

فقه سیاسی از دیدگاه حداکثری، حداقلی و همروی

سید صادق حقیقت^۱

فارابی فقه را علمی می‌داند که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی، مجهولات را استنباط کرد.^۲ 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 فقه سیاسی، دیدگاهی تکلیف‌محورانه 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 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. مشروعیت وصفی برای قدرت است؛ و بیعت، شورا و امر به معروف می‌توانند قدرت هیأت حاکمه را محدود کنند. فقیهان اسلامی به این علت، از راه‌های کسب قدرت و ارزیابی آن‌ها بحث کرده‌اند که دلمشغول مشروعیت قدرت بوده‌اند؛ هرچند بر اساس ساختار سنتی و هرمی قدرت، برای مهار و تحدید آن سازوکارهای تضمین‌شده‌ای نیاندیشیده‌اند. سیاست قدیم در پاسخ به سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟»، بر صفات حاکم متمرکز بوده؛ نه بر ساختار نظام سیاسی و پاسخ به سؤال «چگونه باید حکومت کرد؟». فقه سیاسی با حوزه‌های نزدیک به خود (مثل حقوق) ارتباط دارد. نسبت «اندیشه سیاسی» و «فقه سیاسی»، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی، هرآنچه در فقه سیاسی مطرح می‌شود، به نوعی اندیشه سیاسی است؛ اما اندیشه سیاسی می‌تواند شکل غیر فقهی نیز داشته باشد.

در طبقه‌بندی علوم، فقه سیاسی (شیوه فقه‌تبی، در دو گروه شیعه و سنی) در مقابل یک گرایش اصلی به نام فلسفه سیاسی و چند گرایش فرعی‌تر همانند شیوه ادبا (یا اندیشه اندرزنامه نویسان)، شیوه تاریخی (همانند

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

^۲ ابونصر محمد الفارابی، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۶۹.

^۳ محمدعابد الجابری، «دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی اسلامی» ترجمه محمد مهدی خلجی، مجله نقد و نظر، سال

طبری و جوینی)، شیوه عرفانی (همانند حلاج و سهروردی)، قرار می‌گیرد.^۱ تقسیم سه‌گانه روزنتال (فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه نویسی و اندرزنامه نویسی)، مورد توجه اندیشمندان پس از او واقع شد. طبقه‌بندی سه‌گانه روزنتال با تقسیم‌بندی دانش‌های سیاسی نزد خواجه نصیر هماهنگی پیدا می‌کند. از دیدگاه خواجه، یک نوع سیاست در علوم اوایل فرا زمانی‌اند؛ نوع دوم در نوامیس (فقه)، و نوع سوم در آداب قرار می‌گرفت. این طبقه‌بندی هماهنگی کاملی با تثلیث روزنتال دارد؛ چرا که آن سه به ترتیب معادل فلسفه سیاسی، فقه سیاسی (یا شریعت‌نامه نویسی) و اندرزنامه نویسی قرار می‌گیرد. «شریعت‌نامه» و «فقه سیاسی» اصطلاحات جدیدی هستند؛ با این تفاوت که اصطلاح اول به اهل سنت در دوره میانه مربوط می‌شود و ارتباط با قدرت سیاسی و نصیحت به حاکمان برای تثبیت قدرت را فرض می‌گیرد؛ در حالی که فقه سیاسی - که برای اندیشه سیاسی نقلی شیعه به کار می‌رود - اعم است و بخشی از فقه تلقی می‌شود که در سال‌های اخیر ادعای مستقل شدنش (به عنوان یک رشته علمی^۲) مطرح شده است. در این مقاله پس از مروری بر مفاهیم فقه سیاسی، اعتبار آن از سه دیدگاه حداکثری، حداقلی و همروی مورد بررسی قرار می‌گیرد. «نظریه همروی» راه میانه، و یا راه سومی بین دو گرایش متنی حداکثری و گرایش فرامتنی حداقلی به شمار می‌رود؛ و بر تعامل ادله عقلی با ادله قرآنی - روایی تکیه می‌زند. برخی متن‌گرایان که حداکثری هستند، معتقدند هر آنچه در حوزه‌های فردی و اجتماعی نیاز داریم، با رجوع به متن به دست می‌آید. انتظار ایشان از دین حداکثری است. برعکس، حداقلی‌ها انتظاری از دین جز مبدأ و معاد ندارند. ایشان احکام اجتماعی و سیاسی را در حیطه متون دینی نمی‌جویند؛ و بنابراین فقه سیاسی را معتبر نمی‌دانند. نظریه همروی از یک طرف در صدد تبیین ارتباط تعاملی ادله متنی و فرامتنی است؛ و از طرف دیگر بین دو گرایش حداکثری^۳ و حداقلی^۴ قرار می‌گیرد.

برخی از مهم‌ترین مفاهیم فقه سیاسی عبارتند از:

۱- ولایت: این مفهوم در نظریه ولایت مطلقه فقیهان، به رهبر جامعه اسلامی نقش حداکثری می‌دهد؛ در حالی که در نظریه ولایت مقیده انتخابی، ولایت قابلیت تقیید به شرایطی را دارد که مخالفت با اصول و

^۱. فرهنگ رجایی، معرکه جهان‌بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران، شرکت انتشارات احیای کتاب، ۱۳۷۳، ص ۱۲۹-۱۳۰.

^۲. discipline

^۳. maximalist

^۴. minimalist

احکام الزامی شرع ندارد.^۱ در برخی نظریه‌ها همانند نظریه دولت انتخابی و نظریه وکالت، اساساً عنصر ولایت وجود ندارد.

۲- بیعت: بیعت از مقوله تعهد است؛ و طبعاً مشمول «اوفوا بالعقود» می‌شود و لازم الاجراست. برخی معتقدند بیعت ماهیتاً عبارت است از وسیله انشای ولایت.^۲ در این که بیعت در خصوص ولایت معصومان(ع) نقشی ایفا می‌کند یا صرفاً ابزار تحقق مشروعیت و حکومت آنهاست، اختلاف نظر وجود دارد.

۳- شورا: بنابر مبنای نظریه مشروعیت الهی - مردمی مانند دیدگاه صدر و شمس‌الدین، مشورت در حکومت موضوعیت دارد.^۳ ممکن است تلقی خاص از شورا بتواند ابزاری در راستای تحدید و توزیع قدرت محسوب شود. برای نمونه، اگر مشورت را برای هیأت حاکمه امری لازم بدانیم، قدرت تا حدی محدود شده است.^۴

۴- مصلحت: رمضان البوطی ضوابط کلی مصلحت را چنین برمی‌شمارد: در مقاصد عامه شریعت و مربوط به دین، نفس، عقل، نسل و مال داخل باشد، با کتاب و سنت مخالفتی نداشته باشد، تقدم اهم بر مهم در آن رعایت شود، مناسبت با زمان و مکان در آن ملاحظه گردد، مصلحت در مرتبه ضروری یا حاجی باشد، (و) زمینه مصلحت، دایره عبادات نباشد.^۵ شاطبی مهم‌ترین فقیهی است که «فقه المقاصد» را در بین اهل سنت سنت مطرح کرده است. از دیدگاه وی، دین مقاصدی دارد که باید احکام شریعت در آن راستا فهم شوند. از آن‌جا که مرجع اصلی تشخیص مصلحت در فقه شیعی ولی فقیه فرض شده، تصور می‌شود که وی می‌تواند با توجه به سازوکارهای درونی (آگاهی به مسائل زمان و شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه خود و جهان، و همچنین آشنایی با مبانی و احکام شریعت) و سازوکارهای بیرونی (همانند تشکیل گروه-های کارشناسی، مشورت با صاحب‌نظران، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر و همه‌پرسی و رأی‌گیری) مصالح امت اسلامی را تعیین نماید. با توجه به آن که مصلحت به خوبی در فقه سیاسی شیعه تحدید نشده،^۶

۱. حسینعلی المنتظری، ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲۳؛ (و پاسخ به روزنامه گاردین و خبرگزاری رویتر، ۱۳۷۸/۱۰/۶).

۲. همان.

۳. کاظم قاضی‌زاده، «اعتبار رأی اکثریت»، حکومت اسلامی، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۱۳۲-۱۳۴.

۴. کاظم قاضی‌زاده، سیاست و حکومت در قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲-۳۴۸.

۵. رمضان البوطی، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، بیروت، دارالمتحدة، ۱۴۱۲ ق.

۶. سید صادق حقیقت، «تحدید مصلحت»، فرهنگ اندیشه، ش ۱۳ (بهار ۱۳۸۴).

باب واسعی را شامل می‌شود. از طرف دیگر، این عامل با توجه به مقتضیات مدرنیته می‌تواند در کارآمدی نظام اسلامی نقشی مهم ایفا کند.^۱

۵- امر به معروف و نهی از منکر: امر به معروف، نهی از منکر و نصیحت ائمه مسلمین عناوین مهمی هستند که در روایات اهل بیت (ع) مورد تأکید قرار گرفته، و عامل مهمی در راستای مهار قدرت تلقی می‌شوند. پیامبر اکرم (ص) فرمودند سه چیز است که وجدان پاک فرد مسلمان از آن فروگذاری نمی‌کند؛ و بر خود روا نمی‌دارد که درباره آن کوتاهی کند: خلوص نیت در رفتار و کردار، اندرز نسبت به مسئولان امر و پیوستن به جماعت مسلمان.^۲ از دیدگاه امیر مؤمنان (ع)، اگر خواص مرتکب منکری شوند، این وظیفه عامه مردم است که به آنان خرده گیرند؛ و گرنه هر دو دچار عاقبت سوء می‌شوند.^۳ ضرورت و اهمیت نصیحت حاکمان به دو امر برمی‌گردد: اطلاع رسانی و ارشاد، و کنترل و اصلاح. میرزای نایینی نیز بر این عقیده است که با نبودن عصمت در حاکم، با دو چیز باید جلوی استبداد را گرفت: یکی با قانون که حدود اختیارات حاکم و حقوق ملت را مشخص می‌کند؛ و دیگری با استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه. در نظام اسلامی برای آحاد ملت حقی به عنوان نصیحت ائمه وجود دارد.^۴

اعتبار فقه سیاسی، رویکرد حداکثری

فقه سیاسی بخشی از فقه است که به تکالیف زندگی سیاسی فرد مسلمان اختصاص دارد؛ و موضوعات مربوط به کشورداری و حکومت را مورد بحث قرار می‌دهد. اساساً فقه دینی نص‌مدار تلقی می‌شود که در شرایط خاص تاریخی در راستای فهم فرمان و حکم الهی از متون دینی درباره کنش‌ها و افعال انسانی شکل گرفته است. گزاره‌های فقه سیاسی بر این اساس، از سنخ گزاره‌های هنجاری است؛ و احکام آن یا وضعی^۵ است و یا تکلیفی (احکام پنج‌گانه). برخی فقیهان، حداکثری‌ها، با این پیش‌فرض که شریعت برای

۱. حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱، ص ۲۵۸-۲۷۰.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۶۶ (ثلاث لا یغل علیها قلب امرء مسلم: اخلاص العمل لله والنصیحة لائمة المسلمین و اللزوم لجماعتهم).

۳. محمدبن الحسین الحرالعاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۳۶.

۴. محمد سروش محلاتی، «نصیحت ائمه مسلمین»، حکومت اسلامی، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۱۴۳-۱۴۷.

۵. حکم شرعی قانونی است که از سوی خداوند برای تنظیم زندگی انسان وضع شده؛ و بر دو گونه است: تکلیفی و وضعی. حکم تکلیفی آن است که به طور مستقیم به افعال انسان مربوط می‌شود، مانند حرمت نوشیدن شراب، و یا وجوب خواندن نماز. حکم وضعی به طور مستقیم به افعال انسان مربوط نمی‌شود، مانند زوجیت، ملکیت و یا ولایت؛ یا این که حکمی است

هر موضوعی، حکمی دارد، فقه را پاسخ‌گوی تمامی نیازهای بشر، و خود را مستغنی از دیگر علوم می‌دیدند. عقل بشر از دیدگاه رویکرد 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 تامین نیازهای اخیر وی ریشه دارد. از سوی دیگر، عقل آدمی به تنهایی قادر به شناخت نیازهای روحی و متعالی خود و تامین آن‌ها نیست؛ و از این رو، نیاز به راهنما دارد.^۱ راهنمایی باید توسط کسی انجام شود 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 این رو، 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 اغواء و فریب شیطان قرار می‌دهد.^۳ نگرش حداکثری کمال و جامعیت دین را در ردیف هم قرار داده؛ 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 در رویکرد حداکثری، معرفت دینی چندان به موقعیت و شرایط تاریخی مفسر وابستگی ندارد؛ و بر اساس مبنای گروهی، تکثرگرایی در قرائت‌های دینی امری پذیرفته نیست. 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.^۵ 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، تاسیس حکومت به عنوان ابزاری برای اجرای شریعت یکی از ابعاد و شؤون 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.^۶

که از یک حکم تکلیفی دیگر انتزاع می‌شود؛ مثل جزئیت و شرطیت، و یا صحت و بطلان (ر.ک: سیدمحمدباقر الصدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۶۵).

۱. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقهت و عدالت، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۱، ص ۶۰.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۶۷، ص ۳۹-۶۴ و ۴۲۷.

۳. جوادی آملی، همان، ص ۲۶.

۴. همان، ص ۶۳ و ۳۳۳-۳۳۴.

۵. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، «سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه تهران». به اعتقاد وی، بزرگ‌ترین مشکل امام زمان (ع) پس از ظهور همین مسئله تعدد قرائت‌هاست (فقح حوزه ۸۶/۱۲/۱).

۶. روح‌الله موسوی خمینی، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۹-۳۱.

عدم اعتبار فقه سیاسی، رویکرد حداقلی

عقل بشر از دیدگاه حداقلی خودبسنده است. 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. داده‌های یقینی عقل بر هر نوع فهم دینی تقدم دارند. 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.^۱ انتظار از دین نزد حداقلی‌ها به مبدأ و معاد محدود می‌شود. در نگرش حداقلی، برخلاف رویکرد حداکثری، معرفت دینی امری بشری تلقی می‌شود؛ و از دیگر معارف بشری تغذیه می‌کند. متون دینی همچون سایر متون تفسیرپذیرند؛ و در پرتو انتظارات، علایق و پیش‌فهم‌ها، پرسش‌ها، موقعیت و شرایط تاریخی مفسر تفسیر می‌شوند.

مخالفان مرجعیت انحصاری دین با استناد به تکرر برداشت‌ها و تفاسیر موجود از متون دینی، به عنوان یک واقعیت انکار ناشدنی 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. رویکرد حداقلی 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.^۳ 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، امضاء و تایید و یا در

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

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

۳. محمد مجتهدشبه‌ستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱۷۰-۱۷۸؛ و عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۹-۲۰.

نهایت تعدیل عرف رایج زمانه و بنای عقلا بوده؛ و شارع در این موارد قصد تاسیس حکم جدید نداشته است!^۱

حدقلی‌ها فقه سیاسی را ناکارآمد می‌دانند. به اعتقاد ایشان چون احکام سیاسی را زمانی - مکانی‌اند؛ بسیاری از احکام شرعی (مانند حکم بریدن دست و سنگسار) امروزه موضوعیت خود را از دست می‌دهند؛ و تنها روش‌هایی هستند که به زمان و مکان خاص محدودند. روش باید با زمینه^۲ 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 قرائن تاریخی نشان می‌دهد که سایر تدبیرات عصر رسول که به سیاسات و ولایت عامه مربوط می‌شود، مانند بیعت و شورا، از همین قرار بوده؛ و پیامبر اکرم (ص) در صدد تأسیس نظام ویژه‌ای در آن ابواب نبوده، و به عرف عادلانه زمانه خود عمل می‌کرده است.^۳ «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».^۴ به تعبیر سروش، فقه شبیه طبیعیات گذشته، ذخایرش به پایان رسیده است.^۵ بر این اساس، فقه 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).^۶

اعتبار فی‌الجمله فقه سیاسی، نظریه همروی

شاید بتوان نظریه همروی، نظریه‌ای که نگارنده در حال بررسی آن است، را ادامه کوشش نایینی و آخوند خراسانی در سنجش ظرفیت فقه در مقابل تجدد ارزیابی کرد. «همروی» ترجمه *confluence* است؛ که داریوش آشوری این اصطلاح را به «هم‌آمیزی» ترجمه کرده است. نظریه همروی راه سوم و بینابینی نسبت

^۱. 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.

^۲ context

^۳. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲-۱۷۴.

^۴. محمد مجتهد شبستری، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، مجله کیان.

^۵. عبدالکریم سروش، «دیانت، مدارا و مدنیت» (گفتگو)، کیان، ش ۴۵ (بهمن و اسفند ۷۷).

^۶. عبدالکریم سروش، «فقه در ترازو»، کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۷۸).

به حداکثری‌ها و حداقلی‌ها و به مثابه نقطه تلاقی ادله متنی و فرامتنی تلقی می‌شود. بر اساس نظریه همرویی، ادله متنی و فرامتنی هر دو - بر اساس تفصیلی که خواهد آمد - کارآیی دارند. به طور مثال، در مباحثی که تخصص محوریت دارد و شارع مقدس ما را به عرف ارجاع داده (همانند مدیریت سیاست خارجی دولت اسلامی)، نقش متون مقدس به مراتب کم‌تر؛ و در آن‌جا که عقل به تکافؤ ادله می‌رسد و به منابع وحیانی نیاز پیدا می‌کند (همانند تعریف مرز عدالت اجتماعی یا عدالت اقتصادی)، نقش ادله متنی به مراتب برجسته‌تر می‌شود. اصطلاح متنی و فرامتنی ترجمه *textual* و *meta-textual* است. متنی بودن به عنوان یک گرایش فکر دینی - اعم از تفکر اسلامی و شیعی - این است که برای تحلیل پدیده‌ها اساساً باید سراغ متون رفت. به طور مثال، در مورد موضوعی همانند مشروعیت، یگانه راه آن است که سخن خداوند در این مورد کشف شود. متنی در مقابل فرامتنی قرار دارد. چون حداکثری و حداقلی بودن طیفی است، حتی برخی حداکثری‌های متنی افراطی معتقدند فیزیک و شیمی را نیز در دین باید جستجو کنیم. گرایش حداقلی معتقد است دین و قرآن برای ارتباط انسان و خداست؛ و امور اجتماعی به عقل بشر واگذار شده است. نظریه همرویی، بین گرایش حداقلی و حداکثری، راه سومی را پیشنهاد می‌کند. البته متنی بودن الزاماً به حداکثری بودن نمی‌انجامد؛ همان‌گونه که همه فرامتنی‌ها حداقلی نیستند. یکی از جهات مثبت گرایش فرامتنی این است که به براهین عقلی و ماقبل دینی توجه می‌کند. وجه دوم، آن است که به حسن و قبح عقلی و استقلال عقل در امور اجتماعی و سیاسی عنایت دارد. در مقابل، 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 کند. پس دانشی به نام فقه (و در حوزه سیاسی، فقه سیاسی) موضوعیت پیدا می‌کند. 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.^۱ پس، جنبه مثبت گرایش 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

^۱ همان.

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 فرامتنی در بین روشنفکران دینی سابقه‌دار و پرطرفدار است. علیرغم رجوع برخی روشنفکران دینی به متن مقدس، گرایش غالب در بین روشنفکران دینی این است که در امور اجتماعی و سیاسی به جای مراجعه به روایات و آیات، به بیرون متن دین - عمدتاً مسائل عقلی - استناد کنند. در صورتی که استدلال و برهان تام عقلی بر موضوعات اجتماعی وجود داشته باشد، بدون شک بر جمله ادله نقلی تقدم خواهد داشت. اما سخن این است که راه رجوع به ادله متنی در اکثر موارد باز می‌ماند. 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 اعتقاد سروش، به عنوان اندیشمند حداقلی، اصولاً تکلیف حقوق بشر در بیرون دین تعیین می‌شود. وی تأکید می‌کند که بحث بر سر تعارض است؛ و معنایش این نیست که دین از خود هیچ ندارد.^۱ وی از یک طرف معتقد است تنها در صورت تعارض این دو نوع دلیل، ادله برون 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 نحوه حکومت، سؤال غیرفقهی و متعلق به حوزه فلسفه سیاست است.»^۲ به عقیده او، «حقوق بشر یک بحث تماماً فقهی و دینی نیست. بحث از حقوق بشر، یک بحث کلامی - فلسفی و مهم‌تر 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 و قبول دین و مؤثر در فهم و قبول دین، و بیرون از عرصه دین است... نه لیبرالیسم همه حقوق بشر را استیفا می‌کند، و نه دین با این مقوله نا آشناست.»^۳ بر اساس مبنای سروش، ریشه این بحث را می‌بایست در انتظار بشر از دین جستجو نمود. رسالت دین در باب حقوق انسان، صرفاً بیان ارزش‌های کلی است. اشکالی که در این بحث به نظر می‌رسد و ما را به سوی نظریه همروی راهنمایی می‌کند آن است که اگر حقوق بشر «تماماً» فقهی و دینی نباشد و اگر دین با این مقوله آشنایی داشته باشد، نتیجه این است که

^۱ عبدالکریم سروش، در محمد بسته نگار، (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.

^۲ سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران. صراط. ۱۳۷۲، ص ۵۰.

^۳ همان، ص ۲۸۱ - ۲۸۲.

حقوق بشر امری کاملاً برون دینی تلقی نمی‌شود. در نتیجه، باید حد و مرز ادله برون دینی و درون دینی را در این مسأله کاوید. به نظر نمی‌رسد برهانی قاطعی بر امتناع رجوع به درون دینی در این گونه مباحث اقامه شده باشد. در این جا، برای فرد متعبد این پرسش به وجود می‌آید که اگر در متون دینی نسبت به حق و شیوه حکومت بحث شده باشد، یا حتی فقط احتمال چنین امری وجود داشته باشد، چرا باید آن را کنار گذاشته و به سراغ ادله برون متنی رفت. اگر خداوند به شکل فی الجمله قضایا و گزاره‌هایی 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 می‌دهد.

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 می‌کند؛ و عصری بودن احکام اجتماعی اسلام را نتیجه می‌گیرد.^۱ او بسیاری از امرها و نهی‌های صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) را ارشادی می‌داند؛ و از هرمنوتیک برای فهم نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد کمک می‌گیرد.^۲ وی در خصوص مسأله حقوق بشر می‌نویسد: «منظور از حقوق در این بحث، حقوق تشکیل دهنده نظام سیاسی و اجتماعی است، نه حقوقی که به لحاظ اخلاقی به عهده هر کس است. محتوای حقوق بشر غیر دینی است، نه ضد دینی».^۳ او 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.^۴

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

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت (تهران، طرح نو، ۱۳۷۵).

۲. همان، صص ۲۲۸-۲۳۰.

۳. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، صص ۲۰۳ و ۲۲۷.

۴. همان، صص ۲۳۰-۳۱۱.

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.^۱ 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!^۲ 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.

غرض از ذکر استدلال‌های فرامتنی فوق و نقد آن‌ها 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 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 حجیت دارند. در این جاست که باید نسبت ادله متنی و فرامتنی را مشخص کرد. نظریه همروی از نقاط مثبت هر دو گرایش متنی و فرامتنی برخوردار است؛ و در عین حال هیچ‌یک از آن دو نیست. در این گرایش در حالی که خطوط کلی مسائل اجتماعی از متون دینی گرفته و به دانشی به نام فقه سیاسی بها داده می‌شود، براهین عقلی و روش‌شناسانه و تجربی نیز به شکل گسترده مورد توجه قرار می‌گیرند. بر اساس نظریه همروی، ادله فرامتنی چند دسته هستند: یکی ادله عقلی و برهانی - همانند استلزام دور یا تسلسل - است. 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. چون فقه شیعه در عمل کمتر به عقل مستقل بها می‌دهد، نظریه همروی بر آن است که این نقص را جبران نماید. یک دسته دیگر از مباحث فرامتنی، مباحث روش‌شناسانه است. امروزه روش‌شناسی به عنوان یکی از مباحث بین-رشته‌ای بسیار مهم مورد بحث است. از آن جمله است روش‌شناسی هرمنوتیک و گفتمان. تاریخ اسلام را اگر گفتمانی بفهمیم، لوازم خاص خود را دارد؛ از جمله قائل شدن به گسست در تاریخ. هرمنوتیکی دیدن وقایع و متون نیز پیش فرض‌ها و پیامدهای خاص خود را دارد.

در نظریه همروی، فقه و فقه سیاسی اعتبار خواهد داشت، ولی به طور مثال جایگاه عقل در آن اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند. هرچند منابع برای فقیه چهار چیز است (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و یکی از

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

۲. نیکفر، محمد رضا، "هرمنوتیک و اصلاح‌گرایی دینی"، مجله نگاه نو (اردیبهشت ۱۳۸۲).

منابع اجتهاد عقل است، ولی در عمل فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. کمتر حکمی در رساله به مستقلات عقلیه مستند هستند. اجماع هم به عنوان منبع مستقل محسوب نمی‌شود؛ چون منقولش حجت نیست و محصلش هم حاصل نمی‌شود.^۱ بنابراین منابع چهارگانه تقلیل پیدا می‌کند به منابع دو گانه قرآن و روایات. فقها می‌گویند که عقول شما عقول جزئی است، و عقول جزئی معتبر نیست. می‌گویند که عدل خوب است و ظلم بد است، می‌گوییم که این درست است، ولی آن قدر کلی است که کارآیی ندارد. عقلی که نزد شارع مقدس حجت است، همین عقلی است که بین همگان مشترک است، و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند. فقه سیاسی شیعه به دلیل درگیر نبودن با امر حکومت، نسبت به فقه سیاسی اهل سنت، رشد کمتری داشته است. 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 «وفوا 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.»^۲ 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.^۳

متون زیر در راستای کاربرد و تطبیق نظریه همروی به نگارش درآمده‌اند: کتاب مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی^۴، کتاب اصول، مبانی و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی^۵، کتاب توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه^۶ و مقاله «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله متنی و فرامتنی»^۷.

۱. 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.

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

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

۴. سید صادق حقیقت، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی (تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶).

۵. سید صادق حقیقت، مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،

۱۳۸۳.

۶. حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، همان.

۷. سید صادق حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی»، مبانی نظری حقوق بشر، مرکز

حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

مسئولیت های فراملی یعنی آن مسئولیت هایی که یک دولت ایدئولوژیک در خارج از مرزهای خودش تعریف می کند. دولت های غیر ایدئولوژیک، یعنی دولت های سکولار، مسئولیت های فراملی به آن صورت ندارند؛ و اگر در بیرون از مرزها عملی انجام می دهند، در راستای منافع ملی خودشان است. اگر آمریکا به عراق حمله می کند، در راستای منافع ملی خودش است. در واقع منافع ملی خودش را آن قدر بزرگ تعریف کرده، که در خلیج فارس هم پایگاه می زند. اما دولت های ایدئولوژیک در بیرون مرزهای خود «مسئولیت» هایی را برای خود تعریف می کنند. «مسئولیت» یعنی تکلیف گرایی. آرمان گرایی موج های قوی دارد که با صخره های سهمگین واقع گرایی برخورد می کند، و برمی گردد. به هر حال، در کتاب اول مرز ادله متنی و فرامتنی در سیاست خارجی دولت اسلامی بحث شده است. در کتاب دوم، مسئله توزیع قدرت و شاخص های دموکراسی از دیدگاهی شیعی بحث می شود. قدرت موضوع علم سیاست است. قدرت در هر نظام سیاسی تولید و توزیع می شود. توزیع قدرت می تواند اقتدار آمیز یا غیر اقتدار آمیز باشد. پاسخی که در کتاب فوق به شکل توزیع قدرت وجود دارد، این است: بنابر فلسفه ی سیاسی کلاسیک ما - مثل فارابی و تابعین او - قدرت به صورت اقتدار گرایانه توزیع شده است؛ و در فقه سیاسی هم آرای مختلفی به چشم می خورد. نکته مهم این است که عقل مستقل حکم می کند که قدرت نمی تواند به شکل بی مهار در اختیار کسی قرار گیرد. در زمینه حقوق بشر هم مقاله ای به هدف تطبیق نظریه همروی بر آن به رشته تحریر در آمده است. عده ای معتقدند که بحث حقوق بشر فرامتنی است؛ و بنابراین روایات و قرآن را را باید کنار گذاشت. برخی دیگر در مورد حقوق بشر تنها به قرآن و روایات ارجاع می دهند. پس اگر قرآن راجع به حقوق زن چیزی گفته، عقل بشری نمی تواند ملاکش را بفهمد. در نتیجه، هر چه روایات بگوید، حقوق بشر است. نظریه همروی به عنوان راه سوم این است که هم به قرآن و روایات رجوع کنیم و هم به عقل مستقل و مقتضیات آن.

در مجموع، می توان گفت نظریه همروی دارای ویژگی های زیر است: عنایت به براهین عقلی و تجربی و تقدم آن ها بر نقل، توجه به دستاورد های عقل بشر همانند حقوق بشر، احیای عقل شیعی به جای پناه بردن به عقل معتزلی، استفاده از روش شناسی های جدید همانند هرمنوتیک و گفتمان، توجه به پیش فرض های فهم مفسران متون مقدس و کشف تاثیر آن ها، 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، «راهبرد های کلی» سیاسی و اجتماعی در آیات و روایات وجود دارد.