

در آمدی بر «فقه سیاسی»

□ داود فیراحی

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۸/۵/۳۱ - تاریخ تصویب: ۸۸/۸/۱۰)

چکیده:

فقه، در ادبیات اسلامی، دانش زندگی است. بنا براین، فقه سیاسی چونان رابطِ ایمان و سیاست در جامعه اسلامی تلقی شده است. در این مقاله، ضمن اشاره به تعاریف رایج فقه و نیز جایگاه فقه سیاسی در دسته بندی علوم اسلامی به ویژه بر دو نکته اساسی تأکید شده است: نخست؛ مبانی و محدودیت های فقه سیاسی به عنوان دانش معطوف به عمل، و دوم؛ کالبد شناسی فقه سیاسی به مثابه یک دستگاه دانایی و مکانیسم تولید احکام سیاسی در درون این شاخه از دانش اسلامی. کوشش شده است الگویی از مهندسی «مسئله و حکم» در فقه سیاسی به اجمال طرح و بررسی شود. تأکید مقاله بر ادبیات فقه شیعه است.

واژگان کلیدی:

مبانی فقه سیاسی، کالبد شناسی فقه سیاسی، ایمان، سیاست، مهندسی مسئله و حکم، علوم اسلامی

۱- مقدمه

فقه سیاسی بخشی مهم از دانش سیاسی در جهان اسلام است، که رفتار سیاسی فرد و جامعه مسلمان را تعریف و توجیه می‌کند. به همین دلیل، هیچ دانشجو و پژوهشگر مسائل سیاسی در جوامع اسلامی، بی‌توجه به این شاخه از دانش سیاسی مسلمانان، قادر به فهم تحولات سیاسی در این جوامع نیست. در این مقاله کوشش می‌کنیم ضمن معرفی اجمالی از موضوع، مسائل و جایگاه فقه سیاسی در طبقه‌بندی علوم اسلامی، نسبت این نوع از دانش اسلامی با زندگی سیاسی جدید را مورد ارزیابی قرار دهیم.

۲- فقه سیاسی و علوم اسلامی

فقه سیاسی بخشی از «علم مدنی» عام است که در احصاء علوم دوره میانه، با عنوان «فقه مدنی» تأسیس و شناخته شده است. فقه مدنی / سیاسی، قسیم «حکمت مدنی» در علم شناسی یونانی است. ابو نصر فارابی (۲۵۵-۳۳۹ق)، فقه را همانند فلسفه به دو قسم نظری و عملی یا فقه اکبر و اصغر، تقسیم می‌کند (فارابی، احصاء العلوم، ص ۱۳). آنگاه فقه سیاسی را در مجموعه فقه عملی، چونان دانشی معرفی می‌کند که با توجه به ویژگی‌های فرهنگی - زبانی جامعه اسلامی، به ارزیابی عمل سیاسی مسلمانان می‌پردازد و با تکیه بر زبان شناسی - علم اللسان - عرب نصوص اسلامی را تفسیر می‌کند (فارابی، کتاب الملة و نصوص اخرى، صص ۴۶-۵۲). طبقه‌بندی علوم اسلام در اندیشه فارابی، بر پایه الگوی یونانی، اما با افزودن وحی و دانش نقلی بر علوم یونانی، استوار است. بدین سان، فقه سیاسی در نظر فارابی قرینه فلسفه سیاسی در یونان و «علمی مدنی» است. اما بر خلاف فلسفه سیاسی که به تعبیر مسلمانان، علمی معطوف به کلیات آراء و افعال مشترک بین جهانیان است، فقه سیاسی ویژه عقلانیت و زندگی سیاسی در جوامع دینی و مدنی متشرع در شرایط فقدان پیامبر (ص) و دیگر رهبران معصوم (ع) است (همان، ص ۵). فقه سیاسی، مواجهه ای دو سویه با زندگی سیاسی و نیز وحی اسلامی از طریق زبان است و بر خصلت زبانی فهم وحی و تاریخ سیاسی اسلام توجه دارد. اهمیت فقه سیاسی از آن رو است که دانش فقه، به رغم همزیستی با فلسفه یونانی و اشراق ایرانی، همچنان، مهم‌ترین فراورده فکری در تمدن اسلامی بوده، و تنها بنیاد روش شناختی و بی‌رقیب عقل عملی مسلمانان شناخته شده است. فقه از این لحاظ، در حوزه علم مدنی / سیاسی نیز بی‌هیچ رقیب و منازعی، در مقام نخست نشسته و تأثیری نیرومند بر سلوک سیاسی مسلمانان و بنابراین، بر شیوه اندیشیدن و آفرینش فکری آنان باز نهاده است.

۳ - فقه و فقه سیاسی

به رغم رواج روز افزون اسلام گرایی در دنیای معاصر، چنین می نماید که فقه سیاسی همچنان توسعه نیافته ترین بخش دانش فقه، به ویژه در مواجهه با تحولات سیاسی مدرن است. این توسعه نیافتگی فقه سیاسی البته یکی از عوامل عمده عدم توسعه یا توسعه نا متقارن در زندگی سیاسی جوامع اسلامی و به طور کلی انسان مسلمان معاصر است. فرایندی که امروزه تحت عنوان بحران مذهبی - سیاسی انسان مسلمان معاصر خوانده می شود (Ramadan, Western Muslim and The Future of Islam, p.62).

فقه در لغت به معنی فهم و آگاهی است (کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۱). و در اصطلاح امروز عبارت است از «علم به حکم شرعی» (الانصاری، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۳، ص ۴۹۴). فقیهان متقدم، تعریفی گسترده از فقه داشتند و آن را «فهم جمیع احکام دین، اعم از ایمان و عقیده و عمل» می دانستند (کرکی، پیشین، ص ۱۱). گفته می شود فقه در لسان ائمه معصوم (ع) شامل همه احکام عقل عملی از جمله اخلاق و غیر آن بود. اما به تدریج و در کاربردهای متأخر به «احکام شرعی ظاهری» تخصیص یافته است (مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۸، ص ۱۸۳). حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است و منظور فقیهان شیعه از واژه «ظاهری» البته تأکید بر ماهیت «ظنی» و غیر قطعی احکام شرعی است (خوئی، الاجتهاد والتقليد، ص ۲۴۳). به همین دلیل است که «اجتهاد» را «نهایت تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی؛ استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی» (الانصاری، پیشین، ج ۳، ص ۴۹۴) تعریف می کنند.

به هر حال، فقه در تعریف مشهور، «استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی (خوئی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۲۴۷)؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل» است (خازم، مدخل الی علم الفقه، ص ۱۲). فقه راهنمای عمل انسان مسلمان در فرهنگ اسلامی بوده و زندگی شخصی و اجتماعی او را فرا می گیرد. بدین سان، «افعال مکلفین» موضوع عمومی فقه است و احکام پنجگانه؛ وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه، و نیز؛ صحت و بطلان، مسائل این علم را تشکیل می دهد (همان، ص ۱۵). احکام زندگی سیاسی نیز، همانند دیگر حوزه های زندگی انسان مسلمان، در قلمرو کاوش ها و احکام فقه قرار دارد.

درباره این نکته که فقه، بنیاد سیاسی دارد و یا سیاست بخشی از فقه است، وحدت نظری وجود ندارد. شاید، هرگز نتوان هیچ یک از وجوه زندگی انسان را خالی از الزامات سیاست تصور کرد. اما، همانند هر دانش انسانی دیگر، فقه نیز به هر حال، به ابواب و شاخه های متفاوت تقسیم شده است.

اختلاف نظر در تبویب و تقسیم دانش ها، پدیده ای رایج در تاریخ علوم است. ادبیات و تاریخ فقه نیز از این قاعده مستثنی نیست. چنین می نماید که ریشه اختلاف در تبویب فقه را

شاید بتوان در دو امر اساسی جستجو کرد: (۱) دیدگاه نظری نظریه پردازان علم فقه و (۲) تاریخ توسعه و تحول دانش فقه.

روشن است که فقه شیعه، از دیدگاه تاریخ تحول دانی در جهان اسلام در مسیری متفاوت از فقه سنی توسعه یافته و بنابراین، بخش فردی آن به مراتب بیش از بخش سیاسی توسعه یافته و به اصطلاح قدما، احکام سلطانی اش کمتر توسعه یافته و روزآمد شده است. در عین حال، بنیاد تبویب فقه در دو مذهب شیعه و سنی تفاوتی ندارد.

یکی از مهم ترین مبنی برای تبویب فقه در هر دو مذهب، تفکیک احکام فقهی به اعتبار آخرت و دنیا است. مؤلف المجله در تعریف و تقسیم فقه می نویسد: «فقه آگاهی به مسائل شرعی عملی است و مسائل فقهی یا متعلق به امر آخرت است و آن عبادات می باشد؛ و یا متعلق به امر دنیا است که به مناکحات، معاملات و عقوبات تقسیم می شود» (حیدر، در احکام فی شرح مجله الاحکام، ج ۱، ص ۱۵).

در فقه شیعه نیز ظاهراً سلار (۴۴۸ق) در المراسم نخستین بار به تبویب فقه اقدام کرده است. وی «رسوم شرعی» را به دو قسم عبادات و معاملات تقسیم می کند و آنگاه معاملات را به عقود (قراردادها) و احکام تفکیک می نماید (سلار، المراسم العلویة، ص ۲۸). علامه حلی (۷۲۶ق) در تذکره الفقهاء، این دو گانه را بسط داده و بخش معاملات را به سه قسم عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرده است. وی بدین سان، ابوابی چهارگانه را برای فقه تعریف کرده است که بیشتر فقیهان بعد از او نیز این تقسیم را پذیرفته اند:

- ۱- «عبادات»: و آن اعمالی است که در آن قصد قربت شرط شده است.
- ۲- «قراردادها/عقود»: اعمالی که مشروط به قصد قربت نبوده و نیازمند صیغه و توافق طرفین است.
- ۳- «ایقاعات»: اعمالی که مشروط به قصد قربت نبوده و تحققش نیازمند صیغه و طرف واحد است.

۴- «احکام»: اعمالی است که نه صیغه خاصی دارد و نه مشروط به قصد قربت است، بلکه تنها واجب است که موازین شرعی در آن ها رعایت شود (حازم، پیشین، ص ۴۱).

روشن است که این تقسیم بندی اولاً، بسط بخش معاملات فقه در تقسیم دو بخشی پیشین است؛ ثانیاً، حوزه سیاسی را بیشتر در زیر مجموعه بخش چهارم (احکام) قرار می دهد. یعنی زیر مجموعه «اعمالی که صیغه خاص ندارد و مشروط به قصد قربت هم نیست، اما واجب است که در آن ها موازین شرعی لحاظ و رعایت شود و، به تعبیر فقیهان و علمای حقوق اساسی امروز، "مغایر شرع" نباشد». شهید اول (۷۸۶ق) نیز در «القواعد و الفوائد» تأکید می

کند که احکام شرعی «منحصر» در اقسام چهارگانه؛ عبادات، عقود، ایقاعات و احکام است (شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۰).^۱

تلاش های جدید تر در تقسیم ابواب فقه، اشاراتی صریح تر به فقه سیاسی دارند (خازم، پیشین، ص ۴۴). اما ادبیات فقهی معاصر عموماً بر تقسیم دو بخشی مشهور؛ عبادات و معاملات، تحفظ کرده و احکام فقه سیاسی را ذیل باب معاملات بسط داده اند (همان، ص ۴۶). تقسیمات جدید هنوز مبنای استواری پیدا نکرده اند. بنابراین، تا زمانی که تقسیمی استوارتر وجود ندارد، البته، مطالعات فقه سیاسی در درون تبویب کلاسیک دو و چهار بخشی توسعه می یابد. هرچند، بین تقسیمات دو و چهاربخشی فقه، ظاهراً فاصله غیرقابل جمعی وجود ندارد.

شهید اول، از جمله فقیهانی است که کوشش کرده است بین تقسیم دو بخشی و چهار بخشی فقه جمع کرده و آنگاه بین این تقسیمات و نظریه عمومی «مقاصد الشریعه» نسبتی برقرار نماید (شهید اول، القواعد، ج ۱، صص ۳۱-۳۵). شهید اول اضافه می کند؛

۱. هر حکم شرعی که غرض اهم آن آخرت است، اعم از جلب منفعت یا دفع ضرر اخروی، عبادت (یا کفارات) خوانده می شود.

۲. هر حکم شرعی که غرض اهم از آن، جلب نفع و دفع ضرر دنیا است، معاملات می نامند. جلب نفع و دفع ضرر، یا بالاصاله است و یا تبعی (وسایل جلب نفع و دفع ضرر) است.

به نظر شهید، مقصود از نفع و ضرر دنیوی حفظ مقاصد پنجگانه است که شریعت جز برای تحقق آن ها وضع نشده است. این مقاصد خمسه / ضروریات خمس عبارتند از؛ نفس (جان)، دین، عقل، نَسَب، و مال. شهید اول، نظامات سیاسی را از جمله «وسایلی» تلقی می کند که مصالحی «تبعی» دارند و احکام آن ها تابعی از حفظ مصالح خمسه است.

شهید در امتداد مصالح خمسه، هر آن چه را که به نوعی «وسیله» جلب مصلحت و دفع مفسده در اجتماع انسانی است، داخل در احکام شریعت تلقی کرده و امامت، سیاست و حکومت را ذیل این امور تحلیل می کند (همان، ج ۱، ص ۳۸). حوزه ای متغیر و متطور که امکان تشریح تفصیلی و ثابت وجود ندارد و شارع به دلیل ماهیت این قلمرو از زندگی بشر، صرفاً به "تشریعات عامه/قوانین کلی" اکتفاء کرده و تفصیل آن را به مردم، جامعه، حکومت و حاکمان وقت وا نهاده است (محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱، ص ۱۰). تنظیم رابطه بین ثابت و متغیر،

^۱ - " و کل ذلك ينحصر في أربعة اقسام: العبادات، و العقود، و الايقاعات، و الاحكام. ووجه الحصر: ان الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الاهم منه الدنيا، و الاول: العبادات. والثاني: إيمان يحتاج الى عبارة، أولاً، والثاني: الأحكام. والاول: إما أن تكون العبارة من إثنين - تحقيقاً أو تقديرًا - أو لا، و الاول: العقود، و الثاني: الايقاعات (القواعد و الفوائد، ج ۱، صص ۳۱-۳۲).

قدسی و تاریخی، شریعت جهانشمول و شرایط خاص تاریخی - سیاسی در دستگاه فقه به عهده مفهوم کانونی «اجتهاد» است.

۴- اجتهاد و سیاست

به عقیده مسلمانان، اسلام آخرین دین الهی است. آخرین طرح برای حفظ پیوند آسمان با زمین و آخرین برنامه برای هدایت زمین به دست آسمانیان، بعد از قرن ها انقطاع و به وساطت پیامبری امّی. رسول پر تلاش و مستظهر به حمایت الهی که به اندک زمانی امتی ساخت که دیگر مردمان را به معروف رهنمون و از منکر پرهیز می دادند (قرآن کریم، آل عمران/۱۱۰). مسلمانان اوایل به اشراف چنان پیامبری آموختند که اسلام دین انسانیت و هادی انسان برای زندگی بهتر است. همین ویژگی های اسلام بود که مسلمانان را قانع کرد که در تمام امور و حوادث زندگی خود به اسلام مراجعه کرده و راه حل مسائل خود را از آخرین دین و آخرین پیامبر بجویند. این امر تا زمانی که رسول الله (ص) زنده بود، البته بی مشکل می نمود و به راحتی نیازمندی های مؤمنان را مرتفع می کرد.

پس از رحلت پیامبر (ص) نیز مدت ها به دلیل عدم پیچیدگی و نزدیکی روال زندگی به سنن دوره پیامبر از یک سوی و حضور صحابه و امامان معصوم (ع) از سوی دیگر، معضلات جامعه فیصله می یافت. آنان مرجع مراجعات مردم و حلقه اتصالی بودند که زندگی روزمره را در پیوند با کتاب خدا و سنت پیامبرش تدبیر می کردند. اما گذشت زمان، البته الزامات خود را داشت و با رحلت و خالی شدن تدریجی جامعه از حضور صحابه و نیز غیبت کبرای امام دوازدهم شیعه، شرایطی را پیش آورد که مسلمانان را ناگزیر به تولید دانشی به منظور استنباط حکم شرع در غیاب صحابه و امامان معصوم (ع) (ع) سوق داد. دانشی که بتواند فاصله بین عصر تشریح و مسلمانان متأخر را کم و بیش ترمیم نماید. پروژه «اجتهاد» در واقع پاسخی به این ضرورت تاریخی - معرفتی برای جهان اسلام بود. به منظور آشنایی اجمالی با این پروژه، ناگزیر باید به چنان مشکله (problematic) ای اشاره نمود که اجتهاد برای حل آن طرح و توسعه یافته است. پیش فرض های عمومی اجتهاد عبارتند از:

الف) خاتمیت

اسلام - در اندیشه مسلمانان - دین خاتم است. شریعت عام و شامل بر همه انسان ها در همه زمان ها است؛ اولاً، اختصاص به قوم و گروه خاصی ندارد؛ «وما ارسلناک الا کافه للناس (سبأ / ۲۸)؛ ثانیاً، تشریح مختص به زمان خاص نبوده و همه زمان ها و کل تاریخ را شامل

می شود. از امام صادق (ع) است که «حلال محمد حلال ابداً الی یوم القیامه و حرامه حرام ابداً الی یوم القیامه، لایکون غیره، و لایجیبی غیره» (اصول الکافی، ج ۲، باب البدع و المقائیس، حدیث ۱۹).

ب) جامعیت

بر اساس عقیده رایج مسلمانان، اسلام علاوه بر این که دینانی عام و فراگیر است؛ یعنی همه انسان‌ها را در همه زمان‌ها فرا می‌گیرد، از حیث شمول بر تمام افعال و احکام زندگانی انسان نیز شمول دارد. همه شئون زندگی انسان، اعم از خرد و کلان، مهم و غیرمهم را فرامی‌گیرد. در روایتی از امام باقر (ع) آمده است؛

«به راستی که خداوند متعال هیچ یک از نیازمندی‌های امت را ترک نکرده مگر آنکه برای آن حکمی در کتابش نازل کرده و تفصیلش را به توسط پیامبرش (ص) بیان نموده است؛ برای هر چیزی حدی نهاده و بر هر حدی دلیلی قرار داده، و برای هرکسی نیز که از آن حد عبور کند حدی گذاشته است» (اصول الکافی، ج ۱، باب الرد الی الکتاب والسنة، ج ۲).

ج) محدودیت نصّ

به رغم اعتقاد عمومی مسلمانان بر خاتمیت و جامعیت دیانت اسلام، میراث مسلمانان از نصوص تشریحی، بسیار کمتر از آن چیزی است که بدان نیاز دارند و به دستشان رسیده است. قرآن بیشتر شامل اعتقادات و نصایح و قصص پندآموز است و گفته می‌شود که «آیات الاحکام» آن از شمار پانصد آیه فراتر نمی‌رود. این شمار از آیات نیز، البته صراحت ندارد و بین آن‌ها آیات عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، و مجمل و مبین، فراوان وجود دارد.

از «سنت» نیز بخش قابل دسترس آن به دلایلی، بسیار کمتر و محدود تر از آن چیزی است که منتقل نشده است. گفته می‌شود در زمان خلیفه دوم تدوین احادیث منع می‌شده و از سنت جز آنچه توسط عده قلیلی از تابعین و به صورت انفرادی جمع شده بود، چیزی از مجموعه سنت باقی نماند؛ از چنین گذرگاه باریکی بود که سنت پیامبر (ص) اسلام به مسلمانان خلف عبور کرده، و طبیعی است بسیاری از نیازهای تشریح برای اداره زندگانی انسان مسلمان را، مستقیماً، کفایت نماید (اردبیلی، مجمع الفائدة، ج ۱، ص ۸).

د) گسترش جغرافیا و تنوع جوامع اسلامی

همچنین اتساع جغرافیای اسلام و پذیرش این آئین توسط افواج انسان‌ها از یک سوی، و تطور تدریجی یا سریع تمدن و روابط اجتماعی از سوی دیگر، موجب بروز مشکلات و

مسائل نوظهور شد که «محتاج راه حل بر سبیل مسلمانی» بود و در عین حال، در «ظاهر» کتاب الله اشاره‌ای مستقیم بدان نبوده و در سنت موجود در دست رس مسلمانان نیز برای حل این‌گونه مسائل طرحی روشن وجود نداشت.

باید پذیرفت که «دشوارة ای» شکل گرفته و وجود دارد که ویژه، ذاتی و قهری تمدن اسلامی است و شاید بتوان گفت که از ذاتیات و عوارض ذاتی این تمدن محسوب می‌شود و لاجرم جامعه مسلمانی ناگزیر به اندیشه در باب ماهیت این دشواره و تأمل در راه‌های برون رفت از مغناطیس آن بودند و هستند. دشواری از آن رواست که جامعه اسلامی ناگزیر است دو امر ناهمجنس را که قطب‌های مغناطیس آن به ظاهر در جهت هم نمی‌نمایند، در پیوند با هم قرار داده و در امتداد هم نشانند. یعنی رابطه نص و تاریخ. جدول زیر مختصات هر یک از این دو امر را نشان می‌دهد؛

نص	تاریخ
فرا- زمانی	در- زمانی
فرا- مکان	در- مکان
عام	خاص
جهانی	محلی
محدود	نامحدود
ثابت	متغیر

«دشوارة» واقعاً وجود دارد؛ اولاً، زندگی با همه تنوعات و تکرار ناپذیری‌هایش باید جریان داشته باشد، و لاجرم باید مناطق به ظاهر خالی از نصوص تشریح را با قوانین و مقررات دست ساز بشر پر کرده و تدبیر نمود؛ ثانیاً، این تدبیرها و حل‌ها ناگزیر باید «راه حل اسلامی» بوده باشد؛ یعنی نباید در تغایر با دیگر اصول و احکام اسلامی واقع شود. زیرا هرگونه تغایری با تزریق تضاد و تعارض به نظام زندگی مسلمانی، انسجام و سامانه این نوع از الگوی زندگانی را تهدید می‌کند.

وظیفه «اجتهاد» در واقع، فهم و حل این دشواره، و تمهید مقدماتی برای «جریان نص در تاریخ» است. روشن است که تاریخ سیاسی بخش مهم از تاریخ بشر بوده و بنا براین، فقه سیاسی، از این حیث، مهم‌ترین حوزه «عمل اجتهاد» می‌باشد و یا باید بوده باشد. می‌توان گفت اجتهاد و تفقه در حوزه سیاست نیز همانند تمام حوزه‌های فقهت- دو خصلت اساسی دارد؛

○ ترمیم و تدبیر در مناطق خالی از نصوص [روشن] تشریحی؛

○ لزوم استمداد مشروعیت این تدبیر و ترمیم‌ها از خود نصوص اسلام (همان، ص ۹). اساس اجتهاد سیاسی دقیقاً بر چنین کارکرد و غایتی استوار است. اما، دو مذهب شیعه و سنی روش‌شناسی متفاوت برای آن تعریف کرده و می‌کنند. در زیر، فقط به مشترکات این دو دستگاه متفاوت اشاره می‌کنیم.

۵- کالبد شناسی فقه سیاسی

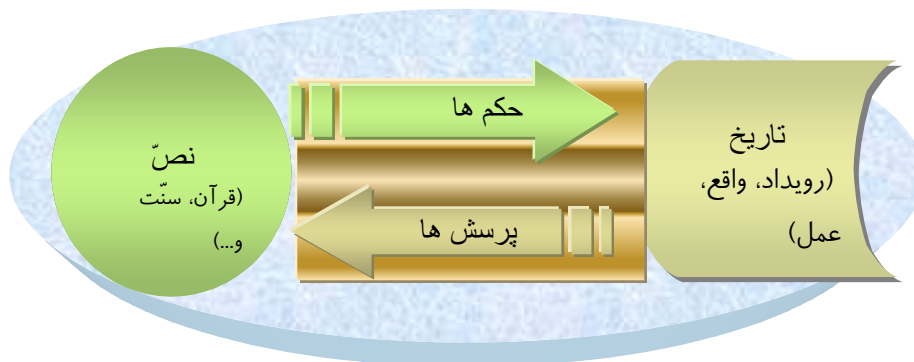
فقه سیاسی تابعی از کارکرد عمومی دستگاه فقه به طور کلی است. چنانکه گذشت، فقه دستگاهی ویژه از دانایی است که کار ویژه اصلی آن بر قراری «نوعی نسبت بین نص و تاریخ» به منظور «تولید احکام الزام آور برای تنظیم قواعد مشروع زندگانی در زمان و مکان» است. فقه، همان فهم انسان مسلمان از «نص» است و تاریخ همان عمل و تصرف انسان مسلمان در نسبت با همان نص می‌باشد.

بنا بر این، به‌طور منطقی، بین نصوص دینی و عمل انسان مسلمان نسبت‌های سه‌گانه انطباق، عدم تغایر و تضاد را می‌توان ملاحظه نمود، و از این حیث، تاریخ عمومی رابطه نص و زندگی سیاسی در جهان اسلام را ترسیم و تحلیل کرد. زیرا بین نص و تاریخ، عملیات تأثیر و تأثر متقابل مشاهده می‌شود؛ از یک سوی، تاریخ متأثر از فقه سیاسی بوده و احکام فقهی جهت عمل تاریخی انسان مسلمان را تعیین کرده است؛ از سوی دیگر، فقه تحت تأثیر تاریخ بوده و برای هر عمل تاریخی در زمان و مکان خاص، حکم فقهی خاص نیز صادر شده است. فقیهان در صدور حکم در باب اعمال و رویدادهای تاریخی، البته تحت تأثیر الزاماتی چون زمان و مکان، اختیار و اضطرار، آزادی و اجبار / اکراه بوده‌اند. فقه و تاریخ، بدین سان، تطوری توأم با یکدیگر داشته و پا به پای هم اوج و انحطاط یافته‌اند و لاجرم فهم یکی مستلزم فهم دیگری است.

با این حال، تحلیل روش‌شناسانه یک مفروض اساسی دارد و آن اینکه، کوشش می‌کند دستگاه فقه سیاسی را از عمل فقیهان کم و بیش جدا کند. به عنوان مثال، همچنانکه دانش پزشکی منطقی جدای از علائق پزشکی دارد، فلسفه پزشکی تأمین سلامت انسان ب‌ماهو انسان است، اما پزشک می‌تواند به عنوان یک انسان واجد تمایلات و اغراض از تخصص و مرجعیت علمی - اجتماعی خود، استفاده بجا و نابجا، اخلاقی و غیر اخلاقی و مشروع و نامشروع نماید. نسبت فقه سیاسی با فقیه در حوزه سیاست نیز چنین است.

این تفکیک از آن روی حائز اهمیت است که ماهیت و تاریخ فقه به مثابه دستگاهی ویژه از دانایی نص محور را از تاریخ اعمال و فتاوی سیاسی فقیهان جدا کرده و آن‌گاه به آناتومی صرف دستگاه فقه و اجتهاد، فارغ از هرگونه بهره‌برداری‌های تاریخی مثبت و منفی و با توجه

به استقلال و الزامات منطقی این دانش می‌نگرد. به طور خلاصه، روش شناسی فقه به اغراض فقیه کاری ندارد و دستگاه اجتهاد را در استقلال خود و فارغ از کاربری‌های انضمامی اش در تاریخ ارزیابی می‌کند. یعنی به منطق درونی این علم به عنوان علمی همانند سایر علوم توجه دارد و به کالبد شناسی آن، به منظور آشنایی با منطق تولید دانایی، و ارزیابی ماهیت احکام الزام‌آور آن، علاقمند است. نمودار زیر، نمای عمومی دستگاه فقه و فقه سیاسی را نشان می‌دهد؛^۱



چنانکه در نگاه ابتدایی دیده می‌شود، دستگاه فقه سیاسی چونان میانجی نصّ و تاریخ عمل می‌کند. کارویژه آن انتقال پرسشهای تاریخی به نصّ و برعکس، جریان نصّ در تاریخ است. اما، پیچیدگی تحلیلی بسیاری در کارکرد دستگاه فقه سیاسی، و نسبت این دستگاه دانایی با نصّ و تاریخ وجود دارد. در اینجا به این پیچیدگی‌ها به اجمال اشاره می‌کنیم؛

الف) مفهوم تاریخ

از دیدگاه فقه سیاسی، تاریخ ترکیبی از رویدادها، (events) وقایع (facts) و اعمال (acts) است. رویدادها رخ می‌دهند؛ آنگاه که انسانی بدان توجه می‌کند و آن را به مسئله تبدیل می‌کند، واقعیت پدید می‌آید و واقعیت‌ها مبنای تحریک اراده آدمی، تصمیم و عمل می‌شوند. رویدادها، انبوه حوادثی هستند که در جهان طبیعت و اجتماع، و بی‌آنکه توجه انسان را جلب کنند، رخ می‌دهند. این حوادث چنان است که به علت کثرت و فراوانی از یک سوی، و عدم توجه فرد یا افراد انسان بدان از سوی دیگر، قابل شمارش نیستند. برخی از این امور

^۱ - باید تأکید کرد که این نمودار خاص فقه سیاسی نیست. بلکه کل دستگاه فقه را که فقه سیاسی البته شاخه ای از آن است، نشان می‌دهد. اما آشنایی و احاطه بدان لازمه تحقیق در فقه سیاسی است. به هر حال، تمام شاخه های علم فقه از چنین مقدمه ای شروع می‌کنند.

چنانند که با توجه به امکانات وجودی انسان در موقعیت دانایی/تاریخی خاص، اصلاً، قابل دریافت و ادراک نیستند. برخی با حیات و بقای انسان در زمان و مکان خاص پیوند قابل تعریفی پیدا نمی‌کنند، و بخشی بزرگ نیز، هرچند با هستی و سرنوشت انسان پیوند تعیین کننده ای دارند، اما بدلیل تکرار و تداول و «فرایند عادی شدن»، توجه انسانی را جلب نمی‌کنند و به مسئله انسان تبدیل نمی‌شوند و اگر پرسشی هم پیدا می‌شود در تداوم همان رویدادهای عادی شده طرح می‌شود.

از جمله مثال های این وضعیت می‌توان به گردش دائمی روز و شب، ماه و خورشید، و گرما و سرمای معمول در فصول سال، در جهان طبیعت اشاره کرد. این امور چنان عادی شده‌اند که عکس آن‌ها مثل خسوف و کسوف و گرما و سرمای غیر عادی فصول معمولاً به مسئله انسان تبدیل می‌شود. اما، آن‌چه از دیدگاه نوشته حاضر اهمیت بیشتر دارد، مثال‌ها و نمونه‌هایی از رویدادها است که بویژه، در «جهان اجتماعی» رخ می‌دهند و از جنس رخدادهای اجتماعی انسان مدنی هستند. به عنوان مثال، به «قواعد حاکم» بر اخلاق، سیاست، اقتصاد و فرهنگ یک جامعه در زمان و مکان خاص می‌توان اشاره کرد. برای عرب جاهلی، اقتصاد مبتنی بر غارت یا مناسبات سیاسی مبتنی بر اخلاق قبیله و برای انسان مسلمان دوره میانه، مفاهیم خلافت و سلطنت و به طور کلی «نظام سلطانی»، از جمله قواعد و رویدادهای عادی شده ای بودند که اصل آنها به دلیل «عادی شدگی»، هرگز به «مسئله» انسان مسلمان در دوره میانه اسلام تبدیل نمی‌شد، و اگر پرسشی هم‌زاده و یا ظاهر می‌شد، در درون این الگوی (paradigm) عادی شده ساخته و پرداخته و اندیشیده می‌شد، و یا به هر حال قابلیت اندیشیدن داشت.

اشاره به نمونه‌های اجتماعی فوق از آن رو است که مفهوم «رویداد» در زندگی انسانی بیشتر روشن شود. رویدادها نه تاریخ را می‌سازند و نه موضوع (object) برای علوم از جمله فقه سیاسی تدارک می‌کنند. زیرا رویدادها صرف حادثه‌اند و به تعبیر دیگر حوادثی فارغ از عنصر «توجه» انسانی می‌باشند. آن‌چه تاریخ و نیز موضوع علوم را می‌سازد، نه صرف رویداد، بلکه رویدادهایی هستند که به «واقعیت» بدل شده‌اند.

«امر واقع»، امری انضمامی است که از انضمام رویداد با «توجه/عنایت» که امری انسانی و ناشی از «آگاهی» است، حاصل می‌شود. با توجه به همین پیوند «آگاهی» و «رویداد»^۱ است که

^۱ - این نکته که «آگاهی» به «رویداد» افزوده می‌شود، یا «رویداد» به «آگاهی» می‌رسد؟ و این که چه «گونه» نسبتی بین این دو بر قرار می‌شود که «امر واقع» یا «واقعیت» ساخته / ظاهر می‌شود، بحثی فلسفی است که لاجرم باید به فرصتی دیگر و جایی مناسب وانهاد. اما به نظر می‌رسد که از درگیر شدن با این مطلب گریزی نیست.

هم تاریخ و هم موضوعات دانش‌های تاریخی - و در اینجا، فقه سیاسی - ساخته/تولید می‌شوند.

چنین می‌نماید که بین توجه (attention) و مصالح (interests) زندگی انسان نسبتی وجود دارد و آن از این برخاسته و برمی‌خیزد؛ انسان هوشمند آنگاه به رویدادی از رویدادها توجه می‌کند که در نسبت «خود» با آن رویداد، نوعی مصلحت و مفسده‌ای؛ خیر و شرّی، «ارتکاز» نماید. در چنین وضعیتی است که «واقعیت» شکل می‌گیرد. و اگر این واقعیت به‌گونه‌ای باشد که هم «تکرار» شود و هم فراموش کردن یا عادی سازی آن «ممکن نباشد»، تبدیل به «مسئله» و «مسئله علمی» می‌شود.

بدین سان، می‌توان گفت که بخش عمده از مسائل و موضوعات یک دانش در بیرون آن دانش و در تاریخ زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد و از این حیث، می‌توان گفت که موقعیت پرسش‌ها به علوم، کم و بیش، موقعیت پسینی است؛ پرسشی در کش و قوس زندگانی شکل می‌گیرد و آن گاه خود را به علوم عرضه می‌کند و در طلب پاسخ می‌نشیند. خواه این پرسش‌ها در درون الگوی رایج (پارادایم) زندگی باشد یا بیرون و درگسست با آن زاده و ظاهر شود.

به هر حال، دانش‌ها، به ویژه دانش‌های عملی چون فقه سیاسی، در جستجوی «احکامی» برای موضوعات و مسائل هستند. درست به همین دلیل است که گفته می‌شود فقه و فقیه، نه با تشخیص موضوع، بلکه با احکام سرو کار دارد. در نتیجه، تغییر در احکام فقه سیاسی، به اعتبار تغییرات در مسائل سیاسی جامعه، تغییری تبعی و البته قهری است. از این حیث است که دیده می‌شود رویکرد نوین به سیاست، احکام فقهی - سیاسی جدیدی را تولید کرده و می‌کند. زیرا، تاریخ مندی احکام فقه سیاسی تابعی از تاریخ مندی جنس مسائل/پرسش‌های آن است.

(ب) دو نوع پرسش

فقه سیاسی نیز، همانند هر دانش دیگر با دو نوع پرسش مواجه است؛ (۱) پرسش‌های تاریخی که در بیرون دستگاه فقه و مستقل از آن ظاهر شده و، طی روندی که در پیش اشاره شد، به دستگاه فقه عرضه می‌شوند؛ (۲) پرسش‌های درون فقهی که در درون دستگاه فقه سیاسی، و به اعتبار پیش فرض‌ها و قواعد حاکم بر این نوع از نظام دانایی تولید می‌شوند. در این جا پرسش‌های نوع اول را، «پرسش‌های خام» و پرسش‌های نوع دوم را، «پرسش‌های نظری» می‌نامیم.

پرسش‌های خام / تاریخی، مختصاتی ویژه دارند؛ وضعیت خاص، زمانی و مکانی دارند؛ خصلت انضمامی دارند و بنا براین، تکرار ناپذیر، و تعمیم‌ناپذیرند. زیرا از تجربه تاریخی

انسان مسلمان تاریخی بر خاسته اند. وظیفهٔ دستگاه فقه، پالایش و پیرایش این پرسشها جهت ارائه به نصوص دینی است. از این حیث که نص خصلت فراتاریخی و عام دارد، البته لازم است که پرسش‌های تاریخی به زبان نص «ترجمه» شود تا بتواند به پاسخ بنشیند.

دستگاه فقه سیاسی چنین کاری را انجام می‌دهد؛ خصلت تاریخی، خاص و انضمامی پرسش را می‌گیرد و آن را به پرسش عام و فرا تاریخی تبدیل می‌کند؛ به تعبیر دیگر، چنان پرسش تاریخی را «فراوری» می‌کند تا بتواند وجوه جهانشمول آن را انتزاع کرده و بدین سان، به پرسشی برای انسان مسلمان نوعی / انسان مسلمان آرمانی (تیپ ایده آل) تحویل نماید؛ پرسشی که قابل خوانش به زبان نص و گفتگو کننده با نص می‌باشد.

برعکس، پرسش‌های نظری، چنین فرایندی ندارند. این دسته از پرسش‌ها، مستقیماً از درون دستگاه فقه سیاسی و با توجه به پارادایم و آرایش منطقی گزاره‌ها و مسائل و احکام درون منطقی این دستگاه دانایی تولید می‌شوند و بنابراین، از ابتدا خصلت فرضی و تخصصی دارند و توسط فقیهان متخصص در فقه سیاسی طرح و به نص ارائه می‌شوند. این نوع از پرسش‌ها به میزان خلاقیت محققان هر دانش و از جمله فقه سیاسی در چنین موقعیتی قرار دارند که ممکن است باعث انسداد یک جامعه و جامعه علمی و یا موجب توسعه محیرالعقول فقه و تمدن اسلامی بوده باشند. تاریخ اسلام از این انسدادها و گشایش‌ها بسیار دارد.

ج) دوایر نص

نص که در اندیشهٔ اسلامی مقارن هستی و منبع احکام زندگانی، و بنابراین زندگانی سیاسی است، در عین حال که به آیات الأحکام و غیر آن، تقسیم شده است، بدلیل ماهیت اجمال و تفصیلی که دارد، از دوایر تفسیری معینی نیز تشکیل شده است.

قرآن در مرکز دوایر نص قرار دارد و دیگر نصوص و منابع، در عین حال که موقعیت تفسیری نسبت به قرآن دارند، اعتبار و مشروعیت خود را از کتاب‌الله می‌گیرند. اما فقه سیاسی با همهٔ قرآن نسبتی ندارد، مجموع دانش فقه فقط با بخشی از قرآن پیوند دارد که «آیات الأحکام» نامیده می‌شوند. مجموع این آیات حدود پانصد آیه می‌باشند (الأنصاری، الموسوعه، ج ۱، ص ۱۳۱). روشن است که آیات سیاسی شمار اندکی را شامل می‌شود. این آیات نیز در درون دوایر ممتد «تأیید و تفسیر» در مسیر استنباط احکام اجتهادی قرار می‌گیرند.

آیات الأحکام سیاسی قرآن، از نظر وضوح و «دلالت»، یکسان نیستند. بلکه به اعتبار دلالت، به مبین و محکم و متشابه و غیر آن تقسیم می‌شود. حتی یک آیه نیز ممکن است بخشی مصرح و بخشی دیگر مجمل بوده باشد. به عنوان مثال، آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء که یکی از مهم‌ترین آیات الأحکام سیاسی قرآن است، چنین وضعیتی دارد؛ در این آیه آمده است:

«یا ایها الذین آمنوا، اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، فان تنازعتن فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کتتم تومنون بالله و الیوم الاخر ذلک خیر و احسن تأویلاً».

«ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا، پیامبر و اولی الامر از خودتان اطاعت کنید و هر گاه در چیزی منازعه کردید به خدا و پیامبر ارجاع دهید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این بهترین و نیکوترین تأویل است».

فقیهان دو مذهب شیعه و سنی، اتفاق دارند که بخش هایی از این آیه مبین و حداقل بخشی نیز مجمل است؛ اگر اطاعت از خدا و پیامبر (ص) روشن است، مفهوم و مصداق اولی الامر و نیز حدود فرامین لازم الاجرای او روشن نیست. اما باز بخشی دیگر از آیه به روشنی حل هرگونه اختلاف را به خدا و پیامبر (ص) ارجاع داده است. بدین سان، باید از خود قرآن، برای روشن کردن مجملات قرآن راهی جست. همین آیه لزوم مراجعه به سنت پیامبر (ص) برای تفسیر و تأویل بخش های غیر مصرح و مورد مناقشه را به مثابه یکی از احکام صریح قرآن توصیه کرده است.

در فقه سیاسی نیز، همانند دیگر شاخه های فقه، بیشترین تکیه و تأکید در استنباط احکام بر احادیث حاکی از سنت (حسن الصدر، نهایة الدرایة، ص ۱۱) است. بنابراین، سنت از اهم منابع تشریح اسلامی و غنی ترین آن ها در حوزه سیاست است. نیاز فقه سیاسی به سنت بدلیل گستره و ویژگی هایی که دارد، بیش از دیگر منابع فقهی نظیر قرآن و اجماع و عقل/قیاس است. آیات الأحکام سیاسی قرآن علاوه بر آن که محدود است، در کمتر مواردی مستقیم و مستقلاً به حکم می رسد، و بر عکس در اکثر موارد نیازمند افزودن توضیحی تصریح کننده از جانب سنت است. زیرا آیات الأحکام یا مجمل است که به توسط سنت تفسیر می شود؛ یا مطلق است که با سنت مقید می گردد؛ یا عام است که بدان واسطه تخصیص می یابد؛ و سرانجام، آیات الاحکام اغلب محتوی کلیاتی است که برای دلالت جزئی تر نیاز به منابع دیگر، بویژه سنت دارد.

در دستگاه های فقه - فکری مسلمانان، اجماع و عقل یا قیاس، محدودیت هایی دارند که به طور طبیعی راه را برای ایفای نقش بیشتر «سنت» در احکام فقه سیاسی هموار می کنند. گفته می شود عقل جز در موارد نادر، قادر به ادراک ملاکات احکام و علل تامه آن ها نیست. و اجماع نیز - بویژه در شیعه - شروط و لوازمی دارد که تدارکش دشوار می نماید (همان). به دلیل همین ملاحظات است که ارزیابی نسبت «سنت»، در مفهوم اسلامی آن، با احکام سیاسی از یک سوی، و نیز رابطه اش با دیگر منابع استنباط احکام فقهی - سیاسی از سوی دیگر، اهمیت مضاعف دارد.

اما، ارزیابی ماهیت، جایگاه و کارکرد سنت در فقه سیاسی چندان هم آسان نمی نماید. زیرا سنت، به اعتبار ملل و نحل؛ فرقه‌ها و مذاهب، و نیز، مکاتب فقهی موجود در درون هریک از مذاهب اسلامی، تعابیر و شقوق متفاوتی یافته است. در اینجا، صرفاً یکی از مهم ترین وجوه مشترک مکاتب مشهور فقه سیاسی را، به اجمال، مورد ارزیابی قرار می دهیم و آن مفهوم حکم در فقه سیاسی است.

د) احکام سیاسی

اشاره کردیم که استنباط و صدور احکام الزام آور سیاسی یکی از ارکان و غایت دستگاه فقه سیاسی است. شریعت و دین حاوی مجموعه‌ای متنوع از مسائل و تصدیقات سیاسی است که مستلزم «فتوا/حکم» اند. به تعبیر سید محمد باقر صدر، «هیچ واقعه‌ای خالی از حکم شرعی، واقعی یا ظاهری، نیست» (الصدر، دروس فی علم الأصول، ج ۱، صص ۱۴۸ - ۱۵۱). همچنین، «هر حکم شرعی محتاج دلیل شرعی است؛ والحاصل أن الحكم الشرعی یحتاج إلى دلیل شرعی» (الأردبیلی، مجمع الفائدة، ج ۱۲، شرح ص ۳۳). در تعریف حکم گفته اند؛ «أنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفین» (انصاری، القضاء والشهادات، ص ۲۳۱) این احکام، به پنج قسم مشهور؛ واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام تقسیم می شوند (الحکیم، الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۵۳). غرض اولیه و بی‌واسطه در حکم، البته، «عمل» است و به همین لحاظ است که صاحب منتهی الدرایه می نویسد؛

«در تعریف حکم فرعی گفته شده است که متعلق بی واسطه آن عمل است. بدین سان، مطلوب اولیه همان عمل به اعضاء و جوارح بدن است. و التزام نفسانی در احکام فرعی، اگر مطلوب هم بوده باشد، مطلوب ثانوی است» (الشوشتری، منتهی الدرایه، ج ۵، ص ۹۹).^۱

به هر حال، حکم جایگاهی کلیدی در گفتمان فقه و بویژه فقه سیاسی دارد. می توان گفت، فهم ماهیت و صورتبندی های تمدنی فقه سیاسی در جهان اسلام، مبتنی بر توصیف حکم با مختصات خاص خود، است؛ حکم «کنش گفتاری جدی» است که جلدی بودنش از ساخت دستوری آن از یک سوی و استنادنش به خطاب الهی از سوی دیگر ناشی می شود. مقدمات و فرایند حکم شرعی، دوام و ثبات حکم، حفظ ماهیتش در طی رویدادهای بیانی بی نظیر، و تکثیر شدنش به واسطه همسانی اشکال، سازنده کارکردهای حوزه کاربردی فقه سیاسی هستند که آن حکم در درون آن قرار دارد. در واقع، هر حکم صرفاً در متن واقعی خودش که مرکب از دیگر احکام است فهمیده می شود.

^۱ - قيل فی تعريف الحكم الفرعی من كونه مما يتعلق بالعمل بلا واسطه، فالمطلوب أولاً هو العمل بالجوارح، والالتزام النفساني لو كان مطلوباً في الفروع كان مطلوباً ثانياً.

از ویژگی‌های عمده احکام در فقه سیاسی، «نسبی» بودن اغلب آن احکام است. به تعبیر دیگر، هر حکمی، از آن روی که یک کنش گفتاری جدی است، ممکن است برای مخاطب عمومی آن (مقلدین)، آگاهی حقیقی تلقی شود، به نحوی که نیازی به مراجعه به فرایندی که آن حکم در درون آن ادا شده است، نباشد. اما، برای اهل استنباط، این نوع احکام، نه حقیقت حکم الله، بلکه صرف «حجت شرعی» است که عمل طبق آن به اصطلاح فقیهان تنها «مُجزی» است و رافع تکلیف است. زیرا احکام فقه سیاسی، غالباً، یا «احکام ظاهری» است که متأخر بر حکم واقعی است؛ و یا «احکام ثانویه» و ... است که نه چونان حکم اولیه که بر مصلحت و مفسده ذاتی/واقعی اشیاء و امور، بلکه بر اساس مصلحت و مفسده ای که از وضع و حالات ویژه ای ناشی شده است، بر اشیاء و امور وضع می‌شود. به همین دلیل است که امر / گزاره واحد، به اعتبار زمان و مکان، و موقعیت کاربرانش، نوسان پیدا می‌کند و به حکم‌هایی با معانی ضمنی و التزامات عملی متفاوت تبدیل می‌شود. این، همان چیزی است که از نسبت حکم شرعی در قلمرو فقه سیاسی در اینجا منظور شده است.

۶- کار ویژه فقه سیاسی

اشاره کردیم که وظیفه فقه به طور کلی جریان احکام نص در تاریخ است و سیاست نیز غالباً وجه تاریخی دارد. بنا براین، دانش فقه سیاسی دستگامی معرفتی است که یک سر آن به امر ایمانی، و نصوص ثابت قدسی وصل است و سر دیگرش به امر سیاسی که بالذات متغیر، زمانی، مکانی، قومی، نژادی و غیره بسته است. دانشی است که سر در آستان ثبات و پای در چنبر تغییر دارد. فلسفه عمومی فقه سیاسی نیز حل همین معمای نسبت ثابت و متغیر، قدسی و عرفی است. اما فقه سیاسی چگونه چنین کاری مهم را به انجام می‌رساند و چنین فرایندی را، بنا به تعریف، کنترل و مدیریت می‌کند و یا باید چنین کند؟ شاید مقایسه ای بین فقه سیاسی مسلمانان، با آن چه کلام سیاسی در مسیحیت امروز غرب خوانده می‌شود، خالی از فایده نباشد. دانکن فورستر در باره ماهیت کلام سیاسی مسیحی می‌نویسد.

کلام سیاسی کلام زمینه ای و وابسته به قراین تاریخی است. چنین دانشی همواره به موقعیتی ویژه در یک زمان خاص ارجاع می‌دهد. همین امر یکی از دلایل تنوع کلام های سیاسی است؛ چون هر کدام ریشه در زمینه خاص و منحصر بفرد دارند، مسائل مورد ابتلاء و تأکیدات متفاوتی نیز دارند. و کلام سیاسی، با این که وابسته به زمینه است، بازهم کلام است؛ یعنی تلاش می‌کند سنت کلامی کلاسیک مسیحی را به وضعیت مدرن پیوند زده و این را با آن بازگوید. هر دو امر کلاسیک و زمینه ای ضروری و لازمند. امر موضعی و محلی نیازمند

پیوند با امر جهانشمول و عام است، و متغیر محتاج ثابت (Forester, *Theology and Politics*, 1988, P.150)

دستگاه‌های فقه سیاسی نیز چنین وضعیتی دارند. دو موضوع به ظاهر جدا را باز هم باید در پیوند با یکدیگر دید؛ یکی ماهیت، میدان عمل و به طور کلی حدود امکان فقه سیاسی است که بدین وسیله ایمان اسلامی را به صورت منطقی به مسائل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی امروز پیوند دهد. و دوم، مجموعه مسائل مربوط به بنیادهای اخلاقی/ارزشی است که، به فرض وجود، نظام مردم سالار جامعه جدید ما بر آن استوار است و یا باید استوار شود. این دو مطلب را می‌توان به پرسش واحدی سوق داد که؛ اگر هنوز استدلال کافی برای دموکراسی‌های بی بنیاد و جود ندارد، و اگر فرض کنیم که جامعه ما نیازمند حد اقل برخی بنیادهای اخلاقی و معنوی برای سیاست در «نظام جمهوری اسلامی» است. در این صورت دستگاه فقه و سنت فقهاتی چه امکانات و نقشی در تدارک بنیاد اخلاقی برای زندگی دموکراتیک در جامعه اسلامی دارد و یا می‌تواند داشته باشد؟ نباید فراموش کرد که سنت فقهاتی بخشی بزرگ از پس زمینه فکری - تاریخی ما برای گذار به دولت جدید و نهاد های دموکراتیک امروز است. بنابراین، این سؤال جدی را باید برجسته کرد که اگر این نهاد های جدید به کلی با دستگاه دانایی غالباً فقه مشرب ما بیگانه بوده پس چگونه تأسیس و نهادینه شده است و اگر نسبتی با آن دارد - که دارد - چگونه می‌توان این نسبت را برجسته کرد و در معرض تحلیل قرار داد؟ آیا امکان بسیج ذخایر سنت فقهاتی ما برای حل مسائل سیاست مدرن وجود دارد، یا باید همچنان بر طبل دوگانه طرد تجدد یا طرد فقهت کویید؟ منطق تحقیق علمی، رادیکالیسم ناظر به طردهای دو گانه را قبل از هرگونه سنجش از امکانات فقه سیاسی دور از احتیاط اهالی تعقل می‌داند. در زیر، به اجمال برخی مسائل و چالش های فقه سیاسی در دولت جدید و جوامع معاصر اسلامی می‌پردازیم.

۷- جامعه اسلامی و فقه سیاسی

شاید بتوان گفت که نسبت فقه و سیاست بیش از هر مقوله فقهاتی دیگری، قابل تقسیم به دوران قدیم و جدید است. به همین دلیل است که برخلاف فقه عبادات، در حوزه سیاست کمتر بتوان به ادبیات و منابع تولیدی دوره های پیشین ارجاع و استناد کرد. وظیفه فقه سیاسی تبیین و توصیه چنان منظومه ای از نهاد ها و نظام سیاسی است که بتواند تعادلی قابل فهم بین حقوق و تکالیف انسان مسلمان ایجاد کند. زیرا سیاست کلان ترین حوزه مرجع است که تنظیم و تعادل دیگر حوزه های زندگی با تعادل نظم سیاسی ملازمه دارد. سیاست از دیدگاه

شریعت اسلامی در عین حال که ملزم به اجرای احکام شرعی است، همچنین ملزم به پاسداری از حقوق انسان ها نیز می باشد. در زیر این نکته را از نزدیک دنبال می کنیم.

انسان، صرف نظر از هر دین و مسلکی، موجودی مدنی است که نظام سیاسی قواعد زندگانی جمعی او را تنظیم و یا ضمانت می کند. نظم سیاسی زندگی را به جریان می اندازد و یا جریانش را تضمین می نماید؛ کارگر کار می کند و کشاورز می کارد. تاجر به تجارت می پردازد و دانشمند در امنیت به سر می برد و مسافر بدون هراس راهی جاده ها می شود. خستگان به آرامش می خوابند و بیداران به آینده می اندیشند و برنامه زندگانی خود را با تخمین های قابل اعتماد طراحی می کنند. راستان تشویق می گردند و نظم گریزان کنترل می شوند. این همه البته به نظام سیاسی و نهادهای تعبیه شده آن پیوند دارند. بدین سان، سه ملاحظه زیر در باب نظام سیاسی اساسی است:

۱- حکومت خوب یا بد، تأثیر عمیق بر کیفیت زندگی مردمان دارد. یک قانون عادلانه راهی را باز می کند که مردم عادی هر آن چه مایه توانگری و امید به زندگانی است کسب نماید و آرامش فرد و جامعه را به ارمغان آورد. بر عکس، قانون ظالمانه فقر و مرگ می گستراند. بنا براین، زندگی ما بسیار تفاوت می کند اگر تحت حاکمیت یک دولت خوب یا بد واقع شویم. این نکته مهم است که هر انسانی و جامعه ای فقط یکبار عمر می کند و قادر به تکرار و تجربه مجدد آن نیست. هرگز این حق را نداریم که چنین زندگی تکرارناپذیر را با خطا و خطرهایی غیر قابل جبران پر کنیم.

۲- این اندیشه مهم است که هر چند نظام سیاسی اسلام، بویژه در عصر غیبت، بر مدار اصول مذهبی ثابتی استوار است، اما، شکل و نهادهای حکومت ما چندان هم مقدر و از پیش تعیین شده نیست؛ ما همواره و به تناسب زمان و مکان و شرایط، امکان بازسازی و ترمیم آن را داریم. نهادهای حکومت یک طرح و نمای ثابت بر چهره یک دیوار باستانی نیست که قادر به تغییرش نباشیم و، در صورت تغییر، خوف از بین رفتن اصالت و هویت خود را داشته باشیم. تغییر و ترمیم نهادها و قوانین سیاسی هیچ تعارضی با اصول مذهب و فقه سیاسی مسلمانان ندارد. بنابراین، هر فرد و جامعه ای مسئولیت دینی/اخلاقی در باب چگونگی حکومت در زمانه خود دارد به گونه ای که به تعبیر امام خمینی دین او (اسلام) متهم به عدم توانایی در اداره جامعه اش نگردد.

۳- همچنین، این اندیشه نیز مهم است که ما انسان ها قادر به تشخیص حکومت خوب از بد هستیم. در اندیشه اسلامی اصل بر این است که حکومت ابزار تحقق مقاصد دین است و مقاصد دین را فقیهان شیعه و سنی در پنج چیز خلاصه کرده اند؛ حفظ جان، مال، نسل، عقل و دین. بنابراین معیار تجربی روشنی در دستان انسان مسلمان قرار دارد که بدان و سیله نسبت

به خوب و بد بودن نظام سیاسی داوری و حکم نماید؛ هر حکومتی که این پنبه‌گانه را حفظ و توسعه می‌دهد به همان مقدار مشروع است و حکومتی که به هر دلیل این امور و مقاصد را تهدید می‌کند نیز به همان درجه نامشروع و بد خواهد بود. تشخیص این تهدید و نگرانی از مقاصد خمسه نیاز به تخصص ندارد و هر انسان سلیم الفطره ای قادر به تجربه و مشاهده آن است.

ما می‌توانیم اثرات اشکال متفاوت حکومت را در زندگی روز مره خود پی‌گیری و شناسایی کنیم و از این طریق اشکال مطلوب و نامطلوب حکومت‌ها و قوانین خوب و بد را تشخیص دهیم. دانش فقه می‌تواند به حاکمان و شهروندان مسلمان یاری دهد تا آن نوع از زندگی عمومی را که می‌خواهند بدست آورند. فقه سیاسی آیا می‌تواند توضیح دهد که چه نسبتی بین ما و زندگی امروزین ما و نظام سیاسی امروز ما وجود دارد؟ چگونه می‌توان نظامی هم‌اسلامی و هم‌امروزیین داشت؟ چگونه می‌توان دین و تجدد را باز تعریف کرد و کنار هم دید؟ تجربه دنیای پست-سکولار نشان می‌دهد که جمع این دو نه تنها ممکن است، بلکه به اعتبار تاریخ اندیشه سیاسی ناگزیر می‌نماید. اما مسئله اصلی کیفیت و ظرافت این همزیستی تعیین کننده است. اندیشه میانه‌ای که از لغزش به منتهی‌الیه احیاگری دوران میانه یا دین ستیزی دوره مدرن صیانت نماید.

اغلب تئوری‌های سیاسی جدید، بویژه در کشور ما، به رابطه دین و دولت جدید، خصوصاً اشکال مردم‌سالار آن، علاقه نشان داده‌اند. اما بسیاری از آنها با فرض دموکراسی، به تحلیل جایگاه دین و جامعه دینی در نظام دموکراتیک توجه کرده‌اند. لیکن فقه سیاسی، پرسش از نسبت فوق را از مسیر دیگری دنبال کرده و به اقتضای چشم انداز فقه‌ای، به ارزیابی موقعیت دموکراسی در جامعه دینی و با تکیه بر امکانات دانش فقه می‌پردازد. لاجرم این ایده برجسته خواهد شد که عقاید مذهبی، و در مورد جامعه ما عقیده اسلامی، اشارات روشن درباره ماهیت و سازمان جامعه و سیاست دارد. همین اشارات نسبت بین دین و سیاست در جامعه اسلامی را نشان می‌دهد. بدین سان پرسش‌های سه‌گانه‌ای برمی‌آید که پاسخ به آن‌ها وظیفه فقه سیاسی است؛

- دلالت‌های اجتماعی و سیاسی ایمان اسلامی کدامند و چه مقدار است؟
- اگر چنین دلالت‌هایی وجود دارد/ که دارد، به کدام جنبه از نظام سیاسی در جامعه اسلامی امروز مربوط است و پیوند دارد؟
- ایمان اسلامی چگونه و چه نقشی را در سیاست یک جامعه اسلامی جدید/ همچون جامعه معاصر (ما بعد مشروطه) ما ایفا می‌کند و یا باید بکند؟

هدف آموزش و پژوهش امروزیین فقه سیاسی، مشارکت در یک بحث جدید در باب رابطه بین مذهب و دموکراسی در جامعه جدید اسلامی و البته با تکیه بر امکانات فقه اسلامی است. فقه اسلامی در دوره جدید به دو طریق در سیاست مدرن حضور دارد؛ نخست آن که مسلمانان شهروندان جوامع اسلامی جدیدند و در کشورهایی مثل ایران ما اکثریت دارند. این نوع از جمعیت برای حضور در زندگی سیاسی خود، و به طور کلی، هر نوع رفتار سیاسی نیازمند توجیه ایمانی و بنا براین فقاهتی هستند. چنین وضعیتی، همیشه فقه را ناگزیر به حضور و صدور حکم در میدان سیاست مدرن می کند.

ثانیاً، دستگاه فقه معاصر ما وارث مجموعه ای از عقاید سیاسی، تجربه حضور در نظام‌های خلافت و سلطنت، مشروطه و جمهوری اسلامی است. این میراث فقهی - سیاسی با دو وجه طرد و حمایتی که دارد، نقشی مهم در پیدایی و ریخت یابی سیاست مدرن در جوامع ما دارد که دموکراسی یا مردمسالاری بخش انکار ناپذیر آن است. اکنون این پرسش قابل طرح است که: اگر اسلام و فقه اسلامی، حداقل، بخشی تعیین کننده از نیرو محرکه جوامع امروز ما در گذار به مردم سالاری - از مشروطه تاکنون - است، دستگاه فقه این وجوه نوگرا و دموکراتیک را چگونه تبیین می کرده و می کند؟ چگونه و با چه بیانی بین دین و دموکراسی نسبت و پیوند می یابد؟ فقه سیاسی معاصر این رابطه معمایی بین دین و دموکراسی در جهان اسلام را به طور تاریخی چگونه توضیح داده است؟

فقه سیاسی علاقمند به ارزیابی ماهیت دولت، جامعه سیاسی و اشکال متفاوت از نهادها و تشکلهای داوطلبانه است که امروزه از مختصات جامعه مدنی مدرن محسوب می شوند. اما این ارزیابی به فهم دو چیز بستگی دارد؛ یکی، فهم حضور معمایی فقه سیاسی در جامعه پیچیده تر امروز، و دوم؛ فهم بنیاد مذهبی سیاست مدرن در جهان اسلام. در چنین شرایطی است که شاید بتوان در موقعیت معرفتی مناسب قرار گرفته و در صدد پاسخ به دو مسئله معمایی زیر بر آمد؛

- چگونه ممکن است چنین ارزش‌های مردمسالارانه (که اکنون در نظام های سیاسی جدید ما نهادینه شده یا در حال نهادینه شدن هستند) ضمانت فقهی بیابند؟

- بینش فقهی - سیاسی برخاسته از یک جامعه ایمانی چه نقشی در حوزه گفتگوی عمومی و سیاست یک جامعه اسلامی عصر ما دارد/می تواند داشته باشد؟

به هر صورت، آیا چنین اقتضایی در فقه سیاسی ما و نیز در جامعه سیاسی ما وجود دارد که ارزش‌های ایمانی اش بنیادی اخلاقی برای زندگی مردمسالارانه امروزش فراهم نماید؟ یا این که این دو، به اقتضای زمان و مکان، نوعی از «ناچسب ترین اتحادها» را «تجربه» یا حتی

تحت فشار ضرورت‌ها «تحمل» می‌کنند؟ به نظر نمی‌رسد که تأمل در چنین پرسش‌های حیاتی قابلیت تأخیر داشته باشند.

۸- نتیجه

فقه سیاسی، با توجه به پیوند دین و سیاست در اندیشه اسلامی، جایگاهی ویژه در طبقه بندی علوم اسلامی دارد. فقه سیاسی هم‌زاد تمدن اسلامی است و در علم شناسی دوره میانه، بخش عمده «علم مدنی» مسلمانان محسوب می‌شود. به درستی اشاره شده است که فقه عملی‌ترین بخش دانش‌های اسلامی و فقه سیاسی مسلمانان جایگزین فلسفه سیاسی در جهان یونانی است. بدین سان، تبیین نظم سیاسی، طراحی نهادها و تدبیر نظام‌های سیاسی جهان اسلام به عهده فقه سیاسی بود.

فروپاشی دستگاه خلافت و سلطنت، رواج ملی‌گرایی و ظهور دولت‌های ملی در جهان اسلام که گرایش‌های گریز از مذهب داشتند، مدتی فقه سیاسی را در سایه قرار داده بود، لیکن امواج اسلام‌گرایی معاصر بازهم رابطه دین و سیاست در جهان اسلام را در مرکز توجه قرار داد و، به تبع این تحولات، فقه سیاسی نیز اهمیت مضاعفی پیدا کرد. لیکن با توسعه مطالعات فقه سیاسی و نیز، متعاقب تحولات سیاسی - مذهبی تعیین‌کننده در کشور، به تدریج مسائل و معماهایی مهم سر برآورد که حاکی از نا‌همخوانی سنت و تجدد از یک سوی، و مشکلات ترجمه پرسش‌های سیاسی جدید به دستگاه فقه سیاسی از سوی دیگر بود. مهم‌ترین این معماها، نسبت فقه سیاسی با دولت جدید و به ویژه نسبت دین و دموکراسی، یا به تعبیر بومی‌تر، تبیین الگوی مردمسالاری دینی در ایران دوره جمهوری اسلامی بوده و می‌باشد.

هدف آموزش و پژوهش فقه سیاسی، جستجوی پاسخ به این نکته است که چگونه می‌توان بین مذهب و ارزش‌های مردم‌سالاری که کم و بیش در نظام جمهوری اسلامی ایران نهادینه شده و یا در حال نهادینه شده است نسبتی برقرار کرد؟ نفی و اثبات‌های نا استوار و ابهام‌های موجود در جریان‌های فکری - سیاسی جامعه ما نشان می‌دهد که؛ هر چند هنوز تا رسیدن به نظریه /نظریه‌های روشن در این باره فاصله‌ای پر معنا وجود دارد، اما به هر حال، جستجوی پاسخ به پرسش از رابطه دین و مردم‌سالاری در اسلام و جمهوری اسلامی ایران مهم‌ترین وظیفه فقه سیاسی امروز است. در این مقاله، بی‌آنکه تفصیل این چالش بررسی شود، صرفاً به ویژگی‌ها و کارکردهای عمومی دستگاه فقه سیاسی در پیوند بین مذهب و سیاست، ثابت و متغیر، و به طور کلی، نصّ و تاریخ سیاسی در جامعه اسلامی اکتفاء شده است.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی

۱. ابن رشد، ابو الولید محمد، (۱۹۹۴)، *الضروری فی اصول الفقه*؛ او مختصر المستصفی للغزالی، اشراف و تصحیح؛ محمد بولوز، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۲. الانصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، *کتاب القضاة و الشهادات*، تحقیق لجنة تحقیقات الشیخ الأعظم، قم؛ الموتمر العالمی بمناسبه الذکری المئویة الثانية لمیلاد الشیخ الأنصاری.
۳. الانصاری، محمد علی، (۱۴۱۵ ق)، *الموسوعة الفقهیة المیسره*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. الحکیم، محمد تقی، (۱۹۷۹ م)، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم: آل البيت.
۵. حیدر، علی، *درر الحکام شرح مجلة الاحکام*، تحقیق و تعریب فهمی الحسینی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ؟.
۶. خازم، علی، (۱۴۱۳ ق)، *مدخل الی علم الفقه عند المسلمین الشیعة*، بیروت: دارالغریبة.
۷. خوئی، سید ابو القاسم، (۱۴۱۰ ق)، *الاجتهاد و التقليد*، قم: دار الهادی، چاپ سوم.
۸. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ ق)، *مصباح الاصول*، تقریرات محمد سرور البهسودی، ج ۲، قم: مکتبه الداوری، ج ۵.
۹. السلال الدیلمی، (۱۴۱۴)، *ابی یعلی حمزة بن عبد العزیز، المراسم العلویة فی الاحکام النبویة*، تحقیق سید محسن الحسینی الامینی، قم: المجمع العالمی لاهل البيت.
۱۰. الشوشتری، السید محمد جعفر، *منتهی الدراییة*، قم: امیر، ؟.
۱۱. شهید اول، *القواعد و الفوائد*، تحقیق عبدالهادی الحکیم، قم: مکتبه المفید، بی تا.
۱۲. الصدر، السید حسن، *نهاية الدراییة*، تحقیق: ماجد الغریبوی، قم: نشر المشعر، ؟.
۱۳. الصدر، السید محمد باقر، (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶)، *دروس فی علم الاصول*، بیروت: دارالکتب اللبنانی - مکتبه المدرسه.
۱۴. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۲)، *فقه سیاسی: نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ج ۲، تهران: امیر کبیر.
۱۵. فارابی، ابونصر، (۱۹۳۱)، *احصاء العلوم*، تصحیح عثمان محمد امین، مصر: مطبعة السعادة.
۱۶. فارابی، ابو نصر، (۱۹۶۸)، *کتاب الملة و نصوص اخرى*، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۱۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن اسحاق، (۱۳۶۳)، *اصول الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۸. محقق اردبیلی، (۱۴۰۳)، *مجمع الفائده و البرهان*، تحقیق: اشتهدادی، عراقی و یزدی، قم: جامعه المدرسین.
۱۹. محقق کرکی، (۱۴۰۷ ق)، *جامع المقاصد*، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۰. الموسوی القزوینی، السید علی، (۱۴۲۲ ق)، *تعلیقه علی معالم الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ب. خارجی:

1. D. Forester, (1988), *Theology and Politics*, Blackwell, Oxford.
2. Raymond Plant, Politics, (2003), *Theology and History*, Cambridge University Press (Virtual Publishing).
3. Tariq Ramadan, (2004), *Western Muslim and The Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press (Virtual Publishing).

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی"، سال ۸۰، شماره ۵۱ - "شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص"، سال ۸۱، شماره ۵۷ - "روش شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد"، سال ۸۳، شماره ۶۳ - "شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران"، سال ۸۴، شماره ۶۷ - "دولت - شهر پیامبر (ص)"، سال ۸۵، شماره ۷۳ - "درآمدی بر روش شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی"، سال ۳۷، شماره ۱، سال ۸۶؛ "مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی"، شماره ۱، سال ۸۷، "تروریسم: تعریف، تاریخچه و رهیافت‌های موجود در تحلیل پدیده تروریسم"، شماره ۳، سال ۸۷؛ "توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی شوری در اسلام"، شماره ۱، سال ۸۸.