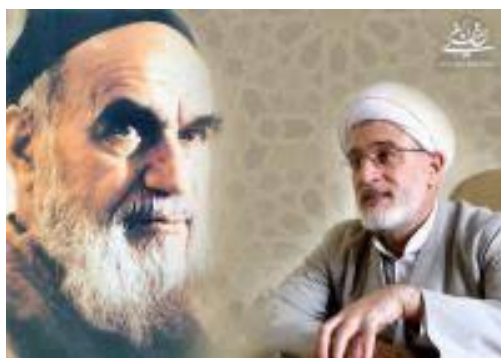


# امكان سنجى فقه سياسى دموكراتيك

مرورى بر آثار مرحوم دكتور داود فيرحى



محسن كديور

۱۷ آذر ۱۳۹۹



بحث من شامل یک مقدمه در سه نکته، و دو بحث امتیازات مرحوم دکتر فیرحی و ملاحظات انتقادی در تفکر فیرحی، و یک خاتمه (پاسخ به چهار پرسش کلیدی بحث) است.

### مقدمه

در مقدمه به سه نکته اشاره خواهم کرد: روحانی دانشگاهی از جنس اسلام رحمانی، چهار الگوی اصلی فیرحی، و تمرکز بر کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» فیرحی.



## الف. روحانی دانشگاهی از جنس اسلام رحمانی

دکتر داود فیرحی (۱۳۴۳-۱۳۹۹) معلمی خلیق و باسواد برای دانشجویانش در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران بود. او چهره ای از «اسلام رحمانی» را در کلاسهایش به نمایش می گذاشت. شاهدش فرزند اولم محمد علی که دانشجوی فیرحی در دو مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در دهه هشتاد بوده و از استادش برایم ذکر خیر کرده است. خدایش رحمت کند. ای کاش این جلسه در زمان حیات آن دوست تازه سفر کرده برگزار می شد، و صد حیف.

نخستین تحقیق فیرحی تحقیقی بود با عنوان «تحول تاریخی اندیشه ولایت فقیه» (۱۳۷۳) در معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک در قم که من مسئولش بودم. آن زمان وی دانشجوی سال اول دوره دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران بود. ظاهراً تحقیق یادشده روایتی دیگر از پایان نامه کارشناسی ارشد وی بود: «اندیشه سیاسی در دوره قاجاریه» (۱۳۷۲). وی در جلسه دفاع از رساله دکتریش (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام) در سال ۱۳۷۸ معمم شد. برای هدفی که انتخاب کرده بود پوشیدن دائمی لباس روحانیت اقدامی درست بود. مقایسه کنید با زنده یاد احمد قابل (۱۳۳۶-۱۳۹۱) که چند سال قبل از او و استاد محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۳۱۵) که چند سال بعد از او عبا و عمامه را به کناری گذاشته بودند، که اقدام آنها هم متناسب با اهدافشان درست بود.

فیرحی در عمق جان روحانی (به اصلاح خودش آخوند) بود. البته روحانی دانشگاهی. او را باید همتایان معاصرش از قبیل عباسعلی عمید زنجانی (۱۳۱۶-۱۳۹۰) همشهری و استاد فیرحی، استاد گروه حقوق، رئیس اسبق دانشگاه تهران و نویسنده مجموعه ده جلدی فقه سیاسی، و رسول جعفریان (متولد ۱۳۴۳) همسن فیرحی، استاد گروه تاریخ، رئیس کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، و عضو پیوسته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی سنجید. (بنگرید به یادداشت «به احترام جعفریان»، به قلم فیرحی، روزنامه اعتماد، ۱۴ مهر ۱۳۹۸) ویژگی این سه روحانی دانشگاهی شاخص کثیرالتالیفی و نیز تدوین کتب درسی دانشگاهی توسط آنها است. فیرحی بر خلاف همتایانش از طریق «خبرگان بی مدرک» وارد دانشگاه نشده بود، هر سه مقطع تحصیلی دانشگاهی کارشناسی، کارشناسی

ارشد و دکتری را با موفقیت طی کرده بود. حتی می توان گفت تحصیلات دانشگاهی او از تحصیلات حوزویش برجسته تر بوده است، اما در نهایت او نه تنها هویت روحانی خود را فراموش نکرد، بلکه مولفه اول شخصیت خود می دانست.



#### ب. چهار الگوی اصلی فیرحی

به گواهی مصاحبه ها، مقالات و کتب فیرحی، در شکل گیری شخصیت او چهار چهره که البته همگی هم روحانی بوده اند نقش بیشتری داشته اند:

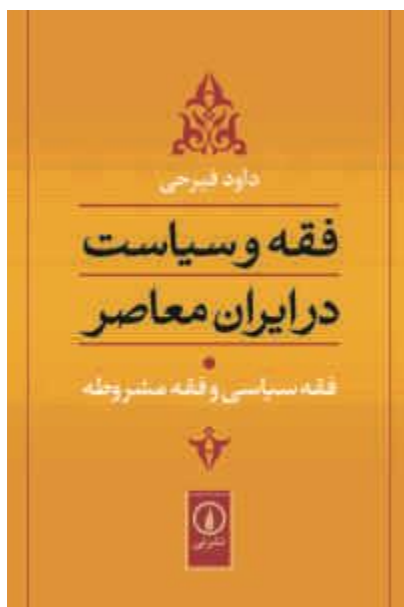
**اول.** شیخ تقی خاتمی زنجان (۱۳۰۵-۱۳۹۳) از شاگردان آقای خوبی، رئیس و مدرس حوزه علمیه زنجان که پدر معنوی فیرحی محسوب می شود و در طلبگی، اخلاق و حتی تالیف بیشترین تاثیر را بر شاگرد فرهیخته خود داشته است. فیرحی در حوزه علمیه زنجان مقدمات و سطح تا پایان شرح لمعه را تحصیل کرده بود. شاگرد استاد خود را «الگوی جامع زندگی از نظر علم و عمل، راهنمای صمیمی و همراه دائمی در همه مراحل زندگی،

استاد مدرس و مربی، روشن اندیش و آینده نگر» معرفی کرده است. (مباحثات، بهمن ۱۳۹۷) این در حالی است که فیرحی از هیچیک از اساتید دروس سطح عالی و خارج خود در حوزه علمیه قم نامی نبرده است.

**دوم.** شهید سید محمد حسینی بهشتی (۱۳۰۷-۱۳۶۰): «دنبال یک الگو بودم. خیلی از شخصیت‌ها را سنجیدم، و هنوز هم نمی‌دانم به چه دلیل از بین همه آنان، شهید بهشتی برایم جذاب و الگو شده بود. وقتی زندگی خودنوشت او را در ابتدای کتاب «پنج گفتار» او خواندم، این آرزو در من جوانه زد که عمری را در رفت و آمد بین حوزه و دانشگاه سپری کنم.» (مباحثات، بهمن ۱۳۹۷) یا «مرحوم آقای بهشتی برای من یک مدل و الگو بود. آن موقع دو نفر خیلی برند بودند. یکی مرحوم آقای [سید محمد] بهشتی بود و دیگری مرحوم آقای [مرتضی] مطهری. سلیقه برخی از دوستان آقای مطهری بود، اما سلیقه من مرحوم بهشتی بود.» (سیاست نامه، ش ۹، مرداد ۱۳۹۷) و خصوصاً مقاله «رهبری و حکومت در اندیشه شهید بهشتی: نظریه امت و امامت» (فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، ش ۱، بهار ۱۳۹۱، بعداً در کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۲، ۱۳۹۲) درباره تاثیر بهشتی در افکار فیرحی در ادامه بیشتر خواهیم گفت.

**سوم.** سید روح الله موسوی خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸). عناوین مقالات فیرحی درباره رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران: «امام خمینی و گفتمان تجدد اسلامی» (فصلنامه علوم سیاسی، باقرالعلوم قم، ش ۵، تابستان ۱۳۷۸، سرمقاله، بعداً در کتاب کتاب دین و دولت در عصر مدرن: دولت اسلامی و تولیدات فکر سیاسی، ۱۳۸۸)، «امام خمینی: اجتهاد در انقلاب و انقلاب در اجتهاد» (فصلنامه پیشین)، «امام خمینی، اجتهاد و سیاست» (ظاهراً بسط مقاله کوتاه قبلی) و «مفهوم انسان در اندیشه امام خمینی» (هر دو در کتاب پیشین). فیرحی «نتیجه پیکار الهی سیاسی امام خمینی (ره)» را «گسست از سنت اقتدار و طرحی برای تاسیس تجدد اسلامی به عنوان نظم جدید بر آموزه های دین» می‌دید. این قرائت بسیار خوشبینانه از میراث نظری و عملی آقای خمینی شاکله اصلی اندیشه سیاسی فیرحی را تشکیل می‌دهد که در دنبال به تفصیل به آن خواهیم پرداخت.

**چهارم.** میرزا محمدحسین غروی نائینی (۱۲۴۰-۱۳۱۵ش) فقیه و اصولی بزرگ. فیرحی نائینی را مؤثرترین متفکر عصر مشروطه می‌داند. لذا کتاب مهم «آستانهٔ تجدد: در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله» (۱۳۹۴) را به رشته تحریر درآورده است. اهمیت نائینی برای فیرحی بیش از تاریخ اندیشه سیاسی است. وی فقه مشروطه و به زبان دقیق تراندیشه او را «یکی از قوی ترین تبیین های فقهی از نسبت دین و دموکراسی در ایران معاصر» معرفی می‌کند. به عبارت دیگر پس از آقای خمینی، میرزای نائینی دومین شخصیت تاثیرگذار در شاکله فیرحی است. در دنبال نکات بیشتری درباره این تاثیر را باز خواهیم کرد.



### ج. تمرکز بر کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» فیرحی

از فیرحی تا کنون یازده کتاب منتشر شده است، آخرینش هفته قبل: مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیشامشروطه) که من هنوز ندیده ام. در زمان نگارش پیام تسلیت به مناسبت درگذشت این دوست محترم (فیرحی و دموکراتیزه کردن فقه سیاسی، ۱۳۹۹/۸/۲۱) هیچیک از ده کتاب منتشرشده وی را نخوانده بودم. در این فاصله توفیق تورق بسیاری از آثار وی را پیدا کردم. اما کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر: ۱. فقه سیاسی و دولت

مشروطه (۱۳۹۰)، ۵۳۶ صفحه؛ ۲. تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی (۱۳۹۲)، ۵۳۵ صفحه» را مطالعه کردم. من این کتاب را مهمترین تالیف فیرحی می دانم. فیرحی بعد از تالیف پنج کتابی که بیشتر راوی تاریخ اندیشه سیاسی است خودش را پیدا کرده، و در کنار ادامه روایت تاریخ اندیشه سیاسی خصوصا مشروطه تا جمهوری اسلامی از اندیشه سیاسی خودش هم سخن گفته است. برای شناخت فیرحی این کتاب را باید خواند تا با میزان رسوخ دانش سیاسی از یک سو و دانش فقهی از سوی دیگر در او آشنا شویم. اگر فرصت ندارید حداقل خاتمه این کتاب خواندنی است.

«فقه و سیاست در ایران معاصر» در ۱۰۷۰ صفحه البته تحقیقی طولانی و مستند است، که نویسنده مطالب با اهمیت مورد نظرش را تکرار کرده، و به کمترین مناسبت با بهره گیری از جستجو در نرم افزارهایی که در فهرست منابع به آنها اشاره کرده توضیحات مبسوطی درباره واژه های بکارگرفته شده آورده است. در نقل قولهای طولانی گاه چند صفحه ای بسیار گشاده دست است. علاوه بر آن علی الاغلب عین عبارات عربی را که ترجمه فارسی کاملشان را در متن آورده در پاورقی های مطول ذکر کرده است. لذا کتاب تطویل مُمِل دارد و به سادگی امکان آن داشت همین محتوا با خلاصه مستندات آن به جای دو جلد در یک جلد ۴۰۰-۵۰۰ صفحه ای نگارش یابد. کتاب بسیار شلوغ است و خواننده در میان اطلاعات گاه نه چندان لازم فقهی اصولی گم می شود، در حالی که مباحث حساسی که نیاز به بسط و استدلال و تشریح مقدمه به مقدمه دارد - مشخصا مربوط به آقای خمینی - بسیار مختصر (ایجاز مُخِل) و غیرمنظم برگذار شده است، که به آن خواهیم پرداخت. اینها ملاحظات صوری و شکلی بود. ملاحظات محتوایی بحث اصلی این مقال است که در دنبال می آید.

برای دقت بیشتر بحث امروز به جای مرور تمام آثار مرحوم فیرحی بر این کتاب متمرکز است: «فقه و سیاست در ایران معاصر». از این به بعد هر نقل قولی که از فیرحی آورده ام شماره داخل پرانتز شماره صفحه این کتاب است، مگر منبع را ذکر کرده باشم. ضمنا فرصت من در تدوین این بحث محدود بوده است. و بسیار از جوانب بحث مطرح نشده است.

## بحث اول. امتیازات مرحوم دکتر فیرحی

به علت ضیق وقت به هفت امتیاز برجسته فیرحی اکتفا می‌کنم و در هر کدام سرخطی را به اختصار ذکر می‌کنم و تفصیل را به زمانی مناسبتر موکول می‌کنم. واضح است که امتیازات آن فرهیخته تازه از دنیا رفته منحصر به این موارد نیست. بحث محدود به کتاب پیش گفته است.

**اول.** فیرحی از مفاهیم و نهادهای مدرن از جمله اقتضاهای دولت ملت و تحولات آن مطلع بود. البته از یک استاد علوم سیاسی در بخش اندیشه سیاسی یا تاریخ فکر سیاسی جز این هم انتظاری نیست. اما متأسفانه تصفیه‌ها و استخدامهای ایدئولوژیک بعد از انقلاب در دانشگاهها از جمله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران این امر به ظاهر عادی تبدیل به یک امتیاز می‌شود، چرا که عنوان فاخر استاد به کسانی داده شده که از اولیات علم سیاست بی‌اطلاعند. بنگرید به کتاب «ملاحظات درباره دانشگاه» (۱۳۹۸)، نوشته سید جواد طباطبایی. بنابراین وقتی بحث از دولت و لوازم آن در دوران معاصر مطرح می‌شود کسی سخن می‌گوید که می‌داند دولت ملت، حقوق اساسی مردم و محدودیتهای الزامی زمامداران چیست. البته این دانش نسبی است و درباره میزان آن اساتید علوم سیاسی باید قضاوت کنند. بنگرید به جدیدترین کتاب سیدجواد طباطبایی: «ملت، دولت و حکومت قانون: جستار درباره نص و سنت» (۱۳۹۸) خصوصاً اظهارات استاد درباره شاگرد در دو کتاب یادشده.

**دوم.** فیرحی به نظام سیاسی مردم سالار یا دموکراتیک باورداشت. سراسر آثار فیرحی ادعاینامه ای علیه اقتدارگرایی و نظام سنتی مبتنی بر عبد و مولاست. او حقیقتاً عاشق نظام مردم‌سالار بود. به صراحت از لزوم و فایده دموکراسی نوشته است. از اینکه او را به این دلیل غریزه و لیبرال مآب بخوانند واهمه ای نداشت. البته حقیقتاً نه غریزه بود نه لیبرال مآب. اما به درستی دریافته بود که دموکراسی در همه جای دنیا یک ضرورت است. تفکر مقابل متعلق به باورمندان نظام سیاسی اقتدارگراست. در دوران مشروطه شیخ فضل الله نوری (۱۲۲۲-۱۲۸۸ش) و در دوران معاصر استاد محمدتقی مصباح یزدی (متولد ۱۳۱۳) - که در بستر بیماری است و آرزوی شفای ایشان داریم - از شاخص ترین متفکران مدافع اقتدارگرایی ایران معاصر هستند.



**سوم.** فیرحی به سازگاری اسلام و دموکراسی اعتقاد داشت، به این معنی که می توان قرائتی از اسلام داشت که با مدلی از دموکراسی سازگار باشد. به عبارت دیگر مسلمان دموکرات امری ممکن است و ناسازگاری اسلام و دموکراسی توهمی بیش نیست. او البته منکر این نبود که بسیاری از موضع دینداری و فقاہت اولاً منکر دموکراسی ثانیاً قائل به عدم سازگاری اسلام و دموکراسی هستند. البته قاطبہ نواندیشان دینی و نیز اصلاح طلبان همین موضع را دارند. مهمترین سیاستمدار ایرانی که در دنیا شناخته شده به این صفت است سید محمد خاتمی رئیس جمهور اسبق جمهوری اسلامی است. دور از انتظار نیست که فیرحی پای ثابت نشستهای نواندیشی دینی قم در سالهای اخیر باشد.

**چهارم.** فیرحی شناخت تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و تشیع را بدون در نظر گرفتن نقش پررنگ فقه و فقها ممکن نمی دانست. فقه را مهمترین دانش در میان مسلمانان می دانست، از آنجا که فقها در شناخت حلال و حرام شخصیت‌های اصلی بوده اند، و سیاست هم جزئی از اعمال روزمره بوده که بی تردید مشمول احکام پنجگانه تکلیفیه می شده است. بنابراین طبیعی است که بدون فقه نمی شود سیاست دوران میانه را شناخت و درباره آن داوری کرد. به نظر وی نقش فلسفه و دیگر علوم اسلامی به گرد پای فقه هم نمی رسد. این نقش در دوران صفویه و قاجار و حتی پهلوی نظراً و عملاً برجسته تر بوده است. به دلیل این زاویه خوانش او از تاریخ اندیشه سیاسی قرون اخیر واقع گریانه تر از برخی خوانشهای رقیب است.

**پنجم.** فیرحی به حق ادعان داشت که یکی از مشکلات اصلی جامعه ما را رسوب تصور اقتدارگرایانه و تمرکزگرایانه از اداره حکومت بر ذهن و ضمیر ایرانیان از عوام و خواص از جمله فقهاست. تصویری که بر پیکره فقه ما سایه ای سنگین انداخته است. این نکته یکی از برجسته ترین استنتاجهای فیرحی است: «دینی یا سکولار بودن حکومتها تاثیر چندانی در ساخت یابی اقتداری یا دموکراتیک دولتها ندارد. مسئله اصلی نوع و ماهیت حکومت داری است که به دموکراتیک یا اقتدارگرا بودن سوق می دهد.» (ج ۲ ص ۴۸۰) به نظر وی هم حکومت دینی می

تواند اقتدارگرا یا دموکراتیک باشد هم حکومت سکولار. البته او مدافع حکومت دینی دموکراتیک و منتقد دیگر اشکال حکومتی بود.

ششم. به تصریح فیرحی: «وظیفه فقه به طور کلی جریان احکام نص در تاریخ است و سیاست نیز غالباً وجه تاریخی دارد. بنابراین دانش فقه سیاسی دستگاهی معرفتی است که یک سر آن به امر ایمانی و نصوص ثابت قدسی وصل است و سر دیگرش به امر سیاسی که بالذات متغیر زمانی، مکانی، قومی و نژادی است بسته است.» (ج ۱ ص ۱۸) فیرحی در مقابل کسانی است که احکام فقهی را یکسره ثوابت فرازمانی، فرامکانی و مقدس می پندارند. او تاریخمندی فقه را پذیرفته است، در عین اینکه وصل بودن آن را به منابع قدسی ایمانی از یادنبرده است. اعتراف به این نکته فیرحی را به آستانه فهم نواندیشانه از اسلام و فقه ارتقا می دهد.

هفتم. فیرحی از باورمندان «اسلام رحمانی» بود. برخلاف برخی اقتدارگرایان (یا بنیادگرایان یا اصول گرایان) که در نظر و عمل با گشاده دستی مروج خشونت و سببیت آن هم به نام اسلام و تشیع هستند، فیرحی به شهادت مجموعه آثارش از یک سو و طبع مهربان و معتدلش از اسلام جز رحمت و مهرورزی و نفی خشونت چیزی نمی دید. خشونت موجود در مجازاتها یا جنگها اموری عرضی و ثانوی هستند که نباید آنها را به متن دین و آئین به عنوان قاعده مسلمانی درآورد.

واضح است که فیرحی در هیچیک از امتیازات فوق مبتکر نبوده است. خود نیز چنین ادعایی نداشته است. او در نکات هفت گانه وامدار اندیشه گران مسلمان (سنی و شیعه، غیرایرانی و ایرانی) است. به هر حال با عنایت به این امتیازات فیرحی از اقتدارگرایان یا سنت گرایان یا خشونت گرایان متمایز می شود. ارزش فیرحی به این امتیازات اوست. خدایش رحمت کند.



### بحث دوم. ملاحظات انتقادی در تفکر فیرحی

در این مجال به دوازده نکته انتقادی در تفکر مرحوم دکتر داود فیرحی اشاره می‌کنم. اینها اهم نقدها به کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» وی است، نه همه نقدها.

#### اول. حکومت ابزار تحقق مقاصد دین

به نظر فیرحی: «در اندیشه اسلامی اصل بر این است که حکومت ابزار تحقق مقاصد دین است.» (ج ۱ ص ۱۲) و همدلانه از نامه نائینی به رضاشاه نقل می‌کند که «زوال دین لاجرم به زوال دولت می‌انجامد و دولت هم بدون مذهب در ایران دوام نخواهد آورد.» (ج ۱ ص ۴۲۲) عبارت نخست همان وظیفه اجرای شریعت برای حکومتها از دیدگاه غالب فقهاست. در اینکه فقها چنین گفته‌اند بحثی نیست. بحث در این است که آیا حکومت همواره (حتی در زمان حاضر و دوران مدرن) باید ابزار تحقق مقاصد دین باشد.

اگر اجرای شریعت و ابزار تحقق مقاصد دین را کارویژه حکومت بدانیم، معنای واضح آن ضرورت حکومت دینی است، چرا که برای دیندار تردیدی در فریضه تحقق مقاصد دین و اجرای شریعت نیست. کسی که می‌پندارد

حکومت و نظام سیاسی باید این وظیفه را به عهده بگیرد، به دست گرفتن حکومت را هم به عنوان فریضه دینی پذیرفته است. نظریه مقابل دنبال کردن وظیفه دینی تحقق مقاصد دین و اجرای شریعت از طریق «جامعه مدنی» است. در این صورت در یک جامعه دینی (اکثریت دیندار) اینگونه وظایف دینی از دوش حکومت برداشته می شود و بر شانه مومنان آزاد و مختار در جامعه مدنی می افتد. حکومت سکولار به وظایف اصلی حکومت داری می پردازد و از آفات و شرور دخالت در امور دینی شهروندان مصون می ماند.

بقا و زوال دولتها به انجام کارویژه خود است. دینداری جزء این کارویژه ها نیست، کاردانی، رعایت رضایت مردم (منافع ملی) و عدالت (امانت داری مصادر خدمات عمومی) ارکان این کارویژه هاست. حکومت چه دیندار باشد چه بی دین اگر این کارویژه های سه گانه را درست رعایت کند باقی می ماند. البته در جامعه ای که اکثریت شهروندان دیندار باشند دولت دین ستیز نمی تواند باقی بماند. به هر حال اگر در زمان نائینی نظام سکولار محکوم به زوال تشخیص داده شده، فیرحی نمی تواند برای ایران معاصر همان را تجویز کند. هم به لحاظ نظری هم به لحاظ عملی راه نجات ایران گذار از نظام دینی به نظام سکولار است. فیرحی همچنان دنبال حکومت دینی است البته نوع دموکراتیک آن. وی باید امکان چنین حکومتی را قبلا اثبات کند.

## دوم. ضرورت فقه برای سیاست

«فقه مهمترین یا حداقل یکی از مهمترین دانشها در جهان اسلام و ایران است که احکام و قواعد عمل در زندگی فرد و جامعه را تنظیم می کند. این سرنوشت محتوم جوامع اسلامی است که اصحاب سیاست ناگزیرند منطق فقه را و فقیهان باید منطق سیاست را آن گونه هست بدانند.» (ج ۲ ص ۴۸۰) «دانش فقه می تواند به حاکمان و شهروندان مسلمان یاری دهد تا آن نوع زندگی عمومی را که می خواهند به دست آورند.» (ج ۱ ص ۱۳) افلاطون فلسفه را مهمترین دانشها می دانست، و معتقد بود حاکمان باید فلسفه بیاموزند یا فلاسفه حاکم شوند! فیرحی فقه را به جای فلسفه نشانده و حکم تجویزیش را متواضعانه به جهان اسلام و ایران محدود کرده است. البته نظر آقای خمینی کل جهان را دربرمی گیرد نه فقط ایران، جهان تشیع یا جهان اسلام را.

پیش فرض گزاره فوق این است: فقه علاوه بر امور شخصی امور اجتماعی و سیاسی را هم در بر می گیرد، و در جهان اسلام و ایران سیاست درست منحصر از طریق اسلام سیاسی (اسلام غیرمنفعل در حوزه عمومی) و اجرای احکام فقهی (بخش معاملات) محقق می شود. به عبارت دیگر شکل دهنده سیاست احکام فقه خواهد بود. این ادعایی بسیار بزرگ است که از فروع باور به لزوم حکومت اسلامی است و نتیجه گریزناپذیر آن سیاست فقهاتی و حکومت روحانیون می باشد. اتخاذ سیاست مبتنی بر فقه بدون تردید به سپردن افسار سیاست به فقیهان می انجامد، چرا که استنباط احکام فقهی منحصر به عهده فقهاست. بنابراین اینها مقدمات توجیهی ولایت فقیه است. این در حالی است که تک تک این مقدمات مخدوش است و برخاسته از عدم درک فقهات یا سیاست یا هر دو است. نه فقه چنین اقتضایی دارد نه سیاست چنین قیمومتی را می پذیرد. سیاست فقهاتی نه مورد تایید فقه است نه مورد تایید علوم سیاسی. در نکته بعدی این نکته بیشتر تشریح می شود.

### سوم. فقه سیاسی، حقوق اساسی و سیاست

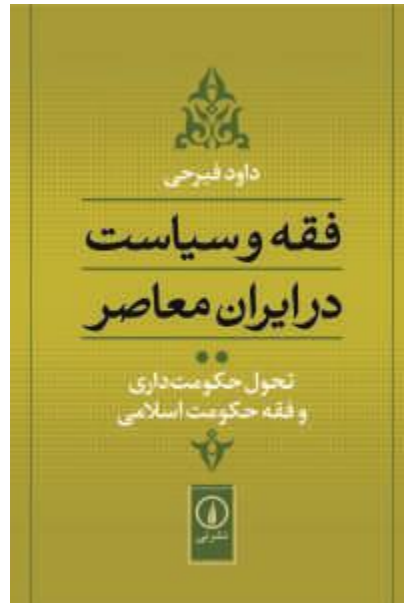
فیرحی: «نسبت فقه و سیاست دو سویه است همزمان اثرگذار و اثرپذیرند. فقه احکام و چارچوب هایی برای سیاست وضع می کند و دگرگونی در حکومت داری و ماهیت سیاست نیز سمت و سوی فقه سیاسی را تعیین می بخشد.» (ج ۲ ص ۴۸۰) در اینکه فقه سیاسی تابع دگرگونی های سیاسی است بحثی نیست. مطالعه سابقه فقه سیاسی در دهه های اخیر در ایران تردیدی در این تابعیت نمی گذارد. بحث در سویه دیگر است یعنی صلاحیت فقه برای وضع احکام و چارچوبهایی برای سیاست است. اینکه در اسلام تعالیمی هست که از آن اخلاق سیاسی یا اخلاق اقتصادی قابل استخراج است از قبیل عهد نامه امیرالمؤمنین به مالک اشتر نخعی (نامه سوم نهج البلاغه) تردیدی نیست؛ اما اینکه فراتر از آن در متون دینی خصوصا فقه «احکام مولوی» در حوزه سیاست باشد دلیل می طلبد. «احکام ارشادی» که ارشاد به حکم عقل است نیازمندی به فقه را اثبات نمی کند.

برای ایضاح بیشتر: أبواب فقهی در یک تقسیم بندی به هفت دسته قابل تقسیم هستند: (۱) مناسک یا عبادات (۲) شبه مناسک (احکام خوردنیها، آشامیدنیها و روابط جنسی)، (۳) حقوق مدنی و خانواده، (۴) حقوق تجارت،

(۵) حقوق جزائی، (۶) حقوق اساسی، و (۷) حقوق بین الملل. از أبواب هفت‌گانه، عبادات کاملاً شرعی است (تعبدی و توقیفی)، و ربطی به علم حقوق ندارد. أبواب شبه مناسک توقیفی (اما نه تعبدی) هستند. حقوق خانواده و مدنی در جوامع اسلامی فی الجمله پایه شرعی دارند، علم حقوق (در جوامع اسلامی) باید این موازین را رعایت کند. حقوق تجارت، حقوق جزایی، حقوق اساسی و حقوق بین الملل کاملاً عقلایی هستند. پیکره حقوقی این حوزه‌ها کاملاً زمانی مکانی است، و حکم مولوی ثابت غیرموقتی در آن یافت نمی‌شود. احکام ارشادی و اخلاقی خارج از فقه هم یافت می‌شود. علم فقه متکفل حقوق اساسی نیست و مجاز به وضع احکام و چارچوبهایی برای حقوق اساسی نیست. (بنگرید به بحث [نسبت فقه و حقوق](#)، ۱۳۹۷/۷/۱۵)

مسئله در علم سیاست واضح تر است. زیرا وقتی در حقوق اساسی از فقه خلع ید شد، جایی برای فقه سیاسی باقی نمی‌ماند. علم سیاست در جامعه اسلامی هیچ فرقی با علم سیاست در جوامع دیگر ندارد. موازین سیاسی توسط عقل جمعی و تجربه بشری (و به اصطلاح فقهی توسط عرف) تعیین می‌شود. در سیاست هیچ امر تعبدی یا توقیفی یا هیچ حکم مولوی نیست تا برای تعیین آن سراغ فقه برویم. فقه علم تعیین حکم شرعی است که امری کلی است، در حالی که سیاست تصمیم‌گیری جزئی برای اکنون و اینجاست که به اصلاح فقهی علی‌الغلب به «موضوع‌شناسی» برمی‌گردد. لذا امر سیاسی در فقه تعیین نمی‌شود. فقه طبیعت و کارکرد کاملاً متفاوتی دارد. از زاویه سوم فقه زیر مجموعه دین است. از دین انتظار معنی بخشی به زندگی، معرفت به مبدء، معرفت به معاد، معرفت به عالم غیب، ضمانت اخلاقی، تعلیم مناسک، تعلیم شبه مناسک و تعلیم برخی رئوس معاملات داریم. (بنگرید به بحث [نواندیشی دینی و انتظار از دین](#)، مرداد ۱۳۹۶) اما آنچه عقل انسانی و تجربه جمعی بشر توان دستیابی به آن را دارد نمی‌توان از دین و به تبع آن از فقه انتظار داشت. از فقه انتظار طبیعی، سیاسی، و اقتصادی نداریم. گزاره‌های کتاب و سنت در مقام بیان علوم پایه، علوم انسانی و اجتماعی، طب و مهندسی و ستاره‌شناسی نیستند. قرآن کریم تبیان کل شیء مرتبط با هدایت انسان است نه هر چیزی حتی امور قابل دستیابی توسط عقل انسانی. گزاره‌های اندک مرتبط با این امور هرگز در مقام بیان حکم ثابت دائمی مولوی نیستند.

در نتیجه فقه سیاسی (حداقل در دوره معاصر) امری ممتنع است و توهم فقه سیاسی از موانع سیاست عقلایی در دنیای معاصر است. این نکته به غایت بنیادی است که مورد غفلت دوست مرحوم و همفکرانش واقع شده است.



#### چهارم. امکان و مطلوبیت فقه سیاسی

فیرحی: «در اینجا هرگز از امکان یا عدم امکان فقه سیاسی سخن نخواهیم گفت، زیرا فقه و فقیهان به طور تاریخی درگیر سیاست و بویژه دولت جدید بوده اند و مهمترین دلیل برای امکان هر شیء البته وقوع آن است و این امر برای تاریخ ما امر واقع است. در اینجا بیشتر از استعدادهای بالقوه و ذخائر سنت فقه در حوزه امر سیاسی و سیاست جدید گفته می شود.» (ج ۱ ص ۱۶-۱۷) موضوع بحث من امکان سنجی فقه سیاسی دموکراتیک است. فیرحی در عبارت فوق خیال ما را راحت کرده است: منتظر اثبات چنین امکانی نباشید! چرا که امکان فقه سیاسی بدیهی است. چرا؟ چون فقه سیاسی واقع شده است و وقوع بزرگترین دلیل امکان شیء است.

در اینکه برخی فقیهان فتوای سیاسی داشته اند و بخشی از کتب فقهی حاوی چنین مباحثی است و حتی برخی کتب مستقل فقهی هم در این حوزه منتشر شده (از قبیل تنبیه الامه نائینی، ولایت فقیه یا حکومت اسلامی

خمینی، و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة منتظری) تردیدی نیست. اما آیا نگرارش این کتب یا ابواب مرتبط در دیگر کتب فقهی وقوع فقه سیاسی مورد بحث است تا دلیل بر امکان آن محسوب شود؟ سوء تفاهمی در اینجا اتفاق افتاده است. موضوع در وقوع فقه سیاسی در گذشته همان موضوع در امکان فقه سیاسی مورد بحث نیست! آنچه واقع شده است اموری بوده است که امروز تردیدی نداریم که وظیفه فقه نبوده است و فقها برای حل مشکل مردم از ابزار فقهی استفاده کردند. بعد از تجربه بسیار مهم جمهوری اسلامی و مراجعه مجدد به نسبت فقه و سیاست پرسش از امکان و مطلوبیت فقه سیاسی مطرح شده است.

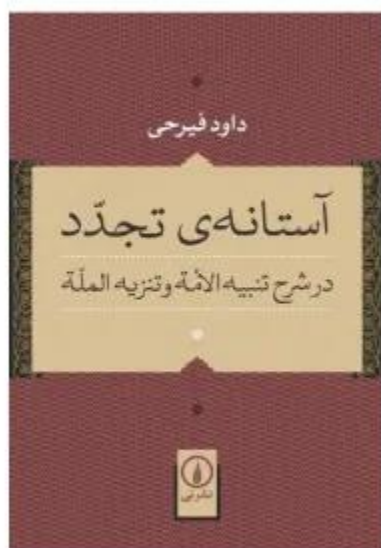
این پرسش تحلیل انتقادی امر واقع است. آنچه واقع شده وظیفه دین و فقه نبوده و به همین دلیل فقیهانی که درگیر امر سیاسی شدند به تبدیل بنیادی نظریات سیاسی‌شان مبتلا شدند. کافی است به سیر تحول نظریات سیاسی سه نفر از فقه‌های سیاسی معاصر اشاره کنیم: آقایان خمینی، شریعتمداری و منتظری. آقای خمینی از ولایت فقیه در امور حسبه (با اذن و نظارت فقها) در کشف الاسرار در قم، ولایت انتصابی عامه فقها در کتاب البیع در نجف، جمهوری اسلامی با نظارت عالی و ارشادی فقیه در مصاحبه‌های نوفل لوشاتو، و ولایت انتصابی مطلقه فقیه در احکام حکومتی در تهران. آقای شریعتمداری از ولایت انتصابی عامه فقها (نظر وی قبل از انقلاب) تا ولایت فقیه در اموری که در قانون اساسی متولی خاصی برایش پیش بینی نشده و انجام آن ضروری است (نظر وی بعد از انقلاب). آقای منتظری: نظریه اول: ولایت انتصابی عامه فقها (از سال ۱۳۲۵) و ولایت انتصابی متمرکز فقیه (از اوایل تابستان ۱۳۵۸)، نظریه دوم: ولایت انتخابی مقیده فقیه (از حوالی سال ۱۳۶۴)، و **نظریه سوم**: لزوم تفکیک قوا، عدم ولایت اجرایی فقیه، نظارت فقیه اعلم بر تقنین، و لزوم فقاہت رئیس قوه قضائیه (بتدریج از حوالی پائیز ۱۳۷۶).

می‌توان این تحول نظریات را ناشی از وقایع سیاسی بیرونی دانست (تبعیت نظریه از عملیه). اما تحلیل ادق این است. فقها وارد عرصه ای شده بودند که خارج از حوزه تخصصی‌شان بود و به همین دلیل قدم به قدم نظریات سابق خود را پس گرفتند. اگر به یاد داشته باشیم که نظر نهایی آقای خمینی عدم لزوم مرجعیت در ولی فقیه از



یک سو و نشان دادن مجمع تشخیص بر فراز مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان بود، معنای حکم حکومتی بر اساس مصلحت چیزی جز اعتراف به عدم کارایی احکام فقهی برای اداره جامعه نبود. یعنی هر سه فقیه سیاسی به ناکارآمدی فقه سیاسی در اداره جامعه البته به سه زبان مختلف فتوا داده بودند.

بر همفکران فیرحی است که به ادله سبتر امتناع فقه سیاسی (یا مدیریت فقهی) پاسخ دهند. امر واقع غلط بوده است. لازم است اثبات کنند که فقه سیاسی که در پی استقرارش هستند امری متفاوت با امر غلط واقع شده است، و اصولاً امری ممکن و مطلوب است.



### پنجم. تجویز و توصیه فقه مشروطه به روایت نائینی

به نظر فیرحی: «اندیشه ای فقه‌ای که امروزه به فقه مشروطه معروف است به رغم برخی نارسائی‌ها هنوز هم یکی از قوی‌ترین تبیین‌های فقهی از نسبت دین و دموکراسی در ایران معاصر محسوب می‌شود.» (ج ۲ ص ۴۸۳) با مشروطیت از استعاره عبد و مولی به استعاره وقف وارد می‌شویم: جهان توسط خداوند وقف انسان شده است، ناظر وقف ائمه معصومین هستند. شرایط الزامی وقف هم رعایت شریعت است. در غیبت امام معصوم

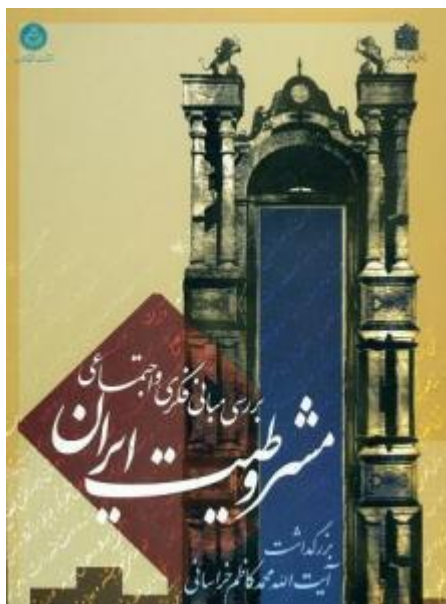
قانون اساسی جانشین مقام عصمت در نظارت است که توسط مجلس شورای ملی اعمال می شود. به نظر نائینی نظام تملیکی امتداد بردگی است و ونظام ولایتیه امتداد وقف و دربردارنده آزادی نوع انسانها و امانتی و غیرتملیکی بودن قدرت است. ولایت محور تحلیل دولت در اندیشه نائینی است. (خلاصه ج ۱ ص ۲۲۱-۲۳۵)

در اهمیت تاریخی فقه مشروطه (از جمله نائینی و کتاب گرانسنگ وی تنبیه الامه) بلکه نقطه عطف بودن آن در اندیشه سیاسی تشیع تردیدی نیست. اینکه با مشروطه استعاره عبد و مولا به استعاره وقف تبدیل شد نیز سخن کاملا موجهی است. محل نزاع در «تجویز و توصیه» فقه مشروطه و مشخصا تنبیه الامه برای دوران معاصر (یعنی جمهوری اسلامی پسااصلاحات در آستانه ۱۴۰۰) است. حتی در اینکه فقه مشروطه بر فقه بسیاری از فقهای سنتی برتری دارد بحثی نیست. باید توجه داشت فقه مشروطه برای دوران خود امری مترقی و مفید بود. اما ایران بعد از تجربه دوران بسیار مهم جمهوری اسلامی نمی تواند این تجربه عظیم را نادیده بگیرد و به یکصد و پانزده سال قبل برگردد.

به تصریح نائینی در تنبیه الامه اولاً تمامی اصول و مبانی دولت مشروطه از کتاب خدا، سنت رسول الله (ص) بویژه فرامین امام علی (ع) اخذ شده و از ضروریات اسلام محسوب می شود. ثانیاً تنها راه وصول به منصوصات شرعی تعبد به شرع است و مشروعیت قوانین متخذ از این منصوصات در گرو تطبیق با شرع است. معظم امور سیاسی در امور غیرمنصوصه اتفاق می افتد. ثالثاً «حتی با عدم ثبوت نیابت عامه فقیهان در جمیع مناصب، در عصر غیبت امام زمان (عج) نیابت فقیهان را در وظایف حسبیه قدر متیقن و ثابت می دانیم. ثبوت نیابت فقیهان و نایبان عام امام عصر (عج) در اقامه نظم و حفظ ممالک اسلامی از اهم امور حسبیه و از قطعیات مذهب امامیه است. در این امور تصدی شخص مجتهد بالمباشره لازم نیست و اذن او نیز به منتخبین ملت در صحت و مشروعیت آن کافی است.» (بنگرید به [نظریه های دولت در فقه شیعه](#)، ۱۳۷۶ به همین قلم، ص ۱۱۹-۱۲۶)

علیرغم امتیازات فراوان فقه مشروطه در مقایسه با فقه پیشامشروطه بلکه بسیاری از متون فقهی پسامشروطه در هر سه نکته فوق مناقشه جدی است. نکته اول همان «فقه سیاسی» است که نقد ساختارپیش گذشت. نکته

دوم منصوصات مولوی مرتبط با سیاست عقلایی هستند و راه وصول به آنها تعبد به شرع نیست. اگر معظم سیاسات امور غیرمنصوص هستند چرا در این امور به جای موضوع شناسی ناقص و نسفته فقها به سرچشمه یعنی عرف خصوصا عرف متخصصین این حوزه مراجعه نکنیم؟! نکته سوم همان ولایت فقیه است. بر خلاف ادعای میرزای نائینی نه تنها ولایت فقیه حتی در حد امور حسبیه از قطعیات مذهب امامیه نیست بلکه «ولایت شرعی فقیه بر مردم فاقد مستند معتبر عقلی و نقلی است. لذا مورد، تحت اصل عدم ولایت باقی می ماند، یعنی فقیهان ولایت شرعی بر مردم ندارند.» (حکومت ولایی، ۱۳۷۷، به همین قلم، ص ۳۹۵) تا برای مشروعیت نیازی به اذن و نظارت آنها باشد. فقه مشروطه و تبیین های فقهی از نسبت دین و دموکراسی در آن در موزه تاریخ اندیشه سیاسی بسیار ارزشمند و گرانقدر است اما به عنوان نسخه تجویزی و توصیه ای برای ایران معاصر حداقل در سه نکته مذکور ارتجاع و خطیر به نظر می رسد.



### ششم. غفلت پرسش برانگیز از رای متاخر آخوند خراسانی

فیرحی بعد از تشریح دیدگاه میرزای نائینی درباره ولایت فقیه نوشته است: «اما آخوند خراسانی برترین حامی مشروطه نیز دیدگاه ویژه ای در این باره دارد: «ادله موجود در دلالت بر ولایت استقلالی و غیراستقلالی فقیه تمام

نیستند و اشکال دارند. لکن همین ادله موجب می شوند که که فقیه قدر متیقن از بین کسانی باشد که احتمال مباشرت یا اذن آنها در امور حسبیه اعتبار دارد، همچنان که مومنان عادل در صورت نبود فقیه چینی موقعیتی دارند.» (حاشیه المکاسب آخوند ص ۹۶) بدین سان در نظر آخوند خراسانی «ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در دوره غیبت حضرت صاحب الزمان (عجل الله فرجه) با جمهور مسلمین است.» (سیاست نامه خراسانی ص ۲۰۴) وی در امور حسبیه نیز عقل جمعی را ترجیح داده و مجلس و مشروطه را در در کلیه امور حسبیه اقرب از استبداد می داند و می افزاید: «موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مومنین مفوض است و مصداق آن همین دارالشورای کبری است.» (پیشین ۲۱۴-۲۱۵) (ج ۱ ص ۳۱۴)

می دانیم که نائینی در تنبیه الامه قائل به ولایت فقیه در امور حسبیه بوده است. آخوند خراسانی در رای متقدمش در حاشیه مکاسب قابل به جواز تصرف فقیه در امور حسبیه از باب قدر متیقن است. اما در رای متاخرش در نامه به محمدعلی شاه توسط مشیرالدوله و خصوصاً نامه به اهالی همدان (به ترتیب در شوال و ذیحجه ۱۳۲۶ق) به جای اینکه امور حسبیه را به فقها بسپارد یا آنها را بر دیگران مقدم بدارد متصدی آن را عقلای مسلمین یا ثقات مومنین معرفی می کند. لذا خراسانی در قول متاخرش منکر حق ویژه فقها در حوزه عمومی است چه از باب ولایت (در هر سه مرتبه آن یعنی ولایت مطلقه، ولایت عامه و ولایت در امور حسبیه) و چه از باب قدر متیقن در جواز تصرف در امور حسبیه. معنای این سخن انکار مطلق ولایت فقیه و انکار مطلق تقدم فقها در حوزه عمومی (یا در امر سیاسی) است.

فیرحی به درستی نائینی را (در تنبیه الامه) قائل به ولایت فقیه در امور حسبیه معرفی کرده است. اما اولاً به تفاوت مبنای نائینی و آخوند خراسانی در ولایت فقیه هیچ اشاره ای نکرده است و به عبارت مبهم «به دیدگاه ویژه» اکتفا کرده است و نگفته که آخوند بر خلاف نائینی به ولایت فقها در امور حسبیه قائل نبوده بلکه در قول متقدمش به جواز تصرف فقها از باب قدر متیقن قائل بوده است. ثانیاً اگر چه فیرحی دو عبارت قول متاخر آخوند را از کتاب سیاست نامه من نقل کرده، اما این دو عبارت را توضیح عبارت نخست آخوند در حاشیه مکاسب پنداشته

و به فرق عمیق این دو نامه با حاشیه مکاسب و قول متقدم و متاخر آخوند کمتزین اشاره ای نکرده است. اهمیت قول متاخر آخوند یعنی معرفی نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی به عنوان قدر متیقن جواز تصرف در امور حسبیه و تعیین موضوعات عرفیه دموکراتیک ترین رای یک فقیه شیعه تا آن زمان است.

جالب اینجاست که فیرحی و من هر دو همایش بررسی مبنای فکری و اجتماعی مشروطیت ایران بزرگداشت آیت الله محمدکاظم خراسانی مورخ ۸ دی ۱۳۸۲ در دانشگاه تهران مقاله خود را قرائت کردیم. عنوان مقاله آن مرحوم «مبانی فقهی مشروطه خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی» (دین و دولت در عصر مدرن، ج ۱) و عنوان مقاله من «اندیشه سیاسی آخوند خراسانی» بود. هر دو در زمان قرائت مقاله دیگری در جلسه حضور داشتیم. مقاله هر دو هم در مجموعه مقالات همایش یادشده در سال ۱۳۸۴ منتشر شد. مقاله من علاوه بر آن در مجله آفتاب شماره ۳۱، آذر ۱۳۸۲ (که البته در دی چاپ شده!) نیز منتشر شد. تقریر دیگر آن نیز در مقدمه کتاب سیاست‌نامه خراسانی (۱۳۸۵) منتشر شده که منبع فیرحی در نقل عبارات فوق بوده است. بنابراین بدون تردید فیرحی از روایت اینجانب از نظریات متقدم و متاخر آخوند خراسانی اطلاع داشته است. او می توانست این برداشت را نقل و نقد کند. اما ترجیح داده آن را نادیده بگیرد. نقل این قول مترقی آخوند خراسانی بر جایگاه نائینی و کتابش تنبیه الامه تاثیر جدی می گذاشت. کسی که به دنبال فقه سیاسی است چگونه از گزارش مهمترین رای استاد نائینی غفلت کرده است؟! بگذاریم و بگذریم. غفر الله لنا وله.

### هفتم. حق و حکم فقهی در امر سیاسی

مهمترین استعدادی که فیرحی در فقه برای امر سیاسی یافته دوگانه «حق و حکم» است، «در اسلام معاصر سیاست امری میانه احکام شرعی و حقوق مردم قرار دارد. انصاف باید داد که معیار اثباتی روشنی برای تمیز حق و حکم در تحقیقات فقهی تا کنون ارائه نشده است. با این حال تعیین مختصات مفهومی و مصادیق حق و حکم چنان اهمیتی برای فقه سیاسی دارد که ناگزیر به خطر کردن در این وادی هستیم.» (ج ۱ ص ۱۰۱-۱۰۲) او در نهایت نتیجه می گیرد حکم با اسقاط مکلف ساقط نمی شود بر خلاف حق که قابل اسقاط، انتقال و توکیل است،

هرچند هر دو مجعول شارع هستند. در جستجوی مبانی حق و حکم دو نظریه را بررسی می‌کند: به اقتضای حق الطاعة (اصالت اشتغال ذمه) حقوق و آزادی انسان محدود به مواردی است که شارع به آنها تصریح دارد و ادله قطعی بر آنها احراز شده است. در مقابل نظریه قبح عقاب بلا بیان یا براءت عقلی توسعه بیشتری به حقوق و آزادی در مقابل تکالیف و احکام می‌دهد. در بین فقیهان شیعه مبنای اباحه/براءت طرفداران بیشتری دارد: یعنی تقدم حق بر حکم. در ادبیات شیعه از مفهوم فقهی آزادی دو معنا لحاظ شده آزادی به مثابه اماره و آزادی به مثابه اصل. جمعی از فقیهان از اصالت حریت (در مقابل عبودیت) آزادی‌های سیاسی اجتماعی استنتاج کرده‌اند. ترخیص و تسهیل، مالکیت، و اباحه عقلیه و شرعیه و لاضرر از دیگر مجاری تولید حق در فقه شیعه محسوب می‌شود.» (خلاصه ج ۱ ص ۱۰۱-۱۷۱)

کوشش فقها و اصولیون شیعه در تمایز حق و حکم به عنوان دو مجعول اعتباری شرعی البته بسیار ارزشمند است. فیرحی نیز در ترسیم آن زحمت فراوان کشیده است. خدایش رحمت کند. اما یک سوال بسیار جدی در صحت تطبیق حق فقهی (مقابل حکم) بر حق مستعمل در علوم سیاسی و حقوق است. توضیح اینکه «در آیات و روایات و علوم دینی (فلسفه، کلام، اخلاق و فقه) و نیز برخی علوم انسانی حق به پنج معنی و اصطلاح مختلف به کار رفته است:

اول: حق به معنای موجود، ثابت و صادق، نقیض باطل (اصطلاح قرآنی، فلسفی و کلامی).

دوم: حق الله مرادف حکم الله به معنای تکلیف الهی و وظیفه اخلاقی انسان اعم از الزامی و غیر الزامی (اصطلاح روایی).

سوم: حق الله و حق الناس، اصطلاح حقوق جزایی اسلام در ابواب فقهی قضا، شهادات و حدود.

چهارم: حق در مقابل حکم اصطلاح خاص فقهی در ابواب معاملات با سه ویژگی قابلیت اسقاط، انتقال و توریث.

پنجم: حق در مقابل تکلیف، اصطلاح رایج در علوم انسانی و حقوق بشر، آن چه از لوازم انسانیت انسان است و زیر پا گذاشتن آن ها جرم محسوب می شود و رعایت آن ها حداقل شرایط یک زندگی سالم اجتماعی است. (مقاله «امام سجاد و حقوق مردم»، زندان اوین، روزنامه صبح امروز، ۲۹ فروردین ۱۳۷۹، بعدا کتاب حق الناس، ۱۳۸۷، ص ۸۱-۸۲)

حق مورد بحث در امر سیاسی معنای پنجم است یعنی مقابل تکلیف. مثالهای آن حق حیات، منع شکنجه، منع برده داری، حق برخورداری از محاکمه منصفانه، حق آزادی بیان، و حق آزادی دین و عقیده. حق مورد بحث در کتاب فیرحی معنای چهارم است یعنی مقابل حکم، مثالهای آن: حق خیار، حق شفعه، حق تحجیر، حق مبیعت، حق حضانت، و حق قصاص.

حق در امر سیاسی غیر قابل سلب است، حال آن که حق فقهی (مقابل حکم) قابل اسقاط است. تطبیق حق فقهی (مقابل حکم) بر حق در امر سیاسی و حقوقی یا استنتاج لوازم سیاسی از حق مقابل حکم مغالطه سهمگینی است. بر همین منوال از اصالت حریت (مقابل رقیت و بردگی) نتیجه سیاسی گرفتن. آزادی فقهی با آزادی سیاسی تفاوت جدی دارد. اینکه برخی فقها این اشتباه را کرده اند مجوز فیرحی که علی القاعده باید به معنای حق و آزادی در امر سیاسی التفات داشته باشد نمی شود. مغالطه حق و حکم به اصطلاح فقهی با حقوق مدرن در امر سیاسی بر تمام کتاب فیرحی سایه سنگینی انداخته است.



### هشتم. استعاره قضا در نظریه ولایت فقیه آقای خمینی

فیرحی به رابطه استعاری قضا و حکومت در اندیشه آقای خمینی معتقد است. قضا و حکومت اموری اعتباری هستند با ماهیت اختراعی. قضا اعتباری مستقل دارد و حکومت اعتبار در اعتبار دارد. قواعد حکومت بر قواعد قضا و محکمه مبتنی است و نه بالعکس. امام خمینی در مباحث اصولی خود دو منصب قضا و حکومت را به دلیل اشتراک در اصل اولی و اشتراک در ادله در ضمن مقام واحدی بحث کرده است. ارکان چهارگانه قضا عبارتند از نزاع یا دعوا، قانون، حاکم/قاضی، و حکم. قانون همان حکم شرع است و قاضی منصوب به نصب عام و دارای ولایت شرعی است. مطابق این استعاره اولاً منصب حکومت منصبی ولایتی است و نیاز به اذن معصوم دارد، ثانیاً دولت‌ها به اعتبار ولایت و اذن به دو نوع مشروع و نامشروع تقسیم می‌شوند. فقیه به مثابه حقوقدان در جامعه مدرن است. وجوه دموکراتیک استعاره قضا: در درون سنت قضا در فقه اسلامی استعداد عجیبی بر عدم تمرکز، تکررگرایی نهادی و لاجرم نوعی از دموکراسی قضایی نهفته است. نظریه خطابات قانونی به عنوان راه حل ابداعی امام خمینی و حلقه رابط بین شریعت و حکومت و وجوه مردم سالار این رابطه در ایران امروز وجه اصلی دموکراتیک بودن استعاره قضا است. خطابات شرعی در نظر مشهور اصولیان متاخر از جمله محقق نائینی خطابات انحلالیه هستند که منجر به خطابات شخصیه و افراد می‌شود. اما در نظریه آقای خمینی خطابات قانونیه متکفل بیان احکام برای جمیع مکلفین است و موضوعی برای تکلیف شخصی نیست. لذا به زمان و مکان یا افراد و صنف خاصی مقید نیست. هدف از خطابات قانونی نه تحریک همه مخاطبین و مکلفین بلکه صرف تحقق فعل یا ترک فعل در جامعه است. ماهیت این نوع از خطابها شبیه قوانین موضوعه در جوامع مدرن است. خطابات قانونی خطاب واحد برای همگان است. اما بالاخره عقلا و شرعا و عرفا مردم موظفند در این خطابات قانونیه به فقها مراجعه کنند. ترسیم یک نظام ولایتی-مردمسالار در جوامع شیعه امر دشواری نیست. فقط مشروط به تصور روشن از مفهوم ولایت در فقه شیعه از یک سو و ماهیت دولت، دولت مدرن و دموکراسی از سوی دیگر است. چنین می‌نماید که مشکل



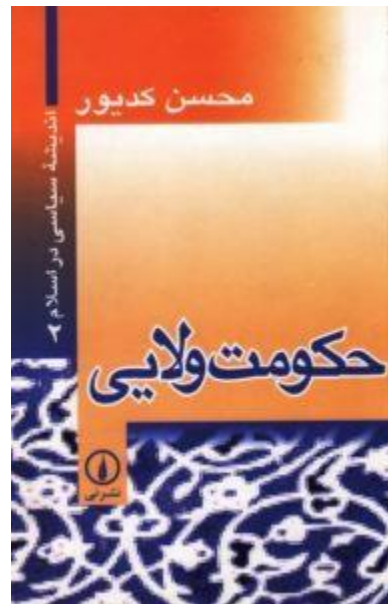
اصلی در تصور است. و به نظر امام خمینی ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیقش می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. (ج ۱ ص ۲۳۵-۲۴۱، ج ۲ ص ۲۶۹-۳۴۱ و ۴۸۹-۵۰۴)

فرض می کنیم اولاً نکته اصلی در دیدگاه سیاسی آقای خمینی به گفته فیرحی استعاره قضا باشد. ثانیاً خطابات غیرشخصی در لسان شرع هم انحلالی نباشند و خطابات قانونیه تلقی شوند. با این دوفرض آیا از ولایت فقیه مبتنی بر استعاره قضا دموکراسی استخراج می شود؟ اینکه خطابات غیرشخصی منحل به کلیه مخاطبین شوند یا بر طبیعت موضوع بار شوند و نفس تحقق خارجی آن اراده شده باشد چه ربطی به دموکراسی دارد؟! وقتی خطابات عمومی در مقام عمل متصدی غیر از فقها ندارند اینک خطابات قانونیه به زمان و مکان یا افراد و صنف خاصی مقید نیستند کمترین تاثیری در نتیجه بحث (دموکراسی) ندارد.

از همه عجیب تر اینکه نصب عام فقها را چه در قضا چه در حکومت (زامداری) را مردمسالار بنامیم چرا که حکم بر عنوان فقاقت و عدالت بار شده و مصادیق فقیه عادل هم متکثر است، اما اینکه منصب قضاوت یا ولایت کدام فقیه عادل فعلیت پیدا کند منوط به رجوع مردم است و این یعنی دموکراسی! با این معنای ساده اندیشانه از دموکراسی مرجع تقلید هم دموکراتیک است! چون آن هم با مراجعه مردم فعلیت پیدا می کند. اولاً بعد از استقرار حکومت اسلامی و ولایت انتصابی فقیه مراجعه اختیاری مردم به قاضی دلخواه کلاً منتفی است. در مورد ولی امر مستقر هم که اصولاً تکثری متصور نیست. اما مشکل اصلی نظریه نصب نحوه تعیین ولی امر از بین فقهای عادل منصوب عام است که فیرحی در این کتاب زحمت پرداختن آن را به خود نداده است و ساده اندیشانه نظریه نصب را دموکراتیک پنداشته و معرفی کرده است. بنگرید به کتاب حکومت انتصابی (۱۳۹۳) به همین قلم تا مشخص شود ادعای مردمسالاری از نظام ولایاتی انتصابی حتی با استعاره قضا چقدر بی پایه و ساده اندیشانه است.

من بخشهای استعاره قضا از کتاب فیرحی را سه بار خواندم تا متوجه شوم آن مرحوم چه می گوید و چطور از قضا دموکراسی استخراج کرده است. در این نکته هم بیش از دو برابر دیگر نکات از او عبارت نقل کردم. اعتراف می کنم چیزی دستگیرم نشد. کافی بود ایشان ولایت فقیه بر مبنای استعاره قضا را در چند مقدمه روشن و شفاف

صورت بندی می کرد تا مشخص شود در پس این همه پرنویسی شلوغ (در این قسمت) هیچ حرف حسابی نهفته نیست. فیرحی هم در آخر مثل آقای خمینی متوسل به بداهت قضیه ولایت فقیه شده است که تصورش موجب تصدیق می شود. البته فیرحی یک ادعای مضاعف هم دارد و آن اینکه تصور دموکراسی و ولایت فقیه موجب تصدیق دموکراتیک بودن ولایت فقیه می شود! در این حد می شود با فیرحی همراهی کرد که تصور این دو مفهوم موجب تصدیق به دموکراتیک نبودن ولایت فقیه می شود! مگر اینکه یا ولایت فقیه را درست تصور نکرده باشیم یا دموکراسی را یا هر دو. توضیحات مطول و مشوش فیرحی در این زمینه اثبات می کند که متأسفانه هیچکدام از ولایت فقیه و دموکراسی را حداقل در این مقام درست تصور نکرده و باعث زحمت خود و خوانندگان شده است. فارغ از مخدوش بودن تمام استدلال فیرحی در این قسمت مشکل اصلی در هر دو مفروض وی است. بحث در مفروض دوم بحثی اصولی است که در این جلسه مجال پرداختن به آن نیست. اما مفروض اول را در نکته بعدی بررسی می کنم.



### نهم. غفلت از استعاره محجوریت در ولایت فقیه

فیرحی ابتدای ولایت شرعی فقیه بر محجوریت مردم را در تبعیت از استاد عبدالله جوادی آملی به شدت رد می‌کند: اینکه ولایت فقیه در امر سیاسی تفاوتی با ولایت فقیه بر محجورین ندارد و از همان سنخ است توهمی بیش نیست. فیرحی انگشت اشاره پنهان کتاب جوادی آملی در کتاب «ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت» را به حق متوجه فصل هفتم کتاب «حکومت ولایی» کدیور کرده است. (ج ۲ ص ۴۲۶ پاورقی) در نقد استاد سید کاظم حائری شاگرد سید محمد باقر صدر اضافه کرده است: این جامعه خردمندان است که تحت ولایت فقیه در می‌آید. جامعه نقص ذاتی ندارد تا قرار باشد نقص مؤلی علیه تدارک و جبران شود. انسان بالغ و عاقل نیاز به ولی ندارد. ملازمه بین محجوریت جامعه و ولایت سیاسی فقیه برای رفع این نقیصه تمام نیست. جامعه خردمندان که نمی‌تواند محجور باشد. حضور نهادهای ولایی در جامعه نه به دلیل محجوریت آنها بلکه به دلیل ضرورت‌هایی که برآوردن آنها جز از طریق این مجاری و نهادها ممکن نیست. شارع برای شرایط اختلافی و البته استثنایی تدابیری اندیشیده است. نصب فقها به ولایت در قضا و حکومت از جمله این تدابیر است. (ج ۲ ص ۴۹۷-۵۰۴)

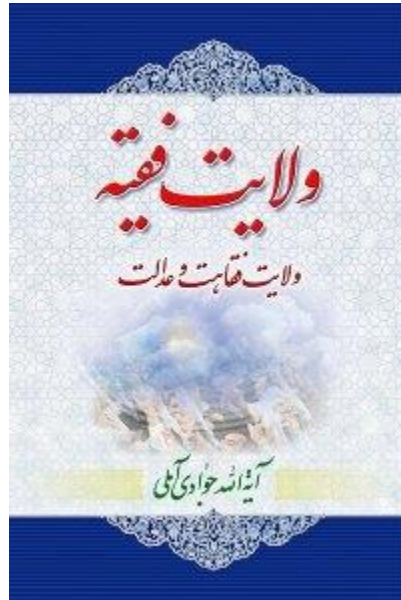
ابتدا باید از مرحوم فیرحی بابت آشکار کردن مرجع ضمیر پنهان در کتاب «ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت» صمیمانه تشکر کرد. علاوه بر استاد جوادی آملی، استعاره محجوریت مورد نقد مقام رهبری آقای خامنه‌ای هم واقع شده است. مطالب این دو شخصیت و پاسخ مختصر مرا در اینجاها می‌توانید مطالعه کنید: [جوادی آملی: ده مشخصه جمهوریت و نسبت آن با اسلامیت، بیانات رهبری در جلسه پرسش و پاسخ مدیران مسئول و سر دبیران نشریات دانشجویی مورخ ۴ اسفند ۱۳۷۷، پاسخ نویسنده کتاب حکومت ولایی به نقد مقام رهبری \(۴ مرداد ۱۳۹۴\)](#) در این پاسخ نوشته ام: «نویسنده‌ی کتاب حکومت ولایی همچنان محجوریت مردم در حوزه‌ی عمومی را از لوازم لاینفک ولایت فقیه می‌داند، نشان آن این که هر تصمیم مردم و نمایندگان در حوزه‌ی عمومی نیازمند تصویب ولی فقیه یا منصوبان وی است، چرا که در این اندیشه هیچ تصمیمی بدون اذن قبلی یا اجازه‌ی بعدی ولی فقیه اعتبار ندارد، و این یعنی قیمومت و محجوریت مردم.»

معتقدم استعاره اصلی آقای خمینی در بحث ولایت فقیه استعاره قضا نیست، بلکه استعاره محجوریت است. مراد محجوریت در حوزه عمومی است نه محجوریت مطلق. یعنی مکلفان عاقل بالغ آزاد در حوزه عمومی مجاز به تصرف نیستند و ولی شرعی می خواهند. اولاً آقای خمینی به تبعیت شیخ انصاری و دیگر فقها بحث ولایت فقیه در کتاب البیع، بحث اولیاء عقد، در ضمن ولایت پدر و جد پدری بر کودک صغیر مطرح کرده در پاسخ به این سوال که آیا در غیاب پدر و جد پدری حاکم شرع بر کودک ولایت دارد یا نه و سپس به بحث ولایت فقیه پرداخته است. ایشان در کتاب ولایت فقیه (درسهای خارج فقه در حوزه نجف اشرف در سال ۱۳۴۸ ش) فرموده اند: «ولایت فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد. مانند جعل (قراردادن و تعیین) قیّم برای صغار. قیّم ملت با قیّم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.» چرا فیرحی این عبارت بسیار کلیدی را در کتاب نقل نکرده است؟! من در کتاب حکومت ولایی اقوالی از شهید مرتضی مطهری از کتاب پیرامون جمهوری اسلامی، استاد سید کاظم حسینی حائری از کتاب اساس الحکومه الاسلامیه و محمد مؤمن قمی در کتاب الکلمات السدیة در تایید این امر آورده ام. (حکومت ولایی، ۱۳۷۷، ۱۱۵-۱۱۶) در آن زمان کتاب دیگر مؤمن قمی «الولاية الالهية الاسلامية او الحکومه الاسلامية فی زمن الحضور والغیبة» (جلد اول و دوم و ۱۳۸۰ و جلد سوم ۱۳۸۵) منتشر نشده بود. این کتاب بر خلاف نوشته فیرحی دوجلد نیست (ج ۲، ص ۴۴۵) و جلد سوم آن از منابع اصلی فقهی در محجوریت مردم در نظام ولایی است.

با بیانات خطابی و شاعرانه از قبیل «جامعه تحت ولایت فقیه جامعه خردمندان است!» نمی توان به تلازم ولایت شرعی و محجوریت مؤلی علیهم پاسخ داد. از میان شاگردان آقای خمینی آقای مؤمن قمی صادقانه این تلازم را پذیرفته است. استاد جوادی آملی در عین اینکه عدم صلاحیت مردم در حوزه عمومی را نتوانسته انکار کند اما از استعمال عنوان فقهی محجوریت استیحا ش کرده است. قضیه محجوریت مؤلی علیهم در نظام ولایی قضیه ضرب المثل «اسمش را نبر خودش را بیار» است که به نقل علی اکبر دهخدا نقل می کنم: مثل ماخوذ از حکایت ذیل است: خواجه رشید وزیر در تاریخ جامع خود می آورد که ملک علاء الدین از سلاطین غور قصد

بهرامشاه کرد و بهرامشاه با او در کنار آب باران مصاف داد. با وجود اینکه دویست فیل جنگی داشت از علاء الدین منهزم شد و شب از شدت سرما پناه به خرابه ای برد. دهقانی دید. گفت طعام چه داری. مرد دهقان پنیر و پودنه لب جویی آورد. چون تناول کرد به استراحت مشغول شد و از دهقان پوشش خواست. دهقان گفت: ای جوان خدای تعالی می داند که به غیر از جل گاوی هیچ چیز ندارم. اگر اجازت فرمایی بر تو بیوشم. سلطان گفت: ای بدبخت نامش را چرا گفتی؟! هلا سبک باش و بپوش. نقل از تذکره دولت‌شاه. (امثال و حکم، ج ۱ ص ۱۷۷-۱۷۸)

داستان این ضرب المثل به گونه دیگر هم روایت شده و روایت مشهور آن جل خر است! نظام ولایی بدون محجوریت مولی علیهم به لحاظ فقهی قابل تصور نیست، می توان اسمش را نیاورد اما نمی توان آن را انکار کرد!



### دهم. دموکراتیک بودن نظریه سیاسی آقای خمینی

فیرحی در تشریح و تایید نظریه ولایت انتصابی فقیه آقای خمینی: «این ملاحظات نوعی از حکومت داری را پیش می نهد که امکان تکثر و انتخاب از درون نظریه نصب و ولایت شرعی فقیه را فراهم نموده و راهی به گونه ای از دموکراسی بیرون از سنت لیبرالیسم غرب می گشاید. انسجام و همپیوندی نظریه خطابات قانونی و ولایت

فقیه در ادبیات خمینی بافتاری را تشکیل می دهند که استعداد خاصی برای نشو و نما مردم سالاری دینی و نهادهای متناسب با آن تدارک می کنند. می توان از یک مثلث مفهومی در این اندیشه سخن گفت که اضلاع آن را خطابات قانونی، ولایت فقیه و رضایت مردم یا حکومت مردم سالار تشکیل می دهند.» (ج ۲ ص ۵۰۵-۵۰۶)

به شکل مشخص فیرحی به نظریه سیاسی آقای خمینی به روایت جوادی آملی با روتوش جزئی قائل است. درباره روتوش آن در نکته بعدی توضیح خواهم داد. وی از ارکان چهارگانه نظریه سیاسی آقای خمینی سه رکن را عینا پذیرفته است، یعنی اولاً به نظام ولایی، ولایت و ارتباط ولی و مولی علیهم معتقد است و نظام ولایتی را به تبع آقایان نائینی و خمینی مقابل نظام تملیکیه استبدادی می پندارد. ثانیاً وی شرط اصلی ولی امر را فقاہت می داند و بدون کمترین توضیحی مدیریت فقهی را پذیرفته است که نتیجه آن توجیه ولایت سیاسی فقیه در کتابهایش است. سوم حکومت انتصابی و ابتدای حکومت دینی بر نصب عام فقهای به ولایت بر مردم را باور دارد. طرفه آن که وی ولایت انتصابی فقیه را مردم سالاری دینی یا ولایی می داند که جمع حقوق مردم و حکم شرعی یا دین و دموکراسی در تشیع است. اگرچه وی اشکالاتی جزئی و کم اهمیت به تبیین استاد جوادی آملی کرده است (ج ۲ ص ۴۲۵-۴۴) اما در نکات اصلی خصوصاً برداشت خطابی «جامعه خردمندان» و جایگزینی استعاره قضا به جای محجوریت و امدار آقای جوادی آملی است و می توان گفت نظریه ولایت انتصابی فقیه در کتاب وی به روایت و توجیہات جوادی آملی است و به همه اشکالات لاینحل آن مبتلاست. البته وی رکن چهارم نظریه سیاسی آقای خمینی یعنی اطلاق ولایت را به نحوی وصله پینه یا روتوش کرده که در نکته بعدی به آن می پردازم.



### یازدهم. عوارض قابل تفکیک ولایت فقیه آقای خمینی

فیرحی: «هم مسائل قضا و حکومت امکان تکثر دارند و هم شهروندان می توانند به تناسب موضوع از قاضی و حاکمی به دیگری عدول یا مراجعه کند. بدین سان برخلاف عدم جواز عدول از مرجع تقلید اعلم به غیراعلم در حوزه فتوا چنین می نماید که در باب قضا و حکومت - از آن روی که اعلامیت شرط نیست - چنین محدودیتی در ادبیات امام خمینی دیده نمی شود. به همین دلیل است که در اندیشه وی هیچ تنافری بین نصب فقیه و تعیین، توقیت (زمانداری)، و تکثر قاضی یا حاکم فقیه وجود ندارد. شهروندان می توانند در موضوعات مختلف قضایی و حکومتی به تناسب موضوع یا برای مجموعه ای از آنها فقیه یا فقیهان واجد شرایط را موقت یا دائم برگزینند یا پس از مدتی از یکی به دیگری یا دیگران عبور کنند. این مردمند که به اقتضای زمان و مکان درباره تمرکز و تکثر، توقیت یا دوام در هر دو نهاد قضا و حکومت تصمیم می گیرند. در خود نظریه امام خمینی به لحاظ درون منطقی ترجیحی برای یکی از این گزینه ها دیده نمی شود. به عنوان مثل اگر اکنون تمرکزی در نظام جمهوری اسلامی وجود دارد به تعبیر آیت الله جوادی آملی خود ملت در همه پرسی فراگیر چنین وظایف اجرایی

را بر عهده فقیه جامع شرایط قرار داده است و می توانست و می تواند حق حاکمیت خویش را در این امور به شیوه دیگری اعمال کند.» (ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت ۴۵۲-۴۵۳) چنین نیست که ولایت و نصب با انتخاب و ترجیحات شهروندان تعارض داشته باشد و غیرقابل جمع باشد.» (ج ۲ ص ۵۰۴-۵۰۵)

ادعای فیرحی این است که نظریه ولایت انتصابی فقیه مطلوب وی لوازمی لاینفک و عوارضی قابل تفکیک دارد. آنچه به عنوان ولایت مطلقه، حکومت مادام العمر، تمرکز قوا یا تکثر آنها، و حتی نحوه تعیین ولی امر (فعلیت بخشیدن) از بین فقهای منصوب بالقوه همگی از عوارض قابل تفکیک این نظریه است. آنچه از لوازم لاینفک آن است امکان تکثر و در نتیجه استعداد شگرف دموکراتیک آن است. خصایصی که ما از ابتدای استقرار جمهوری اسلامی از این نظریه دیده ایم نه برخاسته از لوازم ذاتی این نظریه بلکه نتیجه رای مردم ایران در همه پرسش های قانون اساسی است، آنها می توانند در یک همه پرسش دیگر این عوارض را تغییر دهند.

اولا فیرحی به بهانه گریز از ذات گرایی لوازم لاینفک نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه آقای خمینی را انکار کرده و پنداشته اطلاق، توقیت، تعیین، تکثر قوا در عرض ولایت (و نه تکثر تشریفاتی زیر چتر ولایت) از عوارض قابل تفکیک این نظریه است. چنین برداشتی خلاف مسلمات فقهی ولایت شرعی فقیه است. کافی بود ایشان به شاگردان آقای خمینی و تقریرات آنها از مبانی فقهی استادشان مراجعه می کرد. حذف این لوازم با عنوان عوارض قابل تفکیک شیر بی یال و دم و اشکم است و استحاله ولایت فقیه است که مبانی آقای خمینی اجازه آن را نمی دهد. جالب است که فیرحی کوشش برخی شاگردان ارشد آقای خمینی در ولایت انتخابی مقیده فقیه را مطلقا برنتابیده است، اما کوشیده دستاوردهای آنها را به عنوان حکومت انتصابی فقیه جابیندازد. توجیحات فیرحی نه استحکام فقهی دارد نه وجاهت علوم سیاسی.

ثانیا تبیین فیرحی به تخیلات دور از واقع امر سیاسی شبه است. اگر فرضا در فتوا و قضا تکثر ممکن باشد در امر سیاسی (مشخصا زمامداری) تکثر افسانه ای بیش نیست و هر نوع تکثری به هرج و مرج می انجامد. به نظر



می رسد فیرحی در نگارش این بخش دانش سیاسی خود را فراموش کرده و توجیهاتی کرده که از فرط ضعف نیازی به ابطال ندارد.

ثالثا فیرحی بیان شاعرانه دیگری به تبع استاد جوادی آملی دارد. قانون اساسی در اصل ۱۷۷ راه هر نوع بازنگری بدون تصویب رهبری در کلیه مراحل آن را مسدود کرده است. یعنی مردم ایران از طریق قانونی نمی توانند با هیچ همه پرسی این مختصاتی که ادعای تفکیک پذیری آن شده را از قانون اساسی حذف کنند.

رابعا از ولایت مطلقه به سرعت برق و باد گذشته (ج ۲ ص ۲۷۸) و ترجیح داده این عبارت کلیدی بنیانگذار جمهوری اسلامی را نقل نکند مبادا توجیهاتش نقش بر آب شود: «حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتا جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تا کنون و یا گفته می شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با اختیارات از بین خواهد رفت، صریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است.» (صحیفه امام ج ۲۰ ص ۴۵۲) راستی جواز فسخ کلیه احکام شرع و خصوصا قراردادهای در صورتی که رهبر خلاف مصلحت بداند از لوازم لاینفک نظریه آقای خمینی است یا از عوارض تفکیک پذیر آن که با همه پرسی وارد زندگی مردم شده است؟!!



### دوازدهم. تبیین غیرعلمی و غیرمنصفانه از جمهوری اسلامی و آراء آقایان خمینی و منتظری

فیرحی در کتاب خود هیچ نقدی متوجه نظریه آقای خمینی نکرده است. کلا ایشان چهره ای دموکراتیک دارد! اما اشکالات این نظریه را متوجه شاگردان آقای خمینی خصوصا آقای منتظری کرده است. آقایان منتظری و بهشتی مسئول ادخال ولایت فقیه در قانون اساسی ۱۳۵۸ بوده اند و آقای خمینی در این زمینه دخالتی نداشته است. رئیس مجلس خبرگان آقای منتظری در آن زمان قائل به نظریه ولایت انتصابی متمرکز فقیه بوده، و نایب رئیس آن قائل به نظام امت و امامت. محصول کار این مجلس پذیرش رهبر از سوی اکثریت مردم است که تعارضی با نظریه نصب (مورد قبول اکثریت قاطع اعضای آن) ندارد. در مجموع نگاه فیرحی به دستاورد بهشتی خوش بینانه است. بهشتی با قرائت دموکراتیک ولایت فقیه سازگار است. (ج ۲، ۳۴۲-۳۷۹)

در کتاب فیرحی مقصر حکومت مطلقه در جمهوری اسلامی آقای منتظری معرفی شده است، چرا که ایشان تا حوالی سال ۱۳۷۶ به حکومت متمرکز قائل بوده است. به علاوه ایشان در نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه خود به شرط اعلامیت فقیه قائل بوده، در حالی که چون آقای خمینی قبل از وفات شرط مرجعیت را برای رهبری

ضروری ندانست حال آنکه اعلامیت را تا آخر شرط مرجعیت می دانست پس به نظر ایشان اعلامیت در قضاوت و حکومت شرط نیست، و این نوعی تکثرگرایی دموکراتیک در دیدگاه امام خمینی است! فیرحی نقدهایی را متوجه دیدگاه آقای جوادی آملی و خصوصا آقای محمد مؤمن قمی به عنوان قرائت اقتدارگرایانه و تمرکزگرایانه (همان مطلقه) نظریه ولایت انتصابی فقیه مطرح کرده است. روایت آقایان مصباح یزدی سید کاظم حائری هم از همین سنخ دانسته و نقل نکرده است. به نظر فیرحی نظریه های اقتدارگرایانه نصب که همه وجوه دموکراتیک قانون اساسی را به حاشیه راندند عکس العمل به نظریه انتخاب آقای منتظری بوده است! (ج ۲ ص ۴۲۳) در هر حال به نظر فیرحی بر خلاف نظرات آقای خمینی، نظر آقای منتظری به تناقضهای غیرقابل رفع مبتلاست. (ج ۲ ص ۴۲۲-۴۲۳) وی هیچ نظری از آقای منتظری را بدون نقد نقل نکرده است. فیرحی خواننده خود را به این نتیجه رهنمون می کند که آقای منتظری مقصر اصلی اشکالات اصلی سیاسی نظریه ولایت فقیه است!

بسیاری از اشکالاتی که فیرحی به شاگردان آقای خمینی (اعم از قائل به نصب یا انتخاب) گرفته وارد است، اما وی با ظرافت موضع شخص آقای خمینی را در این موارد پنهان کرده است! آیا شاگردان ارشد آقای خمینی خصوصا در زمان حیات ایشان برخلاف نظر استاد خود نظرش را تبیین می کردند و ایشان دم نمی زده است؟! (مثلا تبیین ولایت مطلقه از سیمای جمهوری اسلامی توسط مرحوم آقای صانعی و آقای جوادی آملی در اواخر سال ۱۳۶۶) آیا حقیقتا آقای خمینی به دموکراسی قائل بوده است؟! آیا ایشان با ادخال ولایت فقیه در قانون اساسی ۱۳۵۸ مخالف بوده است؟! کسی که اختیارات رهبری در قانون اساسی را بسیار کمتر از اختیارات ولی فقیه می دانست و مهمترین دلیل فرمان بازنگری قانون اساسی در اردیبهشت ۱۳۶۸ اضافه کردن ولایت مطلقه به متن قانون اساسی بود. آقای خمینی سیاستمداری زیرک بود و زمانی که شاگردانش منویات قلبیش را بر زبان می آوردند از خود خرج نمی کرد.

آیا فقط آقای منتظری (البته تا ۱۳۷۶) تمرکزگرا بود؟ آیا نظر و عمل شخص آقای خمینی تا لحظه آخر خلاف این بود؟! آیا نمی توان گفت که در نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیه استقلال قوای سه گانه افسانه‌ای بیش نیست؟

آقای منتظری زمانی از تمرکز فاصله گرفت که ولایت اجرایی فقیه را پشت سر گذاشته بود. آقای خمینی تا آخر به این نظر پای بند بود! ضمناً مطلقه بودن ولایت فراتر و گسترده تر از تمرکز گرایی در راس هرم قدرت است. آقای خمینی اختیارات ولی فقیه را همان اختیارات خداوند تبارک و تعالی می دانست و بالاتر از اینها هم مسائلی است! (آن مسائل بالاتر: حدود اختیارات ولایت فقیه همان حدود اختیارات خداوند تبارک و تعالی است، ۱۳۹۶/۹/۱)

فیرحی با نقل عباراتی از کتاب «انتقاد از خود» استاد منتظری و نیز کتاب «حکومت دینی و حقوق انسان» که حاوی پاسخ استاد منتظری به شاگردان خود است اشکالاتی به ایشان را نقل کرده است. آیا مسئولان دیگری از جمهوری اسلامی و فقها را سراغ داریم که از خود انتقاد کرده باشد یا اینگونه صریح و صمیمی با شاگردانشان سخن گفته باشند؟ اگر احیاناً آقای خمینی چنین رساله ای درباره خود نوشته بود یا چنین پرسش و پاسخ صریحی را با افاضل شاگردانش ترتیب داده و منتشر کرده بود آن گاه فیرحی می توانست با مقایسه آنها روایتی مطابق با واقع از جمهوری اسلامی و اندیشه سیاسی ایشان روایت کند.

در مجموع گزارش فیرحی از اندیشه سیاسی دوران جمهوری اسلامی خصوصاً آقایان خمینی و منتظری با واقعیت فاصله دارد. روایت وی از آقای خمینی فتوشاپی و گزینشی است که در آن جز خیر گزارش نشده، و نسبتش با آقای خمینی آن چنان که بود مثل نسبت حافظ شیراز به حافظ به روایت شاملوست! فیرحی می توانست هرچه خودش می پسندد به نام خودش مطرح کند اما در روایت شخصیت‌های تاریخی مثل آقای خمینی، آنچه او کرده نه با موازین روایت تاریخی انتقادی یا علوم سیاسی سازگار است نه با موازین فقهی. البته همانند فعالان سیاسی می توان در زمان حیات ایشان خط امامی (اقتدارگرایی چپ) بود و بعد از درگذشت ایشان اصلاح طلبانه در عصر طلایی امام خمینی دنبال دموکراسی گشت! انتظار من از فیرحی مواجهه علمی و بیطرفانه با آقای خمینی بود نه توجیهات عوامانه از سر شیفتگی که روایتش از این دوره به تحریف تاریخ پهلوی می زند. بنگرید به هفته نامه حریم امام، سال هشتم، شماره ۴۲۹، ۶ آذر ۱۳۹۹، پرونده ای در بزرگداشت مرحوم حجت الاسلام والمسلمین داود فیرحی محقق متخلق.

من شاگرد استاد منتظری بوده ام و به این شاگردی هم مفتخرم. اما در تحقیقات خود به تاسی از ارسطو حقیقت را از افلاطون بزرگتر یافته ام و حساب استادی و شاگردی را از حساب نقد علمی جدا کرده ام. [اولین نظریه استاد منتظری درباره ولایت فقیه](#) (خرداد ۱۳۹۰) و [آقای منتظری و نظریه ولایت فقیه](#) (۲۵ آذر ۱۳۹۶) نمونه آن است. آقای جوادی آملی دیگر استاد من و آقایان خمینی، طباطبایی و بروجردی استاد اساتید من بوده اند. همگی بر من مستقیم و غیرمستقیم حق استادی دارند. اما کوشیده ام حب استاد و شاگردی یا احیانا بغض استبداد و خودکامگی مرا از جاده اعتدال و انصاف تحقیق علمی خارج نکند. دوست گرامی مرحوم دکتر فیرحی در این کتاب نسبت به مرحوم آقای منتظری نه منصفانه نوشته نه مطابق واقع. چیزی شبیه نسخه رسمی جمهوری اسلامی تحویل داده است. در مجموع کار وی در این کتاب قوی نیست، چه به لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی، چه علوم سیاسی، چه فقه.



## سخن آخر

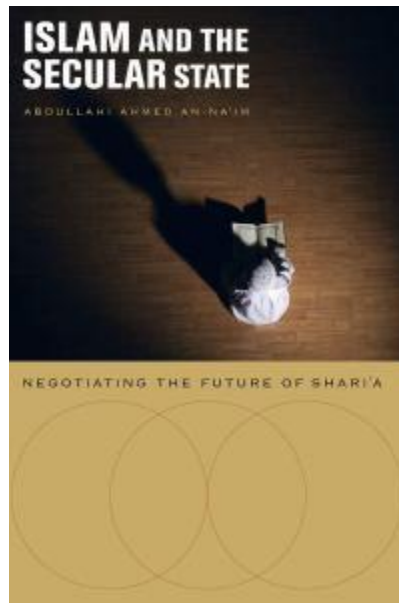
به دنبال پاسخ به سوالات کلیدی از پروژه دکتر فیرحی درباره «امکان و مطلوبیت» فقه سیاسی دموکراتیک بودم. به پرسشهایی که در [اعلان سخنرانی](#) مطرح کرده بودم به اختصار پاسخ می دهم:

**یک.** آیا استخراج مفاهیم مدرن سیاسی اجتماعی از قبیل دموکراسی، حزب، دولت مدرن و حاکمیت قانون از متون پیشامدرن به عبارت دیگر فقه سیاسی دموکراتیک امری ممکن، مطلوب و مفید است؟ پاسخ فیرحی مثبت بود. پاسخ من صریحا منفی است. آنچه از این مفاهیم از متون دینی استخراج شده نه سازگاری با موازین علوم سیاسی دارد نه با ضوابط فقهی سازگار است. می توان مسلمان مدرن دموکرات بود اما این ربطی به استخراج این مفاهیم از متون دینی ندارد.

**دو.** آیا علم فقه معادل علم حقوق است و می توان از حقوق اساسی، و دیگر شعب علم حقوق با پسوند اسلامی دم زد و دفاع کرد؟ پاسخ فیرحی مثبت بود. پاسخ من منفی است. اخلاق سیاسی اسلامی داریم اما حقوق اساسی اسلامی همانند طب اسلامی یا فیزیک اسلامی یا اقتصاد اسلامی یا سیاست اسلامی ادعاهایی گزاف است.

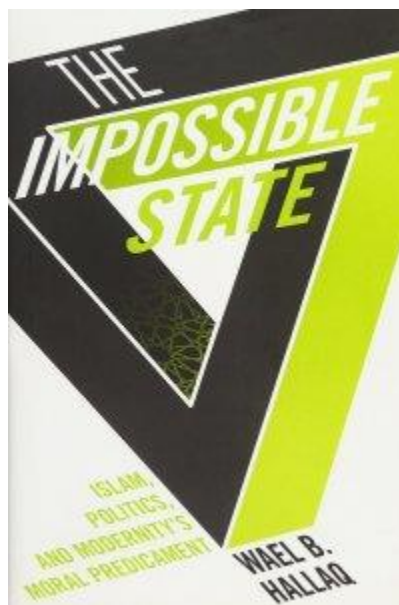
**سه.** آیا حکومت دموکراتیک دینی امری ممکن و قابل دفاع است؟ پاسخ فیرحی مثبت بود. اصولا پروژه اصلی وی به عنوان سازگاری دین و دموکراسی ملغمه ای از دولت مشروطه نائینی (با اذن و نظارت فقیهان) و ولایت انتصابی مطلقه فقیه آقای خمینی به روایت جوادی آملی و وصله پینه دموکراتیک بخش مطلقه آن به عنوان عوارض تفکیک پذیراست. پاسخ من: «در دهه اول پس از انقلاب می پنداشتم نظریه رسمی صحیح است. از اوایل سال ۱۳۶۷ در نظریه ولایت فقیه تردید کردم و متمایل به پیش نویس قانون اساسی شدم: «جمهوری اسلامی منهای ولایت فقیه»؛ و از همان زمان از استقلال نهاد دین از دولت دفاع می کردم، یعنی منتقد دین دولتی، و مسجد، حوزه و روحانی حکومتی بودم، اما هنوز نوعی «نظارت دینی دموکراتیک بر سیاست» پس ذهنم بود. از حوالی سال ۱۳۸۱ از «مردم سالاری اسلامی» گذشتم، و از امکان سازگاری اسلام و دموکراسی بحث کردم. از نیمه

دوم سال ۱۳۸۸ به «حکومت دموکراتیک سکولار» یعنی لزوم استقلال دولت از نهاد دین رسیدم، و از نظارت حقوقی نهاد دین بر سیاست و قانون‌گذاری هم عبور کردم. در حقیقت در دهه‌های دوم و سوم با امکان جمهوری اسلامی یا امکان نوعی حکومت دینی دموکراتیک کلنجار رفتیم و در نهایت به این نتیجه رسیدم که با مطلق حکومت دینی وداع کنم.» (سکولاریسم و نواندیشی دینی، ۱۳۹۶/۸/۱۲) دیگر نواندیشان دینی هم همین مسیر را همزمان پیموده‌اند. کسانی که همچنان از حکومت دموکراتیک دینی دفاع می‌کنند لازم است پاسخ وائل حلاق و عبدالله احمد النعیم را بدهند.



Abdullahi Ahmed An-Na'im (2010), *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*

Wael B. Hallaq (2014), *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*



**چهار.** پروژه دموکراتیزه کردن فقه سیاسی یا اسلام سیاسی دموکراتیک پروژه ای ارتجاعی و مبتلا به تناقض بنیادی است یا پروژه ای مترقی و پیشرو؟ اگر آن را با پروژه امثال آقای مصباح یزدی مقایسه کنیم البته قابل تحمل تر است. اما اگر تجربه چهل و دو ساله جمهوری اسلامی را در نظر بگیریم، به ضوابط علوم سیاسی و موازین فقهی پابند باشیم، و خصوصا خود را متعهد به «اخلاق علمی» بدانیم، پروژه فیرحی در کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» پروژه ای ارتجاعی و مبتلا به تناقض بنیادی است.

بعد از دوازده سال غربت غربیه این نخستین سخنرانی علنی و عمومی با هموطنان البته به شکل مجازی بود. از آقای نوید کلهرودی دانشجوی محترم علوم سیاسی دانشگاه تهران که مرا به این جلسه دعوت کرد و نیز اساتید و دانشجویان علوم سیاسی و دیگر علاقه مندان که شنونده این عرایض بودند صمیمانه تشکر می کنم. واضح است که کسی جز گوینده مسئول این سخنان نیست.



به روان دوست تازه درگذشته استاد دکتر داود فیرحی درود می فرستم و از نقد همفکران ایشان و دیگر صاحب نظران استقبال می کنم.

سخنرانی زنده جمعه ۱۴ آذر ۱۳۹۹، ۴ دسامبر ۲۰۲۰



[kadivar.com](http://kadivar.com)

<https://kadivar.com/18356/>  
[kadivar.mohsen59@gmail.com](mailto:kadivar.mohsen59@gmail.com)

تمام حقوق محفوظ است.  
 نقل مطلب به هر صورت تنها با ذکر منبع مجاز است.