

# نظریه همروی و نواندیشی دینی

سید صادق حقیقت

استاد تمام رشته علوم سیاسی دانشگاه مفید، قم، ایران.

ss.haghighat@gmail.com

## چکیده

نظریه همروی در چهار سطح قابلیت طرح دارد. در سطح معرفت‌شناختی، مدعا این است که عقل، نقل، تجربه، شهود و تاریخ با هم تضاد ندارند در نهایت یک هدف را دنبال می‌کنند. در سطح دوم، یعنی همروی روش‌شناختی، این نظریه بین روش‌های متن‌گرایانه و زمینه‌گرایانه، ادله متنی و فرامتنی و روش‌های کمی و کیفی و تفهیمی پل می‌زند و به «راه سوم» اعتقاد دارد. در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی قابلیت طرح دارد. پیشینه نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به فارابی می‌رسد. در سطح آخر، همروی سنت و تجدد مطرح می‌شود، که به نوبه خود مستلزم احیای سنت و نقد تراش دینی (در سطح اسلام دو) و دیدگاه نقادانه به مدرنیته است. مسئله محوری در این مقاله، بررسی نسبت نظریه همروی با نواندیشی دینی است. نواندیشی دینی، برخلاف روشنفکری دینی، سکولار نیست و فقه سیاسی را (در محدوده‌ای خاص) معتبر می‌داند. نظریه همروی ذیل گفتمان نواندیشی دینی قرار می‌گیرد؛ چراکه قرائتی مردم‌سالار از دین به دست می‌دهد و درعین حال، فقه سیاسی و اجتماعی را معتبر می‌داند و از سکولاریسم فاصله می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه همروی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، متن‌گرایی، زمینه‌گرایی، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، سنت و تجدد، نواندیشی دینی.

## مقدمه

تاکنون از صاحب این قلم یک مقاله و یک کتاب منتشر شده است که به شکل مستقیم به موضوع بحث حاضر مربوط می‌شود. مقاله «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، که در سال ۱۳۹۲ انتشار یافت (حقیقت، ۱۳۹۲)، و کتاب همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، که در ۱۳۹۶ به زینت طبع آراسته شد (حقیقت، ۱۳۹۶)، تنها سطح سوم از چهار سطح نظریه همروی را پوشش می‌دهند. همان‌گونه که خواهیم دید، همروی چهار سطح دارد: همروی معرفت‌شناختی، همروی روش‌شناختی، همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و همروی سنت و تجدید؛ علاوه بر این، در این مقاله تلاش می‌شود همروی به مثابه یک «نظریه» مطرح شود. برای نیل به این هدف، علاوه بر اشاره به سطوح چهارگانه همروی، بخش‌هایی از این نظریه که تاکنون فرصت پردازش نداشته‌اند، مورد بررسی و کاوش قرار خواهند گرفت. همچنین، نگارنده تاکنون این نظریه را بر چند مورد انطباق داده است: مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی (حقیقت، ۱۳۷۶)، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه (حقیقت، ۱۳۸۱)، توزیع ثروت و عدالت اقتصادی (حقیقت، ۱۳۷۳: صص ۱۱۵-۱۰۹) و حقوق بشر (حقیقت، ۱۳۸۴: صص ۳۴۶-۳۳۱)؛ از سوی دیگر، نواندیشی دینی‌گفتمانی است که قرائتی مردم‌سالار و حقوق بشری از دین ارائه می‌کند و از این جهت، با گفتمان روشنفکری دینی شباهت دارد. تفاوت این دو گفتمان در چند امر است؛ از جمله آنکه نواندیشی دینی به اعتبار فقه سیاسی و اجتماعی باور دارد؛ بنابراین، از این جهت سکولار نیست. نقطه تمرکز این مقاله نسبت‌سنجی نظریه همروی با گفتمان نواندیشی دینی است. بدیهی است برای این کار، ابتدا باید مؤلفه‌های نظریه همروی را شناخت و در گام بعد، نواندیشی دینی را در مقایسه با روشنفکری دینی تعریف کرد.

هرچند نگارنده قبلاً همروی را در چهار سطح مطرح کرده است، تفاوت اساسی این متن با متون پیشین آن است که در اینجا، همروی به عنوان یک نظریه مطرح می‌شود. «نظریه» مجموعه‌ای از فرضیه‌ها و عبارتهای نسبتاً مجرد و عمومی در داخل یک علم است که کلیت واحد قابل فهمی را تشکیل می‌دهند و در تعیین بعضی از وجوه حیات جمعی به کار برده می‌شوند (Audi, 1999: p. 701). آندرو سایر نظریه را شیوه‌ای از نظم‌بخشی به رابطه بین مشاهده‌هایی (داده‌هایی) می‌داند که معنای آن‌ها قطعی است (سایر، ۱۳۸۵: ص ۵۷). براساس چهار سطح نظریه همروی، چهار مدعا به شرح زیر قابلیت طرح خواهند داشت:

الف- همروی معرفت‌شناختی: نه تنها عقل و نقل تضادی با هم ندارند، بلکه همراه با دیگر

راه‌های معرفت (تجربه، شهود و تاریخ) نیز می‌توانند انسان را به سوی مقصدی واحد در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی رهنمون شوند.

ب- همروی روش شناختی: در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی اسلامی، روش‌های مختلف، از جمله روش‌های متن‌گرایانه و زمینه‌گرایانه و روش‌های کمی و کیفی و تفهیمی در تعامل با یکدیگر می‌توانند راه‌سومی را پیشنهاد کنند.

ج- همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی: هرچند طبق تعریف، فلسفه سیاسی مستقل از وحی است، برای بررسی مسائل سیاسی از دیدگاه اسلام، هم به پاسخ فلسفی و هم به پاسخ فقهی نیاز داریم؛ در واقع، مدعا این است که برای حل مسائل سیاسی از دیدگاه اسلام هم به پاسخ فلسفی نیاز داریم، هم به پاسخ فقهی و هم به مقایسه آن دو.

د- همروی سنت و تجدد: از دیدگاه اسلام، راه‌حل مسائل اجتماعی و سیاسی از یک‌سو، از رهگذر نقد و احیای سنت و از سوی دیگر، بهره‌بردن از دستاوردهای تجدد (به‌خصوص در حوزه نرم‌افزاری) می‌گذرد.

### گفتمان نواندیشی دینی

حال، قبل از آنکه به جنبه‌های مختلف نظریه همروی پردازیم، تعریفی از نواندیشی دینی به دست می‌دهیم تا ضمن بررسی مؤلفه‌های نظریه همروی بتوانیم نشان دهیم این نظریه ذیل آن گفتمان قرار می‌گیرد. هرچند در دهه‌های قبل مرز مشخصی بین نواندیشی دینی و روشنفکری دینی ترسیم نشده بود، امروزه این مسئله با توجه به تفاوت‌های آن‌ها، امری بایسته به نظر می‌رسد. در زبان انگلیسی، به‌ویژه در ایالات متحده، اصطلاح اسلام اصلاح‌گرا<sup>۱</sup> برای نواندیشان دینی و اسلام لیبرال یا اسلام مترقی<sup>۲</sup> برای روشنفکران دینی معادل‌یابی شده‌اند. نواندیشی دینی گفتمانی است که هدف خود را بازاندیشی در متون دینی براساس حکم عقل و مقتضیات تجدد قرار داده است. نقطه افتراق این گفتمان از روشنفکری دینی آن است که در گفتمان اخیر تجدد و عقلانیت متجددانه فرض گرفته شده است و براساس آن، نصوص دینی فهم می‌شوند. تفاوت دیگر نواندیشی دینی با روشنفکری دینی آن است که نواندیشی دینی با عرفی‌گرایی (سکولاریسم) مرزبندی ایجاد می‌کند؛ چراکه نزد

1. reformist Islam
2. liberal (progressive) Islam

نواندیشان دینی فقه سیاسی اعتبار دارد. روشنفکران دینی جملگی فقه سیاسی را امری زمانمند و دانشی غیر معتبر در این زمان قلمداد می‌کنند. به نظر می‌رسد گفتمانی که بتواند در شرایط کنونی قرائتی مردم‌سالار و حقوق بشری از سنت و دین به دست دهد، همانا نواندیشی دینی است.

جدول ۱. مقایسه روشنفکری دینی و نواندیشی دینی

| معیارها             | تفکر دینی                                 | روشنفکری دینی                             | نواندیشی دینی |
|---------------------|---|---|---------------|
| متعلق اصلاح         | دین                                       | فکر دینی                                  |               |
| منبع معرفت (عقل)    | دلیل قراردادن عقل مدرن                    | نگرش تعاملی به دین و عقل مدرن             |               |
| فقه سیاسی           | نامعتبر دانستن فقه سیاسی و اجتماعی        | اعتبار محدود فقه سیاسی و فقه اجتماعی      |               |
| نسبت عقل و دین      | نگهداشتن جانب عقل مدرن در تعارض عقل و دین | نگهداشتن جانب دین در تعارض عقل و دین      |               |
| ادله فرامتنی و متنی | تکیه بر ادله برون‌دینی و فرامتنی          | تکیه بر ادله درون‌دینی و برون‌دینی        |               |
| سکولاریسم           | گرایش به سکولاریسم                        | مرزبندی با سکولاریسم                      |               |
| روش‌شناسی دینی      | تکیه به ادله فرامتنی                      | تکیه به ادله فرامتنی در کنار اجتهاد مصطلح |               |

### تبار نظریه همروی

«همروی» که ترجمه «confluence» است، در جغرافیا به معنای همسویی و ادغام شدن دو رود یا دو جریان آبی (همریزگاه)، در معماری به معنای پیوندگاه و در پزشکی به معنای تلاقی رگ‌ها است؛ علاوه بر این، این اصطلاح در علوم مهندسی و فیزیک، همانند «همروی بازتابشی» و «همروی ستارگان»، نیز کاربرد دارد. در علوم انسانی، همروی به «تلاقی و تعامل هر دو موضوع» تعریف می‌شود (Simpson and Weiner, 2005: p 319). ویلیام جیمز در بحث معرفت‌شناسی خود براساس اصول عمل‌گرایی، به همروی یا هم‌آمیزی روش‌های معرفتی میل می‌کند (James, 1912: pp 92-122)؛ در حالی که همروی در جغرافیا و علوم پزشکی نوعی تلاقی و یکی شدن را به همراه دارد. در فیزیک و علوم انسانی ضرورتاً به معنای یکی شدن و ایجاد شیء ثالث نیست. به طور مثال، روش‌های معرفتی (و همچنین ستارگان) با هم تعامل و همسویی دارند، ولی ترکیب نمی‌شوند و چیز سومی را ایجاد نمی‌کنند.

همروی معرفت‌شناختی، به معنای تعامل روش‌های مختلف معرفتی در اندیشه اسلامی، در متفکرانی همچون ملاصدرا و علامه طباطبایی سابقه دارد. حکمت متعالیه درصدد است

روش فلسفی، عرفانی (شهودی) و حتی وحیانی (شریعت و فقه) را با هم جمع کند. هم‌روی روش‌شناختی نیز، همان‌گونه که خواهیم دید، در نظریه‌های ترکیبی سابقه دارد. بر این اساس، امکان استفاده از روش‌شناسی‌های مختلف، اعم از سنتی، مدرن و پسامدرن، با شرایطی خاص وجود دارد.

درخصوص پیشینه نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در بین فلاسفه، می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد. فارابی، به‌عنوان اولین فیلسوف مطرح در جهان اسلام، وظیفه فلسفه سیاسی را بررسی کلیات و وظیفه فقه مدنی را رسیدگی به جزئیات می‌داند، اما چون جزئیات را به فقه واگذارده است، فلسفه سیاسی عملاً کارایی‌اش را از دست می‌دهد؛ درواقع، او نوعی تقسیم‌کار بین فلسفه سیاسی و فقه مدنی قائل شده است. او رهبری سنت را فقیه می‌داند و به‌نوعی راه فقه را به حکومت گشوده است؛ هرچند منظور او از فقه، فقه اکبر است نه آنچه امروزه فقه می‌نامیم. البته نباید فراموش کرد که طبق آراء اهل المدینة الفاضلة در درجه اول، هر یک از رؤسای سنت باید حکیم و در درجه دوم، فقیه باشند، اما طبق الفصول المدنیة و الملة حکمت در رئیس سنت شرط نیست (مهاجرنیا، ۱۳۷۷: صص ۱۱۸-۱۳۴). فقیه در اصطلاح فارابی معادل «دین‌شناس» است که علاوه بر مطرح‌نبودن «ولایت» وی، هم دایره علوم او وسیع‌تر از فقه اصطلاحی است و هم بر جهاد قدرت دارد. پس هرچند نسبت‌سنجی و هم‌روی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فارابی ریشه دارد، تفاوتی بارز بین آن مبنا و نظریه هم‌روی به چشم می‌خورد. ابن‌رشد نیز هرچند در زمره فلاسفه جای می‌گیرد، وحی و شریعت را حتی برای فیلسوف ضروری می‌داند (ابن‌رشد، ۲۰۰۹: صص ۱۷۸-۱۷۷). به نظر وی، نه تنها فلسفه از نظر دینی و فقهی نهی نشده، بلکه شریعت با روش فلسفی و عقلی موافق است و از نظر معرفتی، باید از موافقت معقول و منقول سخن گفت (ابن‌رشد، ۱۳۸۸ق: صص ۳۳-۳۸). اهمیت ابن‌رشد در این نکته محوری نهفته است که نه حکمت عملی را از دخالت در جزئیات منع می‌کند، نه فقه را جایگزین مطلق حکمت مدنی در جوامع دینی می‌کند. ملاصدرا، هرچند از نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی سخن نگفته است، مبنای نظری نسبت‌سنجی عقل و نقل را بر اساس حکمت متعالیه تمهید می‌کند (الشیرازی، ۱۹۸۱: ص ۱۶۷). در بین فقهای سیاسی، کسی به شکل دقیق نسبت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را مشخص نکرده است. البته، میرزای نایینی در کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة، که اثری در حوزه فقه سیاسی محسوب می‌شود، ابتدا به تقسیم حکومت‌ها به استبدادی (تملیکیه) و غیراستبدادی (ولایتیه) می‌پردازد. بدون تردید، این‌گونه مباحث در فلسفه سیاسی جای می‌گیرد و نویسنده کتاب با تأثیر پذیرفتن

از عبدالرحمن کواکبی، سعی کرده است برخی مبانی فلسفه سیاسی را بر مباحث فقه سیاسی مقدم اندازد (نایینی، ۱۳۷۸: صص ۲۸-۳۳)؛ از سوی دیگر، اندیشه سیاسی علامه طباطبایی اساساً شکل فلسفی دارد. از آن جمله می‌توان به نظریه استخدام، اصالت اجتماع و نظریه تعاون اشاره کرد. هر چند ایشان از ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به شکل کبروی بحثی به میان نیاورده است، فقه سیاسی جایگاهی خاص در دستگاه اندیشه سیاسی وی دارد. در بین متأخرین، احمد واعظی ارتباط فقه سیاسی و فلسفه سیاسی را این‌گونه بیان می‌کند: «فقه سیاسی هرگز نمی‌تواند ما را از فلسفه سیاسی بی‌نیاز کند. نظر به اینکه فلسفه سیاسی در مقایسه با فقه سیاسی به مباحث بنیادی‌تر می‌پردازد، همواره این امکان وجود دارد که بعضی مبانی تفتیح‌شده در فلسفه سیاسی در استنباط بعضی مباحث فقه سیاسی سهیم باشد» (واعظی، ۱۳۹۵: ص ۱۹۶).

جمع سنت و تجدد نیز در آثار متفکران متعددی به‌عنوان امر مطلوب مطرح شده است؛ اما کمتر از چگونگی جمع آن‌ها، بالأخص در حوزه مسائل سیاسی، شاهد کوشش نظری هستیم. در مجموع، باید گفت نظریه همروی در برخی ابعاد خود سابقه دارد، اما نسبت روش‌های مختلف و دوگانه‌های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و سنت و تجدد در قالب یک «نظریه» بدیع به نظر می‌رسد.

### هستی‌شناسی در نظریه همروی

از آنجا که در هستی‌شناسی، که بخشی از دانش فلسفی است، به سه مسئله ماهیت هستی، چرایی هستی و غایت هستی پرداخته می‌شود، لازم است به این سه وجه به شکل مختصر پردازیم. دین اسلام با پشتوانه وحی تعریفی از هستی ارائه کرده است که فراتر از ابعاد علمی، ذهنی و تجربی بشر است. مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسی کتب اسلام عبارت‌اند از: رئالیسم معرفتی، نیازمندی جهان نسبت به خداوند، غایت و هدفمندی هستی، حاکمیت نظام علت و معلول (خداوند و مخلوقات)، فناپذیری جهان طبیعت و ایمان به غیب. انسان و جهان مخلوق خداوند هستند و گیتی از دو بخش عالم محسوسات و غیب تشکیل شده است. خداوند این عالم را برای تکامل انسان آفریده است و هدف خلقت چیزی جز عبودیت و تکامل انسان نیست.

### نظریه همروی و مسئله انتظار از دین

نظریه همروی را می‌توان راه سومی بین دو رویکرد حداکثری و حداقلی تلقی کرد. در کتاب همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، مدعا این است که نظریه همروی بر نقد هم‌زمان دو رویکرد حداکثری

و حداقلی به دین مبتنا دارد (حقیقت، ۱۳۹۶: صص ۷۴-۳۳). در حالی که حداکثری‌ها انتظار دارند دین تکلیف همهٔ امور را مشخص کرده باشد، حداقلی‌ها فقط انتظار مبدأ و معاد را از دین دارند. به تعبیری دیگر، می‌توان گفت هفت تفاوت اساسی بین این دو رویکرد وجود دارد:

۱. قلمرو عقل انسانی: عقل بشر از دیدگاه حداقلی، خودبسنده و از دیدگاه حداکثری، ناخودبسنده است.

۲. کمال و جامعیت دین: برخی نگرش‌های حداکثری کمال و جامعیت دین را در ردیف هم قرار می‌دهند و از ادعای کمال دین به جامعیت آن می‌رسند.

۳. تفسیر دین: حداکثری‌ها بر اساس مرجعیت انحصاری دین، بر این باورند که با وجود تفسیرپذیری دین و متون دینی، تنها یکی از تفاسیر و برداشت‌ها معتبر و قابل استناد است.

۴. اعتبار فقه سیاسی: حداقلی‌ها، برخلاف حداکثری‌ها، فقه سیاسی را غیر معتبر و ناکارآمد می‌دانند.

۵. اجرای احکام شریعت: طبق نظر حداکثری‌ها، رسالت و اهداف دین تنها با بیان تعالیم و احکام لازم برای سعادت انسان‌ها محقق نمی‌شود، بلکه به اجرای آن‌ها در قالب حکومت اسلامی وابستگی دارد.

۶. ارتباط معرفت دینی با دیگر معارف بشری: در نگرش حداقلی، بر اساس مطالب پیش گفته، معرفت دینی چون امری بشری است، از دیگر معارف انسانی تغذیه می‌کند.

۷. نسبت با تجدد: رویکرد حداکثری نسبت به تجدد یا بی تفاوت است و یا با آن تخاصم دارد (میرموسوی، ۱۳۸۹: صص ۵۵-۹۵؛ همو، ۱۳۸۷: صص ۱۲۴-۱۲۲).

کامل بودن دین و هدایت دینی غیر از مدعای جامعیت و برداشت حداکثری از دین و تجددستیزی است. در نظریهٔ همروی، راه رجوع به ادلهٔ درون‌دینی باز است؛ خواه دین به مسئلهٔ مورد نظر به شکل وسیع بپردازد، یا راهبردهای کلی ارائه کرده و بقیهٔ امور را به عقل بشری واگذار کرده باشد. ادلهٔ فرامتنی و برون‌دینی بر ادلهٔ متنی و درون‌دینی تقدم رتبی دارند؛ بنابراین، در صورتی که استدلال و برهان تام عقلی بر موضوعات اجتماعی وجود داشته باشد، بر جملهٔ ادلهٔ نقلی تقدم خواهد داشت. اما تمام سخن، لااقل در پاره‌ای موارد، در این است که ادلهٔ فرامتنی فصل الخطاب نیستند؛ بنابراین، راه رجوع به ادلهٔ متنی در این گونه موارد باز می‌ماند. این مسئله نشان می‌دهد که چگونه نظریهٔ همروی با روشنفکری دینی مرزبندی می‌کند و ذیل گفتمان نواندیشی دینی قرار می‌گیرد.

## انسان‌شناسی در نظریه همروی

آن‌طور که کانت و لاک معتقدند، سرشت بشر نیک و خوب و طبق نظر هابز و ماکیاول، شرور است. صف‌بندی رئالیست‌ها و ایدئالیست‌ها در این موضوع مهم، اثری مستقیم در دیگر آرای حوزه فلسفه سیاسی ایشان دارد. به نظر نمی‌رسد هیچ‌یک از دو گروه یادشده برهان یقینی و یا حتی مستقالات عقلیه برای مدعای خود داشته باشند. تجربه تاریخی هم شاید به سود مدعای هر دو رأی دهد؛ به همین دلیل نمی‌تواند مورداتکا باشد. در گام آخر، چه‌بسا بتوان ادعا کرد که منابع دینی به این بحث پرداخته باشند. اگر برهان و عقل و تجربه در این زمینه به شکلی باشند که راه را برای رجوع به ادله متنی نبندند، باید دید آن‌ها تا چه حد به این بحث پرداخته‌اند. هرچند «نظریه استخدام» علامه طباطبایی به شرور بودن ذات انسان نظر دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۵۱)، ایشان به فطرت و روحیه تعاون و اینکه انسان موجودی مرکب از دو جوهر مادی و مجرد است نیز اشاره کرده‌اند (طباطبایی، ۱۹۷۳: ص ۱۱۳). براساس نظریه همروی، درخصوص این مسئله، شاید بتوان گفت برخی آیات قرآنی سرشتی دوگانه برای ذات بشر معرفی کرده‌اند: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸)؛ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)؛ «فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عاديات: ۶)؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى» (علق: ۷-۶)؛ پس، انسان ملغمه‌ای از خوبی‌ها و بدی‌هاست و می‌تواند از حیوان بدتر یا از فرشته بهتر شود. همان‌گونه که دیده می‌شود، گفتمان نواندیشی دینی درصدد است هم از منابع عقلی بهره برد و هم از متون مقدس.

## همروی معرفت‌شناختی

همان‌گونه که اشاره شد، نظریه همروی در این بعد مسبوق به سابقه است. اندیشمندان اسلامی، همانند فارابی و صدرالماتل‌الیهین و علامه طباطبایی، از تعاضد عقل و نقل و شهود سخن گفته‌اند. ملاصدرا به عقل اتکا می‌کند و از شهود و نقل تأیید می‌آورد. نظریه همروی در سطح معرفت‌شناختی درصدد جمع و توفیق بین عقل و نقل، به‌عنوان مهم‌ترین روش‌های شناخت در حوزه اندیشه اسلامی و همچنین، تجربه، شهود و تاریخ است. نکته مهم اینکه نسبت عقل و نقل مبنای نسبت سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی محسوب می‌شود. ظاهرگرایان، اخباریون و تفکیکی‌ها هر یک به شکلی عقل‌گرایی را زیر سؤال می‌برند. شاید بتوان نظریه همروی را در مقابل دو رویکرد تلفیقی و



تفکیکی قرار داد. از دیدگاه منتقدان مکتب تفکیک، خلوص برداشت دینی «رؤیایی» بیش نیست (اسلامی، ۱۳۹۰: صص ۳۳۲-۳۱۵). برعکس رویکرد تفکیکی، رویکرد توفیقی همانند فارابی در الجمع بین رأی الحکیمین، معتقد است فلسفه و دین یک چیز را اثبات می‌کنند. حکمت متعالیه ملاصدرا نیز بین راه عقل و نقل و شهود جمع کرد.

آنچه به بحث حاضر مربوط می‌شود این است که نسبت دلیل عقل و نقل در این مکتب با نظریه همرویی هم مشابهت دارد، هم تفاوت؛ مشابهت آن دو در این است که اگر در کلام یا فلسفه (یا در کلام سیاسی و فلسفه سیاسی) دلیل عقل شکل برهانی و یقینی نداشته باشد، به هنگام تعارض با دلیل نقلی معتبر باید کنار گذاشته شود. در عین حال، در نظریه همرویی شقوق مسئله به شکل دقیق‌تر باز شده است. مراد از دلیل عقل می‌تواند عقل نوع بشر باشد که باز اعتبار دارد؛ از طرف دیگر، ادله نقلی نیز ظنی هستند، چراکه ما بدون واسطه به شارع مقدس دسترسی نداریم؛ پس، نسبت دلیل عقل و نقل در اکثر موارد به سبک و سنگین کردن دلایل ظنی باز می‌گردد و باید دید کدام دلیل ظنی، اقوی است.

### نظریه همرویی و تجربه

تجربه به چند معنا به کار می‌رود. تجربه در معنای عام تمام معلوماتی است که انسان بعد از تولد از راه‌های مختلف به دست می‌آورد. تجربه به این معنا در برابر معلومات پیشین است و می‌تواند شکل درونی، عقلی یا حسی داشته باشد. وقتی از «تجربه بشری» در طول تاریخ سخن می‌گوییم، معنای عام از آن اراده می‌کنیم. گاهی تجربه به معنای تجربه دینی به کار می‌رود که نوعی علم حضوری تلقی می‌شود. در نظریه همرویی، دستاوردهای بشری و علوم تجربی و علوم عقلی جملگی اهمیت دارند و در واقع، نمی‌توانند با دلیل شرعی تعارض داشته باشند (حقیقت، ۱۳۹۶: صص ۸۱-۸۳).

### همرویی روش‌شناختی

همان‌گونه که اشاره شد، امکان ترکیب روش‌ها و روش‌شناسی‌های مختلف مسبوق به سابقه است. تاد جیک در سال ۱۹۷۹ از اصطلاح «روش ترکیبی» برای همرویی روش‌های کمی و کیفی در پژوهش‌های علوم اجتماعی استفاده کرد. بر این مبنا می‌توان به «راه سوم» در خصوص دوگانه‌های زیر رسید:

متن‌گرایی و زمینه‌گرایی، روش‌های کمی و کیفی (و حتی تفهیمی)، ساختار و کارگزار، و ادله فرامتنی و متنی (که در عنوان قبل اشاره شد).

به اعتقاد تشکری و کرسول، «پژوهش ترکیبی مطالعه‌ای است که پژوهشگران با استفاده از رویکردها یا روش‌های پژوهش کمی و کیفی، اقدام به گردآوری، تحلیل و ترکیب یافته‌ها و تفاسیر به‌دست‌آمده از روش‌های مختلف، در یک مطالعه خاص می‌کنند» (Tashakkori, 2007: p 1-3). در کتاب رهیافت‌ها و روش‌ها در علوم اجتماعی؛ دیدگاهی کثرت‌گرایانه، که توسط پورتا و کیتینگ ویراستاری شده است، اصطلاح‌هایی همانند هم‌نهاد،<sup>۱</sup> سه‌گوش‌سازی،<sup>۲</sup> چشم‌انداز متکثر،<sup>۳</sup> کثرت‌گرایی،<sup>۴</sup> باروری (پیوند) متقابل،<sup>۵</sup> ترکیب<sup>۶</sup> و پل‌زدن،<sup>۷</sup> برای رساندن این معنا استفاده شده است (Porta and Keating, 2008: pp 225, 232, 322)؛ علاوه بر آن، می‌توان به دو اصطلاح دیگر راه سوم<sup>۸</sup> و ادغام<sup>۹</sup> نیز اشاره کرد. همچنین، در خصوص متن‌گرایی و زمینه‌گرایی، به نظر می‌رسد «همروی» آن دو کارآمدتر و به واقع نزدیک‌تر باشد. نگارنده این سطور سعی کرده است کتاب روش‌شناسی علوم سیاسی را براساس همروی روش‌شناختی به رشته تحریر درآورد (حقیقت، ۱۳۹۸). در نظریه همروی، نوعی کثرت‌گرایی روش‌شناختی به رسمیت شناخته شده است؛ چراکه هر روش، کارایی‌ها و محدودیت‌های خاص خود را دارد.

### تقدم دانش‌های درجه دوم بر دانش‌های درجه اول

هر دانشی که موضوع آن پدیده‌ها باشد، دانش درجه اول<sup>۱۰</sup> محسوب می‌شود؛ همان‌گونه که هر دانشی که موضوع آن دانشی دیگر باشد، درجه دوم<sup>۱۱</sup> قلمداد می‌شود. به‌طور مثال، موضوع سیاست قدرت است؛ پس سیاست دانش درجه اول است. اما موضوع فلسفه علم سیاست خود علم سیاست است؛ پس، دانشی درجه دوم است. بر این اساس، فلسفه هر علمی دانش درجه دوم

1. synthesis
2. triangulation
3. multiple perspective
4. pluralism
5. cross - fertilization
6. combination
7. bridging
8. the third way
9. integration
10. first order
11. second order

است. هر چند از نظر زمانی ابتدا دانش‌های درجه اول رخ داده‌اند و سپس دانش‌های درجه دوم، آن هم در دهه‌های اخیر، رشد کرده‌اند، از نظر رتبی دانش‌های درجه دوم بر دانش‌های درجه اول تقدم دارند. برای فارابی و دیگر اندیشمندان کلاسیک، دانش درجه دوم مطرح نبوده است. اما امروزه، دانش‌های درجه دوم رشد کرده‌اند و لازم است نسبت آن‌ها با دانش‌هایی همچون فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مشخص شود. به طور مثال، اگر در حوزه دانش‌های درجه دوم تحولی رخ دهد، اجتهاد فقیه نیز متحول می‌شود.

### جایگاه عقل در نظریه همروی

قبل از هر چیز باید دید از عقل<sup>۱</sup> و عقلانیت (تعقل)<sup>۲</sup> چه معنایی را اراده می‌کنیم. عقل قوه‌ای است که انسان به واسطه آن داده‌های اولیه را فهم و ترکیب می‌کند، منطق را به کار می‌گیرد، روایی واقعیت‌ها را بر می‌رسد و نهادها و اعمال را توجیه می‌کند یا تغییر می‌دهد؛ در حالی که عقلانیت مفهومی است که به انطباق عقاید و اعمال شخص با دلایل او اطلاق می‌شود. استاد مصطفی ملکیان تعقل را «تابع استدلال مجاز<sup>۳</sup> بودن» تعریف می‌کند. مقصود از «مجاز» در اینجا «مُجمع علیه نوع بشر» است. سپس وی از دیدگاه جاناناتان کوهن<sup>۴</sup> نه معنا برای تعقل بر می‌شمارد (کوهن، ۱۳۷۸: ص ۲۰۵): تبعیت از قواعد منطق صوری قیاسی، تبعیت از قضایای تحلیلی، تبعیت از استدلال‌های ریاضی، تبعیت از قواعد حساب احتمالات، تبعیت از استقرا، تبعیت از امور متعارف در میان بشر، عقلانیت در غایات زندگی، عقلانیت در روش‌ها (عقلانیت ابزاری) و عقلانیت گفتاری (ملکیان، ۱۳۸۲-۱۳۸۰: صص ۸۲-۴۶). جان راولز در نظریه عدالت خود معنای مضیق‌تری از امر معقول<sup>۵</sup> و امر عقلانی<sup>۶</sup> قصد می‌کند (راولز، ۱۳۸۳: ص ۲۹).

نقطه تمرکز بحث آن است که مدرکات عقل گاه با مفاد آنچه از نقل به دستمان رسیده است نوعی ناهمخوانی (و گاه تعارض) پیدا می‌کند. به طور کلی، در خصوص نسبت دلایل عقلی و

1. reason
2. rationality
3. legitimate
4. Jonathan Kohen
5. reasonable
6. rational

نقلی دو تصور کلی وجود دارد: همخوانی و تعارض. در صورت نخست، اختلافی بین رویکردهای مختلف وجود ندارد، اما در صورت تعارض و ناهمخوانی صور شش‌گانه‌ای قابل تصور است؛ چراکه مقصود از دلیل عقل یا دلیل عقل قطعی (عقلی و برهانی) است، یا (دلیل) عقل نوع بشر و یا غیر آن (دلیل عقل غیر معتبر، همانند استحسانات عقلی)؛ مراد از دلیل نقل نیز یا دلیل نقل معتبر است (که نوعی «حجت» به‌شمار می‌رود)، یا نقل غیر معتبر. از دیدگاه نظریه‌همروی، اگر دایره عقل محدود شود، فقه شیعه از اشعری‌گری سر درمی‌آورد. عقل قطعی، شکل برهانی دارد و فرازمانی و فرامکانی است، در حالی که عقل نوع بشر زمینه‌مند است. عقل نوع بشر یقین از نوع برهان به‌دست نمی‌دهد، بلکه مفید ظنونی است که اعتبار دارند. در مقایسه و رویارویی این ظنون با ظنون برآمده از نقل، ملاک، قوت ظنون خواهد بود. «به‌عنوان یک قاعده کلی، معیار اصلی در نسبت‌سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، قوت اعتبار آن دو است». دلیل این مسئله آن است که کمتر گزاره‌ای می‌توان در این دو حوزه پیدا کرد که برهانی و یقینی باشند؛ پس عمدتاً با گزاره‌های ظنی روبه‌رو هستیم. شایان ذکر است که عقل در معظم گزاره‌های فلسفه سیاسی، عقل برهانی نیست. فلسفه سیاسی و فقه سیاسی هر دو دانش‌های بشری‌اند که یکی آزاد از وحی است و دیگری عمدتاً متکی به نقل. عقل به این دلیل اعتبار دارد که قوه مشترک بین بشر است و نقل به این جهت معتبر است که به خداوند و معصومان (علیهم‌السلام) انتساب دارد. اگر مفاد فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در خصوص مسئله‌ای خاص (همانند توزیع قدرت و عدالت) یک چیز بود و مؤید یکدیگر تلقی شدند، پاسخ مسئله روشن است. در فرض مقابل، امکان ناهمخوانی این دو نوع دانش به‌وجود می‌آید. گزاره‌های دینی منقول ممکن است عقلانی، عقل‌ستیز یا عقل‌گریز باشند (ملکیان، ۱۳۷۹: صص ۲۵-۲۰). نوعی از ناهمخوانی‌ها و تعارض این دو نوع یافته‌ها، یعنی تعارض گزاره‌های بشری عقلی با گزاره‌های وحیانی (در اینجا در قالب فقه سیاسی)، عقل‌ستیز است. بدیهی است این تعارض بدوی است و اساساً نمی‌توان تصور کرد که شارع مقدس گزاره‌ای ضد عقلی داشته باشد؛ پس به شکل قاعده کلی می‌توان گفت اگر گزاره‌های فقه سیاسی با عقل (یا تجربه قطعی) تعارض پیدا کرد، یا تأویل می‌شود و یا کنار گذاشته می‌شود. از سوی دیگر، می‌توان گفت بسیاری از گزاره‌های فقه سیاسی ابهام و اجمال دارد و در این صورت است که فلسفه سیاسی اعتبار پیدا می‌کند. در نظریه همروی، برخلاف رویکرد حداقلی، مهم آن است که راه رجوع به فقه سیاسی باز است. فرض برعکس این تصور نیز امکان‌پذیر است: نوعی ابهام در فلسفه سیاسی با فرض قوت دلیل در طرف فقه سیاسی.

فرض اخیر از این جهت اهمیت دارد که برخی گمان می‌کنند فلسفه سیاسی متکی به عقل به شکل موجه کلیه راهگشای کلیه امور در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است؛ بنابراین، نیازی به فقه سیاسی وجود ندارد. به نظر می‌رسد نزاع سوسیالیست‌ها و لیبرالیست‌ها در مبحث عدالت اجتماعی به تکافوی ادله منجر شده باشد؛ به دیگر بیان، امکان قانع کردن طرف مقابل در این‌گونه استدلال‌ها از بین می‌رود. در اینجاست که امکان یافتن موضع شرع مقدس (در دین و فقه سیاسی) باز می‌شود. مشابه این مسئله را می‌توان برای مک‌ایننتایر در خصوص حقوق بشر مثال زد. از دیدگاه وی، انسان خودمختار عصر روشنگری نمی‌تواند چنین حقوقی را برای خود تعریف کند (McIntyre, 1981: p 67)، اما او رأی متأخری در سال ۲۰۱۷ در این زمینه دارد. به نظر وی، هرچند حقوق بشر توجیه معرفت‌شناسانه ندارد، اجتناب‌ناپذیر است. دلیل وی اقتضانات زمانه و مانند آن نیست، بلکه استناد به اعتقادنامه کلیسای کاتولیک<sup>۱</sup> است که حقوق بشر را مورد تأیید قرار می‌دهد (McIntyre, 2017)؛ در واقع، او بین داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی (خویش) به این شکل جمع‌بندی می‌کند.

در مجموع، ملاک کلی در نسبت بین مجاری معرفتی، اعم از دلیل عقل و نقل و شهود و تجربه، قوت آن‌هاست؛ به این معنا که دلیل قوی‌تر همواره مقدم است. پس اگر دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی ظنی بود، دلیل نقلی را باید تأویل کرد یا کنار گذاشت. اگر دلیل عقلی ظنی و دلیل نقلی معتبر و یقینی بود، دلیل نقلی مقدم می‌شود. اگر هم هر دو ظنی بودند، مورد اقوی را باید اخذ کرد. از آنچه گفته شد مشخص می‌شود که اعتبار دلیل عقل در نظریه همرویی (و نزد نواندیشان دینی) با دیدگاه روشنفکران دینی، که عقل انسانی و ادله برون‌دینی را معتبر می‌دانند، و همچنین با دیدگاه (فقه) سنتی متفاوت است.

### توسعه حکم عقل

مسئله محوری در کارایی عقل به‌مثابه یک منبع در استنباط احکام شرعی و همچنین بهره‌برداری از آن در مسائل اجتماعی این است که شیعه، علی‌رغم اعتقاد به حسن و قبح عقلی و قرار گرفتن در گروه عدلیه در مقابل اشاعره، چندان از این منبع بهره نمی‌برد. آخوند خراسانی براساس حسن و قبح عقلی، عقل را دارای توان حکم به خوبی یا بدی کارها می‌شمارد و مدعی می‌شود چنین نیست

1. The Catechism of the Catholic Church

که نزد عقل کارهای مختلف یکسان باشند و عقل به ستایش و نکوهش عاملان نپردازد (خراسانی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۲۳). به اعتقاد وی، از وجوب شرعی می‌توان وجوب عقلی را استخراج کرد، حال آنکه از وجوب عقلی نمی‌توان لزوماً حکم شرعی و جویی را استخراج کرد (خراسانی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۳۳). برخی اصولیون، همانند محمد حسین اصفهانی، عقل مستقلی که نزد شارع مقدس حجت است را به بنای عقلا برمی‌گردانند (علی دوست، ۱۳۸۲: ص ۲۱۸). از دیدگاه محقق اصفهانی، هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد، هر فعلی که به کمال وی کمک کند محبوب او است. انتظام جامعه به انسان کمک می‌کند تا به کمال مطلوب ممکن برسد، عدل به انتظام جامعه کمک می‌کند و ظلم به عدم انتظام. انسان‌های عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند و در نتیجه، انسان‌های عاقل، بما هم عقلا، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می‌گذارند تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب شود (اصفهانی، ۱۳۷۵: ص ۱۵۷).

این دیدگاه مورد انتقاد بسیاری از متفکران واقع شده است (اصفهانی، ۱۳۷۵: ص ۱۵۷؛ حائری یزدی، ۱۳۷۸: ص ۲۵۹). در واقع، وقتی ملاک اعتبارات عقلا بود، یقینی یا ظنی بودن دلیل منتفی می‌شود؛ چراکه معیار صرفاً اعتبار معتبرین است و نه حسن و قبح ذاتی. هر چند محمد حسین اصفهانی عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمی‌کند و حکمت عملی را به بنای عقلا برمی‌گرداند، مقصود او از بنای عقلا صاحبان عقل از جنبه عاقل بودنشان است. بنای عقلا نزد او با احکام عرفی و عقل جمعی مساوی نیست. به نظر می‌رسد نوعی نسبیّت در این مبنا نهفته است؛ چراکه حکم عقلا از یک قوم به قوم دیگر - با توجه به تغییر زمان و مکان - ممکن است تفاوت کند. اگر عقل ما به چیزی حکم کرد، خداوند به‌عنوان رئیس عقلا به آن حکم می‌کند و اگر حکمی را الزام نکرده باشد، از روی مصلحت و امتنان است؛ پس اگر عقل به حسن توزیع قدرت یا دموکراسی حکم کرد، درمی‌یابیم که نظر خداوند نیز چنین است. براساس مبنای اصفهانی، مسئله سهل‌تر می‌شود؛ چراکه مقصود از حکم عقل چیزی جز بنای عقلا نخواهد بود که هم قابل کشف است و هم امری زمانمند و مکانمند می‌شود. از دیدگاه نظریه همروی، اگر عقل مستقل است و بنای عقلا حجیت و اعتبار دارد، دلیل آن را باید در ودیعه‌ای جست‌وجو کرد که خداوند در نهاد بشر قرار داده است؛ بنابراین، همواره حجیت خواهد داشت. نگارنده برای اینکه بحث شکل کاربردی پیدا کند و از کلی‌گویی خارج شود، مصادیق و مثال‌های مشخصی برای توسعه حکم عقل در نظریه همروی برشمرده است (حقیقت، ۱۳۹۶: صص ۱۴۴-۱۲۵).

## همروی ادله فرامتنی (عقلی) و ادله متنی (نقلی)

یکی دیگر از نقاط افتراق نظریه همروی با دیدگاه سنتی و روشنفکری دینی در نسبت ادله متنی و فرامتنی است. در نظریه همروی سعی می‌شود نسبتی تعاملی و خالی از ابهام بین ادله فرامتنی و متنی برقرار شود. در نظریه همروی، ادله فرامتنی از چند جهت بر ادله متنی تقدم دارند، اما مانع از رجوع به خود متون مقدس (آیات و روایات) در مسائل اجتماعی نمی‌شود. ادله فرامتنی بستر فهم از متن را آماده می‌کنند؛ بنابراین، بر آن تقدم رتبی دارند. فقیه یا مفسر مردم‌سالار متون دینی را متفاوت از فقیه یا مفسر نخبه‌گرا یا توتالیتار می‌بیند. ادله فرامتنی چند دسته هستند. یکی ادله عقلی و برهانی است. به طور مثال، اگر بحثی به دور یا تسلسل منجر شود، شرط آن هم باطل خواهد بود. دسته دوم مباحثی است که به حسن و قبح عقلی مربوط می‌شود. یکی از مباحث مهم بین اشاعره و معتزله بحث حسن و قبح عقلی است که عدلیه و از جمله شیعه یک طرف هستند و اشاعره طرف دیگر. عدلیه معتقد به حسن و قبح عقلی هستند، ولی اشاعره حسن و قبح عقلی را قبول ندارند. اگر عقل به خوب بودن چیزی حکم کرد، باید از آن پیروی کرد. نکته محوری، همان‌گونه که گذشت، توسعه حکم عقل در مسائل سیاسی و اجتماعی است. دسته دیگر از مباحث فرامتنی، مباحث روش‌شناسانه است؛ موضوعی که در عنوان بعد پی گرفته خواهد شد. امروزه روش‌شناسی به عنوان یکی از مباحث بین‌رشته‌ای بسیار مهم مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار دارد.

## همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی

هرچند بین سه حوزه فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و علم سیاست نوعی تعامل و همروی وجود دارد، در اینجا موضوع بحث علوم هنجاری هستند؛ از این رو، علم سیاست به طور تخصصی از عنوان حاضر خارج می‌شود. علم سیاست نوعی علم تجربی است؛ به دیگر بیان، بین سه حوزه فلسفی، فقهی و علمی سیاست، همروی وجود دارد. اما در این متن بر دو حوزه اول و دوم متمرکز می‌شویم و از ارتباط این دو حوزه با حوزه‌های دانشی دیگر (همانند کلام سیاسی و اخلاق سیاسی) صرف‌نظر می‌کنیم. کلام سیاسی با فلسفه سیاسی دو تفاوت اصلی دارد: اولاً، کلام سیاسی مقید به اثبات گزاره‌های وحیانی و دینی است، در حالی که فلسفه سیاسی آزاد از وحی است؛ ثانیاً، کلام سیاسی چندروشی و فلسفه سیاسی تک‌روشی (عقلی) است. مدعای نظریه همروی، در اینجا، آن است که نمی‌توان به مسائل سیاسی صرفاً پاسخ فلسفی یا فقهی داد، بلکه باید این‌گونه مسائل ابتدا در دو حوزه یادشده مطرح و سپس نسبت آن‌ها نیز به بحث گذاشته شود. در نسبت‌سنجی فلسفه

سیاسی و فقه سیاسی، به شکل کلی، چهار صورت متصور است: تعاضد گزاره‌های آن دو (که بدون شک، در راستای حل مسئله‌ای همچون عدالت یا آزادی مؤید هم خواهند بود)؛ تعارض ظاهر گزاره‌های مستنبطه در فقه سیاسی با عقل (برهانی یا عقل نوع بشر) در فلسفه سیاسی (که چاره‌ای جز تأویل یا کنار گذاشتن نوع اول باقی نمی‌ماند)؛ اجمال یا ابهام در گزاره‌های فقه سیاسی با فرض اعتبار فلسفه سیاسی (در این خصوص باید معیار را گزاره‌های فلسفه سیاسی قرار داد) و بالأخره، ابهام در گزاره‌های فلسفه سیاسی (همانند تکافوی ادله مکاتب مختلف در مسئله‌ای خاص) با فرض روشن بودن گزاره‌های فقه سیاسی که در این صورت فقه سیاسی می‌تواند راهگشا باشد. «از آنجا که گزاره‌های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی نوعاً ظنی هستند، قاعده کلی، قوت اعتبار آن دو است».

### وجوه اعتبار فلسفه سیاسی

فیلسوف سیاسی از آن حیث که تفلسف می‌کند، خود را به پذیرش گزاره‌های دینی و وحیانی مقید نمی‌داند و در مقدمه‌های برهان‌های خود از آن‌ها استفاده نمی‌کند، اما فیلسوف سیاسی اسلامی می‌تواند از پیش فرض‌های دینی استفاده کند و این مسئله منافاتی با تفلسف آزاد وی ندارد. فلسفه سیاسی، دست‌کم، از سه جهت نسبت به فقه سیاسی اعتبار پیدا می‌کند:

۱. بسترسازی: فلسفه سیاسی، مثل کلام و فلسفه، بستر فهم از متون دینی را آماده می‌کند. کسی که در مباحث مهم فلسفه سیاسی همچون آزادی، قدرت، برابری، حکومت آرمانی، عدالت و مشروعیت به نتیجه خاصی رسیده باشد، متون وحیانی (کتاب و سنت) را، به شکل خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه، در قالب خاصی می‌فهمد. فقیهی که در فلسفه سیاسی خود آزاداندیش است، نمی‌تواند دین را به شکل استبدادی و توتالیتاریستی بفهمد؛ برعکس، کسی که در فلسفه سیاسی خود به تمرکز قوا و بدبینی نسبت به آزادی و توزیع قدرت رسیده است، نمی‌تواند برداشتی مردم‌سالار از دین داشته باشد و در نهایت، به «کلمه خبیثه آزادی» و مانند آن خواهد رسید. فارابی نیز از شأن بسترسازی کلام برای فقه سخن می‌گوید. وی تفاوت کلام و فقه را در این می‌داند که کلام به آرا و افعال بیان‌شده توسط واضع ملت (شریعت) می‌پردازد؛ درحالی‌که فقه از آرای بیان‌شده، احکام جدیدی را استنباط می‌کند؛ پس، متکلم به مباحثی کمک می‌کند که فقیه برای استنباط از آن‌ها کمک می‌جوید (الفارابی، ۱۹۳۱: ص ۷۱). شیخ فضل‌الله و تبریزی استبداد را بر مشروطه ارجح



می‌دانند؛ ولی باید توجه داشت که همان استدلال (دفع افسد به فاسد) نایینی را مطرح می‌کنند؛ با این تفاوت که استبداد را فاسد و مشروطه را افسد می‌دانند. از دیدگاه ایشان، استبداد نوعی فسق، و مشروطه مصداق کفر است. به اعتقاد وی، سلطنت رکن اسلام است و منظورش اجرای شرع است، ولی به شاه مستبد رضایت می‌دهد (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ص ۲۱۵). نکته محوری در این بحث آن است که این‌گونه قضاوت‌ها نیز مبنای پیشافقه‌ی دارد. اینکه مصداق فاسد و افسد چه باشد، به مبانی فلسفه سیاسی فقیه بازگشت می‌کند نه به خود اجتهاد و فقه (حقیقت، ۱۳۹۶: صص ۸۵-۸۳).

۲. یقینیات (برهانی): روش عقلانی در فلسفه سیاسی چند شکل دارد. صورت اول آن است که براساس قیاس نظریات بر بدیهیات مبتنی شود؛ روش دوم، به تعبیر پیرس، «استدلال از راه بهترین تبیین»<sup>۱</sup> است که قدما از آن استفاده نمی‌کرده‌اند. کار سوم و چهارمی که در فلسفه سیاسی انجام می‌شود، بررسی تطور مفهومی و تحلیل زبان است (ملکیان، ۱۳۸۷: ص ۶۴). نه تنها مقصود از روش عقلانی در فلسفه سیاسی صرف ادله یقینی نیست، بلکه اساساً ادله برهانی یقینی در فلسفه سیاسی به ندرت یافت می‌شوند. عقل در صورتی کاشف حکم شرعی (از باب ملازمه) تلقی می‌شود که بتواند به شکل یقینی به مسئله‌ای حکم کند؛ بنابراین، باید بین دو نوع حکم عقلانی در فلسفه تمایز قائل شویم. گاهی عقل براساس قیاس به بدیهیات می‌رسد و حکم قطعی صادر می‌کند و گاه در منطقه‌الفرغ روش عقلانی دارد، ولی به حکم یقینی نمی‌رسد. در جایی که فلسفه تحلیل زبانی یا مفهومی می‌کند، به وظیفه عقلانی خود عمل کرده است ولی کاشف از حکم شرعی نیست؛ اما در صورتی که عقل بتواند فطری بودن یا امتناع اجتماع متناقضین را به شکل قطعی ثابت کند، بدون تردید بر ادله نقلی و فقه سیاسی مقدم است. دلیل عقلی در صورتی می‌تواند مسئله‌ای را به شکل قطعی ثابت کند که در نهایت به بدیهی بودن، امتناع دور، تسلسل و اجتماع دو نقیض برسد. عقل بشری (در فلسفه سیاسی) در برخی از موارد می‌تواند به احکام قطعی دست پیدا کند. ۳. کشف حسن و قبح افعال: در بحث مشهورات، از نیکو بودن عدل و ناپسندی ظلم سخن به میان آمد. این‌گونه گزاره‌ها در فلسفه سیاسی به خودی خود معتبرند، اما اگر عقل، بما هو عقل، به حسن و قبح فعلی حکم کند، شرع نیز از باب ملازمه به آن حکم خواهد کرد. عقل

می‌تواند به نیکویی برخی نامالیقات (مثل مجاهده با شهوات و دفاع از خانواده و ملت) و ناپسندی لذت‌هایی که پیامدهای شوم دارند (مثل نوشیدن شراب) حکم کند (عبده، ۱۳۵۱ق: صص ۹۱-۴۵). در بحث ملازمات عقلیه، ملازمه حکم عقل و شرع (به‌عنوان کبرای کلی) در علم اصول و صغری همواره در دیگر علوم بحث می‌شود. براساس نظریه همرویی، دلیلی برای انحصار حکم کلی عقل در حسن عدالت و قبح ظلم وجود ندارد. برای نمونه عقل، بما هو عقل، از بین حکومت‌های موجود جهان حکومت دیکتاتوری را نمی‌پذیرد و به قبح آن حکم می‌کند. بالاتر اینکه عقل تمرکز قدرت در دست یک نفر غیر معصوم، بدون وجود کنترل‌های بیرونی لازم را ناپسند می‌شمارد.

### نظریه همرویی و اعتبار فقه سیاسی

روشنفکران دینی فقه سیاسی و اجتماعی را معتبر نمی‌دانند. علم فقه، علاوه بر احکام وضعیه، درصدد است عمل مکلفان را از حیث احکام خمسه (وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) بررسی کند (الصدر، ۱۳۹۰: ص ۶۵). ابونصر محمد فارابی فقه را به علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی مجهولات را استنباط کرد، تعریف می‌کند (الفارابی، ۱۹۳۱: ص ۶۹). وی نیاز به صناعت فقه را در صورت فقدان رئیس اول و ائمه ابرار، که ملوک حقیقی هستند، ناگزیر می‌داند و آن را به دو بخش آرا و افعال تقسیم می‌کند (الفارابی، ۱۹۶۸: صص ۵ و ۴۷-۴۶). تقسیم سه‌گانه اروین روزنتال عبارت است از فلسفه سیاسی، فقه سیاسی یا شریعت‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی یا آیین‌شاهی (Rosenthal, 1962: pp 62-84). بخشی از مسائل فقهی با سیاست مرتبط هستند و این ارتباط ممکن است به شکل مستقیم یا غیرمستقیم باشد.

نقطه قوت متن‌گرایان این است که به هر صورت وارد اصل متن می‌شوند و مراد شارع مقدس را از این بین درمی‌یابند. مفسر قرآن روایات ائمه‌اند. فقیه با استفاده از علومی همانند رجال و درایه حکم شرعی را استخراج می‌کند. دانشی که در حوزه مسائل سیاسی حجیت می‌یابد، فقه سیاسی است. حداقلی‌ها فقه سیاسی را حجت نمی‌دانند. براساس رویکرد همرویی، فقه سیاسی، با تعریف و اعتبار مشخص، در حیطه مسائل سیاسی و اجتماعی اعتبار خواهد داشت. فقه سیاسی می‌تواند برای هر موضوعی حکمی داشته باشد و اگر غنای برنامه‌ای ندارد، لااقل غنای حکمی دارد. ما به‌عنوان افرادی متعبد باید به ادله متنی موردنظر در فقه سیاسی توجه داشته باشیم؛ اما معنای این سخن حداکثری بودن نیست. در نظریه همرویی، فقه و فقه سیاسی اعتبار خواهد داشت، ولی به‌طور

مثال جایگاه عقل در آن اهمیت بسیاری پیدا می‌کند. هر چند منابع برای فقیه چهار چیز است (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و یکی از منابع اجتهاد عقل است، در عمل فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. کمتر حکمی در رساله به مستقالات عقلیه مستند است. اجماع هم به‌عنوان منبع مستقل محسوب نمی‌شود، چون منقولش حجت نیست و محصلش هم حاصل نمی‌شود.

گرچه فلسفه سیاسی دانشی معتبر تلقی می‌شود، ما را از رجوع به متون وحیانی بی‌نیاز نمی‌کند و این نکته مهمی در افتراق نواندیشی دینی از روشنفکری دینی تلقی می‌شود. اگر کسی در مراجعه به متون مقدس با انبوه مسائل سیاسی و اجتماعی غیر زمانمند برخورد کرد، انتظار خود از دین را وسعت می‌بخشد؛ پس «انتظار دین از ما» در ارتباط مستقیم با «انتظار ما از دین» است. از سوی دیگر، فلسفه سیاسی در آنجا که نتایج معتبر ارائه می‌کند، به‌طور معمول در سطح کلی محدود می‌شود و نمی‌تواند وارد قلمرو «باید»ها و «نباید»های جزئی شود: «فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَّاصُفِ وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ» (نهج البلاغه: ۱۳۸۹؛ ص ۲۶۱، خطبه ۲۱۴). تحدید مرزهای عدالت، آزادی و حق به‌طور کامل برای عقل میسر نیست. در این ناحیه، اگر اثبات شود که شارع در قالب ادله درون‌دینی فرمان‌های خاصی دارد؛ در واقع، ادله نقلی به کمک عقل خواهند شتافت و ابهام‌های آن را از بین خواهند برد. همان‌گونه که خواهیم دید، فقه سیاسی نیز به‌نوبه خود محدودیت‌هایی دارد و چنین نیست که در تمامی جزئیات زندگی اجتماعی دخالت کند. اگر پس از رجوع به ادله درون‌دینی، به این نتیجه رسیدیم که خداوند حق حاکمیت خود را به دیگری واگذار کرده است، بی‌تردید باید آن را پذیرفت؛ بالعکس، اگر ادله درون‌دینی از اثبات این مسئله ناتوان باشند، باز نوبت به سنجش نسبت اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌رسد. تأثیر این مبنا را در نظریه نظارت خواهیم دید؛ پس رجوع به ادله درون‌دینی به‌طور حتم به معنای پذیرش دخالت دین در کلیه امور اجتماعی و سیاسی و مبنا قرار دادن دین حداکثری نیست. اگر توزیع قدرت در قرائتی از نظریه ولایت مطلقه فقیه به شکلی بود که با عقل جمعی و سیره عقلا سازگاری و همخوانی نداشت، باید از کدام یک رفع ید کرد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت اگر عقل جمعی در مسئله‌ای خاص حکمی قطعی دهد، باید در فهم خود از شریعت و در تبیین آن نظریه خاص تشکیک کرد. اگر فلسفه سیاسی بتواند به شکل مستقل به این قضیه حکم کند که قدرت بی‌مهار نباید در دست فردی غیر معصوم قرار گیرد، نظریه‌ای خاص در فقه سیاسی - همان‌گونه که خواهیم دید - نمی‌تواند به نتیجه‌ای متضاد با فرض یادشده برسد. مهم، در اینجا، تحقق چنین شرطی است.

## اصل تداوم احکام شریعت

با توجه به بازبودن راه برای رجوع به ادله متنی از یک طرف و اعتبار فقه سیاسی از طرف دیگر، این سؤال به وجود می‌آید که تا چه حد می‌توان به این‌گونه ادله پایبند بود و تأثیر زمان و مکان در آن چه حد است. نظریه همروی، همانند نظریه‌های سنتی، اصل را تداوم احکام می‌داند (حقیقت، ۱۳۷۴: صص ۷۱-۴۹)؛ بنابراین، اگر شک شود که حکمی تا زمان حاضر ادامه دارد یا به زمان خاصی محدود می‌شود، اصل آن است که ادامه داشته باشد. به‌طور مثال، حکم قصاص ممکن است با توجه به مقتضیات زمان در شرایط حاضر موردشک قرار گیرد. در چنین مواردی، «اصل تداوم احکام» حکم می‌کند که این حکم برای زمان ما نیز وجود داشته باشد. هرچند اصل با تداوم احکام است، یک حکم یا گروهی از احکام با توجه به قراین و شواهد لازم، می‌توانند از این قاعده خارج شوند.

## محدودیت‌های فقه سیاسی

برخلاف رویکرد سنتی و فقه حداکثری، نظریه همروی محدودیت‌هایی برای فقه سیاسی در نظر می‌گیرد. فقه همه نیاز ما در امور اجتماعی و سیاسی را برآورده نمی‌کند و این نه به دلیل نقص آن، بلکه به دلیل محدودیت‌هایی است که در تعریفش وجود دارد. مطهری انزوای بحث عدل و اصل عدالت اجتماعی را سبب رکود تفکر اجتماعی فقیهان و کنارماندن فقه از فلسفه اجتماعی می‌دانست. به عقیده وی، «اصل عدالت اجتماعی، با همه اهمیت آن در فقه ما، موردغفلت واقع شده است و درحالی‌که از آیاتی چون «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عموماً در فقه به دست آمده است، ولی با این‌همه تأکیدی که قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، معهذاً یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است» (مطهری، ۱۴۰۳ق: صص ۲۶-۲۷). یکی دیگر از محدودیت‌های فقه سیاسی آن است که نمی‌تواند نظام‌سازی کند. از فقه نمی‌توان انتظار داشت که به‌سادگی به سؤال مرز حوزه خصوصی و عمومی، عدالت و مانند آن پاسخ دهد؛ چراکه این‌گونه سؤال‌ها مبتنی بر داشتن نظریه‌ای در باب دولت است. «ماهیت دولت»، یعنی اینکه امری طبیعی است یا قراردادی و اینکه حداکثری است یا حداقلی و مانند آن، اساساً امری فلسفی است و فقه سیاسی که وظیفه کشف احکام شرع مقدس را دارد، نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. این امر یکی از وجوه نیاز فقه سیاسی به فلسفه سیاسی است. انتظار این نیست که فقه بتواند به هر مسئله‌ای پاسخ‌گو باشد (حقیقت، ۱۳۹۱ج: صص ۲۲۲-۱۹۱).

## همروی سنت و تجدد

وقتی سنت در مقابل تجدد قرار می‌گیرد به معنای داشته‌های قبلی است، اعم از آنکه دینی باشند یا فرهنگی و مانند آن. عقل در دوران سنت، عقل خودبنیاد و نقاد نیست بلکه وابسته به شریعت و برای اثبات اصل دین است. در تعریف سنت و تجدد نباید رویکرد مونیستی داشت؛ چراکه قرائت‌های متنوعی از آن دو وجود دارد. علاوه بر آن، براساس مباحث روش‌شناسانه، سنت را باید بین متن و زمینه فهمید. تقابل سنت‌گرایی و تجددگرایی در آن است که به هنگام تعارض بین آن دو، گروه اول به سنت و گروه دوم به تجدد بها می‌دهند. روشنفکران دینی تجددگرا محسوب می‌شوند. اگر برای برخی افراد مدرن در غرب، تجدد به معنای دست‌کشیدن و پایان‌یافتن سنت است، برای ما سنت به شکل هم‌زمان با تجدد وجود دارد و به همین سبب باید از همروی سنت و تجدد سخن گفت. وقتی تجدد بومی شد، چیزی جز احیای سنت نخواهد بود. احیای سنت ارسطویی در قرن بیستم توسط جماعت‌گرایانی همچون مک‌این‌تایر به این معناست که سنت می‌تواند در دوران مدرنیته حضور پیدا کند. از سوی دیگر، تجدد برای غربی‌ها در هماهنگی با سنت معنا پیدا می‌کند و تضاد چندانی بین این دو مفهوم احساس نمی‌کنند؛ علاوه بر این، ایرانی‌ها باید نسبت خود با اسلام را مشخص کنند، تا در مرحله بعد بتوانند ترکیب قبل را با تجدد نسبت‌سنجی کنند. تجدد یا مدرنیته فقط شکل غربی ندارد و همان‌گونه که مارشال برمن به‌درستی توضیح می‌دهد، می‌تواند مدل‌های دیگری نیز داشته باشد (برمن، ۱۳۸۹: صص ۴۳-۱۴). ساموئل آیزنشتاد نیز از «مدرنیته‌های متکثر» سخن می‌گوید. به نظر او، مدرنیته صرفاً یک الگو ندارد و رهبری این الگو هم به‌دست اروپا و امریکا نیست (Eisenstadt, 2002)؛ پس سخن بر سر کیفیت بهره‌گیری از نقاط مثبت تجدد غربی متمرکز خواهد بود.

نظریه همروی در سطح نسبت سنت و تجدد با تجددگرایان، سنتی‌ها و سنت‌گرایان را مرزبندی می‌کند. به اعتقاد سید مهدی میرباقری، رویکردهای مختلف به نحوه مواجهه دنیای اسلام با تمدن غرب عبارت‌اند از: نگاه مثبت به تمدن غرب، گزینش عناصر مثبت تمدن غرب و ساخت یک تمدن ترکیبی (رویکرد غرب‌گزینی)، تبری از تمدن غرب و تلاش برای عدم استحاله در آن (رویکرد غرب‌گریزی) و در نهایت، پیگیری هم‌زمان سه عنصر تبری، درگیری و استحاله (میرباقری، ۱۳۹۵). اسلام تجددگرا مدرنیته را می‌پذیرد و سعی می‌کند آن را با اندیشه دینی جمع کند. اسلام تجددگرا اساساً اسلام غیرسیاسی است و دین را به ارتباط انسان و خدا (مبدأ و معاد) تقلیل می‌دهد. اسلام سنتی رویکرد فقاهتی دارد، تجدد دغدغه اساسی اش نیست و به مناسک و ظاهر دین در قالب فقه

توجه بیشتری دارد. فقهای سنتی اصولاً سودای تشکیل حکومت نداشتند. سنت‌گراها<sup>۱</sup> به «حکمت خالده» یا «خرد جاویدان»<sup>۲</sup> معتقدند تجدد را شناخته‌اند و نقد می‌کنند و به لبّ دین بیش از پوسته آن (شریعت) توجه دارند. اسلام سنت‌گرا به دنبال تشکیل حکومت دینی نیست و نظریه منسجمی نیز در رابطه با حکومت ندارد و سنت‌گرایان مدرنیته را پس از درک آن نادیده می‌انگارد. اسلام سنت‌گرا، برخلاف اسلام فقاهتی، در برداشت از متون به معنای باطنی متون بیشتر توجه دارد تا ظاهر الفاظ؛ ازسوی دیگر، سنت‌گرایان به جای هماهنگ کردن دین با تجدد به سنت رجوع می‌کنند.

هدف مطالعه هم‌زمان سنت و تجدد، خوانش سنت در زمان حال است. اگر برخی مفاهیم مدرن هستند و متون دینی بخشی از سنت‌اند و بنابراین نمی‌توانند مدرن باشند، نتیجه این می‌شود که متون دینی و فقه سیاسی به شکل مستقیم به مفاهیم مدرن نپرداخته‌اند و چاره‌ای جز «ظرفیت‌سنجی» باقی نمی‌ماند. دین دارای ظرفیت‌هایی است که به درجاتی با شاخص‌های مفاهیم مدرن سازگاری یا ناسازگاری پیدا می‌کند (حقیقت، ۱۳۹۶: صص ۱۸۲-۱۶۳).

### حکومت اسلامی و نظریه نظارت

«ولایت» نوعی قدرت و اقتدار برای سرپرستی است که به شخص یا اشخاص معینی اعطا می‌شود؛ درحالی‌که «نظارت» عبارت است از بررسی انطباق احکام و اعمال موجود در یک حکومت براساس شریعت که اصولاً براساس درخواست مردم صورت می‌پذیرد. به شکل خاص، آیت‌الله منتظری گذاری از نظریه ولایت به نظریه نظارت داشته‌اند (حقیقت، ۱۳۹۹: صص ۳۰۶-۳۰۰). بین این دو نظریه شش تفاوت اساسی به ذهن می‌رسد: در نظریه نخست ایشان، ماهیت ولایت فقیه به‌عنوان تداوم ولایت الهی تصور شده است (المنتظری، ۱۳۷۹: صص ۱۴۷-۱۴۶)؛ برعکس، کتاب حکومت دینی و حقوق انسان به صراحت ولایت فقیه در حوزه اجرا را منتفی می‌داند. در دیدگاه جدید، ضرورتی ندارد فقیه در رأس امور باشد. تفاوت دوم در محدوده ولایت است. براساس نظریه اخیر ایشان، اساساً فقیه ولایتی برای تشکیل حکومت و اداره آن ندارد و فقط در صورتی که مردم بخواهند بر اعمال صحیح احکام شریعت «نظارت» خواهد کرد. نکته سوم آن است که براساس کتاب حکومت دینی، «ولایت فردی یا افراد فقیه در این زمینه موضوعیت ندارد» و شرط اعلیمیت فقط

1. traditionalists
2. eternal wisdom

به حوزه افتاء محدود شده است (المنتظری، ۱۳۸۷: صص ۳۲-۱۳). مسئله بعد به شخصی یا گروهی (شورایی) بودن این منصب بازمی‌گردد. شورایی بودن این مسئولیت خطر استبداد را کاهش می‌دهد (المنتظری، ۱۳۸۲: ص ۵۳). براساس تفاوت پنجم، مشروعیت ولایت انتخابی الهی - مردمی، و مشروعیت نظارت کاملاً مردمی است. مورد آخر به ساختار نظام اسلامی بازمی‌گردد. در نظریه اخیر، از آنجا که فقیه دارای ولایت در امور اجرایی نیست، به شکل روشن‌تری می‌توان از مدل تفکیک قوا سخن گفت (المنتظری، ۱۳۸۷: صص ۲۲-۲۱). به اعتقاد استاد مطهری، «ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند؛ نقش فقیه در یک کشور اسلامی - یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته‌اند و به آن ملتزم و متعهد هستند - نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح استراتژی نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۷: صص ۸۶-۸۲).

به نظر می‌رسد روایاتی که به آن‌ها در باب ولایت فقیه استناد شده، قصور سندی یا دلالتی داشته باشند. ادله عقلی نیز چیزی جز اصل حکومت اسلامی را ثابت نمی‌کنند. بدون شک، حکومت اسلامی که توسط خود مردم تشکیل می‌شود، نیاز به متخصصان امور دینی و فقهی نیز خواهد داشت. به همین دلیل است که ضمانت نظارت فقها بر قوانین، یا نقش ایشان در قوه قضائیه، جز با نظر مثبت مردم نخواهد بود. به همین سبب و با توجه به آیات و روایات (نهج البلاغه، ۱۳۸۹: ص ۲۴۹)،<sup>۱</sup> می‌توان گفت نه در اصل پذیرش حکومت اسلامی اجبار وجود دارد و نه در تداوم یا اجرای احکام آن. نتیجه آنکه نظریه همرویی در این بحث، هم با برخی نظریه‌ها در فقه سنتی تفاوت دارد و هم با گفتمان روشنفکری، که اساساً ولایت فقیه به هر شکل آن را نفی می‌کند، مرزبندی می‌کند.

### توزیع قدرت و مردم‌سالاری

مسئله مهم و محوری در نظام مطلوب اسلامی، کیفیت توزیع قدرت است. قدرت در هر نظام سیاسی تولید و توزیع می‌شود. توزیع قدرت می‌تواند اقتدارآمیز یا غیراقتدارآمیز باشد. غیراقتدارآمیز بودن توزیع قدرت به معنای دموکراتیک بودن آن است. حداقلی‌ها پاسخ سؤال توزیع قدرت را

۱. «لَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ» (خطبه ۱۹۹).

در بیرون ادله متنی جست‌وجو می‌کنند؛ درحالی‌که حداکثری‌ها سعی می‌کنند جواب خود را در ادله متنی جست‌وجو کنند. پاسخی که در کتاب توزیع قدرت وجود دارد این است: «بنابر فلسفه سیاسی کلاسیک شیعه، مثل فارابی و تابعین او، قدرت به‌صورت اقتدارگرایانه توزیع شده است. نظریه وکالت دکتر مهدی حائری، به‌عنوان یک نظریه مدرن، کاملاً دموکراتیک تلقی می‌شود. بین فقها طیف وسیعی از کسانی که غیردموکراتیک فکر می‌کنند تا کسانی که شبه‌دموکراتیک فکر می‌کنند، وجود دارد. در یک طرف طیف، برداشت خشونت‌گرا از نظریه ولایت مطلقه وجود دارد و در سر دیگر طیف، نظریه حکومت اسلامی مغنیه و شمس‌الدین است که به‌مراتب بیشتر از دیگر نظریه‌ها شاخص‌های توزیع قدرت را برمی‌تابد. به‌نظر می‌رسد در نظریه آیت‌الله محمدتقی مصباح تفاوت‌هایی با نظریه امام خمینی وجود دارد و به همین دلیل است که همه قرائت‌های نظریه ولایت مطلقه را نباید همانند هم تصور کرد (حقیقت، ۱۳۸۱: صص ۲۸۱-۲۷۷). در فقه شیعه، نظریه‌های بینابینی، مثل نظریه انتخاب، هم وجود دارد که مشروعیت را الهی-مردمی می‌داند و مابین دو سر طیف قرار می‌گیرد.

اگر بخواهیم با ادبیات نظریه هم‌روی سخن بگوییم، باید گفت گام اول این است که ببینیم ادله برهانی و عقلی در اینجا وجود دارد یا خیر. براساس نظر آیت‌الله دکتر مهدی حائری و دکتر عبدالکریم سروش، امکان وجود این‌گونه ادله هست. اما درخصوص این دو استدلال اشکال‌های مصداقی وجود دارد. گام دوم مستقلات عقلیه و حوزه و گستره عقل است. عقل حکم می‌کند که نمی‌توان قدرت بی‌مهار را به غیر معصوم سپرد. اگر عقل چنین حکم کرد، بر نقل مقدم است (حقیقت، ۱۳۸۱: ۳۸۴-۳۵۲). گام سوم توجه به روش‌شناسی‌ها و دستاوردهای جدید بشر مدرن است. در این بحث باید به اندیشه‌های مدرن و پسا‌مدرن و تحلیل ماهیت قدرت توجه کرد. در باب فسادآوردن قدرت بحث‌های مهمی در بین اندیشمندان سیاسی مطرح شده است. اساساً در سیاست پیشامدرن بحث بر سر این است که قدرت را به چه کسی بسپاریم (چه کسی باید حکومت کند؟)؛ درحالی‌که سیاست مدرن بر سؤال چگونگی توزیع قدرت (چگونه باید حکومت کرد؟) تمرکز دارد. تجربه بشر امروز این است که دموکراسی هرچند بدون نقص نیست، لااقل بهترین بدترهاست. اگر ادله در سه گام نخست راه را برای رجوع به ادله متنی منسد نکردند، باید به ادله متنی هم رجوع کرد؛ پس گام چهارم توجه به ادله متنی است. ما باید به‌عنوان افرادی متعبد به قرآن و روایات در مورد قدرت و مشروعیت رجوع کنیم. البته شاید ادله متنی پاسخ روشنی نداشته باشند و یا حتی بین عقل و نقل در ظاهر امر تعارض پیش آید. شاید هم عقل مستقل و روایات تنها



اثبات‌کننده اصل حکومت اسلامی باشند. رجوع به قرآن و روایات به این معنی نیست که الزاماً همه چیز در آن‌ها وجود دارد. چه بسا برخی ابعاد را گذاشته است که عقل بشر در هر زمانی بررسی کند. چه بسا، بتوان مجموعه‌ای از راهبردها و خطوط کلی را از متون پیدا کرد. متون دینی، همان‌گونه که اشاره شد، چیزی بیش از نظارت فقها را اثبات نمی‌کند؛ از سوی دیگر، تجربه بشر بر این نکته صحه گذاشته است که کم‌ضررترین نظام‌های سیاسی دموکراسی یا مردم‌سالاری است. دموکراسی می‌تواند با دین (اسلام) جمع شود (حقیقت، ۱۳۹۵: صص ۱۹۳-۱۷۵)؛ امری که ضرورتاً به سکولاریسم نمی‌انجامد (حقیقت، ۱۳۹۵: صص ۹۹-۴۳).

### توزیع ثروت در حکومت اسلامی

به‌مثابه بحث توزیع قدرت، می‌توان از توزیع ثروت نیز سخن گفت. یک پاسخ کلیشه‌ای همواره وجود دارد که اقتصاد اسلامی چیزی بین اقتصاد کاپیتالیستی و اقتصاد مارکسیستی است (الصدر، ۱۴۰۰: صص ۲۵-۸). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ابتدا تمایل به اقتصاد سوسیالیستی وجود داشت؛ به‌طور مثال صنایع مادر ملی اعلام شده بود، اما در طول زمان از رنگ آن کاسته شد (همانند اجرای خصوصی‌سازی براساس اصل ۴۴). این ابهام انعکاسی از ابهام در مسئله توزیع ثروت تلقی می‌شود. پاسخ مشخص تری از سوی شهید مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳۸۷: ص ۱۵۷)، استاد محمد رضا حکیمی (حکیمی و دیگران، ۱۳۶۷: ص ۳۴۶) و آیت‌الله محمود طالقانی (رفیعی، ۱۳۸۹: صص ۷۲-۷۴؛ طالقانی، ۱۳۴۴). به این پرسش داده شده است. به اعتقاد ایشان، نظام سوسیال دموکراسی نزدیک‌ترین نظام به اسلام است. حداقلی‌ها اساساً این‌گونه مسائل را برون‌دینی می‌دانند. پاسخ نظریه همروی این است که هرچند اصل مسئله برون‌دینی است، چه‌بسا در دین نیز راهبردهای کلی فرازمانی و فرامکانی وجود داشته باشد (حقیقت، ۱۳۷۳: صص ۱۱۵-۱۰۹). با توجه به محرومیت‌های زمان غیبت و کوتاه‌بودن دست مردم از دامان امام معصوم (علیه‌السلام)، نباید انتظار داشته باشیم نظام اقتصادی و سیاسی اسلام به شکل کامل در اختیار ما باشد. قرآن که می‌فرماید: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷)، تعلیل می‌کند که ثروت نباید بین اغنیای جامعه در تداول و گردش باشد و مناط و ملاکی عام به‌دست می‌دهد. شاید بتوان با تسامح آن را به ایده دولت رفاهی<sup>۱</sup> نزدیک دانست؛ هرچند شأن قرآن بالاتر از آن است که در قالب این اصطلاحات محدود شود. در رفتار

حضرت علی (علیه السلام) هم این گرایش قوت دارد که نمی‌گذارد فاصله طبقاتی بیش از حد زیاد شود. قرآن و روایات معصومان (علیه السلام) با سیاست‌های اقتصادی سرمایه‌داری لجام‌گسیخته مخالفت دارند. در این بین، نکات محوری عبارت‌اند از: جلوگیری از ازدیاد فاصله طبقاتی، تأمین حداقل زندگی برای کلیه مردم (نظام دولت رفاه و تأمین اجتماعی)، حداقل دستمزد برای طبقات محروم، تحدید و سرشکن کردن سرمایه‌ها، ایجاد فرصت‌های برابر برای همه افراد، نظارت دولت، عدم دخالت دولت در حوزه خصوصی افراد، جلوگیری از افتادن اموال در دست افرادی محدود و ایجاد سلطه، نفی اتراف و فساد و کنز و ربا، وجود ابزارهای قوی برای ایجاد عدالت اجتماعی و اقتصادی همچون مالیات‌های تصاعدی، منع احتکار، جلوگیری از اسراف و تبذیر، تأمین آزادی‌های فردی و حقوق بشر.

### نظریه همروی و مسئله حقوق بشر

دیدگاه حقوق بشری به دین بین دو گفتمان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی مشترک است؛ هرچند تفاوت‌هایی نیز در این بین به چشم می‌خورد. حداقلی‌ها معتقدند که این بحث فرامتنی است؛ بنابراین، نمی‌توان پاسخ را در روایات و قرآن جست‌وجو کرد. پس ملاک اصلی درباره حقوق بشر حکم عقل است. حداکثری‌ها پاسخ را در قرآن و روایات می‌جویند. راه سوم در نظریه همروی تجلی پیدا می‌کند. به شکلی که هم به قرآن و روایات رجوع کنیم و هم به عقل مستقل و مقتضیات آن (حقیقت، ۱۳۸۴: صص ۳۴۲-۳۴۴). در گام نخست، می‌توان گفت ادله برهانی و عقلی چندانی در بین نیست. در مرحله دوم و سوم، نوبت به مستقلات عقلیه و تجارب بشری می‌رسد که در اینجا جولانگاهی وسیع دارد. آزادی‌های بشر جزء مواردی است که حداقل آن را عقل به شکل استقلالی می‌فهمد. علاوه بر این، ممکن است چیزی قبلاً جزء حقوق بشر نبوده باشد، ولی امروزه در زمره آن محسوب شود، مثل حقوق زنان و کودکان. امروزه کودکان هويت مستقل پیدا کرده‌اند و دقیقاً از حقوق خودشان دفاع می‌کنند. از دیدگاه نظریه همروی غالب نقدهای جماعت‌گرایان<sup>۱</sup> به لیبرال‌ها وارد است. همان‌گونه که جماعت‌گرایان معتقدند حقوق بشر می‌تواند توسط سنت و فرهنگ فربه شود، براساس نظریه همروی امکان غنی شدن آن توسط مبانی دینی نیز وجود دارد (حقیقت، ۱۳۹۱ الف).

## مرز مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، نظریهٔ همروی ابتدا در خصوص سیاست خارجی دولت اسلامی کاربرد پیدا کرد (حقیقت، ۱۳۷۶: صص ۵۳۸-۵۲۲). مسئولیت‌های فراملی تکالیفی است که دولت ایدئولوژیک در خارج از مرزهای خودش تعریف می‌کند. دولت‌های غیرایدئولوژیک، یعنی دولت‌های سکولار، مسئولیت‌های فراملی به آن معنا ندارند و اگر در بیرون از مرزها عملی انجام می‌دهند، در راستای منافع ملی تلقی می‌شود؛ در واقع، این‌گونه دولت‌ها منافع ملی خودشان را چنان بزرگ تعریف می‌کنند که خارج از مرزها را هم دربر می‌گیرد. دولت‌های ایدئولوژیک، اعم از دولت‌های دینی و مارکسیستی، در بیرون مرزهای خود «مسئولیت»هایی دارند که از «تکالیف» آن‌ها ناشی می‌شود. تکلیف باید انجام شود، حتی اگر با منافع ملی (به معنای معهود آن) در تعارض باشد.

در راستای تطبیق نظریهٔ همروی بر موضوع یادشده، گام اول بررسی ادلهٔ برهانی و عقلی است. در خصوص مسئولیت‌های فراملی، دلیلی که به دور و تسلسل و اجتماع متناقضین منجر شود وجود ندارد. گام دوم رجوع به مستقالات عقلیه است. عقل مستقل به چیزی بیش از مورد ضرورت و اولویت نیازهای فوری حکم نمی‌کند. عقل به شکل استقلالی حکم می‌کند که در جایی که جان انسان‌ها در خطر است، باید به ایشان کمک کرد؛ هرچند ضرری به منافع وارد شود. تنها در این مورد است که مسئولیت‌های فراملی تقدم پیدا می‌کند. چون عقل تکلیف همهٔ مسائل را روشن نمی‌کند، راه برای رجوع به ادلهٔ متنی باز می‌شود؛ از این‌رو، گام سوم این خواهد بود که مستقیماً به خود قرآنی و روایی مراجعه کنیم. ادلهٔ متنی نه تنها تعارضی با حکم عقل ندارند، بلکه به شکل کامل آن را تأیید می‌کنند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ». ملاک برای کمک کردن مسلمان بودن نیست، بلکه انسان بودن است. اگر انسانی از گرسنگی در معرض مرگ قرار دارد، با شرط وجود تمکن و قدرت برای ما، عقل و نقل حکم می‌کند که با پرداخت هر هزینه‌ای باید به وی کمک کرد. اما کمک‌های غیرفوری و غیرضروری (مثل جاده‌سازی و خودروسازی و مانند آن) جزء قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی نیست؛ بنابراین، باید در راستای منافع ملی تعریف شود. در مجموع، می‌توان گفت عقل و نقل تنها در موارد ضروری و فوری دولت اسلامی را مکلف می‌کنند که مسئولیت‌های فراملی را بر منافع ملی مقدم دارد و در بقیهٔ موارد به حکم عقل و تخصص، باید همانند دیگر کشورها منافع ملی را مدنظر قرار داد. پس، اگر قدر متیقن مسئولیت‌های فراملی را استثنا کنیم، ساختن داخل مقدم بر ساختن جهان خواهد بود. نظریهٔ همروی در این مسئله درصدد است نشان دهد که اگر بخواهیم

هم به ادله متنی و هم به ادله فرامتنی وفادار بمانیم، حاصلی جز نتیجه ذکر شده نخواهیم داشت.

### نتیجه‌گیری

نظریه همروی در چهار سطح خود (معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، اندیشه سیاسی و نسبت سنت و تجدد) راه سومی بین ادله متنی و فرامتنی از یک‌سو، و بین متن و زمینه از سوی دیگر پیشنهاد می‌کند. این نظریه که در نوع خود بدیع به نظر می‌رسد، ریشه در اندیشه سیاسی متفکرانی همچون فارابی، مرحوم نایینی و استاد مطهری دارد. در خصوص بحث توزیع قدرت و ثروت، استاد شهید نزدیک‌ترین نظام به اسلام را سوسیال دموکراسی معرفی می‌کند. بدون تردید، اسلام دارای اصالت و حیاتی است و غرض ایشان آن نیست که دین الهی را به مکتبی انسانی و سکولار تقلیل دهیم؛ در واقع، می‌توان گفت تبار نواندیشی دینی در سده اخیر به نایینی و مطهری می‌رسد. نواندیشی دینی، برخلاف روشنفکری دینی، دانش فقه اجتماعی و فقه سیاسی را (در محدوده‌ای خاص) معتبر می‌داند و به این جهت، سکولار تلقی نمی‌شود. سکولاریسم در این معنا رابطه دین و سیاست است، نه رابطه نهاد دین و نهاد سیاست. نظریه همروی درصدد است از ظرفیت‌های فقه سیاسی و فلسفه سیاسی استفاده کند و بین سنت و تجدد پل بزند. بی‌شک، علی‌رغم وجود ظرفیت در سنت و تجدد، نگاه نقادانه‌ای به مدرنیته نیز وجود دارد. این نگاه نقادانه به تجدد و لیبرالیسم، از جهاتی با مکتب جماعت‌گرایی هم‌پوشانی پیدا می‌کند. نظریه همروی ذیل گفتمان نواندیشی دینی قرار می‌گیرد که هم با رویکرد سنتی و سنت‌گرایانه مرزبندی دارد و هم با گفتمان روشنفکری دینی.

### کتابنامه

۱. نهج البلاغه. ۱۳۸۹. قم: پارسایان. ترجمه محمد دشتی.
۲. ابن‌رشد. ۱۳۸۸ ق. فصل‌المقال. مصر: مکتبة التجارية.
۳. \_\_\_\_\_ ۲۰۰۹. تلخیص‌السیاسة لافلاطون. بیروت: دار الفرقد.
۴. اسلامی، سید حسن. ۱۳۹۰. رؤیای خلوص. قم: بوستان کتاب.
۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۳. «آخوند خراسانی و بحث همبستگی عقل و شرع». در: جمعی از محققان. مجموعه آثار همایش نکوداشت آخوند خراسانی. قم: علم.
۶. الاصفهانی، محمدحسین. ۱۳۷۴. نهایت‌الدراية فی شرح الکفاية. قم: مؤسسه سید الشهداء.
۷. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۵. «حسن و قبح عقلي و قاعدة ملازمه». ترجمه و تعلیق از

- صادق لاریجانی. مجله حکومت اسلامی. زمستان. شماره ۲.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله. ۱۳۵۷. ولایت فقیه و حکومت اسلامی. تهران: امیرکبیر.
۹. برمن، مارشال. ۱۳۸۹. تجربه مدرنیته. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: طرح نو.
۱۰. حائری یزدی، مهدی. ۱۳۷۸. «کاوش‌هایی در خرد سیاسی». روزنامه صبح امروز. ۲۷ مرداد.
۱۱. حقیقت، سید صادق. ۱۳۷۳. «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی». کیهان اندیشه. مهر و آبان. شماره ۵۶.
۱۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۴. «استنباط و زمان و مکان». اجتهاد و زمان و مکان (مجموعه مقالات). جلد ۲. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۶. مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۱۴. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۱. توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه. تهران: هستی‌نما.
۱۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۴. «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌متنی و ادله درون‌متنی». مبانی نظری حقوق بشر. قم: دانشگاه مفید.
۱۶. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۱ الف. «دین و حقوق بشر نحیف و فربه». مجله حقوق بشر. پاییز و زمستان. شماره ۱۴.
۱۷. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۱ ب. «فقه سیاسی و نظریه دولت». فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه‌شناسی. تابستان. شماره ۳۸.
۱۸. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۲. «همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی». آینه پژوهش. آذر و اسفند. شماره ۱۴۴-۱۴۳.
۱۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۵. سیاست اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام. تهران: کویر.
۲۰. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۶. همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی. تهران: هرمس.
۲۱. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۸. روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید. ویراست چهارم.
۲۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۹. بررسی و نقد متون سیاسی. تهران: کویر.
۲۳. حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی. ۱۳۶۷. الحیاة. جلد ۶. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. خراسانی، محمد کاظم. ۱۴۰۷ ق. فوائد الاصول. تصحیح سید مهدی شمس‌الدین. تهران: وزارت فرهنگ و اسلامی.

۲۵. \_\_\_\_\_ زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷. «حسن و قبح عقلی». ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی. مجله نقد و نظر. شماره ۱۴-۱۳.
۲۶. راولز، جان. ۱۳۸۳. عدالت به مثابه انصاف. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.
۲۷. رفیعی، حسین. ۱۳۸۹. «طالقانی و سوسیال دموکراسی دینی». نسیم بیداری. آبان. شماره ۱۰.
۲۸. زرگری نژاد، غلامحسین (به کوشش). ۱۳۷۴. رسائل مشروطیت: هیجده رساله و لایحه درباره مشروطیت. تهران: کویر.
۲۹. سایر، آندرو. ۱۳۸۵. روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی رئالیستی. ترجمه عماد افروغ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. الشیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. جلد ۹. بیروت: دار احیاء التراث.
۳۱. الصدر، سید محمد باقر. ۱۴۰۰ق. اقتصادنا. بیروت: دارالتعارف.
۳۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۰. دروس فی علم الاصول. الحلقة الاولى. قم: پژوهشگاه صدر.
۳۳. طالقانی، محمود. ۱۳۴۴. اسلام و مالکیت. تهران: شرکت سهامی انتشار. چاپ چهارم.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۹۷۳. المیزان. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۳۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۸. روابط اجتماعی در اسلام. ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی. تهران: اطلاعات.
۳۶. عبده، محمد. ۱۳۵۱ق. رسالة التوحید. مصر: مطبعة المنار.
۳۷. علی دوست، ابوالقاسم. ۱۳۸۲. فقه و عقل. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۳۸. الفارابی، ابونصر محمد. ۱۹۳۱. احصاء العلوم. مقدمه عثمان محمد امین. مصر: مطبعة السعادة.
۳۹. \_\_\_\_\_ ۱۹۶۸. کتاب الملة. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۴۰. کوهن، جان اتان. ۱۳۷۸. «معمولیت». ترجمه سعید ناجی. مجله ارغنون. پاییز. شماره ۱۵.
۴۱. مطهری، مرتضی. ۱۴۰۳ق. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی. تهران: حکمت.
۴۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۷. پیرامون انقلاب اسلامی. قم: صدرا.
۴۳. ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۹. «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی». مجله کیان. اردیبهشت. شماره ۵۱.

۴۴. \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۲-۱۳۸۰. ایمان و تعقل (جزوه). دروس فلسفه دین دوره دکتری کلام. مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
۴۵. \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۷. «فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی». نقد و نظر. پاییز و زمستان. شماره ۵۱ و ۵۲.
۴۶. المنتظری، حسینعلی. ۱۳۷۹. مبانی فقهی حکومت اسلامی. ترجمه محمود صلواتی. تهران: سرایی.
۴۷. \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۲. دیدگاه‌ها. قم: دفتر آیت الله منتظری.
۴۸. \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۷. حکومت دینی و حقوق انسان. قم: ارغوان دانش.
۴۹. مهاجرنیا، محسن. ۱۳۷۷. «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی». فصلنامه علوم سیاسی. شماره ۱. تابستان.
۵۰. میرباقری، سید مهدی. ۱۳۹۵. «بررسی نظریات تحلیل نسبت به تمدن غرب»، (تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۳). <http://mirbaqeri.ir/articles/%D8%A7%D9%86%>.
۵۱. میرموسوی، سید علی. ۱۳۸۷/۵/۱۳. «راه ناهموار: اعتبار و قلمرو فقه در سیاست‌ورزی». مجله شهروند امروز.
۵۲. \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۹. «اعتبار و قلمرو فقه سیاسی». منصور میراحمدی و دیگران. درس‌گفتارهایی در فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۳. نایینی، محمد حسین. ۱۳۷۸. تنبیه الامة و تنزیه الملة. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵۴. واعظی، احمد. ۱۳۹۵. درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

55. Audi, Robert. 1999. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. U.K: Cambridge Univ.
56. Eisenstadt, Shmuel N. (ed). 2002. **Multiple Modernities**. US: Transaction Publishers.
57. James, William. 1912. "**The Thing and Its Relations**". Chapter 3, in: *Essays in Radical Empiricism*. New York. Longman Green and Co.
58. MacIntyre, Alasdair. 1981. **After Virtue**. London: Gerald Duckworth & Co.
59. \_\_\_\_\_. 2017. "**Common Goods, Frequent Evils**": <https://www.youtube.com/watch?v=9nx0kvb5u04>

60. Porta, Donatella Della (and Keating, Michael). 2008. **Approaches and Methodologies in the Social Sciences**. Cambridge University Press.
61. Rosenthal, Erwin I.J. 1962. **Political Thought in Medieval Islam**. U.K, Cambridge University press.
62. Simpson, John (and Weiner, Edmund) (Editors), 2005 **Oxford Advanced Learner's Dictionary**. Oxford University Press.
63. Tashakkori, Abbas (and Creswell, John W.). Jan. 2007. "**Editorial: The New Era of Mixed Methods**". Journal of Mixed Methods Research.