

فقیهان در مسند سیاست مقایسه نگرش حقوقی با نگرش سیاسی در حکومت اسلامی

محمد سمیعی^۱

استادیار گروه مطالعات ایران دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۹ - تاریخ تصویب: ۹۴/۵/۱۱)

چکیده

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، فقیهان به صورت وسیعی وارد عرصه سیاست شدند و از آنجا که فقه همان حقوق اسلامی است، می‌توان نتیجه گرفت که سیاست کشور تا اندازه‌ای تحت مدیریت حقوق‌دانان قرار گرفت. به اقتضای ساختار علم حقوق و نوع نگرش حقوق‌دانان به واقعیت، این گروه، ساختار شخصیتی ویژه‌ای دارند که با سایر سیاستمداران متفاوت است. این مقاله با استفاده از روش تحلیل نمونه آرمانی به بررسی ساختار شخصیتی حقوق‌دانان و ویژگی‌های آنان در جهان‌بینی، روش‌ها و منابع می‌پردازد. براساس بررسی انجام‌گرفته، این ساختار شخصیتی تأثیراتی را در منش و روش فقیهانی که در مسند سیاست قرار می‌گیرند به‌جا می‌گذارد. در پایان نتیجه‌گیری می‌شود که هنگامی که فقیهان وارد سیاست شوند به نسبت، جزمی‌تر و قاطع‌ترند؛ در مرحله اجرای احکام، کمتر سازش‌پذیرند ولی در مرحله صیانت از ساختار کلی نظام محافظه‌کارترند؛ نیز تکلیف‌مدارتر، پیش‌بینی‌پذیرتر، فن‌مدارتر و متن‌گراترند.

واژگان کلیدی

حقوق و سیاست، فقه و سیاست، فقه و حکومت، فقه و سیاستمداران.

درآمد

نظریه ولایت فقیه که در جلسات درس خارج فقه امام خمینی در سال ۱۳۴۸ مطرح شد و بعدها با تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان رکن اصلی نظام سیاسی کشور تثبیت شد، در ابتدا بیش از آنکه یک نظریه سیاسی باشد، نظریه‌ای حقوقی بود. دلیل این ادعا واضح است. این نظریه که در درس خارج فقه مطرح شده بود، طبعاً در گفتمان فقهی و حقوقی تبیین می‌شد. براساس این نظریه، فقیه که در رأس حکومت قرار می‌گیرد، یک حقوقدان مجتهد و آشنا با احکام اسلامی است و دغدغه اصلی این نظریه نیز اجرای قوانین اسلامی در جامعه است، چراکه «قانون مجری لازم دارد» (خمینی، ۱۳۵۶: ۱۷). پس از پیروزی انقلاب، در جریان رفراندوم فروردین ۱۳۵۸، نظام سیاسی ایران با عنوان جمهوری اسلامی تثبیت شد و عنایت زیادی به «اسلامی بودن نظام» و اینکه «سیاست ما عین دینت ماست» وجود داشت؛ بنابراین طبیعی بود که باید از متخصصان اسلام‌شناس استفاده شود. این گروه از متخصصان، بیش از هر جای دیگر در میان روحانیان یافت می‌شدند و طبعاً از آن زمان، روحانیان مشارکت بیشتری در مدیریت سیاسی کشور داشتند. اما با توجه به مواد درسی متداول در حوزه‌های علمیه که بیشتر در زمینه فقه و اصول فقه و مقدمات مرتبط با فقه مانند صرف و نحو عربی و منطق صوری است، بیش از آنکه روحانیان تخصص دیگری داشته باشند، فقیه یا حقوقدان‌اند. بنابراین می‌توان ادعا کرد که از ابتدای عملی شدن نظریه ولایت فقیه، نظام سیاسی ایران، ذیل رهبری یک ولی فقیه یا به عبارت دیگر یک رهبر حقوق‌دان، و با مشارکت جمع وسیعی از فقها، یا حقوق‌دانان در مناصب مختلف سیاسی، مدیریت شده است. به عبارت دیگر، در دوران پس از انقلاب، امور سیاسی ایران در موارد زیادی با مدیریت و نگرش حقوقی و فقهی اداره شده است.

ممکن است این سؤال به ذهن بیاید که مگر حقوق و سیاست - همان‌طور که معروف است - دو روی یک سکه نیستند؟ یا اصولاً مگر حکومت اسلامی با اجرای احکام اسلامی تفاوتی دارد؟ پاسخ این است که صحیح است که حقوق و سیاست بسیار به هم نزدیک‌اند و هر دو به نحوی به ساختار و روابط قدرت در جامعه توجه دارند و به عبارت دیگر، حقوق، دغدغه تدوین، تقیح و تفسیر قوانین از جمله حقوق اساسی را دارد که کاملاً سیاسی است، و سیاست نیز دغدغه اجرای قوانین و حتی مدیریت جریان قانون‌گذاری را دارد که کاملاً حقوقی است؛ ولی علم حقوق و حقوقدانان از منظر متفاوت با علم سیاست و سیاستمداران به واقعیت می‌نگرند. همان‌طور که علم اقتصاد و بازرگانان از منظر متفاوت با حقوق تجارت و حقوق‌دانان به مسائل اقتصادی و تجاری نگاه می‌کنند. این کاملاً صحیح است که هم سیاستمداران و هم بازرگانان در چارچوب قانون فعالیت می‌کنند - یکی دغدغه اجرای قانون

اساسی را دارد و دیگری همه فعالیت‌های خود را در چارچوب حقوق تجارت شکل می‌دهد - ولی نگرش این دو گروه و کارکردشان با یک حقوق‌دان بسیار متفاوت است. این اختلاف نگرش، بسیار مهم و تعیین‌کننده است و موجب پدید آمدن دو جهان‌بینی متفاوت، اتخاذ روش‌های مختلف، و تکیه بر منابع جداگانه خواهد شد.

بنابراین حقوق‌دانان و سیاستمداران، دو ساختار شخصیتی متفاوت دارند. مقصود از ساختار شخصیتی یک گروه، مجموع ویژگی‌های شخصیتی شامل جهان‌بینی، ارزش‌ها و نگرش‌های افراد یک گروه خاص است که براساس نوع آموزشی که دیده‌اند یا نوع اشتغال، شباهت‌های زیادی دارند (Caprara, 2010). سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که فقها که شخصیت آنان - صرف‌نظر از اختلافات جزئی که به آن اشاره خواهد شد - شبیه شخصیت حقوق‌دانان است، هنگامی که وارد سیاست می‌شوند چه ویژگی‌هایی خواهند داشت. تحقیقات مشابهی در مورد گروه‌های شخصیتی دیگری نیز انجام گرفته است. برای مثال ادعا شده جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه که توسط مهندسان یا دانشجویان رشته‌های مهندسی و علوم کاربردی شکل داده شده، بیشتر در معرض افراط‌گرایی قرار داشته‌اند.^۱ همچنین بررسی حضور بازرگانان در سیاست در اوکراین، نمونه دیگری از بررسی تأثیر ساختار شخصیتی یک گروه در فعالیت‌های سیاسی آن است (Frolov, 2012).

این پژوهش با استفاده از روش تحلیل نمونه آرمانی (ideal typer) ارائه شده توسط ماکس وبر سامان یافته است. براساس این روش، تلاش می‌شود نمونه‌ای آرمانی از فقها و سیاستمداران، برساخته و تحلیل شود. ممکن است آن نمونه، نماینده تمام‌عیاری از همه افراد آن گروه‌ها نباشد، ولی با این روش می‌توان لایه‌های زیرین دو شخصیت فقهی و سیاسی را کاوید و تفاوت‌های آن دو را بهتر درک کرد. البته باید توجه داشت که به‌مرور زمان، بسیاری از شخصیت‌های روحانی که پس از انقلاب در سیاست کشور فعالیت داشتند، به تناسب جایگاهی که در آن واقع شدند و در پی تجربیاتی که در مناصب جدید خود یافتند، منش حقوقی خود را به تدریج به منش سیاسی تبدیل کردند. ولی در عین حال، نباید فراموش کرد که نهاد روحانیت در ایران امروز، به‌رغم مشارکت گسترده سیاسی، هنوز خاستگاهی فقهی و حقوقی دارد و از آموزش‌هایی که یک روحانی طی سال‌های متمادی تحصیل در مدارس و حوزه‌های علمیه می‌بیند، تا فضایی که در آن رشد می‌کند و نقش‌های اجتماعی که به‌صورت سنتی ایفا می‌کند، اقتضائاتی را به‌همراه دارند که در تحلیل عملکرد سیاسی روحانیت نباید از نظر دور بمانند.

۱. ژیل کپل نویسنده فرانسوی در پژوهش خود در موارد متعددی به این نتیجه رسیده است (Kepel, 2006).

در این مقاله پس از مرور کوتاه پژوهش‌های انجام‌گرفته در این زمینه، به تفاوت‌های مهم نگاه فقهی و نگاه سیاسی از جهات سه‌گانه جهان‌بینی، روش‌ها و منابع، پرداخته می‌شود. در برخی زمینه‌ها، این تفاوت‌ها براساس طبیعت نگاه حقوقی و سیاسی شکل گرفته است؛ ولی گاهی این تفاوت‌ها به دلیل خصوصیات نگاه فقهی — که قدری با مکاتب حقوقی دیگر تفاوت می‌کند — ایجاد شده است. در کنار منابع حقوقی و فقهی و سیاسی، برای تحلیل و بررسی تئوری سیاست اسلامی — زیرا مقصود این مقاله بررسی تفاوت این دو ساختار شخصیتی در حکومت اسلامی است — به یکی از معتبرترین اسناد دست‌اول سیاست در اسلام، یعنی «عهدنامه مالک اشتر» در نهج‌البلاغه استناد خواهد شد.^۱ در نهایت، تلاش می‌شود خصوصیات یک فقیه، هنگامی که در مسند سیاست قرار می‌گیرد و تفاوت‌هایش با یک سیاستمدار غیرفقیه بررسی شود.

پیشینه پژوهش

جامع‌ترین اثری که در مقایسه حقوق و سیاست به‌دست نویسنده رسیده، کتابی با عنوان شمشیر و ترازو: بررسی رابطه میان حقوق و سیاست نوشته مارتین لافلین است (Loughlin, 2000). در این کتاب تلاش شده با نگاهی تاریخی و تحلیلی و با مروری بر سیر فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی، نوع تعامل حقوق و سیاست در مکاتب مختلف تبیین و سپس با بهره‌گیری از مثال‌های متنوع و جذاب، هم در مسائل داخلی و هم در مسائل بین‌المللی، تعاملات و تعارضات دو نگاه سیاسی و حقوقی به‌خوبی بررسی شود. در نهایت، لافلین در چارچوب فلسفه پست‌مدرن و همچنین با در نظر گرفتن تغییرات ناشی از امواج جهانی شدن در حقوق و سیاست، تلاش کرده رابطه میان آن دو را در جوامع امروزی نشان دهد. از نکات جالب این کتاب، تحلیل جامعه‌شناسانه و گاهی روان‌شناسانه رفتار وکلا و قضات به‌عنوان کنشگران حقوقی پس از ورود به عرصه سیاسی است. همچنین نگاه موشکافانه لافلین به نوع عملکرد سیاستمداران به هنگام وارد شدن به مسائل حقوقی، به‌ویژه آنجا که پای سیاست خارجی در میان باشد، تحسین‌برانگیز است. نیز نگاه نقادانه به این مسئله که در آمریکا، دادگاه‌ها با اینکه صرفاً نهادهای تخصصی قضایی، و نه سیاسی و منتخب از جانب مردم هستند، به‌صورت فزاینده‌ای در قانونگذاری مداخله می‌کنند — گویی قضات به خود اجازه می‌دهند نقش سیاستمدار را بازی کنند — یکی از جذابیت‌های این کتاب است (ibid: 209). شاید یکی از گویاترین مثال‌هایی که لافلین به آن پرداخته، پرونده جنجالی فروش سلاح به عراق در طول

۱. نامه ۵۳ از نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام.

جنگ با ایران باشد. در سال ۱۹۹۲ لرد اسکات (Lord Justice Scott) مأمور رسیدگی به این پرونده شد (ibid: 42). با ذکر این مثال، تفاوت جهان‌بینی اسکات که طرز فکر حقوقی دارد با شخصیت‌های دولتی که در پرونده دخیل بودند و طرز فکر سیاسی داشتند، به خوبی تبیین شده است.

میرو کرار نیز در مقاله‌ای با عنوان «ارتباط میان حقوق و سیاست» به خوبی از عهده مقایسه این دو رشته برآمده است (Cerar, 2009). او با بررسی این دو رشته، ملزومات هر یک را با دقت تحلیل، و تفاوت‌ها و همچنین نوع تعامل میان این دو رشته را مطالعه کرده است. به گفته او حقوق و سیاست هر کدام تصویر خود را از واقعیت می‌پردازند و این دو تصویر، گاهی همپوشانی دارند و گاهی کلاً متفاوت‌اند. ولی نکته‌ای که از نظر کرار اهمیت دارد این است که این دو علم باید همواره مأموریت اصلی خود را در نظر داشته باشند و اگر از حد و اندازه خود فراتر گذارند، آثار نامطلوبی خواهند داشت.

در میان پژوهش‌های انجام‌گرفته در ایران، پژوهشی که به بررسی تطبیقی این دو رشته و به‌ویژه فقه و سیاست پرداخته باشد یافت نشد. علی‌اکبر علیخانی در مقاله‌ای با عنوان «شاخص‌های روش‌شناختی تفکیک مطالعات سیاسی اسلام» تلاش کرده است تفاوت حوزه‌های مختلف فقه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلام، کلام سیاسی اسلام، اندیشه سیاسی اسلام و در نهایت اندیشه سیاسی در اسلام را از نظر هدف، مخاطب، نوع بحث، منبع، سنخ سؤالات و سایر رویکردها بررسی کند (علیخانی، ۱۳۸۸)؛ ولی او به بررسی علم سیاست و تفاوت آن با حقوق به‌عنوان دو رشته مجزا و همچنین تفاوت دیدگاه و روش یک سیاستمدار اسلامی با یک فقیه نپرداخته است.

شاید کسی که بیش از دیگران در این حوزه نظرها و نقدهایش مطرح و تا اندازه‌ای جنجالی بوده، عبدالکریم سروش باشد. سروش نارسایی‌های سیاسی جمهوری اسلامی ایران را معلول گسترش نگاه فقهی در سیاست می‌داند. به گفته او «دین فقهی که در آن صبغه تقلید و تعبد قوی است و عمل بی‌روح و اکتفا به ظواهر را طلب می‌کند، در نهایت، به قول هگل، نوعی لگالیسم عبوس آلیناسیون‌آور است» (سروش، ۱۳۸۴: ۹۶). به نظر او باید به‌جای جنبه فقهی، به جنبه اخلاقی دین ارزش داده شود، اگرچه «یک فلسفه عجیب، غلط و بخرنجی نزد فقیهان ما وجود دارد که اگر تعارض بین حکم اخلاقی و حکم فقهی روی داد، حکم فقیه مهم است و آن را باید مرعی داشت و حکم اخلاقی به کنار برود» (سروش، ۱۳۸۱). اما نگاه سروش به مسئله چندان عمیق و روشمند نیست و از اینکه منشأ این «لگالیسم» چیست و دقیقاً چه ملزوماتی را در پی خواهد داشت، بدون تدقیق لازم گذر کرده است. در عین حال در اینجا دو نکته مطرح است که با موضوع سروش نیز مرتبط است و بد نیست پیش از وارد شدن به بحث اصلی به آن

پرداخته شود. نکته نخست اینکه آیا واقعاً مشکلات مربوط به تعامل نگاه حقوقی و سیاسی، مخصوص به کشور ماست و به دلیل ویژگی‌های فقه است یا این تعامل و تعارض در کشورهای دیگر نیز وجود دارد. دوم اینکه کدام یک از نگاه‌های فقهی یا سیاسی، در اسلام اولویت دارند؛ یا شاید هیچ کدام اولویت نداشته و به گفته سروش، نگاه دیگری مانند نگاه اخلاقی تقدم داشته باشد.

در مورد نکته نخست، باید گفت این صحیح است که فقه و حقوق مدرن، با هم تفاوت‌هایی دارند. از جمله اینکه فقه، احکامی مانند نماز و روزه را برای زندگی شخصی انسان‌ها ارائه می‌کند که این دست احکام به‌طور معمول در قوانین مدرن جایی ندارد. دیگر اینکه بسیاری از احکام فقهی مانند نذر کردن، ضمانت اجرایی دنیوی ندارند و دولت اسلامی کسی را که به این دست تکالیف عمل نکرده باشد، مجازات نمی‌کند. همچنین دو منبع اصلی فقه، کتاب و سنت هستند که به قرن‌ها پیش از دنیای مدرن تعلق دارند و اگرچه فقه در پرتو اجتهاد پویا تا اندازه‌ای قدرت پاسخگویی به مسائل نو را دارد، هرگز مانند حقوق مدرن، پویایی ندارد. اگرچه این تفاوت‌ها وجود دارد، به نظر می‌رسد که این موارد در نوع تعامل حقوق یا فقه با سیاست چندان تأثیری نمی‌گذارند. زیرا چیزی که چارچوب اصلی فقه و حقوق را شکل می‌دهد و در تعامل یا تضاد آنها با سیاست دارای نقش اصلی است - چنانکه خواهیم دید - نوعی نگرش تخصصی به مجموعه‌ای بسته از قوانین الزام‌آور است. اینکه این مجموعه دارای احکامی برای زندگی شخصی باشد یا نباشد یا نوع ضمانت اجرای آن چگونه باشد، تغییر مهمی در مسئله ایجاد نمی‌کند. همچنین اینکه پویایی این مجموعه چقدر باشد، تفاوت چندان‌ی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا اگرچه فرایند قانون‌گذاری در دنیای مدرن پویاتر است، این فرایند در اختیار حقوقدانان نیست و آنان باید با همان مجموعه قوانینی که در اختیار دارند کار کنند. چون در دنیای مدرن، قانونگذاری بیش از آنکه حقوقی باشد، جنبه سیاسی دارد و بسیاری از فرایندهای اصلی آن به ناگزیر از دست حقوقدانان خارج است. به عبارت دیگر، «عبوس» بودن لگالیسم، ربطی به فقهی بودن یا نبودن آن ندارد؛ مجموعه قوانین در همه نظام‌های حقوقی جنبه تحکمی دارند و یک حقوقدان، ملزم است که در یک مجموعه بسته، هر قدر هم که عبوس به نظر آید، راه‌حل مسئله را جست‌وجو کند.

اما نکته دوم، یعنی بحث از اولویت و تقدم نگاه فقهی، سیاسی یا اخلاقی در اسلام نیز بسیار مهم است. به نظر جان اسپوزیتو برخلاف مسیحیت که بیشتر به باور و ایمان دینی توجه دارد، در اسلام، عمل دینی کانون توجه است. بنابراین اگر در مسیحیت علم کلام به‌عنوان «ملکه علوم» در نظر گرفته می‌شود، در اسلام علم فقه این جایگاه را اشغال کرده است (Esposito, 2005: 94). شاید تمرکز تاریخی روحانیت شیعه و سنی بر علم فقه نیز همین اولویت

و تقدم احكام فقهی را بر دیگر جنبه‌های اسلام نشان دهد. حتی در علم حدیث نیز اولویت اصلی محدثان، توجه به احادیث فقهی بوده، تا آنجا که کتب اربعه شیعه به جز بخش‌هایی از کتاب کافی، همگی صرفاً احادیث فقهی را در خود جای داده‌اند. ولی امام خمینی در سال ۱۳۶۶ این اولویت و تقدم فقه را زیر سؤال برد. ایشان در نامه‌ای خطاب به آیت‌الله خامنه‌ای، رئیس‌جمهور وقت، در مورد بیانات ایشان در نماز جمعه درباره حدود اختیارات حکومت اسلامی متذکر شد: «از بیانات جنابعالی در نماز جمعه این‌طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای است که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام شرعی الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید و تعبیر به آنکه اینجانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است به کلی برخلاف گفته‌های اینجانب بود... باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است.»^۱ از اینجا شاید بتوان نتیجه گرفت که ولایت، یا جنبه سیاسی اسلام، در نظر امام خمینی بر کلیه احکام فقهی تقدم دارد؛ بنابراین می‌توان گفت برخلاف تصور رایج، از نظر ایشان، سیاست اسلامی بر فقه متقدم است.

مقتدرخان، اندیشمند سیاسی هندی - آمریکایی نیز در بحث اسلام و دموکراسی از تقدم و اولویت سیاست بر فقه سخن می‌گوید. به نظر او اینکه بسیاری تلاش می‌کنند همخوانی دموکراسی با اسلام را براساس استدلالات فقهی ثابت کنند، از اساس، اشتباه است. او معتقد است نظرهای فقهی که از یک جامعه غیردموکراتیک بیرون آمده باشد، خواه‌ناخواه منعکس‌کننده روند قدرت حاکم بر آن جامعه، و فاقد صحت و لاجرم سوگیرانه است. بنابراین نخست باید نظام سیاسی را سامان داد و بعد یک فقه صحیح را تدوین کرد. به نظر او اینکه به‌طور معمول سعی می‌شود نظام سیاسی - یا دموکراسی به‌عنوان یکی از الگوهای سیاسی - براساس فقه، مشروعیت یابد، ریشه در اهمیت ناموزون و تاریخی فقه در جوامع اسلامی دارد و اندیشمندان «به‌جای اینکه قانون را وسیله‌ای که در خدمت یک جامعه سیاسی است در نظر بگیرند، سیاست را فقط هنگامی مشروع می‌دانند که تابع احکام شرعی باشد» (Khan, 2004).

البته نظر سروش مبنی بر تقدم بُعد اخلاقی نیز طرفدارانی دارد. گراهام فولر در این زمینه معتقد است که هیچ جامعه اسلامی تاکنون نتوانسته براساس عمل بیشتر به قوانین شریعت، به جامعه‌ای ایده‌آل نزدیک‌تر شود. او معتقد است که اخلاق و اصول معنوی اسلام، کمتر چالش‌انگیزند و می‌توانند براساس تفسیرهای نوین به‌صورت دائمی عامل پیشرفت جوامع اسلامی باشند (Fuller, 2003: 198-201). همچنین روایتی که طبرسی در کتاب مکارم الأخلاق

1. <http://www.imam-khomeini.ir/fa/NewsPrint.aspx?ID=12841> [13/03/2015]

نقل کرده که پیامبر (ص) می‌فرماید: «من فقط برای تکمیل مکارم اخلاق مبعوث شدم» نیز مورد استدلال قرار گرفته تا تقدم اخلاق را بر دیگر جنبه‌ها نشان دهند (طبرسی، ۱۳۷۰: ۸).^۱

ولی به نظر می‌رسد اصولاً تقلیل اسلام فقط به یکی از نگرش‌های کلام، فقه، سیاست، اخلاق یا هر رشته دیگری صحیح نیست. در واقع هر یک از این رشته‌ها از منظر خود به دین اسلام نگاه می‌کنند و در جهان‌بینی خود، تصویری مطابق با گفتمان آن رشته برای اسلام می‌سازند. دین اسلام، واقعیتی فراتر از همه این نگرش‌هاست و نباید آن را به یکی از آنها تقلیل داد. بر این اساس، شاید هیچ‌گاه نتوان قاعده‌ای کلی به دست داد که کدام یک از این نگرش‌ها همواره اولویت و تقدم بر دیگران دارد، ولی می‌توان با استفاده از گفتمان همه این رشته‌های گوناگون، بیشتر به اسلام واقعی نزدیک شد و هرگاه صاحبان یکی از نگرش‌ها قصد افراط در تحمیل نگاه خود به دیگران را داشته باشند، آنان را تعدیل کرد. بنابراین، روایت نبوی بالا را باید به گونه‌ای تفسیر کرد تا تکمیل مکارم اخلاق که هدف اصلی رسالت پیامبر (ص) دانسته شده، شامل غایات فقهی و سیاسی نیز بشود. اکنون به موضوع اصلی مقاله یعنی مقایسه نگرش فقهی و سیاسی در اسلام بازمی‌گردیم و بحث را با نگاهی اجمالی به رابطه حوزه‌های حقوق و سیاست ادامه می‌دهیم.

رابطه حقوق و سیاست

افلاطون و ارسطو مهم‌ترین وظیفه حکومت را اجرای عدالت می‌دانند. افلاطون در کتاب جمهوری در پی آن است که بهترین راه برای اجرای عدالت را پیدا کند، ولی در پاسخی که در نهایت ارائه می‌کند، توجه او بیشتر معطوف به حکومت خردمندان است تا حکومت قانون. به گفته او مدینه فاضله دست‌نیافتنی است، «مگر آنکه فیلسوفان در این جهان به پادشاهی برسند، یا اینکه پادشاهان و حاکمان، واقعاً فیلسوف شوند و دست بر خاسته از خرد و فلسفه، قدرت را در کف گیرند» (Plato, 1955: para. 473). البته افلاطون ظاهراً در اواخر عمر متوجه نقش مهم قانون می‌شود و در کتاب قوانین اولویت داشتن قانون را پررنگ می‌کند؛ به گفته او «قانون، ارباب دولت و دولت، بنده قانون است» (Plato, 1970: 715). در همان کتاب او اضافه می‌کند که مردم بدون قانون «از حیوانات درنده‌خو متمایز نخواهند بود» (همان: ۸۷۴). ارسطو بحث از قانون و قدرت را یک درجه ارتقا می‌دهد و در کتاب سیاست توضیح می‌دهد که اصولاً نباید میان حکومت خردمندان و حکومت قانون دوگانگی فرض کرد، زیرا به اقتضای خرد، نمی‌توان بدون قانون حکومت کرد. او به صراحت معتقد است که «قانون باید حکومت کند و نه یک فرد از شهروندان» (Aristotle, 1981: 226) و در جای دیگر اضافه می‌کند: «ما به هیچ فردی اجازه

۱. «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»

حکومت نمی‌دهیم، بلکه صرفاً اصل قانون می‌تواند حکومت کند؛ زیرا یک فرد به خاطر منافع خود این کار را می‌کند و تبدیل به یک مستبد می‌شود، ولی حاکم باید پاسدار عدالت باشد و در این صورت، پاسدار برابری است» (Aristotle, 1976: 188).

بنابراین تفوق و برتری قانون بر حاکم، از اصول دیرینه و شناخته‌شده در فلسفه سیاسی است، ولی این ساده‌لوحانه است که این اصل، تفوق و برتری حقوق بر سیاست قلمداد شود، زیرا مراحل سه‌گانه ۱. تدوین و تصویب، ۲. تفسیر و ۳. اعمال قانون هیچ‌کدام مستقل از قدرت سیاسی انجام‌پذیر نیستند. توضیحات کارل اشمیت در این زمینه بسیار روشن‌گر است. او نقش مهم قدرت حاکم را در همه مراحل توضیح داده و در نهایت نشان می‌دهد که شاید بتوان نقش قدرت را در مرحله تدوین و تصویب یا در مرحله تفسیر، با ابزار قانونی و به کار گماردن نهادهای تخصصی محدود کرد، ولی هرگز نمی‌توان نقش آن را در مرحله اجرای قانون نادیده گرفت. از آنجا که هیچ قانونی نمی‌تواند همه موارد استثنا را در خود پیش‌بینی کند، در مرحله اجرا، هیچ قانونی نمی‌تواند بر کلیت خود باقی و بدون استثنا بماند. بنابراین باید نهادی برای تعیین استثنائات پیش‌بینی‌نشده وجود داشته باشد که آن نهاد، نمی‌تواند غیر از قدرت حاکمه باشد و هر تمهیدی هم که اندیشه شود، بالاخره تشخیص موارد استثنا در اختیار قدرت حاکم قرار می‌گیرد. پرواضح است که تشخیص موارد استثنا از قاعده، اقتدار بسیاری در اختیار قدرت حاکم قرار می‌دهد (Schmitt, 1985).

در واقع، حقوق و سیاست طی همکاری بسیار نزدیک، یکدیگر را یاری می‌دهند تا جامعه، مدیریت شده و عدالت اجرا شود. در این همکاری، اگرچه گاهی حقوق، پوشش مشروعیت برای قدرت سیاسی ایجاد می‌کند، در عین حال، آن را به منظور رعایت موازین عادلانه، کنترل می‌کند و برای جلوگیری از رفتارهای ناعادلانه در مقابل آن مانع قرار می‌دهد. بنابراین، حقوق و سیاست همواره نوعی تعامل و همکاری تنگاتنگ دارند. هدف سیاست، تثبیت مصلحت عامه است و در مرکز آن، مفهوم قدرت قرار می‌گیرد، ولی این نوع قدرت، با زورگویی متفاوت است. قدرت سیاسی پدیده بسیار پیچیده‌ای است که می‌توان آن را نوعی تصمیم‌گیری دانست که بر نهادها و فرایندهایی استوار است که در نهایت در حقوق تعریف می‌شوند و سامان می‌یابند (Loughlin, 2000: 16). حقوق نیز، خود، همواره در پی اجرای حداکثری عدالت است، ولی باید پذیرفت که بدون قدرت سیاسی هیچ کارایی مؤثری ندارد. ولی حقوق و سیاست در عین حال که چنین همکاری تنگاتنگی دارند، در جریان این همکاری، همواره نوعی تنش بین حوزه اصلی سیاست یعنی قدرت و حوزه اصلی حقوق یعنی، عدالت، وجود دارد. از این جهت، سیاستمداران و حقوقدانان، در عمل، تفاوت‌های مهمی پیدا می‌کنند که بررسی این

تفاوت‌ها هدف اصلی این مقاله است. ابتدا از دو جهان‌بینی متفاوتی که هریک از این نگرش‌ها بر می‌سازند سخن می‌گوییم.

تفاوت در جهان‌بینی

سه تفاوت مهم میان جهان‌بینی حقوقی و جهان‌بینی سیاسی وجود دارد که عبارت‌اند از: نگرش جزئی در حقوق در مقابل نگرش غیرجزئی و منعطف در سیاست؛ محافظه‌کاری حقوق در برابر استقبال از تغییر در سیاست؛ تکلیف‌محور بودن فقه و حق‌محور بودن سیاست و به‌ویژه سیاست مدرن. تفاوت نخست را لافلین به‌خوبی توضیح داده است. او می‌گوید در حقوق همیشه پاسخ مشخصی برای همه مسائل وجود دارد. هر مسئله‌ای هر قدر که بدیع، پیچیده یا در غایت ابهام باشد، باید نظام حقوقی یک پاسخ مشخص برای آن مسئله داشته باشد. اصولاً یک قاضی حق امتناع از رسیدگی به پرونده قضایی را ندارد.^۱ پس همیشه برای هر سؤالی، پاسخی بدون ابهام وجود دارد. لافلین یک مثال گویا ارائه می‌دهد: فرض کنید آقای الف که کلاه‌بردار است از آقای ب یک خودرو خریداری می‌کند و به‌زای آن چکی می‌دهد که برگشت می‌خورد. آقای الف همان خودرو را بلافاصله به آقای ج می‌فروشد و بهای آن را به‌صورت نقدی دریافت می‌کند و متواری می‌شود. بنابراین آقای ب و آقای ج می‌مانند و یک دستگاه خودرو که باید بر سر مالکیت آن به دادگاه مراجعه کنند. «اگرچه نظام‌های حقوقی مختلف هر کدام پاسخ متفاوتی به این مسئله می‌دهند، ولی چیزی که همه در آن اشتراک دارند، این است که آنان حق را یا به ب یا به ج می‌دهند. هیچ نظام حقوقی مشارکت آن دو را در خودرو برنمی‌تابد» (Loughlin, 2000: 57). لافلین اضافه می‌کند: «عدالت هرگز ابایی از مجازات یک مجرم ندارد؛ همچنین اهل سازش نیست» (ibid: 61). این منطق جزئی همواره باید واقعیت را سیاه یا سفید ببیند یا به تعبیر ارسطو باید به‌صورت ریاضی با واقعیت تعامل کند (Aristotle, 1976: 181)؛ ولی نگاه سیاسی به واقعیت و حقیقت، خیلی منعطف‌تر و سازش‌پذیرتر است. تصمیمات و توافقات سیاسی، بازه بسیار وسیع‌تری دارند و همواره می‌توانند به‌صورت ابتکاری راه‌حل‌های جدیدی پیدا کنند. برخلاف حقوق، سیاست اجازه دارد به‌صورت گسترده‌ای از مقبولات عرفی و اخلاقی بهره‌گیرد و مجبور نیست همواره یک نوع پاسخ دقیق به مشکلات

۱. در حقوق ایران نیز این مسئله به رسمیت شناخته شده است. قانون آیین دادرسی مدنی مقرر می‌دارد: « ماده ۳ - قضات دادگاه‌ها موظفند موافق قوانین به دعاوی رسیدگی کرده، حکم مقتضی صادر و یا فصل خصومت نمایند. در صورتی که قوانین موضوعه کامل یا صریح نبوده یا متعارض باشند یا اصلاً قانونی در قضیه مطرحه وجود نداشته باشد، با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر و اصول حقوقی که مغایر با موازین شرعی نباشد، حکم قضیه را صادر نمایند و نمی‌توانند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزند و الا مستنکف از احقاق حق شناخته شده و به مجازات آن محکوم خواهند شد.»

بدهد، بلکه آزاد است براساس مصلحت و در موارد مختلف از راه‌حل‌های گوناگون استفاده کند. باز برخلاف حقوق که سازش فقط در موارد خاصی که قانون پیش‌بینی کرده باشد، پذیرفته می‌شود،^۱ سیاست همواره به فکر سازش است. اگر مسئله آقایان الف و ب و ج در قضیه کلاه‌برداری بالا به‌جای اینکه حقوقی باشد، سیاسی باشد و حل آن را از یک سیاستمدار بخواهید، مطمئن باشید که به‌جای انتخاب یکی از ب و ج، به سازش میان آنها توصیه می‌کند. سیاست اسلامی نیز نسبت به فقه، همین پویایی و سازش‌پذیری را دارد. فقه، دغدغه جزئی برای عدالت دارد و در این راستا سازش‌ناپذیر است. ولی مسائل سیاسی این‌گونه نیستند. امیرالمؤمنین علی (ع) که شهره سخنگیری و سازش‌ناپذیری در مقام عدالت است، در مقام سیاست، مالک اشتر را به ملاحظت و گذشت امر می‌کند:

... رعیت دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تواند، و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند. گناهی از ایشان سر می‌زند، یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود، یا خواسته و ناخواسته خطایی بر دستشان می‌رود. به خطاشان منگر، و از گناهشان در گذر، چنانکه دوست داری خدا بر تو ببخشد و گناهت را عفو فرماید، چه تو برتر آنانی، و آنکه بر تو ولایت دارد از تو برتر است، و خدا از آنکه تو را ولایت داد بالاتر، و او ساختن کارشان را از تو خواست و آنان را وسیلت آزمایش تو ساخت، و خود را آماده جنگ با خدا مکن که کیفر او را نتوانی برتافت (شریف‌الرضی، ۱۳۷۸: ۳۲۶).

امیرالمؤمنین (ع) در مقام یک سیاستمدار، سفارش ویژه‌ای به چشم‌پوشی بر عیوب مردم دارد، اگرچه او در مقام یک حقوقدان به‌طور مسلم چنین موضع مداراگونه‌ای را اتخاذ نمی‌کند: همه مردم را عیب‌هاست و والی از هرکسی سزاوارتر به پوشیدن آنهاست. پس مبدا آنچه را بر تو نماند است آشکار گردانی و باید، آن را که برایت پیداست بپوشانی، و داوری در آنچه از تو نماند است با خدای جهان است. پس چندانکه توانی زشتی را بپوشان تا آن را که دوست داری بر رعیت پوشیده ماند، خدا بر تو ببوشاند. گره هر کینه را - که از مردم داری - بگشای و رشته هر دشمنی را پاره نمای (همان: ۳۲۷).

همو از مالک اشتر می‌خواهد که به‌عنوان یک سیاستمدار، بدون دلیل از پذیرش سازش سر باز نزند: «و از صلحی که دشمن تو را بدان خواند، و رضای خدا در آن بود، روی متاب که آشتی، سربازان تو را آسایش رساند. و از اندوه‌هایت برهاند و شهرهایت ایمن ماند» (همان: ۳۳۸). با در نظر گرفتن این تفاوت در جهان‌بینی می‌توان نتیجه گرفت که در کل، فقها - به‌خاطر دغدغه عدالت - باید قدری جزئی‌تر و قاطع‌تر باشند؛ ولی به سیاستمداران - به‌دلیل طبیعت

۱. در اینجا مقصود، سازش طرفین پیش از مراجعه به دادگاه نیست، زیرا تا وقتی آنان به دادگاه مراجعه نکرده‌اند، وارد حیطه حقوقی نشده‌اند. همچنین سازش اختیاری آنان پس از مراجعه به دادگاه، مقصود نیست زیرا این سازش نیز بین طرفین، داوطلبانه و خارج از محدوده قدرت قضایی شکل می‌گیرد.

خطرناک و در عین حال شکننده قدرت - به طور معمول توصیه می‌شود که منعطف‌تر و سازش‌پذیرتر باشند. این نوع نگاه به واقعیت، رفته‌رفته تبدیل به ویژگی شخصیتی آنان می‌شود. تفاوت دوم در جهان‌بینی، یعنی محافظه‌کاری حقوق و در مقابل، آمادگی بیشتر برای پذیرش تغییر و راه‌حل‌های نو در سیاست نیز یکی دیگر از موارد اختلاف نگرش این دو حوزه است. حقوق‌دانان در علم حقوق، نظامی بسیار منسجم و دقیق را با تعاریف و حدود مرزهای مشخص بر ساخته‌اند. هرگونه تغییری در یکی از اجزای این نظام، انسجام کل نظام را تهدید می‌کند و می‌تواند عواقب ناخواسته‌ای برای کل نظام حقوقی در پی داشته باشد. اولویت اصلی برای آنان حفظ این نظام پیچیده و معمولاً بسیار متورم است. از این‌روست که در اغلب موارد، حقوق‌دانان، پیش‌قراولان اصلاحات و تحولات اجتماعی نیستند. آنان تنها وقتی مجبور شوند، به پذیرش تغییرات تن در می‌دهند. در نقطه مقابل، سیاستمداران چون نظام بسته و منسجمی برای عملکرد سیاسی خود ندارند، از تحولات و تغییرات در سیاست‌های خود استقبال می‌کنند و به طور معمول پیش‌قراولان تغییر و تحول‌اند (Cerar, 2009). فقه در این زمینه مانند دیگر نظام‌های حقوقی است. پیش از این در مقاله دیگری ضمن بررسی سه مورد از مسائل مربوط به دوران مدرن، به تفصیل توضیح داده‌ام که در فقه شیعه، تغییر فتوا برای جا دادن مسائل مستحدثه و نیازهای روز در نظام فقهی، سیر بسیار کند دارد و تا وقتی جامعه به حالت بحرانی نرسد، فقها تغییری در فتاوی فقهی نمی‌دهند (Samiei, 2009). ولی سیاست، این‌گونه نیست و به طور معمول بهتر و ساده‌تر از تغییرات استقبال می‌کند. توصیه خداوند به پیامبر (ص) در مورد مشورت با مؤمنان در قرآن کریم (شوری: ۳۸)، نشان از آمادگی برای پذیرش راه‌های جدید دارد، زیرا مشورت همیشه نکات و راه‌حل‌های جدیدی را به ارمغان می‌آورد. ولی چنانکه علامه طباطبایی تصریح دارد، این مشورت در مورد احکام فقهی نیست، بلکه در مورد تصمیم‌های سیاسی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۸۷). امیرالمؤمنین (ع) نیز این نکته را به مالک گوشزد فرموده‌اند که «با دانشمندان، فراوان گفتگو کن و با حکیمان، فراوان سخن در میان نه» (شریف الرضی، ۱۳۷۸: ۳۲۹) که خود نشان از اهمیت دادن به نظرهای مختلف و استقبال سیاست از تحول دارد. برپایه این تفاوت در جهان‌بینی می‌توان نتیجه گرفت فقها شخصیت محافظه‌کاری دارند و انتظار می‌رود هنگامی که پا به عرصه سیاست می‌گذارند، به نسبت، سیاستمدارانی محافظه‌کار باشند.

تفاوت سوم در جهان‌بینی - تکلیف‌محور بودن فقه، و حق‌محور بودن سیاست و به‌ویژه سیاست مدرن - در یک مرور تاریخی بهتر آشکار می‌شود. توماس هابز نخستین اندیشمند دوران مدرن است که اصالت را به قدرت حاکم می‌دهد و حقوق را مجموعه‌ای از دستورها و تکالیف «از طرف او یا آنها که دارای قدرت حاکمه هستند» می‌داند و معتقد است که قدرت

حاکم و نه خرد، واضع قانون است (Hobbes, 1971: 55, 71). ولی امانوئل کانت، فیلسوف بنام عصر روشنگری، رابطه هابزی قدرت را برهم می‌زند و دست بالا را به حقوق انسان‌ها می‌دهد. او می‌گوید حقوق انسان باید به هر بهایی که باشد «مقدس انگاشته شود» زیرا «سیاست باید در مقابل حق (انسان) زانو زند» (Kant, 1991: 93, 125). از آن زمان و با سیطره اومانیزم در فلسفه مدرن، هم حقوق و هم سیاست، بیش از آنکه تکلیف‌محور باشند، حق‌محور شدند. علت این تغییر این بود که فلسفه مدرن، انسان را در نقطه مرکزی جهان‌بینی خود قرار می‌داد و اصالت را به او می‌بخشید، و این جهان‌بینی کاملاً متفاوت با جهان‌بینی اسلامی است که خداوند در مرکز قرار دارد و انسان به‌عنوان «بنده» و او به‌عنوان «رب» شناخته می‌شود. فقه از این فلسفه تبعیت می‌کند و از این جهت، تکلیف‌محور است. البته فقه را به‌طور معمول به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم می‌کنند. بخش عبادات را می‌توان به‌طور کلی تکلیف‌محور دانست، زیرا درباره رابطه میان مخلوق و خالق سخن می‌گوید و عبادات، در واقع تکالیفی است که خداوند برای بندگان تعیین کرده است. اما در بخش معاملات، از آنجا که موضوع، روابط میان بندگان است و با توجه به تأکیدی که اسلام بر «حق‌الناس» دارد و اینکه طبق قوانین اسلامی حتی خداوند هم از حق مردم به‌جای آنان در نمی‌گذرد و فقط این حق در اختیار انسان صاحب حق است، مؤلفه حق، جدی‌تر و مؤلفه تکلیف کم‌رنگ‌تر می‌شود. اما حتی در بخش معاملات نیز مردم، منبع قانون نیستند. منبع وضع قانون در اسلام، چنانکه خواهد آمد، خداوند است. به‌عبارت دیگر، حتی رعایت حقوق مردم، نه به‌دلیل اصالت آن، بلکه به‌دلیل تکلیف الهی بر رعایت آنهاست. بنابراین، به‌طور خلاصه می‌توان گفت گفتمان فقهی، بسیار تکلیف‌محور است؛ اما در مقابل به‌نظر می‌رسد که سیاست در سنت اسلامی بیشتر حق‌محور باشد. سنت سیاسی بیعت، که نوعی پیوند میان شهروندان و حاکم است و در فرایند آن، رضایت مردم، در واقع به فرمانروایی یک شخص رسمیت می‌بخشد - اگرچه مشروعیت سیاسی از محل دیگری تأمین شده باشد - دلیلی برای حق‌محور بودن سیاست اسلامی است. حتی در مورد پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع)، که حکومت سیاسی آنان مشروعیتی الهی دارد،^۱ فرمانروایی آنها با اخذ بیعت توأم بود، و این نشان از اهمیت نظر مردم در سیاست اسلامی دارد. همچنین سنت مشورت - چنانکه گذشت - برای نظر و خواست مردم اهمیت قائل می‌شود. از این جهت، نظریه پرداز بنام دموکراسی، جان کین، در تاریخ دموکراسی، بابتی برای مسجد باز می‌کند و به روند تصمیم‌گیری‌های سیاسی که در آن فضای عمومی و قابل دسترس برای همه شهروندان فراهم بود، به‌عنوان یک روند دموکراتیک، توجه ویژه دارد (Keane, 2009: 138). در این زمینه «عهدنامه

۱. این مشروعیت در آیه ۵۹ سوره نساء «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أُولی الأمر منكم» بیان شده است.

مالک اشتر» نیز به رضایت مردم در مرحلهٔ تصمیم‌سازی و سیاستگذاری اهمیت می‌دهد: «باید از میان امور، بیشتر به چیزی تمایل داشته باشی که صحیح‌تر باشد و عدالت را فراگیر سازد و بیشتر رضایت مردم را جلب نماید...»^۱ در کل، می‌توان نتیجه گرفت که در اسلام، سیاست از فقه حق‌محورتر است و طبعاً در فضای سیاسی مدرن، این خصیصهٔ حق‌محور بودن سیاست، دوچندان شده است. بنابراین می‌توان انتظار داشت که یک سیاستمدار اسلامی، توجه ویژه‌ای به حقوق مردم داشته باشد، درحالی‌که یک فقیه، بیشتر به ادای صحیح تکالیف اسلامی در جامعهٔ اسلامی بیندیشد.

تفاوت در روش

دو تفاوت اساسی میان روش‌های علم حقوق و علم سیاست وجود دارد: نخست اینکه روش‌های حقوقی در یک نظام بسته شکل می‌گیرند، ولی روش‌های سیاسی در یک نظام باز؛ دوم اینکه روش‌های حقوقی و به‌ویژه فقهی، بیشتر از سنخ ماشینی و فناورانه (technological) هستند، ولی روش‌های سیاسی، بیشتر از سنخ روش‌های بدیع و نوآورانه. تفاوت نخست به این دلیل است که در نظام‌های حقوقی، چارچوب بسته‌ای شکل گرفته که در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها لازم‌الاتباع است. قانون «یک قاعده است - نه یک دستور اتفاقی و گذرا که از طرف مقام مافوق برای یک شخص صادر شده باشد - بلکه عنصری دائمی، یکدست و جهان‌شمول است» (Blackstone, 1765: 44). روشن است که این ویژگی‌ها، در نقطهٔ مقابل دستورهای سیاسی قرار می‌گیرد که ممکن است گذرا، متفاوت و محدود باشد. دقیقاً به دلیل همین خصلت دائمی و جهان‌شمول بودن است که علم حقوق یک نظام بسته را بر می‌سازد. در این نظام بسته، همهٔ سؤال‌ها - چنانکه گذشت - باید پاسخ خود را بیابند و بنابراین باید ابزار لازم برای یافتن پاسخ به همهٔ پرسش‌های ممکن، پیش‌بینی شده باشد. از این جهت حقوق را نظامی خودگردان (autopoietic) دانسته‌اند که همواره می‌تواند به‌صورت خودکفا و براساس قواعد درونی، خود را بازتولید کند و «هیچ عامل بیرونی نمی‌تواند تغییری در آن ایجاد کند، زیرا در چنین نظامی همهٔ تغییرات، داخلی و با منشأ درونی هستند» (Cerar, 2009). به این دلیل، باید به این نظام، تقید، بلکه تعصب داشت؛ ولی در مقابل، در سیاست به دلیل باز بودن چارچوب، می‌توان به راحتی از تساهل و مدارا سخن گفت. نظام بستهٔ حقوقی به‌طور معمول با واژگانی کاملاً تخصصی سروکار دارد و همین واژگان است که حقوق را به عرصه‌ای انحصاری برای حقوقدانان تبدیل می‌کند. در مقابل، سیاست، به صورت خیلی محدودتری از واژگان تخصصی

۱. این جمله ترجمهٔ مستقیم از متن عربی است.

بهره می‌گیرد و در بسیاری از موارد، واژگان تخصصی خود را از حقوق داخلی یا بین‌الملل وام می‌گیرد. بنابراین روش‌های حقوقی، مشخص‌تر و مدون‌ترند و در مجموع می‌توان گفت حقوق، نسبت به سیاست، پیش‌بینی‌پذیرتر است. بر این پایه می‌توان نتیجه گرفت که فقیهان در مسند سیاستمداران، پیش‌بینی‌پذیرتر باشند.

برای شرح اختلاف روشی دوم میان حقوق و سیاست، یعنی فناوریانه بودن روش‌های فقهی و نوآرانه بودن روش‌های سیاسی، لازم است ابتدا دو مکتب شکل‌گرایی حقوقی (Legal Formalism) و حقوق آزاد (Free Law) توضیح داده شوند. براساس شکل‌گرایی حقوقی، فعالیت حقوقی، نوعی فعالیت ماشینی است. ماکس وبر که از طرفداران این مکتب است، این مکتب را مبتنی بر پذیرش سه مقدمه می‌داند که هر سه از نظر او صحیح‌اند: نخست اینکه قوانین حقوقی مجموعه‌ای جامع از قواعد است که همه صورت‌های ممکن را پیش‌بینی کرده است؛ دوم، هر تصمیم حقوقی نوعی اجرای قوانین موجود است؛ و سوم، فرایند استنتاج حقوقی فرایندی منطقی است (Weber, 1968: vol. 2, 657-8). از این جهت می‌توان قضاوت را فعالیتی دانست که «نظام حقوقی را قادر می‌سازد مانند یک ماشین خردمند عمل کند» (ibid: 811). در مقابل این مکتب، مکتب حقوق آزاد قرار می‌گیرد که به این نگاه ماشینی به حقوق اعتراض دارد. کارل اشمیت معتقد است که در هر تصمیم‌گیری حقوقی، نوعی نگرش سیاسی نیز دخیل است. او می‌گوید هر مفهوم حقوقی «به صورت نامحدود، انعطاف‌پذیر» است و اینکه قاضی چگونه قانون را اجرا کند بسته به نوعی تصمیم‌گیری سیاسی است (Schmitt, 1985: 30-35). و این با عملکرد ماشینی که مکتب شکل‌گرایی حقوقی مدعی آن است، تفاوت دارد.

براساس تعلیمات مکاتب اپیستمولوژیک نوین، از میان این دو مکتب، مکتب شکل‌گرایی ضعیف‌تر به نظر می‌رسد، زیرا خاصیت تفسیرپذیری قوانین را نادیده گرفته و فعالیت حقوقی را در نوعی جمود در متون قوانین خلاصه کرده است. ولی در عین حال، مکتب شکل‌گرایی تا حد زیادی برخی از گرایش‌های غالب فقهی را تبیین می‌کند، زیرا به‌رغم باز بودن درهای اجتهاد در فقه شیعه، تعبد و پایبندی به رویه‌های فقهی و «آرای قدما» و «رأی مشهور» و «شهرت قدمایی»، اگرچه در مقام نظر، لااقل در مقام عمل، از گرایش‌های پذیرفته‌شده فقهی محسوب می‌شود، چراکه هرگونه نوآوری در فقه، ممکن است بدعت تلقی شود و مذموم باشد. بنابراین براساس گفتمان رایج فقهی، حتی نوآوری‌های تئوریک توسط فقها، به «جرات» نیاز دارد. به این دلیل، می‌توان ادعا کرد روش‌های فقهی بیشتر با مکتب شکل‌گرایی همخوان بوده و از نوع ماشینی و فناوریانه‌اند و به فعالیتی مانند حل جدول کلمات نزدیک‌ترند تا به یک کاوش پژوهشگرانه. ولی در مقابل، روش‌های سیاسی، بیشتر از سنخ روش‌های مرسوم در دیگر علوم اجتماعی هستند که به‌طور معمول پاسخ‌های جزئی و قطعی ارائه نمی‌کنند و به

حبس کردن خود در چارچوب‌های مشخص چندان تمایل ندارند. اگر این تفاوت روشی را از فقه و سیاست به شخصیت فقیه یا سیاستمدار منتقل کنیم، می‌توانیم بگوییم که فقیهان، بیشتر بسان صاحبان فن هستند، ولی سیاستمداران، بسان صاحبان هنر.

تفاوت در منابع

میان حقوق، به‌ویژه فقه شیعه، و سیاست، اختلافی اساسی در منابع وجود دارد که شاید اصلی‌ترین اختلاف آن دو باشد. منبع فقه اصولاً از جنس متن است، ولی منبع سیاست از جنس مصلحت. منابع فقه را در مذهب تشیع، کتاب، سنت، عقل و اجماع دانسته‌اند. مقصود از کتاب، قرآن کریم؛ و مقصود از سنت، قول و فعل و تقریر معصوم مندرج در احادیث اهل بیت (ع)؛ و مراد از عقل، عقل مستقل و عقل غیرمستقل؛ و مراد از اجماع نیز اتفاق نظر علماست. اما در عمل، بیشتر احکام فقهی مبتنی بر منابع اول و دوم، یعنی کتاب و سنت است و عقل یا اجماع معمولاً نه به‌طور مستقل، بلکه در کنار دو منبع نخست، استفاده می‌شوند. بنابراین دغدغه اصلی فقیه، یافتن آن حکمی است که در متن کتاب و سنت آمده است. البته بنابر نظر شیعه، حکمی که توسط خداوند در قرآن صادر شده و یا توسط پیامبر و ائمه اطهار (ع) در سنت آمده، حتماً دارای مصلحت است و شارع چون حکیم است، برخلاف مصلحت حکم نمی‌کند (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۲: ۲۷۱). ولی باید توجه داشت که حکم شرعی، دائرمدار فهم فقیه از مصلحت نیست، زیرا در بسیاری از موارد، مصلحت اصلی حکم پوشیده است. منبع اصلی حکم شرعی، همان دستور رسیده در متن شرعی است. بنابراین فقه، متن‌محور است، نه مصلحت‌محور. این ویژگی فقه در تمام نظام‌های حقوق نوشته مدرن نیز کمابیش وجود دارد. برای یک حقوقدان، آن حکمی که در متن قانون آمده حجیت دارد. اگرچه همواره قانونگذاران مصلحت جامعه را در نظر داشته‌اند، وظیفه حقوقدان، تبعیت از متن قانون، یا به اصطلاح مُر قانون است، نه اینکه از سر خود مصالح و مفاسد هر مورد را بسنجد و براساس آن حکم کند. البته فقه تفاوت مهمی با حقوق مدرن دارد و آن اینکه در فقه، قانونگذار خداوند است، ولی در حقوق مدرن قانونگذار انسان‌ها هستند. در حقوق مدرن می‌توان با مطالعه صورت‌جلسات مجالس قانونگذاری به مصلحت مورد نظر قانونگذار پی برد و گاهی به تفسیر موسّع از قانون دست زد. ولی این امکان در فقه وجود ندارد. به‌عبارت دیگر، قوانین اسلامی براساس مصلحت واقعی ولی معمولاً پنهان، شکل گرفته‌اند که الزاماً و در همه موارد برای ما مشخص نیست. اصولاً فقیه چاره‌ای ندارد جز اینکه براساس متن تصمیم گیرد.

ولی سیاستمدار با چنین محدودیتی مواجه نیست. او موظف به تحصیل مصلحت عامه است، اگرچه این مصلحت در متن شرعی نیامده باشد. از این رو امیرالمؤمنین (ع) مالک را امر

می‌کند که هر رویه و سنت پسندیده‌ای را پاس دارد و به آن زیان نرساند: «رویه پسندیده‌ای را بر هم مزن که بزرگان این امت بدان رفتار نموده‌اند، و مردم به وسیله آن به هم پیوسته‌اند، و کار آنان با آن راست آمده است، و سنتی را ایجاد نکن که چیزی از سنت‌های نیک گذشته را زیان نرساند...»^۱. تشخیص اینکه این سنت پسندیده است و متضمن مصلحت است، مستقیماً به سیاستمدار واگذار شده است. او در چارچوب متون محدود نیست و خود باید مصالح و مفاسد را بسنجد و براساس مصلحت تصمیم بگیرد؛ البته واضح است که این مصلحت سیاسی نباید ناقض قانون باشد.

شاید این تفاوت میان فقه و سیاست در هیچ موردی به وضوح و شفافیت مالیات‌های اسلامی به چشم نیاید. در بحث‌های فقهی در مورد خمس و زکات، آن چیزی که مهم است پرداختن حق شرعی براساس ضوابط فقهی است. اینکه پرداختن این موارد، چه پیامدهای اجتماعی و اقتصادی برای پرداخت‌کننده و جامعه دارد، و اینکه مایه آبادانی و رونق اقتصادی و عدالت اجتماعی می‌شود یا نمی‌شود، اصولاً مورد بحث قرار نمی‌گیرد. چیزی که اهمیت دارد عمل به تکلیف است. ولی در مورد پرداخت خراج که حکمی سیاسی است، بیش از آنکه به مسئله به صورت یک دستور قطعی نگاه شود، به مصلحت جامعه توجه می‌شود. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

و در کار خراج چنان بنگر که اصلاح خراج‌دهندگان در آن است، چه صلاح خراج و خراج‌دهندگان به صلاح دیگران است، و کار دیگران سامان نگیرد تا کار خراج‌دهندگان سامان نپذیرد، که مردمان همگان، هزینه‌خوار خراجند و خراج‌دهندگان، و باید نگرستنت به آبادانی زمین بیشتر از سندن خراج بود، که سندن خراج جز با آبادانی میسر نشود، و آنکه خراج خواهد و به آبادانی نپردازد، شهرها را ویران کند و بندگان را هلاک سازد، و کارش جز اندکی راست نیاید، و اگر از سنگینی - مالیات - شکایت کردند، یا از آفتی که - به کشت - رسیده، یا آبی که از کشت‌هاشان بریده، یا باران بدانها نباریده یا - بذر زمین - بر اثر غرق شدن یا بی‌آبی تباه گردیده، بار آنان را سبک گردان چندانکه می‌دانی کارشان سامان پذیرد بدان (شریف‌الرضی، ۱۳۷۸: ۳۳۳).

اگر این تفاوت منابع حقوق و سیاست را لحاظ کنیم، می‌توان ادعا کرد که فقها در مسند سیاست، طبق عادت و تعلیماتی که دیده‌اند، بیشتر متن‌گرا هستند و همواره با آشنایی قابل تحسینی که با ابزار تحلیل متن در علم اصول فقه دارند، وارد مباحث و تحلیل‌های سیاسی می‌شوند، اما ممکن است در تحلیل‌های فرامتنی چندان متبحر نباشند.

۱. این جمله از متن عربی به‌طور مستقیم ترجمه شده است.

نتیجه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی با توجه به تحولات بنیادین در عرصه سیاسی کشور، روحانیان در مناصب مختلف سیاسی مشغول به خدمت شدند، ولی به تناسب اینکه اکثر این گروه از سیاستمداران، بیشتر آموزش‌های فقهی دیده و از نظر تخصصی، فقیه یا حقوقدان بوده‌اند، لازم است پیامدهای ورود این گروه به سیاست بررسی شود. در این مقاله با بررسی‌های انجام گرفته براساس روش تحلیل نمونه آرمانی این نتیجه به دست آمد که تفاوت فقه با سیاست از نظر جهان‌بینی، روش‌ها و منابع، تأثیراتی را در منش و روش فقیهانی که در مسند سیاست قرار می‌گیرند به جا می‌گذارد. آنان قدری جزمی‌تر و قاطع‌تر، کمتر سازش‌پذیر، محافظه‌کارتر، تکلیف‌مدارتر، پیش‌بینی‌پذیرتر، فن‌مدارتر و متن‌گراترند. این ویژگی‌ها صرفاً براساس روش نمونه آرمانی و برپایه تخصص فقهی و حقوقی آنان استوار است و ممکن است افرادی از روحانیان به دلیل داشتن تخصص‌های دیگر یا کسب تجربیات متفاوت در زندگی شخصی یا شغلی خویش، از این صفات فاصله گرفته باشند. ولی اگر موارد استثنا را کنار بگذاریم، می‌توان ادعا کرد که این ویژگی‌ها کمابیش برای ساختار شخصیتی فقیهان در مسند سیاست پیش‌بینی‌پذیر است.

در این مقاله نگاه به هر دو رشته حقوق و سیاست از منظر اسلامی بوده است. از این منظر، فقه، معادل حقوق اسلامی گرفته شده و برای درک سیاست اسلامی به منابع دست اول اسلامی و بیش از همه به «عهدنامه مالک اشتر» توجه شده است. بنابراین، مقایسه میان حقوق و سیاست، مقایسه‌ای درون‌دینی بوده است، ولی در این مقایسه از منابع دیگری که به صورت کلی به رابطه حقوق و سیاست پرداخته‌اند نیز استفاده شده است. بدون تردید یکی از نتایج مهم این بررسی، این است که نظام اسلامی علاوه بر متخصصانی با نگرش فقهی، نیازمند متخصصانی با نگرش‌های تخصصی دیگر از جمله سیاست است. اسلام را نباید و نمی‌توان به یک نظام حقوقی تنزل داد. اگر در پی اسلامی کردن نظام باشیم، شایسته است نوع نگاه خود را به اسلام از یک نظام صرفاً حقوقی به یک دین فراگیر با ابعاد متکثر حقوقی، سیاسی، اقتصادی، عرفانی، اخلاقی و گسترش دهیم و البته در تمام این موارد شایسته است با نگاهی خردمندانه از دستاوردهای فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر نهایت استفاده را ببریم.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۵۶)، نامه‌ای از امام موسوی کاشف‌الغطاء، بی‌جا: بی‌نا، ص ۱۷.
۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱)، «جامعه مدنی جامعه اخلاقی»، آفتاب، ش ۱۸، شهریور ۸۱.
۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)، اخلاق خدایان، تهران: طرح نو.

۴. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۳۷۸)، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۸)، «شاخص‌های روش‌شناختی تفکیک مطالعات سیاسی اسلام» در روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، علی اکبر علیخانی و دیگران، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)، مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضی.

(ب) خارجی

8. Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (1976) translated by J.A.K. Thomson, Harmondsworth: Penguin.
9. Aristotle, *The Politics* (1981) translated by T.A. Sinclair and edited by Trevor J. Saunders, Harmondsworth: Penguin.
10. Blackstone, William (1765) *Commentaries on the Laws of England*, Oxford: Clarendon Press.
11. Caprara, Gianvittorio et al (2012) "The political side of personality" in *The Psychology of Politicians* edited by Ashley Weinberg, Cambridge: Cambridge University Press.
12. Cerar, Miro (2009) "The Relationship Between Law and Politics," *Annual Survey of International & Comparative Law*: Vol. 15: Issue 1.
13. Esposito, John (2005) *Islam: the Straight Path*, New York: Oxford University Press, P 94.
14. Frolov, Pavlo D. et al (2012) "Where red dictators coexist with promising democrats: the conceptualisation of politicians in post-communist Ukraine" in *The Psychology of Politicians* edited by Ashley Weinberg, Cambridge: Cambridge University Press.
15. Fuller, Graham (2003) *The Future of Political Islam*, Palgrave Macmillan,
16. Hobbes, Thomas (1971) *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, edited by Joseph Cropsey, Chicago: University of Chicago Press.
17. Kant, Immanuel (1991) "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" in his *Political Writings*, edited by Hans Reiss, Cambridge: Cambridge U.P.
18. Keane, John (2009) *The Life and Death of Democracy*, Simon and Schuster.
19. Kepel, Gilles (2006) *Jihad: the Trail of Political Islam*, Translated by F. Roberts. I. B. Tauris.
20. Khan, Muqtedar (2004) "The primacy of political philosophy" in *Islam and the Challenge of Democracy*, by Khaled Abu el Fadl, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
21. Loughlin, Martin (2000) *Sword and Scales: An Examination of the Relationship between Law and Politics*, Oxford and Portland: Hart Publishing.
22. Plato (1955) *The Republic*, translated by H.D.P. Lee, Harmondsworth: Penguin.
23. Plato (1970) *The Laws*, translated by Trevor J. Saunders, Harmondsworth: Penguin.
24. Samiei, Mohammad (2009) "Between Traditional Law and the Exigencies of Modern Life: Shi'a Responses to Contemporary Challenges in Islamic Law," *Journal of Shia Islamic Studies*, Vol. 2, No. 3, 255-271.
25. Schmitt, Carl (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by G. Schwab, Chicago: University of Chicago Press.
26. Max Weber (1968) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth & Claus Wittich, New York: Bedminster Press.