برمی‌گرداند، اما مقصود او از بنای عقلا صاحبان عقل از جنبه عاقل بودنشان است. بنای عقلا نزد او با احکام عرفی و عقل جمعی مساوی نیست. محمدرضا مظفر نیز اعتقاد دارد عقل در ادراک حس و قبح اشیاء، مدح و ذم را از جانب همه عقلا درک می‌کند. عدلیه وقتی از حسن و قبح عقلی سخن می‌گویند، حسن و قبحی را که از آرای محموده و قضایای مشهوره است قصد می‌کنند؛ و آرای عقلا (بما هم عقلا) با آن مطابق است. قضایای مشهوره، واقعیتی ماورای تطابق آرای عقلا ندارد. پس معنی حسن عدل و علم آن است که فاعل آن نزد عقلا ممدوح است، همان گونه که معنای قبح ظلم، چیزی جز مذمت فاعل آن نزد عقلا نمی‌باشد.^۶

ب - این که غرض، بنا و سیره عقلا باشد؛ به این معنا که بنا و سیره عقلا مثلاً به توزیع قدرت حکم نماید. تفاوت بنای عقلا و سیره عقلا در این است که بنای عقلا امری مستحدث و سیره عقلا امری مستمر می‌باشد.

ج - این که مقصود، عقل جمعی و اجتماعی باشد. مقصود اهل سنت از عقل، استحساناتی است که عقل عقلایی (و نه عقل برهانی) به آن حکم می‌کند. از دیدگاه شیعه، نیز این عقل می‌تواند در حیطه منطقه الفراع (حوزه مالانص فیه) معتبر باشد.

در خصوص بحث توزیع قدرت، می‌توان گفت بنا و سیره عقلا و عقل جمعی به لزوم توزیع غیراقتدارآمیز قدرت حکم می‌کند. علاوه بر این، ممکن است ادعا شود دلیل عقل مستقلاً می‌تواند به قبح واگذاری قدرت نامحدود در دست غیرمعصوم حکم کند. عقلی که از دیدگاه شارع مقدس حجیت دارد، همین عقل مشترک بین انسان‌هاست که - بدون تعلق به منافع و موقعیت خاص - به آن حکم می‌کند؛ نه آن عقلی که کلی است و در مواردی این چنینی یافت نمی‌شود. ملاک مستقلات عقلیه در این جا، حکم به حسن و قبح است. عقل به شکل مستقل و جداگانه به تنهایی حکم می‌کند که واگذاری قدرت بدون مهار - چون در اکثر موارد به فساد منجر می‌شود - قبیح است. محمدحسین اصفهانی بنای عقلا را اگر «من حیث العقلاء» باشد حجت می‌داند؛ چرا که درک وجدانی بشریت تلقی می‌شود. تمرکز قدرت بی‌مهار اگر نه همیشه، لاقلاً در اکثریت (قریب به اتفاق) موارد، فسادآور است؛ و از مذاق شرع و تحفظ او نسبت به مصالح بشر درمی‌یابیم که به چنین امری رضایت ندارد؛ و به عکس به توزیع قدرت امر کرده است.^۷

مورد بعد به نقد محمدهادی معرفت نسبت به دیدگاه محمدحسین طباطبایی در خصوص نسبت اسلام و دموکراسی مربوط می‌شود. طباطبایی دموکراسی را به معنای خواست باطل اکثریت و مبتنی بر هوی و هوس، و بنابراین غیرقابل جمع با آموزه‌های اسلامی می‌داند. وی به نظام دموکراسی به مفهوم امروزی آن تاخته است؛ و آن را شعاری تهی و فریب کارانه توصیف می‌کند؛ و لذا آن را با اسلام غیرقابل جمع می‌داند.^۸ محمدهادی معرفت به خوبی به نقد سخن وی پرداخته است. وی آیاتی که از تبعیت اکثریت نهی می‌کند را ناظر به اوضاع خاص زمان نزول آیات یاد شده می‌داند:

۶. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، قم، دارالتفسیر، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۷. حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، ص ۳۶۷-۳۷۰.

۸. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، بیروت، الاعلمی، ۱۴۰۳، ص

«در اصطلاح، آیات مذکور از قبیل قضایای خارجی است که به همان محدوده و وضعیت خاص نظر دارد. نمی‌توان فرض کرد که منطق قرآن آرای اکثریت را همواره و در هر زمینه ناصواب و قرین خطا بداند. این با عقل سازگار نیست».^۹

غرض از نقل قول فوق و نقد آن، در این جا، بررسی نسبت اسلام و دموکراسی نیست؛ بلکه تمام سخن بر سر معنای حکم عقل در این گونه موارد است. چون عقل در این گونه موارد به معنای مستقلات عقلیه (آن گونه که فقهای سلف می‌فهمیده‌اند) نیست، چه بسا تفکر سنتی به نقد محمدی معرفت تن ندهد. اما اگر عقل را در سه معنای فوق در نظر بگیریم، نقد فوق معنا پیدا می‌کند. علاوه بر عقل جمعی و بنا و سیره عقلا، عقل مستقل نیز می‌تواند به لزوم تبعیت از اکثریت در مسائل اجتماعی حکم کند. غرض از اشاره به موارد فوق آن است که گستره عقل در نظریه همرویی در قالب چند مثال تعریف شود؛ و بحث از حالت کلیت و ابهام بیرون آید. احیای عقل شیعی (و نه عقل معتزلی) می‌تواند تا حد زیادی از مشکلات اندیشگی ما بکاهد.

۳- جایگاه روش‌شناسی‌های مدرن و پسامدرن در نظریه همرویی

در نظریه همرویی، بر خلاف رویکرد حداکثری و بالاخص متن‌گرایان سنتی، روش‌شناسی‌های مدرن و پسامدرن به عنوان دستاوردهای عقل بشر از جایگاه خاصی برخوردارند. مسئله اصلی این است که نوع نگاه به موضوع می‌تواند سنتی، متجددانه یا پسامدرن باشد. نقص رویکرد سنتی این است که نمی‌تواند غیر از دیدگاه خود را تصور کند؛ در حالی که چه بسا بتوان به یک موضوع از دیدگاه‌های متفاوت نگریست. در نظریه همرویی، نوعی کثرت‌گرایی روش-شناختی به رسمیت شناخته شده است.^{۱۰} هر روش، کارآیی‌ها و محدودیت‌های خاص خود را دارد. نگارنده در جای خود تأثیر دو روش‌شناسی مهم - هرمنوتیک و گفتمان - بر مطالعات اسلامی را به بحث گذاشته است.^{۱۱} روش‌های مدرن نه تنها فهم ما از مسائل سیاسی و اجتماعی را عوض می‌کند، بلکه بر خود اجتهاد هم تأثیر می‌گذارد. اجتهاد را به عنوان یک مسئله می‌توان تبارشناسی کرد.^{۱۲} برداشت‌های سنتی، و از آن جمله اجتهاد، روش متن‌گرایانه دارند؛ و بنابراین از مزایای روش‌های زمینه‌گرایانه بی‌بهره‌اند. به طور کلی، برای تفسیر اندیشه سیاسی نویسندگان و متفکران، دو رویکرد عمده را می‌توان مشاهده نمود: رویکرد تاریخی یا مضمون‌گرا^{۱۳} (بافتمند)، و رویکرد تحلیلی یا متن‌گرا^{۱۴}.

^۹ . محمدی معرفت، «حقوق متقابل مردم و حکومت»، در: علی اکبر رشاد (زیر نظر)، *دانشنامه امام علی (ع)*، ج ۵،

تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۴-۲۰۶.

^{۱۰} . سید صادق حقیقت، *روش‌شناسی علوم سیاسی*.

^{۱۱} . سید صادق حقیقت، «گفتمان و مطالعات اسلامی و ایرانی»، *مجله پژوهش و حوزه*، ش ۲۱-۲۲ (۱۳۸۴)؛ و

«هرمنوتیک و مطالعات اسلامی»، در: علی اکبر علیخانی و همکاران، *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۶.

^{۱۲} . سیدعلی میرموسوی، «اجتهاد و روابط قدرت»، *نامه مفید*، ش ۳۲ (آذر و دی ۱۳۸۱).

^{۱۳} . contextualist approach

^{۱۴} . textualist approach

روش اجتهاد فقهی گونه‌ای روش متنی محسوب می‌شود؛ و هرچند تا اندازه‌ای ممکن است شرایط زمانه را بررسی نماید، ولی اساساً روشی زمینه‌گرا محسوب نمی‌شود.

۴- نظریه همروی و تجربه

دسته آخر از ادله فرامتنی مباحث علمی است. برخی از مسائل علمی می‌توانند به شکل یقینی اثبات یا رد شوند. در منابع دینی، دعاهایی برای پسر شدن فرزند وجود دارد. بر اساس یکی از آن‌ها، شخص در چهار ماهگی دعایی برای این امر می‌خواند. علم تجربی به شکل یقینی به ما آموخته است که در سیتوپلاسم سلول ۴۸ جفت کروموزوم وجود دارد که حامل عوامل وراثتی به نام ژن هستند. اگر معلوم شود که هنگام ترکیب اسپرم و اوول ترکیب دو XX جنسیت دختر، و ترکیب XY جنسیت پسر را درست می‌کند، با روایتی که می‌گوید دعای پسر شدن فرزند را در چهار ماهگی بخوانید تعارض پیدا می‌کند. از آنجا که دلیل تجربی در این مورد قطعی است، چاره‌ای جز کنار گذاشتن یا تأویل روایت نمی‌ماند. پس ادله متنی در مقابل عقل و تجربه قطعی باید تأویل شود.

نمی‌توان تصور کرد که خداوند، به عنوان رئیس عقلا، چیزی خلاف علم و عقل گفته باشد. برعکس، اگر استحسانات بشری در مقابل قرآن و روایات قرار گیرند، تعبد اقتضا می‌کند به متون تمسک کنیم و آن‌ها را مقدم داریم. قرآن می‌گوید که ربا مبارزه با خدا است و حکم قاتل عمد قصاص است، هرچند استحسانات بشری در زمانی خاص آن را برنتابد.

۵- فقه (سیاسی) در نظریه همروی

فارابی فقه را علمی می‌داند که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی، مجهولات را استنباط کرد.^{۱۶} به گفته جابری، اگر روا باشد که تمدن اسلامی را با نام یکی از فرآورده‌هایش بنامیم، باید تمدن اسلامی را «تمدن فقه» نامید.^{۱۷} فقه سیاسی، دیدگاهی تکلیف - محورانه دارد؛ و کم‌تر از «حق» بحث می‌کند. در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت، ساختار هرمی قدرت مفروض گرفته شده است. بر این اساس، حاکم و هیأت حاکمه در رأس هرم، مردم در قاعده آن و اشراف و درباریان و امثال آن در بینابین قرار می‌گیرند. فقیهان سنی و شیعه در طول تاریخ، از منبع قدرت و مشروعیت دولت اسلامی و صفات معتبر در حاکم اسلامی، بحث کرده‌اند. در این بین، همواره سؤال‌هایی از قبیل نوع قدرت مشروع، ارتباط آن با تغلب، ارتباط عالمان با حکومت‌های جائز، و محدوده ولایت حاکم مطرح بوده است. پاسخ

^{۱۵}. Damyanti Gupta, *Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach*, India, Pointer Publishers, 1990, p 189-195.

^{۱۶}. ابونصر محمد الفارابی، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۶۹.

^{۱۷}. محمدعابد الجابری، «دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی اسلامی» ترجمه محمد مهدی خلجی، *مجله نقد و نظر*، سال سوم، ش ۴.

عالمان اهل سنت و شیعه در این خصوص تا اندازه‌ای متفاوت است. کسب قدرت می‌تواند با نصب الهی، بیعت، انتخاب اهل حل و عقد، انتخاب صاحبان اصلی قدرت (و به قول ابن تیمیه، اهل الشوکه)، تغلب (قهر و غلبه) و نظر اکثریت به دست آید. همان گونه که دیدیم، رویکرد حداقلی به توانمندی عقل انسان در امور اجتماعی اعتقاد دارد؛ چرا که اساساً احکام اجتماعی، بر خلاف 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. حداقلی‌ها بین کمال دین و جامعیت آن تفکیک قائل می‌شوند. ایشان استدلال می‌کنند که دین خداوند هر چند کامل است، ولی کمال آن در محدوده رسالت و قلمرو انتظارات از آن است.^{۱۸} نظریه همروی، بین گرایش حداقلی و حداکثری، راه سومی را پیشنهاد می‌کند. نقطه قوت متنی‌ها این است که به هر صورت وارد اصل متن شده، مراد شارع مقدس را از این بین در می‌یابند. مفسر قرآن روایات ائمه‌اند. فقیه با استفاده از علوم همانند رجال و درایه حکم شرعی را استخراج می‌کند. دانشی که در حوزه مسائل سیاسی حجیت می‌یابد، فقه سیاسی است؛ دانشی که حداقلی‌ها حجت نمی‌دانند. ما به عنوان افرادی متعبد باید به ادله متنی مورد نظر در فقه (سیاسی) توجه داشته باشیم؛ اما معنای این سخن حداکثری بودن نیست. فقه همه نیاز ما در امور اجتماعی و سیاسی را برآورده نمی‌کند؛ و این نه به دلیل نقص آن، بلکه به دلیل محدودیت‌هایی است که داراست. فقه در ابوابی که رجوع زیادتری به ائمه وجود داشته، و یا حتی به دلایل تاریخی و اغراض سیاسی حاکمان جور، فربه شده است. فقه برخی حوزه‌ها را به عقل بشر واگذار کرده؛ که گاه از آن به منطقه‌الفراغ تعبیر می‌شود؛ و در برخی حوزه‌ها نیز احکام کلی دارد که صرفاً راهکارها و سیاست‌های کلی شرع در آن زمینه‌ها را مشخص می‌کند. در عمل فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. کمتر حکمی در رساله به مستقلات عقلیه مستند هستند. مطهری، انزوای بحث عدل و اصل عدالت اجتماعی را سبب رکود تفکر اجتماعی فقیهان و کنار ماندن فقه از فلسفه اجتماعی می‌داند. به عقیده وی، «اصل عدالت اجتماعی، با همه اهمیت آن در فقه ما، مورد غفلت واقع شده؛ و در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احساناً» و «اوفوا بالعقود» عموماً در فقه به دست آمده است؛ ولی با این همه تأکیدی که قرآن کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد، معهذاً یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده؛ و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است.»^{۱۹} محمد مهدی شمس‌الدین علت احتمالی غفلت فقیهان از قلمرو سیاست را مصادف شدن دوره تدوین فقه با جدایی کامل رهبری سیاسی مسلمانان از رهبری دینی و فقهی آنان می‌داند.^{۲۰}

۶- کاربرد نظریه همروی

۱۸. مهدی بازرگان، «خدا و آخرت، هدف بعثت انبیا» کیان، ش ۲۸ (آذر و بهمن ۱۳۷۴).

۱۹. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۴۰۳، ق، ص ۲۶-۲۷.

۲۰. محمد مهدی شمس‌الدین، الاجتهاد و الحیاة، بیروت، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲.

کاربرد و تطبیق این نظریه بر اساس متونی که با توجه به این نظریه به نگارش درآمده است، را در چهار موضوع سیاست خارجی، توزیع قدرت و ثروت، و حقوق بشر می‌توان پی گرفت:

۱-۶- سیاست خارجی دولت اسلامی: نظریه همروی ابتدا در خصوص سیاست خارجی دولت اسلامی کاربرد پیدا کرد.^{۲۱} مسئولیت‌های فراملی تکالیفی است که دولت ایدئولوژیک در خارج از مرزهای خودش تعریف می‌کند. در خصوص مسئولیت‌های فراملی، دلیلی که به دور و تسلسل و اجتماع متناقضین منجر شود وجود ندارد. گام دوم رجوع به مستقلات عقلیه است. عقل مستقل به چیزی بیش از مورد ضرورت و اولویت نیازهای فوری حکم نمی‌کند. عقل به شکل استقلالی حکم می‌کند که در جایی که جان انسان‌ها در خطر است، باید به ایشان کمک نمود؛ هرچند ضروری به منافع وارد شود. تنها در این مورد است که مسئولیت‌های فراملی تقدم پیدا می‌کند. چون عقل تکلیف همه مسائل را روشن نمی‌کند؛ راه برای رجوع به ادله متنی باز می‌شود. لذا گام سوم این خواهد بود که مستقیماً به خود قرآنی و روایی مراجعه نماییم. ادله متنی به تنها تعارضی با حکم عقل ندارند، بلکه به شکل کامل آن را تأیید می‌کنند. پیامبر (ص) فرمودند: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادي يا للمسلمين فلم يُجبه فليس بمسلم». کسی که بشنود که انسانی ندای کمک سر می‌دهد و کمکش نکند، مسلمان نیست. ملاک برای کمک کردن مسلمان بودن نیست؛ بلکه انسان بودن است (رجلاً). در مجموع، می‌توان گفت عقل و نقل تنها در موارد ضروری و فوری دولت اسلامی را مکلف می‌کنند که مسئولیت‌های فراملی را بر منافع ملی مقدم دارد؛ و در بقیه موارد به حکم عقل باید همانند دیگر کشورها منافع ملی را مد نظر قرار داد.

۲-۶- توزیع قدرت: مسئله دوم توزیع قدرت^{۲۲} و شاخص‌های دموکراسی است. قدرت موضوع علم سیاست است. قدرت در هر نظام سیاسی تولید و توزیع می‌شود. بنابر فلسفه سیاسی کلاسیک شیعه - مثل فارابی و تابعین او - قدرت به صورت اقتدارگرایانه توزیع شده است. همان‌گونه که اشاره شد، عقل به شاخص‌های توزیع قدرت حکم می‌کند. در این بحث نیز باید به اندیشه‌های مدرن و پسامدرن و تحلیل ماهیت قدرت توجه کرد. در باب فسادآور بودن قدرت بحث‌های مهمی در بین اندیشمندان سیاسی مطرح شده است. اساساً در سیاست پشامدرن بحث بر سر این است که قدرت را به چه کسی بسپاریم (سؤال چه کسی باید حکومت کند؟)؛ در حالی که سیاست مدرن بر سؤال چگونگی توزیع قدرت (سؤال چگونه باید حکومت کرد؟) تمرکز دارد. تجربه بشر امروز این است که دموکراسی هرچند بدون

^{۲۱} سید صادق حقیقت، *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی* (تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک،

۱۳۷۶). مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵؛ «جهانی

سازی و مسئولیت‌های فراملی»، در سید طه مرقانی (به اهتمام)، *جهانشمولی اسلام و جهانی سازی*، ج ۳، تهران، مجمع

تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۲؛ «سیاست خارجی دولت اسلامی از دیدگاه امام خمینی» در *امام خمینی و حکومت*

اسلامی ج ۶ (قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸).

^{۲۲} حقیقت، *توزیع قدرت*، همان.

نقص نیست، اما لا اقل بهترین بدترهاست. البته، ما موظفیم به متون مقدس نیز رجوع کنیم؛ الزاماً دید حداکثری به آن وجود ندارد.

۳-۶- حقوق بشر: در این زمینه مقاله‌ای به هدف تطبیق نظریه همروی بر آن به رشته تحریر در آمده است.^{۲۳} حداقلی‌ها معتقدند که این بحث فرامتنی است؛ و بنابراین نمی‌توان پاسخ را در روایات و قرآن جستجو نمود. پس ملاک اصلی در مورد حقوق بشر، حکم عقل است. حداکثری‌ها پاسخ را در قرآن و روایات می‌جویند. راه سوم در نظریه همروی تجلی پیدا می‌کند؛ به شکلی که هم به قرآن و روایات رجوع کنیم و هم به عقل مستقل و مقتضیات آن. در گام نخست، می‌توان گفت ادله برهانی و عقلی خاصی در بین نیست. در مرحله دوم و سوم، نوبت به مستقلات عقلیه و تجارب بشری می‌رسد که در این جا جولانگاهی وسیع دارد. آزادی‌های بشر جزء مواردی است که حداقل آن را عقل به شکل استقلالی می‌فهمد. علاوه بر این، ممکن است چیزی قبلاً جزء حقوق بشر نبوده باشد، ولی امروزه در آن زمره محسوب شود، مثل حقوق زنان و کودکان. امروزه کودکان هویت مستقل پیدا کرده‌اند؛ و دقیقاً از حقوق خودشان دفاع می‌کنند. حقوق کودک به این شکل، تفکر ناشده یا تفکرناپذیر بود. ولی اینک چنین حقی وجود دارد؛ و عقل حکم می‌کند که هر چند جدید، ولی قابل پذیرش است. استلذاذ رضیعه و به عقد در آوردن صغیره با حقوق انسانی تعارض دارد. البته، حقوق بشر از دیدگاه نظریه همروی با دیدگاه لیبرالی متفاوت است. همان گونه که جماعت گرایان^{۲۴} معتقدند حقوق بشر می‌تواند توسط سنت فربه شود، بر اساس این نظریه امکان غنی شدن آن توسط مبانی دینی وجود دارد. این بحث نیز در قالب مقاله‌ای به رشته تحریر در آمده است.^{۲۵}

نتیجه

پروژه نواندیشی دینی در راستای جمع سنت و تجدد دستاوردهای مهمی داشته است. مهم‌ترین نقطه قوت نواندیشان دینی این است که توانسته‌اند قرائتی از دین به دست دهند که با دستاوردهای بشر امروز همخوانی داشته باشد. از سویی دیگر و از دیدگاهی روش‌شناسانه، این رویکرد با چالش روبرو می‌باشد. ابهام در نسبت‌سنجی ادله فرامتنی و ادله متنی و کنار گذاشتن ادله متنی در برخی قرائت‌ها، نتیجه‌ای جز کنار گذاشتن فقه (یا فقه سیاسی) به همراه نداشته است. به نظر می‌رسد هر چند ادله فرامتنی به لحاظ منطقی بر ادله متنی تقدم دارند، ولی به دلیل ابهام قضاوت‌های عقلی در برخی حیطه‌ها و یا به دلیل جدلی‌الطرفین شدن استدلال‌ها در برخی موارد چه بسا جایگاهی برای طرح ادله متنی (قرآن و سنت) باز شود. نظریه همروی بدیلی برای نظریه‌های موجود در رویکرد نواندیشی دینی تلقی می‌شود که شاید بتواند به شکلی خالی از ابهام نسبت ادله فرامتنی و ادله متنی را مشخص، و جایگاهی برای فقه و فقه سیاسی در این بین تعریف

^{۲۳}. سید صادق حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی»، مبانی نظری حقوق بشر،

مرکز حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

^{۲۴}. communitarians

^{۲۵}. سید صادق حقیقت، «اسلام و حقوق بشر نحیف و فربه»، همایش «دین و حقوق بشر»، دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.

کند. مفروض نظریه همروی، تعامل ادله وحیانی و عقلی و مکمل بودن آنهاست. نظریه همروی در صدد است یکی از مشکلات روش‌شناسانه پروژه نواندیشی دینی را حل کند. در مجموع، می‌توان گفت نظریه همروی دارای ویژگی‌های زیر است: عنایت به براهین عقلی و برهانی و تقدم آنها بر نقل، توجه به مستقلات عقلیه و دستاوردهای عقل بشر همانند حقوق بشر، احیای عقل شیعی به جای پناه بردن به عقل معتزلی، استفاده از روش‌شناسی‌های جدید همانند هرمنوتیک و گفتمان، توجه به پیش‌فرض‌های فهم مفسران متون مقدس و کشف تاثیر آنها، و بالاخره ضرورت رجوع به خود آیات و روایات در مسائل مختلف و معتبر دانستن فقه (سیاسی). لازمه نکته اخیر، حداکثری بودن نسبت به متون نیست؛ بلکه بر این اساس، «راهِبردهای کلی» سیاسی و اجتماعی در آیات و روایات وجود دارد. مقاله حاضر گنجایش طرح کامل نظریه همروی را ندارد؛ و بیش از آن که سعی داشته باشد به شکل مبسوط این نظریه را ارائه نماید، در صدد بیان این مسئله است که یکی از شرایط نواندیشی دینی نقد دو رویکرد حداکثری و حداقلی است. نواندیشی دینی نه با رویکرد حداکثری و نه با رویکرد حداقلی میسر نیست؛ و تنها با نقد این دو دیدگاه است که می‌توان راه‌حل بینابینی و راه‌سومی در راستای احیای اندیشه دینی جستجو نمود.

منابع

- اقبال، محمد، *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم، ۱۳۴۶.
- بازرگان، مهدی، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، *کیان*، ش ۲۸ (آذر و بهمن ۱۳۷۴).
- بسته‌نگار، محمد (پژوهش و تدوین)، *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
- الجابری، محمد عابد، «دانش فقه: بنیاد روش شناختی عقل عربی اسلامی»، ترجمه محمد مهدی خلجی، *مجله نقد و نظر*، سال سوم، ش ۴ (پاییز ۱۳۷۶).
- جوادی آملی، عبدالله، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت*، چاپ سوم، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
- -----، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی»، *نگرشی بر مدیریت در اسلام*، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲.
- حائری یزدی، مهدی، *حکمت و حکومت*، لندن، شادی، ۱۹۹۵.
- حقیقت، سید صادق، *توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱.
- -----، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
- -----، *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی* (تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶).
- -----، *مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- -----، «جهانی‌سازی و مسئولیت‌های فراملی»، در *سید طه مرقانی (به اهتمام)*، *جهانشمولی اسلام و جهانی‌سازی*، ج ۳، تهران، مجمع تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۲.

- «سیاست خارجی دولت اسلامی از دیدگاه امام خمینی» در امام خمینی و حکومت اسلامی ج ۶ (قم): مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸).
- «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون دینی و درون دینی»، مبانی نظری حقوق بشر، مرکز حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- «اسلام و حقوق بشر نحیف و فربه»، همایش "دین و حقوق بشر"، دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
- «استنباط و زمان و مکان». در *اجتهاد و زمان و مکان*، ج ۲ (قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴).
- «گفتمان و مطالعات اسلامی و ایرانی»، مجله پژوهش و حوزه، ش ۲۱-۲۲ (۱۳۸۴).
- «هرمنوتیک و مطالعات اسلامی»، در: علی اکبر علیخانی و همکاران، *روش شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۶.
- سبحانی، محمد تقی، «فروغ دین در فراق عقل»، نقد و نظر، ش ۶ (بهار ۱۳۷۵).
- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چ دوم، تهران، صراط، ۱۳۷۱.
- «صراطهای مستقیم»، تهران، صراط، ۱۳۷۷.
- «بسط تجربه نبوی»، تهران: صراط، ۱۳۷۸.
- «مدارا و مدیریت»، تهران، صراط، ۱۳۷۶.
- «فربه تر از ایدئولوژی»، تهران، صراط، ۱۳۷۲.
- «سیاست-نامه»، تهران، صراط، ۱۳۷۸.
- «آئین شهریاری و دینداری»، تهران، صراط، ۱۳۷۹.
- «دانش و دادگری»، مجله کیان، ش ۲۲ (آذر و دی ۱۳۷۳).
- «دیانت، مدارا و مدنیت» (گفتگو)، کیان، ش ۴۵ (بهمن و اسفند ۷۷).
- «فقه در ترازو»، کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۷۸).
- «خدمات و حسنات دین»، کیان، ش ۲۷.
- «معنا و مبنای سکولاریزم»، کیان، ش ۲۶.
- «باور دینی و داور دینی»، مجله احیاء، ش ۵.
- شریعتی، علی، *مجموعه آثار*، تهران، بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی، ۱۳۸۵.
- شمس الدین، محمد مهدی، *الاجتهاد و الحیاء*، بیروت، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
- صرامی، سیف الله، «عقل قطعی، منبع استنباط قوانین جامعه و حکومت»، حکومت اسلامی، ش ۲۰ (تابستان ۱۳۸۰).
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، ج ۴، بیروت، الاعلمی، ۱۴۰۳ق.
- الفارابی، ابونصر محمد، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- لاریجانی، صادق، «دین و دنیا»، مجله حکومت اسلامی، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶).
- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- «نقدی بر قرائت رسمی از دین»، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار.
- مصباح یزدی، محمد تقی، راهنماشناسی، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۶۷.
- -----، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر (پرسش‌ها و پاسخ‌ها در باره نظام سیاسی اسلام)، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ دوم، تابستان ۱۳۸۱.
- -----، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲.
- -----، «سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه تهران»، روزنامه اخبار اقتصاد (۱۳۷۸/۶/۲۷).
- -----، «بزرگ‌ترین مشکل امام زمان (ع) پس از ظهور تعدد قرائتهاست»، افق حوزه (۱۳۸۶/۱۲/۱).
- مطهری، مرتضی، جهاد، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
- -----، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۴۰۳.
- المظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، قم، دارالتفسیر، ۱۳۷۷.
- معرفت، محمدهادی، «حقوق متقابل مردم و حکومت»، در: علی اکبر رشاد (زیر نظر)، دانشنامه امام علی (ع)، ج ۵، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
- مکارم شیرازی، ناصر، «جایگاه قاعده کرامت در فقه»، کرامت انسان، ش ۵ (تیرماه ۱۳۸۶).
- موسوی خمینی، روح الله، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- میرموسوی، سید علی، «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی»، مجله شهروند امروز (۱۳۸۷/۵/۱۳).
- -----، «اجتهاد و روابط قدرت»، نامه مفید، ش ۳۲ (آذر و دی ۱۳۸۱).
- نوری، فضل‌الله، تذکره العاقل و ارشاد الجاهل، در: غلامحسین زرگری‌نژاد (به کوشش)، رسائل مشروطیت: هیجده رساله و لایحه در باره مشروطیت، تهران، کویر، ۱۳۷۴.
- نیکفر، محمدرضا، «هرمنوتیک و اصلاح‌گرایی دینی»، مجله نگاه نو (اردیبهشت ۱۳۸۲).

- Gupta, Damyanti, *Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach*, India, Pointer Publishers, 1990.

- Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, London: Oxford University Press, 1981.

- <https://balatarin.com/permlink/۲۰۰۷/۱۲/۱۱/۱۱۹۰۶۵۷>