

فقه سیاسی و نظریهٔ «دولت»

دکتر سید صادق حقیقت / دانشیار علوم سیاسی دانشگاه مفید

چکیده

«فقه سیاسی» دانش مهم و معتبری است که حجم اصلی تمدن اسلامی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی را به خود اختصاص داده است. فقه سیاسی بخشی از فقه محسوب می‌شود که قادر است احکامی هنجاری دربارهٔ وظایف سیاسی افراد (و نهادها) از حیث احکام وضعی یا احکام پنج‌گانهٔ تلکلیفی انشا کند. بر اساس نظریهٔ «همروی»، فقه سیاسی و فلسفهٔ سیاسی هر دو معتبرند و در دولت اسلامی می‌توانند به یکدیگر یاری رسانند. بر این مبنا، نه چنان است که فقه (سیاسی) تعیین‌کنندهٔ تکلیف در سیاست باشد و ما را از فلسفهٔ سیاسی بی‌نیاز کند، و نه چنان است که از اعتبار بیفتد و عرصه را یکسره به رقیب خود واگذارد. اگر به شکل پسینی به فقه سیاسی سنتی نگاه شود باید گفت: موضوع آن فرد است، اما منطقی فقه سیاسی با نگاه پیشینی می‌تواند دولت را موضوع خود قرار دهد. فقه سیاسی می‌تواند برای دولت احکامی وضعی یا تکلیفی در حوزهٔ وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه انشا کند، اما مسئلهٔ نظریهٔ «حکومت» و نظریهٔ «دولت» اساساً بحثی فلسفی است و به حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی وانهاده شده است.

کلیدواژه‌ها: فقه، نظریه همروی، دولت، حکومت.

مقدمه

آیا دولت می‌تواند موضوع فقه سیاسی باشد؟ آیا فقه سیاسی می‌تواند نظریه دولت و حکومت داشته باشد؟ در صورت منفی بودن پاسخ سؤال اخیر، آیا فقه سیاسی می‌تواند همکار و معین فلسفه سیاسی در طراحی نظریه «حکومت» و نظریه «دولت» تلقی شود؟ «فقه سیاسی» بخشی از دانش فقه است که به مسائل سیاسی می‌پردازد و احکام وضعی و تکلیفی مردم را از منابع شریعت استخراج می‌کند. مقصود از «نظریه حکومت» مجموعه مباحث نظام‌مندی است که به کیفیت شکل‌گیری حکومت و شیوه حکمرانی و مباحثی از جمله دولت «کمینه» (minimal state) و «بیشینه» (maximal state)، ارتباط دولت و شهروندان، ارتباط نهادهای مهم آن با یکدیگر، تفکیک یا ادغام قوا، و مفاهیم کلیدی مربوط به آن همانند عدالت و آزادی می‌پردازد. «نظریه دولت» به شکل نظام‌مند و منسجم، مسائل مربوط به ماهیت دولت (شامل چهار عنصر مردم، سرزمین، حاکمیت و حکومت) و مسائلی همچون «مصلحت دولت» را طراحی می‌کند.

میشل فوکو معتقد است: هابز نظریه «دولت»، و لاک فقط نظریه «حکومت» داشت: «لاک نظریه‌ای درباره دولت ارائه نکرده، بلکه نظریه‌ای در باب حکومت دارد». (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۱۳) فوکو معتقد است: مارکس هم نظریه دولت نداشته است. وی این مسئله را با تحلیل مفهوم «دولت» و ارتباطش با مفهوم «مصلحت دولت» چنین توضیح می‌دهد:

مصلحت دولت عقلانی‌سازی نوعی کردار است که بین دولتی معین و دولتی که می‌بایست بر ساخته و تأسیس شود، قرار می‌گیرد. طبق قاعده «مصلحت دولت»، «حکمرانی» عبارت است از: آرایش امور به نحوی که دولت مستحکم، ماندگار و ثروتمند شود، و در مواجهه با آنچه ممکن است نابودش کند، سخت و استوار باشد. (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱)

به عقیده وی، در سده شانزدهم بود که دولت به عنوان واقعیتی مستقل مورد شناسایی قرار گرفت و مفهوم «مصلحت دولت» معنادار شد. پس تفاوت هابز و لاک در این است که لاک درباره شیوه حکومت کردن بحث کرده، در حالی که هابز در خصوص ماهیت دولت نیز اندیشیده و هویت خاص و مصلحتی برای آن در نظر گرفته است.

یکی از مفروضات بحث حاضر این است که فلسفه سیاسی می‌تواند به شکل استقلالی، «نظریه حکومت» و «نظریه دولت» داشته باشد. به این دلیل، از این مفروض به تفصیل سخن نمی‌گوییم که کمتر کسی ممکن است در این امر تشکیک نماید. «فلسفه سیاسی»، که وظیفه فلسفیدن در باره موضوعات سیاسی را بر عهده دارد، در خصوص کیفیت تکوین دولت و خصوصیات آن، به شیوه عقلی بحث می‌کند. هابز - برای مثال - از انسان‌شناسی و گرگ بودن انسان‌ها برای هم آغاز کرد و به شکل‌گیری دولت مطلق رسید. چون او «نظریه دولت» داشت، توانست از مقوله‌ای به نام «مصلحت دولت» سخن گوید. به هر حال، این مقاله درصدد تأیید این فرضیه است که هرچند دولت می‌تواند موضوع فقه سیاسی واقع شود، اما فقه سیاسی اساساً نمی‌تواند «نظریه دولت» و «نظریه حکومت» داشته باشد. البته با این امر منافات ندارد که بتواند در برخی جهات، به فلسفه سیاسی در این زمینه یاری رساند، هرچند دو نظریه مزبور اساساً ماهیت فلسفی دارد. بحث حاضر در این است که به شکل پیشینی و از نظر منطقی، آیا فقه سیاسی توانایی ارائه «نظریه دولت» را داراست، یا نه. پس بحث حاضر به بحثی پسینی و صرف اینکه فقها چگونه اجتهاد و تفقه کرده‌اند، محدود نمی‌شود.

در این مقاله، به شکل گذرا، چهار مدعا پی گرفته می‌شود: مدعای اول این است که هرچند فقه سیاسی سنتی (با نگاه پسینی) دولت را موضوع خود قرار نداده، اما فقه سیاسی مطلوب (به شکل پیشینی) بر چنین امری قادر است. نظریه «فقه المقاصد» و

نظریه «منطقه الفراغ» این ظرفیت را دارند که بتوانند به شکل اخیر، درباره دولت اندیشه کنند. مدعای دوم، اما جهتی مخالف دارد و بر آن است که فقه سیاسی، برخلاف فلسفه سیاسی، از طراحى نظریه «دولت» و نظریه «حکومت» ناتوان است. فلسفه سیاسی به تعبیر فوکو، می‌تواند از این بحث کند که دولت با توجه به قانون طبیعی و حقوق طبیعی به وجود می‌آید، یا بر اساس قرارداد اجتماعی و مانند آن. (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۱۹) اما «نظریه دولت»، با مفهوم «مصلحت دولت» و تقدّم و یا تأخرش نسبت به قانون معنادار می‌شود؛ امری که به نظر فوکو، متفکرانی مانند هابز دارا، و اندیشمندانی همانند لاک فاقد بودند. مدعای سوم بر حجّیت و اعتبار فی‌الجمله فقه سیاسی - برخلاف ادعای حداکثری‌ها و حداقلی‌ها - استقرار یافته است. مدعای آخر به عنوان نتیجه، این است که در اندیشه سیاسی اسلامی، «نظریه دولت» در هم‌روی ادله فرامتنی و متنی شکل می‌گیرد. در پایان، به منظور پرهیز از کلی‌گویی، سعی شده است مدعاهای مزبور با اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی علیه السلام تطبیق شود.

نظریه‌های یاد شده در کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه (کدیور، ۱۳۷۶، صفحات متعدد) (اگر اطلاق «نظریه» بر آنها را از باب تسامح بپذیریم)، نظریه‌های «حاکمیت» یا مبانی «مشروعیت» هستند، نه نظریه‌های «دولت». با این فرض مسلم که مراد نویسندۀ محترم از «دولت» قوه مجریه نیست، می‌توان حدس زد که دولت در معنای نوین (شامل سرزمین، جمعیت، حاکمیت و حکومت) و یا غیرنوین قصد شده باشد؛ اما اساساً نظریه‌های فقها «نظریه دولت» نیست. دست کم، دو دلیل برای این مطلب می‌توان ارائه کرد: اول با مراجعه مستقیم به این نظریه‌ها، می‌توان دریافت که امثال آیات عظام اراکی و گلپایگانی و مانند ایشان، نظریه «دولت» (حتی به معنای غیرنوین آن) نداشته‌اند. مسئله مبنايي تر آن است که اساساً فقهای شیعی نمی‌توانسته‌اند نظریه «دولت» داشته باشند؛ چراکه ایشان در طول تاریخ، به ضرورت تشکیل دولت بر

اساس شریعت رأی نداده‌اند و بنابراین، به دلیل «تصلب سنت» نمی‌توانسته‌اند به فقه حکومتی و مباحثی همچون توزیع قدرت بیندیشند. فقه سیاسی تنها می‌تواند احکام پنج‌گانه مکلفان و همچنین احکام وضعی، را در حوزه مسائل سیاسی مشخص نماید؛ اما از این توانایی تا ارائه نظریه منسجم درباره ماهیت دولت و مسائل مربوط به آن راه دور و درازی در پیش است.

چستی «فقه سیاسی»

دین اسلام شامل سه دسته مسائل است: برنامه‌های اعتقادی (که درباره جهان‌بینی، حقیقت آفرینش، مبدأ، معاد و رابطه آنها با خدا و انسان است)، سفارش‌های اخلاقی (که از منش‌های نیکو و ناپسند انسان بحث می‌کند)، و احکام عملی (که حکم و دستورالعمل گفتار و رفتار انسان را در رابطه با خدا، خویشان و دیگران مشخص می‌نماید). علم فقه علاوه بر تبیین احکام وضعی، درصدد است عمل مکلفان را از حیث وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت بررسی کند.

جرجانی «فقه» را این‌گونه تعریف کرده است: «فقه» در لغت، به معنای فهم مقصود گوینده از طریق کلام اوست، و در اصطلاح، عبارت است از: «علم به احکام شرعی عملی که از ادله تفصیلی آن کسب می‌شود»^۱

ابونصر محمد فارابی نیز «فقه» را علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی، مجهولات را استنباط نمود، تعریف می‌کند: «فقه» صنعتی است که به واسطه آن، انسان می‌تواند حکم چیزهایی را که در شریعت مشخص نشده است از طریق

۱. «الفقه فی اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه، و فی الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصیلیة.» (جرجانی، ۱۳۰۶ق، ص ۷۲)

احکام مشخص و در جهت هدفی که واضع شریعت قرار داده است، استنباط نماید.^۱ فارابی نیاز به صناعت فقه را در صورت فقدان رئیس اول و ائمه ابرار علیهم‌السلام، که ملوک حقیقی هستند، ناگزیر می‌داند و آن را به دو بخش «آراء» و «افعال» تقسیم می‌کند. (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۵ و ۴۶-۴۷) وی، که شرع را قرینه عقل، و دین را شبیه فلسفه می‌داند، به علم مدنی عامی نظر دارد که از دو گفتمان «فقه مدنی» و «فلسفه مدنی» تشکیل می‌شود. احتمالاً این تقسیم دو گانه، مبنای تقسیم سه گانه اروین روزنتال (فلسفه سیاسی، فقه سیاسی یا شریعت‌نامه نویسی، و اندرزنامه نویسی یا آینه‌شاهی) قرار گرفت. (Rosenthal, 1962, pp. 62-84)

وظیفه علم فقه، کشف حکم یا دستورالعمل هر واقعه در زندگی انسان است، و موضوع آن احکام شرعی و یا وظایف عملی از نظر استنباط از ادله «فقه» و در معنای عام خود، مساوی با دین است، و به دو قسم «فقه اکبر» و «فقه اصغر» تقسیم می‌شود. منابع فقه عبارت است از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. درباره اجماع گفته‌اند: «اجماع منقول» حجت نیست، و «اجماع محصل» هم حاصل نمی‌شود. مستقلات عقلی نیز در فقه سنتی، به چند مثال همانند «حسن عدالت» و «قیح ظلم» محدود شده است. پس منابع فقه سنتی بیشتر بر کتاب و سنت تمرکز دارد.

فقه اسلامی به حسب مضاف‌الیه خود، ممکن است به بخش‌های ذیل تقسیم شود: فقه عبادی، فقه احوال شخصی، فقه معاملات و عقود و ایقاعات، فقه اخلاق، فقه سیاست، فقه صنعت، فقه روابط بین‌الملل، فقه جهاد و دفاع، فقه حقوق، و فقه قضا. بخشی از مسائل فقهی با سیاست - به شکل مستقیم یا غیرمستقیم - ارتباط دارد. برخی از مسائل فقهی در ذات خود، سیاسی است (همانند ولایت و جهاد)، و برخی

۱. «و صناعة الفقه هی التي بها یقتدر الانسان علی ان یستنبط تقدیر شیء مما لم یصرح واضع الشریعة بتحدیده علی الاشیاء التي صرح فیها بالتحدید و التقدیر ان یتحرر تصحیح ذلک حسب غرض واضع الشریعة بالعلّة التي شرعها فی الامّة التي لها شرع». (فارابی، ۱۹۳۱، ص ۶۹)

دیگر (همانند عقود و قضا) به شکل غیرمستقیم با مسائل سیاسی ارتباط دارد. قدمای شیعه به طور پراکنده در ابواب مختلف فقه، همانند جهاد، مکاسب، ولایات، قضا، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، حدود، دیات، و قصاص، به طرح مسائل فقه سیاسی پرداخته‌اند. کتاب‌های الاحکام السلطانیه اهل سنت، هم شامل مباحث سیاسی، و هم شامل مباحث حقوقی و اقتصادی است.

عمید زنجانی «فقه سیاسی» را اینچنین تعریف می‌کند:

«فقه سیاسی» اسلام عنوانی است که امروز ما بر کلیه مباحثی که در زمینه‌های فوق [جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، خراج، فیه، اموال، احکام سلطانی، ولایات و به ویژه ولایت فقیه] در فقه اسلام مطرح بود، اطلاق می‌کنیم. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ص ۱۹)

در فقه، مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع آوری وجوهات شرعی، مؤلفه قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت‌های دیگر، تولی و تبری، همکاری با حاکمان و نظایر آن، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، مطرح شده است که به آن‌ها «احکام سلطانیه» یا «فقه سیاسی» گفته می‌شود. به این ترتیب، فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی می‌شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل و نظایر آن مطرح می‌گردد. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۱)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اولاً، برخی از این بحث‌ها رابطه‌ای غیرمستقیم با مسائل سیاسی دارد. ثانیاً، همان‌گونه که وی توضیح داده است، (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ص ۴۲) احکام سلطانیه در فقه اهل سنت، دایره گسترده‌تری نسبت به فقه سیاسی شیعه دارد؛ چراکه آن‌ها زودتر از شیعه با مسئله حکومت درگیر شده‌اند. ابوالفضل شکوری نیز «فقه سیاسی» را این‌گونه تعریف می‌کند:

فقه سیاسی اسلام مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیر مسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده، و تحقق فلاح و آزادی و عدالت را منحصرأ در سایه توحید عملی می‌داند. لذا، فقه سیاسی عملاً دو قسمت و بخش عمده پیدا می‌کند:

۱. اصول و قواعد مربوط به سیاست داخلی و تنظیم روابط درون امتی جامعه اسلامی؛

۲. اصول و قواعد مربوط به سیاست خارجی و تنظیم روابط بین‌الملل و جهانی اسلام. (شکوری، ۱۳۶۱، ص ۷۱-۷۲)

فقه سیاسی را اگر به شکل پسینی تعریف کنیم باید به بحث‌های بیان شده در ابواب یاد شده (مثل جهاد و امر به معروف) اشاره کنیم؛ اما اگر به مستحدثات و مسائل جدید نیز توجه داشته باشیم باید آن را دانشی بدانیم که وظیفه مکلف را در برابر هر گونه مسئله سیاسی تعیین می‌کند. بر این اساس، ممکن است مسئله‌ای در فقه سنتی به شکل صریح مطرح نشده باشد؛ اما فقیه با استفاده از ابزارهای استنباط بتواند پاسخی برای آن بیابد؛ و یا حتی بابتی جدید در آن دانش بگشاید. به همین دلیل، عمید زنجانی می‌نویسد:

ما امروز به تعریف جدیدی از «فقه سیاسی» نیاز داریم تا به مسائل جدید سیاسی پاسخ دهد؛ یعنی صرف نظر از مسائلی که در گذشته بوده است. در فقه سیاسی، ما باید در هر زمان، موضوعات آن زمان را در نظر بگیریم و پاسخی از فقه داشته باشیم. این فقه غیر از نظریات و آراء فقهاست. (عمید زنجانی، ۱۳۷۸، ص ۷-۸)

وقتی از فقه سیاسی سخن می‌گوییم، در واقع از «دین دو» بحث می‌کنیم. «دین یک» همان متون وحیانی است که به عنوان یک متن مورد تفسیر قرار می‌گیرد. «دین دو» به برداشت‌های ما از دین یک اطلاق می‌شود. «دین سه» به عملکرد متدینان

برمی‌گردد که البته از بحث ما خارج است. «دین یک» در عالم ثبوت، امری واحد و دارای تقدس است، در حالی که تفاسیر و قرائت‌های مربوط به آن، که به عنوان «دین دو» مطرح است، متکثر بوده و به شکل الزامی تقدس ندارند. اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که امکان وجود برداشت‌ها و قرائت‌های مختلف از یک متن وجود دارد به ناچار باید از تقدس و صحت الزامی همه آنها دست برداشت؛ چراکه از نظر منطقی، دو یا چند قول متناقض یا متضاد نمی‌تواند از یک جهت درست و مطابق واقع باشد.

در فقه سیاسی، قرائت‌های مختلفی وجود دارد که می‌توان آنها را به دو گروه «نظریه‌های مشروعیت الهی بلاواسطه» و «نظریه‌های مشروعیت با واسطه یا نظریه‌های الهی - مردمی» تقسیم کرد. مشروعیت در نظریه‌های گروه اول، تنها از جانب خداوند تأمین می‌شود، هرچند حکومت‌ها معمولاً در مقام تحقق، به آراء یا رضایت مردم نیاز پیدا می‌کنند. بعکس، نظریه‌های دسته دوم ترکیبی از مشروعیت الهی و مردمی است و حتی در این مقام نیز به رأی مردم نیاز دارند. مهم‌ترین نظریه‌های دسته اول در حوزه فقه سیاسی شیعه عبارت است از: نظریه «سلطنت مشروع»، نظریه «ولایت انتصابی عام فقیهان»، نظریه «انتصابی عام شورای مراجع تقلید»، و نظریه «انتصابی مطلق فقیهان». نظریه‌های «مشروعیت الهی - مردمی» نیز به نوبه خود، شامل نظریه «دولت مشروط»، نظریه «خلافت مردم با نظارت مرجعیت»، نظریه «ولایت انتخابی مقید فقیه» و نظریه «دولت انتخابی اسلامی» می‌شود. (ر.ک. کدیور، ۱۳۷۶ / حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴-۳۱۱) تقسیم‌بندی مزبور هرچند مبنای خوبی برای فهم گونه‌های فقه سیاسی شیعه محسوب می‌شود، اما از کاستی‌هایی نیز برخوردار است. (حقیقت، ۱۳۸۸، صفحات متعدد)

موضوعیت دولت برای فقه سیاسی

اگر به شکل پسینی به فقه سیاسی سنتی موجود بنگریم، درمی‌یابیم که اساساً موضوع آن فرد است، نه دولت؛ اما منطقاً فقه سیاسی با نگاه پیشینی می‌تواند دولت را موضوع خود قرار دهد. به بیان دیگر، هرچند فقه سیاسی موجود به دلیل فردی بودن، نتوانسته است دولت را موضوع خود قرار دهد، اما از نظر منطقی، برای فقه سیاسی مطلوب این امر امکان‌پذیر است؛ همان‌گونه که شهید صدر چنین کاری را انجام داده است. (در ادامه توضیح داده خواهد شد.) فقه سیاسی سنتی فردمحور است، اما فقط ویژگی برخی از گرایش‌های موجود در این صنعت را نشان می‌دهد و تمایلی به تحلیل نهادها نیز در آن به وجود آمده است.

به نظر امام خمینی علیه السلام «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه وآله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است، و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج، است.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۱) در این‌گونه عبارات، بحث از حکومت و اختیارات آن است، نه از فرد. به همین دلیل، از دیدگاه ایشان، رد احکام ثانویه پس از تشخیص موضوع به وسیله عرف کارشناس، با رد احکام اولیه فرقی ندارد. نیز صرف احکام ثانویه برای ولایت مطلق فقیه کافی نیست و پس از رأی مجلس و انفاذ شورای نگهبان، هیچ مقامی حق رد آن را ندارد و دولت در اجرای آن باید بدون هیچ ملاحظه‌ای اقدام کند. (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷، ص ۱۹۹)

بر اساس همین مبنا بود که حضرت امام خمینی علیه السلام تشخیص دو سوم مجلس شورای اسلامی را در موضوعات عرفی، که تشخیص آن با عرف است، کافی دانستند. دیدگاه حکومتی ایشان نقد برخی فقهای سنتی محسوب می‌شد که فقیه (و نه نهاد حکومت) را دارای ولایت در امور عمومی محدود به چارچوب احکام شرع می‌دانستند. در آنجا که امام راحل علیه السلام توصیه کردند که «نقش زمان و مکان را در نظر

گیرید؛ چراکه این بحث‌های طلبگی پاسخگو نیست و ما را بن‌بست می‌کشاند»^۱ شاید در لایه‌های زیرین اندیشه ایشان گذار از «فرد» به «نهاد» بود. از دیدگاه ایشان، «حکومت» فلسفه برخورد با شرک و کفر، و کلید حل معضلات داخلی و خارجی محسوب می‌شود. مصلحت نظام از دیدگاه ایشان، با ولایت مطلق پیوند دارد. حکومت اسلامی بر اساس مصلحت، می‌تواند احکام اولیه و ثانویه (مصطلح) را - به شکل موقت - تعطیل کند، و از این نظر، احکام حکومتی و مصلحت نظام بر احکام اولیه و ثانویه تقدم پیدا می‌کند. در اینجاست که به نظر می‌رسد پای «نهاد حکومت» به میان کشیده می‌شود. پس تصمیمات و مصلحت‌سنجی‌های شخص نیست که احکام شرعی را تعطیل می‌کند، بلکه نهاد حکومت از چنین شأنی برخوردار است. این روند را می‌توان «گذار از محوریت فرد به نهاد» تعبیر کرد. (حقیقت، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵-۱۹۶)

وقتی دولت، به عنوان یک نهاد، موضوع تکلیف قرار می‌گیرد مشخص است که کسانی که به لحاظ حقوقی در آن منصب قرار گرفته‌اند، مورد خطابند، نه شکل مادی دولت. جدا کردن شخصیت حقیقی از شخصیت حقوقی در این مسئله راه‌گشاست. پس وقتی گفته می‌شود «دولت موظف است زمینه سعادت افراد را فراهم سازد» به این معناست که مسئولانی که در این پست قرار گرفته‌اند و چنان وظایفی بر عهده دارند، باید به گونه‌ای عمل کنند تا افراد زمینه رشد و تعالی داشته باشند و به سمت معاصی کشانده نشوند.

۱. «تذکری پدران به اعضای شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند؛ و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست، که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۶۰)

شهید صدر در کتاب **اقتصادنا** می‌خواهد از منابع دینی، نظریه‌ای برای اقتصاد اسلامی، در مقابل اقتصاد سرمایه‌داری و اقتصاد مارکسیستی، کشف کند. برای تحقق این امر، بدون شک، امکان محصور ماندن در مبانی فقه سنتی وجود ندارد و از این‌روست که سعی می‌کند نظریه‌ای نو درافکند. نظریه «منطقه‌الفراغ» در طراحی این نظام نقشی بسزا دارد. همان‌گونه که ایشان توضیح می‌دهد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این حیطة را از حیث ولایت امر - و نه از حیث نبی و مبلّغ بودن - اشباع نمودند. (صدر، ۱۴۰۰، ص ۴۰۰-۴۰۱) بدون تردید، اشباع «منطقه‌الفراغ» و ارائه نظام اقتصادی، جز با موضوع قرار دادن دولت میسر نیست. در ادامه، به این مسئله می‌پردازیم که آیا فقه سیاسی و همچنین نظریه شهید صدر می‌تواند نظریه‌ای در باب دولت داشته باشد، یا خیر.

ناتوانی فقه سیاسی در ارائه نظریه «دولت»

هرچند در بند قبل به این نتیجه رسیدیم که فقه سیاسی مطلوب می‌تواند به دولت بپردازد و آن را موضوع خود قرار دهد، اما این امر بدان معنا نیست که بتواند درباره ماهیت دولت، چگونگی پدیدآمدنش و حداقلی و یا حداکثری بودنش اظهار نظر کند. سنخ گزاره‌های موجود در یک نظریه دولت از نوع «هست» است. برای مثال، گفته می‌شود که دولت نهادی حداکثری / حداقلی است؛ یعنی بین نهادهای آن چنان ارتباطی برقرار است؛ قدرت و ثروت به شکل خاصی توزیع می‌شود و مانند آن. این در حالی است که فقه تنها قادر است احکام پنج‌گانه وضعی یا تکلیفی انشایی را از منابع شریعت استخراج نماید. فقه (و فقه سیاسی) از ماهیت دولت، حداکثری یا حداقلی بودن آن، ماهیت عدالت و آزادی و مسائلی از این دست سخن نمی‌گوید. موضوع به مثابه سبب، و حکم به مثابه مسبب است و بدین لحاظ، وظیفه فقه روشن ساختن حکم موضوع است، نه تحلیل موضوع خود. فقه سیاسی (مطلوب)، هم می‌تواند وظایف افراد و هم دولت را از نظر احکام پنج‌گانه تکلیفی مشخص کند، اما

درباره ماهیت خود آن دو موضوع بحث نمی‌کند. شرع مقدّس فقط در مواردی به خود موضوع می‌پردازد که انگیزه‌ای برای تغییر و تصرّف در آن داشته باشد؛ چیزی که از آن به «حقیقت شرعی» تعبیر می‌شود و طرح آن جایی در بحث حاضر ندارد. شارع مقدّس نخواست است معنای جدیدی از «دولت» به دست دهد و فهم عرفی را در این زمینه دگرگون کند.

مبانی عقلی و فلسفه سیاسی منطقاً بر فقه (سیاسی) تقدّم رتبی دارد و - مثلاً - کسی که مردم سالار باشد ادلّه را به گونه‌ای دیگر می‌فهمد؛ حتی اگر کسی مبنایش نصب مطلق باشد و به لحاظی آرا و مبانی مردم سالارانه پیدا کند، باز چه بسا به نظریه‌هایی مانند نصب مشروط یا نظارت اکتفا نماید. فقیه می‌تواند بگوید تشکیل حکومت لازم است، ولایت انتصابی یا انتخابی است، و چنان محدوده‌ای دارد، حفظ نظام واجب است و بلکه از اوجب واجبات است؛ اما در آنجا که از «نظام» به معنای «رژیم سیاسی و دولت» سخن می‌گوید (به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه) بر نظریه‌ای در باب دولت تکیه زده است که نه در فقه، بلکه در فلسفه سیاسی جای دارد. فقیه با تکیه بر ادلّه دینی ممکن است بگوید: هنگام تزام، مصلحت دولت بر مصالح افراد و احکام اولیه و ثانویه تقدّم دارد. این سخن از باب تقدّم اهم بر مهم است و بنابراین، اگر به طور کلی و مطلق بگوید همیشه مصلحت دولت بر مصالح افراد مقدّم است دیدگاه کل‌گرایانه و دولت‌حداکثری را مفروض گرفته است؛ چیزی که جای آن در فقه سیاسی نیست. حضرت امام علیه السلام که از مصلحت دولت سخن گفتند - همان‌گونه که خواهد آمد - به شکل ناخودآگاه بر نظریه فلسفی و ادلّه فرامتنی تکیه زده بودند.

در اینجا، ممکن است این سؤال مطرح شود که درست است که فقه می‌تواند احکام جزئی صادر کند، اما مجموع این‌گونه احکام جزئی یک کل را تشکیل می‌دهد که در واقع، همان نظام فکری و از آن جمله «نظریه دولت»، است. به بیان دقیق، کل نظام چیزی جز جمع جبری زیرمجموعه‌های نظام نیست. پس فقه در مرحله نخست

احکام جزئی انشایی ارائه می‌دهد؛ اما فقیه در رتبه بعد می‌تواند به شیوه «آئی»^۱ نظام‌سازی کند. مؤید این مسئله نظریه «دولت مشروطه» نایینی و مانند آن است که ماهیتی فقهی دارد. همچنین سید محمد باقر صدر - همان‌گونه که اشاره شد - دست به چنین کاری زده است؛ او اعتقاد دارد: می‌توان بدین شیوه، نظام اقتصادی اسلام را طراحی نمود. مشابه این عمل را می‌توان در نظام سیاسی اسلام انجام داد. در پاسخ به این سؤال، باید به دو نکته اساسی توجه نمود: اولاً، نظام‌سازی وظیفه فقه بما هو فقه نیست، و اگر فقیه دست به چنین کاری می‌زند از این باب، پرداختن به کاری با شأنی دیگر - فلسفه فقه یا فلسفه سیاسی - است. فقیه بما هو فقیه کسی است که طبق تعریف، احکام شرعی را از منابع مشخص استنباط نماید.

نکته دوم و مهم‌تر این است که همان عمل نظام‌سازی را باید واکاوی نمود. فقیه سیاسی چندین حکم جزئی شرعی در حوزه سیاست استنباط کرده است و اینک می‌خواهد حدس بزند که نظام سیاسی اسلام کدام است، ماهیت دولت چیست، مرز عدالت و آزادی چیست و مانند آن. هرچند ممکن است فقیه - با شأنی دیگر - دست به این کار بزند، اما نکته مهم آن است که به شکل ناخودآگاه، مبانی پیشینی عقلی را برای خود منقح کرده و آن‌ها را به شکل پیش‌فرض پذیرفته و سپس به سوی فهم متون مقدس پیش می‌رود. در اینجا است که فقیه مردم‌سالار و اقتدارگرا متن را به دو شیوه می‌فهمد، و به قول استاد مطهری، حتی فقیه شهری و روستایی هم فهم واحد ندارند. فقه سیاسی نظریه‌ای درباره ضرورت و ماهیت دولت (طبیعی یا جعلی بودن آن) ندارد و اگر از نظریه «دولت» در فقه سیاسی بحث می‌شود به این معناست که مجموعه‌ای از گزاره‌های فقهی، که می‌تواند نظام‌مند هم باشد، وجود دارد؛ اما مهم آن است که چنین فقهی در خصوص ماهیت دولت، به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه، قبلاً نظریه‌ای فلسفی درباره ماهیت دولت داشته و به آن تکیه زده است.

۱. مقصود از روش آئی، در مقابل روش لئی، رسیدن از معلول به علت است.

پس در آنجا که نایینی حکومت را به «وقف» و از باب امانت تشبیه می‌کند، به نظریه‌ای فلسفی تکیه زده و در باب ماهیت دولت نظریه‌پردازی کرده است. طراح‌ی اقتصاد اسلامی نزد شهید صدر نیز در مقابل اقتصاد مکاتبی همچون کاپیتالیسم و مارکسیسم، مبتنی بر داشتن نظریه «دولت» است. به تعبیر دیگر، بدون برخورداری از نظریه «دولت»، نمی‌توان تصور کرد نظام اقتصادی برای دولت داشته باشیم. شهید صدر تصریح می‌کند که مکتب اقتصادی اسلام بر این اساس، با نظام حکومتی ارتباط وثیقی برقرار می‌کند. (صدر، ۱۴۰۰، ص ۴۰۰-۴۰۱) داشتن نظریه «حکومت» نیز هرچند مبتنی بر داشتن نظریه «دولت» نیست، اما خود بحثی فلسفی است که نمی‌توان از فقه انتظار داشت.

اعتبار فقه سیاسی

حداقلی‌ها «فقه سیاسی» را دانشی مستقل و مفید نمی‌دانند، در حالی که حداکثری‌ها و بسیاری از فقهای سنتی این پیش‌فرض را قبول کرده‌اند که فقه سیاسی می‌تواند به تمامی مسائل جدید پاسخگو باشد. در حالی که فقه سیاسی نزد حداکثری‌های متنی معتبر، و نزد حداقلی‌های فرامتنی غیرمعتبر است، نظریه «هم‌روی» (Confluence Theory) اعتباری محدود برای فقه سیاسی قایل است. بر اساس این نظریه، ادله متنی (Textual) و فرامتنی (Meta-Textual) فقه سیاسی اعتباری فی‌الجمله پیدا می‌کند. گرایش فرامتنی در بین روشن‌فکران دینی، سابقه‌دار و پرطرفدار است. برخی روشن‌فکران دینی در استفاده از متون دینی در خصوص مسائل اجتماعی، تردید دارند. شبستری فقه سیاسی را در امور اجتماعی حجت نمی‌داند. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۶۲/ همو، مصاحبه، mojtahedshabestari.blogfa.com) بر اساس کتاب حکمت و حکومت از مهدی حائری یزدی، نه از مفهوم «نبوت» و نه از مفهوم «امامت»، هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی استنباط نمی‌شود که

مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده گیرد. (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۵۱-۱۶۵) سروش نیز نه بین روحانیت و سیاست ارتباط مستقیمی می‌بیند، و نه بین دین و سیاست: جامعه دینی همچون درختی برومند، سیاست و حکومت متناسب با خود را می‌زاید، و این طبیعی‌ترین نحوه پیوند سیاست و دین در مقام تحقق و وقوع خارجی است. روحانیان نیز چندان حق و تکلیف دخالت در سرنوشت جامعه را ندارند که دیگر آحاد مردم؛ و به تناسب حرمت و مقبولیتی که نزد مردم دارند، قدر خواهند یافت و بر صدر خواهند نشست؛ و این مردمی‌ترین نحوه احراز منزلت اجتماعی و سیاسی است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۶۳)

سروش معتقد است:

سکولاریسم چیزی نیست، جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع و تقدس‌زدایی از دین و مدیریت جامعه، و نه عناد با خداوند. حکومت سکولار دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۲۳-۴۲۹)

مردم به دلیل فسادآور بودن قدرت، حق نظارت و حق عزل دارند، و کسی که حق عزل دارد حق نصب هم خواهد داشت، و این نیست جز اثبات حاکمیت مردمی. قول به طبایع و ماهیات، دست خدایان و جباران روی زمین را می‌بندد. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۶۱ و ۴۳۹)

حکومت دینی (و نه حکومت فقهی) دموکراتیک است؛ چراکه اصول پیشینی مردم‌سالاری در ذات خود، اصولی اخلاقی‌اند. نه فقه معادل همه دین است، و نه بحث از حکومت دموکراتیک دینی بحثی فقهی است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۰۴ و ۳۲۲ و ۳۳۰)

اصولاً مباحثی همچون عدالت و حقوق بشر برون 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. (سروش، ۱۳۷۲، ص ۵۲/همو، ۱۳۷۳)

فقه دانشی است بشری، ناقص، حیلت آموز و دنیوی، ظاهریین، متناسب با اخلاق نازل، مصرف کننده، حداقلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف مدار، و قایل به مصالح خفیه. (سروش، ۱۳۷۸)

از دیدگاه وی، دموکراسی چند رکن دارد: عقلانیت، کثرت گرایی، و حقوق بشر.

انگیزه روشن فکران دینی این است که حقوق بشر را به عنوان ناموس آدمیان معرفی، و همچون ناموس از آن دفاع کنند. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۷۸-۳۷۹)

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 می کنند که شخص دیندار باشد یا نه. در اینکه بین حقوق بشر و تکالیف دینی، علی الخصوص تکالیف فقهی در قرائت فعلی، تعارض های 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. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰-۱۵۵)

در گرایش متنی، اجتهاد نقشی بس مهم دارد. «اجتهادی قوه ای است که به وسیله آن، بر اساس اصولی مشخص، فروع احکام از مبانی برداشت می شود. منابع برای فقیه چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع، و عقل. یکی از منابع اجتهاد «عقل» است، ولی در عمل، فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندان نمی کنند. فقها عقول بشر را جزئی و غیرمعتبر می دانند. اجماع هم به عنوان منبع مستقل محسوب نمی شود؛ زیرا «منقوله لیس بحجة و محصلة لا يحصل.» بنابراین، در عمل، منابع چهارگانه فقه شیعه به منابع دوگانه «قرآن» و «روایات» تقلیل پیدا می کند.

نظریه «همروی» راه میانه ای بین دو گرایش «متنی» و گرایش «فرامتنی» است. در علوم انسانی، «همروی» به «تلاقی و تعامل دو موضوع» تعریف می شود. (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2005, p.319) ویلیام جیمز در بحث

معرفت‌شناسی خود بر اساس اصول عمل‌گرایی، به همروی روش‌های معرفتی میل می‌کند. (James, 1912, pp.92-122) بر اساس نظریه «همروی»، ادله متنی و فرامتنی هردو کارایی دارند؛ اما آنچه مهم است این نکته است که میزان بهره‌بردن از هر یک از آنها بستگی به موضوع دارد. برای مثال، در مباحثی که تخصص نقش والایی دارد و شارع مقدس ما را به عرف ارجاع داده (همانند مدیریت سیاست خارجی دولت اسلامی)، نقش متون مقدس به مراتب کمتر است، و در آنجا که عقل به تکافوی ادله می‌رسد و به منابع وحیانی نیاز پیدا می‌کند (همانند تعریف «عدالت اجتماعی و اقتصادی»)، نقش ادله متنی به مراتب برجسته‌تر می‌شود. در مثال اخیر، اندیشه سیاسی غرب گواه است که نزاع سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها در طول زمان نه تنها کاسته نشده، بلکه افزایش نیز یافته است. در این‌گونه مسائل، نیاز به متون وحیانی دوچندان می‌شود، هرچند لازمه این سخن آن نیست که دین در تمامی ابعاد گزاره‌هایی انشا کرده باشد. بر خلاف جایگاه عقل نزد متنی‌ها، 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. عقلی که به عنوان یکی از منابع در فقه از آن نام برده شده، همان عقل و فهم همگانی - بدون در نظر گرفتن جنسیت، ملیت، منافع، نژاد و مانند آن - است. مستقلات عقلی اگر به مثال «العدل حسن» محدود شود، فقه شیعه به فقه اشعری تمایل پیدا خواهد کرد. فقه شیعه با به تحلیل بردن نقش عقل، در طول زمان، فربه شده و فلسفه سیاسی را، که رقیب خود احساس می‌کرده، به حاشیه برده است.

نظریه «همروی» بر مبنای نقد دو گرایش «متنی» و «فرامتنی» شکل گرفته و در قبال استدلال‌های مذکور، موضع دارد.^۱

۱. برای نقد استدلال‌های فرامتنی‌ها، رک. حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۱۰۰.

فقه (سیاسی) برای شخص متعبد، حجیت دارد. البته دایره این حجیت در دو بخش عبادات و معاملات (اجتماعیات) نیاز به بحث دارد. در دو طرف این طیف، حداکثری‌ها (که باور دارند دین اصول کلی و جزئی و شیوه‌های اجرا را در تمامی زمینه‌ها به ارمغان آورده) و حداقلی‌ها (که باور دارند دین در مسائل سیاسی و اجتماعی هیچ دخالتی نکرده) قرار دارند. ملاک و اصل اولی در نظریه «همروی»، تداوم احکام شریعت است.

اصل اولیه، اشتراک افراد در زمان‌ها و مکان‌های مختلف نسبت به احکام شرعی - حتی در باب معاملات - است، و اگر گونه‌های مختلف تأثیر زمان و مکان به اثبات برسد استثنایی بر این اصل تلقی می‌شود. ملاک تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، ایجاد اطمینان نسبت به تخصیص حکمی به زمان و مکان خاص، از راه جمع ادله، قراین و شواهد تاریخی، روایی، عقلی و مانند آن است. (حقیقت، ۱۳۷۴، ص ۳۷-۸۸)

در مجموع، نظریه «همروی» دارای ویژگی‌های ذیل است: عنایت به براهین عقلی و تجربی و تقدّم آنها بر نقل، توجه به 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 مقدّس و کشف تأثیر آنها، و سرانجام ضرورت مراجعه به خود آیات و روایات در مسائل گوناگون و معتبر دانستن فی‌الجمله فقه (سیاسی). لازمه نکته اخیر، حداکثری بودن نسبت به متون نیست، بلکه بر این اساس، «راهبردهای کلی» سیاسی و اجتماعی در آیات و روایات وجود دارد. مؤلفه‌های مزبور - جز مورد اخیر - نقدی بر گرایش متنی محسوب می‌شود. به شکل خلاصه، می‌توان گفت، اولاً، هیچ دلیل عقلی و کلامی وجود ندارد که بتواند راه مراجعه به کتاب و سنت را در مسائل اجتماعی سد کند. ثانیاً، اصل اولی عدم تأثیر زمان و مکان در احکام است. ثالثاً، به روش‌های گوناگون، امکان خروج از این اصل وجود دارد. اگر سرورش معتقد است مباحثی همانند عدالت

و حقوق بشر تماماً فقهی نیست، پس می‌توان نتیجه گرفت که فقه به شکل فی‌الجمله حجیت دارد. فقه (سیاسی) بر اساس صفات ده‌گانه‌ای که سروش برمی‌شمرد، حجیت محدودی پیدا می‌کند، در حالی که فقه سیاسی در گرایش متنی، در مقابل فلسفه سیاسی فربه شده و جایی برای حضورش باقی نگذاشته است. بنابراین، اگر فقه مشکل‌گشای هر مسئله‌ای باشد اساساً نیازی به دانش بدیل پیدا نمی‌شود. بر اساس نظریه «همروی»، فقه سیاسی و فلسفه سیاسی مکمل یکدیگرند و به حسب مورد، کارایی‌های متفاوتی دارند.^۱

همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در نظریه «دولت»

تأیید نظریه «همروی» با استمداد از سه مقدمه از مباحث گذشته صورت می‌پذیرد: کارایی فلسفه سیاسی در طراحی نظریه «حکومت و دولت» (که به شکل پیش‌فرض در این مقاله پذیرفته شد)؛ کافی نبودن فقه سیاسی برای طراحی نظریه «حکومت و دولت»؛ و کارآمدی فی‌الجمله فقه سیاسی در حوزه مسائل سیاسی و یاری رساندن به فلسفه سیاسی در این خصوص.

بر اساس مقدمه نخست، فلسفه سیاسی بدون استمداد از فقه سیاسی می‌تواند نظریه «حکومت و دولت» داشته باشد. فلسفه سیاسی فارابی بهترین نمونه برای این فرض است؛ چراکه «اقوا دلیل امکان وقوع یک شیء تحقق آن است».

در مقدمه دوم، بعکس، فقه سیاسی به تنهایی توانایی طراحی نظریه «دولت» را ندارد. برای مثال، نظریه فقهی امام خمینی علیه السلام - همان‌گونه که توضیح داده شد - از حیث فقهی بودن، فاقد نظریه «دولت» است، و بنابراین، در آنجا که از نظریه «دولت» و مصلحت آن سخن گفته، بدون شک، بر نظریه‌ای فلسفی - به شکل خودآگاه یا

۱. برای مقایسه تحلیلی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در خصوص موضوع قدرت سیاسی، ر.ک. حقیقت، ۱۳۸۱.

ناخودآگاه - تکیه زده است. در اندیشه امام راحل علیه السلام، وقتی فرد جای خود را به نهاد می‌دهد، از نظر فلسفه سیاسی، به نظریه «دولت» نیاز پیدا می‌شود. در اینجا است که اگر نظریه‌ای در حوزه فلسفه سیاسی نباشد، که بحث مزبور را هدایت کند، مصلحت دولت و مصلحت نظام بدون پشتوانه نظری می‌ماند و برداشت‌های متفاوت و گاه متضاد - حتی دولتی اقتدارگرا - از آن امکان‌پذیر می‌شود. بعکس، اگر هر یک از دو دانش فقه سیاسی و فلسفه سیاسی به وظیفه خود محدود شوند و - به اصطلاح - با هم «همروی» (Confluence) داشته باشند در باب دولت، از منظر فلسفه سیاسی، نظریه‌ای مطرح و مددکار فقه سیاسی خواهد شد.

در مدعای سوم، قید «یاری رساندن فقه سیاسی به فلسفه سیاسی» به این دلیل مورد تأکید قرار گرفت که بر این امر تأکید شود که فلسفه سیاسی هر چند می‌تواند به شکل استقلالی نظریه «دولت» داشته باشد، اما در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، امکان بهره بردن آن از فقه سیاسی وجود دارد. مبنای این مدعا را باید در نسبت‌سنجی عقل و نقل جست‌وجو کرد. عقل هر چند مستقلاً می‌تواند به قضایایی دست یابد، اما شارع مقدس نیز می‌تواند در حوزه ادله نقلی، ارشادات و تکمله‌هایی نسبت به آن داشته باشد. در اندیشه سیاسی غرب، همروی دو حوزه دانش مزبور معنا ندارد؛ چراکه اساساً مسیحیت فقه ندارد که بخواهد با فلسفه سیاسی همروی داشته باشد. در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، هر چند فلسفه سیاسی مستقلاً قادر است در حوزه دولت و مسائل آن بیندیشد، اما اندیشه سیاسی اسلامی اعم از فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است و بر اساس آموزه‌های اسلامی، همان‌گونه که نقل می‌تواند به عقل یاری رساند، فقه سیاسی نیز می‌تواند مددکار فلسفه سیاسی محسوب شود.

همان‌گونه که سید محمد باقر صدر توضیح می‌دهد، این امکان وجود دارد که از احکام جزئی موجود در فقه، بتوان نظامی طراحی نمود. این نظام فقهی به خودی خود، نمی‌تواند نظریه‌ای در باب ماهیت حکومت یا دولت باشد؛ اما می‌تواند به نظریه دولتی که در حوزه فلسفه سیاسی طراحی می‌شود، یاری رساند.

امام خمینی علیه السلام و نظریه «دولت»

اکنون به شکل مشخص و عینی، مسائل مذکور را بر اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام تطبیق می‌کنیم تا روشن شود ایشان نظریه «دولت» داشته‌اند، یا خیر، و در صورت مثبت بودن جواب، نظریه ایشان تا چه حد بر فقه سیاسی تکیه زده است. هرچند امام خمینی علیه السلام به شکل مبسوط و منسجم، همانند فلاسفه سیاسی غرب، به بحث دولت پرداخته و نظریه جامعی در این باب ندارد، اما به شکلی از اشکال - همان‌گونه که خواهد آمد - به مباحث دولت پرداخته‌اند. با این فرض، می‌توان به چگونگی طرح بحث دولت در مباحث ایشان پرداخت.

به اعتقاد امام خمینی علیه السلام، «ولایت فقیه از امور عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۱) به نظر می‌رسد وضعیت دولت نیز از دیدگاه ایشان همین حکم را داشته باشد. جعلی و اعتباری بودن دولت، منافاتی با اعتقاد به وجود ذات ندارد؛ چراکه بر اساس تفکر کلاسیک متأثر از ارسطو، هر چیز دارای ذات، جنس و فصل است. اما از دیدگاه فوکو، دولت نه ذات دارد، نه منبع مستقلی در خود؛ دولت چیزی نیست جز اثر، نیم‌رخ و تصویر متحرک دولتی‌سازی مداوم. به تعبیر وی، دولت عبارت است از: مبادلات لاینقطعی که منابع مالی، شیوه‌های سرمایه‌گذاری، مراکز تصمیم‌گیری، اشکال و انواع کنترل، روابط بین قدرت‌های محلی، اقتدار مرکزی و مانند آن را تعویض، یا به شدت دگرگون می‌کند، یا بی‌سروصدا تغییر می‌دهد. (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳-۱۱۴)

دولت در نظر امام خمینی علیه السلام بدون فهم جایگاه بحث «مصلحت» قابل فهم نیست. ایشان بحث «مصلحت نظام» را به عنوان یکی از نوآوری‌های خود در فقه سیاسی شیعه مطرح کرده‌اند. شاید بتوان گفت: هیچ فقیه سیاسی شیعی قبل از امام خمینی علیه السلام به بحث «مصلحت نظام» به شکل تفصیلی توجه نداشته؛ زیرا دولت به عنوان یک

واحد سیاسی، محور تحلیل فقها(ی سیاسی) نبوده است. این سخن بدان معنا نیست که بحث «مصلحت»، به شکل کلی، قبل از ایشان سابقه نداشته است. در واقع، حضرت امام با طرح «مصلحت نظام»، ولایت فقیه را از یک نظریه فردمحور به نظریه‌ای «نهادمحور» سوق دادند؛ چراکه «دولت» در این تحلیل، یک «نهاد» تلقی می‌شود. به تعبیر فوکو، ویژگی بارز مصلحت دولت این بود که به دولت تعین بخشید و به منزله واقعیتهای خاص و مستقل، آن را متمایز کرد. (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۱۳) او به خوبی توضیح می‌دهد که چگونه ممکن است مصلحت دولت با قانون تضاد پیدا کند، و مصلحت دولت از این‌گونه محدودیت‌های قانونی درگذرد. (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۲۱) بر اساس سخن فوکو، نظریه در باب مصلحت دولت فرع بر داشتن نظریه «دولت» است؛ امری که از فقه، به خودی خود، بر نمی‌آید.

برخلاف اندیشه سیاسی غرب، که در آن «مصلحت» از ابتدا در حوزه عمومی تعریف شد، در عالم اسلام، مصلحت در حوزه شریعت فربه گردید و بنابراین، در فلسفه سیاسی اسلام - برخلاف فلسفه سیاسی یونان و غرب - به مصلحت عمومی بهای لازم داده نشد. به همین دلیل بود که در عالم اسلام، مفهوم «خیر و مصلحت» به عنوان مبنای پیدایش و تأسیس جامعه مورد توجه قرار نگرفت. فلسفه سیاسی اسلامی در طول زمان، نحیف و نحیف‌تر شد و جای خود را به فقه سیاسی داد و بنابراین، «مصلحت» به عنوان مفهوم محوری سیاست، نتوانست نقش مهمی ایفا نماید. جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی غرب، جز با تمایز بین دوران قدیم (با محوریت سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟») و دوران جدید (با محوریت سؤال «چگونه باید حکومت کرد؟») میسر نیست.

اهل سنت، که از ابتدا با مسئله حکومت سروکار داشته‌اند، فقه حکومتی فربه‌تری نسبت به شیعه دارند و مباحثی همچون «مصلحت» به شکل مفصل‌تری مطرح شده است. بی دلیل نیست که بحث «مصلحت»، که چندین قرن است در بین اهل سنت

مطرح است، تنها در سه دههٔ عصر جمهوری اسلامی، آن هم به شکل نحیف، به بحث گذاشته شده است. فقه اهل سنت، مصلحت را از نظر اهمیت، به سه دسته تقسیم می‌کند: «ضروریات» (دین، جان، نسل، عقل و مال)، «حاجّیات» (مرتبه‌ای از مصلحت است که بدون آن، امور پنج‌گانه پابرجاست، ولی با سختی و تنگی همراه می‌شود)، و «تحسینیات» (مواردی که تحصیل آن مناسب مکارم اخلاق و محاسن آداب و عادات است). (البوطی، ۱۴۱۲، ص ۱۱۰ به بعد)

غزالی تعریف «مصلحت» را به اهداف شارع در حمایت از دین، جان، عقل، نسل و مال گره می‌زند، و هرچه را حمایت از موارد مذکور محسوب شود، مصلحت می‌خواند. از دیدگاه وی، مصلحت همان مقاصد شریعت است و اصل جداگانه‌ای تلقی نمی‌شود. (غزالی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۶) شاطبی پس از تقسیم «مصلحت» به «ضروریات» و «حاجّیات» و «تحسینیات»، چهار شیوه برای شناخت مقاصد شریعت ذکر می‌کند: صرف امر و نهی ابتدایی و صریح، توجه به علل امر و نهی، مقاصد اصلی و تبعی، و سکوت شارع. (شاطبی، ص ۳۹۳-۴۰۹) وی دین‌داری را مستلزم وجود عقل می‌داند؛ همچنان که وجود عقل دین‌داری را میسر سازد.

از این رو، حفظ دین، که یکی از مقاصد ضروری شریعت است، با حفظ عقل به عنوان مقصد ضروری دیگر شریعت، ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. در مجموع، فقه اهل سنت از یک سو، به دلیل دست‌رسی محدودی که به منابع روایی معصومان علیهم‌السلام داشته، و از سوی دیگر، تماس فراوانی که با حکومت و سیاست در طول تاریخ پیدا کرده، سعی نموده است برای حل مشکلات حکومتی، با کمک از قیاس، مصالح مرسله، و استحسان، خلأهای قانونی خود را پر کند.

البته علاوه بر غزالی، متفکران دیگری نیز با تکیه بر بنیان‌های نظری فقه مقاصد، درصدد ارائهٔ راه‌کارهای فقهی برای پیاده کردن کلیات شریعت و قواعد فقهی در

زندگی روزانه مسلمانان بوده‌اند. (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۶۹-۷۰) شهید اول علیه السلام به طور کلی، معیار احکام حکومتی و قضایی را، و نراقی نیز معیار تصرفات حاکم اسلامی را «مصلحت» می‌دانند. صاحب جواهر از مصلحت در باب قضاوت چنین بهره می‌برد: کسی که شرایط قضاوت را ندارد، از باب مصلحت نیز می‌تواند قاضی شود. (حسینی، ۱۳۷۴، ص ۹۸-۱۰۸) پیروزی انقلاب اسلامی و قرائت اسلام سیاسی (political Islam)، فقه سیاسی شیعه را در سال‌های اخیر، با موضوع «مصلحت» به شکل عملی درگیر کرد. فقهای اصولی شیعه چون مصلحت را در سلسله علل و مبادی احکام شریعت و مصالح و مفاسد آنها دیدند، هرگز مصلحت را به عنوان منبعی برای کشف احکام شریعت شناسایی نکردند. (میرموسوی، ۱۳۸۴، ص ۶۰) امام خمینی علیه السلام با درانداختن گفتمانی نو در این زمینه، به عنصر «مصلحت» در حکومت اسلامی، مقامی والا اعطا نمودند. و آن را مقدم بر احکام فرعی دانستند.

به اعتقاد امام خمینی علیه السلام حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلق رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام محسوب می‌شود و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. بدون شک، این معنای «مصلحت» با «مصلحت اجرایی»، که ناظر به مقام اجرای احکام است (همانند صرف درآمد خراج در مصالح عمومی مسلمانان)، تفاوت دارد. دیدگاه امام راحل، هم در مقابل مبنای مشهور فقها قرار می‌گیرد که احکام حکومتی را در دایره احکام فرعی الهی می‌دانند،^۱ و هم در مقابل نظریه «منطقة الفراغ» شهید صدر که احکام حکومتی را صرفاً در محدوده امور مباح تحدید می‌کند. به نظر امام خمینی علیه السلام چون مصلحت محدود به شرع نیست، حکومت

۱. آیه الله مکارم شیرازی همانند فقهای شیعی معتقد است: خروج ولایت فقیه از احکام اولیه و ثانویه به معنای دوم معنا ندارد؛ و ولایت فقیه در چارچوب احکام فرعی الهی است (ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه «کتاب البیع»، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، ۱۳۸۳، ص ۵۵۰).

می‌تواند قراردادهای خود با دیگران را به شکل یک‌جانبه لغو کند.^۱ حکومت اسلامی می‌تواند علاوه بر عناوین ثانوی، به تشخیص «مصلحت ابتدایی» نیز اقدام کند. به نظر امام خمینی علیه السلام - همان‌گونه که اشاره شد - حکومت یکی از احکام اولی اسلام است و بدین روی، مقدّم بر تمام احکام فرعی الهی است. (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۰-۱۷۱) حضرت امام علیه السلام در پاسخ به اشکال مهندس بازرگان فرمودند: برای حفظ مصلحت اسلام، چه بسا تجسس، دروغ و شرب خمر هم واجب شود. (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۱۱۶) البته قابل ذکر است که در این‌گونه عبارات، بحث از حکومت و اختیارات آن است، نه از فرد. از همین جاست که مفهوم «مصلحت» با نظریه «دولت» پیوند می‌خورد. ارجاع حضرت امام علیه السلام به تشخیص دو سوم مجلس شورای اسلامی در موضوعات عرفی - که مبنای آن تشخیص عرف است - نقدی بر نظریات فقهای سنتی محسوب می‌شود. در واقع، با مطرح شدن نقش نهاد «حکومت»، حضرت ایشان در این برهه، به دولت به عنوان یک واحد مستقل نظر کردند و مصلحت آن را مورد تحلیل قرار دادند. دقیقاً در اینجا است که نیاز به تأمل فلسفی (در حوزه فلسفه سیاسی) احساس می‌شود.

به طور کلی، در اصطلاح «مصلحت نظام»، چند تعریف امکان دارد:

۱. مراد از آن، مصالح اسلام و نظام الهی باشد (که در اینجا مدّ نظر نیست).

۱. «تعبیر به آن که اینجانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی بر خلاف گفته‌های این‌جانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی‌محتوا باشد... باید عرض کنم که حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدّم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز روزه و حج، است.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۰-۱۷۱)

۲. مقصود، مصالح مربوط به نظام معیشتی مردم باشد که در این صورت، متضاد آن «اختلال نظام زندگی» خواهد بود. این تعریف از «مصلحت نظام» چندان مورد اختلاف نیست، و اگر در کلام فقها از عنوان «اختلال نظام» بحثی به میان آمده، ناظر به این تعریف از «نظام» است. به نظر می‌رسد «نظام» در این حالت، ترجمهٔ system باشد، نه regime و بنابراین، به معنای «نظام اجتماعی» است، نه «رژیم سیاسی».

۳. نظام ترجمهٔ «رژیم» باشد. بنابراین، «مصلحت نظام» عبارت است از: مصالح مربوط به حکومت (اسلامی).^۱ حفظ حکومت اسلامی در مقابل مصالح جزئی، امر مهم‌تر تلقی می‌شود، و در مقام تزاخم بر منافع افراد و مصالح خرد، از باب تقدّم اهم بر مهم، تقدّم پیدا می‌کند. اما معلوم نیست مصالح حکومت اسلامی تا چه حد می‌تواند بر آزادی‌ها و منافع افراد تقدّم داشته باشد. نمی‌توان تصور کرد که مصلحت‌سنجی‌ها بتواند بیشتر احکام اسلامی را تعطیل کند. آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که مصلحت نظام سیاسی در معنای اخیر هم با معنای نوین آن (نزد ماکیاولی و دیگران) تفاوت دارد.

اگر هم‌روی فلسفهٔ سیاسی و فقه سیاسی مدّ نظر قرار می‌گرفت شاهد دستاوردهای متنوعی در این‌گونه موارد بودیم. به هر حال، امام راحل رحمته‌الله مجموعه‌ای از

۱. «نظام» در کلمات امام خمینی، هم به معنای دوم و هم به معنای سوم به کار رفته است. در نقل قول زیر به نظر می‌رسد این اصطلاح ابتدا به معنای سوم و سپس به معنای دوم به کار رفته است: «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع، به وسیلهٔ اکثریت و کلاهی مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن، مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع، خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن. و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود مجرم شناخته می‌شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۱۸).

مبانی فقهی را مطرح کردند که از نظر روش‌شناسانه، بدیع به نظر می‌رسید. ایشان اولین فقیهی بودند که جهت‌گیری فقه سیاسی را از «فرد» به «نهاد» تغییر دادند. (حقیقت، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵-۱۹۶)

اطلاق «ولایت مطلقه فقیه» دو معنا دارد: معنای اول مقید نبودن به احکام اولیه و ثانویه، و معنای دوم فراقانونی بودن است. حکم حکومتی بر اساس مصلحت و فرارفتن از احکام اولیه و ثانویه، می‌تواند راه را برای عرفی شدن فقه در ابعاد نظری و عملی آماده کند. کسانی که ولی‌فقیه و احکام حکومتی او را مقید به قانون می‌دانند چنین استدلال می‌کنند که قانون اساسی به عنوان میثاقی ملی، مشمول اصل «لزوم وفای به عهد» قرار می‌گیرد. صرامی درخصوص برخی احکام حکومتی، همچون «فرمان عزل و نصب» و «صدور بیانیه‌های مقطعی»، نظر حاکم اسلامی را با توجه به مشورت گرفتن از متخصصان قابل بحث و بررسی می‌داند، اما درخصوص قانون‌گذاری، معتقد است: نمی‌توان به تصمیمات شخصی تکیه کرد. (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۰) به لحاظ استنباط در حوزه فقه سیاسی شیعه، می‌توان گفت: هرچند حاکم اسلامی باید به احکام شریعت و تقوا و عدالت پایبند باشد، اما لازمه سازوکارهای درونی (و حتی بیرونی) مبهم گذاشتن معیارها و مرجع تشخیص مصلحت نیست. هدف از «تشخیص مصلحت»، رسیدن به واقع است و تعبّدی در این خصوص وجود ندارد. به همین دلیل، آراء کارشناسان به عنوان تنها مرجع، راه‌گشا به نظر می‌رسد. اما با نگاه بیرونی به فقه سیاسی شیعه، می‌توان ادعا کرد که همواره سایه ابهام بر سر مصلحت سنگینی کرده است. این ابهام، هم در معیارهای تشخیص مصلحت وجود دارد و هم در مرجع تشخیص دهنده آن.

نتیجه‌گیری

در روند نظریه‌پردازی برای حکومت و دولت، فلسفه سیاسی از فقه سیاسی بی‌نیاز است؛ به این معنا که فلسفه سیاسی به تنهایی می‌تواند نظریه‌ای درباره حکومت و دولت داشته باشد. در اندیشه سیاسی غرب، نظریه‌های دولت و حکومت ذیل فلسفه سیاسی جای می‌گیرد. نظریه‌های دولت و حکومت، چه از نوع مارکسیستی و فاشیستی و چه از نوع لیبرالیستی یا جماعت‌گرایانه و مانند آن، همه در حیطه فلسفه سیاسی جای می‌گیرد. برخی مکاتب و نظریه‌پردازان (همانند لاک) نظریه «حکومت»، و برخی (همچون هابز) نظریه «حکومت و دولت» دارند. نظریه «حکومت» با نظریه «دولت» ملازمه منطقی ندارد. در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی نیز فلسفه سیاسی می‌تواند فارغ از جایگاه فقه سیاسی، نقش خود را ایفا نماید. فلسفه سیاسی اسلامی به شکل پیشینی، می‌تواند نظریه «دولت و حکومت» داشته باشد؛ هرچند به شکل پسینی نتوانسته باشد توفیق چندانی کسب کند. فلسفه سیاسی فارابی - برای مثال به فقه سیاسی نیاز ندارد - هرچند جایگاه فقه سیاسی را نیز تعیین می‌کند. در واقع، اگر بنا بود فلسفه سیاسی به فقه سیاسی و روش‌های نقلی نیاز داشته باشد از تعریف «فلسفه (سیاسی)» که روش عقلی آزاد از وحی دارد، خارج می‌شد. فلسفه (سیاسی) به واسطه روش عقلی‌اش، نمی‌تواند به فقه و روش‌های نقلی وابسته باشد. فقه سیاسی نه نظریه «دولت» دارد، نه نظریه «حکومت» به شکل نظام‌مند. فقه سیاسی نمی‌تواند درباره ماهیت دولت نظر دهد؛ چون اساساً این کاری فلسفی است.

نظریه نظام‌مند در خصوص شیوه حکمرانی نیز اساساً بحثی فلسفی است. پس اگر فقیهی نظریه سیاسی در این حوزه ارائه دهد، به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه، به نظریاتی در باب فلسفه سیاسی تکیه زده است. دقیقاً به دلیل فقدان تعریف مشخص

از «دولت» است که فقها برای داشتن تصویری صحیح از این موضوع مهم، از استعاره «قضا» (به تعبیر امام خمینی علیه السلام)، یا «وقف» و «امانت» (به تعبیر محقق نایینی) و یا «حیازت» (به تعبیر احمد بن حنبل) استفاده کرده‌اند. از سوی دیگر، فقه سیاسی بر خلاف ادعای حداقلی‌ها، حجّیت فی‌الجمله دارد و نمی‌توان از آن در مسائل سیاسی و اجتماعی صرف‌نظر کرد. فقه سیاسی می‌تواند گزاره‌هایی در باب حکومت داشته باشد. با وجود این، و بر اساس نظریه «همروی»، تعامل فلسفه، سیاسی با فقه سیاسی منافاتی با استقلال فلسفه سیاسی ندارد. فلسفه سیاسی می‌تواند از فقه سیاسی مستقل فرض شود، اما همانند هر دو رشته علمی دیگر با یکدیگر همروی داشته باشند. بر اساس این مبنا، این دو رشته علمی در خصوص طراح‌ی نظریه «دولت» می‌توانند به هم یاری رسانند.

منابع

۱. البوطی، محمد سعید رمضان، **ضوابط المصلحة فی الشريعة الاسلامیه**، بیروت، دارالمتحدہ، ۱۴۱۲.
۲. جرجانی، علی بن محمد، **کتاب التعریفات**، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۰۶.
۳. حائری یزدی، مهدی، **حکمت و حکومت**، لندن، شادی، ۱۹۹۵.
۴. حسینی، علی، «ضوابط احکام حکومتی»، **احکام حکومتی و مصلحت**، ج ۷ (احکام حکومتی و مصلحت)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۵. حقیقت، سید صادق، **توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه**، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱.
۶. _____، «بررسی و نقد نظریه‌های دولت در فقه شیعه»، **علوم سیاسی**، ش ۴۸ (زمستان ۱۳۸۸).
۷. _____، «تحوّلی روش‌شناختی در فقه سیاسی شیعه»، **فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌شناسی**، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۹).
۸. _____، «استنباط و زمان و مکان»، **اجتهاد و زمان و مکان**، ج ۲، (مجموعه مقالات)، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۹. _____، «تحدید مصلحت»، **فرهنگ اندیشه**، ش ۱۳ (بهار ۱۳۸۴).
۱۰. سروش، عبدالکریم، **مدارا و مدیریت**، تهران، صراط، ۱۳۷۶.
۱۱. _____، **فربه‌تر از ایدئولوژی**، تهران، صراط، ۱۳۷۲.
۱۲. _____، **سیاست - نامه**، تهران، صراط، ۱۳۷۸.
۱۳. _____، **آئین شهریاری و دینداری**، تهران، صراط، ۱۳۷۹.
۱۴. _____، «دانش و دادگری»، **مجله کیان**، ش ۲۲ (آذر و دی ۱۳۷۳).
۱۵. _____، «فقه در ترازو»، **مجله کیان**، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).
۱۶. شاطبی، ابو اسحاق، **الموافقات فی اصول الشریعه**، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۱۷. شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر، **اقتصادنا**، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ ق.
۱۹. صرامی، سیف‌الله، **احکام حکومتی و مصلحت**، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۰.
۲۰. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.

۲۱. _____، «تأملی در فقه سیاسی شیعه» (مصاحبه)، *مجله علوم سیاسی*، ش ۴، (بهار ۱۳۷۸).
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد، *المستصفی فی علم الاصول*، قم، دارالذخیر، ۱۳۶۸.
۲۳. فارابی، ابونصر محمد، *احصاء العلوم*، مقدمه عثمان محمد امین، مصر، مطبعة السعاده، ۱۹۳۱.
۲۴. _____، *الملة و نصوص اخرى*، تحقیق: محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸.
۲۵. فوکو، میشل، *تولد زیست سیاست*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نی، ۱۳۸۹.
۲۶. کدیور، محسن، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نی، ۱۳۷۶.
۲۷. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۲۸. _____، «حقوق بشر» (مصاحبه)، در: mojtahedshabestari.blogfa.com/post-12.aspx
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهه*، «کتاب البیع»، بی‌تا، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، ۱۳۸۳.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله، *صحیفه نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.
۳۱. _____، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۳۲. میراحمدی، منصور، «نظریه مقاصد الشریعه در فقه سیاسی اهل سنت»، *فرهنگ اندیشه*، ش ۱۳ (بهار ۱۳۸۴).
۳۳. میرموسوی، سیدعلی، «مصلحت همگانی و حکومت دینی»، *فرهنگ اندیشه*، ش ۱۳ (بهار ۱۳۸۴).
33. James, William, "The Thing and Its Relations", Chapter 3 in *Essays*, in: **Radical Empiricism**, New York, Longman Green and Co.1912.
34. **Oxford Advanced Learner's Dictionary**, 2005.
35. Rosenthal, Erwin I .J, **Political Thought in Medieval Islam**, London, Cambridge Press, 1962.