

دیده بان
اندیشه
۱۷-۱۸

نشریه تخصصی رصد رویدادهای اندیشه‌ای
گازگروه فلسفه و اندیشه
مؤسسه فرهنگی رسانه‌ای شناخت

ویژه‌نامه «نقد و بررسی پروژه فکری مرحوم فیرحی»

در سودای فقه تجدد

با آثار و گفتارهایی از:



ناصر مهدوی



قاسم روانبخش



محمدجواد نوروزی



محمدعلی لالی



محمدجواد غلامرضا کانشی



رسول جعفریان



هادی خانیکی



ذبیح‌الله نعیمیان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



هر نفس نو می شود دنیا و ما
بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می رسد
مستمری می نماید در جسد

فهرست



مؤسسه فرهنگی
رسانه‌های شناخت

نشریه تخصصی رصد
رویدادهای اندیشه‌ای
شماره ۱۷ و ۱۸
ویژه نامه نقد و بررسی پروژه
فکری مرحوم داود فیرحی
صاحب امتیاز
مؤسسه فرهنگی رسانه‌ای شناخت
مدیر مسئول
دکتر رفیع الدین اسماعیلی
سر دبیر
رسول لطفی
دبیر علمی
سید محمد مهدی شرف الدین
تشکر ویژه از همکاری
حامد اسماعیلی مهر
محمد مهدی کریم پور
سید حسین حسینی
طراح
عرفان خلیلی فر
ارتباط با ما
www.Fekrat.net
admin@fekrat.net
شبکه‌های اجتماعی:
@fekrat_net
تلفن تماس:
۰۲۰۳۷۸۳۷۹۹۳

سرآغاز

سر مقاله

۶

گذری کوتاه بر زندگی مرحوم فیرحی

گذری کوتاه بر زندگی مرحوم فیرحی

۱۱

سوابق علمی

۱۲

کتابها

۱۲

مقالات برجسته

۱۳

منظومه فکری مرحوم فیرحی

منظومه فکری مرحوم فیرحی

۱۶

پیش فرض‌های اندیشه‌ای

۱۷

محورهای اندیشه‌ورزی

۱۹

نقدهای اجمالی اندیشه‌ها

۳۴

شرح تفصیلی نظریات

| | |
|----|---------------|
| ۳۳ | مبانی اندیشه |
| ۷۴ | اصل اندیشه‌ها |

رصد درگذشت

| | |
|-----|--|
| ۱۷۱ | مروری بر سوابق فکری و سیاسی داوود فیرحی زنجانی |
| | * قاسم روانبخش |
| ۱۷۴ | توسل به متشابها و متشابه نمودن محکمت برای تحقق لیبرالیسم |
| | * علیرضا جوادزاده |
| ۱۸۳ | پروژه ناتمام |
| | * احسان تاجیک |
| ۱۸۷ | از تأکید بر اندیشه سیاسی تا اهمیت دادن به جریان‌های سیاسی در جهان اسلامی |
| | * محمد مسجدجامعی |
| ۱۹۹ | بازخوانی رویکرد روش‌شناسی دکتر فیرحی |
| | * ذبیح‌الله نعیمیان |
| ۲۰۵ | داود فیرحی؛ در کشاکش فقه سیاسی و تجدد |
| | * سید علی محمودی |
| ۲۱۰ | هفت رهاورد حیات فکری و سیاسی مرحوم فیرحی |
| | * هادی خانیکی |
| ۲۱۴ | رابطه فقه و تجدد از منظر مرحوم دکتر فیرحی(ره) |
| | * محمود شفیعی، عبدالوهاب فراتی و احمد رضا یزدانی مقدم |
| ۲۲۱ | از نقد روشنفکران دینی تا نقد ایرانی‌شهری‌ها |
| | * میثم بادامچی |
| ۲۲۸ | چهارده نکته درباره اندیشه‌های مرحوم داود فیرحی |
| | * رسول جعفریان |
| ۲۴۰ | رویکرد نقادانه دکتر فیرحی به سنت و بازسازی آن در دنیای امروز |
| | * محمد تقی فاضل‌مبیدی |
| ۲۴۵ | داعیه داری برای اسلام؛ تئوری پردازی برای جریان اصلاحات |
| | * محمد جواد نوروزی |

- ۲۴۹ **فیرحی و خوانش روزآمدی از فقه سیاسی شیعه**
* محمدجواد ارسطا
- ۲۵۸ **فیرحی و توجیه قانون مدرن و دموکراسی در چارچوب شریعت**
* محمدجواد غلامرضاکاشی
- ۲۶۳ **تسری تفکر غربی به فقه سیاسی با نگاه شبه فوکویی**
* موسی نجفی
- ۲۶۵ **فیرحی با هرمنوتیک به دنبال نوسازی در فقه بود**
* ابوالفضل شکوری
- ۲۶۹ **ایجاد حق نظارت مردم از فقه**
* ناصر مهدوی
- ۲۷۸ **فیرحی؛ از قم تا نیاوران**
* محمدعلی لیالی
- ۲۸۱ **داود فیرحی؛ وارث خواجه نصیر طوسی**
* محسن بهاروند و نعمت‌اله مظفرپور
- ۲۸۶ **فیرحی، سنت و دنیای جدید**
* محسن الویری

سرمقاله |



حضور تفکرات سنت‌محور (اگر سنت را طبق قرائت معاصر معادل دین و مذهب ندانیم) در بدنه سیاسی، اجتماعی و حتی علمی جامعه ایرانی، قدمتی به اندازه تاریخ این سرزمین دارد. با ظهور عصری جدید در مغرب‌زمین و شیوع روحیه دین‌گریزی، سنت نیز به عنوان مهم‌ترین بستر دین، سایه رقیبی قدرتمند به نام مدرنیته را بر بالای سر خود حس کرده و به ناچار و برای ابقای حیات خود، به مبارزه با ادعاهای آن می‌پردازد. در این بین تقابل اندیشمندان با این دو حوزه، یکسان نبوده و هرکدام نسخه مورد نظر خود را پیشنهاد می‌دهند. برخی سعی می‌کنند تا مدرنیته را به کلی طرد کرده و به صورت تمام‌قامت از سنت دفاع کنند. گروهی دیگر با به‌آغوش کشیدن مدرنیته، سنت را در پشت درب‌های بسته رها می‌کنند. برخی نیز سعی می‌کنند تا از دو سفره طعامی برداشته و از هیچکدام بی‌بهره نمانند. در این بین، هستند کسانی که راه چهارم را برای آشتی و جمع این نزاع پیدا کرده و به طریقی دیگر می‌روند. اینان با اصالت دادن به مؤلفه نقد، صرفاً روحیه انتقادی را فریاد کرده و سنت و مدرنیته را به یک اندازه در کفه ترازوی نقد خود قرار می‌دهند. به نظر این افراد، هم سنت اشکالاتی دارد که باید برطرف شود و هم مدرنیته نیاز به پالایش جدی دارد.

مرحوم دکتر داوود فیروزی از جمله افراد همین گروه بود که سعی داشت تا این طرز تفکر را به حوزه نظریه‌پردازی سیاسی بکشانند. ایشان به هنگام اندیشه‌ورزی در مسائل سیاسی، ابتدا با کمک مبانی مدرن، تفکرات سنتی را زیر سوال می‌برد و سپس با استفاده از اصول فقهی و سنتی، اقدام به کشیدن ترمز روشنفکران در مسیر تسلیم‌شدن مقابل مدرنیته می‌کرد. به بیان دیگر مرحوم فیروزی با نقدهای خود، سنت و

مدرنیت‌ه را به یک اندازه به چالش می‌کشید و از خلال همین فرآیند، سعی می‌کرد تا مدل پیشنهادی سیاسی خود را ارائه دهد؛ اگرچه که اغلب نظریات ایشان همان ویژگی التقاطی از سنت و مدرنیت‌ه را به دنبال دارند؛ ولی می‌توان ادعا کرد که ایشان در واقع با داعیه جمع بین این دو، هر دو را با اشکال روبرو می‌کرد. از این رو در فرآیند مهندسی معکوس، می‌توان نظریات ایشان در حوزه‌های مختلف سیاسی را، هم از جانب طرفداران مدرنیت‌ه و هم از جانب مبانی سنتی به چالش کشید.

باید توجه داشت که این صرفاً یکی از قرائت‌هایی است که از منظومه فکری مرحوم فیرحی وجود دارد. در دیگر قرائت‌ها، گاهی فیرحی را به صورت کاملاً درون دینی، صرفاً ناقد حوزه علمیه معرفی می‌کنند.^۱ گاهی او را به عنوان یک تاریخ‌شناس زبردست اسلامی می‌شناسند^۲ و گاهی پویایی فقه سنتی را مدیون زحمات او می‌دانند.^۳ برخی سعی دارند که مرحوم فیرحی را ناجی اصلاح‌طلبی دینی دانسته و او را در مقام مارتین لوتر پروتستان بنشنانند.^۴ همچنین برخی مایلند تا او را وارث هرمنوتیک هایدگری بنامند.^۵ این قرائت‌ها و قرائت‌های دیگر، همه نشان از این مساله دارند که منظومه فکری مرحوم فیرحی همچنان برای موافقان و مخالفان به صورت واضح روشن نبوده و جزئیات آن تبیین نشده است. از این رو به نظر می‌رسد که برای اعمال هرگونه اظهار نظر یا نقد و تحلیل، آشنایی دقیق با منظومه فکری ایشان، ضروری است.

مقوله تجددخواهی آرمانی بود که مرحوم فیرحی حتی تا آخرین سخنرانی‌های خود (عاشورای ۱۳۹۹) آن را فریاد کرد. او صرفاً به جریان تجدد در یک حوزه اندیشه‌ای قانع نبود و دوست داشت تا این نسخه شفافبخش (از نظر خود) را برای تمام حوزه‌های فکری بشر تجویز کند. از این رو در طول دو دهه عمر اندیشه‌ورزی خود، سعی می‌کرد تا مسائل مختلف دینی، سیاسی، فرهنگی و حتی علمی موجود در جهان اسلام را، رنگ و لعاب مدرن بخشد. البته طبیعی بود که مرحوم فیرحی

به عنوان یک روحانی روشنفکر، از پس مدرن‌سازی تمام مسائل اندیشه‌ای موجود برنیاید. از این رو تصمیم گرفت تا به تناسب تخصص خود، شروع به بحث از چند حوزه و مساله عمده کند؛ برخی از این حوزه‌ها و مسائل عبارتند از:

۱. مدل سیاسی مشروطه؛

۲. برجسته‌سازی نقش زنان در جامعه؛

۳. تبیین مبانی صلح و قرارداد در جامعه؛

۴. تبیین رابطه مردم و حکومت؛

۵. تفاسیر هرمنوتیکی و جدید از متون دینی؛

۶. بازآفرینی فقه متناسب با مشکلات روز جامعه.

باید خاطرنشان کرد که مسیر اندیشه‌ورزی مرحوم فیرحی همچون دیگر روشنفکران در بطن جامعه ایرانی، آسان و بدون چالش نبوده است. حکمت اسلامی و داعیه‌داران آن همواره تلاش می‌کردند تا سد محکمی در برابر نظریات این افراد ساخته و ادعاهای آنها را باطل کنند. مرحوم فیرحی نیز از این مسأله مستثنی نبوده و نقدهای زیادی از جانب فلاسفه مسلمان و فقهای حوزه علمیه متوجه او و نظریاتش شده است. برخی از مهمترین نقدهای وارده به دستگاه فکری ایشان عبارتند از:

۱. سنجش فقه با معیارهای اجتماعی و سیاسی غربی؛^۶

۲. جایگزینی مقبولیت به جای مشروعیت در مدل سیاسی اسلامی؛

۳. پذیرش عقلانیت ابزاری و تفسیر فقه بر اساس آن؛^۷

۴. مخالفت با اسلامی‌سازی علوم انسانی (علیرغم موافقت با

بومی‌سازی فرهنگ اسلامی)؛^۸

۵. خدشه‌دار کردن هویت و تاریخ ایرانی-اسلامی با تقلید از

نسخه‌های ناسیونالیستی عربی (جابری).^۹

روحیه التقاط‌گرایی مرحوم فیرحی در حوزه اندیشه، باعث شد تا در جریان فوت این محقق نام‌آشنا، شخصیت‌های علمی زیادی از طرفداران

مدرنیته تا سنت‌گرایان عصر حاضر، در باب منظومه فکری ایشان سخن برانند. نشریه دیده‌بان اندیشه به مقتضای طبع علمی و جریان‌شناسانه خود، سعی دارد تا این شماره را به طرح و نقد مبانی اندیشه‌ای مرحوم فیرحی و همچنین ارائه گزارش رصد پیام‌های وارده حول منظومه فکری ایشان بپردازد.

پی‌نوشت:

۱. یادداشت آقای سید علی محمودی با عنوان داوود فیرحی، در کشاکش فقه سیاسی و تجدد.
۲. یادداشت آقای رسول جعفریان با عنوان چهارده نکته در مورد اندیشه‌های مرحوم دکتر فیرحی.
۳. یادداشت آقای فاضل میبیدی با عنوان رویکرد نقادانه دکتر فیرحی به سنت و بازسازی آن در جهان امروز.
۴. یادداشت آقای محسن الویری با عنوان فیرحی، سنت و دنیای جدید.
۵. یادداشت آقای ابوالفضل شکوری با عنوان فیرحی با هرمنوتیک به دنبال نوسازی در فقه بود.
۶. یادداشت مهدی زمهریر با عنوان روشنفکران دینی و فقه: نقدی بر دیدگاه دکتر فیرحی (سایت دین آنلاین، ۱۰ مهرماه ۱۳۹۷).
۷. یادداشت با عنوان در سودای قرائت مدرن از فقه و اندیشه سیاسی اسلامی، کانال ایتایی روزنه.
۸. مصاحبه با عنوان نقد اندیشه‌های مرحوم دکتر فیرحی، دکتر لبالی، خبرگزاری حوزه.
۹. سخنرانی روح‌الله اسلامی (از شاگردان سید جواد طباطبایی) در مصاحبه با روزنامه فرهیختگان. ۳۰ بهمن ۱۳۹۷.



گذری کوتاه بر
زندگی مرحوم
فیرحی

👉 سوابق علمی

👉 کتابها

👉 مقالات برجسته



گذری کوتاه بر زندگی مرحوم فیرحی

حجت الاسلام دکتر داود فیرحی سال ۱۳۴۳ در زنجان متولد شد. علوم دینی را تا پایان مقدمات در مدرسه علمیه شهرستان زنجان خواند و سپس سطح و خارج فقه و اصول را از سال ۱۳۶۶ تا ۱۳۸۰ در حوزه علمیه قم آموخت. همزمان از سال ۱۳۶۶ در دانشگاه تهران در رشته کارشناسی علوم سیاسی قبول شد و این رشته را تا مقطع دکتری علوم سیاسی با گرایش اندیشه سیاسی از همین دانشگاه ادامه داد. در دوره کارشناسی ارشد رساله «اندیشه سیاسی شیعه در دوره قاجاریه» را نوشت. این رساله به اندیشه سیاسی فقیهان مشهور شیعه در دوره قاجار اختصاص دارد و کوشش می‌کند مهمترین مکاتب فقهی - سیاسی شیعه را که در دوره قاجاریه بسط یافته و حضور خود را کماکان در تحولات مشروطه (۱۹۰۵/۱۲۸۴) و انقلاب اسلامی (۱۹۷۹/۱۳۵۷) به بعد در ایران، حفظ کرده است، تحقیق نماید.

او همچنین رساله دکتری خود را با عنوان «دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام» در سال ۷۸ نگاشت. این رساله که با الهام از روش‌شناسی فوکو و هرمنوتیک گادامر تنظیم شده است، به بررسی مناسبات قدرت و دانش در

دوره میانه اسلام پرداخته و چگونگی زایش دانش سیاسی دوره میانه را کاوش می‌کند. وی از سال ۱۳۷۸ عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران بود و دروس «اندیشه سیاسی در ایران معاصر» و «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر» در دوره دکتری، «فقه سیاسی» و «افکار سیاسی در ایران و اسلام» و «بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی معاصر» در دوره کارشناسی ارشد و «نظام سیاسی و دولت در اسلام»، «تاریخ تحول دولت در جهان اسلام» و «مبانی اندیشه‌های سیاسی در اسلام» در دوره کارشناسی را تدریس کرده است. در نهایت او در ۲۱ آبان ۱۳۹۹ بر اثر ابتلا به ویروس کرونا در بیمارستان لاله تهران درگذشت.

سوابق علمی

وی مؤلف ۱۰ کتاب و همچنین دارای حدود ۶۰ مقاله منتشره در مجلات و کنفرانس‌های علمی در حیطه اندیشه سیاسی اسلام است. همچنین راهنمایی رساله‌های متعددی در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا در حوزه اندیشه سیاسی اسلام را عهده‌دار بوده است.

کتاب‌ها

۱. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (۱۳۷۸)، چاپ شانزدهم: (۱۳۹۶)، تهران، نشر نی.
۲. دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی (۱۳۸۰)، تهران، بقعه.
۳. نظام سیاسی و دولت در اسلام (۱۳۸۲)، چاپ پانزدهم: (۱۳۹۵)، تهران، سمت.
۴. تاریخ تحول دولت در اسلام (۱۳۸۶)، چاپ هفتم: (۱۳۹۵)، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
۵. روش‌شناسی و اندیشه سیاسی در اسلام (۱۳۸۷) (مشترکاً با سایر نویسندگان)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۶. دین و دولت در عصر مدرن (جلد اول: ۱۳۸۹، جلد دوم: ۱۳۹۰)، تهران، نشر رخداندنو.
۷. فقه و سیاست در ایران معاصر؛ فقه سیاسی و فقه مشروطه (۱۳۹۱)، چاپ پنجم؛ ۱۳۹۴، تهران، نشرنی.
۸. فقه و سیاست در ایران معاصر؛ تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی» (۱۳۹۳، چاپ سوم؛ ۱۳۹۶) تهران، نشرنی.
۹. آستانه تجدد؛ در شرح تنبیه الامة و تنزیه الملة» (۱۳۹۴)، چاپ دوم؛ ۱۳۹۵) تهران: نشرنی.
۱۰. فقه و حکمرانی حزبی» (۱۳۹۶) تهران: نشرنی.

مقالات برجسته

۱. داود فیرحی. «فرد ودولت در فرهنگ سیاسی اسلام» فلسفه، کلام و عرفان، (۱۳۷۶): ۳۸-۷۳.
۲. داود فیرحی. «ملاک‌های سیلان یا انقطاع نسل‌ها» نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها، (۱۳۸۳): ۷۱-۸۱.
۳. داود فیرحی. «نسبیت هویت و خرده هویت‌ها»، هویت و بحران هویت، (۱۳۸۳).
۴. داود فیرحی. «دولت مدنی پیامبر(ص)»، مجموعه مقالات اسلام و ایران؛ بررسی تاریخی ۱۳۸۴.
۵. داود فیرحی. «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوندخراسانی» مجموع مقالات همایش مشروطیت (۱۳۸۴): ۱۹۲-۲۱۴.
۶. داود فیرحی. «دین رسانه و فرهنگ» دین و رسانه، ۳۵۴۶۲ (۱۳۹۰): ۶۶-۸۸.
۷. داود فیرحی. «فقه سیاسی اهل سنت» نقد و نظر، (۱۳۷۸): ۷۲-۱۱۷.
۸. داود فیرحی. «سنت و تجدد: دو مبنای روش شناختی در تحلیل

- دانش سیاسی اسلام» نقد و نظر، —۱۳۷۸.
۹. داود فیرحی. «رسانه‌ها و تحول فرهنگ سیاسی در خاور میانه» علوم سیاسی، ۱۳۷۹.
۱۰. داود فیرحی. «فلسفه سیاسی در جهان اسلام» علوم سیاسی ۱۳۷۹.
۱۱. داود فیرحی. «روش‌شناسی اندیشه‌سیاسی ابن رشد» مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۶۳ (۱۳۸۳): ۵۹-۹۲.
۱۲. داود فیرحی. «دفاع مشروع ترور و عملیات شهادت طلبانه در مذهب شیعه»، شیعه‌شناسی، (۱۳۸۳): ۱۰۹-۱۲۶.
۱۳. داود فیرحی. «شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۶۷ (۱۳۸۴): ۱۳۷-۱۵۸.
۱۴. داود فیرحی. «دولت - شهر پیامبر(ص)»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۷۳ (۱۳۸۵): ۱۸۳-۲۳۶.
۱۵. داود فیرحی. «رویکردی زبانی - تاریخی به پیدایش زبان روشنفکری در غرب» رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی - دانشگاه شهید بهشتی، ۲۵ (۱۳۹۰): ۱۰۹-۱۳۶.



منظومه فکری
مرحوم فیرحی

پیش فرض‌های اندیشه‌ای

محورهای اندیشه‌ورزی

نقدهای اجمالی اندیشه‌ها



منظومه فکری مرحوم فیرحی

آقای داوود فیرحی را می‌توان یکی از گفتمان‌سازها و یکی از شبکه‌سازهای فکری جریان تجددخواه ایران دانست. اگرچه شاید روش او با امثال سروش متفاوت باشد، اما مقصد و نتیجه هر دو یکی است و آن به حاشیه‌راندن مبانی و اصول حکومتی اسلام در عرصه اجتماعی است. فیرحی، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشگاه تهران، استاد تمام و عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، صاحب آثار، کتب و مقالات و عضو مدعو دانشگاه مفید قم، مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم، عضو شورای علمی و مشورتی دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، وزارت امور خارجه، مجمع تشخیص مصلحت و... و در نهایت از نظریه‌پردازان فکری - معرفتی جریان اصلاحات و اعتدال و چهره کاریزماتیک علمی در جریان روشنفکری دینی بود. دکتر فیرحی در ساحت اندیشه سیاسی اسلام، فقه سیاسی اسلام، فلسفه سیاسی اسلام، شاگردانی در حوزه علمیه قم و بخصوص انجمن مطالعات سیاسی و همچنین در دوره‌های کارشناسی، ارشد

و دکتری در دانشکده حقوق علوم سیاسی دانشگاه تهران و سایر دانشگاه‌های کشور تربیت کرد. دولت کنونی و جریان‌های اصلاح طلب و اعتدالی نیز به ایشان ارادت خاصی داشتند.

یکی دیگر از وجوه شخصیت‌شناسی آقای فیرحی فعالیت رسانه‌ای ایشان در فضای حقیقی و مجازی است. او چهره رسانه‌ای بود و عموماً بسیار فعال در عرصه مصاحبه با روزنامه‌ها، ماهنامه‌ها، خبرگزاری‌ها و شبکه‌های اجتماعی ظاهر می‌شد. گرایش سیاسی ایشان نیز از نوع تعاملش با رسانه‌های اصلاح طلب و رزومه علمی او مشخص است. فیرحی عضو مجمع محققین و مدرسین حوزه که یک جریان سیاسی اصلاح طلب است، بود. او از نظریه‌پردازان جریان روشنفکری دینی و حلقه‌های روشنفکری مانند مهرنامه و سیاستنامه و هم‌نشین افرادی مثل دکتر جواد طباطبایی، دکتر حسن رشیدی، عمادالدین باقی، محمد قوچانی و ... که ادعای فعالیت در عرصه نواندیشی دینی را داشتند، بود.

الف) پیش فرض‌های اندیشه‌ای.

پروژه مرحوم فیرحی چند مساله را به عنوان پیش فرض خود قرار می‌دهد:

۱. عدم انحصار تجدد در غرب

ایشان «تجدد» را مبتنی بر اصالت غرب نمی‌دید و معتقد بود «تجدد» منحصر و متبلور به آنچه در معرفت، دانش و تکنولوژی و... که در اروپا و آمریکا و بلاد صنعتی رخ داده، نمی‌شود و صورت‌های گوناگونی دارد. او «تجدد غربی» را صرفاً یکی از صورت‌های تجدد می‌دانست و اعتقاد داشت ما می‌توانیم تجددی در چارچوب ارزش‌ها و فرهنگ اسلامی داشته باشیم.

۲. بومی بودن تجدد

ایشان معتقد بود، گذار به تجدد در چارچوب شرایط تاریخی و

فکری هر جامعه و از درون سنت‌های موجود در آن اتفاق می‌افتد.

۳. لزوم نقادی برای حصول تجدد

این‌گذار نیازمند بهره‌مندی از امکانات درون سنت و از سوی دیگر نیازمند نقادی همان سنت در چارچوب پرسش‌های جدید است.

۴. لزوم بکارگیری فقه برای دستیابی به تجدد

از نظر ایشان بهره بردن از امکانات فقه به همراه نقادی سنت، یک گام لازم و ضروری برای گذار به تجدد است. بنابراین ایشان برخلاف «روشنفکران دینی» که به تعبیری، چندان به «دانش فقه» در مباحث نواندیشانه خود اهمیت نمی‌دهند، بلکه دست به تخریب اندیشه‌ها و استنباط‌های اجتهادی و فقهی می‌زنند؛ این موضوع را مهم می‌دانست و سعی می‌کرد با یک نگاه درون فقهی اما نقادانه، از امکانات این حوزه برای ارائه الگویی از یک حکومت منطبق با دین و پاسخ‌گوی نیازهای جدید و مدرن، بهره بگیرد. این پروژه را ایشان در چند مرحله انجام داد و پیش برد:

مرحله اول رساله دکتری ایشان است که بعداً با عنوان «دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام» به چاپ رسید. ایشان در این مرحله تفسیری از سنت فکری حاکم بر جوامع اسلامی در عرصه سیاسی ارائه داد و نشان داد که دانش سیاسی مسلمانان در پیوند با ساختار قدرت آنان که وجهی اقتدارگرایانه داشته، یک صورت «اقتدارگرا» پیدا کرده است. ایشان در پی آن بود که نشان دهد از بین امکانات مختلفی که در سنت وجود دارد، وجه اقتداری آن برجسته شده است.

در مرحله بعد ایشان نگاهی به تاریخ تحول دولت در اسلام داشت و نظریه‌هایی در ارتباط با نظام سیاسی در اسلام مطرح می‌کرد. در این مرحله ایشان در تلاش بود تا نشان دهد نظام معرفتی جامعه از آموزه‌هایی که در سنت اصیل اسلامی در عرصه نظر وجود دارد،

فاصله گرفته است. در «نظام سیاسی و دولت در اسلام» کوشید تا سیر شکل‌گیری نظریه‌های اقتدارگرایانه و بعد تحول آن در دوره معاصر را مطرح کند.

در مرحله سوم از پروژه ایشان، به چالش‌ها و منازعات فکری دوره معاصر پرداخت و چگونگی طرح و عرضه پرسش‌های جدید به فقه و پیدایش گرایش‌ها و رویکردهای مختلف به آن را بررسی کرد و توضیح داد. این کار در قالب نگارش چند اثر تحت عنوان «فقه و سیاست در دوران معاصر» صورت گرفت.^۱ ایشان دنبال این بود که نشان دهد در دوران جدید «حق» و «تکلیف» متلازم و همراه هستند و تقدم حق و تکلیف از بنیان‌های اندیشه جدید است. به عبارت دیگر ایشان درصدد بود تا در سنت فکری، مبنایی برای طرح «حق مستقل بر تکلیف» و تقدم آن پیدا کند. در این زمینه، ایشان منازعات فکری مربوط به دولت مدرن از عصر مشروطه را مورد بررسی قرار داد و رویکرد فقهی علمای مشروطه‌خواه و به خصوص میرزای نائینی (ره) را مورد توجه قرار داد و روشن کرد که رویکرد نائینی می‌تواند یکسری ارمغان‌های جدید در عرصه سیاسی برای ما به همراه داشته باشد. در نهایت ایشان با بررسی نظریه‌های مطرح درباره جمهوری اسلامی، می‌کوشید بین فقه و دنیای جدید پیوند برقرار کند و تلاش می‌کرد نشان دهد اندیشه‌های رهبر فقید انقلاب، زمینه‌های زیادی برای تفسیر دموکراتیک در حکومت‌داری دارد. این کلیت پروژه ایشان بود که همواره ادعا داشت تبیین‌کننده راه سوم است که نه سنتی و نه تجددگرای افراطی و ایدئولوژیک است، بلکه در حد فواصل اینها قرار دارد.^۲

ب) محورهای اندیشه‌ورزی

اگر کسی می‌خواهد آرا و اندیشه‌های فیرحی را مورد نقد و ارزیابی قرار دهد، باید نگاه کلان و پروژه‌محور به آرا و اندیشه‌های فکری و معرفتی او داشته باشد. باید تمام آرا و اندیشه‌های وی را در قالب پروژه

و گفتمان‌هایی پیگیری کرد که توسط شخص خود فیرحی یا همکاران و دانشجویان‌اش با مشورت و راهنمایی ایشان و مشارکت مراکز علمی در قالب کتاب، مقاله، پایان‌نامه، یادداشت‌های رسانه‌ای و مطبوعاتی، نشست‌ها، همایش‌ها و سمینارها مطرح و اجرا شده یا در حال اجراست، نقد و ارزیابی کرد. در اینجا به برخی از مهم‌ترین محورهای اندیشه‌ورزی ایشان اشاره می‌کنیم:^۳

۱. هرمنوتیک

اولین و محوری‌ترین پروژه فیرحی، روش‌شناسی در تحقیقاتش می‌باشد. پروژه‌ای که از سویی مبتنی بر مبانی تحلیل گفتمان و از سوی دیگر مبتنی بر تفسیر هرمنوتیکی از دین است. تفسیر هرمنوتیکی از فقه و فقه سیاسی اسلام یعنی تفسیر و تأویل متون فقهی با خوانشی که از دل این خوانش «دموکراسی» و «حکومت دموکراتیک» بیرون آید و با عقل و عقلانیت سازگار است. فیرحی به صراحت در مقدمه رساله دکتری خویش به این تأثیرپذیری مبانی اشاره می‌کند. در این نگاه «دموکراسی» به عنوان امر متعالی خرد بشری پذیرفته شده است و باید از فقه و متون فقهی و حتی متون دینی و گزاره‌های دینی، تفسیری بشری و دنیایی و دموکراتیک ارائه شود. او حتی در این راستا، از سیره پیامبر(ص)، دولت نبوی و دولت علوی برای ارائه تفسیر دموکراتیک بهره می‌جوید!

۲. مشروطیت

پروژه دوم فکری فیرحی، گرایش به «مشروطیت» و «مشروطه‌خواهی» است. فقه سیاسی و اندیشه سیاسی او به دنبال توجیه، تأویل و تفسیر پدیده مشروطیت و مشروطه‌خواهی است. این پروژه، با طرح ناقص اندیشه آخوند خراسانی و میرزای نائینی تفسیر می‌شود و در مسأله مشروطیت، بی‌توجه به مشروعیت و مشروع‌خواهی

و اندیشه‌های مشروعه‌خواهانی مانند شیخ فضل‌الله نوری است. البته اشاره خواهیم کرد پروژه ایشان با مبنای فکری آخوند خراسانی و به خصوص میرزای نائینی نیز همخوانی ندارد.

۳. تجدد سیاسی

بخشی دیگری که در اندیشه فیرحی برجسته است، موضوعی تحت عنوان «تجدد سیاسی» است. در این اندیشه، برای فهم فقه و متون فقهی به خصوص اندیشه سیاسی اسلام در دوران جدید باید به سراغ تجدد رفت. او در کتاب خود با عنوان «آستانه تجدد»، نحوه ورود به تجدد و تعامل فقه و اندیشه سیاسی اسلام با پدیده تجدد و مدرنیته را تفسیر و تحلیل می‌کند. او در این پروژه، برتری نظریه مقبولیت و مشروطیت را بر نظریه مشروعیّت طرح می‌کند. حرکت از مشروعیّت به مشروطیت و مقبولیت در آرا و آثار فیرحی موج می‌زند. وی با تفکیک بین سنت و نص می‌کوشد، اندیشه‌های مطرح در منظومه سیاسی اسلام را سنتی غلبه یافته بر نص بدانند که از نقش مقبولیت و دموکراسی در آن غفلت شده است. وی می‌گوید: «من در یک دوره بزرگ، کارم این بود که «سنت» را از «نص» جدا کنم، چون خیلی رایج است که سنت و نص را یکی کرده‌اند. اگر این [یکی گرفتن سنت و نص] اتفاق بیفتد سرنوشتی جز اقتدارگرایی نداریم. اگر ما بتوانیم سنت را از نص جدا کنیم در واقع توانسته‌ایم، هژمونی نص را به نفع دموکراسی به کار ببریم.»^۴ این سخنان، ارتباط اجزاء نظام فکری ایشان را مشخص می‌کند و نشانگر عجین بودن بخش‌های مختلف اندیشه‌های اوست.

۴. عقلانیت

۴. یکی دیگر از بخش‌های پروژه فکری فیرحی، «پروژه عقلانیت» با نگاه به عقلانیت مدرن و به تعبیر خود او عقلانیت جمعی، عقل جمعی، خرد جمعی یا عقلانیت دموکراتیک است. در این نگاه حتی نصوص دینی هم بر اساس عقل و عقلانیت باید تأویل شود. این عقلانیت در دوران

معاصر در پدیده دولت و دولت‌سازی برجسته می‌شود که از آن به «دولت عقلانی» و «عقلانیت دولت» و «عقلانیت دموکراتیک» تعبیر می‌کند. وی در تأکید بر نقش عقلانیت مدرن و تجدد می‌گوید: «ما نمی‌توانیم تجدد را نادیده بگیریم. ما داریم با تجدد زندگی می‌کنیم اما به قول استاد دکتر طباطبایی تئوری‌اش را نداریم. این طور نیست که همیشه بشود غرب را تحریم کرد، تا حالا تحریم کردید چه شده است و چه کار کرده‌اید؟ من وقتی در آثار بزرگان تجدد مذهبی در اروپا از جمله تیرنی، والدرن و لاک‌های جدید، کار می‌کردم دیدم که جمله‌ای از جان لاک آورده‌اند که برایم مهم بود: "برای تجدد که مظهر آن دموکراسی است - نه نظام سیاسی دموکراتیک بلکه زندگی دموکراتیک که بزرگ‌تر از نظام سیاسی است - هیچ مخزنی قوی‌تر از مذهب نمی‌تواند آن را حمایت کند." این بحث بسیار مهمی است. یعنی استدلال اینها این بود که ما نه خیلی در فلسفه می‌توانیم پایگاه محکمی برای تجدد پیدا کنیم و نه در تاریخ یا روانشناسی. اما در الهیات می‌توانیم این پایگاه را پیدا کنیم و هیچ چیزی مثل مذهب نمی‌تواند از دموکراسی حمایت کند. ما نمی‌توانیم دموکراسی را نادیده بگیریم!»^۵ لذا ایشان در کلام خود طی سخنرانی با عنوان «در کجا ایستاده‌ایم»، در واقع به دنبال برجسته‌کردن «روایت مذهبی تجدد ایرانی» رفته است. وی در همین راستا به دنبال آشتی بین سنت و تجدد بوده است اما معمولاً هر بار در بحث رابطه سنت و تجدد سخن گفته، به سمت تجدد غش کرده و به نوعی از سنت و گزاره‌های سنت فاصله گرفته است. او خود می‌گوید «سکولاریزاسیون به معنای گسست از مذهب و بازگشت به یونان نیست، بلکه سکولاریزاسیون فرآیند طبیعی برجسته‌شدن انسان خداگونه است»^۶

۵. فقه و قدرت

یکی از مهم‌ترین بخش‌های پروژه فکری فیرحی، بحث رابطه بین «فقه و قدرت» و «فقه و حکمرانی احزاب» به‌عنوان عقل جمعی است. در

فقه و حکمرانی احزاب، ایشان به دنبال تفسیر و توجیه قدرت براساس عقل جمعی احزاب و جریان‌های سیاسی است. او در این نگاه، اندیشه اصلی و رسمی از دین و قدرت را نمی‌پذیرد و معتقد به روش‌های مختلفی برای ارائه معرفت و اندیشه معرفت دینی و سیاسی می‌باشد. در این پروژه، نگاه فیرحی، فهم رابطه بین دین و دولت است. دولت دینی، دین دولتی و فقه و دین و قراردادهای اجتماعی و رابطه بین اینها از مسائل بسیار مهمی است که در اندیشه فیرحی به آن پرداخته شده است. او به صراحت اعلام می‌کند که اساس فقه سیاسی اسلام، پذیرش قراردادهاست و در قرآن و روایات، پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان خلق عظیم و به‌عنوان پیامبر صلح معرفی شده است: «پیامبر (ص) دو معجزه بزرگ دارد؛ یکی قرآن و دیگری که برای ما کمتر شناخته شده است، نظام گفتگو، قرارداد و صلح است.»^۷

۶. استبداد دینی

از دیگر پروژه‌های فکری مهم فیرحی (به تبع آرای میرزای نائینی) پدیده مقابله با استبداد به خصوص استبداد دینی با تاکید بر اندیشه‌های میرزای نائینی است. این تعبیر را ایشان بارها مطرح می‌کند که جامعه دینی و جامعه ایرانی و جامعه اسلامی، جامعه‌ای استبداد زده است و حاکمان جامعه ایرانی و جامعه اسلامی عموماً مستبد بوده‌اند.

۷. نسبی‌گرایی معرفتی

از دیگر پروژه‌های فکری فیرحی؛ پروژه نسبی‌گرایی معرفتی و پلورالیسم معرفت‌شناختی به خصوص در اندیشه سیاسی است. در این نگاه تکثرگرایی دینی و به تبع آن تکثرگرایی سیاسی و تکثر احزاب و قدرت بر اساس تفسیر پلورالیستی و هرمنوتیک از فقه و شریعت ارائه می‌شود. او در این نگاه، نقد رسمی از دین و قدرت را نمی‌پذیرد و معتقد به روشهای مختلفی برای ارائه معرفت و اندیشه معرفت دینی و سیاسی

می‌باشد. در این پروژه، نگاه فیرحی فهم رابطه بین دین و دولت است. دولت دینی، دین دولتی، فقه و دین و قراردادهای اجتماعی و رابطه بین اینها مهمترین مسائل موجود در این پروژه به شمار می‌آیند. فیرحی صراحتاً اعلام می‌کند که اساس فقه سیاسی اسلام، قبول قراردادهای اجتماعی است و نظریه بیعت را می‌توان در همین نظر فهم کرده و برای امروز اجرایی دانست.

ج) نقدهای اجمالی اندیشه‌ها

آراء و اندیشه‌های مرحوم فیرحی را می‌توان به اشکال مختلفی نقد کرد، به عنوان مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. نقد فیرحی از این زاویه که او ابتدا برخاسته از حوزه علمیه و تحولات فکری و معرفتی حوزه علمیه قم بود و در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) تدریس می‌کرد و به مکتب فقه سیاسی آیت‌الله عمید زنجانی تعلق داشت؛ اما به یکباره در پایان عمر، شاگردی مکتب دانشکده علوم سیاسی دانشگاه تهران و آقایان سیدجواد طباطبایی، حسن رشیدی و سریع‌القلم را پذیرفت.

۲. نقد فیرحی بر اساس روش معرفتی و دستگاه فکری و معرفتی او می‌تواند یکی از روش‌های نقد ایشان باشد. به عبارت دیگر دستگاه فکری او که از فقه‌ها و اندیشه فقه سنتی حوزه بر می‌خیزد، دچار تحول فکری معرفتی به سمت مدل کانت شده که منجر به تعلق فکری به میشل فوکو و گادامر و دیگران می‌گردد.

امکان گفت و گو و بحث و نظر در حوزه اندیشه‌ها می‌تواند زمینه‌ساز مسیر جدید و طلوع اندیشه‌ای نو برای پیمودن مسیر پیش روی جامعه قرار بگیرد. بررسی، تحلیل و نقد اندیشه‌ها و پروژه فکری آقای فیرحی و دیگران، از همین رو مهم و ضروری است. هر چند رسالت و اقتضانات نشریه رصدی دیده‌بان اندیشه، مجال طرح نقد و بررسی عمیق، تفصیلی و نظام‌مند را ندارد؛ اما به صورت مختصر سعی دارد، ملاحظات انتقادی نسبت به آراء و اندیشه‌های مرحوم فیرحی داشته باشد:

۱. سننجش فقه و گزاره‌های فقهی با معیارهای فلاسفه علوم اجتماعی و سیاسی غرب

اگر کسی بخواهد در رابطه با فقه و گزاره‌های دینی سخن بگوید، به طور طبیعی باید با ملاک‌ها و معیارهایی که در درون فقه وجود دارد، پیش برود نه با معیارها و سنججه‌هایی که برخواسته از عرصه فعالیت فلاسفه سیاسی مغرب زمین است. در غیر این صورت نمی‌توان نسبت به صحیح و دقیق بودن تحلیل‌ها و نتایج، انتظاری داشت. فیرحی با جدیت به دنبال آشتی دادن دو حوزه فقه و سیاست (از نوع مدرن آن) بود و سعی می‌کرد تا گزاره‌های فقهی را نیز در مقیاس معیارهای سیاسی و اجتماعی مدرن تفسیر کند. او همچنین دیگر روشنفکران را به خاطر عدم توجه به فقه در تفاسیر اجتماعی و سیاسی، به چالش می‌کشید. البته لیبرال‌ها، اشکال او را وارد نمی‌دانستند. به نظر آنها با رجوع به تجربه تاریخی معاصر، می‌توان مدعی شد که نگرش روشنفکران دینی به فقه و امکانات آن در حکمرانی و سیاست، نه تنها بدبینانه نبوده، بلکه ائتلاف آنها با حوزویان در جریان انقلاب اسلامی، ریشه در خوش‌بینی ایشان به امکان پیوند زبان فقهی با زبان سیاسی مدرن داشته است. بر این اساس پس از تثبیت حکومت اسلامی و متاثر از اختلافات شورای نگهبان و دولت در زمان جنگ، به تدریج این خوش‌بینی به مجادله و بدبینی تبدیل شد و روشنفکران بر ضرورت فراتر رفتن از فقه سنتی در امور سیاسی تأکید ورزیدند.^۸

۲. تطبیق، تفسیر و تحلیل فقه و گزاره‌های فقهی با اندیشه‌های دموکراتیک

نقد دومی که بر آرا و اندیشه‌های دکتر فیرحی مطرح می‌شود، تطبیق، تفسیر و تحلیل فقه با اندیشه‌های لیبرال دموکراسی و به تعبیر خودش، اندیشه‌های دموکراتیک است. فیرحی به دنبال «دموکراتیزه کردن فقه» و اندیشه‌های سیاسی اسلام، آن هم با خوانش فقیه‌ی به نام

میرزای نائینی بود. اساساً در اندیشه سیاسی و فقه سیاسی اسلام، فقها و اندیشمندان بزرگی بوده‌اند که فیرحی می‌توانست به بررسی دیدگاه‌های آنان پردازد، اما از میان همه این فقهاء، او بررسی پدیده مشروطیت را از نگاه میرزای نائینی انتخاب کرد. وی ادعا می‌کرد اندیشه فقه سیاسی اسلام را براساس خوانش میرزای نائینی تطبیق، تفسیر و تحلیل می‌کند. البته در ادامه خواهیم گفت که خوانش او حتی از نظرات میرزای نائینی هم صحیح نمی‌باشد.

۳. جایگزین کردن مقبولیت به جای مشروعیت الهی در فقه

سیاسی اسلام

تقد سومی که بر اندیشه‌های فیرحی وجود دارد، فاصله‌گیری از مشروعیت الهی حاکمیت، حتی حکومت نبوی(ص) و علوی و ائمه(ع) می‌باشد. او در فهم خود از اندیشه‌سیاسی اسلام، به دنبال فاصله‌گیری فقه‌سیاسی از مشروعیت و خواستگاه الهی و گرایش به مقبولیت و عقلانیت و خرد جمعی و عرف و عرف‌گرایی است. او می‌خواهد مشروعیت الهی حاکمیت و حکومت را به آنچه که در نظام سیاسی مغرب زمین وجود دارد، تنزل بدهد.

۴. فاصله‌گیری از سنجه‌های فقه و پذیرش تجدد، مدرنیته و

عقلانیت لیبرالی

تقد بعدی بر آرا و اندیشه‌های فیرحی، پذیرش نسبی تجدد، مدرنیته، عقلانیت لیبرالی و فاصله‌گیری از سنجه‌های فقه سنتی است. به عبارت دیگر، فقه، به معنای آنچه تا به حال در میان حوزه و متون علوم دینی و فقهاء وجود داشته است، برای فهم تجدد و مدرنیته کارایی ندارد. بنابراین باید فقه سیاسی، مورد ارزیابی مجدد قرار بگیرد. از دل این گزاره، ناکارآمدی فقه سنتی به مخاطب منتقل می‌شود. وقتی «فقه سیاسی» و «فقه سنتی» و گزاره‌های شریعت، در فهم تجدد و مدرنیته

ناکارآمد و ناسازگار باشند، نتیجه این ناکارآمدی و ناسازگاری، اعتقاد به تحول و اصلاح فقه، شریعت، متون فقهی و گزاره‌های فقهی برای تفسیر و تحلیل تجدد، مدرنیته و عقلانیت جمعی خواهد بود.^۹

۵. تفسیر غیرحکومتی اندیشه‌های سیاسی اسلام، مستلزم اعتقاد به دولت حداقلی

از جمله نقدهای دیگری که به آرا و اندیشه‌های فیرحی وارد است؛ تفسیر غیرحکومتی از اندیشه و فقه سیاسی اسلام است که از دل آن، تنوری «دولت حداقلی» در فقه سیاسی بر می‌خیزد. در این نظریه اگر جایی فقه، شریعت و تفکر و اندیشه سیاسی اسلام سخن از حکم و حاکمیت و حکومت مطرح کند، باید براساس عقلانیت، عرف، تجربه بشری و مقبولیت تعریف شود. به عبارت ساده‌تر باید دین، شریعت و فقه را به میزان مقبولیت مردم محدود کرد؛ زیرا آنچه که عرف است و براساس نیازهای عرفی و تجربه بشری تعریف می‌شود، حاکمیت و حکومت حداقلی است که حتی‌المقدور در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و غیره دخالت نمی‌کند. از این رو محصول پروژه فکری فیرحی، دولت حداقلی و به تبع آن هم شریعت حداقلی خواهد بود. این در حالی است که همه نصوص و دستورات فقهی و اعتقادی، دلالت بر حضور حداکثری دین در زندگی بشر دارند.

۶. مخالفت با اسلامی‌سازی علوم انسانی و نفی امکان وقوعی آن

از نقدهای مهم دیگری که بر آرا و اندیشه‌های فیرحی وجود دارد، نفی اسلامی‌سازی علوم انسانی است. از نظر او، علوم انسانی مثل سایر علوم محصول عقل بشری، خردجمعی و عقلانیت جمعی هستند و لذا پدیده اسلامی‌سازی یا اسلامی‌شدن علوم انسانی، پدیده توجیه‌ناپذیری است. این ادعا در حالی مطرح می‌شود که پوزیتیویست و ماده‌گرایانه بودن علوم انسانی موجود، بر فیلسوفان علم پوشیده نیست.^{۱۰}

۷. خدشه‌دار کردن هویت ایرانی با تقلید از نسخه‌های

ناسیونالیستی عربی

یکی از شاگردان سید جواد طباطبایی در دفاع از استاد خود، نسبت به نظریات فیرحی اینگونه می‌گوید:^{۱۱}

«من درباره آدم‌ها بحث نمی‌کنم، ولی یک نکته را بیان کنم که دکتر فیرحی پژوهشگر خیلی خوبی است؛ ولی فکر به معنای اینکه تولید اندیشه کند، ندارد. دکتر فیرحی دقیقاً در پروژه الجابری^{۱۲} و ابوزید^{۱۳} کار می‌کند. دکتر فیرحی تمام کتاب‌های الجابری و ابوزید را خوانده است. اگر پروژه این دو متفکر بزرگ شمال آفریقا را بررسی کنید، متوجه می‌شوید عادل الجابری ابتدا به دنبال احیای ملیت عربی و یک ناسیونالیست عربی است و می‌گوید پیامبر (ص) قهرمان ما اعراب بوده و ابهت و عظمت و شکوه را به ما اعراب برگردانده است. ما عرب‌ها ملت عقب‌افتاده‌ای بودیم و پیامبر (ص) ما را باشکوه کرد و تمدن اسلامی، تمدنی عربی است. ما یک عقل عربی داریم که باید مجدداً احیا شود. به نظر الجابری، عقل عربی توسط ایرانی‌ها به انحراف کشیده شده است و اعراب به لحاظ سیاسی و نظامی بر ایرانی‌ها پیروز می‌شوند، ولی به لحاظ فرهنگی نمی‌توانند ایرانی‌ها را شکست دهند. به نظر الجابری، ایرانی‌ها به لحاظ فرهنگی اعراب را شکست دادند. الجابری می‌گوید ایرانی‌ها در دو تاسه مفهوم اشکال دارند. یکی اینکه دارای اندیشه‌های استبدادی و سلطنتی هستند و دیگر اینکه اندیشه همزادی دین و دولت را داشتند و دیگر اینکه ضد زن بودند. او سپس جریان ایرانی را نقد می‌کند و این پروژه الجابری است. پروژه ابوزید هم نقد فقه سنتی و بنیادگرا و به وجود آوردن یک سیستم فقهی مبتنی بر زبان عربی برای بازتعریف یک جریان روشنفکرانه در جهان عرب است. می‌بینیم که او قرآن را حادث می‌داند و بحث زمان و مکان را باز می‌کند و سعی دارد با مفاهیم گادامری و هرمنوتیک پست‌مدرن، جریان‌های بنیادگرا و تروریستی را

نقد کند. اگر دقت کنید [اندیشه] دکتر فیرحی پیوندی از الجابری و ابوزید است. (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام) دقیقاً شبیه کارهای جابری است. یعنی الجابری هم در روش‌شناسی، از کارهای فوکو استفاده می‌کند و دکتر فیرحی هم همین کار را می‌کند؛ منتهی جابری و ابوزید در سرزمین خودشان و برای اعراب افتخار آفرین هستند چون برای آنها هویت کسب می‌کنند و آنها را به سمت ناسیونالیسم ملی می‌برند و زبان عربی را احیا می‌کنند، ولی دکتر فیرحی در ایران هیچ کاربردی ندارد جز اینکه به اندیشه و هویت ایران ضربه می‌زند. یعنی مباحثی که مطرح می‌کند، چه فایده‌ای برای ایران دارد؟»

البته این را هم باید اضافه کرد که در مورد این ادعا برخی به دفاع از مرحوم فیرحی برخاسته‌اند. به نظر اینان باید بین دو نوع ناسیونالیست تبارگرا (قومی) و ناسیونالیسم مبتنی بر قرارداد تفاوت قائل شد. ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی تبارگرا چهار ویژگی دارد: اولاً جوهرگرایی، یعنی دنبال خلوص قومی بودن (حالا این قوم ایرانی، فرانسوی و یا آلمانی باشد فرقی نمی‌کند.) دوم رمانتیسیم، یعنی تعلق به یک سری احساسات مهم و تاثیرگذار. سوم باستان‌گرایی، یعنی به سنن، بناهای تاریخی، میراث یا به نهادهایی قدیم مثل نهاد سلطنت تکیه کردن. و چهارم نژادپرستی، یعنی تاکید بر یک نوع برجسته‌سازی نژاد خود و نفی دیگری. ناسیونالیسم مدنی یا قراردادی در نقطه مقابل مبتنی بر قانون اساسی است. گروهی دورهم جمع می‌شوند و بعد علقه و منافع پیدا می‌کنند. مثل بازی‌های فوتبال که وقتی اعضای یک تیمی چند سال با هم هستند، یک نوع انسجامی پیدا می‌کنند. یک تصمیم‌گیری عقلایی و یک نوع دموکراسی هم در ناسیونالیسم مدنی وجود دارد. از نظر اینها مرحوم فیرحی با ناسیونالیست تبارگرا و قومی مخالف بود نه ناسیونالیست مبتنی بر قانون. فیرحی می‌نویسد: «متأسفانه در جامعه ایران با اینکه نظریه ملی‌گرایی در ابتدا به تبعیت از قانون اساسی مشروطه شکل گرفت و پتانسیل بدل‌شدن به ناسیونالیسم مدنی را داشت، ولی

بعد به سمت تبارگرایی حرکت کرد و خشونت‌های خاص خودش را ظاهر کرد^{۱۴}»

پی‌نوشت:

۱. برگرفته از سخنرانی محمدجواد غلامرضا کاشی (دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی) در انجمن علوم سیاسی ایران (یادبود مرحوم فیرحی ۲۳ آبان ماه ۱۳۹۹)
۲. رک: روزنامه ایران، شنبه ۲۴ آبان ۱۳۹۹، شماره ۷۴۹۰، در یادداشتی به قلم سیدعلی میرموسوی (استاد دانشگاه و پژوهشگر حوزه دین).
۳. مصاحبه محمد علی لیالی با خبرگزاری رسالت تحت عنوان فیرحی؛ از قم تا نیابوران (۲۸ آبان ماه ۱۳۹۹).
۴. نشست «در کجا ایستاده‌ایم؟ نگاهی به آورده‌ها و بایسته‌های دکتر داود فیرحی در دانش سیاست»، سخنرانی داود فیرحی، گروه روندهای فکری مرکز مطالعات خاورمیانه و با همراهی انجمن علمی علوم سیاسی ایران، گزارش روزنامه فرهیختگان، ۱۳۹۷/۸/۲۹.
۵. همان.
۶. نشست نقد و بررسی کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» با سخنرانی حجت‌الاسلام والمسلمین داود فیرحی، ۱۸ آذر ۱۳۹۸، انجمن علوم سیاسی ایران.
۷. سخنرانی با عنوان پیامبر و میلاد یک اندیشه: آغازی برای یک آرمان، داود فیرحی، ۲۴ آبان ماه ۱۳۹۸، به مناسبت میلاد پیامبر (ص)، مسجد الحسین - میرنشان کاشان.
۸. یادداشت مهدی زمهریر با عنوان روشنفکران دینی و فقه: نقدی بر دیدگاه دکتر فیرحی (سایت دین آنلاین، ۱۰ مهرماه ۱۳۹۷).
۹. یادداشت با عنوان در سودای قرائت مدرن از فقه و اندیشه سیاسی اسلامی، کانال ابتدایی روزنه.
۱۰. رک: جزوه نقد اندیشه‌های مرحوم دکتر فیرحی، دکتر لیالی.
۱۱. سخنرانی روح‌الله اسلامی در مصاحبه با روزنامه فرهیختگان. ۳۰ بهمن ۱۳۹۷.

۱۲. محمد عابد جابری استاد فلسفه و اندیشه عربی-اسلامی دانشکده ادبیات در رباط و از روشنفکران بنام معاصر جهان عرب بود. او در سال ۱۹۳۶ متولد شد و در سال ۱۹۶۷ دیپلم مطالعات عالی در فلسفه را گرفت و سپس به مدرک دکترا با موضوع دولت در فلسفه در سال ۱۹۷۰ از دانشکده ادبیات رباط نایل شد. یکی از برنامه‌های پژوهشی وی که تاکنون منجر به چاپ چهار جلد کتاب شده، نقد عقل عربی است. وی بر آن است می‌توان نقد عقل عربی زمینه را برای قرآنی علمی و آگاهانه از میراث مهیا کرد. جابری عقل عربی را نتیجه فرهنگی می‌داند که بر سه نظام معرفتی استوار است: نظام زبانی عربی یا بیان؛ نظام غنوسی ایرانی هر مسی یا عرفان و نظام عقلانی یونانی یا برهان.
۱۳. نصر حامد ابوزید متولد ۱۹۴۳ و متوفای ۲۰۱۰، متفکر مصری قرآن و یکی از متکلمان آزاداندیش و پیشرو در اسلام بود. او برای پروژه خود یعنی تفسیر انسانی از قرآن مشهور است.
۱۴. یادداشت میثم بادامچی، رادیو زمانه، ۲۴ آبان ماه ۱۳۹۹.



شرح تفصیلی
نظریات

مبانی اندیشه

اصل اندیشه‌ها

مبانی اندیشه

سخنرانی

ریشه‌های الهیاتی مدرنیته!

چرا این کتاب را دوست دارم و چرا از اینکه این کتاب وارد بازار شد، خوشحالم؟ علت آن به دو چیز برمی‌گردد؛ یکی حوزه کاری من و دومی تعلق خاطری که برای فهم تجدد (چه در غرب و چه در ایران) ذهن من را درگیر کرده بود. طبیعی است که هر کتابی مشکلاتی دارد و این اشارات دکتر مقیمی برای من هم آموزنده بود، اما من این کتاب را درون یک جریان فکری، آکادمیک و پژوهشی دیدم که این جریان برخلاف نظریه‌ای که تا مدتی در اروپا غالب بود، تجدد را نه در بازگشت به یونان و روم باستان، بلکه تجدد را ناشی از نوعی دیالکتیک در داخل مذاهب ابراهیمی می‌بیند. این برای خیلی من مهم بود. علاقه دیگر من به بحث، به این خاطر بود که در جامعه ما و در فضای روشنفکری و جریان ترجمه، جریانی شکل گرفته بود که بیشتر به سمت تفسیرهای مبتنی بر گسست میان دیانت و تجدد بودند که یک نوع سکولاریسم یا لائسیسم را به عنوان اساس تجدد تلقی می‌کردند. وقتی اینها ترجمه می‌شد در جوامعی مثل جامعه ما یک تنش ایجاد می‌کرد و آن تنش این بود که اگر این تجدد به معنای ماتریالیستی شدن زندگی ماست پس افرادی در برابر آن موضع می‌گرفتند. در حالی که به نظر می‌رسید اگر این نحله فکری هم ترجمه شود، خیلی‌ها متوجه می‌شوند تجدد صرفاً یک تفسیر منحصر به فرد ماتریالیستی ندارد و این انتخاب را پیش روی مخاطب قرار می‌دهد و گشایشی برای نسل جوان ما ایجاد می‌کند که بتوانند تفسیر متجددانه‌ای از مذهب را بدون اینکه دچار تناقض شوند در کشور پیش ببرند.

گلیسپی و سایر نماینده‌های مکتب «روبال کالج انگلستان» از جمله جرمی والدرون، تیرنی و دیگران، به جای اینکه تجدد را از ماکیاولی شروع کنند، از زاویه پروتستان‌ها و از درون مذهب شروع کردند، این کتاب هم همین کار را انجام می‌دهد و به این خاطر به آن علاقه‌مندم. اگر اجمالاً بپذیریم که اساس تجدد بر برجسته شدن مفهوم انسان است و قلب تجدد «اومانیسم» است، می‌توانیم بگوییم در درون این اومانیسم، آزادی، برابری، عقلانیت، کرامت، مالکیت، حقوق و دموکراسی را با خود به همراه می‌آورد. بنابراین اگر قلب تجدد را نه ماتریالیسم که اومانیسم بپذیریم که این متفکران هم همین کار را کردند بعد به این نتیجه می‌رسیم که اتفاقاً اومانیسم محصول ادیان ابراهیمی است و نه یونان قدیم یا روم. در ادبیات یونان، اسطوره‌های یونانی از خدایان صحبت می‌کنند و جالب اینجاست که در جهان خدایان یونانی چیزی که وجود ندارد «انسان» است. انسان، مفهوم غایب اسطوره‌های یونانی است و این چیز عجیبی است. در واقع در یونان تیتان‌ها نسلی از خدایان هستند که جهان آنها همه چیز هست جز انسان! در اسطوره پرومئوس و اپیمئوس، تصادفاً انسان ساخته می‌شود، اما این انسان در کل جهان‌بینی یونان جایی ندارد و بنابراین ابزاری هم برای دفاع از خودش هم ندارد و از نقشه وجود در جهان‌بینی یونانی غایب است؛ تصادفاً خلق و به خدایان تحمیل شده است و از باب ترحم و تحمل آن را می‌پذیرند. موجودی است که مجبور است بر سر بودن خود کلنجار برود و جایی برای خود باز کند و نمی‌تواند و چون میراست جایی در میان خدایان پیدا نمی‌کند. انسان یونانی در هستی جایابی نشده است و تصادفاً ظاهر شده و تلاش می‌کند جای خود را باز کند، اما ناکام است. انسان در ادبیات یونان به عنوان یک موجود خطرناک در نظر گرفته می‌شود، اما ادیان ابراهیمی انسان را تا حد احسن موجودات و یک موجود شریف ارتقا می‌دهند و در سلسله موجودات، برترین موجود تلقی می‌کنند و به تعبیر انجیل در سفر پیدایش، انسان تنها موجودی

است که بر طبق توانمندی‌های خود خدا خلق شده است و این در معارف اسلامی ما هم هست. این تحول جایگاه انسان مربوط به ادیان ابراهیمی است و بنابراین او مانسیم اساساً امتداد یک تفسیر مابعد آگوستینی و آکوئیناسی از مسیحیت است. در این ادبیات، انسان تنها مخلوقی است که به صورت خداست و مسیح یک خدای مجسم است و هر انسانی یک مسیح است و در درون خودش یک عقلانیت، خرد و استدلال دارد، اما این اصلاً در ادبیات یونانی نیست. این جریان فکری ادبیات ماکیاولی را نه تصادفاً که به صورت سیستماتیک در حاشیه قرار می‌دهد.

منظور من این نوع نگاهی است که در اروپا در مورد تجدد و الهیات به وجود آمده است. عینک این مکتب به صورتی است که نمی‌تواند ماکیاولی را در قلب تجدد قرار دهد. این یک انقلاب کپرنیکی است به این معنا که تا مدت‌ها ماکیاولی قلب تجدد بود چون رنسانس و بازگشت به یونان قلب تجدد محسوب می‌شد، اما در ادبیات جدید او مانسیم مسیحیت و او مانسیم مسیحی در قلب تجدد است و این او مانسیم مسیحی در افرادی چون لاک و هابز استمرار می‌یابد و «مکتب قرارداد» را تولید می‌کند که ریز به ریز مبتنی بر ادبیات الهیاتی است. اگر آثار لاک، هابز و روسو را در نظر بگیرید، اساساً بنیاد دموکراسی که مکتب قرارداد است، مبنایش همین تفسیر از مسیحیت است و به همین دلیل معتقدند انقلاب مشروطه انگلستان بر اساس همین تفسیر لاک‌ی خلق شده و اگر نگوئیم لاک خالق این انقلاب است اما تفسیر لاک هم در درون آن قرار دارد. حداقل می‌توانیم بگوئیم سرنوشت ایالات متحده امتداد لاک است و این مبنای مسیحی در ادبیات ایالات متحده بسیار مهم است. بنابراین دلیل اینکه چرا این جریان فکری به ماکیاولی کمتر نگاه می‌کند چون به صورت سیستماتیک او در حاشیه قرار می‌گیرد. در هیچ متنی از تیرنی، ماکیاولی را نمی‌بینید. در کتاب «مسائل بزرگ قرن جدید» حتی یک ارجاع به ماکیاولی ندارد، اما جابه‌جا به لاک،

هابز و دیگران ارجاع می‌دهد تا توضیح بدهد سکولاریزاسیون به معنای گسست از مذهب و بازگشت به یونان نیست، بلکه سکولاریزاسیون فرآیند طبیعی برجسته شدن انسان خداگونه است. به همین دلیل من علاقه مندم که این جریان به کشور ما منتقل شود تا بتواند درباره آنچه در زیر پوست تجدد اروپایی جریان پیدا کرده است، توضیح دهد. درباره اهمیت این بحث برای کشور ما باید به این نکته توجه کرد که ایران یک کشور دین‌پایه است. بعضی مواقع ما شاهد خلق پارادوکس‌های جعلی هستیم که مانع فعالیت‌مان می‌شود. پارادوکس جعلی یعنی تجدد با دین تضاد دارد. این پارادوکس به دو گروه کمک می‌کند تا ایده خود را پیش ببرد، ولی به کل جامعه ضرر می‌رساند. به سنتی‌ها کمک می‌کند چون می‌گویند به سمت تجدد نروید چون شما را کافر می‌کند، تازه این حق را هم برای خود در نظر می‌گیرند اگر کسی به سمت آن رفت او را تکفیر کنند؛ این هژمونی سنت را ادامه می‌دهد. دیگر اینکه به نیروهای معدود ماتریالیست این موضوع را دیکته می‌کند تا از مذهب دست نکشند، نمی‌توانند متجدد شوند بنابراین یا باید دموکراسی را بپذیرید یا مذهب را؛ همچنین اسیر استبداد هم باشند. هنر این جریان فکری این است که نه این است و نه آن و شما می‌توانید این راه مهم و درعین حال پر خطر را طی کرده، به گونه‌ای که امیدوارانه به تجدد نگاه کنید.

مرحوم سیدجمال از متفکران آغازگر راه سوم است؛ یعنی کسانی که بین مذهب و تجدد جمع می‌کنند. او حرف جالبی دارد که سه ارزش ایمانی و سه ارزش اخلاقی هستند که تمدن را می‌سازند. اولین این ارزش‌ها، ارزش‌های ایمانی اومانیسیم است، یعنی انسان باور داشته باشد که اشرف مخلوقات است. دوم اینکه انسان باور داشته باشد ملت او ملت افتخارآمیزی است و مجموعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، مجموعه قابل اعتمادی است. سوم اینکه باور داشته باشید کار شما بازخورد دارد و قیامت و حسابی در آن است. مساله فقط آخرت‌گرایی

نیست، بلکه بازخوردی است که بالاخره به انسان برمی‌گردد. این سه باور ایمانی جز در الهیات وجود ندارد و شما نمی‌توانید در خارج از الهیات، انسانی را به‌عنوان اشرف مخلوقات و دو ارزش دیگر بیابید. مدرنیته هم غیر از این چیزی نمی‌گوید یا حتی سه ارزش اخلاقی که یکی از آنها مساله مفهوم شرم و احترام به خویشان است. اگر انسان به اشرف مخلوقات بودنش باور نداشته باشد اصلا مفهوم شرم و حیا وجود ندارد و نمی‌تواند برای خودش احترام قائل باشد و در نتیجه برای دیگران هم نمی‌تواند احترام و حقوقی قائل باشد. می‌دانیم که یکی از ابعاد مدرنیته حقوق دیگران است. آقای دکتر عبدالکریم سروش هم روی بحث شرم خوب تکیه می‌کند.

بحث دیگر امانت است. شما نمی‌توانید زندگی را پیش ببرید مگر اینکه امانت‌دار باشید. و سومی هم صداقت و فرار از دروغ و مجازات دروغ است. در الهیات مسیحی، یهودی و اسلامی این موضوع بسیار مهم است و حتی در الهیات زرتشتی ویرانگرترین بمبی که یک تمدن را از بین می‌برد، مفهوم دروغ است و در عوض چیزی که جامعه را می‌سازد هم صداقت است. درواقع این ارزش‌ها و ستون‌های شش‌گانه، همگی خاستگاه الهیاتی دارند. من به این کتاب علاقه دارم چون نه تنها بخشی از نگرش آکادمیسین‌ها و نویسندگان پرفروش اروپایی را به ایران منتقل می‌کند و باعث می‌شود تلنگری باشد تا ما به نسبت دین و تجدد و راه سوم مجدداً فکر کنیم. گلیسپی می‌گوید: «اگر بینش الهیاتی را نفهمیم نه علم مدرن را درمی‌یابیم و نه مدرنیته را». این نکته درستی است و من اضافه می‌کنم و نه دموکراسی را؛ چون امکان ندارد بدون فهم مدرنیته، دموکراسی و بدون الهیات، مدرنیته را بفهمیم. این کتاب‌ها به جامعه ما کمک می‌کند تا به مواردی از این دست که در بعد از انقلاب دچار غفلت شده، فکر کنیم چراکه [متأسفانه] دوگانه‌هایی مثل «یا غرب یا خودی» و «یا سنت یا ماتریالیسم» راهی که در مشروطه برای ما باز شده بود و من هم عمداً اسم آن را «آستانه تجدد» گذاشته بودم، بسته است.

* سخنرانی داود فیرحی، نشست نقد و بررسی کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» نوشته مایکل آلن گلیسپی، به همت انجمن علوم سیاسی ایران.

تحلیل و تبیین |



فیرحی در این سخنرانی به تبیین سیر مفهوم تجدد در تاریخ اندیشه غرب می‌پردازد تا زمینه را برای اندیشه تجددی که خود به آن قائل است بگشاید. او می‌گوید: «تجدد صرفاً یک تفسیر منحصر به فرد ماتریالیستی ندارد. اگر اجمالاً بپذیریم که اساس تجدد، برجسته شدن مفهوم انسان است و قلب تجدد «اومانیسیم» است، می‌توانیم بگوئیم در درون این اومانیسیم، آزادی، برابری، عقلانیت، کرامت، مالکیت، حقوق و دموکراسی را با خود به همراه می‌آورد. بنابراین اگر قلب تجدد را نه ماتریالیسم که اومانیسیم بدانیم که این متفکران هم همین کار را کردند، بعد به این نتیجه می‌رسیم که اتفاقاً اومانیسیم محصول ادیان ابراهیمی است و نه یونان قدیم یا روم...»

در نقد سخنان ایشان عرض می‌کنیم که محور اصلی ادعای ایشان برای اثبات این مطلب که اومانیسیم محصول ادیان ابراهیمی باشد و تجدد (بخوانید سکولاریزاسیون و دموکراسی) از دل همین اندیشه زاده شده، مبتنی بر این فرض است که ادیان ابراهیمی انسان را اشرف مخلوقات دانسته و به او جایگاهی والا داده‌اند. حال باید بررسی کنیم آیا این مطلب، لازمه قائل شدن به اشرف مخلوقات بودن انسان است یا این یک تفسیر غلط مبتنی بر اندیشه‌های مسیحی است؟

واقعیت این است در اندیشه اسلام، انسان از طرفی خلیفه خدا در زمین است و ظرفیت علمی انسان از بزرگترین ظرفیت‌هایی است که یک مخلوق ممکن است دارا باشد. او فطرتی خدا آشنا دارد، به خدای خویش در عمق وجدان خویش آگاهی دارد. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی که در جماد و گیاه و حیوان وجود دارد، عنصری ملکوتی و الهی وجود دارد. انسان ترکیبی است از طبیعت و ماوراء طبیعت، از

ماده و معنی، از جسم و جان. او شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانت‌دار خداست، رسالت و مسئولیت دارد، از او خواسته شده است با کار و ابتکار خود زمین را آباد سازد و با انتخاب خود یکی از دوره سعادت و شقاوت را اختیار کند و او از يك كرامت ذاتی و شرافت ذاتی برخوردار است. البته خداوند او را برای این آفرید که تنها خدای خویش را پرستش کند و فرمان او را بپذیرد. پس او وظیفه‌اش اطاعت امر خداست. او جز در راه پرستش خدای خویش و جز با یاد او خود را نمی‌یابد و اگر خدای خویش را فراموش کند خود را فراموش می‌کند و نمی‌داند که کیست و برای چیست و چه باید کند و کجا باید برود.

در عین حال، همین موجود در قرآن مورد بزرگترین نکوهش‌ها و ملامت‌ها قرار گرفته است: «او بسیار ستمگر و بسیار نادان است. او نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است. او آنگاه که خود را مستغنی می‌بیند طغیان می‌کند. او عجول و شتابگر است. او هرگاه به سختی بیفتد و خود را گرفتار ببیند ما را در هر حال (به يك پهلوی افتاده و یا نشسته و یا ایستاده) می‌خواند؛ همین که گرفتاری را از او برطرف کنیم گویی چنین حادثه‌ای پیش نیامده است. او تنگ‌چشم و ممسک است. او مجادله‌گرترین مخلوق است. او حریص آفریده شده است. اگر بدی به او رسد، جزع‌کننده است و اگر نعمت به او رسد بخل‌کننده است.»

آیا انسان از نظر قرآن يك موجود زشت و زیباست، آن هم زشت زشت و زیبای زیبا؟ حقیقت این است که این مدح و ذم، از آن نیست که انسان يك موجود دوسرشتی است، نظر قرآن به این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد. شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد «ایمان» است. از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا برمی‌خیزد. به وسیله ایمان است که علم از صورت يك ابزار ناروا در دست نفس اماره خارج می‌شود و به صورت يك ابزار مفید درمی‌آید. در قرآن آیاتی آمده است که روشن می‌کند انسان ممدوح

چه انسانی است و انسانِ مذموم چه انسانی است. از این آیات استنباط می‌شود که انسانِ فاقد ایمان و جدا از خدا انسان واقعی نیست.^۱ از همین جهت است که ادعا داریم مجموعه ارزش‌های اسلامی با یکدیگر ارتباط ویژه‌ای دارند و نظام خاصی را می‌سازند و محور نظام ارزشی اسلام و تمام ارزش‌های حقوقی و اخلاقی، همان کلمه توحید است. ارزش‌های اسلامی، جلوه‌های گوناگونی از خداپرستی به‌شمار روند. ریشه این ارزش‌ها در اسلام، اعتقاد به خدا، محبت به او و اطاعت از اوست. ارزش‌های اخلاقی اسلام آنجا شکل می‌گیرند که انسان به دلیل محبت خدا و نزدیکی به او، با شهوات نفسانی و وسوسه‌های شیطانی به مبارزه برخیزد و در راه‌های مختلفی که پیش رو دارد، راهی را که موردپسند خداوندگار (ربّ) یکتاست، اختیار و اراده کند. نظام حقوقی اسلام نیز از توحید ریشه می‌گیرد و از آن منشعب می‌شود. در جهان‌بینی الهی، مالک مطلق و حقیقی جهان هستی، خداوند یگانه است و همو در مُلک خویش صاحب حقی بلامنازع است؛ تنها او حق صدور فرمان دارد و حقوق دیگران، همه به‌اذن و امضای او اعتبار می‌یابد.

از این رو اگر این گروهی که ادعای اومانیسزم می‌کنند، صرفاً تأکید بر اشرف مخلوقیت انسان کرده و این اندیشه را با تمام لوازمی که برای آن در اندیشه اسلامی وجود دارد، قبول دارند نزاعی با آن‌ها نداریم ولی خروجی اندیشه‌های سیاسی آن‌ها و این تفکر که انسان‌ها در مقام ربوبیت تشریحی و قانون‌شان دخالت دارند، لازمه اندیشه قرارداد اجتماعی است که به تعبیر آقای فیرحی برآمده از الهیات مسیحی است. آن چه مهم است این است که فرآورده این اندیشه با اندیشه‌های اسلامی نسبتی ندارد. در اندیشه قرآن شرافت تکوینی انسان اساساً از عین الربط بودن بو به حضرت حق و وابستگی ذاتی او به حق تعالی ناشی می‌شود. ادعای این‌که انسان چون شرافت تکوینی دارد، شأن تشریحی و قانون‌گذاری مستقل هم دارد؛ ادعایی است که قرآن محکم در مقابل آن ایستاده است. آیت‌الله مصباح یزدی (ره) در تحلیل آیات مربوط به گمراهی شیطان

می فرمایند: « ابلیس معتقد به خالقیت «الله» بود؛ به این دلیل که قرآن می فرماید: وقتی خدا به او فرمود چرا به آدم سجده نکردی؟ گفت: «نَأْخِيئُ مِنْهُ خَلْقَتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (اعراف: ۱۲)؛ «من از او بهترم؛ تو مرا از آتش، و او را از گل آفریدی». در این گفت‌وگو نه تنها سخنی از انکار خالقیت خدا از سوی ابلیس نیست، بلکه تصریح می‌کند به اینکه تو آفریدگار من و اویی. افزون بر این، ابلیس اعتقاد به ربوبیت خدا نیز داشت؛ زیرا پس از رانده شدن از بهشت، خدای متعال را با عنوان «رب» خواند... اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مگر ابلیس با آن اعتقاد و عبادت، چه کم داشت که این‌گونه از بهشت رانده و از مقام قرب و رحمت الهی دور شد و تا روز قیامت، مشمول لعنت الهی گردید؟ مشکل اساسی ابلیس، چون و چرا کردن در برابر فرمان خداوند بود؛ یعنی اعتقاد به ربوبیت تشریحی خداوند و لزوم اطاعت بی‌چون و چرا از خداوند نداشت... در قرآن و در هیچ کتاب آسمانی و در هیچ روایتی، چیزی جز این، منشأ سقوط ابلیس و مبادی اعتقادی این گناه دانسته نشده است. البته این سرپیچی، برخاسته از مبادی روانی خاصی مانند تکبر (خودبزرگ‌بینی) و حسدورزی است؛ ولی آنچه عملاً موجب سقوط ابلیس شد، همین چون و چراها در برابر خداوند بود که ریشه آن، انکار ربوبیت تشریحی خداوند است...»^۲ پس اشرف مخلوقات بودن ربطی به انسان محور بودن و برجسته شدن انسان که نتیجه اش سکولاریسم و دموکراسی باشد، ندارد و مفهومی است که در دین اسلام باید با زوایای کامل آن دیده شود. البته در انتهای بحث تذکر این نکته مهم است، آن‌چه لغزش‌گاه این‌گونه اباحت است، خلط مفهومی و مغالطه معنایی است و این‌که اصطلاحی که مورد نقد قرار می‌گیرد، از لحاظ مفهومی دقیقاً مشخص نشود. آن سکولاریسمی که ادعای تعارض آن با اسلام را داریم، سکولاریسم مبتنی بر اومانیزم و راسیونالیسم و علم محوری است که عقل مستقل را بنیاد ارزش‌ها و انسان را محور تشخیص خیر و شر می‌داند. این سکولاریسم که لازمه تجدد غرب امروز و از ناحیه

ناحیه فکری از مبانی تجدد مدرن است، امری جدا ناشدنی است و از این روست که با آن مخالفیم. البته ادعا نمی‌کنیم که جناب فیرحی به این لوازم معتقد باشند ولی اندیشه ایشان این لوازم را دارد و لوایشان معتقد باشند یا نباشد.

پی‌نوشت:

۱. مجموعه آثار شهید مطهری ج ۲ ص ۲۶۸.
۲. آیت‌الله مصباح یزدی، کتاب خداشناسی، ص ۱۹۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، (۱۳۸۹).

سخنرانی |

ضرورت پل سازی بین فقه و روشنفکری دینی

دکتر داود فیرحی با اشاره به گسست جدی بین جریان روشنفکری و دیدگاه‌های حوزوی که گاه به تضاد نزدیک می‌شود، تاکید کرد: «با این حال، دستگاه فقه و روشنفکری به شدت به هم نیاز دارند و می‌توانند مکمل هم باشند و از این منظر، ضرورت یک تفکر پل‌ساز بین دستگاه فقه و روشنفکری احساس می‌شود.»

استاد حقوق دانشگاه تهران، در نشست زنده اینترنتی انجمن اندیشه و قلم با اشاره به سابقه ۱۴۰۰ ساله دانش فقه و چهره‌های سرشناس بسیار آن گفت: «جریان روشنفکری دینی هم به عنوان یک تلاش فکری برای نگاه نقادانه به مثلث «دین، سنت و تجدد»، یک جریان ضروری با ریشه حدوداً ۲۰۰ ساله است. اساساً جهان اسلام و بخصوص جامعه ایران در شرایط کنونی، بدون روشنفکری دینی دچار یک نقصان اساسی است.»

وی با بیان این که روشنفکری دینی می‌تواند هم رادیکالیسم مذهبی و هم سکولاریسم ستیزنده را تا حد زیادی تعدیل کند، جریان روشنفکری دینی در کشور را جریان بزرگ دانست که تیپ‌هایی مانند استاد مجتهدشبه‌ستری و استاد عبدالکریم سروش یا مصطفی ملکیان نماینده اش هستند؛ کسانی که هم روشنفکر دینی هستند و هم در ادبیات آنها نوعی نگاه سلبی به دانش فقه وجود دارد.

فیرحی در ادامه با اشاره به چند مزیت مهم روشنفکری دینی افزود: «روشنفکری دینی تحول‌آفرین در دانش‌های حوزوی است. اگر هر دانشی با یک نقد جدی مواجه نباشد، به تدریج فسیل و دچار تصلب می‌شود. دانش‌های دینی و حوزوی عمدتاً به زاویه‌گزینی میل دارند و اگر به حال خود رها شوند، مسجد تبدیل به خانقاه شده و دین مسئولیت‌های اجتماعی سیاسی خود را از دست می‌دهد. روشنفکری

دینی، این تذکر را می‌دهد که وظیفه دین، توجه به امر اجتماعی به معنای عام آن است.»

وی ادامه داد: «هر حوزه تخصصی یک مشکل به نام خودشیفتگی و تقدس‌سازی دارد و هاله‌ای را دور خود درست می‌کند که بین خواص آن دانش و جامعه فاصله می‌اندازد. روشنفکری دینی می‌کوشد این هاله را تکان دهد تا در حوزه دینی، مسابقه تقدس‌مآبی شکل نگیرد.»

به گفته ایشان، دین به دلیل فراگیری، می‌تواند به سرعت با سنت‌ها مخلوط شود و نهادهای دینی نسبت به خرافات، آسیب‌پذیر هستند. در این میان غربال گزاره‌های دینی کار بسیار مهمی است که روشنفکری دینی انجام می‌دهد. روشنفکری دینی، نقد دوسویه سنت و تجدد است و نه شیفتگی به سنت دارد و نه شیفتگی به تجدد؛ و غلتیدن به تمام معنا در هر یک از این دو محور را اشتباه می‌داند.

استاد دانشگاه تهران از روشنفکری دینی به عنوان یک تلاش پل‌ساز بین سنت و تجدد، دین و دنیای معاصر و دین و عقیده و علم یاد کرد و گفت: «بعضی از این تلاش پل‌ساز به عنوان راه سوم یاد می‌کنند؛ راهی که نه سنتی است و نه مدرن، نه شرقی است و نه غربی، راهی که دینی است و در عین حال، تجدد و حتی اصول تجدد را هم می‌پذیرد.»

او در بیان سابقه تاریخی روشنفکری دینی توضیح داد: «نشانه‌های این جریان در ایران از زمان فتحعلی شاه شروع شد و در زمان قائم مقام فراهانی و امیرکبیر، رهبران مذهبی هم تلاش‌هایی را شروع کردند. کم‌کم با سید جمال و تیم او در ایران، نطفه روشنفکری دینی شکل گرفت و تا امروز هم پرونده آن باز است.»

دکتر فیرحی در ادامه چهار مشکل روشنفکری دینی را برشمرد که به اعتقاد او، آن را نیازمند یک کوشش پل‌ساز با فقه کرده است. اول این که روشنفکری دینی از ابتدا، تحت تأثیر جریان‌های چپ، دین را به یک ایدئولوژی تبدیل کرد. منطق دین بیشتر شبیه علم است تا ایدئولوژی؛ حال آنکه با مساوی شدن دین با ایدئولوژی، به دلیل تضاد ایدئولوژی و

علم، این ایده شکل گرفت که دین با علم در تضاد است. وی ایراد دوم این جریان را توجه بسیار به حوزه نظر و غفلت از الهیات عملی دانست و توضیح داد: «روشنفکری دینی حتی الهیات نظری و عملی را از هم جدا می‌کند. روشنفکران دینی ما بشدت روی کلام و فلسفه فشار آورده و از ارزش فقه غافلند. حال آنکه زندگی عملی را فقه اداره می‌کند. این خطرناک‌ترین رویکردی است که به آن دچار هستید؛ گویی یک چرخ دوچرخه را نوسازی کرده و چرخ دیگر را کهنه باقی بگذارید. این رویکرد، نوعی عدم توازن در دینداری ایجاد می‌کند.»

فیرحی ادامه داد: «این یک خطای عجیب گفتمانی است که برخی تصور می‌کنند نظر اولویت دارد و اگر نظر اصلاح شود، عمل هم اصلاح می‌شود. حال آنکه تجربه تاریخی برعکس این را می‌گوید. متفکران مشروطه از عمل شروع کردند؛ آخوند خراسانی، نائینی، محلاتی و حقوقدانانی مثل فروغی، عدل و حتی مدرس، به بحث‌های کلامی پیله نکردند و وارد دستگاه فقهی شدند و جهتی را برای نوگرایی درست کردند که مشروطه را شکل داد.»

این کارشناس فقه سیاسی، با بیان این که غفلت روشنفکران دینی ما از فقه باعث شده همیشه در تله ادبیات بدعت بیفتند و مخالفان‌شان آنها را به چیزهایی متهم کنند که نیستند، به اتفاقی که چند سال پیش درباره هاشم آقاچری افتاد اشاره کرد و افزود: «آقای سروش هم در بحث‌هایی که اخیراً در اردیبهشت امسال مطرح کردند، می‌گویند یکی از روحانیان به ایشان نسبت دئیسم داده و ادبیات استاد مجتهدشستری هم دارد چنین گیرهایی پیدا می‌کند.»

وی مشکل سوم روشنفکری دینی را، دوگانه‌سازی فقه و اخلاق و دوگانه‌سازی حق و تکلیف دانست و گفت: «تضادی که روشنفکری دینی بین فقه و اخلاق ایجاد کرده، هر دورا از کار می‌اندازد؛ وقتی فقه را با شمشیر اخلاق می‌زنید، قسمت مولد فقه را که پایه‌هایی برای قواعد

مدنی است شل می‌کنید. با اخلاق نمی‌توان هیچ جامعه‌ای را اداره کرد چون اخلاق ضمانت اجرایی ندارد.»
استاد دانشگاه تهران افزود: «روشنفکری دینی ما، دوگانه دیگری هم ساخته که فقه را مساوی با تکلیف و اخلاق را مساوی با حق می‌داند و این از عجایب تاریخ روشنفکری دینی است؛ دستگاه فقهی ما پر از حقوق است و اساساً ابتدای فقه، از حق شروع می‌شود و تکالیف، گاردریل‌های جاده حقوق هستند. وقتی روشنفکری دینی این دوگانه را القا می‌کند، در واقع هر دو را با مشکل مواجه می‌سازد چون اخلاق بشدت از تکالیف اخلاقی صحبت می‌کند و حتی مدرن‌ترین متفکران مانند کانت نیز از تکالیف اخلاقی سخن می‌گویند. از طرف دیگر، این القا، ۸۰ درصد فقه را نیز فاکتور می‌گیرد.»

فیرحی مشکل چهارم دستگاه روشنفکری دینی ایرانی را خلط بین فقه و سنت فقاهتی خواند، «مثل اینکه افرادی مثل پوپر، در نقد سنت‌های بسته تفلسف، اصل فلسفه را رد کنند.» به باور او، فقه به عنوان یک دانش، امکانات بسیاری دارد که سنت آن سال‌ها اقتدارگرا شکل گرفته است؛ حال اگر برای اصلاح مشکلات این سنت فقاهتی، به اصل فقه هجوم بیاوریم، دچار خطا شده‌ایم. در حالیکه «تفقه» چه سنتی چه بازاندیشانه، کار ویژه‌ای دارد به نام پیوند نص و زندگی. مسلمان نمی‌تواند از فقه جدا شود.»

او با اشاره به سخن عبدالکریم سروش که «دین در جهان امروز حذف‌شدنی نیست. اگر دین توانست انقلابی ایجاد کند، می‌تواند دموکراسی هم بسازد.» اشاره کرد و افزود: «باید گفت فقه هم همین طور است. چرا که به خاطر سابقه ۱۴۰۰ ساله‌اش، قواعد پخته‌ای دارد.»

وی با بیان یک مثال تاریخی گفت: «وقتی شیخ فضل الله و مخالفان مشروطه، آن را بدعت و حرام اعلام کردند و به محمدعلی شاه به عنوان شاه اسلام‌پناه تکلیف کردند مجلس را به توپ ببندد، رهبران

دینی حامی مشروطه، از همین قواعد فقهی، استدلال‌هایی آوردند که نه تنها اثبات می‌کرد مشروطه بدعت نیست بلکه مشروطه را از باب مقدمه واجب، واجب می‌خواند. از این راه، دستگاه فقه توانست مشروطه و الزاماتش را تأیید کرده و مشروعیت بدهد.»

فیرحی با بیان این که اگر فقه را از دین‌شناسی مان حذف کنیم، انگار هواپیمایی داریم که فرودگاهی ندارد، گفت: «فقه می‌تواند عرف را وارد اداره زندگی کند و بنیادی برای حقوق مدرن باشد. فقه، توان نقد سنت و دفاع از تجدد را دارد. فقه تنها دانش عملی ماست که می‌تواند تکنیک‌های زندگی را یا مستقیماً تولید کند یعنی «قواعد مدنی» یا مقدماتش را فراهم کند یعنی پایه‌ای برای حقوق اساسی، مدنی و شهروندی باشد. از این رو اگر قسمت‌های دیگر دین را نقد و اصلاح کنید ولی به حوزه فقه توجهی نکنید، همه نوگرایی‌ها متوقف می‌شود.»

او به تجربه تاریخی جدالها بین مورخ، فیلسوف، مفسر و فقیهان ارجاع داد و اضافه کرد: «قدرت گفتمان یا سامانه فقهی است که بقیه را به حاشیه می‌راند. نه تنها روشنفکری دینی که حتی روشنفکران سکولار نیز وظیفه دارند در راه اصلاح دستگاه فقهی به جای طرد آن گام بردارند چراکه فقه طردشدنی نیست. افرادی مثل علی‌اکبر داور، فروغی، مصطفی عدل و تقی‌زاده، در دوره مشروطه، بیشترین توجه‌شان به ادبیات فقهی بود تا بتوانند وضع جدید را پشتیبانی کنند.»

استاد دانشگاه تهران در پایان، توجه به اصلاح دستگاه فقهی را موضوع غایب روشنفکری دینی امروز دانست و گفت: «بر این اساس می‌شود یک علامت سؤال بزرگ گذاشت که «چرا روشنفکری دینی در توصیف وضعیت فقه در جهان اسلام، به یک توصیف متقن و قریب به واقعیت نرسیده است؟» امروز ما به نگارش کتابی شبیه کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» (نوشته پوپر) در حوزه تجربه فقهی نیاز داریم.»

تحلیل و تبیین



فیرحی در این سخنرانی از «روشنفکری دینی» به عنوان یک تلاش پل‌ساز بین سنت و تجدد، دین و دنیای معاصر و دین و عقیده و علم یاد کرد. او در ادامه به آسیب‌شناسی جریان روشنفکری دینی پرداخت و گفت این جریان چهار آسیب دارد. اولاً دین را به ایدئولوژی تبدیل کرده است، ثانیاً از حوزه عمل غافل بوده و به حوزه نظر و فلسفه دلبسته‌اند و از حوزه فقه و کارایی‌های آن غافل‌اند. مشکل سوم و چهارم هم دوگانه نادرست تقابل فقه و اخلاق از طرفی و حق و تکلیف از سوی دیگر است. ایشان در حوزه کارآمدی فقه برای تولید مناسبات با اندیشه مدرن، به سخن عبدالکریم سروش که «دین در جهان امروز حذف‌شدنی نیست. اگر دین توانست انقلابی ایجاد کند، می‌تواند دموکراسی هم بسازد.» اشاره کرد. به باور او، فقه به عنوان یک دانش، امکانات بسیاری دارد که سنت آن سال‌ها اقتدارگرا شکل گرفته است. آخوند خراسانی، نائینی، محلاتی و حقوق دانانی مثل فروغی، عدل و حتی مدرس، به بحث‌های کلامی پیله نکردند و وارد دستگاه فقهی شدند و جهتی را برای نوگرایی درست کردند که مشروطه را شکل داد. از این راه، دستگاه فقه توانست مشروطه و الزاماتش را تأیید کرده و مشروعیت بدهد.

در نقد این پروژه عرض می‌کنیم همان‌گونه که ایشان تصریح کردند، پروژه روشنفکری فقهی و سودای فقه سیاسی تجدد که ایشان در پی آن هستند و در روشنفکری خود بر طبل فقه می‌کوبند، با پذیرش اصول تجدد و دیدن راه فکری خویش در ادامه پروژه سروش و شبستری و ملکیان، در حقیقت به دنبال «مدرن‌سازی فقه» می‌باشد. در حقیقت ایشان سعی دارند به بازسازی و سریان اندیشه‌های مدرن از کانال و منظر فقهی ورود کنند تا به نوعی خود را به گونه‌ای موجه سازند که از

بدعت در امان بمانند. وی تلاش می‌کند مفاهیم و مؤلفه‌های غربی را با چارچوب فقهی مورد تبیین قرار دهد و تقابل ایشان با کسانی که رویکرد فلسفی مانند سروش و یاریکرد ایران‌شهری دارند مانند طباطبایی، به این دلیل نیست که این‌ها تلاش دارند دین را در ذیل مدرنیته تعریف کنند یا از صحنه اجتماع حذف سازند، بلکه نقد وی به سروش و امثال او این است که چرا این افراد دستگاه فقه را نادیده گرفته‌اند! فقه مهم‌ترین دستگامی است که می‌شود از آن برای تعدیل مفاهیم غربی و ارائه مبانی و مؤلفه‌ها و مبانی غربی در چارچوب فقه و با روکش فقهی بهره برد.

در ادامه، با همین نگاه به فقه مشروطه پرداخته تا با پروژه «مشروطه‌خواهی»، بدیلی برای «ولایت فقیه» بتراشند. از سال‌ها پیش و از همان دوران اصلاحات، این پروژه توسط هسته رادیکال اصلاحات، که آنان را باید «محفل امنیتی» اصلاحات نامید، دنبال شده و امروز هم با شدت و جدت بیشتری، در محافل درونی جریان اصلاحات (به ویژه برای تغذیه فکری کادرهای جوان این طیف) شرح و بسط می‌شود. فیرحی هم با توجه به این که نظریه ولایت فقیه را «اقتدارگرا» می‌نامید که نتیجه طبیعی آن «دیکتاتور» دانستن حکومتی است که بر اساس این اندیشه ایجاد شده، پا به عرصه فقه مشروطه نهاده و به دنبال تفسیر خویش از دو فقیه بزرگ مشروطه (نائینی و آخوند خراسانی) این دورا فقیهان نوگرایی می‌داند که ریشه‌های فقهی مشروطه را بنا نهادند. خوانش نوگرایی بدون ابتدای بر اصول از اندیشه‌های نائینی و آخوند خراسانی برداشتی ناصواب از اندیشه‌های این دو اندیشمند بزرگ است که تفصیل این نکته باید در جای خود بررسی شود.^۱

پی‌نوشت:

۱. رک: کتاب ولایت در اندیشه فقهی سیاسی نائینی، سید جواد روعی؛ و کتاب مشروطه اسلامی زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، علیرضا جواد زاده.

سخنرانی |

در کجا ایستاده‌ایم؟

بعضی موقع‌ها نام‌گذاری کار سختی است؛ [اینکه] انسان بخواهد روی ایده یا پروژه‌ای نام‌گذاری داشته باشد. مطلب دیگر این است که من اصلاً به این باور ندارم که یک ایده یا پروژه، «آگاهانه» شکل بگیرد بلکه به تدریج اتفاق می‌افتد. مجموعه این نوشته‌هایی که سعی کردم روی کاغذ بیاورم در واقع سرنوشت تحول فکری خودم است:

فاز اول پروژه: فهم دنیای سنت

اما اگر بخواهم پاسخ کوتاهی به این سوال [پروژه فکری شما چیست؟] داشته باشم [باید بگویم] که نوشته‌های من دو بخش است: یک قسمت آن به فهمیدن دنیای سنت فکری ما در حوزه دین و سیاست برمی‌گردد، به‌عنوان مثال کتاب‌های «قدرت، دانش و مشروعیت» و «تاریخ تحول دولت در اسلام» و برخی کتاب‌های دیگر، اینها بیشتر جهت آشنایی خودم با دنیای سنت بود. تصویری که در مطالعاتم به ذهنم آمد و شکل گرفت این دریافت بود که دیدم جهان اسلام در حوزه تفکر سیاسی در فضایی سنت به‌شدت اقتدارگراست، یعنی سنت‌های ما به‌شدت اقتدارگراست. سپس این سوال به ذهنم آمد که آیا این اقتدارگرایی از «نصوص دینی» ما برخاسته است؟ یعنی این «متن‌های مقدس» ما هستند که در حوزه سیاست، اقتدارگرا هستند؟ یا اینکه نه، این متن‌های ما نیست که اقتدارگرا شده است بلکه این «سنت» است که حتی روی «متن» فشار آورده و بخش‌های اقتدارگرای متن را برجسته کرده است. برداشت من این است که نصوص دینی به هیچ وجه اقتدارگرا نبودند، البته این به این معنا نیست که نشانه‌های اقتداری نداشته‌اند، [بلکه] فقط می‌خواستیم توضیح دهیم که نصوص دینی چون نصوص بزرگی هستند و در یک نظام دانش، یک‌جا جمع نمی‌شدند، معمولاً تفکر سنتی ما

آنها را اقتدار کرده است؛ یعنی «سنت» ما اقتدارگرا بوده و این سنت، به «نصوص دینی» هم رنگ اقتدارگرایی داده است. این «اقتدارگرایی سیاسی» سعی کرده است که خودش را به نص نزدیک کند و از «نص» تایید بگیرد. این بحثی بود که در مباحث اولم به آن اشاره کرده بودم و کوشش کردم تا در حوزه دانش‌های سیاسی، «سنت» را از «نص» جدا کنم. این کار اول من در نوشته‌های ابتدایی‌ام بود.

فاز دوم: برجسته‌سازی وجوه دموکراتیک نص

نوشته‌های بعدی من از کتاب دو جلدی «فقه و سیاست» شروع می‌شود و بعد از آن کتاب «حکمرانی حزبی» است و پس از آن هم کاری است که راجع به قانون است و هم‌اکنون در حال انجام آن هستم. در این کتاب‌ها کوشش می‌کنم تا وجوه دموکراتیکی که هم در دانش ما و هم به خصوص در نصوص دینی ماست را برجسته کنم. من در مطالعات خودم به تدریج متوجه شدم که درست است که در اروپا هم تجدد [اول] در حوزه‌های دیگری مثل فلسفه و هنر و ادبیات رخ داده و «تجدد سیاسی» کم‌وبیش محصول آن است، اما با مطالعات شخصی و با همکاری دوستان طلبه و دانشجو متوجه شدم که اصلاً تجدد در اروپا و به خصوص در انگلستان- که می‌گویند مادر نظام سیاسی جدید است- اتفاقاً از جان لاک و از «تجدد در تفسیرهای دینی» شروع شده است. مطالعات من نشان داد که این بحث در ادبیات شیعی هم ممکن است و هم اتفاق افتاده است. بزرگانی مثل مرحوم آخوند خراسانی، مرحوم نائینی، شخصیت‌های دیگری مثل مرحوم شیخ اسماعیل محلاتی و بزرگان دیگری در حوزه تکنوکراسی مثل مرحوم میرزا یوسف مستشارالدوله و در حوزه جهانگردی افرادی مثل شیخ محمدحسن سیاح و بعد در حوزه‌های دیگری، سید جمال اسدآبادی و در فضای روشنفکری میرزا ملکم یا میرزا فرخ‌خان و دیگران [در این زمینه فعالیت کرده‌اند]. احساس کردم که در واقع نه تنها نسبت «دین» و «دولت

دموکراتیک»، متناقض و ناممکن نیست بلکه متفکران ما عناصر آن را برجسته کرده‌اند. من در این نوشته‌ها سعی کردم که فقط چیزهایی که دیگران گفته بودند را کم‌وبیش جمع کنم.

مثلث هویتی انسان جدید ایرانی

اخیرا احساسم این است که یک مقدار باید به «انسان جدید ایرانی» که ساخته‌ایم فکر کنیم. از جنگ‌های ایران و روس به بعد، انسان ایرانی تغییر کرده است. این انسان جدید ایرانی رابطه خودش با سنت را شل کرده اما قطع نکرده است. رابطه خودش را با غرب برقرار کرده اما محکم نکرده است. رابطه خودش با دنیای باستان را برقرار کرده اما خیلی فیکس هم نکرده است. بنابراین انسان امروز ایرانی، انسانی است که درون یک مثلث ساخته شده که اضلاع آن را «مذهب»، «تجدد» و «ایران‌گرایی» تشکیل داده است. حالا در نوشته‌های اشخاصی که نام بردم] هر کسی یک قسمت از آن را برجسته کرده است. برخی بخش تجدد، برخی بخش مذهبی و برخی بخش سنتی و باستانی آن را برجسته کرده‌اند. من سعی کردم توضیح دهم که این انسان امروز چگونه ساخته شده است و آن روایت مذهبی که کمک کرده که این انسان را بسازد، یعنی در واقع «وجه مذهبی تجدد» را سعی کرده‌ام که دنبال کنم.

از نظریه‌های «گفتمان» و «تفسیر» تاثیر گرفته‌ام

دوست ما پرسیدند که روش کارم چگونه است؟ من در نوشته‌هایم به لحاظ روش‌شناسی، خیلی تحت تاثیر «نظریه‌های گفتمان» و بحث‌های مربوط به «تفسیر» بودم. حالا امروزه معنی خارجی آن را «هرمنوتیک» می‌گویند اما من خیلی به هرمنوتیک مصطلح پایبند نبودم و چیزی که برایم خیلی اهمیت داشت مفهوم تفسیر (interpretation) بود. متوجه شدم که چیزی که برای ما خیلی اهمیت دارد دیدن تاریخ خودمان است. یعنی یک جور خود امروزمان را به آینه تاریخ برگردانیم

و ببینیم که ما به «نص»، به «غرب» و «سنت»‌های خودمان چگونه نگاه کردیم و انسان ایرانی را نقاشی کردیم؟ چگونه این انسان ساخته شده است؟ من بیشتر تحت تاثیر این دو الگو بوده‌ام و دوستان می‌دانند که در هر دو الگو، هم در «تئوری‌های گفتمان» و هم در «تئوری‌های تفسیر»، نوعی «تاریخی‌گری» یا نوعی توجه به تاریخ دیده می‌شود. این سوژه‌ای است که خودش را با تاریخ و متن می‌سازد. کوشش من این بود که با تکیه بر این سه مفهوم، [یعنی] «تفسیر»، «گفتمان» و «تاریخ»، تحلیل‌های خودم را پیش ببرم اما رسالت اصلی خودم را جایی نشان دادم یا سعی کردم نشان دهم و آن این بود که می‌دیدم هستند کسانی که روی باستان‌گرایی انسان معاصر تحقیق و کار می‌کنند. بحث‌های مربوط به تجدد را هم بزرگانی مثل استاد ما دکتر طباطبایی و دیگران دارند کار می‌کنند، اما بخش برجسته کردن روایت مذهبی تجدد ایرانی مغفول مانده است. در واقع در حوزه‌های ما راجع به مذهب کار می‌کنند اما نگاه تاریخی به تحلیل مذهبی از انسان امروز وجود ندارد. من کوشش کردم این باکس خالی را برجسته کنم، یعنی این سوال را طرح کنم که اگر انسان امروز در ایران، دغدغه تجدد دارد و چه خوب یا چه بد، ۱۵۰ سال هم راه را طی کرده، اما این انسان جدید ایرانی هیچ‌گاه پشتوانه مذهبی اش خالی نبوده است. مذهب برای این انسان ایرانی هم مانع درست کرده و هم راه گشوده است. من کوشش کردم این قسمت مغفول را بیشتر مورد توجه قرار دهم، یعنی توضیح دهم که مذهب چه مشارکتی در تجدد ایرانی داشته و این مشارکت در تجدد ایرانی چگونه است؟ این بحث فقط به اینجا ختم نمی‌شود که من فقط گذشته را گزارش کنم، در واقع کوشش می‌کنم که گذشته را گزارش کنم تا شاید بتوانم یک آینده ممکن را از زاویه مذهب و تجدد، دنبال کنم. دوستانی که در جریان بحث‌های دانشگاهی من هستند، می‌دانند که حتی اگر روش‌شناسی را هم دنبال می‌کنم، بیشتر دنبال این هستم که ببینم در ادبیات مسیحی و ایضا در ادبیات اسلامی چه نسبتی بین الهیات و تجدد برقرار شده

است؟ آیا اینها همدیگر را می‌پذیرند یا یکدیگر را طرد می‌کنند؟ آیا برای هم شرط می‌گذارند یا به هم کمک می‌کنند؟

هیچ چیزی مثل مذهب نمی‌تواند از دموکراسی حمایت کند

جمله آخرم را بگویم. این را از لاک یاد گرفتم و خودم هم خیلی وقت بود که به آن رسیده بودم اما بیانش را نداشتم. گاهی انسان در تحقیقات خودش به مطالبی می‌رسد اما کلماتی برای بیان آن ندارد و بعد می‌بیند که دانشمند برجسته‌ای آن اصطلاح را پیدا کرده است و باعث می‌شود تا انسان با خوشحالی آن اصطلاح را به کار ببرد. من وقتی در آثار بزرگان تجدد مذهبی در اروپا از جمله تیرنی، والدردن و لاک‌های جدید، کار می‌کردم دیدم که جمله‌ای از جان لاک آورده‌اند که برایم مهم بود. [از قول لاک نقل می‌کنند که:] «برای تجدد که مظهر آن دموکراسی است- نه نظام سیاسی دموکراتیک بلکه زندگی دموکراتیک که بزرگ‌تر از نظام سیاسی است- هیچ مخزنی قوی‌تر از مذهب نمی‌تواند آن را حمایت کند.» این بحث بسیار مهمی است. یعنی استدلال اینها این بود که ما نه خیلی در «فلسفه» می‌توانیم پایگاه محکمی برای تجدد پیدا کنیم و نه در «تاریخ» یا «روانشناسی». اما در الهیات می‌توانیم [این پایگاه] را پیدا کنیم. مثلاً جمله بسیار مهمی که در انجیل هست و می‌گوید: «خداوند انسان را به صورت خودش آفرید و به همانند خودش آزادی داد. به همانند خودش خلایق داد.» قرینه همین را در قرآن می‌خوانیم که: «و لقد کرمنا بنی آدم.» می‌خواستم بگویم که در بررسی انسان متجدد امروز، اگر آن را به‌عنوان یک مجسمه در نظر بگیریم، [این انسان] سه چهره دارد؛ چهره فلسفی، چهره باستان‌گرایی یا تاریخی ایرانی و چهره یا روایت مذهبی. من در مطالعاتم متوجه شدم که جای خالی‌ای که من توانایی نسبی دارم که آنجا را ناخنک بزنم و آنجا را پشتیبانی کنم، پر کردن این وجه سوم بود

و اکثر کارهای من هم در همین ردیف است و خدا را شکر می‌کنم که محصولات [این روند] دارد تولید می‌شود.

بخش دوم سخنرانی؛ پاسخ به نقدها و ارائه نکات تکمیلی

ابتدا تشکر می‌کنم از دوستانی که نظرات انتقادی خوبی داشتند. یکی از دلایلی که اینجا خدمت دوستان هستم، شنیدن همین نقدهاست و برای من ارزشمند است که ببینم آن ایده‌ای که در ذهن من است و آن را می‌نویسم چگونه درک و فهم می‌شود. به نظر من همه این گفته‌ها خوب بودند و بنابر احترام به هر کدام اشاره کوتاهی خواهم کرد. منتها اول اجازه می‌خواهم که چند نکته کلی را اشاره کنم [چون] فکر می‌کنم به درد همه ما می‌خورد و مجبوریم روی آنها فکر کنیم. من اسم اینها را «تزهایی برای تفکر امروز» خودمان گذاشته‌ام. چهار یا پنج تا هست و فقط اسم می‌برم.

تزهایی برای تفکر امروز

۱- اولین تز این است که در ایران، دین و به تبع آن فقه را نمی‌شود نادیده گرفت. یک حوزه باوری و یک حوزه دانشی بسیار پیچیده و محکمی است که تاریخ ما با آن عجین شده و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. ۴۰ سال پس از انقلاب اسلامی و ۷۰ یا ۸۰ سال در دوران مشروطه و قبل از آن، هر اتفاق سیاسی‌ای که در ایران رخ داده از درون آن یک فتوا، یک اظهار نظر و یک نهاد درآمده است. الان هم در قانون اساسی ما حدود ۱۰ منصب بزرگ تاثیرگذار، فقهی یا اجتهادی هستند. ۶ تا مربوط به شورای نگهبان و یکی رهبری و یکی قوه قضائیه و... این مناصب سرنوشت ایران را تعیین می‌کنند. نه تنها الان، حتی مرحوم شیخ فضل‌الله نوری که به عنوان مخالف [مشروطه] بود، سرنوشت ایران را تعیین کرد. حتی اعدام او هم تا الان سرنوشت ایران را تحت تاثیر

قرار داده است. فقها چه در زندان باشند، چه در قصر حکومت، در هر دو صورت تعیین کننده سرنوشت ایران هستند. بنابراین تراز اول من این است که نمی‌شود دین را نادیده گرفت و اگر نمی‌شود نادیده گرفت باید توضیح داد و اگر توضیح من را نمی‌پسندید، شما توضیح بهتری بدهید. من فقط تلاش کردم که توضیح دهم. اگر دوستان این را نمی‌پسندند، خوب یک توضیح دیگری بدهند که بهتر از این باشد. اما ما احتیاج به توضیح داریم. این تراز اولی است که همیشه برای من مهم است.

۲- تاریخ معاصر ما را نباید نادیده گرفت. تاریخ معاصر ما ترکیبی از چند چیز است. یکی جریان چپ و ایدئولوژی مارکسیستی است که به ایران وارد شده است، یکی بحث استعمار غیر مستقیمی است که در [تاریخ] ایران هست و دیگری بحث دولت‌گرایی است. ایران همیشه سعی کرده دولت را مقدس کند و از درون این مثلث، یک دولت مقدس یکتاگرای مقتدر مطلق‌گرا درآمده است که سرنوشت جامعه ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد. ما هرگز به دولت به‌عنوان یک ابزار نگاه نمی‌کنیم بلکه به دولت به‌عنوان یک لیدر و یک هسته مقدس نگاه می‌کنیم و [این] اجازه نمی‌دهد کاری بکنیم. این قبلاً هم بوده اما در این صد سال اخیر تشدید شده است. بنابراین تجربه تاریخی ما را باید توضیح داد، حال اگر توضیح من را نمی‌پسندید، خوب توضیح خوبی داشته باشید.

۳- دیگری بحث غرب و تجدد است. ما نمی‌توانیم تجدد را نادیده بگیریم. ما داریم با تجدد زندگی می‌کنیم اما به قول استاد دکتر طباطبایی تئوری‌اش را نداریم. در واقع زندگی کردن با واقعیتی که فاقد تئوری آن هستیم، برایمان سخت و دردناک است و به این معناست که هر روز با هر ایده‌ای چرخش می‌کنیم و در واقع ما در حوزه سیاست گردومسلک می‌شویم و قل می‌خوریم. علت آن این است که مبنا نداریم. بالاخره ما باید موضع‌مان با تجدد مشخص شود و برداشت من این است که [راه] گفت‌وگو با دین باید باز شود. این طور نیست که همیشه بشود غرب را تحریم کرد، تا حالا تحریم کردید چه شده است و چه کار کرده‌اید؟

برداشت من این است که ما نمی‌توانیم تجدد را نادیده بگیریم و باید رابطه بین دین و تجدد را بررسی کنیم. حالا شما [می‌توانید] بفرمایید که توضیح من غلط است و باید توضیح جدید داشته باشیم، اما به هر حال باید توضیحی داشته باشیم.

۴- نکته خیلی مهم دیگر این است که ما نمی‌توانیم علم و عقل را نادیده بگیریم، آن هم علم و عقل مدرن را، نه عقل قدیم را. بنابراین به‌عنوان انسان مسلمان ایرانی باید رابطه‌مان را با علم و علوم انسانی و به‌خصوص سلطان‌العلوم حوزه علوم انسانی که علم سیاست باشد مشخص کنیم. می‌گویند هر کجا علم سیاست شکست خورده، بقیه علوم انسانی هم شکست خورده است. از دلایل ناکامی علم سیاست در ایران، ناکامی مدرسه علوم سیاسی در ایران است. رابطه این [دانش] با مذهب باید بررسی شود و رابطه این دانش با دانش‌های دینی را باید توضیح داد. حالا [می‌توانید] بفرمایید این توضیح غلط یا ناقص است، خب درستش را ارائه بفرمایید. من فقط آغازگر و حتی نه آغازگر؛ بلکه جمع‌کننده حرف‌هایی هستم که دیگران زده‌اند.

۵- ما نمی‌توانیم دموکراسی را نادیده بگیریم. تجربه جهان امروز نشان می‌دهد که از داعش تا جریان‌هایی مثل اخوان و از فقه اخباری تا فقه مقاصد، مجبورند موضع خودشان را در قبال دموکراسی تعیین کنند. نظام زندگی ایران روی تشیع است و ما نمی‌توانیم تقلید محکمی از اهل سنت کنیم. ما باید توضیح شیعی از رابطه دین و دموکراسی داشته باشیم. اگر احساس می‌کنید این توضیحات [من] غلط هستند، خب جایگزینش را ارائه دهید اما نمی‌توانیم بگوییم ما نیازی به توضیح نداریم.

۶- آخرین تز هم این است که ما می‌دانیم دنیای امروز دنیای حق محور است و خیلی دنیای تکلیف نیست. ما مجبوریم رابطه‌مان را با این حقوق و دنیای حق محور تعریف کنیم. این را که چطور این رابطه را تعریف کنیم باید توضیح دهیم و اگر نتوانیم آن را توضیح دهیم،

حتما شکست می‌خوریم. اگر به هابرماس نگاه کنیم او هم می‌فهمد و می‌گوید که سکولاریسم برهه کوتاهی در تاریخ است. نمی‌شود خیلی با سکولاریسم زندگی کرد، چراکه حتی اگر سکولار هم باشید باید توجه دینی برایش داشته باشید. خواستم بگویم این ترها مهم است و من دارم با اینها کار می‌کنم اما خب ناتوانی‌هایی هم در آن موجود است.

چند نکته را در مورد انتقادات دوستان عرض کنم. از آقای دکتر عشایری شروع می‌کنم. ایشان فرمودند که من تلاش کردم از فقه یک «مدینه فاضله» استنباط کنم. می‌خواستم بگویم که داشتم فکر می‌کردم که چطور می‌توانم این را توضیح دهم که اساسا دستگاه فقه ناتوان از تولید مدینه فاضله است. فقه نمی‌تواند مدینه فاضله داشته باشد. فقه فقط می‌تواند بگوید چگونه حداقل زندگی ممکن را بتوانیم سامان دهیم. یعنی فقه با «واقعیت»‌های موجود سروکار دارد و خیلی با «آرمان» سروکار ندارد. این فلسفه است که با آرمان سروکار دارد. فقه شبیه حقوق است و به دنبال این است که بگوید چطور می‌توان مسلمانانه زیست اما درست زندگی کرد. این بحثی است که من دارم و خیلی دنبال یک فقه آرمانی نیستم. فکر می‌کنم فقه در بهترین حالتش حداقلی است، یعنی نمی‌تواند بیشتر از این کاری کند. هر گاه فقه اتویایی شده است از جای خودش درآمده و در آنجا رابطه‌اش را از واقعیت قطع کرده است. من بیشتر به دنبال رابطه فقه با امر واقع بودم و به نظرم این بحث جدی است.

دوست عزیزم آقای دکتر نجف‌زاده ایده‌های بسیار خوبی را مطرح کردند. من خیلی تحت تاثیر نائینی، لاک، اسپینوزا و فوکو و از قانون‌گرایان [تحت تاثیر] مستشارالدوله و کمی هم تحت تاثیر بعضی ایده‌های ملکم هستم و این در کارهای من [مشهود] است. اما واقعیت این است که فقه مقاصد، فقه اهل سنت است و فقه ما نیست. فقه ما، فقه حق محور است نه فقه مقاصدی. فقه حق محور، فقه حداقلی است

و در واقع به دنبال این است که بگوید تا کجا شریعت هست و بعد از آن را چگونه می‌توان تنظیم کرد که فقط خلاف شرع نباشد. مثل اینکه شما در یک اتوبان رانندگی می‌کنید و قسمتی را گاردریل گذاشته‌اند اما بقیه قسمت‌هایش آزاد است. سازمان فقه ما مقاصدی شدنی نیست. ما از ابن‌رشد خیلی استفاده می‌کنیم و متفکر بسیار بزرگی است اما او متفکر اهل سنت است و سازمان فقه ما با او فرق می‌کند. همچنانکه شما نمی‌توانید در هیچ‌یک از کشورهای اهل سنت حتی تخیل ولایت فقه را داشته باشید. این دو فقه، دو سازمان متفاوت هستند. بنابراین ما می‌توانیم از کشورهای جهان اسلام الهام بگیریم اما هرگاه به جای الهام گرفتن، از اهل سنت تقلید کردیم، مثلاً از سید قطب تقلید کردیم، در کشورمان دچار فاجعه شدیم. ما نمی‌توانیم به آن سمت برویم. دستگاه فقهی ما شبیه دستگاه مسیحیت انگلیکن است. همچنانکه مسیحیت انگلیکن یک لوتری بسیار متفاوت با پاپ است، تفکر شیعی هم متفاوت از اهل سنت است و ما چاره‌ای نداریم جز اینکه روی پای خودمان بایستیم. ظاهراً ایران یونیک است. هم تاریخش یونیک است و هم جغرافیا و فقه‌اش. چاره‌ای نداریم با این کار کنیم و نمی‌توانیم به آن سمت (فقه اهل سنت) برویم.

آقای دکتر مجاهدی فرصت نکردند که دیدگاه‌های انتقادی‌شان را طرح کنند. من تا حدی آشنا هستم اما دوست داشتم بشنوم. اما آن ایده اصلی که گفتند ما ترندها را به گفت‌وگو بگذاریم، این ایده خیلی خوبی است و من هم خیلی یاد می‌گیرم. خوشبختانه امروز عصر مطبوعات است و مرتباً دوستان خبرنگار حرفه‌ای کلنجار می‌روند و نمی‌گذارند چیزی در ذهن آدم خاک بگیرد، بلافاصله اینها را در فضای عمومی مطرح می‌کنند و فضای عمومی هم چه مثبت و چه منفی عکس‌العمل نشان می‌دهد. بالاخره نویسنده مجبور است که حواسش را جمع کند. در مورد مباحث آقای دکتر بستانی باید جای دیگری توضیح بدهم. ایشان روی این تاکید کردند که برداشت شما درباره خواجه نظام‌الملک

چیست؟ طبق مطالعاتم، تغییری در برداشت من صورت نگرفته است. احساس می‌کنم که برداشت استادمان آقای دکتر طباطبایی به خطا نزدیک‌تر است تا برداشت من. فعلا چنین برداشتی، ذهن من را دربرگرفته و اگر در این سمینار مشاهد هم صحبت کنم، دوباره وجوهی از این استدلال را باز خواهم کرد که خواجه را نمی‌توان از فقه تسنن جدا کرد. خواجه، ایرانشهری شدنی نیست! این خواجه‌ای که در ایرانشهری درست کرده‌ایم، تخیل ایرانی است و اصلا چنین خواجه‌ای وجود ندارد و ما داریم او را خلق می‌کنیم!

آقای دکتر بستانی به تاثیر اندک فقه اشاره کردند که در این مورد باید بگویم آنچه عیان است چه حاجت به بیان است. از ابن سینا نقل است آنجا که پای حس در میان می‌آید، دیگر استدلال باطل است. کلی استدلال کرده بودند که آب خیس نیست اما دست زد و گفت ببینید آب تر است.

وقتی که نگاه می‌کنید [می‌بینید که] در منازعه سلطنت و شریعت، از مشروطه به این طرف، شریعت برده است. حالا من نمی‌گویم که سرنوشتی که پیدا کردیم خوب یا بد است. این احتیاج به یک تحلیل انتقادی دارد اما سلطنت ایرانشهری قبل از قاجار مرده است. اصلا ناصرالدین‌شاه ادعای باستانی ندارد. هنر ناصرالدین‌شاه این است که می‌گوید من فرارش باشی شریعتم، یعنی مشروعتش را در شریعت جست‌وجو می‌کند. در دوره مشروطه و کمی قبل از آن، میرزا آقاخان کرمانی و بعد از آن مرحوم پیرنیا و بعدها فروغی به باستان‌گرایی برگشتند و بعدها باستان‌گرایی تبدیل به ایدئولوژی دولت پهلوی شد که این باستان‌گرایی دیگر آن باستان‌گرایی نیست. این یک نوع باستان‌گرایی ایدئولوژیک مدرن و متفاوت است، شبیه عثمانی‌گری اردوغان است و چیزی غیر از این نیست. خیلی وقت است که سلطنت در ایران مرده است، نه تنها نهادش مرده است بلکه مدت‌هاست فکرش هم رفته است. جالب این است که چیزی که اهمیت دارد این است که ما نه با

افتخار بلکه به صورت مدعی باید مسئولیت را از فقها و دینداران بپرسیم که سرنوشت ایران چه خوب و چه بد زیر دست شماست و شما ایران را به امروز رسانده‌اید و باید پاسخش را هم بدهید و اینجاست که بحث من جدی می‌شود.

تلاش جدا کردن نص از سنت است

آقای دکتر صادقی‌زاده هم نکات بسیار مهمی را اشاره کردند. من از همه اینها استفاده می‌کنم اما می‌خواهم نکته‌ای را بگویم. تمام تلاش من در یک دوره بزرگ از کارم این بود که «سنت» را از «نص» جدا کنم، چون خیلی رایج است که سنت و نص را یکی کرده‌اند. اگر این [یکی گرفتن سنت و نص] اتفاق بیفتد سرنوشتی جز اقتدارگرایی نداریم. اگر ما بتوانیم سنت را از نص جدا کنیم در واقع توانسته‌ایم هژمونی نص را به نفع دموکراسی به کار ببریم. این نگاه ابزاری به نص نیست، اتفاقا نگاه ابزاری به دموکراسی است. دموکراسی، آن دموکراسی‌ای است که نص می‌تواند از آن پشتیبانی کند، همچنانکه در مسیحیت اتفاق افتاده است. جالب است که سرنوشت فکری ما هر کاری بکنیم [به دین و فقه مرتبط است]. در ترکی یک ضرب‌المثل وجود دارد که می‌گوید «طناب هر چقدر بلند باشد، سرانجام مجبور است از یک حلقه عبور کند.» در ایران هر کاری کنیم باز هم پرسش نهایی ما این خواهد بود که «دین چه می‌گوید؟ و دین چه شد؟» یعنی ما یک حلقه‌ای داریم که این حلقه را دین درست کرده است، همچنانکه در انگلستان این حلقه را دین درست کرده است.

اگر لاک نبود، بعید بود که ماکیاولی و دیگران بتوانند راهی به دموکراسی باز کنند. در واقع لاک بود که ابزاری به دست مجلس عوام داد که اینها توانستند مقابل فیلمر و استدلال‌های الهیاتی شاه مقاومت کنند. اگر لاک نبود، استدلال‌هایی از جنس ماکیاولی از حلقه محدود قهوه‌خانه‌های ایتالیا بیرون نمی‌رفت. او بود که راه را باز کرد و بعد

استدلال‌هایی از نوع تاریخ تیتوس لیویوس جاری شد. در واقع این دین و استدلال دینی بود که از دموکراسی پشتیبانی کرد و این پشتیبانی راه را برای عقل محض باز کرد و خردگرایی جاری شد. متأسفانه تاریخ تجدد بیشتر از زاویه کسانی که با بیس [مبنای] مذهبی تجدد اروپایی آشنایی نداشتند به ایران وارد شده است. تاریخ تجدد بیشتر از زاویه نگاه لائیک و سکولار ترجمه و به ایران منتقل شده است. مثلاً تجدد فرانسوی در ایران بیشتر از تجدد انگلیسی شناخته می‌شود. تجدد در نوژ و جاهای دیگر هنوز هم مذهبی است ولی ما بیشتر از ایتالیا و فرانسه خبر داریم و چه خوب است که ما بینیم قبل از ما و در کنار ما، در یهودیت که الان دارد دولت‌های خاصی را می‌سازد و در مسیحیت که دولت‌های دموکراتیک را ساخته‌اند چه نسبتی با متن مقدس‌شان برقرار کرده‌اند و قدرت استدلال نص را از دست استبداد گرفته‌اند. الان مهم‌ترین وظیفه ما در ایران همین است؛ یعنی روایت دموکراتیک از آنچه که کتاب مقدس از آن پشتیبانی می‌کند. اگر شما این روایت را داشته باشید، آن وقت راحت می‌توانید از تکنیک‌های عقلی استفاده کنید. خواستم اینها را عرض کنم و در واقع قصد پاسخ دادن نداشتم و قصدم توضیح بود و اقرار می‌کنم که به نکات خوبی که اینجا گفته شد احتیاج داشتم تا بتوانم در کارهای خودم [لحاظ کنم و] بینم که باید کدام قسمت از ذهنم را با آن اصلاح کنم.



تحلیل و تبیین

فیرحی در این سخنرانی به مطالب مهمی درباره نظام فکری خویش اشاره کرده است. اندیشه‌های مهمی از حوزه روش‌شناسی وی تا اهداف تحقیقی‌اش. در نقد سخنان ایشان به چند نکته اشاره می‌کنیم:

اولاً فهم متن دینی بر اساس ضوابط و معیارهای فهم صورت می‌گیرد و برای فهم نظر دین باید مجموعه متون دینی و مبانی عقلی را با هم در نظر گرفت. این که تحت تأثیر تحلیل گفتمان فوکو، سیر تاریخ اندیشه سیاسی اسلام و شیعه را اقتدارگرا بدانیم به این نحو که به مفاهیم دموکراتیک حاضر در متن دینی توجهی نشده است، تحلیل درستی نیست؛ بزرگان اندیشه شیعی چنان که خود ایشان در کتبشان گزارش کرده‌اند، ادله حضور ولایسی معصوم و در ادامه آن، «فقیه و فقاها» را با مجموعه مبانی اندیشه شیعی عجین ساخته و از آن دفاع کرده‌اند. این نکته از مسائل بسیار مهم است که اگر حق حاکمیت و قانون‌گذاری در اندیشه سیاسی منحصراً در اختیار خداوند متعال است و اصل بر عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر است، در این صورت فهم از متن بسیار متفاوت خواهد شد و باید منظومه متن و مبانی اعتقادی برهانی را با هم فهم کرد.

از این‌رو اگر در متون دینی، تأکید بر مشورت و شوری می‌شود، اگر تأکید بر انتخاب مردم می‌شود، همه باید در این راستا تحلیل شود به این نحو که این انتخاب در واقع نظیر دیدن هلال ماه است که اول ماه را ثابت می‌کند. توضیح این که ما به عنوان مسلمان مکلفیم که ماه رمضان را روزه بگیریم. اما برای این که بدانیم ماه رمضان شده یا نه، باید رؤیت هلال کنیم و ببینیم آیا هلال شب اول ماه در آسمان دیده می‌شود. اگر هلال ماه رؤیت شد آن گاه کشف می‌کنیم که ماه رمضان شده و باید

روزه بگیریم. در این جا این گونه نیست که ما به ماه رمضان مشروعیت بدهیم؛ یعنی ماه رمضان را ماه رمضان کنیم بلکه در خارج یا هلال شب اول ماه واقعاً وجود دارد یا واقعاً وجود ندارد، اگر هلال ماه وجود داشته باشد ماه رمضان هست و اگر نباشد ماه رمضان نیست. آنچه ما در این میان انجام می‌دهیم و به عهده ما گذاشته شده تنها کشف این مسئله است که آیا هلال ماه وجود دارد یا نه؟ در مورد ولیّ فقیه هم مسئله به همین ترتیب است. یعنی با نصب عام از ناحیه خداوند و امام زمان (ع)، فقیه حق حاکمیت پیدا کرده و مشروعیت دارد و ما فقط کارمان این است که این حق حاکمیت را که واقعاً و در خارج و قبل از تحقیق ما وجود دارد، کشف و شناسایی نماییم. این اندیشه‌ها اقتدارگرا نیست بلکه متخذ از مبانی اندیشه دینی و متون دینی است. ما نباید بسته‌ای از اندیشه‌ها را به نحو یقینی برای خود قبول کرده و به سراغ متن دینی برویم و اگر اندیشمندانی بر اساس فهم ضابطه‌مند خود به آن چه ما قائل هستیم نرسیدند، آن‌ها را به راحتی اقتدارگرا بدانیم. بنابراین به نظر می‌رسد مرجع این اقتدارگرایی خود آقای فیرحی باشند که نظر خویش را بر متن دینی و مبانی عقیدتی می‌خواهند تحمیل کنند.

ثانیاً این که گفته شده است «ما نمی‌توانیم تجدد را نادیده بگیریم، ما نمی‌توانیم دموکراسی را نادیده بگیریم، باید بینیم مقصود از این واژه‌ها چیست؟» از یک منظر، دموکراسی تنها یک روش است (شیوه‌ای برای دخالت مردم در سیاست) و در پس آن، ارزشی نهفته نیست. از منظری دیگر، دموکراسی را نه یک روش، بلکه یک ارزش می‌شمارند که مشتمل بر مبانی و اصولی همچون انسان محوری، عدم جواز دخالت دین در قلمرو سیاست، نسبیّت‌گرایی، آزادی، مساوات و برابری مطلق و اموری از این قبیل است؛ اگر دموکراسی را به عنوان یک روش مورد نظر قرار بدهید، مشکلی ندارد، اما اگر به عنوان یک مبنا تلقی کنید که مبناي آن «اومانيسم» است، دموکراسی با اسلام قابل جمع نیست. مفاهیمی همچون دموکراسی، با کاربرد امروزی آن، انعکاس‌دهنده

ارزش‌ها و مبانی‌ای (همچون انسان‌محوری، عدم جواز دخالت دین در قلمرو سیاست، نسبیت‌گرایی، آزادی، مساوات و برابری مطلق و اموری از این قبیل) است که در پس آن نهفته است. با چنین تصویری از دموکراسی، بدیهی است که دموکراسی با اسلام جمع‌شدنی نیست، هر چند در اسلام نیز بر مفاهیمی همچون آزادی، برابری، عدالت، مشارکت مردمی و نظارت عمومی تأکید شده است؛ زیرا پیشفرض‌هایی که بر اساس آنها محدوده و ضوابط هر یک از این مفاهیم روشن می‌گردد، در اسلام و دموکراسی کاملاً متفاوت است. ضوابط هر یک از این مفاهیم، در یکی از پایه‌های خدامحوری، مطلق‌گرایی در برخی اصول، پیوند دین و سیاست، حجیت وحی، اهتمام ویژه به معتقدات دینی همچون فرائض و شعائر دینی و... مشخص می‌شود و در دیگری بر پایه‌های انسان‌محوری، نسبیت‌گرایی، جدایی دین از سیاست، مردود دانستن حجیت وحی، تساهل و تسامح و... پس در صورتی می‌توانیم ادعا کنیم که دموکراسی و اسلام هیچ تضادی با یکدیگر ندارند و کاملاً با یکدیگر منطبق‌اند که مبانی و ارزش‌های حاکم بر این واژه را از آن بزدا بییم و دموکراسی را تنها یک روش در نظر بگیریم وگرنه این دو از حیث مبانی با یکدیگر کاملاً مغایرند. امروز وقتی در دنیا واژه دموکراسی به کار می‌رود، یک مبنا است و با مبنا عجمین شده است. لذا با اسلام قابل جمع نیست و جمهوری دموکراتیک اسلامی یک مفهوم پارادوکسیکال است.

ثالثاً در مورد این ادعا مطرح شده است که «از فقه نمی‌توان انتظار تولید مدینه فاضله را داشت»، باید گفت ایشان فقط به مسائل حرام و حلال توجه کرده است و از آداب و سنتی که در اسلام در ابواب مختلف وجود دارد و همگی برنامه‌ساز هستند و به نوعی به بشر الگو می‌دهند، غفلت ورزیده‌اند. بخش اعظم روایات کتاب شریعت جنبه برنامه‌سازی دارند. البته انتظار برنامه‌سازی از فقه به تنهایی بسان انتظار حل مشکلات فیزیکی از شیمی است. اسلام برای این نیامده است که کلیه افکار و اندیشه‌ها را تعطیل کند و خود یکه‌تاز میدان زندگی باشد و تکلیف

همه چیز را تعیین کند، بلکه اسلام جامعه را به تفکر و اندیشه و شور و مشورت در امور دعوت کرده است، آن‌گاه خود نگهبان برنامه‌ریزی می‌باشد و مشروع آن را از نامشروع مشخص می‌کند. اصولاً رمز خاتمیت این است که در دعوت خود به کلیات اکتفا کند و جزئیات را به مقتضیات زمان واگذار نماید. لذا ما مدعی کمال دین هستیم نه کمال فقه! و کمال دین می‌تواند در هر دوره‌ای فقه را به کمال خویش برساند. در مورد فقه مقاصد و رابطه آن با اندیشه شیعی هم به نظر می‌توان از اندیشه «نظارت مقاصد در استنباط» و نه «مرجعیت مقاصد در استنباط»، سخن گفت که برای تفصیل بحث به مقدمه آقای ابوالقاسم علی‌دوست بر کتاب مقصدهای شریعت باید رجوع شود.

راهکارهایی برای اصلاح نظام

۱- نظام ارزش‌گذاری ما در دوره بعد از انقلاب اسلامی بر اساس تضاد بوده است. به این معنا که هر چیزی که غرب می‌گوید بد و عکس آن درست است. این نظام، سه مشکل درست کرده است؛ مشکل اول «مشکل دانایی» است به این معنا که به خصوص در حوزه علوم انسانی هر آن چیزی را که دیگران دانش می‌دانند، دانش تلقی نمی‌شود. دوم اینکه در «سیاست خارجی» کار ما عملاً درگیری با کشورهای دیگر است. موضوع سوم مسئله «امنیتی بودن» است چراکه احساس می‌شود که دشمن هر لحظه در کمین ماست. باید رویکرد نظام ارزشی در کشور به حق‌گرایی تغییر کند.

۲- به دلیل وجود نگاه امنیتی در کشور، فرصت و اجازه کالبدشناسی سیاست‌های داخلی برای ما ایجاد نمی‌شود چون احساس می‌کنیم که هر تحلیلی ما را آسیب‌پذیرتر می‌کند. باید رویکرد افراطی امنیتی را در مسائل مختلف کنار گذاشت.

۳- بودجه زیادی به مسائل خارجی در کشور اختصاص داده شده است. این همان اشتباهی است که شوروی هم مرتکب شد و درحالی‌که در آن سوی کره زمین با آمریکا در حال جنگ بود، از درون فروپاشید. اولویت در تقسیم بودجه باید مسائل داخلی باشد.

۴- درک روشنی در حوزه ماهیت حکمرانی در کشور وجود ندارد. باید در این حوزه تولید فکر بیشتری صورت گیرد.

۵- مشکلی که در طراحی نهادهای کشور وجود دارد این است که هم‌دیگر را خنثی می‌کنند. بعضی از نهادهای کشور به دلیل نظام ارزش‌گذاری که وجود دارد، این قدر مقدس شده‌اند که کسی نمی‌تواند به آن‌ها دست زند. درحالی‌که تغییرات نهادی باید عادی باشد و جامعه هم نشان داده است که در برابر این تغییرات مشکل زیادی ندارد.

۶- باید نظام ما از حالت دوقطبی بودن و حاکمیت دوگانه خارج شود. همچنین باید از حالت «شخصی بودن» عبور کرده و به حکمرانی غیرشخصی رسد. تنها راه این کار، فعال کردن نهاد حزب است که این موضوع هم، مگر با اصلاحات اساسی در شورای نگهبان اتفاق نمی‌افتد. ۷- متأسفانه در شورای نگهبان افرادی عضو هستند که با جمهوریت موافق نیستند و باید اصلاحاتی در این رابطه صورت گیرد. چون در هر کاری باید کسی مسئول باشد که خودش همدلی با اصل کار را داشته باشد. همچنین تأیید صلاحیت کاندیداهای احزاب باید از طریق شورای مرکزی احزاب یا در فرایندی شبیه آن انجام شود.

۸- سیاست «نظارت استصوابی» اجازه نمی‌دهد که مدیران شایسته به مدارج بالا رسند و اگر هم خطا کردند، با مردم مواجه شوند. نظارت استصوابی، هم مدیران شایسته را به حاشیه می‌راند و هم باعث می‌شود که اگر مدیران پذیرفته شده خطایی کردند، اجازه علنی شدن آن داده نشود. باید در این قانون تجدید نظر شود.

۹- همیشه مشکلات کشور به جای افتادن به دوش احزاب، به دوش رهبری می‌افتد و از آنجا هم به «اصل مذهب» منتقل می‌شود؛ باید احزاب قوی در کشور ایجاد شود تا مانند ضربه‌گیر عمل کنند و اصل نظام تهدید نشود.

۱۰- برای برون رفت از مشکلات نظام، بهترین کار این است که اصلاحات سیستم به دست رهبری انجام گیرد تا هم رهبری و هم جمهوری اسلامی را نجات دهد. چراکه دیگران چنین توانایی را ندارند و اگر هم داشته باشند این کار با خون‌ریزی یا مشکلات بیشتری انجام خواهد شد. یکی از این پیرایند باید اصلاح مکانیزم شورای نگهبان باشد تا نظام انتخاباتی هم اصلاح شود. قانون انتخابات، قانون اساسی دوم است، با این حال مهم‌تر از قانون اساسی اول است چراکه قانون انتخابات است که قانون اساسی را فعال یا غیرفعال می‌کند.

۱۱- در دوره انقلاب وقتی مردم از نخبگان سیاسی، شاه و دربار

روی گردان شدند، پناهگاه مذهب و روحانیت را داشتند اما این بار اگر انقلابی صورت گیرد، با توجه به نبود یک هویت واحد در کشور، احتمالاً کشور به سمت یک نوع فروپاشی خواهد رفت. نخبگان کشور باید به شدت نسبت به این موضوع هوشیار باشند.

۱۲- سیستم‌های حکومتی در دنیا دوگونه هستند: «سیستم‌های خوداصلاح کننده» و «غیر خوداصلاح کننده». هرچند وقت یک‌بار باید یک احیا کننده، سیستم حکومتی ما را اصلاح کند. اگر به سیستم خوداصلاح کننده تبدیل شود که عالی است ولی در غیر این صورت، بعد از ۴۰ سال مطمئناً نیاز به تغییرات اساسی وجود دارد. دولت جمهوری اسلامی باید خود را اُبژه کند و از بیرون به خود نگاه کرده و ارزیابی کند. همه باید به این نائل شوند که اصل و اساس سیستم، احتیاج به فکر کردن دارد.

۱۳- بعضی از افراد مرتب سعی می‌کنند که در کشور نهاد جدید تأسیس کنند. به جای این کار، باید به کاستن این نهادها فکر کرد. مثلاً در حوزه فرهنگ، ۲۵ نهاد هم عرض در امور خارجه در حال فعالیت هستند که باید تعدیل شود.

تحلیل و تبیین |



حرف‌های مهم این یادداشت را می‌توان در چند محور خلاصه و نقد کرد:

اولاً نویسنده معتقد است در حوزه نظام‌ارزشی در سیاست خارجی، این نگرانی هست که تأکید بیش از حد به وجود دشمن در نظام صورت گرفته است، درحالی‌که نظام‌ارزشی ما درگذشته بر روی «حق» بود و نه بر روی تضاد! نتیجه این شد که نظام ارزشی کشور، حقیقی نشد بلکه هویتی شد. نظام ارزشی مبتنی بر اصل تضاد هویت‌ها از خصوصیات جوامعی است که قبلاً تحت استعمار بودند و در آنها، افراد به همه چیز با عینک بدبینی نگاه می‌کنند و واقع‌بین نیستند.

در نقد این نگاه باید گفت اگر از در انصاف به واقعیت نگاه کنیم و ساده‌اندیشی را کنار بگذاریم، وقایع چند سال اخیر برای نقد این نگاه کافی است. ترور چندین نفر از اندیشمندان درجه اول علمی کشور و شهید کردن سردار دل‌ها شهید سلیمانی و اتفاقات مهم دیگر، نشان‌دهنده این است که چه کسی دچار توهم محاسباتی است.

ثانیاً وی می‌گوید نهادهای ما دارای انسجام روشن و تعریف شده نیستند. در بررسی این نکته عرض می‌کنیم که اگر در هر موردی احراز شود که قانونی با ابتنای بر شرع، کارآمدی بهتری دارد هیچ منعی برای تغییر قانون وجود ندارد و این طور نیست که این قانون وحی منزلی باشد که تغییر در آن را کسی قائل نباشد.^۱ اما تغییری مبتنی بر اصول نه مبتنی بر اندیشه‌های لیبرال دموکراسی غربی! در بخش دیگری ایشان می‌گویند، باید نظام ما از حالت دوقطبی بودن و حاکمیت دوگانه خارج شود. همچنین باید از حالت شخصی بودن عبور کرده و به حکمرانی غیرشخصی برسد.

در نقد این نکته عرض می‌کنیم اولاً اگر مراد از حاکمیت دوگانه، دوگانه رهبری و مردم است، آنچه از شرع مقدس و قانون اساسی بدست می‌آید، حکومت اسلام بر اساس اندیشه ولایت فقیه است و حاکمیت دوگانه‌ای از این جهت در این قانون دیده نمی‌شود. انتخابات مردمی هم با تنفیذ رهبر، مشروعیت دارد. اگر هم منظور ایشان، حاکمیت دوگانه در میان نهادهای حاکمیت است، ظاهراً اگر مسئولان حیطة قانونی و وظائف خود را شناخته و براساس آن عمل کنند هیچ تداخلی نبوده و هر کسی در دائره خویش اعتبار دارد و تداخل در حاکمیتی وجود ندارد. ثانیاً در مورد حاکمیت غیرشخصی عرض می‌کنیم اصل اولی در فقه اسلامی، ولایت نداشتن کسی بر دیگری است. مگر آن‌که با دلیل یقینی، ولایت شخصی اثبات گردد.

اما نکته مهم دیگر ایشان این است که متأسفانه در شورای نگهبان افرادی عضو هستند که با جمهوریت موافق نیستند و سیاست نظارت استصوابی اجازه نمی‌دهد که مدیران شایسته به مدارج بالا برسند. اولاً در مورد اینکه اعضای شورای نگهبان مخالف جمهوریت هستند، ظاهراً مراد ایشان «جمهوریت مبتنی بر لیبرال دموکراسی غربی» است، چرا که در نظام سیاسی اسلام اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود و از تقوا و عدالت برخوردار نباشد، همه مردم هم که بر او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است. لذا باید شرایطی در مورد او احراز شود و احراز شرایط منافاتی با جمهوریت نداشته بلکه برای حفظ آن است.

در مورد شورای نگهبان، باید به اساس نامه و وظائف این شورا دقت شود. رد صلاحیت‌ها براساس وظائف و مواد قانونی مصوب، صورت می‌گیرد (و نه صلاح دیدهای شخصی). البته در این میان خطا در تشخیص نیز وجود دارد، اما تفاوت آنجاست که مغرضانه یا غیر مغرضانه عمریست، گروهی خطا را بهانه می‌کنند تا با دیکتاتوری مقابل قانون بایستند ولی گروه دیگر خطا را می‌بیند تا با اصلاحش مردم‌سالاری

را به رخ بکشد. این را هم نباید از نظر دور داشت که در بسیاری از مسائل اجتماعی، اگر سرپرست‌های اجتماع افراد بشر را راهبری نکنند، کج‌راهی و گم‌راهی پیش خواهد آمد. اگر هم بخواهند ولو با حسن نیت (تا چه رسد به این که سوء نیت داشته باشند) به بهانه این که مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی‌فهمند و لیاقت ندارند، آزادی را از آن‌ها بگیرند این مردم تا ابد بی‌لیاقت باقی می‌مانند. مثلاً انتخابی مانند «انتخاب نماینده مجلس» می‌خواهد صورت بگیرد. ممکن است شما که در فوق این جمعیت قرار گرفته‌اید حسن نیت هم داشته باشید و واقعاً تشخیص شما این باشد که خوب است این ملت فلان فرد را انتخاب کند و فرض می‌کنیم واقعاً هم آن فرد شایسته‌تر است. اما اگر شما بخواهید این را به مردم تحمیل کنید و بگویید شما نمی‌فهمید و باید حتماً فلان شخص را انتخاب کنید، این‌ها تا دامنه قیامت مردمی نخواهند شد که این رشد اجتماعی را پیدا کنند. باید آزادشان گذاشت تا فکر کنند، تلاش کنند، آن‌که می‌خواهد وکیل شود تبلیغات کند، آن کسی هم که می‌خواهد انتخاب کند مدتی مدّ باشد که او را انتخاب کنم یا دیگری را، او فلان خوبی را دارد، دیگری فلان بدی را دارد. یک دفعه انتخاب کند، به اشتباه خودش پی ببرد، باز دفعه دوم و سوم تا تجربیاتش کامل شود و بعد آن ملت به صورت ملتی در بیاید که رشد اجتماعی دارد و آلا اگر به بهانه این که این ملت رشد ندارد و باید به او تحمیل کرد، آزادی را برای همیشه از او بگیرند، این ملت تا ابد غیر رشید باقی می‌ماند. رشدش به این است که آزادش بگذاریم ولو در آن آزادی اشتباه هم بکند. صد بار هم اگر اشتباه کند، باز باید آزاد باشد.^۲

البته این آزادی به معنای دموکراسی غربی و از طرفی عدم نظارت بر جریان انتخابات نیست که به بهانه آزادی، حقوق دیگر مردم را ضایع سازیم بلکه مقصود این است که جمع بین آزادی برای رشد دادن و هدایت مردم و ضوابط قانونی وظیفه خطیری است که از عهده این شورا بر می‌آید و نباید ما سلیقه خودمان را معیار ضوابط بدانیم که اگر

بر طبق آن عمل نشد با دیکتاتوری زیر میز بزنیم. مبنا قانون مبتنی بر شرع است و ضوابط که باید مورد عمل قرار بگیرند.

پی نوشت:

۱. رک؛ سخنرانی رهبر معظم انقلاب در ۲۴ مهر ۱۳۹۰.
۲. شهید مرتضی مطهری، آینده انقلاب اسلامی، ص ۳۱۶، انتشارات صدرا.

اصل اندیشه‌ها

📌 فقه مشروطه

مصاحبه |

دستاوردها و مخاطرات انقلاب مشروطه

بحث حاضر در سه قسمت طرح می‌شود:

- ۱- سابقه و زمینه انقلاب مشروطه
- ۲- دستاوردهای انقلاب مشروطه
- ۳- مخاطرات انقلاب مشروطه.

اما پیش از طرح آنها، این مقدمه ضروری است که انقلاب مشروطه برای ما هنوز يك جعبه سیاه است، مانده‌ای آسمانی یا معجزه‌ای غیبی به تعبیر مرحوم آخوند خراسانی که ما با آن به شکل نه چندان مطلوبی مواجه شدیم. مشروطه آغازی برای يك زندگی جدید بود و همچنان هست و به همین دلیل مشهور است که مشروطیت آستانه تجدد ماست. بنابراین می‌توان گفت، اولاً تجدد ما با مشروطه به صورت جلدی شروع می‌شود ثانیاً این تجدد آغازی بر يك زندگی جدید است، یعنی با مشروطه نه تنها نظام سیاسی عوض شد بلکه به تعبیر مرحوم سیدحسن مدرس، کل درك ما از عالم و آدم، خودمان، خدایمان، جامعه و... دگرگون شد. به رغم این موضوع، مشروطه کماکان يك جعبه سیاه است. با توجه به مطالعاتی که در زمینه مشروطه داشته‌ام، ادعا می‌کنم که پژوهش‌های جلدی درباره مشروطه یا به طور کلی مشروطه‌پژوهی علمی هنوز در آغاز راه است. بسیار باید بکوشیم، معنا و مسائلی که در مشروطه برای ما مطرح شده و انقلابی که در ذهن ما ایجاد شده را توضیح دهیم.

۱- زمینه‌های انقلاب مشروطه

جامعه ایران يك حکمراني و زندگي سنتي داشت و تصور این بود که این زندگي سنتي بهترین زندگي است و بر اساس دو اصل استوار است: يکي شريعت و دومي سلطنت. این دوگانه جامعه را اداره مي کرد اما با جنگ‌هاي ایران و روس برای نخستین بار این سامانه حکمراني دچار بحران شد، يعني هم حوزه شريعت دچار آشفتگي شد و هم حوزه سلطنت. بنابراین متفکران ما به فکر تغيير نظم سياسي افتادند و کوشيدند آن را در چند مرحله توضیح دهند. اولین گام در زمان قائم مقام رخ داد. او کوشش کرد برای نخستین بار دولت یا حکومت را از سلطنت جدا کند. در زمان اميرکبير ایده «سلطنت مستقله» پديد آمد، يعني تلاش شد که اراده شاه به قانون حکومت بدل شود. این تلاش‌ها ناکام بود. در دوره ناصرالدين شاه ایده «سلطنت منتظم» به وجود آمد، يعني تلاش شد سلطنت در قالب وزارتخانه‌هاي تنظيم شود. حول و حوش سال ۱۲۷۵ ه.ق يعني حدود نيم قرن از انقلاب مشروطه، تلاش شد «دولت تنظيماتي» در ایران ايجاد شود. ما قبل از انقلاب مشروطه، مجلس شوراي کبراي دولتي داريم که در انقلاب مشروطه به مجلس شوراي کبراي ملي بدل شد. قبل از قانون اساسي مشروطه هم سه- چهار قانون اساسي پيشنهادي داشتيم. يعني «اساس گرايي» یا «قانون اساسي گرايي» در ایران سابقه داشت اما به نتيجه نمي‌رسيد و همواره به ديواره استبداد مي‌خورد.

انقلاب مشروطه از نظر اجتماعي بر دو ويرانه بنا شده است:
۱- استبداد يعني نه تنها پادشاه مستبد بود بلکه حکمرانان نیز در هر منطقه‌اي برای خودشان يك شاه کوچکي بودند و اراده خودشان را به قانون تبديل و آن طور که مي‌خواستند، عمل مي‌کردند. بنابراین جامعه واجد يك مقررات یکسان ثابت نبود ۲- در حوزه شريعت هم مشکلاتي پديد آمد و نهادهاي قضايي شرعي به شدت دچار آشفتگي شده بودند و هر مجتهدي در هر منطقه‌اي به تصميم خودش عمل مي‌کرد و

کس دیگری آن را نقض می‌کرد. بحران عجیبی بود. بنابراین جامعه ایران در آستانه مشروطه ۳ چیز می‌خواست که نداشت: ۱- امنیت ۲- عدالت و ۳- قانون بنابراین جنبش مشروطه داعیه‌دار این ۳ مطالبه بود. مرحوم آخوند خراسانی در یکی از تلگراف‌های خودش و مرحوم سیدمحمد طباطبایی در سخنرانی خودش در اولین مجلس شورای ملی می‌گویند، ما دنبال عدالتی بودیم و یک قانونی اما نمی‌دانستیم چه نظامی داشته باشیم به تدریج وقتی ایده مشروطه مطرح شد، متوجه شدیم این مشروطه می‌تواند آرزوهای ما را برآورده کند. اینها دلایل عملی بودند که متفکران ما را به مشروطه‌خواهی کشاندند.

۲- مشروطه چه می‌خواست؟

گفتیم جنبش مشروطه از ۳ مطالبه قانون، عدالت و امنیت برخاست اما پرسش مهم‌تر قالبی برای این ۳ بود. اندیشه مشروطه نوعی از نظام حکمرانی را مطرح کرد که «دولت ملی» نام داشت. یعنی ایده «دولت ملی» برای اولین بار در ایران مطرح شد. پیش‌تر جامعه ایران «دولت پادشاهی» بود، یعنی بر آن بود که خداوند حق حکمرانی را به پادشاه داده و پادشاه مسوول اداره رعیت است. تا هر کجا که این قدرت کشش دارد ذیل این مملکت قرار می‌گیرد. جامعه ایران نامنسجم بود و حکومت منظم نبود حتی مرزها روشن نبود. برای نخستین بار در سال‌های ۱۳۲۶-۱۳۲۵ ه.ق اولین قانون تشکیلات و تقسیمات کشوری تصویب می‌شود و مشخص می‌شود که کجا استان باشد و کجا فرمانداری و بخشداری باشد. اسم آن را «قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی» گذاشتند. برای اولین بار مرز پیدا شد. بنابراین ایده «دولت ملی مطرح شد، یعنی دولتی که از درون اراده یک ملت می‌جوشد و متولد می‌شود. اما به قول مرحوم محمدعلی فروغی، مشکل این بود که جامعه ایران هنوز مفهوم «ملت» به معنای مدرن و «حاکمیت ملی» به معنای مدرن را نمی‌شناخت و در نتیجه «دولت مدرن» ساخته نشده بود. بنابراین هم به ملت‌سازی احتیاج

بود و هم به دولت‌سازی. اما بحث بر سر این است که آیا ابتدا دولتی مدرن ساخته شود که ملت را بسازد؟ در این صورت يك دولت «اتوریته» و اقتدارگرا متولد می‌شود و معلوم نیست که اگر چنین دولتی شکل بگیرد، راه را برای ملت‌سازی فراهم کند.

گزینه دیگر این است که ابتدا ملتی ساخته شود و این ملت دولتی را بر اساس قرارداد، درست کند. انقلاب مشروطه روی ایده دوم ایستاد یعنی هدفش این بود که در ایران مفهوم جدید «ملت» را توضیح دهد و نشان دهد که چگونه اقتدار از ملت ناشی می‌شود، ملت چگونه شکل می‌گیرد و بعد با هم قرارداد می‌بندند و کلابی را انتخاب می‌کنند و به مجلس می‌فرستند. بعد این وکلا دو کار می‌کنند: ۱- به نمایندگی از ملت، قانونی وضع می‌کنند که مطابق اراده ملت است ۲- به نمایندگی از ملت حاکمانی تعیین می‌کنند. انقلاب مشروطه نوعی از نظام سیاسی را طراحی کرد که حکومت پارلمان‌تاریستی بود یعنی حکومت ریاستی نبود. در واقع نمایندگان مجلس، نخست‌وزیر را تعیین می‌کردند و نخست‌وزیر در مقابل مجلس مسؤل بود. سیستم انتخابات هم انجمنی بود و هنوز سیستم حزبی وجود نداشت. بنابراین حکومت انقلاب مشروطه، دو ویژگی داشت: ۱- دموکراسی پارلمانی و پارلمان‌تاریستی بود ۲- سبک انتخابات انجمنی بود. یعنی انجمن‌ها، انتخابات را پیش می‌بردند و موتور محرک دولت بودند.

۳- مخاطرات مشروطه

نخبگان که باید ملت‌سازی را توضیح می‌دادند با مشکلی مواجه بودند که مرحوم سیداسدالله خرقانی به آن اشاره کرده است. او می‌گوید، روشنفکران و رهبران فکری مشروطه اعم از مذهبی و غیرروحانی می‌دانستند که چه چیز نمی‌خواهند اما اینکه چگونه به آنچه می‌خواهند، دست یابند، اجماع نظری نداشتند. بنابراین در این زمینه اختلاف داشتند. درست به همین دلیل اختلاف به ویژه به مفهوم

قانون کشیده شد. متفکران پیش از مشروطه همواره قانون را مساوی مشروطه می‌خواندند بنابراین مرادشان از اینکه «ملت قانون می‌خواهد» این بود که ملت دنبال قوانین شرعی است. اما انقلاب مشروطه برای اولین بار ایده «قانون مساوی است با شریعت ضربدر ایکس» را مطرح کرد. آنها این «ایکس» را اراده مردم یا اراده ملی به معنای اراده اکثریت می‌خواندند. بنابراین در ادبیات مشروطه برای نخستین بار مفهوم قانون از «شریعت» به «شریعت ضربدر ایکس» «شریعت به اضافه اراده مردم» توسعه یافت. بحث بر سر این بود که مجلس شورای ملی چگونه رابطه این دو نوع قانون، یعنی قانون منبعث از شریعت و قانون منبعث از اراده ملی را با یکدیگر تنظیم کند. تنظیم این رابطه با مشکل مواجه بود و متفکران مشروطه چندان توان حل آن را نداشتند. جالب این است که تا الان، یعنی مجلس شورای اسلامی امروز، یعنی ۱۴ مرداد ۹۹ هم این بحران حل نشده است، یعنی مشخص نشده که چگونه باید رابطه اراده مردم با احکام شریعت تنظیم شود.

نکته مهم این است که متفکران آن دوره، متوجه این قضیه بودند. مرحوم شهید شیخ فضل الله نوری، مهم‌ترین و مقتدرترین مخالف مشروطه است. او به رغم مخالفت‌هایش به مشروطه خدمت کرد، یعنی پرسش‌هایی را مطرح کرد که هنوز هم نیازمند پاسخ است. او در اولین لایحه‌ای که از حرم حضرت عبدالعظیم مطرح کرد تا حدی به روشنی به تفاوت دو نوع حکومت اشاره می‌کند و آن را توضیح می‌دهد. اما نمی‌تواند رابطه آن را با شریعت تنظیم کند. در واقع بحران حکومت مشروطه از اینجا آغاز می‌شود که اساس مشروطه بر برابری شهروندان و قوانینی است که از قراردادهای آزادانه ملی ناشی می‌شود اما به تعبیر مرحوم شیخ فضل الله نوری، قانونگذار خداوند است و این دو باهم نمی‌سازد. یعنی نظریه قرارداد با نظریه حاکمیت الهی نمی‌سازد. متفکران سنتی این دوره و بعدها اسلام‌گرایان سیاسی، متاسفانه مسیری را طی و فکر کردند که هر نوع دموکراسی ضد مذهب است و به همین

دلیل می‌گفتند یا دموکراسی یا مذهب! اما کسانی که حامی مشروطه بودند، معتقدند که اساساً شریعت حد و مرز محدودی دارد و مردم در حوزه‌های بزرگی از زندگی که حوزه آزادی‌های شرعی است، می‌توانند قرارداد درست کرده و قانون موضوعه وضع کنند. متفکرانی مثل مرحوم آخوند خراسانی، مرحوم نایینی، مرحوم مدرس، سیدمحمد طباطبایی و میرزاعبدالله بهبهانی و... معتقد بودند که مشروطه مغایر مذهب نیست بلکه اتفاقاً موافق مذهب است زیرا کمک می‌کند در حوزه‌هایی که احکام منصوص شرعی وجود ندارد مردم آزادانه، آزادی‌های خودشان را در قالب قرارداد حفظ کنند همچنین اراده‌های آزاد خودشان را به قانون تبدیل کنند. بنابراین کلیدواژه طرفداران مشروطه، قانون بود اما قانون مساوی شریعت به اضافه اراده ملی بود که هر دو در مجلس شکل می‌گرفت. مخالفان مشروطه معتقد بودند که قانون مساوی شریعت است و هر گونه افزوده‌ای بر شریعت به نام قانون، یک نوع بدعت و کفر و ارتداد است.

انقلاب مشروطه برای اولین بار مفهوم قراردادی از ملت را مطرح می‌کند. این تعبیر در ادبیات شیخ فضل‌الله نوری نیز هست. این نشان می‌دهد که آن موقع چنین چیزی وجود داشته است. ما شاهد یک دوران گذار پایدار هستیم. یعنی در دوره گذاری زندگی می‌کنیم که نمی‌گذرد، بلکه باز می‌شود. آرمان بزرگ انقلاب مشروطه که مفهوم ملت‌سازی قراردادی است. فقط تعداد اندکی از متفکرین متوجه این موضوع و ایده شدند، زیرا مفهوم «ملت» قبل از آن به معنای شریعت و پیروان مذهب بود، بنابراین تا پیش از مشروطه، مراد از «حکومت ملی» به معنای حکومت پیروان مذهب شیعه است. به همین دلیل گاهی در مجلس از تعبیری چون «ملل مسیحیه» و «ملل زرتشتی» و «ملل یهودی» سخن به میان می‌آمد و مثلاً می‌گفتند که ارمانه یک ملت هستند. بنابراین درک پیشین از مفهوم «ملت»، مذهبی بود و داشت به مفهوم «ملت» به معنای قرارداد تغییر می‌کرد، یعنی کسانی که در یک مجموعه هستند و

با یکدیگر قرارداد می‌بندند تا یک هویت جدید را بسازند.

مشکل دوم رواج جنبش چپ در ایران بود. جریان‌های مارکسیستی هم ضد دموکراسی و هم ضد قانون موضوعه بودند. آنها معتقد بودند که قانون یعنی کشف قواعد حاکم بر اجتماع و بنابراین قانون را باید روشنفکر وضع کند، نه مردم. ایشان به ایده رهبری روشنفکران معتقد بودند و با مشروطه مخالفت کردند. در همین زمان در جهان اسلام، جنبش «اسلام سیاسی» پدید آمد که در چهره‌هایی چون ابوالاعلی مودودی در هند و پاکستان و سید قطب در مصر و جنبش اخوانی-سلفی ریشه داشت. اینها معتقد بودند که بشر نمی‌تواند قانون وضع کند و باید به قانون الهی بازگردند. بنابراین جنبش‌های اسلام‌گرایی دوباره مشروطه را تکفیر کردند. تلقی اینها از مجلس، مجلس کارشناسی است، نه مجلس قانونگذاری. یعنی مجلسی که احکام اسلامی بدل کند که به آسانی اجرا شود. به همین دلیل از ۱۳۲۰ به بعد شاهد شکل‌گیری از جریان اسلام‌گرایی سیاسی هستیم که بیش از آنکه با آخوند خراسانی و نایینی همراه باشند، با مرحوم شیخ فضل‌الله نوری، هم‌دل بودند.

در مجلس مشروطه ایده اصلی «شریعت به اضافه ایکس» بود و بنابراین مجلس مشروطه در مورد شریعت قانونگذاری نمی‌کرد و می‌گفت، شریعت قانون پیشین است و وظیفه ما این است که تنها در مورد حوزه آزادی‌ها و اختیارات ملی قانونگذاری کنیم. در نتیجه آن دوره چیزی به نام قانون مجازات اسلامی نداریم، زیرا مجلس اصلاً خودش را صالح نمی‌دید که راجع به این امور قانون وضع کند. مجلس می‌گفت من نماینده ملت هستم و به امور ملی نوعی می‌پردازم که مربوط به اکثریت جامعه است، مثل آموزش، نظم، امنیت، بهداشت، رفاه، اشتغال. سه جریان باستان‌گرایی ایرانی، جنبش‌های چپ مارکسیستی و اسلام‌گرایی سیاسی که در ادبیات عرب‌ها و پاکستانی‌ها بود، مخالف مشروطه بودند. این سه جریان روی انقلاب اسلامی اثر گذاشتند.

بنابراین قانون اساسی ما ترکیبی از چند نوع حکمرانی است، یکی حکمرانی که رگه‌های چپ در آن هست، مثل مالکیت دولتی و حکمرانی شورایی چپ که کسانی مثل مرحوم طالقانی پیش بردند ... دیگر حکمرانی که مبتنی بر نظریه‌های ولایت فقیه است، دیگر حکمرانی مبتنی بر حاکمیت ملی است که بازمانده مشروطه است. بنابراین قانون اساسی ما ترکیب نامتوازنی از چند سامانه قانون اساسی است. به همین دلیل است که جمهوری اسلامی به لحاظ سامانه حکمرانی دچار تنش در انسجام است. این امر باعث می‌شود که هم بتواند و هم نتواند دموکراسی را هضم کند. این چالشی است که باید با آن بیشتر گفت‌وگو کرد. گفت‌وگو در مورد مشروطه، در واقع گفت‌وگو درباره امروز است.

تحلیل و تبیین



آقای داوود فیرحی، استاد حوزه و دانشگاه در عرصه تاریخ و علوم سیاسی در مصاحبه با روزنامه اعتماد، به بیان زمینه‌ها، دستاوردها و مخاطرات واقعه مشروطه می‌پردازد. ایشان این‌گونه بیان می‌کنند که در جامعه ایرانی، همواره شریعت و سلطنت به عنوان دو قطب اصلی معرفی می‌شدند. در زمان مشروطه، این دو قطب با مشکلات جدی برخورد کرده و ثبات خود را از دست دادند. در سلطنت، پادشاه هر روز سازه‌های مختلف می‌زد و در شریعت هر یک از فقهاء نظر خاص خود را از دین تبلیغ می‌کرد. از این‌رو جامعه ایرانی در آن زمان به سه مولفه عدالت، قانون و امنیت نیازمند شده بود. در این میان نسخه‌ای با عنوان «مشروطه» به دست مردم جامعه رسید که در آن از تشکیل دولت ملی سخن به میان آمده بود تا به این وسیله، آن سه نیاز مردم تامین شود. اما مشروطه و شعار آن با دو مشکل اساسی روبرو بود که نتوانست خود را به سرانجام برساند. اولین مشکل اینکه واژه ملت هنوز به معنای مدرن آن تغییر پیدا نکرده بود. در دیدگاه سنتی ملت به معنای گروهی از هم‌مذهبان اطلاق می‌شد، لذا دولت ملی یعنی دولت شیعی. اما ملت در ادبیات مدرن به معنای گروهی از انسان‌هاست که به وسیله قرارداد در کنار یکدیگر قرار گرفته و این را پذیرفته‌اند که تحت قانونی واحد عمل کنند. لذا منشا تشکیل ملت مدرن، برخلاف دیدگاه سنتی، قرارداد مردم است نه شریعت و مذهب. دومین مشکل پیش روی مشروطه نیز این بود که قانونی که مورد نیاز دولت است از کجا باید تامین شود؟ فقها و سنت‌گرایان قانون را صرفاً از دین برداشت می‌کردند. از طرف دیگر مشروطه‌خواهان در تلاش بودند تا خواست مردم را نیز در قانون‌گذاری دخیل کنند و از طرف دیگر مارکسیست‌ها قصد داشتند تا قانون‌گذاری

را به دست روشنفکران جامعه بسپارند. این تقابل سه‌گانه کار را بر مشروطه خواهان سخت کرده و آنها نتوانستند نسخه واحدی را ارائه بدهند، لذا این جنبش به سرانجام نرسید اما در جریان انقلاب اسلامی، اینها با یکدیگر مخلوط شده و در قالب حکومت روحانیت به جامعه تقدیم شد و دقیقاً بخاطر همین هویت التقاطی است که جمهوری اسلامی از انسجام حکمرانی خاصی برخوردار نیست.

در مورد ادعاهای آقای فیرحی لازم است که چند مسأله مورد توجه قرار گیرد. اولین مسأله، اینکه اختلاف نظر فقهاء در برداشت از دین یک امر طبیعی و لحاظ شده در بطن دین است. لذا نقد ایشان در مورد اختلاف فتاوا در زمان مشروطه بی‌مورد است. مضاف بر اینکه طبق اعتراف تاریخ ما تا قبل از مشروطه، اختلاف چندانی را بین فقهاء شاهد نبوده‌ایم. دومین مسأله اینکه برخلاف ادعای آقای فیرحی مشروطه هیچ‌گاه به دنبال جمع بین ادیان و یا بهتر بگوییم، تساهل و تسامح در نسبت بین ادیان نبوده است و «دولت ملی» اصطلاحی است که بعدها به عنوان شعار برای مشروطه تعیین شد. سومین مسأله در این باب اینکه ایشان سعی در آن دارند تا این مسأله را اثبات کنند که مشروطه ضد دین نبوده و فقط قصد داشته تا در کنار موازین دینی، به خواست مردم جامعه نیز احترام بگذارد. این در حالی است که اعتراض بزرگانی همچون شیخ فضل‌الله‌نوری، به ماهیت غیردینی مشروطه بوده است. مسأله چهارم اینکه به جرأت می‌توان گفت که آقای فیرحی درصدد ارائه و تبیین نسخه غربی از مشروطه بوده و سعی ندارد تا از آغاز دینی آن و همچنین بزرگان دینی حامی آن سخنی به میان آورد. مسأله پنجم نیز اینکه ادعای ایشان در باب التقاطی بودن انقلاب اسلامی صحیح نمی‌باشد چراکه انقلاب یک ماهیت جدید و منحصر به فرد است که در آن با اجرای مدل حکمرانی ولایت‌فقیه و تحت نظارت قانون، نظر مردم نیز در مواردی محترم شمرده می‌شود ولی از طرف دیگر هیچگاه دیدگاه‌های مارکسیستی پذیرفته نشده و جمهوری اسلامی از ابتدا با این‌گونه تفکرات در نزاع بوده است.

فقه زنان

سخنرانی |

زن، تاریخ و حکمرانی

وقتی تاریخ اسلام را نگاه می‌کنیم، شاهد هستیم که در تاریخ اسلام، خیلی از ایده‌ها مطرح شدند ولی هیچ‌گاه نتوانستند تحقق عینی پیدا کنند. یکی از این مسائل، احترام زن بود که هم در قرآن و هم در احادیث به این موضوع اشاره شده است، ولی جالب این است که این احترام نه تنها حقوق زن‌ها را افزایش نداد، بلکه باعث محدودیت هم شد و نکته جالب توجه این است که در دوره جاهلیت، هرچه به زن آزاد احترام می‌گذاشتند، ولی آزادی‌اش محدودتر می‌شد، یعنی زندگی عادی‌اش دچار اختلال می‌شد، به طوری که یک زن نمی‌توانست به راحتی در خیابان، کوچه، بازار، رفت و آمد کند، و این اتفاق عادی نشد. مشکل این بود که در حوزه زنان، می‌گفتند زن‌ها محترم هستند و بعد، وقتی که مردان می‌خواستند با زنان آزاد ازدواج کنند، محدودیت‌هایی را برای آنان ایجاد می‌کردند و فقط به خاطر افتخار، با زنان آزاد ازدواج کنند، به خاطر فرزندآوری خاصی و این که به یک طبقه یا خاندانی که محترم بود، وصل بشوند، ولی زندگی عادی با زنان غیر آزاد می‌گذشت. ولی باعث شد که به تدریج، زنان محدودتر بشوند به خانه‌ها و به پستی خانه‌ها، یعنی هیچ کس نتواند زنان آزاد را آزاد بگیرد. این مشکلی بود که پیدا شد و حتی فقه اهل سنت هم بر آن تأکید داشت.

مشکل دیگر، حکومت بود. تفکر مسلمانی در ابتدای تاریخ، حکومت را ادامه استعاره جنگ می‌دید و آن را مردانه می‌دانست، مثلاً برای اولین بار واژه «امیر مؤمنین» و کلمه «امیر» که اصلاً یک واژه نظامی است را برای خلفا به کار بردند، بعد مرحوم حضرت امام آمد در کتاب «کشف اسرار» فرمودند: «که شاه باید باشد، نظامی هم باشد، اشکالی ندارد». یعنی طرز تفکر آنها این طوری بود و در واقع،

سیاست، ادامه جنگ بود، و جنگ، مردانه بود و به این ترتیب، در واقع سیاست، مردانه است و به طور کلی این طور به قضایا نگاه می‌کردند. هر چند آئین اسلام، این نظرات و تفکرات را مورد نقد قرار داد و آن را مردود دانست و بر اصل آزادی در مورد همه افراد جامعه تأکید نمود، اما جامعه آن روز شامل افراد آزاد و برده بود، زندگی عادی با بردگان به خصوص با کنیزکان می‌گذشت، و زنان آزاد، احترام زیادی داشتند، اما محدودیت هم در مورد آنان وجود داشت، و امکان عادی‌سازی و بهره‌مندی از حقوق برابر با مردان اصلاً وجود نداشت و معمولاً زنان به جنس پشتیبان در این حوزه تبدیل شدند. دومین جمع بندی استعاره‌ای است. چون بیشتر بین آنان جنگ رخ می‌داد، و جنگ هم مردانه بود، بنابراین، سیاست هم مردانه تلقی می‌شد، لذا بحث سیاست را خارج از حوزه زنان دانستند. این بحث آن قدر جدی بود که آدم روشنفکری مثل مرحوم شهید مدرس، یک جمله‌ای دارد که می‌گوید: «در این سرد و گرم پوشیدن اوضاع و احوال زمانه، ستون فقراتم نلرزیده بود و امروز لرزید، دیدم که دختر حاجی با چادر چرخی، سر کوچه دیده شده».

یعنی مشاهده چنین چیزی را مرحوم مدرس ناگوار می‌داند.

در آن زمان، آن قدر زنها خانه نشین بودند، که مرحوم صاحب جواهر این سؤال فقهی را طرح می‌کند که: «آیا زن می‌تواند صورتش را برای نامحرم، باز نگه دارد یا نه؟». و یک روایتی از جابر نقل می‌کند که جابر می‌گوید: من رفتم خدمت حضرت رسول گفتم که برویم پیش حضرت زهرا، بعد گفت که حضرت زهرا طریقه‌ای داشت که سه بار صدا می‌کرد که: سلام! ای اهل خانه. اگر جواب نمی‌دادند، بر می‌گشت. پیامبر (ص) سلام داد، حضرت جواب داد، ظاهراً فرمود که من می‌خواهم پیام داخل، منتها همراه دارم (که جابر است) می‌گوید که من روسری ندارم، یعنی سرم بدون پوشش است. بعد، پیامبر می‌گوید خب، همان اضافه (ملحفه‌ای) که داری روی سرت بکش، لذا جابر با پیامبر وارد خانه حضرت زهرا می‌شوند. از گزارش جابر

معلوم می‌شود که حضرت زهرا صورتش زرد است، پیامبر پرسید، چرا زردی؟ فرمود: یک مدتی غذا نداشتم و... مرحوم صاحب جواهر می‌گوید این روایت غلط است. می‌گویند چرا غلط است؟ استدلالش این است که می‌گوید: مگر زن می‌تواند صورتش باز باشد؟ تصویری پیدا شده که حتی روایت که سندش ضعیف است، دلالتش را از آن می‌گیرند، کاملاً سیاست، مردانه شده بود. تقریباً از زمان مظفرالدین شاه، شخصیت جالبی است یک جمله‌ای دارد، می‌گوید: قاجارها دارند از دیوار حکومت، سُر می‌خورند ما باید کاری کنیم که دست و پایشان نشکند. یعنی ایده‌ای دارد به نام «مدیریت زوال». این ایده خیلی جالب است چون آدم وقتی که احساس می‌کند حکومت سنتی دارد به هم می‌ریزد، باید کاری بکند که آسیب جامعه کمتر بشود. بنابراین، ایشان دو تا استراتژی را در جامعه پیش گرفت: یکی این که کمک کرد دولت و حکومت، مشروطه بشود؛ دیگر آن که کمک کرد زنان برای اولین بار، مدرسه داشته باشند.

یعنی از ۱۳۱۴ تا ۱۳۲۴ شاهد تأسیس اولین مدارس دخترانه در کشور هستیم، که از خانه‌ها شروع می‌شود و به تدریج شکل می‌گیرد. ایشان معتقد بود همچنان که با گذشت زمان، به تدریج ذائقه آدم‌ها عوض می‌شود، حتماً ملاحظه کرده‌اید غذایی که چهار پنج سال پیش، مطلوب بود الآن دیگر مطلوب نباشد، همچنان که نوع لباس عوض می‌شود، سلیقه حکومت هم عوض می‌شود، یعنی سلیقه حکمرانی هم عوض می‌شود و ما نباید جلوی این عوض شدن را بگیریم. این حرفی بود که در ادبیات مظفرالدین شاه بود و کمک کرد به مشیرالدوله میرزا حسن خان و دیگران که بتوانند این حکومت را تغییر دهند و این که حکومت عوض شد، چه اتفاقی افتاد؟ انقلابی در حکومت، پیدا شد و آن انقلاب این بود که تا آن زمان، حکومت اساساً از جنس قرارداد نبود، یعنی تا زمان مشروطه، حکومت از جنس قرارداد نبود. جالب است که مرحوم شیخ فضل‌الله نوری یک متنی دارد معروف است

به «لوايح شيخ»، آنجا ایشان دقیقاً متوجه هست که مشروطه، یعنی حکومت قراردادی. در آن لوايح که فکر می‌کنم لایحه اولش است، اولین لایحه‌ای که منتشر کرد و بعد، خودش مخالف بود، معتقد بود که حکومت از جنس قرارداد نیست، بلکه حکومت یک وظیفه اعطائی شارع است. ببینید متفکران قدیم، این طوری فکر می‌کردند می‌گفتند هر کس به اندازه قدرتش تکلیف دارد. مثلاً یک نفر که پولدار است، مناسک حج، برایش تکلیف است، یک نفر که ثروت دارد، باید خمس یا زکات بدهد، یک نفر که پزشک است، باید معالجه بکند، یک نفر که نانواست، باید برای مردم نان بپزد، نه این که مجانی این کار را بکند، بلکه در قبال کارش اجرت و دستمزد بگیرد.

آن موقع می‌گفتند که جامعه نظم می‌خواهد، هر کس قدرتش بیشتر و شمشیرش برنده‌تر است، وظیفه اوست که حکومت را اداره بکند. این یک استدلالی بود که قبل از مشروطه، وجود داشت. بر مبنای همین نظریه حکومت پادشاهی شکل گرفت. نظریه پادشاهی مبتنی بر این بود که حاکم باید قدرتش بیشتر از سایرین باشد. یکی از استدلال‌هایی که برای سلطنت رضاشاه گفتند، این بود که در شرایط فعلی این شخص می‌تواند امنیت را ایجاد کند، بنابراین، حکومت متعلق به اوست. یعنی رابطه‌ای بود بین قدرت و وظیفه. می‌گفتند حکومت برای کسی است که قدرت بیشتری در جامعه دارد. به طور طبیعی در این طرز تفکر و اندیشه، زنان مطلقاً حضور ندارند. اصلاً موازین فقهی ما این طوری شکل گرفته بود که شرعاً حکومت متعلق به افراد خاصی است، در وهله اول برای امام معصوم (ع) است و بعد در دوره غیبت، این که آیا دیگران می‌توانند حکومت کنند یا نه؟ بعد می‌گفتند که عملاً حکومت متعلق به شاه است، یعنی بین شرع و واقع، قبل از مشروطه تفکیک ایجاد کرده بودند. بنابراین در اصطلاح فقهی زنان را تخصصاً از این رقابت، خارج می‌دانستند؛ چون زنان در واقع، طبق این تعریف، اهل شمشیر و تفنگ نبودند و بعد، آن روایت معروف از حضرت امیر(ع) را هم می‌آوردند

که «المرأة ریحانه، لیست بقهرمانه»، یعنی با یک اصطلاحاتی از آن صحبت می‌کردند. اما در مشروطه، اتفاق جالبی که افتاد این بود که همان طور که مرحوم شیخ فضل الله نوری متوجه شده، حکومت دارد منتقل می‌شود به قرارداد، یعنی حکومت به جای منطق نظامی و قدرت، منطق اقتصادی پیدا می‌کند از جنس معامله می‌شود، حکومت، یعنی معامله خدمات، معامله کالا. شما اگر این وزراتخانه‌ها را که نگاه بکنید، به استثنای چهار مورد آن که حاکمیتی هستند، بقیه‌شان جنبه خدماتی دارند چون از جنس قرارداد هستند.

پس همین که پای قرارداد به میان آمد، دیگر جنسیت معنا ندارد، یعنی تفکیک جنسیت، اساساً فراموش می‌شود، به همین دلیل بود که از زمان انقلاب مشروطه، مقدمات نظری حضور زنان در حکومت، مطرح شد و ما به تدریج، واژه‌ای به نام «زن نماینده» داریم، «زن وکیل» داریم، واژه‌ای به نام «خانم سیاستمدار» داریم، در حالی که قبل از آن، اصلاً خانم سیاستمدار، پارادوکسیکال بود، یا آدم، خانم است یا سیاستمدار است، اصلاً دو تا مسئولیت در یک جا قابل جمع نبود، ولی بعد از این، اصلاً معنایش تا حد زیادی روشن شد و در جامعه مورد پذیرش قرار گرفت. در پی این تغییرات، مشکلی که وجود داشت این بود که مکاتب فقهی و اجتهادی ما با تغییرات دولت، تغییر پیدا نکرده بود، نظام فقهی سنتی ما، هزار سال با دیدگاه قبل از مشروطه به این قضایا نگاه می‌کرد و به دلیل همین ساختار سنتی هست که در جامعه امروز هم فقهی مانند آیت الله مؤمن (ره) اگر آثارش را نگاه کنید، ایشان هیچ اعتقادی نداشت که زن می‌تواند نماینده باشد. ایشان شأن نمایندگی مجلس را بالاتر از آن می‌دانست که یک زن بتواند آن را کسب کند، می‌گفت اصلاً نماینده به معنای وکیل نیست. یک مشکلی که در ادبیات فقهی ما هست این است که ما دو تا واژه داریم، یکی «وکیل» است یکی «ولی». چون فقهای ما نتوانسته‌اند کلمه «وکیل» را برای مجلس بپذیرند، کلمه «نماینده» را گذاشتند که خنثاست، یعنی نه

معنای ولی را داشت و نه معنی وکیل. به همین دلیل در لفظ می‌گویند وکلای ملت، اما در آن معنا، آن وکیل، اصلاً وکیل نیست، چون اگر وکیل باشد، جنسیت معنا ندارد و نه تنها جنسیت ندارد، بلکه اصلاً مذهب هم ندارد، چون یک مسلمان می‌تواند غیرمسلمان را وکیل کند، اما نمی‌تواند به عنوان «ولی» انتخاب کند. بنابراین، در نظریه مشروطه، نه تنها حکومت، بلکه جنسیت و مذهب را هم بر داشته بود، نه این‌که ضد مذهب بود، بلکه معتقد بود که اگر حکومت از جنس وکالت است، وکیل، زن و مرد ندارد؛ مسلمان و غیرمسلمان هم ندارد، چون که وکیل، امورش دست موکل است و «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه»، یا نفی سبیل هم در وکالت، اصلاً معنا نداشت. به همین دلیل، در ساختار نظام جمهوری اسلامی هم، این قانون با دو مشکل در مورد زن‌ها مواجه است:

یکی این‌که دیدگاه ساختار فقهی سنتی ما، نسبت به زنان با رویکرد فعلی جامعه منطبق نیست، ساختار سیاسی جامعه تغییر پیدا کرده، ولی نکته جالب توجه این است که فقهای شورای نگهبان کوشش می‌کنند که جلوی این تغییر را هم بگیرند که در واقع، تلاش ناموفق است، چراکه حدود صد و بیست سال قبل این اتفاق شکل گرفته، لذا برگرداندنش به حکومت و ساختار سنتی، اصلاً مصیبت است، یعنی نه تنها امکان عملی ندارد، بلکه امکان نظری هم ندارد، یعنی مردم ما اصل قراردادی در خصوص حکومت را پذیرفته‌اند و نمی‌توانیم به گذشته برگردیم، اما بحث سر این است که این سنگوارهای سنت، جلوی حرکت این ماشین را می‌گیرد، به همین دلیل، همان‌طور که خانم دکتر شجاعی اشاره کردند، نظریه جمهوری اسلامی، نه در مورد حکومت، نظرش روشن است و نه در مورد زنان، یعنی این ابهام به لحاظ فقهی، هنوز در مفهوم حکمرانی وجود دارد، چون آنجا هست، مشکل فقط برای زنان نیست، مشکل برای اقلیتهای مذهبی و اقلیت‌های قومی هم هست. بنابراین، چون نظریه جامع حکمرانی در جمهوری اسلامی، تدوین نشده و قانون

اساسی، قانون اساسی بالبداهه است، مثلاً قانون اساسی گاهی از شورا صحبت می‌کند، گاهی از حاکمیت ملی صحبت می‌کند، گاهی از ولایت فقیه صحبت می‌کند، می‌بینید اینها با هم اصلاً جور در نمی‌آید، یعنی یک جوری اصطلاحاً کمپلکس است، یک جور ترکیب است، اما به شکلی نیست که بگوییم هم‌نوایی در آن وجود داشته باشد. بنابراین، هر کسی قدرت دارد، قضیه را این طرف و آن طرف می‌کشد. این یک مشکل است که ما داریم. نظریه مربوط به زنان، یک صاحب نظریه است در مورد جمهوری اسلامی، چون نظریه کلان در خود تئوری جمهوری اسلامی است که آن نظریه، روشن نیست، کامل توضیح داده نشده این مشکل دوم هم در مورد خود زنان است آن هم در حوزه قانون خانواده است. تغییرات سیاسی گذشته، در اروپا و سایر نقاط نشان داده، در جاهای دیگر هم هست که اصلاً این طور نیست که ما بتوانیم بدون تحلیل از ماهیت خانواده، بتوانیم تحلیلی از سیاست در یک کشور داشته باشیم. فرانسه مشکلی که پیدا کرده بود این بود که زنان نمی‌توانستند عضو احزاب بشوند، و دلیلش هم این بود که مردان مثل ایران، این حق را داشتند که اجازه ندهند زن‌ها بیرون از خانه حضور داشته باشند. مثل جامعه ما بود که باید مجوزی برای حضور زن‌ها در استخدام و شرکت در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، از همسر یا پدرشان داشته باشند و یک اصطلاحی داشتند تحت عنوان «عمو در قانون» یا «پدرخوانده قانونی» که پدر بیولوژیک نبود، بلکه از او هم باید اذن می‌گرفتند. قانونی در سال ۱۹۰۲ در فرانسه شکل گرفت. اصلاح قانون خانواده فرانسه است، این قانون، تأکید حاکمیتی کرد که زنان به ویژه در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، احتیاجی به اذن مردان ندارند و بعد اضافه کرد اگر مردان مانع فعالیت بشوند، جرم مرتکب شده‌اند، یعنی در این خصوص اگر زنی شکایت کند، دچار یک نوع جرم‌انگاری در واقع می‌شود و جالب این است که بعد از آن، ما شاهد حضور زنان در احزاب سیاسی در فرانسه بودیم، که بقیه کشورها هم از

آن الگو گرفتند که از تصویب آن قانون حدود ۱۱۸ سال می‌گذرد. ولی مشکل کشور ما چیست؟ در واقع، کشور ما نمی‌تواند از سیاست‌ورزی زنان صحبت کند، مگر این‌که قانون خانواده را به طور ایمن، تدوین کند؛ یعنی نه این‌که قانون را به هم بزند که جامعه دچار یک ناامنی اخلاقی یا خدشه‌ای بشود. قانون را به شکل امن، تأمین بکند، یعنی قانون را به صورت قانونی، اصلاح بکند و آن بندهایی که در خصوص ازدواج و غیره قید کرده، خیلی کمکی نمی‌کند. اصلاً این‌که در کشور ما احزاب، شاخه زنان داشته باشند، یا حزب مستقل داشته باشند، این خودش یکی از مشکلات نظام حزبی در ایران است، و در حقیقت به یک نوع نابرابری بر می‌گردد. چرا شما شاخه مردان ندارید؟ اصلاً چنین چیزی نداریم، ولی ما شاخه زنان داریم، ولی دقیقاً پشت سرش یک بک‌گراند در حوزه سیاست در آن حضور دارد که به نظام خانواده بر می‌گردد. بنابراین مشکل اصلی شاید بیشتر در تعریف جدید از خانواده است که ما نیاز داریم با نظام‌های دموکراتیک، سازگار باشد و اگر نتوانیم آن را درست کنیم، در واقع، مشارکت نیمی از اعضای جامعه را از دست داده‌ایم. در گذشته بنیان و اساس خانواده بیشتر بر اقتدار پدر استوار بود و زن در بهترین حالت، مشارکت می‌کرد یعنی خانواده با حقوق مرد، ساخته شده بود. زن تنها، خانواده نبود، اما مرد تنها، خانواده بود و بعد، واژه‌ای گذاشته بودند به نام مشارکت، مشارکت یعنی «پارتیسیپیشن» در واقع، یعنی این‌که کل خانواده متعلق به مرد است و زن می‌تواند در آن مشارکت بکند. اما نظریه‌های جدید که در مورد نظام خانواده مطرح شده و با ادبیات دینی هم مخالف نیست، و آن، این است که اصلاً خانواده با شراکت، ساخته می‌شود نه این‌که با اراده مرد، بنا می‌شود. چون چیزی که تنها با اراده مرد، بنا می‌شود، بدون اراده مرد هم دوامی ندارد، اما در نظریه‌های جدید که از خانواده صحبت می‌کنند، از مشارکت صحبت می‌کنند و منظور از آن این است که خانواده، حاصل قرارداد طرفین است و همچنان که یک قرارداد با الزام یکی از طرفین

است، در واقع می‌تواند منحل بشود یا شکل بگیرد، خانواده هم، این گونه است. به این ترتیب کل اساس خانواده روی توافق، قرار می‌گیرد نه خرید و فروش؛ چون در ادبیات سنتی ما وقتی نگاه می‌کنید، صیغه عقد خوانده می‌شود، یک نوع بیع است، در حالی که در نظریه‌های جدید، یک نوع توافق است. توافق به معنای واگذار کردن و واگذار شدن نیست، بلکه بر اساس مشارکت و تفاهم طرفین استوار است. بنابراین، اگر تفکر و ایده‌ای به نام «نظریه جامع زن در جمهوری اسلامی» وجود دارد، دو تا پیش فرض برای آن متصور است: اول آنکه نظریه جامع حکومت در جمهوری اسلامی، هنوز تکلیفش روشن نیست، دوم آنکه در نظریه جامع زن در جمهوری اسلامی، مهم‌ترین قسمت آن، مفهوم نظام خانواده است، یعنی تعریف، بازتعریف و اصطلاحی که در این زمینه باید داشته باشیم. خوشبختانه این دیدگاه‌ها و نظریات، هم در بین اقلیتهای مذهبی، و هم اهل سنت و تشیع وجود دارد، و ما نیاز مبرمی به هم اندیشی و گفت‌وگو در این زمینه داریم.



تحلیل و تبیین

فیرحی در این سخنرانی در نقد دیدگاه جمهوری اسلامی به مقوله زنان، دو نقد مطرح می‌کند. اول آن‌که، نظریه جامع حکومت در جمهوری اسلامی، هنوز تکلیفش روشن نیست، دوم آنکه در نظریه جامع زن در جمهوری اسلامی، مهم‌ترین قسمت آن، مفهوم نظام خانواده است. وی در تحلیل نکته اول با واکاوی تاریخ بر اساس گفتمان قدرت فوکویوی در تبیین این‌که چرا سیاست مردانه شده و چه عللی در آن دخیل است، به دو نکته اشاره می‌کند. اول این‌که می‌گوید جامعه جاهلیت، شامل افراد آزاد و برده بود، زندگی عادی با بردگان به خصوص با کنیزکان می‌گذشت و زنان آزاد، احترام زیادی داشتند، اما محدودیت هم در مورد آنان وجود داشت، و امکان عادی‌سازی و بهره‌مندی از حقوق برابر با مردان اصلاً وجود نداشت و معمولاً زنان به جنس پشتیبان در این حوزه تبدیل شدند و این باعث شد که به تدریج، زنان محدودتر بشوند به خانه‌ها و به پستوی خانه‌ها، یعنی هیچ‌کس نتواند زنان آزاد را آزاد بگیرد. دومین نکته، جمع‌بندی استعاره‌ای است. چون بیشتر بین آنان جنگ رخ می‌داد، و جنگ هم مردانه بود، بنابراین، سیاست هم مردانه تلقی می‌شد، لذا بحث سیاست را خارج از حوزه زنان دانستند. آن قدر زن‌ها خانه‌نشین بودند که مرحوم صاحب جواهر این سؤال فقهی را طرح می‌کند که: «آیا زن می‌تواند صورتش را برای نامحرم، باز نگه دارد یا نه؟» وی در ادامه می‌افزاید ببینید متفکران قدیم، این طوری فکر می‌کردند و می‌گفتند هر کس به اندازه قدرتش تکلیف دارد. یعنی رابطه‌ای بود بین قدرت و وظیفه. می‌گفتند حکومت برای کسی است که قدرت بیشتری در جامعه دارد به طور طبیعی در این طرز تفکر و اندیشه، زنان مطلقاً حضور ندارند.

در نقد گفته‌های ایشان عرض می‌کنیم، اشکال اول به روش ایشان در تحلیل است که کاملاً سلیقه‌ای و حدسی است. این سبک تاریخ اندیشه، کاملاً بدون پشتوانه علمی بوده و صرفاً گزاره‌های مختلف را کنار هم می‌چیند. شاهد آوردن از جاهلیت و بعد امتداد آن به زمان صاحب جواهر (ره) بدون تحلیل دقیق صرفاً کاری حدسی است. آن چه مهم است واکاوی نصوص و متون دینی است، نه این اندیشه بازی‌های هرمنوتیکی با مبنای تحلیل گفتمان فوکویی که بر اساس گفتمان قدرت همه چیز را تحلیل کنیم و حضور زن را براساس استعاره جنگ و... محدود به پستوها بدانیم.

نکته بعد این که با تأکید بر بحث مشروطه قائل باشیم این حق حضور در جامعه از دوران به زن داده شد واقعاً جفای در حق آیات و روایات باب زنان است. مفاهیم والای دینی در باب زن پر از مفاهیمی است که درجه بالایی اهمیت زنان را نشان می‌دهد و نقش آنان را در ایفای نقش اجتماعی و خانوادگی بیان می‌دارد. در ذیل به چند نمونه مهم اشاره می‌کنیم:

۱. در آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ سوره آل عمران صریحاً بر زنان اطلاق اولوالالباب شده است یعنی صاحبان اندیشه‌ای که نکات نغز را می‌بینند.

۲. لذا از دیدگاه قرآن زن می‌تواند به مقامی برسد که الگوی تمام مومنین اعم از مردان و زنان باشد (وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةٌ فِزَعُونَ. تحریم/۱۰). البته مقابل آن هم ممکن است که الگو و نمونه برای کفار باشد (وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةٌ نُوح. تحریم/۱۱)

۳. آیه (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) به اطلاقش شامل زنانی که ویژگی‌های مستخلف‌عنه را دارا باشند، می‌شود.

۴. دین به زنان شأن و جایگاهی برابر با مردان بخشید تا جایی که هم‌پای مردان با پیامبر (ص) بیعت کردند و بدین وجه مشارکت سیاسی و اجتماعی‌شان مشروعیت یافت. از دیدگاه اسلام، زن و مرد از نظر جنبه‌های انسانی تفاوتی با هم ندارند و جنسیت نسبت به انسانیت در

درجه دوم اهمیت قرار دارد. «زن و مرد همواره در ارزش‌های اسلامی و انسانی و وظایف عمومی یک انسان، در جامعه اسلامی همسو و همسطح بوده‌اند و تنها در وظایف اختصاصی، آن‌ها هم براساس خصوصیات آفرینش آنها اختلافاتی وجود دارد. عمومیت حدیث «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» و عدم اختصاص آن به جنس مذکر، اهتمام به امور مسلمانان، جامعه اسلامی و مسائل جهانی را وظیفه انسانی همه افراد اعم از زن و مرد می‌داند. این نگاه قرآنی به مقوله زنان و جایگاه آنان است نه نگاهی که آن‌ها را در پست‌بودن و هیچ‌نقشی برای آن‌ها قائل نباشد و قرارداد مبتنی بر اندیشه غرب را زنده‌کننده حقوق زن در اسلام بداند.

نکته آخر این است که اگر حکومت از سنخ ولایت است، چه مرد چه زن، نمی‌تواند در حوزه مشروعیّت دادن دخالت کند بلکه این شارع است که این مقام را تعیین می‌کند و شارع تفکیک بین امام و ولی قائل شده است. چنان‌که عرض شد ولایت دایره مدار عصمت است ولی امامت شأنی از شئون ولی است که مربوط به اداره جامعه است و این‌که آیا شامل زنان می‌شود یا نه، باید مورد بحث قرار گیرد و ربطی به این گفته‌های غیر علمی ایشان ندارد بلکه مبتنی بر منابع اندیشه دینی که از جمله آن‌ها عقل است باید به این بحث پرداخت.

ک ناسیونالیسم

سخنرانی |

تشیع و مسئله ایران

گفتمان رایج ناسیونالیسم در ایران، تبارگرا است و حتی جریان مذهبی هم هر وقت درباره ناسیونالیسم فکر کرده است، پیش فرض گرفتند که ناسیونالیسم مساوی تبارگرایی است و امکان بدیل آن را در نظر نگرفتند. مرحوم مطهری هم «خدمات متقابل ایران و اسلام» را روی این تعریف سوار میکند و اصرار دارد که اینها دو ایدئولوژی متفاوت برای اداره جامعه هستند و سرانجام بحث را به نفع اسلام سوق داده است. جامعه ما هم دیندار است و هم ملی ولی آشتی اینها به دو دلیل آسان نیست: اولاً در ادبیات دینی تفسیری ارائه شده است که تعلقات ملی را نفی میکند و ثانیاً در ادبیات ایرانی گری هم جریانی از مشروطه به بعد پیدا شده است که نسبت به دین موضع چندان همدلی نداشته است. منهای جریان چپ که خارج از تحلیل ماست، از مشروطه به این سو جامعه ما حول مذهب و ناسیونالیسم نوسان داشته است. هر از گاهی یکی به منبر می رود و دیگری به پستو و گفتگو را متوقف می کنند اما تنش جایی است که این دو در نقطه تلاقی قرار دارند. اکنون در این شرایط هستیم. ناسیونالیسم بر دو نوع تبارگرا و مبتنی بر قرارداد است. ناسیونالیسم تبارگرا حاوی نوعی جوهرگرایی، رمانتیسم، باستانگرایی و تا حدی نژادپرستی است اما ناسیونالیسم مدنی مبتنی بر قرارداد حول قانون اساسی است، تصمیمی عقلایی است و معمولاً هم دموکراتیک است. در ایران از ابتدا علی رغم اینکه نظریه ناسیونالیسم به اقتضای قانون اساسی مشروطه شکل گرفت، اما به تبارگرایی شیفت پیدا کرد و خشونت‌های آن هم ظاهر شد. ناسیونالیسم تبارگرا در سیاست خارجی باعث شارژ تبارگرایی‌های بدیل مانند پان اسلامیسیم، پان عربیسیم و پان ترکیسیم میشود و برای وحدت اسلامی مشکل‌زا است. در داخل هم با

مذهب، قومیتها و دولت ملی مدرن دموکراتیک چالش ایجاد می‌کند.

گفتمان رایج ناسیونالیسم در ایران، تبارگرا است و حتی جریان مذهبی هم هر وقت درباره ناسیونالیسم فکر کرده است، پیش فرض گرفتند که ناسیونالیسم مساوی تبارگرایی است و امکان بدیل آن را در نظر نگرفتند. مرحوم مطهری هم «خدمات متقابل ایران و اسلام» را روی این تعریف سوار میکند و اصرار دارد که اینها دو ایدئولوژی متفاوت برای اداره جامعه هستند و سرانجام بحث را به نفع اسلام سوق داده است. رواج تعریف تبارگرا از ناسیونالیسم و تضاد قهری آن با مذهب، چرخه باطل هویت را ایجاد کرده است. بحران، ناشی از بزرگ بودن ناسیونالیسم فرهنگی و کوچک بودن ناسیونالیسم سیاسی است. ملیت ایرانی، همین ایرانی است که در این گره قرار دارد و خارج از آن، رمانتیک و تهاجمی است و ناهم‌مکانی و ناهم‌زمانی می‌آورد. یعنی کسانی را ایرانی می‌دانیم که ایرانی نیستند و کسانی را ایرانی نمی‌دانیم که ایرانی هستند. ملیت سیاسی باید همان ملیتی باشد که ملیت فرهنگی ماست.

فقه مشروطه و ادبیات مرحوم نایینی و آخوند خراسانی، خلوص دارد و ناسیونالیسم را تبار نمیداند بلکه دنبال این بودند که ملتی یک قرارداد میبندد و امور مشترک خود را به اشتراک و مبتنی بر قانون اساسی که هنجارهایش به مرور زمان یک علقه ملی تولید میکند، اداره کند. این نگاه با مذهب هم در تضاد نیست و مسلمانان درون امت می‌توانند دولتهای جدا از هم تشکیل دهند. فقه مشروطه ایده ناسیونالیسم قراردادی را پشتیبانی میکند. در فقه مشروطه ملت کسانی اند که مشترکات نوعی دارند و دور هم جمع شده اند تا این نیازها را اداره کنند. ادبیات مشروطه تمام همتش حل مسئله دولت ملی ایران است و مذهب هم در کلیت خود در پی ناسیونالیسم دموکراتیک است.

تحلیل و تبیین



آنچه در این سخنرانی مورد اشاره قرار گرفته، این است که بر اساس مذهب می‌توانیم سخنی از ناسیونالیسم غیر تبارگرا و مبتنی بر قرارداد بزینم که در آن ملتی یک قرارداد می‌بندد و امور مشترک خود را به اشتراک و مبتنی بر قانون اساسی که هنجارهایش به مرور زمان یک علقه ملی تولید می‌کند، اداره کند. این نگاه با مذهب هم در تضاد نیست و مسلمانان درون امت می‌توانند دولت‌های جدا از هم تشکیل دهند. در ادامه ایشان می‌افزاید، فقه مشروطه هم ایده ناسیونالیسم قراردادی را پشتیبانی می‌کند. در فقه مشروطه ملت کسانی‌اند که مشترکات نوعی دارند و دور هم جمع شده‌اند تا این نیازها را اداره کنند. ادبیات مشروطه تمام همتش حل مسئله دولت ملی ایران است و مذهب هم در کلیت خود در پی ناسیونالیسم دموکراتیک است.

در تحلیل این نکات عرض می‌کنیم که آن چه از اندیشه امام خمینی (ره) بدست می‌آید این است که قانون، بر آمده از شرع و مبتنی بر آن است و لذا تنافی میان «فقه و قانون» وجود ندارد. قانون با ابتدای شرع نه تنها می‌تواند مباحات را به دایره الزامات بیاورد بلکه می‌تواند محرمات و یا واجبات شرعی را با ابتدای بر مصلحت و زیر نظر ولی فقیه برای مدتی تعطیل کند چرا که حکومت از احکام اولیه اسلام است. اما نکته مهم این است که این قانون مبتنی بر قرارداد بشری نبوده و باید عدم مخالفت آن با شریعت احراز بشود و هیچ فردی در مقام وضع قانون حق قانون‌گذاری به جز خداوند متعال و مأذونین از جانب ایشان ندارد.

نکته بعد این که فقه مشروطه و نائینی را طراح ناسیونالیسم دموکراتیک بدانیم تفسیری درست از فرمایش ایشان نیست. این که نائینی حکومت را در درجه اول «منصبی الهی» می‌داند که به معصوم و در

درجه دوم به فقیه عادل واگذار شده و تنها در صورت عدم دسترسی به حاکم منصوب می‌توان از نصب چشم پوشید، از محکمات اندیشه اوست. از نظر نائینی (ره) تا جایی که فقیه در عصر غیبت بتواند در امر حکومت مداخله کند و محذوری در پیش رو نداشته باشد، نمی‌تواند از انجام تکلیف الهی اش صرف نظر کند، چنان‌که خود او چنین می‌کرد. در این جهت، او با فقهای دیگر حتی فقهای مشرعه خواه اختلافی نداشت. همه فقیهان با اختلافی که در حوزه اختیارات فقیه در عصر غیبت دارند، بر اصل ولایت فقیه، لااقل دراموری که خداوند به تعطیل آنها راضی نیست و ترک و اهمال آن را نمی‌پسندد (امور حسیه) اتفاق نظر دارند و البته از نظر نائینی «نظم و نظام در زندگی اجتماعی و تدبیر و سیاست امور امت» نیز از جمله آن امور است. نائینی هیچ‌گاه در فرض امکان حضور و دخالت فقها، حتی در حد «اذن و نظارت» بر رفتار دولتمردان به خلعید از آنان و یا کناره‌گیری ایشان قائل نبود. او به شدت طرفدار حضور فقها به مقدار امکان و مساعدبودن شرایط در عرصه سیاست و اجتماع و ادای وظیفه در این زمینه بود. نائینی (ره) نیابت فقها در عصر غیبت را در حوزه امور حسیه از قطعیات مذهب می‌داند و می‌نویسد: «از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه، این است که در این عصر غیبت - علی مغیبه‌السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن، حتی در این زمینه هم معلوم باشد، وظایف حسیه نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم، حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسیه از اوضاع قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت او اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.» همان‌طور که ملاحظه می‌شود نائینی در این بخش از سخنان خود، دو نکته را مورد توجه قرار داده، اول آن‌که، نیابت فقها در عصر غیبت در اموری که شارع به تعطیل

آنها راضی نیست (امور حسبیّه)، از قطعیات مذهب است. دوم آن‌که، وظایف راجع به حفظ و نظم مملکت اسلامی از مهمترین موارد امور حسبیه محسوب می‌شود. نائینی در تقریرات فقهی خود مطلب اول را تکرار می‌کند و دلالت روایات را فراتر از نیابت فقها در حوزه امور حسبیه می‌شمارد و قائل به ولایت عامه می‌شود، اما نسبت به مطلب دوم اندک تفاوتی مشاهده می‌شود؛ زیرا حوزه امور حسبیّه را تنگ‌تر از آنچه که در تنبیه‌الامة آمده، می‌شمارد و آن را به میزانی می‌داند که در قوانین عرفی امروز از وظایف مدعی‌العموم شمرده می‌شود.

ادب تحقیق اقتضا دارد که در تحلیل و بررسی افکار و اندیشه افراد و شخصیت‌ها، اصول و مبانی فکری آنان محور قرار گیرد تا در توضیح نظرات وی دچار خطا نشویم. اگر او در اثر معروف خود «تنبیه‌الامة و تنزیه‌المله» از مشورت، رأی اکثریت، حاکمیت ملی و امثال آن سخن گفته، هیچ‌گاه نمی‌توان تفسیری از مقولات ارائه کرد که با اصول و مبانی فکری او در تضاد باشد، مگر آن‌که واقعاً خود او به‌گونه‌ای با صراحت سخن گفته باشد که قابل توجیه و تأویل نباشد و حقیقتاً تناقضی در گفتارش رخ داده و مرتکب خطا شده باشد. مبرّا بودن از خطا در اظهارنظر و عمل از اختصاصات معصوم است.^۱

در مورد ناسیونالیسم و جمع آن با مذهب، فرمایشات آیت‌الله خامنه‌ای نیز راه‌گشاست. به تعبیر ایشان ما با این‌که ملیّت را محترم و مقدّس می‌شمریم و بسیار هم روی ملیّت - به معنای مثبت آن، نه به معنای منفی آن؛ همان چیزی که در عرف سیاسی دنیا به آن «ناسیونالیسم» گفته می‌شود - تکیه می‌کنیم؛ اما هویت جمعی و ملی ملت ایران، نظام اسلامی است که حتّی از ملیّت ایرانی، کارایی و جذابیت بیشتر و حوزه تأثیر وسیع‌تری دارد. اهمیت این هویت جمعی به این است که هم در مقیاس ایرانی دارای بازده و تأثیر است، هم در مقیاس اسلامی چنین تأثیری دارد و هم در مقیاس جهانی مؤثر است.^۲ «ما ناسیونالیسم را به معنای مثبتش قبول داریم. هر کس باید به میهن خودش علاقه داشته باشد.

مگر میشود کسی از میهن خودش دور باشد؟ ناسیونالیسم به این معنا چیز خوبی است؛ اما به این معنا که چون من اهل این جا هستم، پس بایستی علیه همه‌ی ملت‌های دیگر توطئه کنم و بدخواه آنان باشم و علیه آنان کید و مکر داشته باشم، این بد است.^۳ پس باید از این تقابل‌های نابجا پرهیز کنیم و این قومیت‌ها و ملیت‌ها را در راستای تحقق اهداف والای جهانی اسلام ببینیم.

پی‌نوشت:

۱. رک: کتاب ولایت در اندیشه فقهی سیاسی نائینی، نویسنده سید جواد ورعی.
۲. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جوانان استان اصفهان.
۳. بیانات در دیدار اعضای ستاد برگزاری کنفرانس جهانی اهل بیت (ع).

۱۴ فقه‌ت‌حزب

یادداشت |

جایگاه حزب در فقه سیاسی

«حکمرانی حزبی» صرفاً یکی از انواع حکمرانی‌هاست؛ نوعی از مُلک‌داری، مهارت و صناعتِ کشورداری که در دورهٔ معاصر و در دولت مدرن اهمیت یافته است. ماهیت این نوع از حکمرانی چیست؟ چگونه مهارتی است و چه نسبت و تمایزی با حکمرانی‌های بدیل و سنتی دارد؟ معیار / معیارهای صحیح و نادرست در حکمرانی حزبی چیست؟ و سرانجام چه نسبتی میان صنعت حزب و دانش فقه، به مثابه مهم‌ترین میراث مسلمانی در حوزه حکمت عملی، وجود دارد؟ این پژوهش با هدف تأمل در این مسائل صورت گرفته است. طرح «مسئله‌ی حزب» در فقه سیاسی امتداد منطقی مواجهه‌ی فقه با دولت مدرن است. واقعیت این است که دولت مدرن در ایران و برای فقه شیعه هنوز هم جزء مسائل مستحدثه است. در این میان، حزب سیاسی و الگوی حکمرانی حزبی البته از تازگی، شکنندگی و ابهام بیش‌تری برخوردار است. به جرئت می‌توان گفت هنوز دانشی به نام «فقه‌ت‌حزب» در ایران و مذهب شیعه وجود ندارد. این در حالی است که بسیاری از فقیهان در عمل احزاب بزرگی را ایجاد کرده‌اند، درباره‌ی ضرورت آن سخن گفته‌اند و حتی درباره‌ی احزاب سیاسی به قانون‌گذاری نیز پرداخته‌اند. فاصله‌ی عمل و نظر در حزب و حکمرانی حزبی شاید یکی از مهم‌ترین مشکلات حکومت‌داری در ایران معاصر است. حزب‌پژوهی موجود نشان می‌دهد که حزب با اصل دموکراسی ملازمه دارد و نه با پسوند دینی یا سکولار بودن آن. این نکته بدان معنی است که فک ملازمه بین اصل حزب و اصل دموکراسی و تقلیل آن به یکی از خصایص دموکراسی سکولار خطای فاحشی است که خسارات جبران‌ناپذیری به حیات سیاسی و لاجرم سرنوشت جامعه‌ی ما وارد کرده است.

این نوشته ناظر به این نکات و تأملات است.

فقه سیاسی و مسأله حزب

طرح «مسئله‌ی حزب» در فقه سیاسی امتداد منطقی مواجهه‌ی فقه با دولت مدرن و ظهور پارلمان و «مفهوم قانون» در دوره‌ی معاصر است. پژوهش‌های گذشته، که با عنوان عمومی «فقه و سیاست در ایران معاصر» منتشر شد، دو نکته‌ی مهم را نشان می‌دهد: نخست، ظهور دولت جدید در روزگار اخیر که لاجرم به مواجهه‌ی فقه و دولت مدرن انجامید و دوم، نسبت دولت مدرن با مجلس و «قانون موضوعه» روشن است که قانون موضوعه و حزب ملازمه مفهومی دارند و حزب مقدمه‌ی آن است. بدین سان، جای خالی دو مفهوم مهم را به خوبی می‌توان مشاهده و ضرورت تحقیق در این باره را درک کرد.

«مسأله حزب» و «مفهوم قانون»

اهمیت حزب در نشان دادن سازوکار تدوین قانون در دولت مدرن است و مفهوم قانون نیز ناظر به مرزهای «بازی»، حقوق مردم، حدود اختیارات دولت و کیفیت تقنین و اجرا در حکمرانی مبتنی بر قوانین موضوعه است. حزب یا حزب سیاسی، حلقه واسط بین عمل حکمرانی، حاکمیت و معیارهای حکمرانی است. در دو جلد «فقه و سیاست در ایران معاصر»، چالش‌ها و تقلاهای فقیهان در مواجهه با دولت مدرن را طرح و ارزیابی نمودیم؛ اشاره کردیم که اساس دولت مدرن بر قانون است و اصولاً دولت مدرن، دولت قانون است؛ همچنین، رابطه قانون و شرع را به تفصیل بررسی کردیم. آن‌چه در آن بررسی‌ها اهمیت داشت، سه مطلب عمده بود:

- ۱- تحول در حوزه عمومی و ظهور مفهوم قانون در ایران معاصر؛
- ۲- دوگانه قانون و شرع در فقه و دولت مشروطه؛
- ۳- توسعه در مفهوم قانون و اندراج احکام شرعی ذیل قانون

موضوعه در نظام جمهوری اسلامی؛

به اقتضای این توسعه مفهومی، قانون مصوب در پارلمان به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) قوانین موضوعه که از حقوق و قراردادهای بر می‌آیند، ب) قوانین مصوب که حاصل تفریع احکام اولیه، ثانویه و حکم حکومتی از دیدگاه صاحبان این مبناست. طبق نظریه های فقه مشروطه، وظیفه مجلس شورای ملی، وضع و نسخ و اصلاح قوانین نوع اول بود و در خصوص تبدیل احکام شرعی به مواد و مقررات قانونی صلاحیت و اختیاری نداشت. اما در تئوری‌های حکومت اسلامی، کار ویژه مجلس شورای اسلامی تنظیم و تصویب قوانین نوع دوم، و جعل، وضع و تغییر قوانین دسته اول است. این اشارات، حاکی از این واقعیت است که مشروعیّت و موقعیت مجلس قانون‌گذاری در فقه سیاسی شیعه طی یک صد سال گذشته، و از مشروطه تاکنون، نه تنها تثبیت که توسعه یافته است. با این حال، این پرسش هم چنان باقی است که مجلس قانون‌گذاری، چه در فقه مشروطه یا جمهوری اسلامی، چگونه و با چه ابزاری به این مهم اقدام و این وظایف تقنینی را می‌تواند ایفاء نماید؟ نظریه عمومی حزب در جستجوی پاسخی به این پرسش است.

حزب ابزاری برای تدوین قانون

حزب، ابزاری مدرن برای تدارک و تولید قانون در دولت مدرن است، حتی گفته می‌شود؛ سه گانه حزب، قانون و دولت مدرن ملازمه منطقی دارند. به همین دلیل هم، هرگونه سخن از دولت مدرن، لاجرم، حزب را تداعی نموده، تصویری از آن را به ذهن می‌کشاند. فلسفه عمومی حزب، تدوین قانون برای جامعه است؛ خواه با جعل قوانین موضوعه، یا تنظیم و انفاذ شریعت و حتی عرف یک جامعه در قالب مواد قانونی. اهمیت حزب از آن روی است که فرایند تولید قانون را تسهیل می‌کند. زیرا، قانون ابزار نظم عمومی است، و در صورتی می‌تواند چنین کار ویژه ای را به درستی انجام دهد که خود قانون محل اجماع

و مورد اتفاق همگان باشد. اما قانون فقط آنگاه قادر است چنین مقامی را احراز کند و مرجعی همگانی برای حل اختلاف در حوزه عمومی باشد که فرایند و قواعد تنظیم قانون با اجماع و توافق عمومی همراه شود. حزب چنین فرآیندی را فراهم می‌کند. به تعبیر دیگر، قانون معیار زندگی عمومی است، لیکن، معیاری نیز برای تقنین لازم است. حزب فرایند گفتگو و توافق بر قواعد تدوین قانون را فراهم می‌کند. حزب، پل رابطی است که اراده سیاسی را به نظام حقوقی بدل می‌کند؛ اجماع بر مرجعیت قانون، تابعی از اجماع بر قواعد و فرایند تدوین قانون است. کار ویژه حزب، تأمین این اجماع نوع دوم است و به همین دلیل نیز، هم حزب و هم توافق برآمده از آن، مقدمه‌ای بر مرجعیت قانون است و منطقاً بدان تقدم دارد.

حزب و فقه سیاسی خُرد و کلان

اگر بتوان از حکومت به مثابه یک کل منسجم سخن گفت و آن را اداره‌ی اداره‌ها نامید، در این صورت، حزب سیاسی اداره‌ای از این اداره‌ها و مسئله‌ای از مسائل حکومت است. بدین‌سان، اگر نسبت فقه و حکومت را فقه سیاسی کلان بنامیم، بحث فقهی در باب حزب را باید زیر مجموعه فقه سیاسی خُرد نشانند. فقه سیاسی کلان، شاخه‌ای از فقه سیاست است که به عملکرد، ساختار، رفتار و تصمیم‌گیری یک حکومت در کلیت آن می‌پردازد. فقه سیاسی کلان با بررسی شاخص‌های عمومی یک حکومت نظیر منبع مشروعیت، مکانیسم استقرار حکومت، شرایط حکمران و حکمرانی، ساختار و اهداف حکومت، رابطه حقوق و تکالیف شهروندان، حدود آزادی‌ها، نسبت حقوق و تکالیف شرعی، رابطه عرف و شرع در تنظیم قوانین حکومت و غیره می‌پردازد. در این راستا، تلاش‌های نظریه پردازان معطوف به ارائه مدل‌هایی از حکومت است که رابطه میان شریعت، مشروعیت، کارآمدی، ظرفیت‌های نهادی و اقتدار یک حکومت در جامعه مسلمانان را تنظیم نماید.

برعکس، فقه سیاسی خُرد به بررسی مکانیسم انتخاب یا تعیین مدیران اجرایی حکومت، نظام انتخاباتی، فرایند تقنین، شیوه فعالیت فعالان سیاسی در قالب تشکل‌ها، جماعات و احزاب سیاسی می‌پردازد. فقه سیاسی خُرد منطقی‌اً باید چگونگی رفتار انسان‌ها و انتخاب‌های آنان را در سطح مسائل خُرد سیاسی مانند حزب و نظام حزبی، و چگونگی تعامل بین حکمرانان و رأی‌دهندگان و عوامل مؤثر در انتخاب شهروندان بررسی کند. با چنین تحلیلی، روشن است که «مسئله حزب» از مهم‌ترین مسائل فقه سیاسی خُرد به شمار می‌رود. مسائل و موضوعات فقه سیاسی خُرد را می‌توان به سه دسته مسائل؛ اصلی، مکمل و جانشین تقسیم نمود:

- مسائل «اصلی» آن دسته از مسائل سیاسی هستند که هر کشور و حکومتی، قطع نظر از فرهنگ، جغرافیا و تاریخ خود، مجبور است بدان‌ها بپردازد. همانند مسئله نظم، امنیت، رفاه، قانونگذاری، قضاوت و غیره.

- مسائل «مکمل» آن دسته از مسائل و موضوعات سیاسی هستند که به موازات یکدیگر مورد نیاز و تقاضا هستند. مانند مجلس قانون‌گذاری و نظام انتخابات. زیرا نظام انتخاباتی در صورتی معنی دارد که مردم سالیاری و مجلس مقننه موجود و مشروع باشد.

- مسائل «جانشین» به آن دسته از مسائل، پدیده‌ها و موضوعات غالباً "مکمل" اطلاق می‌شود که می‌توانند جانشین یکدیگر شوند. مثل رأی‌دهی به جای بیعت، یا حزب سیاسی امروز به جای انجمن‌های عصر مشروطه.

حزب سیاسی و نظام حزبی از جمله این مسائل نوپیدا و «جانشین» است که از ظهور آن در اندیشه و نظام سیاسی ایران زمان زیادی نمی‌گذرد. هر چیز بدیع البته همراه با ابهام است و ابهام در سیاست تبعات گسترده‌ای دارد. به همین دلیل هم، تلاش در شناخت ماهیت و حقیقت آن، و تشخیص حزب صحیح از ناصحیح، از اولویت‌های جوامعی چون جامعه ماست.

حزب صحیح

نائینی با وجود تأکید بر اهمیت مجلس، احتمال رخنه فساد در مجلس نمایندگان را می‌دهد. فساد که از آن به «استبداد هیأت مبعوثان»، یا «انحراف و غصب» حقوق مردم توسط نمایندگان تعبیر شده است. به نظر نائینی، تنها راه خروج از این احتمال این است که «آنان هم در تحت مراقبه و مسئول آحاد ملت باشند». محقق نائینی، با تکیه بر عرف سیاسی زمان خود، بر این باور است که تنها ابزار ممکن در این باره «تشکیل انجمن‌های صحیح‌علمیه و مرتب نمودن آنها است از اعضای مهذب و کامل در علم و عمل و اخلاق و نوع خواه ترقی طلب، و با درایت و کفایت در حفظ جامعه اسلامی و احیای رابطه نوعیه» انجمن‌های عصر مشروطه مادر احزاب سیاسی در ایران هستند. این انجمن‌های سیاسی و ایالتی دوره مشروطه هستند که نه تنها آغازکننده رسمی مشارکت‌های مدنی در ایران بودند، بلکه در پی‌ریزی و تشکیل احزاب بعدی نیز نقش اساسی داشتند. بدین سان، تأملات نائینی در باب «تشکیل انجمن‌های صحیح‌علمیه» و تفکیک انجمن صحیح از ناصحیح در مسئله احزاب نیز جاری است. اصطلاح «حزب صحیح» یا «حقیقت حزب»، در ادبیات اصول‌فقه واژه‌ای تخصصی است که در مقابل «فاسد» به کار می‌رود. منظور از صحیح در هر شیء اعتباری، آن چیز «کامل الاجزاء و شرایط» است و اصولیان فاقد هر یک از این اجزاء و شرایط را «فاسد» می‌نامند.

جستجوی «حزب صحیح» و تلاش در فهم حقیقت آن، از آن روی اهمیت دارد که حزب برای سیاست‌مدرن و دولت برآمده از آن، از ضروریات زمانه است. هر چیزی، اگر به مرحله ضرورت رسید، لاجرم ظهور و تحقق خواهد یافت؛ حال اگر نوع صحیح آن را ندانیم و نسازیم، اشکال فاسد و فساد آور آن اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. قاعده کلی است که هر آن چه به مرحله ضرورت منطقی رسید، تحقق تاریخی نیز خواهد داشت. مقاومت و انکار، نه تنها چاره کار نیست، بلکه در

غیاب شکل صحیح حزب، اشکال فاسد آن بازار سیاست را پر خواهند کرد. همین امر، وظیفه‌ای اخلاقی به عهده پژوهشگران و فعالان حوزه سیاست می‌نهد که در تشخیص حقیقت حزب، و تصحیح اجزاء، ارکان و شرایط حزب در جامعه ما، همت گمارند. کمترین زیان اشکال فاسد حزب و نظام حزبی در جامعه، تخریب اعتماد عمومی به دولت، فعالان سیاسی، و نیز توقف فرایند اصلاح در روندهای سیاسی کشور است. فاجعه‌ای که مدت‌هاست به تأخیر در توسعه سیاسی انجامیده و ممکن است تا سالیان آتی هم دوام آورد.

فقه و موضوع شناسی حزب

از دیدگاه تحقیقات فقهی، حزب نیز همانند هر مسئله دیگر از مسائل شرعی، دو عنوان قابل پژوهش دارد؛ موضوع و حکم. از دیدگاه فقیهان، هر موضوعی حکمی دارد و هر حکمی موضوعی؛ اما، بسیاری از موضوعات به گونه‌ای است که اگر تصور روشن و درستی از آن‌ها وجود نداشته باشد، استنباط حکم آن‌ها مقدور نیست؛ مثل حقیقت قانون موضوعه، حقیقت انتخابات و نظام انتخاباتی، و حقیقت حزب و نظام حزبی. عمده وظیفه فقه استنباط حکم شرعی است. اما، هر حکم شرعی از آن روی که بسان یک محمول منطقی است، لاجرم موضوعی دارد و به انتفای موضوع، حکم شرعی نیز منتفی می‌شود؛ با تغییر آن نیز تغییر می‌کند. همچنین، برخی از موضوعات، از آن روی که اختراع و تأسیس شارع است از درون ادله شرعی استنباط می‌شود و برخی دیگر نیز از تولیدات عرف است و شارع با فرض چنین ارتکازات و تولیدات عرفی، حکمی شرعی را بدان بار نموده و افزوده است. بدین سان، قطع نظر از مجاری دوگانه تولید موضوع (اعم از عرف و شرع)، وابستگی منطقی و ابتنای حکم بر موضوع امری بدیهی می‌نماید. موضوع حزب از موضوعاتی است که عرف در شناخت آن مرجعیت دارد. اگر «حزب» یک امر اعتباری است، تعریف و تشخیص موضوع آن نیز، مثل هر امر اعتباری دیگری به عهده عرف است.

منظور فقیهان از عرف در این گونه موارد، نه عرف تسامحی و عمومی، بلکه «عرف دقیق» است و عرف دقیق البته پیوند وثیق با تخصص‌ها و تجربه‌ها و لاجرم، رشته‌های علمی متناسب با موضوع دارد. بدین سان، شناخت موضوع حزب و نظام حزبی، بدون آگاهی از دیدگاه محققان این پدیده در دانش سیاسی، ناممکن می‌نماید.

عرفی‌نگری و دقت عرفی ملهم از آن، نوعی از نگاه به موضوع است که نمی‌تواند از دستاوردهای علوم انسانی و حتی بخش‌هایی از علوم تجربی چشم‌پوشی کند. زیرا این علوم خود یکی از منابع تولید و تصحیح دقت عرفی هستند. گاه که دانشی، گامی به پیش می‌نهد، نگاه عرف را به موضوع، دگرگون می‌سازد و دریچه‌های تخصصی‌تر و دهل‌یزهای خصوصی از نگاه به موضوع را بر عرف می‌گشاید. از آن پس، عرف به تخصص می‌گراید. و به دیگر سخن، از نگاه عرف، موضوع در کانون موضوع‌ها و گزاره‌های تخصصی جای می‌گیرد. به موازات آن که عرف تخصص‌گرا می‌شود، موضوع‌شناسی فقهی نیز به وساطت عرف و از همین مجرای عرفی، به دانش‌های تخصصی توجه و استناد می‌کند. بحث دربارهٔ حزب و نظام حزبی نیز چنین است؛ حزب‌شناسی، و البته، صدور حکم شرعی، سیاست‌گذاری و تقنین دربارهٔ حزب، امر ساده‌ای نیست و به دلیل پیچیدگی این پدیده از یک سوی، و آثار گسترده‌ای که در حیات سیاسی و زندگی خصوصی مردمان هر جامعه دارد، از سوی دیگر چنان حساسیتی دارد که نیازمند مشاوره دقیق با کارشناسان خبره در حوزهٔ حزب است.

ضرورت احزاب

دانشمندان علم سیاست، ملازمه‌ای بین دموکراسی و حزب می‌بینند و معنای این ملازمه این است که هر کجا حکومت قانون و دولت مردم‌سالار ظاهر شود، حزب نیز، خواه صحیح یا فاسد آن پیدا خواهد شد. حزب و دموکراسی، دو قلوب‌های به هم بسته‌اند و صحت

و فساد هر یک به سلامت دیگری گره خورده است. شاید بتوان گفت که نوعی اجماع مرکب در باب ضرورت احزاب سیاسی برای حفظ و توسعه حکومت‌های انتخابی وجود دارد. احزاب سیاسی تنها ابزار عملی هستند که اطمینان می‌دهند نهادهای دموکراسی در دولت مدرن می‌توانند به کار خود ادامه دهند. به همین لحاظ است که گفته می‌شود؛ سخن از دموکراسی سخن از احزاب و نظام حزبی رقابتی است. تجربه سیاسی نشان داده که هنوز در هیچ جای دنیا جایگزین بهینه برای حزب سیاسی، با همین کارکردها و نتایج، ظاهر نشده است. در ایران نیز، کوشش‌های افرادی مثل آیت‌الله مصباح یزدی (ره) که سعی در یافتن جایگزین بهینه برای احزاب سیاسی داشتند، راه به جایی نبرده است. وی مدت‌ها کوشید با نفی حزب به مثابه پدیده‌ای غربی، به تعبیر خود، «جایگزینی اسلامی» پیدا و پیشنهاد نماید و از تجهیز هیأت‌های مذهبی و مساجد به جای احزاب سخن گفت. اما سرانجام خود او نیز نه تنها حزب را پذیرفت، بلکه حزب را مصداق «تعاون» در ادبیات اسلامی تلقی نمود. حزب چنان ضرورتی برای نظام‌های مردم‌سالار، اعم از دینی و سکولار، دارد که حتی سرسخت‌ترین مخالفان آن نیز، ناگزیر به تأسیس آن تن داده‌اند. زیرا، هر جا حکومت انتخابی و مجلس قانون‌گذاری هست، حزب هم هست، اگر شکل صحیح کامل آن ایجاد نشود، ناگزیر، اشکال ناقص و حتی فاسد احزاب از راه خواهند رسید. در واقع، دموکراسی‌های دینی یا سکولار - مدرن، بدون احزاب و نظام حزبی قابل تصور نیستند و دولت‌های دمکراتیک در حقیقت حکومت‌های حزبی هستند. حزب با اصل دموکراسی / مردمسالاری ملازمه دارد و نه با پسوند دینی یا سکولار آن. این نکته بدان معنی است که فکّ ملازمه بین اصل حزب و اصل دموکراسی، و تقلیل آن به یکی از خصائص دموکراسی سکولار، خطای فاحشی است که خسارات جبران‌ناپذیری به حیات سیاسی و لاجرم سرنوشت جامعه ما وارد نموده است. به همین دلیل نیز، باز اندیشی در ماهیت حزب، و تلاش در ترسیم وجوه سه‌گانه صحیح، ناقص و فاسد

این پدیده، گامی مهم و حیاتی در تصحیح روندهای سیاسی در جامعه ما خواهد بود. زیرا، هر گام درست در این باره، مشروط به تصور درست مسئله و تشخیص احزاب صحیح و سقیم است.

تحلیل و تبیین



آقای فیرحی در این یادداشت نکاتی را اشاره می‌کنند. وی می‌گوید حزب پڑوهی موجود نشان می‌دهد که حزب با اصل دموکراسی ملازمه دارد و نه با پسوند دینی یا سکولار بودن آن. این نکته بدان معنی است که فک ملازمه بین اصل حزب و اصل دموکراسی و تقلیل آن به یکی از خصایص دموکراسی سکولار خطای فاحشی است که خسارات جبران‌ناپذیری به حیات سیاسی و لاجرم سرنوشت جامعه ما وارد کرده است. در ادامه ایشان اشاره می‌کنند که رابطه قانون و شرع در نظام جمهوری اسلامی توسعه یافته و دوگانه قانون و شرع به این نحو که احکام شرعی اندراج ذیل قانون موضوعه در نظام جمهوری اسلامی پیدا کرده‌اند، حل می‌شود. به اقتضای این توسعه مفهومی، قانون مصوب در پارلمان به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) قوانین موضوعه که از حقوق و قراردادهای بر می‌آیند ب) قوانین مصوب که حاصل تفریع احکام اولیه، ثانویه و حکم حکومتی از دیدگاه صاحبان این مبناست. طبق نظریه‌های فقه مشروطه، وظیفه مجلس شورای ملی، وضع و نسخ و اصلاح قوانین نوع اول بود و در خصوص تبدیل احکام شرعی به مواد و مقررات قانونی صلاحیت و اختیاری نداشت. اما، در تئوری‌های حکومت اسلامی، کار ویژه مجلس شورای اسلامی تنظیم و تصویب قوانین نوع دوم و جعل، وضع و تغییر قوانین دسته اول است. در مورد رابطه فقه و حزب هم مدعی می‌شود عمده وظیفه فقه استنباط حکم شرعی است. اما، هر حکم شرعی از آن روی که بسان یک محمول منطقی است، لاجرم موضوعی دارد و به انتفای موضوع، حکم شرعی نیز منتفی می‌شود موضوع حزب از موضوعاتی است که عرف در شناخت آن مرجعیت دارد. اگر «حزب» یک امر اعتباری است، تعریف و تشخیص موضوع آن نیز، مثل هر امر

اعتباری دیگری به عهده عرف است. منظور فقیهان از عرف در این گونه موارد، نه عرف تسامحی و عمومی، بلکه «عرف دقیق» است. در نهایت هم از ضرورت حزب سخن گفته که دانشمندان علم سیاست، ملازمه ای بین دموکراسی و حزب می بینند؛ و معنای این ملازمه این است که هر کجا حکومت قانون و دولت مردم سالار ظاهر شود، حزب نیز، خواه صحیح یا فاسد آن پیدا خواهد شد.

در مورد نکات ایشان و اساساً در مورد «حزب در اندیشه اسلام» نکاتی عرض می شود که در ضمن آن، نقد دیدگاه ایشان هم واضح می شود و عمده اشکال به ایشان این است که وی به دنبال پیاده کردن مبانی حزب مدرن بر اساس مفهوم سازی متجددانه آن برای جامعه ای دینی می باشد. مشکل اصلی دقیقاً اینجاست که بدون توجه به ظرفیت تولیدی متون دینی برای مفهوم حزب و بیان شاخصه های آن از نگاه عقل و شرع دست به این کار می زند. به بیان دیگر این موضوع را منحصر در نگاه مبتنی بر مدرنیته دیده است در حالی که متون دینی ظرفیت ارائه الگویی جدید در این حوزه را داراست.^۱ توضیح آن که بحث حزب دوبار در تاریخ جمهوری اسلامی مطرح شده، یکبار در دوره مشروطه در قانون اساسی و یکبار در قانون جمهوری اسلامی و در هر دو، حزب را در قانون وارد کردند به این شرط که حزب آزاد است تا جایی که مخالف شریعت نباشد. حزب پذیرفته شد اما هیچ وقت دانش دینی فعالیت حزب نداشتیم و تولید دانش در این زمینه صورت نگرفت و عملاً آنچه از غرب گرفته بودیم را تعمیم دادیم. اینکه متون دینی و نصوص و آیات و روایت در این زمینه چه گفتند هیچ وقت مطرح نبوده است. در بیان این ناکارآمدی، باید بگوییم در نظام اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، دانش تحزب تاکنون بر اساس شریعت و فقهات تولید نشده است. مشکلی که در زمینه بومی سازی یا اسلامی سازی دانش حزب با آن مواجه هستیم، آن است که با ذوق زدگی تمام، همان تجربه خام را بدون توجه به دانش تولیدی و بذرشناسی و اصلاح ژنتیک دانه آورده و در خاک نظام اسلامی

و بوم‌زیست خودمان که اصلاً متناسب با آن نیست، می‌کاریم. در مقوله فقه و اجتهاد نیز پذیرش تجربه عقلانیه، با رعایت همین شرایط باید باشد. احکام امضائی اسلام به ویژه در معاملات با رعایت چنین شرایطی بوده است. اگر پیامبر اسلام (ص) بنای عقلا در معامله و خرید و فروش را پذیرفت، با اصلاح ژنتیک آن بوده است. ایشان هم برای متعاملین شرط گذاشتند و هم ژن اصل معامله را اصلاح کرده و فرمودند گران‌فروشی، کم‌فروشی، احتکار، تقلب، تدلیس و غرر و ضرر نباید وجود داشته باشد. انواع خیارات و راه‌های بازگشت را تدارک دیدند تا در صورت اشتباه، ضررها و خسارت‌ها جبران شوند.

در تولید دانش حزب بومی و اسلامی، لازم است بازخوانی دقیقی از حزب داشته باشیم. قدم اول در این مسیر «موضوع شناسی» است؛ زمانی که حزب الله مقابل حزب الشیطان قرار می‌گیرد، مقصود یک حزب بر پایه اعتقاد بوده و در حزب سیاسی محض که متصدی رقابت، مشارکت، قدرت، دولت و حکومت باشد، منحصر نیست. با این حال، آیا می‌شود آن مفهوم عام را در موردی خاص بازسازی و احیا کرد یا نمی‌شود؟ همچنین ممکن است به جای واژه حزب از واژه‌های دیگری مانند: «امت»، «قوم»، «رهط»، «مومنان»، «مطیعان» و «صادقون» برای حزب اسلامی استفاده شده باشد. در مقابل ممکن است احزاب نامطلوب با نام‌هایی مانند: «ملا»، «مترفان»، «کافران» و «منافقان» استفاده شده باشند. غایت در این بحث، بازسازی این مفاهیم مثبت در قالب یک حزب اسلامی، جهت رسیدن به کارکردهای مثبتی است که حزب در دنیای امروز و متناسب با سبک زندگی مدرن و دولت اسلامی جدید دارد.

مسئله بعدی فلسفه وجودی حزب است. معمولاً در دنیا برای حزب دو فلسفه بیان میکنند: فلسفه دینامیک یا فعال و فلسفه استاتیک. طبق فلسفه دینامیک، حزب وظیفه دارد جامعه را به پیش برده و از وضع موجود به وضع مطلوب و بهتر حرکت دهد. این وظیفه به عهده حزب است. در

جامعه بخش زیادی از این مسئولیت متوجه دولت نیست؛ بلکه متوجه احزاب است. احزاب معمولاً نخبگان و فرهیختگان دینی و تجربی و مهارتی و معرفتی هستند. طبق فلسفه استاتیک، همان طور که در لیبرال دموکراسی بیان می شود، دولت متصدی اینکه مردم را به پیش برده، حرکت دهد و از وضع موجود به وضع مطلوب برساند، نیست؛ بلکه دولت به عنوان منتخب ملت، وظیفه پاسبان یا پلیس را دارد. او باید وضع موجود را حفظ کند تا مشکلی پیش نیاید و مردم کارهای خود را انجام دهند. در این دیدگاه، دولت صرفاً موظف است هر چه اکثریت گفتند را تأمین کند؛ اما اینکه مردم خواهان بهشت، جهنم، سعادت، کمال و... هستند، این ها وظیفه دولت نیست. به تبع حزب هم تابع این فلسفه سیاسی است. احزاب در دنیای غرب وظیفه فعال سازی وضعیت موجود را دارند، نه اینکه حزب نقش هدایت گری، آموزش و پرورش، تهذیب و رشد اخلاق را داشته باشد. در واقع حزب برای فعال سازی جامعه موجود، افزایش مشارکت و ارتقاء کارآمدی نظام تشکیل شده است و بنا دارد رابطه ای بین نظام و بدنه اجتماعی آن برقرار کند، همان گونه که دنبال به دست گرفتن قدرت است؛ در حالی که حزبی که ما مدعی آن هستیم و ویژگی هایش در قرآن و روایات آمده، فقط این نیست که بخواهد مسائل مادی و ظاهری را تأمین کند؛ بلکه حزب به تبع فلسفه نظام سیاسی اسلام، مسئولیتی در راستای وظایف حکومت اسلامی و ادامه رسالت و امامت برعهده دارد. در قرآن کریم آمده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (آل عمران/ ۱۰۴)

امت را بعضی معادل حزب دانسته اند؛ یعنی یک اجتماع، جمع و امتی تشکیل شود که کار هدایت، اصلاح، امر به-معروف و نهی از منکر را به عهده گیرد. حزبی که در قرآن بیان شده است، فقط متمرکز بر قدرت سیاسی نیست؛ بلکه بحث هدایت، معنویت، امر به معروف و نهی از منکر، خیرات و فضائل اجتماعی، سیاسی، دینی و اعتقادی را پی می گیرد. در نتیجه ما باید به دنبال آن فلسفه دینامیکی که حزب را به مثابه

موتور محرکه جامعه تلقی می‌کند و در واقع مکمل سیستم ولایت فقیه است، باشیم. به عبارت دیگر، هرآنچه نظام سیاسی کم می‌گذارد، حزب باید آن را جبران کند؛ مسئولیت تمام نواقص نظام سیاسی، متوجه احزاب است. بنابراین ما باید درصدد ارائه یک مدل ایده‌آل باشیم.

موضوع مهم بعدی که باید به آن بپردازیم، کارویژه‌ها و کارکردهای جدی احزاب، متناسب با نظام ولایت فقیه است. یکی از دلایل عقلی برای وجود حزب، مشارکت آن در قدرت و افزایش زمینه مشارکت مردم است. اگر حزب چنین کارکرد و ظرفیتی داشته باشد که بتواند جامعه اسلامی را پشت‌سر ولی فقیه در نظام اسلامی بسیج کند و حضور مردم را افزایش دهد، همین دلیل عقلی بر لزوم و ضرورت حزب است. بررسی تحزب در قرآن در پایین‌ترین لایه اجتماعی، در فرایند جریان خود به سطح بالاترین پارادایمی و درنهایت به وحدت ربوبی می‌رسد. در اینجا تمام جریان حزب الله و حزب الشیطان زیر مجموعه حق و باطل قرار داده می‌شوند. فلسفه تاریخ دین و رسالت انبیا آن است که نظام دو پارادایمی را به یک نظام حق محور برساند؛ لذا با آمدن سرسلسله انبیا و خاتم رسولان صلی‌الله‌علیه‌وآله ضمن تصدیق انبیای گذشته، پایان تاریخ ادیان قبلی و آیین‌های تحریف شده‌ای که تا دوره ظهور اسلام باقی مانده بود را اعلام و دین حق و جامع را معرفی می‌کند: «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» و در پایان تاریخ هم با جمع‌آوری غائله دو پارادایمی حق و باطل، سرنوشت بشر را به رسم وراثت تقدیم جریان حق می‌نماید: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَتَمَكَّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ»؛ و ما اراده کردیم بر کسانی که در زمین فرو دست شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان مردم گردانیم و ایشان را وارث زمین کنیم و در زمین قدرشان دهیم. بنابراین لذا با وجود نصوص فراوانی که از آن‌ها در تعریف حزب و کارکرد حزب استفاده می‌شود، می‌توان مدعی تولید دانش اسلامی برای این پدیده اجتماعی شد. همان‌گونه که به ادله عقلی هم می‌توان رجوع کرد.

پی‌نوشت:

۱. در این زمینه از بحث‌های دکتر حجه الاسلام مهاجرنیا هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی استفاده شده است.

ک نظام صلح و قرارداد

یادداشت |

پیامبر(ص) و میلاد یک اندیشه آغازی برای

یک آرمان

دین را نمی‌شود با زور به کسی تحمیل کرد. فرق اسلام جهادی با اسلام قراردادی این است که قرارداد در دل‌ها جاری می‌شود اما در اسلام جهادی، کسانی که مغلوب می‌شوند، دچار نفاق می‌شوند. دلشان با اسلام نیست. به ضرب شمشیر مسلمان شده‌اند و هر روز این شمشیر نباشد، اعتراض‌ها شروع خواهد شد. این منطق تاریخ است: دین را نمی‌شود با زور به کسی تحمیل کرد و هر کسی هم تحمیل کرده، سرانجام خودش آسیب دیده است. در آیات قرآن و روایات، پیامبر اسلام را به‌عنوان خلق عظیم و به‌عنوان پیامبر صلح معرفی کرده‌اند. پیامبر دو معجزه بزرگ دارد؛ یکی قرآن و دیگری که برای ما کمتر شناخته شده است، نظام گفتگو، قرارداد و صلح است. او از ذره‌ذره فرصت‌ها برای برقراری صلح استفاده می‌کرد. در قرآن و روایات ما، بیش از بحث از جنگ و دفاع، بحث از صلح است. امروز نزد افکار عمومی معمولاً وقتی که صحبت از اسلام و مسلمان‌ها می‌شود، با شمشیر و تفنگ و خشونت آن را می‌شناسند و این یک معضل است. باید پرسید چه شده که مسلمان‌ها دین اسلام را دین جنگ معرفی کرده‌اند؟ کسی که تفنگ در دست دارد، حوصله‌ای برای گفتگو ندارد. دو فرمول برای حکومت داری هست؛ فرمول اول اینکه سیاستمداران قدر و باهوش اگر ببینند که در داخل دچار بحران هستند، سعی می‌کنند که بحران را به بیرون هدایت کنند، بنابراین جنگی را می‌سازند و پیش می‌برند. فرمول دوم اینکه وقتی شرایط جنگ هست، معمولاً نظامیان بر سیاست و فرهنگ مسلط می‌شوند. ذهن نظامی، ذهن اقتدارگرا است. کسی که

تفنگ در دست دارد، ذهن دموکراتیک و حوصله‌ای برای گفتگو ندارد. این در علم سیاست تجربه شده است که هر کجا نظامیان در قدرت یا در نفوذ بوده‌اند، ما شاهد شکل‌گیری اقتدارگرایی و تخصص بوده‌ایم. این پژوهشگر دینی گفت: بعضی بزرگان به درستی گفته‌اند که شیعه در قضیه جنگ به نوعی تابع سامانه اهل سنت است یعنی جهاد را به ابتدایی و دفاعی تقسیم می‌کند، با این تفاوت که معتقد است جهاد ابتدایی از اختیارات معصوم است. این خیلی خوب است یعنی شیعه را به جنگ ابتدایی نمی‌کشاند، اما در دسر دیگری دارد و آن این است که تشیع هم مثل اهل تسنن هر چند با کفار نمی‌جنگد، اما سر آشتی و دوستی هم ندارد، یعنی یک نوع وتوشدگی، بستن نگاه دیگران و قطع کردن ارتباط با دیگران و با جهان. با این دیدگاه، شیعیان گشودگی به جهان را از دست دادند و نتوانستند جهانی فکر کنند و چون نتوانستند جهانی فکر کنند، چند تکه شدند. هر فرقه‌ای دیگری را تکفیر و علیه آن شمشیر کشید. چنین شد که ما پیامبر اسلام را که پیامبر رحمت بود، پیامبر جنگ معرفی کردیم و آن قدر تکرار کردیم که خودمان هم باورمان شد که اسلام دین جنگ است و پیامبر، رسول شمشیر. نتیجه این شد که بسیار سخت است که عادت به گفتگو با مخالفان پیدا کرده و آنها را تحمل کنیم. پیامبر آزادی مذهبی غیر مسلمانان را به رسمیت می‌شناخت. حالا سوال این است که آیا خود پیامبر هم اینگونه بود؟ پیامبر اسلام بالای ۱۳۰ پیمان و قرارداد دارد که سه‌تای آن بسیار مشهور است، یکی از آنها قرارداد تأسیس دولت مدینه است. قراردادی ۴۸ ماده‌ای که اساس دولت مدینه را به صورت دموکراتیک شکل می‌دهد. در پیش‌نویس این قانون اساسی پیامبر چند نکته بود.



تحلیل و تبیین

داود فیرحی به عنوان تئوریسن دینی اصلاح طلبان، در این یادداشت، معجزه پیامبر اکرم(ص) را نظام گفتگو و قرارداد و صلح می داند که از ذره ذره فرصت‌ها برای برقراری صلح بهره می برد. او فقه شیعه و اهل عامه را به دلیل باب جهاد مذمت می کند و این بینش جهاد ابتدایی را عامل می داند که سبب شده شیعه و سنی گشودگی به جهان را از دست بدهند و فرقه فرقه شده و تکفیر در میان آنها شکل بگیرد! فیرحی در این یادداشت مدعی می شود دین را نمی شود با زور به کسی تحمیل کرد. فرق اسلام جهادی با اسلام قراردادی این است که قرارداد در دل‌ها جاری می شود اما در اسلام جهادی، کسانی که مغلوب می شوند.

در تحلیل سخنان ایشان عرض می کنیم اولاً این که دین اجبار بر نمی دارد و با زور قابل تحمیل نیست، سخن درستی نمی باشد. شهید مطهری(ره) این طور می فرمایند که «دین و ایمان اجباری نیست، راه واضح است، من [دین] از شما فقط تفکر و دقت می خواهم. اساساً ایمانی که اسلام می خواهد قابل اجبار کردن نیست، امکان اجبار ندارد. مگر می شود کسی را آن طوری که اسلام از او ایمان می خواهد مجبور کرد؟ اگر ممکن باشد که بچه‌ای را به فلک ببندند، اینقدر خوب به او بزنند تا یک مسئله را حل کند، چنین چیزی نیز ممکن است. زیر چوب کسی نمی تواند مسئله حل کند. او را باید آزاد گذاشت، فکرش را باید آزاد گذاشت تا مسئله را حل کند. عقیده اسلامی یک چنین چیزی است. در شأن نزول آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» نوشته اند عده‌ای از انصار (یعنی مردم مدینه از اوس و خزرج) قبل از این که پیغمبر اسلام به مدینه تشریف بیاورند، بچه‌هایشان را نزد یهودیها می فرستادند چون آنها نسبت به بت پرست‌های مدینه متمدن تر بودند و بعضی

از ایشان (ده بیست نفر) سواد خواندن و نوشتن هم داشتند، برعکس اعراب بت پرست که سواد خواندن و نوشتن نداشتند. اغلب، بچه‌هایشان را پیش آنها می‌فرستادند که تربیت شوند و چیزهایی یاد بگیرند. این بچه‌ها وقتی که می‌رفتند پیش یهودیها می‌دیدند که ثقافت و فرهنگ آنها نسبت به پدر و مادر و قبیله خودشان خیلی بالاتر است، به آنها علاقه‌مند می‌شدند و احیاناً به دین ایشان درمی‌آمدند. وقتی که اسلام به مدینه آمد، بت پرست‌ها مسلمان شدند ولی اکثر یهودیها به دین خودشان باقی ماندند الا عده کمی که آنها هم مسلمان شدند. در میان بچه‌هایی که تحت تربیت یهودیها بودند، عده‌ای به همان دین یهود باقی ماندند، تا قضیه بنی‌النضیر پیش آمد. قرار شد که بنی‌النضیر در اثر خیانت و نقض عهد و پیمانی که کرده بودند، مهاجرت و جلای وطن کنند و از آنجا بروند. بچه‌های انصار که به اینها علاقه‌مند و با اینها محشور بودند و حتی دینشان را هم انتخاب کرده بودند، گفتند: اگر بناست اینها بروند ما هم با اینها می‌رویم. پدرها خواستند مانع آنها شوند، گفتند: شما حق ندارید بروید، شما باید بمانید و باید هم مسلمان شوید. آمدند پیش پیغمبر اکرم، فرمود: نه، «باید» ندارد، شما اسلام را بر آنها عرضه کنید؛ اگر پذیرفتند، پذیرفتند و اگر نپذیرفتند ما اسلام اجباری هرگز نمی‌خواهیم: لَا آكْرَاهُ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ دِيْكَرِ حَقِيْقَةِ اَشْكَارِ شده است، راه هدایت از راه ضلالت آشکار است، اگر کسی راه هدایت را نگیرد جز بیماری چیز دیگری نیست.»^۱

اما نکته بسیار مهمی که از این گزاره‌ها به نادرستی نتیجه گرفته می‌شود این است که پس در اسلام مبارزه با اندیشه‌های باطل و مبارزه با عقیده نداریم. نکته مهمی که شهید مطهری (ره) این جا بیان می‌دارند، تفکیک بین تفکر و عقیده است. ایشان به زیبایی بیان می‌دارند: «کار صحیح کار ابراهیم (ع) است که خودش [در جامعه‌اش] تنها کسی است که يك فکر آزاد دارد و تمام مردم را در زنجیر عقاید سخیف و تقلیدی که کوچکترین مایه‌ای از فکر ندارد گرفتار می‌بیند. مردم به عنوان

روز عید از شهر خارج می‌شوند و او بیماری را بهانه می‌کند و خارج نمی‌شود. بعد که شهر خلوت می‌شود وارد بتخانه بزرگ می‌شود، يك تبر برمی‌دارد، تمام بتها را خرد می‌کند و بعد تبر را به گردن بت بزرگ می‌آویزد و بیرون می‌آید. عمداً این کار را کرد برای این که- به نصّ قرآن کریم- بتواند فکر مردم را آزاد کند. شب، وقتی که مردم بر می‌گردند و به معبد می‌روند می‌بینند اوضاع واژگونه است، مثل این است که این بتها خودشان با همدیگر دعوا کرده باشند و همدیگر را کشته باشند. تنها بتی که باقی مانده است بت بزرگ است. چه کسی این کار را کرده است؟ به حکم فطرت می‌فهمیدند که این بتهای بی‌جان خودشان نمی‌توانند به جان همدیگر بیفتند، لابد کار يك موجود شاعر است. (قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ اِبْرَاهِيمُ) يك جوانی بود به نام ابراهیم که به اینها بدگویی می‌کرد، نکند کار او باشد! ابراهیم را احضار کنید تا از او بازپرسی کنیم. (أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا اِبْرَاهِيمُ) ابراهیم! آیا تو این کار را کردی (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ أَنْ كَانُوا يَظُنُّونَ) نه، من نکردم. علامت جرم را شما دست کسی دیگر می‌بینید، می‌آیید یقه مرا می‌چسبید؟ علامت جرم که همراه بت بزرگ است، چرا به سراغ من آمده‌اید؟ از خودشان پرسید تا جواب بدهند. (فَرَجَعُوا إِلَىٰ اَنْفُسِهِمْ). با خودشان فکر کردند که راست می‌گویند. با این عمل، (رَجَعُوا إِلَىٰ اَنْفُسِهِمْ) یعنی فکرشان را از زنجیر عقیده آزاد کرد. این را می‌گویند عمل انسانی. عمل موسی بن عمران انسانی است که وقتی می‌بیند قومش گوساله سامری را به عنوان يك بت انتخاب کرده‌اند و دارند پرستش می‌کنند، می‌گوید: (لَتَنْحَرِقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا). «به خدا آتشش می‌زنم، به خدا خاکسترش را هم بر باد می‌دهم» برای این که اگر آن گوساله می‌ماند چه می‌کرد؟ غیر از این که مردمی را در زنجیر يك خرافه گرفتار می‌کرد مگر اثر دیگری داشت؟ واقعا قوم موسی که آمدند گوساله را پرستش کردند، فکر آزادشان آنها را به آنجا کشاند؟ یا از دریا بیرون آمده بودند، چشمشان به مردمی افتاده بود که بتهایی دارند و آنها را سجده می‌کنند، و تا آن وقت بت

سجده کردن را ندیده بودند، خوششان آمده بود. (یا موسی اجعل لنا الها كما لهم الهة) عمل صحیح عمل خاتم الانبیاء است؛ سالهای متمادی با عقیده بت پرستی مبارزه کرد تا فکر مردم را آزاد کند. اگر عرب جاهلیت هزار سال دیگر هم می ماند همان بت را پرستش می کرد (همان طوری که حتی در ملت‌های متمدن مثل ژاپن هنوز بت پرستی وجود دارد) و يك قدم به سوی ترقی و تکامل بر نمی داشت. اما پیغمبر آمد این زنجیر اعتقادی را از دست و پای آنها باز کرد و فکرشان را آزاد نمود: (وَ يَصِّعُ عَنْهُمْ اَصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ). قرآن اسم آن چیزی را که اروپایی می گوید بشر را باید در آن آزاد گذاشت، زنجیر می گذارد؛ می گوید شکر این را بکنید که خدا به وسیله این پیغمبر این بارهای گران یعنی خرافه‌ها را از دوش شما برداشت، این زنجیرهایی را که خودتان به دست و پای خودتان بسته بودید برداشت. در جنگ بدر اسرا را نزد پیغمبر آورده بودند. طبق معمول اسیر را برای این که فرار نکنند می بندند. پیغمبر يك نگاهی به اینها کرد و بی اختیار تبسم نمود. آنها گفتند: ما از تو خیلی دور می دانستیم که به حال ما شماتت کنی. فرمود: شماتت نیست، من می بینم شما را به زور این زنجیرها باید به سوی بهشت ببرم، به زور باید این عقاید را از شما بگیرم.^۲ پس بسیار تفاوت است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. اگر اعتقادی بر مبنای تفکر باشد، عقیده‌ای داشته باشیم که ریشه آن تفکر است، اسلام چنین عقیده‌ای را می پذیرد، غیر از این عقیده را اساساً قبول ندارد. آزادی این عقیده آزادی فکر است. اما عقایدی که بر مبنای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت، به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده است، این‌ها را هرگز اسلام به نام آزادی عقیده نمی پذیرد.

هدف جهاد اسلامی هم با همین نکته روشن می شود که ریشه آن مبارزه با این اسارت‌های فکری است نه اجبار عقیده بر مردم. اگر در همین بیانات دقت شود معلوم خواهد شد، اسلام دین صلح است یا جنگ و آیا اساساً این دوگانه درست است یا نه! در اسلام در کنار

صلح، جهاد نیز داریم. هر کدام هم بر اساس همین اندیشه‌ای که از شهید مطهری (ره) بیان شد، تبیین می‌شود و تکیه بر یک طرف بدون بیان دیگری فهمی ناقص از اسلام خواهد بود.

پی‌نوشت:

۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۴، ص: ۳۸۳.
۲. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۴، ص: ۳۷۷.

سخنرانی |

فلسفه قیام عاشورا

همه دوستان وصیت امام حسین (ع) را خوانده‌اند و به اندازه کافی مشهور است. قصد دارم جمله‌ای از آن وصیت را برجسته و بحث خودم را حول همین مباحث متمرکز کنم. همه می‌دانیم که اواخر سال ۶۰ هجری اتفاق مهمی در حال رخ دادن است و معاویه از دنیا رفته و خلافت در حال تبدیل شدن به یک نظام وراثتی است و بسیاری از اتفاقات قبل از آن رخ داده که این نتیجه آنهاست. اباعبدالله الحسین (ع) اعتراضی را علنی کردند که قبلاً هم وجود داشت. در آن اعتراض به این جمله اشاره کردند که قصد شرارت ندارم و اقدام کردم برای طلب اصلاح در امت جدم و خواهان بازگشت به مسیری هستم که پیامبر و علی (ع) طی می‌کرد. این جمله‌ای کلیدی و بسیار مهم است. در حقیقت امام دو واژه را مطرح و به هم متصل کردند و اساس حرکت خود را نیز این دو واژه قرار دادند. واژه اول این است که «من دنبال اصلاح» و واژه دوم هم این است که «منظورم از اصلاح بازگشت به سنت پیامبر (ص)» است. یعنی امام خودش اصلاح را تعریف کرده و این طور نیست که واژه مبهمی باشد. سوالی که طرح می‌کنم این است که چرا امام به بازگشت به سنت اصرار دارد؟ اصلاً سنت چیست و چه اتفاقی افتاده که چنین پرسشی مطرح می‌شود؟ سعی می‌کنم برای این بحث جوابی را به عنوان یک فرضیه مطرح کنم و امیدوارم که توضیحاتم یک چشم انداز در فهم قیام عاشورا به وجود آورد. برای اینکه بتوانیم این بحث را با تمرکز دنبال کنیم، باید خاطره شهادی کربلا را به یاد بیاوریم. باید دید مسأله سنت چیست؟ تاریخ ما نشان می‌دهد که مسأله سنت هیچکدام از واجبات شرعیه مانند نماز، روزه، زکات، حج و... نیست. کسانی که تاریخ حکومت معاویه بن ابوسفیان را به دقت می‌خوانند می‌دانند که حج در این دوره پرشورترین حج ۶۰ سال صدر اسلام است و

نماز جماعت به ویژه در شام رونق فراوان دارد. روزه نیز کاملاً رعایت می شود و خود خلیفه از این الزامات حفاظت می کند. زکات هم جمع می شود و بسیاری از مواردی که ما به عنوان احکام شرعی می دانیم مو به مو رعایت می شوند.

حتی خود معاویه ملتزم به بسیاری از احکام شریعتی بود که شاید بسیاری از ما به اندازه او چنین کاری نکنیم. بعضی از مورخین، زندگی یک روز معاویه را توضیح داده و نشان دادند که چگونه مستحبات مذهبی بخشی از زندگی روزانه او بوده است. یعنی اصلاً مسأله این ها نبوده و حتی مسأله شراب خواری یزید هم نیست. زیرا شراب خواری گناهی شخصی است و نهایتاً می توان گفت خلیفه یعنی یزید را از مشروعیت می اندازد. آنچه رخ داده و بسیار مهم است به سیره حکومت یا شیوه حکمرانی برمی گردد. وقتی از اصلاح حرف می زنیم در واقع از چند مسأله حرف می زنیم. یعنی اصلی بوده که دچار تغییر شده پس آن چه اصلی است؟، دوم اینکه این اصل را چگونه می توان دوباره احیا کرد؟ و سوم معیار اصلاح چیست؟ و با چه چارچوبی می توان آن را دنبال کرد؟ موضوع اصلاح چیست؟ و پرسش های دیگر. برای اینکه به سراغ اصل مطلب بروم به دو گزاره اشاره می کنم و بحثم را دنبال خواهم کرد. در واقع وقتی ما شاهد تحولات ۶۰ ساله دولت هستیم، می دانیم که ۱۰ سال اول آن دوره پیامبر، دو سال دیگرش دوره خلیفه اول، ۱۰ سال بعدی نیز مربوط به خلیفه دوم و از سال ۲۳ تا ۳۵ دوره خلافت عثمان است. از سال ۳۵ تا ۴۰ هم دوره حضرت علی (ع) بوده و چند ماهی هم که چندان دوره محسوب نمی شود مربوط به خلافت امام حسن (ع) است. از سال ۴۱ تا ۶۰ نیز که دوران بسیار مهمی بوده دوران خلافت معاویه است. کالبدشکافی دوران معاویه بسیار جالب و دارای اهمیت است. شاهدیم که پاشنه حکومت اسلامی بعد از پیامبر به تدریج دچار آسیب شده و تاریخ نگاران توضیحات بسیار مهمی در این خصوص ارائه داده اند مبنی بر اینکه حکومت بنیانگذار بعد از او به تدریج در

شیبی متفاوت قرار گرفت و زاویه پیدا کرد. دولت پیامبر (ص) دولتی بسیار جالب بوده که مبتنی بر قرارداد و رضایت است. زیرا پیامبر (ص) هیچگاه از کسی نخواست که اسلام بیاورد. در حالی که می‌دانید بعدها برای مسلمان کردن مردم جنگی ابتدایی راه انداختند.

پیامبر (ص) حتی وقتی با مشرکان سخن می‌گوید می‌فرماید قرارداد را تمدید نخواهیم کرد. ایشان نزدیک ۱۳۲ قرارداد بست و شبکه حکومت خود را روی آن بنا کرده بود. اما این دولت در دوره‌های بعد به تدریج تبدیل به دولتی تهاجمی شد و به سمت نظام غنیمت رفت و به دولت رانت تبدیل شد که به واسطه آن بخشی از جامعه سود بردند و بخشی دیگر محروم شدند. بنابراین یک نابرابری جدی پیدا شد. زمان عمر خلیفه دوم، دولت اسلامی تبدیل به تنها امپراطوری بزرگ جهان شد که روی میراث دو امپراطوری مهم یعنی روم شرقی و ساسانی ایستاده بود. لذا دارایی این دو امپراطوری را وارد مدینه کردند و اتفاقات خاصی رخ داد. چرا که غنایم بر اساس فرمولی طراحی شد که بر مبنای آن سهم هر فرد مساوی با میزان نزدیکی قبیله‌ای با پیامبر ضربدر سابقه در اسلام بود. یعنی هر کس به قریش نزدیک تر و به اسلام زودتر ایمان آورده بود، سهمش از بیت المال بیشتر می‌شد. این اتفاق زمان خلیفه دوم رخ داد. اما زمان خلیفه سوم از آنجا که ثروت انباشته شده بود، ثروتمندان شروع به خرید زمین‌های دولتی کردند و قریش توانست در یک پروسه خصوصی سازی چرخه‌ای را درست کند که در عین حال که اموال را واگذار می‌کند، پول آن را دوباره به عنوان درآمد دولت میان خود بر اساس همان فرمول تقسیم کند. بنابراین دولت مشکلاتی پیدا کرد و شورش‌های اجتماعی ایجاد شدند و حکومت حضرت امیر (ع) شکل گرفت. اما این الیگارش‌ی با تمام ظرفیت‌هایی که داشت حکومت امام را به شکست کشانید.

در واقع حکومت امیرالمومنین (ع) در میان سایر خلفای قبل خود، از حیث کارکرد اجتماعی ناموفق‌ترین دولتی بود که شکل گرفت. علتش هم این بود که پایگاه اجتماعی با دولت همراهی نکردند. یعنی آن قدرت

الیگارشی که می توانست جوامع را قانع کرده و فاصله ای باشد میان مردم و دولت و آن را به هم بدوزد چنین اقدامی نکرد و اشراف به جای اینکه برای همگرایی در دولت علی (ع) تلاش کنند کارکردی داشتند که اصطلاحاً به آن ازجاکنندگی می گویند. سرانجام هم توانستند اثبات کنند این حکومت کارایی ندارد. سال ۴۱ هجری را به نام سال «عام الجماعه» یعنی سال وحدت ملی نامگذاری کردند و گفتند محور این وحدت هم رهبری معاویه است. کسانی که تاریخ مشروطه را خواندند می توانند حدس بزنند چگونه بوده است. البته قصد مقایسه ندارم، اما شعرایی مانند ملک الشعراء بهار که طرفدار آزادی و مشروطه و انجمن های مدنی بودند سرانجام از ناتوانی های دولت دموکراتیک خسته شدند و آرزو کردند که یک کلاهی با پوتین بیاید و نظم را با قدرت نظامی برقرار کند. یعنی اولویت امنیت بر آزادی شکل گرفته بود. در دولت معاویه نیز که یک نوع بازگشت به امنیت و میراث خلیفه سوم بود. تثبیت وضعیت موجود باعث شد که سیاست تغییر ناکام بماند و سیاست اصلاح به کما برود.

در دوره عثمان الیگارشی بزرگ شکل گرفته بود، اما هنوز نظریه ای مذهبی پشتیبان این الیگارشی نبود. دولت اموی یعنی دولت معاویه سه کار بزرگ را هم زمان انجام داد. یکی از این اقدامات مهم اقتباس میراث ساسانی بود. مسلمانان دولت ساسانی را تصرف کرده بودند و اموالش را انفال «اموال عمومی» اعلام کردند. بنابراین درآمدش را هم از آن همه مسلمانان دانستند. هرچند که فرمولش در زمان عمر خطا طراحی شده بود ولی در زمان معاویه دفاتر گمشده یا دفن شده دوره ساسانی را پیدا کردند و خالصه جات سلطانی را درآوردند و آنها را از انفال جدا کردند و به خلیفه اختصاص دادند. این بسیار مهم بود. کسانی که دوره ساسانی را خوانده اند می دانند که در دوره آنها بهترین ثروت ها و زمین ها از آن دربار بود. از آن مقطع به بعد، از لحاظ فقهی خلیفه دیگر نه امین بلکه مالک آنها بود. بنابراین، دیگر قابل نظارت نبود. از این رو،

خلیفه توانست ابزار و منبع ثروتی به نام عطایای خلیفه به دست آورد. او دیگر می توانست از این ثروت به هرکس که دوست دارد ببخشد و این بسیار مهم است. وقتی عطایای سلطان شکل گرفت در واقع خلیفه به هر کس خواست بخشید و از هر کس خواست دریغ کرد. مهم ترین هنری که معاویه داشت این بود که از این طریق مهم ترین صحابه را به شام جمع کرد. در واقع خلیفه به استثنای تعداد اندکی که وفادار به خاندان اهل بیت بودند مانند عبدالله بن جابر انصاری توانست جمع مهمی از صحابه را به شام بکشاند.

اقتباس دیگری که در دوره معاویه از روم شرقی شد این بود که در ادبیات عیسوی یک نهاد روحانی رسمی وجود داشت که مفسر دولت تلقی می شد. یعنی در واقع امپراطوری روم را تفسیری دینی می کرد. اتفاق مهم این بود که معاویه توانست از این صحابه یک کانون سلسله مراتبی جدید التاسیس درست کند تا با روایتی که آنها می سازند از دولت بنی امیه پشتیبانی کنند. یعنی از آن پس دیگر صحابه به جای آنکه معیاری مستقل برای دآوری میزان ادراک دولت یا اشخاص باشند به ماشین امضاء دولت شام تبدیل شدند. این اتفاقی بسیار عجیب و پیچیده است. این جمله را عرض می کنم که بنیادین است و می دانم که دوستان اهل سنت اعتراض خواهند کرد و آن اینکه دو گفتمان شکل گرفت. اصلا نظریه عدالت صحابه و همینطور اجتهاد صحابه دقیقا طراحی شده بود تا در مقابل سنت پیامبر (ص) قرار گیرد. نه اینکه از این پس صحابه امتداد سنت پیامبر (ص) باشند بلکه طراحی شدند که در مقابل سنت پیامبر قرار گیرند. بنابراین شاهد این هستیم که خاندان اهل بیت (ع) مدام اصرار به بازگشت به سیره جدی و ابی داشتند، ولی صحابه به مصلحت و اجتهاد به اعتبار زمان و ضرورت های مکان تاکید می کردند. در حالتی که معاویه به وجود آورد، دیگر نیازی به مدل قرارگرفتن پیامبر نبود. بلکه صحابه خود عادل به حساب می آمدند و اجتهادشان نیز درست بود و می شد به هرکدامشان اقتداء کرد.

صحابه ای که در حال ساخت سنتی بودند که در شام نوشته و پرورده می شد.

دوگفتمان شکل گرفت. یکی بازگشت از سنت پیامبر و دیگر عمل به اجتهاد صحابه. شام حامی نظریه عدالت صحابه بود. اما مدینه حداقل پیروان اهل بیت، حامی و طرفدار بازگشت به سنت یا سیره بودند. این دوگفتمان به هیچ عنوان هم قابل جمع باهم نیست. زیرا در سنت پیامبر وراثت وجود ندارد و اگر بنا باشد سنت حاکم شود اصلاً نمی توانید از ولایت عهدی سخن بگویند. اما وقتی که از ولایت عهدی صحبت می کنید باید این توجیه را داشته باشید که زمان پیامبر مربوط به دوره خودش بود و اکنون زمان دیگری است و صحابه مجتهدینی عادل هستند که خطا نمی کنند و نظریه فقهی کلامی اصلی شکل گرفت که هرآنچه صحابه بگویند درست است هرچند که مخالف سنت پیامبر باشد. این نظریه ای بود که بعدها امام محمد شافعی تبدیل به تئوری مسلط اهل سنت کرد. بنابراین شاهد برآمدن دوگفتمان هستیم. یکی عدالت صحابه با تکیه بر سنت خالصه شاهی که از ایران اقتباس شده و شکل گیری نهاد روحانیت رسمی که در روم رواج داشت، به عنوان ماشین تولید اجماع و دیگری بازگشت به سیره پیامبر. در باب گفتمان اول، نظریه ای بسیار مهم وجود دارد تحت عنوان «وحدت جامعه» که وحدت جامعه حفظ نمی شود مگر با وراثتی کردن خلافت. چون قبلاً تجربه نشان داده که با شورایی بودن نیز جنگ هایی شبیه صفین و خوارج شکل می گرفته است. بنابراین در بنیاد تئوری این بحث وجود دارد که از یک طرف وحدت باید حفظ شود و از طرف دیگر هم نظر صحابه بر این است و چون صحابه عادل هستند پس نظر معاویه همان نظر درست است و هرکس اجماع امت را بشکند مقصر است. به همین دلیل است که معاویه در نامه های خود به امام حسین (ع) مدام تاکید می کند که وحدت مسلمانان را برهم نزنید و اگر این اتفاق بیفتد مشکلات افزوده خواهد شد.

درست به همین دلیل است که امام حسین (ع) نیز می گوید من دنبال اصلاح و بعد تعریف می کند که منظورش از اصلاح برگشت به سیره پیامبر و علی (ع) است. ما اگر تعمقی هم در نهج البلاغه کنیم متوجه می شویم که به سیره پیامبر (ص) برمی گردد. یعنی هیچ جایی در این اثر وجود ندارد که به سیره پیامبر (ص) ارجاع ندهد. بنابراین مقصود امام حسین (ع) از اصلاح، بازگشت به آرمان های بنیانگذار بوده است. آرمان هایی که با تکیه بر مصلحت نظام خلافت در حال کنرا گذاشتن هستند. امام از این واژه هم در زمان خروج از مدینه هم در مواجهه با لشکر حرّ بن یزید ریاحی استفاده می کند. بنابراین بازگشت به سیره پیامبر (ص) عبارتی کانونی و بسیار مهم است. (علامه) مرتضی عسگری در کتاب خودش این جمله مهم را می گوید که مسلمانان در دو پایتخت مکه و مدینه و بعد کوفه و شام به تدریج این باور را پیدا کرده بودند که اسلام درست، پرستش خلیفه است. یعنی دیگر از اسلام قبلی خبری نبود و خلیفه را تا حد پرستش بالا برده بودند و احساس می کردند که تمسک به دین، منحصر در اطاعت از خلیفه است. (علامه) مرتضی عسگری بحث خود را در کتابش ادامه می دهد و می نویسد، «معما در آن دوره این نبود که حاکم جائری مثل یزید به قدرت می رسد. بحث اصلا این نیست. چون اگر یک نفر حاکم جائر باشد می توان علیه اش مقاومت کرد یا می توان صبر کرد تا اتفاق جدیدی رخ دهد. مساله در یزید نبود بلکه تفکر اسلامی داشت عوض می شد و تدین بسته شده بود به اطاعت از خلیفه و هرکس به خلیفه وابستگی داشت و اطاعت می کرد مومن تر بود و بقیه غیر مومن تر بودند بنابراین به جای در مرکز قرار گرفتن احکام اسلامی، خلیفه در مرکزیت قرار گرفته بود». از این رو، انقلابی در حقیقت اسلام در حال رخ دادن بود. وگرنه امام حسین (ع) آدم ساده ای نبود که فکر کند حتما پیروز می شود.



تحلیل و تبیین

داود فیرحی، طی یک سخنرانی که متن آن در کانال تلگرامی نواندیشی دینی کیان نشر داده شده، با تکیه بر وصیت امام حسین (ع) به برادرش محمد حنفیه به فلسفه قیام عاشورا پرداختند. در این وصیت دو واژه به کار رفته، یکی اینکه «من به دنبال اصلاحم» دوم اینکه «منظورم از اصلاح بازگشت به سنت پیامبر» است. ایشان در این سخنرانی به دنبال این هستند که مشخص کنند چرا امام به دنبال بازگشت به سنت هستند؟ از نظر ایشان سنت هیچ کدام از واجبات شرعیه مثل نماز، روزه، زکات، حج و... نبوده است چرا که حتی خود معاویه ملتزم به بسیاری از احکام شریعت بود. به گفته ایشان پیامبر (ص) نزدیک ۱۳۲ قرارداد بست و شبکه حکومت خود را بر روی آن بنا کرده بود و دولت پیامبر (ص) مبتنی بر قرارداد و رضایت است. زیرا پیامبر هیچگاه از کسی نخواست که اسلام بیاورد. در حالی که بعدها برای مسلمان کردن مردم جنگی ابتدایی راه انداختند. این دولت در دوره‌های بعد به تدریج تبدیل به دولت تهاجمی شد و به سمت نظام غنیمت رفت و به دولت رانت تبدیل شد که به واسطه آن، بخشی از جامعه سود بردند و بخشی دیگر محروم شدند. بنابراین یک نابرابری جدی پیدا شد. از نظر ایشان حکومت حضرت علی (ع) در میان سایر خلفای قبل خود، از حیث کارکرد اجتماعی ناموفق‌ترین دولتی بود که شکل گرفت. علت هم این بود که پایگاه اجتماعی با دولت همراهی نکردند. اشراف به جای همراهی و هم‌گرایی کارکردی داشتند که اصطلاحاً به آن از جاکندگی می‌گویند. سرانجام هم توانستند اثبات کنند این حکومت کارایی ندارد. دولت معاویه یک نوع بازگشت به امنیت و میراث خلیفه سوم بوده که باعث شد سیاست اصلاح به گما رود. در دوره عثمان الیگارشی بزرگ شکل گرفته بود، اما هنوز نظریه‌ای مذهبی

پشتیبان این الیگارشی نبود. معاویه با اقتباس از میراث ساسانیان ایران، کاری کرد که از آن مقطع به بعد، از لحاظ فقهی خلیفه نه امین انفال و بیت‌المال بلکه مالک آنها بود که به هرکس که دوست داشت می‌توانست ببخشد. اقتباس دیگر معاویه از روم شرقی بود که در ادبیات عیسوی یک نهاد روحانی رسمی وجود داشت که مفسر دولت تلقی می‌شد. اصلاً نظریه عدالت صحابه و همین‌طور اجتهاد صحابه دقیقاً طراحی شده بود تا در مقابل سنت پیامبر قرار گیرد نه اینکه صحابه امتداد سنت پیامبر باشند. بنابراین شاهد هستیم که خاندان پیامبر، مدام اصرار به بازگشت به سیره «جدی و اُبی» (سیره جدم و پدرم) داشتند.

این دو گفتمان به نظر آقای فیرحی اصلاً قابل جمع نبودند؛ زیرا در سنت پیامبر وراثت وجود ندارد و طبق سنت نمی‌توانید از ولایت‌عهدی سخن بگویید. درست به همین دلیل است که امام حسین (ع) می‌گوید من دنبال اصلاحم و بعد اصلاح را تعریف می‌کند به اینکه مرادش برگشت به سیره پیامبر و علی (ع) است. پس مقصود امام از اصلاح بازگشت به آرمان‌های بنیانگذار (پیامبر) بود که با تکیه بر مصلحت نظام خلافت در حال کنار گذاشتن هستند. معما در آن دوره این نبود که حاکم جائری مثل یزید به قدرت برسد، مسأله در یزید نبود بلکه تفکر اسلامی داشت عوض می‌شد و تدین بسته شده بود به اطاعت از خلیفه و هرکس به خلیفه وابستگی داشت و اطاعت می‌کرد مؤمن‌تر بود و بقیه غیر مؤمن‌تر بودند. پس به جای در مرکزیت قرار گرفتن احکام اسلامی، خلیفه در مرکزیت قرار گرفته بود، از این رو، انقلابی در حقیقت اسلام در حال رخ دادن بود، وگرنه امام حسین (ع) آدم ساده‌ای نبود که فکر کند حتماً پیروز می‌شود. در مورد سخنان آقای فیرحی لازم است که به چند مورد اشاره کنیم:

۱) یقیناً حکومت پیامبر (ص) همراه با رضایت مردم بود و پیامبر با کسانی که تحت حکومت ایشان نبودند، یعنی با دیگر ملت‌ها و حکومت‌ها، قراردادهای و معاهداتی می‌بست که هیچگاه آنها را از جانب خود نقض نمی‌کرد. اما این که گفته شود «حکومت پیامبر (ص) مبتنی

بر رضایت و قرارداد بود» اگر منظور این است که پیامبر مشروعیت حکومتش را از سوی مردم دریافت کرده بود، یک تفسیری است از حکومت پیامبر بر اساس مبانی و افکار دموکراسی غربی. دموکراسی غربی، را بر قراردایی همچون قرارداد اجتماعی مبتنی می‌کنند، اما پیامبر اسلام حکومت خود را از جانب خدا داشت و هیچ وقت پیامبر برای حکومت با مسلمانان، با آنها قراردادی نیست که بگوییم حکومت پیامبر مبتنی بر قرارداد بود. هر چند به حکم قرآن پیامبر اهل مشورت با مردم خود بود. حکومت یک بعد داخلی دارد و یک بعد خارجی. هر حکومتی برای ارتباط با حکومت‌ها و دولت‌های دیگر با آنها قرارداد می‌بندد و بستن قرارداد با ملت‌ها و حکومت‌های دیگر چیز عجیبی نیست. یک حکومت در صورتی مبتنی بر قرارداد است که اصل و اساس آن بر پایه قراردادی با مردم تحت آن حکومت باشد و حکومت پیامبر چنین نبوده است و این عبارت که «حکومت پیامبر مبتنی بر قرارداد بود» بیشتر بر اساس ادبیات دموکراسی غربی گفته شده است.

۲) حکم جهاد ابتدایی برای مسلمان کردن مردم دیگر نیست، اسلام و ایمان، امری اختیاری است و اجبار بردار نیست؛ بلکه جهاد ابتدایی در حقیقت برای برداشتن موانع و تحقق حاکمیت اسلام و برداشتن حاکمیت کفر است، نه برای وادار کردن مردم به مسلمان شدن. سوء استفاده از حکم جهاد ابتدایی باعث نادرستی فلسفه تشریح آن نیست.

۳) ایشان حکومت حضرت علی (ع) را از حیث کارکرد اجتماعی، ناموفق‌ترین و به نوعی ناکارآمدترین حکومت نسبت به خلفای قبلی می‌دانند. این ارزیابی اصلاً با واقعیات تاریخی همخوانی ندارد:

اولاً در ارزیابی موفقیت یا عدم موفقیت یک حکومت باید اهداف، ظرفیت‌ها و موانع را در نظر گرفت. اگر مراد از کارکرد اجتماعی، فتوحات و سرازیر شدن غنیمت‌ها به بیت المال مسلمین و از آن طریق به جیب اشراف و نخبگان باشد، اصلاً هدف حضرت علی (ع) این نبوده که بیت المال به جیب اشراف و نخبگان وارد شود و اصلاً چنین چیزی کارکرد

اجتماعی محسوب نمی‌شود (کارکردی که ثمرش فقط به جیب عده‌ای خاص برود، که کارکرد اجتماعی نیست). همچنین حضرت علی (ع) با سه جنگ تحمیلی مواجه شد که همه ناشی از انحصارطلبی بزرگانی بود که در زمان خلفای سابق جیب و دستشان از ثروت و قدرت پر شده بود و حضرت (ع) علی حاضر به چنین کاری نبودند و البته حضرت علی (ع) در هر سه جنگ پیروز شدند.

ثانیاً حکومت علی (ع) همانطور که از حیث معنوی و انسانی و تربیتی موفق بود، از حیث کارکرد اجتماعی هم حکومت موفقی بود. خود حضرت علی (ع) می‌فرمایند: «ما أصبح بالكوفة أحدًا إلا ناعماً» من در حکومت خود، آنجا که اختیار داشتم کاری کردم که دیگر حتی یک انسان گرسنه و بی‌خانمان نیست. حضرت امیر (ع) تأمین امنیت و معاش مردم را بسیار موفق‌تر از دیگران به انجام رساند. حکومت ایشان حتی با همین ملاحظات و استانداردهای مادی هم بسیار موفق بود. فرمود: «إن أدانهم منزلة لياكل البرّ و يجلس في الظلّ و يشرب من ماء الفرات» یعنی فقیران هم سایه بالاسر و خانه‌ای دارند و از آب گورا می‌نوشند و از بهترین گندم و نان می‌خورند. یعنی در حکومت دینی دیگر نگذاشتم کسی فقیر، گرسنه و بی‌خانمان بماند. (ر.ک: علی و شهر بی‌آرمان)

۴) درست است که دو گفتمان عدالت صحابه (بازگشت از سنت پیامبر) و بازگشت به سنت پیامبر شکل گرفته بود اما گفتمان اول بعد از رحلت پیامبر شکل گرفته بود و در زمان معاویه و یزید به اوج خودش رسید و گفتمان دوم هم از زمان حضرت علی (ع) وجود داشت و جلوة بیشتر و مبارزة صریح‌تر با گفتمان اول در زمان امام حسین (ع) و عاشورا جدی‌تر شد.

۵) گفته‌اند «مسأله در یزید نبوده» در حالی که طبق سخنان امام حسین (ع) مشکل در حاکمیت شخصی مثل یزید است که فرمود «و علی الاسلام السلام اذا بلیت براع مثل یزید» وقتی اسلام به رهبری همچون یزید دچار شود، باید فاتحه اسلام را خواند. فرمود:

«مثلی لا یباع مثله» یعنی امام حسین(ع) خلافت یزید را بریا امت اسلامی مصیبتی بزرگ اعلام کرد که با استمرارش اصل اسلام از بین خواهد رفت. مثل یزید یک جریان فکری سیاسی است که شامل خود او هم قطعاً می باشد.^۱

پی نوشت:

۱. ر.ک: گزیده مقتل جامع سید الشهداء ص ۵۷-۶۶.

سخنرانی |

مفهوم فساد و اصلاح در نهضت عاشورا

در نهضت عاشورا کلمه «اصلاح» زیاد استفاده می شود و بعضا این کلمات در طول زمان معنایش تغییر می کند. معنای مدرن اصلاح تحت تأثیر انقلاب های جدید است و اصلاح در برابر انقلاب به کار می رود. اصلاح به معنای مدرن آن به عنوان یک حرکت تدریجی و محافظه کارانه در برابر انقلاب است که عمیق و ناگهانی است. برخی متفکران چپ قبل از انقلاب، به جای نهضت و اصلاح حسینی از کلمه «قیام» استفاده می کردند که بار چریکی و نظامی دارد؛ در حالی که کتاب «نهضت حسینی» چنین ادبیات و حالتی را ندارد. مرحوم شریعتی برای حرکت حسینی واژه «انقلاب» را به کار می برد و در واقع تعبیر انقلاب در آن زمان، لازمه جمع آوری تسلیحات و نیروی نظامی است. از همین رو چنین فضایی را ایجاد کردند که حرکت امام حسین (ع) قیام است. در حالی که در ادبیات امام حسین (ع) واژه «خروج» وجود دارد و خروج یعنی حرکت و از جای خود تکان خوردن. امام حسین (ع) همچنین واژه اصلاح را به کار بردند. در نظریات کلاسیک فساد دو گونه است. نوع اول به صورت تدریجی است؛ مثل زنگ زدن آهن. یعنی حکومت خود به خود از درون به صورت تدریجی فاسد می شود. نوع دوم حالت فساد دفعی و بیرونی دارد که به آن افساد می گویند؛ مثل اینکه بر آهن اسید بریزیم. در یک تقسیم بندی دیگر هم فساد دو گونه است. یک نوع کم شدن محتوا و لاغر شدن و یک نوع افزودن غیر به محتوا و آلودن است و اصلاح در هر نوع فساد باید عکس آن اتفاق باشد؛ یعنی اگر محتوای صحیح کم رنگ شده باشد باید آن را تقویت و اگر افزوده های خارجی داشته باشد باید آنها را پیراست و زدود. معیار حسین بن علی (ع) که نگران تغییر آن بود و فساد را تغییر آن می دانست، سنت پیامبر (ص) بود و فساد از نظر امام حسین (ع)، یعنی کم و زیاد شدن سنت پیامبر و

اصلاح از نگاه ایشان یعنی بازگشت به سنت پیامبر (ص). در سال های پس از پیامبر (ص) دو مولفه تغییر کرد؛ یکی اینکه تفسیر وحی عوض شد و دیگری هم این بود که سیره پیامبر (ص) را تحریف کردند. از نظر امیر مؤمنان (ع)، فساد یعنی از جا درآمدن سنت و سیره پیامبر (ص). نظم اجتماعی که پیامبر (ص) ایجاد کرده بود مبتنی بر انسان آزاد مؤمن بود؛ این انسان جامعه را به درستی می سازد. زمان خلیفه دوم، عمر گفت اگر من کج رفتم چه می کنید؟ گفتند با شمشیر راستت می کنیم؛ یعنی معیار و شاقول مشخص آن دوران سیره و سنت پیامبر (ص) بود. در زمان پیامبر (ص) انسان ها آزاد بودند. اگر پیامبر دو معجزه داشت یکی قرآن و دیگری حکومت مبتنی بر قرارداد و توافقات بود. حتی در اختلاف و جنگ با یهود هم مبدأ پیامبر نیست بلکه اختلاف با اوس و خزرج بود که پس از افول تنش، پیامبر حقوق یهود را برمی گرداند. در مورد مسیحیان بیش از این است و پیامبر می گوید شما مثل مااید. پیامبر (ص) دولت را براساس توافق و قرارداد و جامعه مدنی شکل داده بود و دولت کوچک در کنار جامعه بزرگ را شکل می داد. اما بنی امیه جامعه را لاغر کرد و حقوق مردم و آزادی انسان ها را کاهش داد و دولت را فربه و مطلقه کرد. سیدالشهدا (ع) در خطبه ای که در مکه قبل از سفر به کربلا یا سال قبل بیان می کند، تفسیر و تصویر دقیقی از جامعه نشان می دهد. در متن مدینه هم که به عنوان وصیتنامه امام است شرایط مدینه تشریح شده است.

چون راه خروج بر امام (ع) بسته شده است، ایشان ناگهانی و به صورت پوششی از مدینه و مکه خارج می شود و می فرماید من بی دلیل یا از سر خوشی خروج نکردم بلکه می خواهم به سیره جدم باز گردم. می فرماید من در این مسیر نظرم را خواهم گفت؛ هرکس خواست بپذیرد و هرکس خواست رد کند و من صبر می کنم تا تقدیر الهی رخ دهد. در ابتدای حکومت امیر مؤمنان (ع) هم شعار اصلی بازگشت به سیره پیامبر (ص) است اما آنقدر سیره تغییر کرده که کسی

نمی‌داند سیره پیامبر (ص) چیست. این به اصطلاح تغییر دی ان ای جامعه است؛ این یک حرکت چریکی نیست بلکه یک حرکت گفتمانی و روشنگرانه است. امام حسین (ع) در خطبه منا می‌فرماید «شما ای نخبگان دینی و اجتماعی کاری کردید که هیبت جامعه شکسته شد و بازی را باختید. همه چیز در اختیار حکومت قرار گرفته و دین را طوری که می‌خواهد ارائه می‌دهد. اعتبارتان را از دست ندادید جز به خاطر اختلافتان در حق و سنت پیامبر (ص) که موجب گم شدن سیره و راه درست شد. جامعه قوی و دولت قوی، که هر کدام کار خود را می‌کند؛ مثل دولت‌های اروپایی. جامعه ضعیف و دولت ضعیف، نه جامعه می‌تواند دولت را تغییر دهد و نه دولت جامعه را؛ مثل یمن. جامعه قوی و دولت ضعیف، که جامعه، دولت را سرنگون می‌کند. نوع چهارم دولت قوی و جامعه ضعیف است که دولت همه فضای فرهنگی، دینی، آزادی و حرکت‌های اجتماعی را تصرف می‌کند؛ دولت هم قانونگذار است و هم مفسر و جامعه را لاغر می‌کند و به اصطلاح خون جامعه را می‌مکد. در این شرایط مردم چاره‌ای جز چاپلوسی دولت ندارند تا باقی بمانند. نخبگان جامعه در چنین شرایطی به سمت سوء استفاده می‌روند. نخبگان و علمای دین شرایط دین را تحریف می‌کنند تا با سلیقه حکومت تطبیق پیدا کند.

امام حسین (ع) می‌فرماید، «جامعه توانش را از دست داد و تبدیل به مستضعفانی شد که در برابر اربابان مطیعند و به خاطر نان شب، کمر خم کردند. مستضعف یعنی کسی که توسط قدرت و حکومت ضعیف شده و جامعه را لاغر و ضعیف کردند تا در حکمرانی هر تقلبی که بخواهند بتوانند انجام دهند و حقایق را وارونه کنند و هر خط و سیاستی که می‌خواهند می‌گذارند. هرکس شوروتر و زورگوتر، استوارتر. به هر شهری بروی، منبرهایی وجود دارد که با صدای بلند استبداد را توجیه می‌کنند. دین در واقع وسیله حکومت شده و بی‌اعتمادی مردم به نخبگان دینی به دین سرایت می‌کند و اعتقاد مردم به خدا از دست می‌رود.

کوفیان به دلیل ترس از شام به امام حسین (ع) تمایل داشتند اما جرأت میداننداری را نداشتند. به همین دلیل فرزدق به امام می گوید: «قلوب کوفیان با توست اما شمشیرهایشان با امویان است». این تناقض کامل درون مردم، نتیجه عملکرد انحرافی حکومت است و سیدالشهداء (ع) می فرماید، «درست است و مردم بنده اموالشان هستند و اگر تناقضی بین دنیا و دین باشد، به سوی دین نمی آیند».

تحلیل و تبیین



آقای داوود فیرحی استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران در سخنرانی که در پویش «هر خانه یک حسینیه» ایراد کردند، حرکت امام حسین (ع) را حرکتی مُصلحانه و به هدف اصلاح سیره جانشان پیغمبر اکرم (ص) می‌دانند. ایشان در توضیح این مسأله معتقدند حرکتی که پیامبر اسلام (ص) بنا نهاد و در حکومت‌های بعدی به انحراف کشیده شد، احترام به توافقات و قراردادهای و جامعه مدنی بوده است. مؤیدی که آقای فیرحی ذکر می‌کنند نیز این است که پیامبر (ص) حقوق یهودیان و مسیحیان را به آنها برگرداند. از نظر ایشان در زمان امام حسین (ع) نیز حکومت اموی مردم را مورد استضعاف قرار داده و دولت قوی با جامعه‌ای ضعیف شکل دادند. امام حسین (ع) برای رساندن این جریان به جریانی با مشارکت مردمی بالا و توافقات اجتماعی که مردم را از استضعاف در بیاورند، حرکت مصلحانه‌ای را شروع کردند که تعریف آن با واژه اصلاح دقیق‌تر از توصیف آن با واژه قیام است چرا که این حرکت گفتمانی و روشنگرایانه است نه چریکی و نظامی.

در بررسی این سخنرانی باید بگوئیم آنچه که آقای فیرحی به عنوان تحلیل حرکت حضرت آورده‌اند که حرکت ایشان برای اصلاح جامعه است، بیانی درست و صحیح است اما در محتوای این اصلاح جای تأمل وجود دارد. ایشان محتوای این اصلاح را اعطای حقوق مردم و آزادی آنها و جلوگیری از فریبگی دولت می‌دانند تا به مقوله احترام به توافقات و قراردادهای اجتماعی برسند. واقعیت این است که این واژه‌ها پر از ابهام‌اند. اگر مراد از توافقات و احترام به آنها این باشد که پیامبر اسلام در حرکت خودشان در صورت توافق با جریان‌های مختلف، به آن توافقات احترام گذاشته و بر طبق آنها عمل می‌کردند، حرفی مطابق

با آیات و روایات است. آیات قرآن مدار توافقات در حکومت اسلامی را ایمان یعنی تعهدات می‌داند نه ایمان. البته تعهدی که منجر به سلطه آنها بر جوامع اسلامی و حکومت اسلامی نشود. اما اگر مراد آقای فیرحی این است که پیامبر(ص)، مشروعیت حکومت خود را از جانب مردم دریافت می‌کردند، این حرف خلاف دستورات الهی و سیره نبی اکرم(ص) است. در سیره نبوی مشورت با مردم و بیعت با آنها در شبهات حکمیه و دایرة احکام الهیه، هیچ موردی ندارد بلکه مشورت‌های ایشان در ناحیه شبهات موضوعیه و نحوه تحقق برخی از احکام است و بیعت مردم هم برای به تحقق رساندن حکومت نبوی است. لذا مشروعیت حکومت نبوی از جانب خدا بوده و تحقق احکام الهی نیاز به اراده مردم دارد و در اینجا است که نقش مردم در حکومت اسلامی پر رنگ شده و مردم‌سالاری دینی معنا پیدا می‌کند. به علاوه برخلاف ادعای آقای فیرحی، مردم کوفه و شام، یزید را به عنوان خلیفه ی منتخب قبول کرده و هیچ خدشه‌ای به این قرارداد اجتماعی آنها وارد نبوده است تا امام حسین(ع) بخواهد برای اصلاح آن قیام کند.

در ادامه به نقد آقای مصطفی معمار بر این سخنرانی و دیدگاه دکتر فیرحی اشاره می‌کنیم:^۱

«۱- از کبرای قضیه اول شروع می‌کنیم: «آیا هر حکومتی محکوم به فنا است؟ آیا هر حکومتی به تدریج به ظلم و استبداد روی می‌آورد؟» کلیت این قضیه را چطور ثابت می‌کنید؟ به صرف این که در غالب موارد این اتفاق می‌افتد چطور به کل حکومت‌ها تعمیم می‌دهید؟ (ایشان ابتدا در تقسیم حکومت به مشروع و نامشروع می‌گوید در اکثر تمدن‌ها مشروعیت زائل می‌شود اما بعداً آن را بصورت کلی بیان میکنند). اگر این کبرای کلی را قبول دارید چرا از ابتدای حکومت اسلامی یعنی از سال یکم هجری شروع نمی‌کنید؟ چرا می‌گویید بلافاصله بعد از پیامبر استبداد شروع شد. حضرت رسول‌الله(ص) ۱۰ سال حکومت کرد آیا در این مدت دچار استبداد و انحراف شد یا خیر؟ جناب دکتر فیرحی باید

مشخص کنند که آیا فرقی بین حکومت معصوم و غیر معصوم وجود دارد یا خیر؟ اگر به نظر ایشان فرقی وجود ندارد، پس چرا استبداد را بعد از پیامبر (ص) جاری می‌داند و نه از اول حکومت؟ اما اگر فرق می‌گذارد پس چرا حکومت امیرالمومنین (ع) را در زمره حاکمان دیگر متهم به ظلم و انحراف و استبداد می‌داند؟ جالب این جاست که ایشان شیب استبداد را بعد از پیامبر (ص) به تدریج صعودی می‌داند و هیچ فرقی بین حکومت عادلانه علوی و دیگر خلفا قائل نیست و چندین بار تکرار و تاکید می‌کند که بلافاصله بعد از پیامبر این انحراف شروع شد و به تدریج افزایش پیدا کرد. مگر در حکومت سراسر عدل علوی چه ظلمی از جانب حکومت بر مردم شده بود که ایشان به طور ضمنی حکومت آن حضرت را معاذالله ظالمانه می‌خواند؟ حکومتی که حاکم آن در رده فقیرترین مردم زندگی می‌کند طوری که خود حضرت می‌فرماید: «سوگند به خدا بر این جبهه خود چندان پینه دوختم تا اینکه از دوزنده آن شرمنده شدم و گوینده‌ای به من گفت: آیا آن را از خود دور نمی‌کنی؟» (نهج البلاغه - خطبه ۱۶۰) حضرت امیر (ع) در وصف بیزاری خود از ظلم و ستم می‌فرماید: «سوگند به خدا اگر تمام شب را بر روی خارهای سعدان به سر ببرم و یا با غل و زنجیر به این سو و آن سو کشیده شوم، خوش تر دارم تا خدا و پیامبرش را در روز قیامت، در حالی ملاقات کنم که به بعضی از بندگان ستم، و چیزی از اموال عمومی را غصب کرده باشم.» (نهج البلاغه - خطبه ۲۲۴) اگر بخواهیم خوشبینانه فکر کنیم باید بگوییم ایشان یا در بیان دقت نداشته و یا مطالعات تاریخی کافی در این زمینه نداشته است. اما آیا می‌توان یک سخنرانی را تا این حد غیردقیق خواند؟ و یا یک فرد معمم را تا این حد بیگانه از مسلمات تاریخ اسلام دانست؟

در هر صورت مشکل به اینجا ختم نمی‌شود. او بر مبنای همین اشتباه گام بعدی را برداشته و ادعا می‌کند که شهادت امام حسین (ع) بهتر از پیروزی ایشان بود با این استدلال که: «بعضی مواقع بعضی شکست‌ها،

اسطوره‌های جاودانه درست می‌کند، یعنی اگر فرض کنید اباعبدالله (ع) موفق می‌شد در کوفه قدرت را بدست می‌گرفت، مگر از پدرش قدرتمندتر بود. «لذا همان‌گونه که خلافت امیرالمومنین (ع) دوام نیاورد حکومت امام حسین (ع) هم بر فرض پیروزی محکوم به شکست بود. از آقای فیرحی باید پرسید که چرا حکومت امام حسین (ع) هم در صورت پیروزی دوام نمی‌آورد؟ آیا دچار استبداد می‌شد؟ با این وجود بعید نیست پا را فراتر گذاشته و گفته شود حتی حکومت ولی عصر (عج) و دیگر انمه هم که وعده صریح خداوند است، (قصص-۵) دیری نخواهد پایید. چون طبق قانونی که ایشان وحی منزل تلقی می‌کند همه حکومت‌ها ناگزیر مشروعیت خود را از دست می‌دهند.

ای کاش ایشان به جای فیلسوفان غربی، معارف اهل بیت (ع) و قرآن را به عنوان سرچشمه‌های اعتقادی خود قرار دهند تا هنگام جمع کردن این قواعد بافته بشر با گزاره‌های دینی دچار التقاط و تناقض‌های آشکار نشوند. ناگفته پیداست وقتی می‌گوییم هر حکومتی تا ابد مشروع نیست به‌گونه‌ای که حتی شامل حکومت معصوم هم می‌شود در جواب این سوال که: «علت زوال مشروعیت حکومت معصوم چیست؟» یا باید بگوییم امام (ع) در حکومت‌داری دچار استبداد می‌شود و سبب زوال مشروعیتش می‌شود یا معتقد شویم بدون اینکه ظلم کند مشروعیتش زائل می‌شود و جناب دکتر خود بهتر می‌دانند که هر دو طرف این معادله از نظر عقلانی و اعتقادات شیعی واضح البطلان است. به نظر می‌رسد ریشه اشتباه چنین تحلیلاتی این است که امثال آقای فیرحی مشروعیت را تقدس‌زدایی کرده و معنای آن را به صرف مقبولیت عمومی تنزل می‌دهند. مقبولیتی که حاصل عدالت حاکم است، در حالی که اگر چه عدالت حاکم بعنوان جزء علت نقش بسیار مهم و غیرقابل انکاری را ایفا می‌کند و اساساً یکی از اهداف اجتماعی - سیاسی اسلام تحقق عدالت کامل در جامعه است، اما در هر صورت علل دیگری مثل آگاهی، حریت، تقوا و... نیز در شکل‌گیری مشروعیت دینی مداخلت دارد و جزء اخیر

علت تامه هم همان نصب مستقیم و خاص یا تأیید غیر مستقیم و عام
شارع مقدس است.

۲- ایشان در ظاهر تحلیلی از قیام سیدالشهداء ارائه می‌دهند، اما در
باطن درصدد تشکیل یک کبرای کلی هستند تا مخاطب سر بزنگاه آن را
تطبیق دهد. متأسفانه، ایشان برای اینکه این قاعده کلی را طبق خواسته
خود ترسیم کند، در تحریفی آشکار جایگاه حضرت امام حسین (ع)
را تنزلی فاحش می‌دهد و شخصیت و انقلاب سید الشهداء (ع) را به
گونه‌ای معرفی می‌کند که شخصیت والا و معصوم ایشان در کنار سایر
شخصیت‌ها همچون گاندی قرار می‌گیرد، بدیهی است تنزل حرکت
عظیم سیدالشهداء در حد یک قیام عرفی یکی از بزرگترین ظلم‌های
ممکن به این واقعه بزرگ است.

علاوه بر موارد فوق؛ آقای فیرحی قیام حضرت سیدالشهداء (ع) را
یک اعتراض به استبداد حاکمان عنوان می‌کند، اما سؤال اینجاست که
این حق اعتراض چطور برای اباعبدالله (ع) ثابت شد؟ به صرف مردن
معاویه چه اتفاقی افتاد که این حق ایجاد شد؟ یزید بن معاویه هنوز بر
تخت ننشسته بود و استبدادی علیه مردم به کار نبرده بود پس چرا حضرت
امام حسین (ع) از ابتدا زیر بار بیعت با یزید نمی‌رود؟ این سؤال در نگاه
علوم مادی که از دریچه اندیشه سکولاری و از زاویه دید فیلسوفان غربی
به عاشورا می‌نگرد، جواب نخواهد داشت چون کانت و امثالهم... اساساً
جایگاهی برای مشروعیت دینی قائل نیستند و ناچارند چنین پدیده‌های
فرامادی را از نگاه دموکراسی و جامعه‌شناسی غربی پاسخ دهند. اما از
نگاه عقیده حقه شیعه مشروعیت دینی برای حاکم اسلامی لازم است
چراکه امام و زمامدار جامعه اسلامی خلیفه رسول الله (ص) است. به
همین دلیل پدر بزرگوارش زیر بار بیعت سقیفه نمی‌رفت و اگر رفت
بیعت اجباری و اکراهی بود و مادر مظلومه‌اش نیز فدایی همین تفکر
شد. قیام سیدالشهداء فراتر از آب و نان است و حتی فراتر از مقابله‌ای
عادی و عرفی با استبداد رای حاکم!

قیام سیدالشهدا(ع) قیامی است که اهداف والایی را هم چون اصلاح امت بر اساس اسلام ناب محمدی، محو بدعت‌ها و تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای دستورات خداوند و در نهایت رشد و تعالی انسان‌ها دنبال می‌کند و محدود کردن این حرکت عظیم در حد امنیت و رفاه و آب و نان (با وجود اهمیتی که هرکدام از این عناصر دارند)، بزرگترین تحریف تاریخ و خیانت به سیدالشهداست و باید گفت تنزل هضت‌های اسلامی و نادیده گرفتن ابعاد گسترده آن در ادامه همان طرز تفکری است که بعد از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی به مردم وعده آب و برق مجانی می‌داد و جواب این‌ها هم همان جواب امام امت (ره) است که فرمود: «ما علاوه بر اینکه زندگی مادی شما را می‌خواهیم مرفه بشود زندگی معنوی شما را می‌خواهیم مرفه بشود، شما به معنویات احتیاج دارید..... دلخوش به این مقدار نباشید معنویات شما را روحیات شما را عظمت می‌دهیم شما را به مقام انسانیت می‌رسانیم.»

۳- امثال این گفتار، شبیه را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند که سخنران می‌خواهد با این نوع نگاه به قیام عاشورا یک قانون استخراج کند تا اگر در هر زمانی کسی احساس کرد نان و آبش در خطر افتاد با قصور و تقصیری در دستگاه حاکمیت دید، به راحتی این قانون را تطبیق دهد و اغتشاش و اعتراض را که آقای فیرحی حق مقاومتش می‌خواند، وظيفه اجتماعی و دینی خود بداند. و طرفه این‌که آقای فیرحی بعد از این‌که اغتشاش و اعتراض را وظيفه می‌خواند در دعای پایانی از خداوند می‌خواهد که او را در انجام وظایف دینی یاری کند. کلام آقای فیرحی مبنی بر این‌که: «هیچ حکومتی مشروعیتش دائمی نیست و بالاخره یک روزی منحرف شده و از مشروعیت ساقط می‌شود»، علاوه بر اطلاقی که دارد، این گمان را در اندیشه مخاطب القا می‌کند که کلام گفته شده ناظر به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی است. خوب است جناب آقای فیرحی در این باره روشن‌نگری کند و اگر منظوری غیر از این دارد با آوردن قرآن و استثنائات این شبیه را از ذهن مخاطب پاک کند و الا

اگر جمهوری اسلامی را نامشروع می‌داند لاپوشانی و لفافه‌گویی را کنار بگذارد و مقصود خود را شجاعانه بیان کند و به وظیفه دینی اش عمل کند. در کلام آقای فیرحی حاشیه‌های پررنگ‌تر از متن وجود دارد که مخاطب را به شک می‌اندازد و شائبه تعریض به جمهوری اسلامی را قوت می‌بخشد. به طور مثال وی به انقلاب «سوسیالیستی شوروی» اشاره می‌کند و می‌گوید: «می‌گویند وقتی که انقلاب کمونیستی در شوروی رخ داد خیلی‌ها سعی می‌کردند که آموزش ایدئولوژیک به بقیه بدهند. مثلا در کشورهای دیگر درس کمونیسم بگذارند. اما لنین که باهوش بود حرف دیگری زد گفت مترو مسکو رو چنان درست کنید، ساختمان‌ها و خیابان‌هایش را چنان طراحی کنید که هر کس آمد مسکو، بگوید کمونیسم این است. یعنی دیگر دنبال ایدئولوژی و چیز دیگری نباشد» آیا این کلام تعریض آشکاری به مسئله صدور انقلاب نیست؟ جناب آقای فیرحی با وجود اینکه در صدد بررسی قیام و نهضت امام حسین (ع) و الگوگیری از آن است و با اینکه نمونه‌هایی از اسکندر گرفته تا گاندی و انقلاب‌هایی از چین گرفته تا شوروی مثال می‌زند، اما هیچ‌یادی از انقلاب اسلامی معاصر نمی‌کند. خلاصه اینکه این کلام شاعرانه آقای دکتر، مملو است از واژه‌های دو پهلو که خوب است خودشان مراد از می و ساقی و ساغر را بیان کنند تا راه برای سوء استفاده خناسان و براندازان صریح و یا منافع بسته شود و جمهوری اسلامی و انقلاب حسینی امام و امت، بیش از این مورد هجمه بیگانگان خارجی و نفوذی‌های داخلی قرار نگیرد.

پی‌نوشت:

۱. یادداشت «داود فیرحی، تئوری پردازی برای آشوب یا تفرقه‌افکنی در مبانی؟» از مصطفی معمار، کانال روزنه ای‌تا (@rozanebefarda).

۱۴ رابطه مردم و حکومت

سخنرانی

خوانش سلیقه‌ای تاریخ اسلام

بهترین شیوه برای سیره‌پژوهی عبور از پیش‌فرض‌های کلامی و ایدئولوژی‌هایی است که امروزه به وجود آمده است. ما معتقدیم که امام، معصوم بوده و برای امامت نیز از جانب خداوند منصوب شده است، سپس می‌گوییم حکومت جزئی از امامت معصوم است. در نتیجه وقتی به روایاتی از امام علی (ع) می‌رسیم که در مورد بیعت و انتخاب است و با پیش‌فرض‌های کلامی ما سازگاری ندارد، آنها را کنار می‌گذاریم. اخیراً کتابی دیدم که سخنان امام حسین (ع) در آن جمع‌آوری شده بود، اما مؤلف این کتاب، بخش‌هایی که ناظر به تأیید بخشی از سیره خلفای راشدین توسط امام حسین (ع) بود را ترجمه نکرده بود. لذا یکی از مشکلات ما در مواجهه با نصوص ناظر به سیره ائمه (ع)، به‌ویژه سیره سیاسی که محل مناقشه با اهل سنت است، فشار پیش‌فرض‌های کلامی بر فهم نص محسوب می‌شود. تئوری‌ها مبنای روش‌شناسی دارند و کمک می‌کنند که بتوانیم با نص، انس بیشتری بگیریم، اما ایدئولوژی‌ها اینگونه نیستند. مثلاً اصل بر این است که اسلام یک دین انقلابی است و باید ائمه (ع) و صحابه را به‌گونه‌ای ببینیم که انقلابی باشند. بنابراین می‌بینید که ابوزر در ادبیات مرحوم شریعتی برجسته می‌شود، اما از سلمان خبری نیست. یا می‌بینید که در یک برهه از زمان، ناسیونالیسم برجسته می‌شود و در نتیجه سلمان مورد توجه واقع می‌شود. یا حتی مبتنی بر همین درک ناسیونالیستی، ائمه (ع) به نوعی، ایرانی تفسیر می‌شوند. در نتیجه بخش بزرگی از نص را به این ترتیب تعلیق می‌کنیم، یعنی زبان نص را می‌بندیم و جلوی متن را می‌گیریم که حرف نزنند. به نظر می‌رسد که قداما آزاداندیش‌تر از امروزی‌ها بودند که دو دلیل داشته است؛ یکی از دلایلیش این بود که آزاداندیشی برای یک

فقیه حُسن محسوب می‌شد و همین که به نتیجه می‌رسید می‌گفت اگر این حکم خدا باشد، تا اطلاع ثانوی تابع آن هستیم. دوم اینکه، سنتی وجود داشت که بر آن اساس مجتهد، حرف‌های خود را به صورت بی‌محابا می‌زد، اما امروز اینچنین نیست و اگر بخواهند حرفی بزنند به لحاظ سیاسی و اجتماعی بایکوت می‌شوند. از طرفی به لحاظ روانی هم انسان‌ها شهرت را بر نواندیشی ترجیح می‌دهند و از همین رو قول مشهور اطمینان‌آورتر محسوب می‌شود. از زمان رحلت امام خمینی (ره) فقط چند دهه می‌گذرد، اما شاهدیم که از آثار ایشان تفاسیر بسیار متفاوتی ارائه می‌شود و با این وصف تصور کنید که وضعیت در مورد سیره ائمه (ع) به چه صورتی خواهد بود. باید این شهادت را داشته باشیم که به متون بازگردیم و ذهنمان را از پیش‌فرض‌های مهم کلامی و ایدئولوژیک خالی کنیم و اگر به نتیجه‌ای رسیدیم بگوییم این حکم خدا است و تابع آن هستیم.



تحلیل و تبیین

ایشان در این سخنرانی تأکید دارند برای رسیدن به بهترین شیوه برای سیره پژوهی باید از پیش فرض‌های کلامی و ایدئولوژی‌هایی که امروزه به وجود آمده است، خود را رها کرد و به خود نص رجوع کرد. اگر با این روش پیش می‌آمدیم در تحلیل روایاتی که دلالت بر انتخاب حضرت علی (ع) دارند با مشکل مواجه نشده و آن‌ها را طرح نمی‌کردیم. عرض می‌کنیم آن چه ایشان بیان کرده‌اند که بدون پیش فرض باید به سرغ متون رفت، حرف تمامی نیست چرا که با داشتن مبنای قطعی و یقینی عقلی یا مبتنی بر نص حتماً باید منظومه معرفتی اندیشه با هم طوری چیده شود که این مبنا را نفی نکند. از طرفی مثال ایشان در مورد روایات باب بیعت و انتخاب مردم هیچ کدام دلالت بر این که مردم مشروعیت‌دهنده باشند ندارد.

برخی با تمسک به مسئله «بیعت» که در صدر اسلام بسیار معمول و متداول بوده است، می‌خواهند چنین نتیجه‌گیری کنند که مشروعیت حاکم اسلامی، از رأی و انتخاب مردم ناشی می‌شود. با اندکی تحقیق و تدبر در مورد جایگاه بیعت در تاریخ صدر اسلام و اعراب آن زمان و همچنین فرمایشات پیامبر اکرم (ص) و نیز آیه شریفه (یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) که در روز غدیر خم نازل شده به خوبی روشن می‌گردد که بیعت در واقع عهدی بوده که شخص بیعت‌کننده برای اطاعت و فرمان‌برداری از شخص بیعت‌شونده با او می‌بسته است؛ یعنی اعلام‌آمادگی شخص بیعت‌کننده برای همکاری و همراهی با يك فرمانده یا حاکم بوده است و این مسئله غیر از مشروعیت‌بخشی و دادن حق حاکمیت به يك فرد است. حقیقت امر در بیعت، سپردن التزام به اطاعت از حاکم مشروع و بر حق بوده است نه آن که مشروعیت نیز با

بیعت ایجاد گردد.

اما این که ایشان گفته‌اند قدما، آزاداندیش‌تر از امروزی‌ها بودند به نظر این گونه نباشد و شاهد آن بحث‌های فقهی است که در منظومه‌های فکری مختلف در حال بیان شدن است و اگر اشکالی وجود دارد، در مورد روش پژوهش و نحوه استنتاج از منابع دینی است. توضیح آن که ایشان ادعا می‌کنند بدون پیش‌فرض باید به سراغ متون رفت، دقیقاً مخالف شیوه خود ایشان است. کسانی که با آثار و گفتارهای ایشان در ارتباط باشند، تأثیر پذیری ایشان از مبانی تحلیل گفتمان و بحث‌های هرمنوتیک را نمی‌توانند زیر سوال ببرند. مبانی که در تمام مصاحبه‌های ایشان هم جلوه می‌کند و اساساً بحث‌های ایشان را بیشتر در حوزه تاریخ اندیشه قرار می‌دهد تا ابحاث دقیق فقهی. ایشان با همین نگاه در تحلیل ولایت فقیه بدون در نظر گرفتن استدلال‌ها و منابع اندیشه، این اندیشه را حاصل گفتمان قدرت‌گرایی در تاریخ اندیشه اسلامی می‌داند. اگر قرار است بدون این پیش‌فرض‌ها حرکت کرد، اولین مخاطب جملات ایشان، خود ایشان است.

مناظره |

«حق رأی در اسلام»

به گزارش شبکه اجتهاد، مناظره علمی «حق رأی در اسلام» با حضور حجت الاسلام داود فیرحی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، حجت الاسلام جواد فخار طوسی، مدرس حوزه علمیه قم و محمدحسن ضیایی فر دبیر کمیسیون حقوق بشر اسلامی روز دوشنبه ۲۶ بهمن ماه، در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

ضیایی فر: نظام‌های بدون رأی مشروعیت ندارند!

ضیایی فر در ابتدای این بحث با اشاره به اینکه ما امروز در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که حق رأی در آن نه به عنوان یک حق فردی برای یکایک افراد جامعه بلکه به عنوان مشروعیت ساختارهای سیاسی شناخته می‌شود، افزود: اگر نظامی در دنیای امروز این حق را به رسمیت نشناسد، برای اثبات مشروعیت خود با مشکلات متعددی روبه‌رو می‌شود، بنابراین حتی به صورت تاکتیکی و ظاهری هم که شده باید خود را با این فضای حاکم بر مجامع حقوقی بین‌المللی همراه کند. وی با بیان اینکه در این شرایط صحبت از حق رأی در اسلام مسئولیت صاحب‌نظران را سخت‌تر می‌کند چرا که ممکن است هیجاناتی بر بحث حاکم شود که اگر ارائه‌کننده دیدگاه نتواند این‌ها را پاسخ دهد متهم به این شود که از قافله جهانی عقب افتاده است، اظهار داشت: این جلسه تقارن خوبی با ایام قبل از انتخابات مجلس شورای اسلامی و خبرنگار رهبری دارد که این مباحث نظری، خروجی کاربردی‌اش در این انتخابات باید مشخص شود. ضیایی فر گفت: امیدوارم سیاست‌گذاران ما در دستگاه‌های نظارتی و انتخاباتی از این دیدگاه‌ها استفاده کرده و خود را با موازین اسلامی منطبق کنند چرا که در حال حاضر بسیاری مخاطبین ما اذعان دارند که عملکردهای ما با بسیاری از موازین لازم

در سطح جهانی تطبیق ندارد.

فخار: حق رأی به حسب ادله شرعی از آن عموم و توده مردم نیست!

در ادامه این نشست، حجت‌الاسلام فخارطوسی مقدمتاً عنوان کرد: نظریه بنده انکار حق رأی نیست بلکه نظریه بنده در ذیل نظریاتی است که حق رأی را می‌پذیرد و معتقد است که ادله پذیرفته شده برای حق رأی تمام است لذا تصور می‌کنم با نظر جناب آیت‌الله مصباح یزدی تفاوت می‌کند. وی در ادامه افزود: ما یک نظریه خاص داریم که از آن دفاع می‌کنیم و دو نظریه رقیب داریم که در این نشست تلاش داریم نقاط ضعف نظریات رقیب را مطرح کنیم. نظریه مورد تأکید بنده - که ذیل نظریات موافق با حق رأی است - این است که حق رأی به حسب ادله شرعی از آن عموم و توده مردم نیست یعنی توده مردم حق دخالت و رأی در انتخابات را ندارند بلکه از آن نخبگان جامعه است. حجت‌الاسلام فخارطوسی درباره نظریات رقیب توضیح داد: نظریه رقیب اول آن چیزی است که حاکمیت خودش عمال و کارگزاران را تعیین می‌کند، این نظریه ابتدا به شکل مدون و علمی از سوی مرحوم آیت‌الله منتظری در کتاب «دراسات» مطرح شد و به عنوان نظریه‌ای که ادله‌ای هم برایش ذکر شده، در آمد. عمده دلیل ایشان برای دفاع از این نظریه این بود، به این دلیل که مسئول حکومت، ولی امر بوده و اوست که باید پاسخگو باشد و عمال حکومت همه یادی او هستند، بنابراین اقتضا می‌کند که او خود ابزار اعمال قدرت و ولایتش را انتخاب کند. وی همچنین یادآور شد: سخنان بنده به هر دو نظریه نصب و انتصاب مربوط است، نظریه دوم رقیب نیز این است که توده‌های مردم حق رأی دارند و در انتخابات می‌توانند شرکت کنند، این‌ها هم برای خود ادله‌ای دارند که یکی از آن‌ها دلیل عقلی است. یعنی هرج و مرج قبیح بوده و اقامه مسائل اجتماعی نیز لازم است و این‌ها مگر در سایه یک حکومت

مرکزی امکان‌پذیر نمی‌شود، بنابراین راهی نیست جز اینکه ما بگوییم همه می‌توانند سرنوشت خود را تعیین کنند. هر دو این نظریات به دلایل مختلف از طرف ما مورد نقد قرار می‌گیرد. حجت‌الاسلام فخار طوسی با تأکید بر اینکه این خطابات شرعی فقط ثابت می‌کند که جامعه و مردم ملزم به اجرای این تکالیف هستند و مقدمه آن که تشکیل حکومت است باید برپا شود اما به هیچ وجه در مقام بیان شرایط و خصوصیات و ضوابط آن نیست، توضیح داد: مثل اینکه نظر نخبگان بر اکثریت توده عوام رجحان دارد، این طور نیست. ادله در این زمینه ساکت است. همچنین این ادله شرایط انتخاب شوندگان و انتخاب‌کننده‌ها را هم بیان نمی‌کند. وی در ادامه گفت: نظریه ما مشخصاً این است که ما ادله رأی و نقش رأی را در حکومت می‌پذیریم، اما معتقدیم که ادله دیگری هم وجود دارد که این ادله را تفسیر کرده است، به این شکل که گفته از آن همگان نیست بلکه از آن کسانی است که خود اهل تشخیص و صاحب نظر باشند. اینجا شاید سؤال پیش بیاید که مثلاً به چه کسانی نخبه می‌گویند؟ این‌ها شاخص‌هایی دارد که باید درباره آن بحث کرد.

فیرحی: حقوق انسانی، نخبگی نمی‌پذیرد بلکه به انسان بودن وابسته است!

همچنین در این مناظره، حجت‌الاسلام فیرحی طی سخنانی عنوان کرد: بنده احساسی که از صحبت‌های دکتر فخار داشتم مرا به طرح یک مسئله مقدماتی باز می‌گرداند و آن مسئله این است که اساساً آیا برای این نظریه‌ها موضوع روشن است؟ ماهیت رأی چیست؟ سپس به این پردازیم که رأی برای نخبگان است؟ همچنین تناقض آشکاری در این تئوری نهفته - اگر که اسمش را تئوری بگذاریم - این که بگوییم حق مخصوص نخبگان است! آیا حق به نخبگی انسان‌ها اضافه می‌شود یا به انسان‌بودگی انسان‌ها اضافه می‌شود؟ پس انسان به ما هو انسان حق

دارد آن زمان نخبگی خود یک بحث حاشیه‌ای می‌شود، مگر می‌شود یک انسان بی سواد را گفت مالک نشو و به یک باسواد بگویم شما مالک دارایی تان باشید؟ وی در ادامه درباره ماهیت رأی و حق توضیح داد: تاکنون حتی اشرافی‌ترین یا قرون وسطی‌ترین تئوری‌ها هم مطرح نکرده‌اند که حقوق با دانش گره می‌خورد، بزرگان فقه ما اصلی را پذیرفتند به این معنا که انسان با تولد خود حقوقش نیز متولد می‌شود، بنابراین حقی طبیعی به جان و حقی به مکان خود دارد. پس حقوق با انسان بودن انسان متولد می‌شود و با هیچ چیز دیگری هم از او گرفته نمی‌شود حتی انسان مجنون هم حق مالکیت دارد فقط حق تصرف ندارد چرا که ممکن است آن مال را ضایع کند به همین دلیل حقوق نخبگی نمی‌پذیرد و حقوق به انسان بودن انسان وابسته است. حجت‌الاسلام فیرحی ادامه داد: بنده سی سال است که در این حوزه کاری درگیر هستم و باید طرح کنم که اساساً دولت جدید چیست و رأی در آن چه معنی می‌گیرد؟ بسیاری متفکران معتقدند که دولت جدید برخلاف دولت قدیم است و این دولت ماهیتی دوگانه دارد یک قسمت عمده آن هم حقوق نوعی مردم است و ربطی به شریعت ندارد. استاد دانشگاه تهران توضیح داد: اکنون ۱۷ وزارتخانه داریم که اگر از این‌ها پنج وزارتخانه را بگوییم حاکمیتی هستند مثل اطلاعات، کشور، دفاع، امور خارجه و دادگستری و برای تصدی آن‌ها شرط شرعی لازم است اما ۱۲ وزارتخانه دیگر اصلاً ربطی به شریعت ندارند و این‌ها حقوق مردم هستند، مردم مالیات می‌پردازند تا خیابانشان آسفالت باشد، مدرسه و درمانگاه برای آن‌ها ساخته شود، صنعت شکل بگیرد، بنابراین این‌ها اساساً همه ماهیت وکالتی و حقوق مردم هستند.

حجت‌الاسلام فیرحی با اشاره به اینکه مرحوم نایینی نخستین فردی بود که به این قضیه تکیه کرد که دولت ناشی از حقوق نوعی مردم است، افزود: پس اداره کشور در حوزه حقوق مساوی اداره مشترکات یک ملت است و در فقه ما هم طبق قاعده مشاعات هر چیزی که مشترک باشد،

هیچ کس نمی‌تواند آن را تصرف کند مگر اینکه با اجازه کل مشترکین باشد و اگر اجماع هم اتفاق نیفتاد با اذن اکثریت این کار انجام می‌شود پس ماهیت حداقل دو سوم دولت مدرن از جنس حقوق هستند نه جنس حاکمیت. وی در ادامه این بحث گفت: مرحوم امام خمینی (ره) زمانی که از جمهوری اسلامی صحبت می‌کند نه تنها بیان می‌کند آن قسمتی که سه چهارم وزارتخانه‌ها است و مردم باید نماینده خود را انتخاب کنند و آن‌ها تصمیم بگیرند که چطور این‌ها را اداره کنند، ایشان می‌گویند که بزرگ‌ترین متفکران مظلوم‌میتشان این است که بزرگ‌ترین اندیشه‌هایشان مظلوم است یعنی شناخته نشده است. حجت‌الاسلام فیرحی افزود: در ادبیات ایشان یک بحثی به نام خطابات شرعی است، ایشان می‌گویند که از این‌ها تولید تکلیف می‌شود یعنی همان یک سوم یا یک چهارم این‌ها دو جور است برخی شخصی است مثل خود قرآن که می‌گوید ای پیامبر خدا تو شخصاً این کار را انجام بده! اما بزرگ‌ترین احکام الهی با یا ایها الناس، یا ایها المسلمون، یا ایها المومنون و... شروع می‌شود. استاد دانشگاه تهران با اشاره به اینکه تفاوت نظریه کلاسیک با امام خمینی این است که در ادبیات قدیم می‌گفتند این امور برای حاکم است و سایرین به این دلیل که توان ندارند تکلیفی هم ندارند یعنی ظاهر خطابات به عموم اما واقعش به شخص حاکم است به این دلیل که او قدرت دارد، اظهار داشت: اما امام شاهرکارش این است که همه مخاطب این آیات هستند و باید کمک کنند به شکل گیری قوه قضاییه، امنیت، جلوگیری از دزدی، اقامه حج و... پس مردم باید راه حل عقلایی آن را برای ساختن قوه قضاییه، ارتش و... پیدا کنند. حجت‌الاسلام فیرحی در پایان این بخش گفت: اگر نظریات آیت‌الله مؤمن و منتظری را که ضد ادبیات امام هستند استننا کنیم، امام می‌فرمایند جاهایی که فقاهت شرط است، فقاهت یک صلاحیت حرفه‌ای است اما صلاحیت حرفه‌ای لزوماً منصب درست نمی‌کند و این مردم هستند که باید این‌ها را تبدیل به صاحب منصب بکنند، پس حقوق ربطی به مسائل شرعی ندارد و ربطش سلبی است.

فخار: امکان خطا در رأی توده‌های کم‌سواد و «کور و کچل» زیاد است!

در بخش دوم مناظره، حجت‌الاسلام فخار طوسی با بیان اینکه نگاه دکتر فیرحی نگاهی بیرونی فارغ از ادله شرعی است، توضیح داد: اما اگر از منظر شرعی و به استناد منابع فقهی به بحث نگاه کنیم، بحثمان به کلی متفاوت می‌شود ما اولاً بر اصطلاحات بحث نمی‌کنیم آنچه که ما به دنبال آن هستیم این است که از مراجعه به آراء عمومی از تعیین سرنوشت جلوگیری شود این‌طور نشود که یک کشوری توده‌ها تصمیم بگیرند و سال‌ها اتفاقاتی بیافتد که بعدها همه پشیمان شوند. وی با بیان اینکه اگر این ادله شرعی را ما بپذیریم آنچه شارع تجویز نکرده که ما به آراء عوام نپردازیم اسمش هر چه می‌خواهد باشد، توضیح داد: پس نباید مناقشه مثالی کرد بالاخره بخشی از حکومت و دولت جنبه حکومتی و ولایتی دارد یعنی در مراجعه به آراء عمومی در سرنوشت جامعه تأثیر می‌گذارد ما در این محدوده می‌خواهیم بحث کنیم. استاد حوزه علمیه قم در ادامه افزود: امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: اگر امامت مسئله‌ای است که همه مردم باید بر آن نظر دهند ما دیگر راهی نداریم، مرحوم منتظری هم به همین استناد کردند، در جای دیگر امیرالمؤمنین در نامه دیگر به معاویه می‌گویند که همان‌ها که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند با من هم بیعت کردند شاهد من هم این است که مسئله شورا و مشارکت برای همه نیست. باز ایشان در نامه دیگری خطاب به معاویه می‌گویند که اهل مدینه که با من بیعت کردند برای این است که آن‌ها مشارکت نکرده بودند خصوصیت اهل مدینه هم توضیح می‌دهم. حجت‌الاسلام فخار طوسی با ارائه شواهد و استنادات دیگری از روایات و آیات و دلائل عقلی درباره حق رأی توده‌ها و نخبگان گفت: امکان خطا برای توده‌های کم‌سواد و بی‌اطلاع و «کور و کچل» در رأی‌گیری بسیار زیاد است عقل اقتضا می‌کند که این رأی‌ها را به آن‌ها نسپریم! بسیاری افراد هستند که هیچ اطلاعی از نماینده‌ها ندارند و حتی

خودشان رأی خود را نمی‌نویسند و دیگران برایشان این کار را می‌کنند خب این چه نوع صلاحیتی برای رأی دادن است؟ پس مثلاً می‌توانیم بگوییم جامعه دانشگاهی ما یا معادل آن در رشته‌های علمی دیگر یا دارندگان این سطح از تشخیص هستند حق رأی دارند. وی همچنین گفت: حضور یک فرد در یک محفل علمی ضریب خطا و تأثیرپذیری او را از جوسازی‌ها و تبلیغات پایین می‌آورد پس آنچه که اتفاق می‌افتد باید درست صورت بگیرد و دقیق انجام شود.

فیرحی: امیرالمؤمنین (ع) به شدت روی رضایتمندی عامه مردم تأکید دارند.

در ادامه بخش پایانی مناظره «حق رأی در اسلام»، حجت‌الاسلام فیرحی با ارائه نقدی بر صحبت دکتر فخار گفت: بنده مقاله‌ای را چند سال قبل با موضوع «شیعه و مسئله مشروعیت» منتشر کردم، آنجا بنده ده روایت را از امام اول شیعیان ارائه کردم که ایشان به شدت روی عامه مردم و رضایتمندی آن‌ها تأکید می‌کنند. ممکن است برخی از این‌ها را حمل کنیم بر نخبگان آن دوره اما برخی از آن‌ها تصریح دارد. وی در ادامه با ارائه برخی روایات در این باره گفت: استناد به برخی روایت و سرکوب برخی دیگر کار فقهی درستی نیست ما باید با روایات به عنوان مجموعه روایات مواجه باشیم این روایات که درباره نخبگی صحبت می‌کنند برخی دیگر هم دارند که رأی را می‌زنند و دیگران هم از رأی عامه صحبت می‌کنند، پس من پیشنهاد می‌کنم که این نوع روایات را هم دکتر فخار ببیند و تمام تحقیق‌های فقه الحدیث‌شان را به این‌ها هم استناد کنند. حجت‌الاسلام فیرحی در پایان همچنین گفت: روایات مربوط به رأی عامه ویژگی خاصی در شیعه دارند به طور سنتی تفکر شیعی مخالف رأی رفته است به دلایل متعددی که باید جای دیگری بحث کرد به این سمت رفته است حتی در بین معصومان هم خلاف رأی رفته است اما با همه این‌ها این روایات آنقدر قدرت دارند که ۱۴۰۰ سال

مقاومت کردند و حذف نشدند. بنابراین کل تئوری رایج و سنتی شیعه روایات انتخاب را سرکوب می‌کند و بنا به تعریف باید این‌ها گم می‌شدند اما این‌ها همچنان در لابه‌لای احادیث ما باقی ماندند و امروز خود را نشان می‌دهند. وی در ادامه نیز برخی از این روایات را تشریح کرد.



تحلیل و تبیین

آن چه در این مناظره مورد بحث مدعوین جلسه قرار گرفته است بحث از نقش مردم در حاکمیت و حق رأی مردم است. آیا مردم مشروعیت‌دهنده به حاکم الهی هستند یا در تحقق خارجی و مقبولیت او دخالت دارند؟ هر سه سخنران این جلسه در این که انتخابات حق مردم و مشروعیت‌دهنده به حاکم است هیچ اختلافی با هم ندارند. آنچه مورد اختلاف جناب فخار طوسی و آقای فیرحی بوده، این مسأله است که این حق برای همه مردم است یا نخبگان؟ فخار طوسی می‌گوید خطابات شرعی فقط ثابت می‌کند که جامعه و مردم ملزم به اجرای این تکالیف هستند و مقدمه آن که تشکیل حکومت است باید برپا شود اما به هیچ وجه در مقام بیان شرایط و خصوصیات و ضوابط آن نیست و دلیل عقلی می‌گوید امکان خطا برای توده‌های کم سواد و بی‌اطلاع و «کور و کچل» در رأی‌گیری بسیار زیاد است، لذا عقل اقتضا می‌کند که این رأی‌ها را به آن‌ها نسپریم! فیرحی در مقابل قائل است تاکنون حتی اشرافی‌ترین یا قرون وسطی‌ترین تنوری‌ها هم مطرح نکرده‌اند که حقوق با دانش‌گرمه می‌خورد، بزرگان فقه ما اصلی را پذیرفتند به این معنا که انسان با تولد خود حقوقش نیز متولد می‌شود لذا حق رأی اختصاص به نخبگان ندارد و حق عامه مردم است. نکته مهمی که فیرحی به آن اشاره دارد، نظر مرحوم امام (ره) در مورد مسأله انتخابات و نقش مردم است. وی می‌گوید اگر نظریات آیت‌الله مؤمن و منتظری را که ضد ادبیات امام هستند استثنا کنیم، امام می‌فرماید جاهایی که فقاقت شرط است، فقاقت یک صلاحیت حرفه‌ای است اما صلاحیت حرفه‌ای لزوماً منصب درست نمی‌کند و این مردم هستند که باید این‌ها را تبدیل به صاحب منصب بکنند، پس حقوق ربطی به مسائل شرعی

ندارد و ربطش سلبی است. عرض می‌کنیم این ادعا با فرمایشات امام کاملاً ناسازگار است. مبنای امام در مورد جایگاه انتخابات و نقش مردم در حکومت به صورت واضح در صحیفه نور بیان شده است. برخی از مجتهدان خلاف مطالب فوق را از کلام امام برداشت کرده‌اند که آیتالله مصباح یزدی از آن جمله است. وی در این زمینه با اشاره به فرمایش خود امام خمینی (ره) می‌فرماید: «در بحث مشروعیت اعمال ولایت توسط ولیفقیه، جا دارد این جمله را که همه شما خوانده‌اید و در صحیفه نور هست را یادآور شوم که امام فرمودند: اگر رییس‌جمهور به نصب ولیفقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است؛ معنای این جمله چیست؟ برای این کلام چه توجیهی میتوان کرد؟ فرض این است که مردم، با روش صحیحی از طریق انتخابات صحیح کسی را به عنوان رییس‌جمهور انتخاب کرده‌اند، در این فرض است که میفرماید: اگر ولی فقیه او را نصب نکند، طاغوت است و نه تنها وجوب اطاعت ندارد، که اطاعتش حرام است. ولایت باید از طرف خدا باشد: طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود؛ خداوند نیز ولایت را به پیغمبر (ص) داده، پیغمبر از طرف خدا، ائمه معصومین (ع) را نصب فرموده، ائمه معصومین با ولایتی که از طرف خداوند داشتند فرمودند: فقد جعلته حاکماً، الرد علیه کالرد علینا و هو علی حد الشرک بالله؛ اکنون این فرضی را که امام فرمودند، رییس‌جمهوری را که مردم از طریق انتخاب صحیح، انتخابش کنند چرا باید طاغوت باشد؟ چرا نفرمودند اگر فاسق است، طاغوت است، بلکه فرمودند اگر ولیفقیه نصب نکند، طاغوت است؟ این کلام قابل هیچ توجیه دیگری نیست؛ یعنی از محکومات است و هر چه دیگر که خلاف این باشد، باید در سایه این کلام تفسیر شود... متأسفانه در کشور ما اگر به بعضی از مقامات توجه کنیم، کتابهایشان را بخوانیم، سخنرانیهایشان را گوش کنیم، و مقالاتشان را نگاه کنیم، میبینیم که در همین سیاق است. کسی که منتحل به شیعه هم هست میگوید

مشروعیت حکومت به رأی مردم است، پس چون مردم به خلفا رأی دادند حکومت آنها معتبر است. بنابراین، شکی نیست که آنچه عنصر اصلی برای اعتبار ولایت فقیه است، حکم خدا و پیغمبر است.^۱ امام خمینی (ره) در تنفیذ ریاستجمهوری شهید رجایی، به موضوع مشروعیت حکم ولی فقیه اشارهای صریح دارد و با وجود اشاره به انتخاب وی با رأی «اکثریت قاطع» مردم ایران، مشروعیت ریاستجمهوری را متوقف بر نصب ولی فقیه برمی‌شمارد و در ادامه، سلب مشروعیت در صورت تخطی از اصول و ارزشهای الهی و قانونی، را نیز تذکر میدهد. ایشان در این حکم، چنین نوشتند: «ملت شریف» با اکثریت قاطع افزون از دوره سابق، جناب آقای محمدعلی رجایی - ایده الله تعالی - را به ریاستجمهوری کشور اسلامی ایران برگزیده و این مسئولیت بزرگ و بار سنگین را بر عهده او گذاشته است. و چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، این جانب رأی ملت شریف را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاستجمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم، و ما دام که ایشان در خط اسلام عزیز و پیرو احکام مقدس آن می‌باشند و از قانون اساسی ایران تبعیت و در مصالح کشور و ملت عظیم‌الشان در حدود اختیارات قانونی خویش کوشا باشند و از فرامین الهی و قانون اساسی تخطی ننمایند، این نصب و تنفیذ به قوت خود باقی است. و اگر خدای ناخواسته برخلاف آن عمل نمایند، مشروعیت آن را خواهم گرفت.^۲

با تکیه بر سخنان صریحی از این دست مشخص میشود این مشروعیت انتخابات است که متوقف بر تأیید ولی خداست و نه اینکه نصب و مشروعیت ولی خدا متوقف بر انتخابات باشد. گرچه مراجعه به آرای عمومی، مشارکت مردم در حکومت دینی، و برخورداری از مقبولیت مردمی، شرط تحقیقیِ حدوث و بقای حکومت اسلامی و حاکمیت یافتن ولی خداست، اما این امر، به منزله مشروعیت انتخابات و یا توقف فعلیت ولایت بر آرای عمومی نیست. گفتنی است رأی مردم که نشانه مقبولیت و زمینه‌ساز تشکیل حاکمیت دینی است، دلالت بر مشروعیت و امری فراتر از مقبولیت ندارد. البته یکی از پایه‌های حاکمیت، مقبولیت است و

مردم میتوانند این مقبولیت را تضمین کنند، ولی مشروعیت ارتباطی با مردم ندارد و از آن خداست. امام خمینی تصریح دارد که رییس‌جمهور با اینکه منتخب مردم است، ولی تا زمانی که از سوی ولی فقیه تنفیذ نشده باشد، مشروعیت ندارد و مشروعیت او به امضای ولی فقیه است و اگر فقیه حکم او را امضا نکند آن رییس‌جمهور، طاغوت و نامشروع است. امام خمینی در ۱۲ مهر ۱۳۵۸ به این مسئله چنین پاسخ داده است که اگر «رییس‌جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است؛ اطاعت او، اطاعت طاغوت است؛ وارد شدن در حوزه او، وارد شدن در حوزه طاغوت است!»^۳ امام خمینی در جای دیگر میفرماید: «اساساً رفراندوم یا تصویب ملی، در قبال اسلام ارزشی ندارد».^۴ در واقع نظر امام بر آن است که رأی مردم هیچ تلازمی با مشروعیت ندارد. امام خمینی (ره) در روز تنفیذ حکم ریاست‌جمهوری شهید رجایی به صراحت میگوید که رأی مردم نه به کسی مشروعیت میدهد و نه مشروعیت را از کسی میگیرد: «چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، این جانب رأی ملت شریف را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم و... اگر خدای ناخواسته برخلاف آن عمل نمایند، مشروعیت آن را خواهم گرفت».^۵ با در نظر گرفتن فرمایشات امام، هم ضعف بیانات مرحوم فیرحی آشکار می‌شود.

پی‌نوشت:

۱. پایگاه اطلاع‌رسانی آثار حضرت آیتالله مصباح یزدی، در نشست دفتر پژوهشهای فرهنگی، مشهد مقدس، ۱۳۸۴/۹/۱۷.
۲. صحیفه امام، ج ۱۵، ص ۶۹.
۳. صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۲۲۱.
۴. صحیفه امام، ج ۱، ص ۱۳۵.
۵. همان، ج ۱۵، ص ۶۷.

سخنرانی |

دختر پیامبر؛ زنانگی و سیاست

سال ۱۱ هجرت سالی است که پیامبر اسلام رحلت کردند و داستان مهمی به نام جانشینی مطرح شد و بحثی جدی در مورد حقوق مسلمانان پیش آمد و حضرت زهرا نکات مهمی در این خصوص دارد. پس از آن هم این بحث توسط حضرت زینب(س) پیگیری شد. این بحث در خصوص وجوب امامت و حق مردم در انتخاب حاکم است. این یکی از مهم ترین بحث هایی است که حضرت زهرا(س) طرح کردند که بعد ها توسط فرزندان و نوادگان حضرت تکرار شد. می دانید که در جامعه عرب زنان نقش سنگینی ایفا می کرده اند، حال چه در نقش مثبت و چه در نقش منفی. در واقع این ها کسانی بوده اند که فضای مردانه سیاست را تلطیف می کرده و مباحثی طرح کرده اند که امروزه بسیار مهم است. خطبه فدکیه نشان می دهد که چگونه ممکن است یک زن مسلمان در مقابل حاکم بر حق خود ایستادگی کند و برای آن استدلال داشته باشد، آن هم با برهانی قاطع. به این معنا یک زن مسلمان در زمانی که حکومت به حقوق افراد هجوم می برد، چگونه می تواند مقابله کند. سومین عمل حضرت زهرا، هنر «سمبل سازی سیاسی» ایشان است. حضرت مثلا در جایی می فرماید کسی حق ندارد بر جنازه من نماز بخواند. این خیلی مهم است و در واقع حکومت وقت را با چالش مشروعیت مواجه می کند، آن هم بدون اینکه سلاح بردارد و پرخاش کند. تا امروز این مسئله در جهان اسلام مطرح است که چرا ایشان گفته بود حاکمان وقت نباید در مراسم تدفین و تشییع من حضور داشته باشند؛ آن هم در شرایطی که وی تنها وارث بنیان گذار بوده است. در خصوص معنای مواجهه زنانه با سیاست، منظور از این مسئله این است که می بایست به آنچه باید مطرح شود، پرداخت، آن هم بدون اینکه زبان، زبان خشن مردانه باشد که بحث بسیار مهمی است.

جهان شیعه بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ با تناقض مواجه شد و تناقض این بود که شیعه از یک طرف رهبری را انتصابی می دانست و از سوی دیگر بر نقش مردم تاکید می کرد. می دانید که در این ۴۰ سال این نوسان همچنان وجود داشته است و معمولاً هم به ضرر حق مردم سیاست گذاری صورت گرفته است. نتیجه این امر هم درکی ناصواب از تشیع و نتیجه مهم تر آن دلسردی جامعه از مذهب است.

روایتی وجود دارد که در کتب مهم از جمله بحار الانوار ذکر شده، اما کمتر به آن توجه شده است. راوی این را نقل می کند که وقتی پیامبر (ص) رحلت کرد، ایشان مانند همه بانوان بی قرار بود و در قبرستان برای زیارت قبرها می رفت تا آرام شود. راوی نقل می کند که حضرت را در قبرستان می بیند و به سراغ ایشان می رود و می پرسد آیا پیامبر (ص) پیش از وفات به راستی چیزی در مورد امامت حضرت علی (ع) گفت؟ حضرت تعجب می کند و می گوید آیا فراموش کردی در غدیر خم چه اتفاقی رخ داد؟ راوی سوال خود را ادامه می دهد و از حضرت می خواهد اخبار خصوصی را در اختیار او قرار دهد، حضرت پاسخ می دهد خدا را شاهد می گیرم که پیامبر (ص) گفته بود علی (ع) بهترین جانشینی است که من می توانستم معرفی کنم. بعد از آن حضرت می گوید اگر می گذاشتند این مسیر طی می شد هیچ اختلافی میان مسلمان ها به وجود نمی آمد. راوی سوال می کند پس چه اتفاقی افتاد که حضرت از حق خود عبور کرد؟ حضرت نمی خواهد عاطفی شود و بگوید سایرین نگذاشتند، بلکه می گوید نصف حق متعلق به علی بود، نصف دیگر آن متعلق به مردم است. تا مردم نخواهند، کسی نمی تواند مردم را مجبور کند. این پاسخی زنانه و سیاست مدارانه است. این جمله مهم که امام مانند قبله است، به طرف قبله باید رفت، نه اینکه او خود را به مردم تحمیل کند، را حضرت زهرا (س) از پیامبر نقل می کند. جای دیگری این روایتی نقل شده است که اگر مردم به توری آوردند حکومت را بپذیر، وگرنه افسار شتر خلافت را به گردنش ببانداز

و بگذار هرکجا می خواهد برود. اساسا اجبار در اینجا مطرح نیست. این روایت را امام باقر(ع) در چند جا نقل کرده است. در حقیقت به این معناست که وظیفه خدا این است که امام را معین کند، اما به این مفهوم نیست که اجباری در آن وجود داشته باشد و هرچه رخ بدهد، مسئولیتش با آنها است. ایشان این مسئله را مطرح نمی کند که من زن هستم و نباید با مردان بحث کنم، بلکه زمانی که متوجه می شود فدک دچار مشکل شده است، مستقیما نزد خلیفه اول می رود و استدلال خود را مطرح می کند. ایشان در محضر خلیفه اول می گویند این سهم من و ارث پدرم است و این بیت المال نیست که از من گرفته شود. خلیفه اول به ایشان می گوید اگر این مال توسست برای آن باید شاهد بیاوری. جالب این است که حضرت در آنجا استدلال فقهی می کند و می گوید در تمام جوامع اسلامی اصل بر قاعده «بد» است، اگر همه دیدند چیزی دست کسی است، برای خلاف آن باید شاهد بیاورند و نه برای اثباتش. شما باید شاهد بیاورید که فدک برای من نیست. این استدلال کاملا فقهی و حقوق است. پس از این حضرت جمله ای می گوید که بسیار مهم است. ایشان می گوید حال فراتر از این اگر روزی چهار نفر علیه من شاهد پیدا کنید که مرا به فحشا متهم کنند، آیا سخن شاهد را تصدیق می کنید؟ یعنی بحث در این است که شاهد در کجا می تواند کارایی داشته باشد؟ جالب این است که حضرت به هیچ وکیلی مراجعه نمی کند و رو در رو، اما زنانه استدلال خود را مطرح می کند.

برای انسان امروز مهم نیست که بانوی بزرگ اسلام چگونه عمل کرد بلکه مهم است چگونه الگو بسازد. یکی از هنرهای حضرت زهرا(س) سمبل سازی ایشان بود. امروز نیز در دنیا می گویند برخی نمادها در سکوت، صدایی پر صدا تر از فریادها دارند و می توانند اهداف را پیش ببرند، عمل حضرت زهرا(س) هم به همین شکل است. ایشان چند عمل جالب انجام می دهد. یکی از آنها اولتیماتومی است که به حضرت علی(ع) می دهد و حضرت علی(ع) هم هرگز از آن

عبور نمی‌کند. حضرت زهرا(س) به امام علی(ع) می‌گوید تا من زنده‌ام بیعت نکنید. از طرف دیگر نیز نیمی از حق خلافت را متعلق به مردم می‌داند، یعنی در هر دو این رفتارها اهدافی پیگیری می‌شود. مهم‌ترین اقدام سمبلیک حضرت نیز وصیت ایشان در دفن شبانه و بی‌حضور حاکمان بود. وصیت حضرت زهرا(س) مبنی بر دفن شبانه و عدم حضور حاکمان در مراسم تشییع بسیار عجیب است، برخی می‌گویند حضرت فاطمه(س) قهر کرده است اما من بعید می‌دانم ایشان تصمیمی چنین عاطفی بگیرد زیرا ایشان در خانه‌ای بوده که مرکز مصلحت و سیاست جامعه اسلامی بوده است و تصمیم عاطفی از ایشان بعید است. حضرت در کشاکش میان مرکز قدرت قبیله‌ای در قریش و جامعه‌ای، کنار جامعه می‌ماند، اما جامعه را نمی‌شوراند. حضرت می‌داند باید از حق جامعه دفاع کرد، اما به دنبال ایجاد آشوب نیست. بنابراین ایشان برای دفاع از جامعه می‌گویند نگذارید حاکمان ببینند و تنها به دونه‌ها اجازه می‌دهد که در خاک سپاری او حضور داشته باشند، یکی حضرت علی(ع) و دیگر یار غار ایشان یعنی اسماء بنت ابویس. همه این‌ها به معنای اهمیت این حضرت به اوضاع جامعه و اهمیت ایشان به این مسئله است.



تحلیل و تبیین

داود فیرحی در سخنرانی «دختر پیامبر؛ زنانگی و سیاست» منظور از سیاست‌زنانه را این مسئله می‌داند که می‌بایست به مسائل ضروری باید پرداخت، بدون اینکه زبان، زبان خشن مردانه باشد که بحث بسیار مهمی است. دختر پیامبر می‌داند باید از حق جامعه دفاع کرد، اما به دنبال ایجاد آشوب نیست. حضرت در کشاکش میان مرکز قدرت قبیله‌ای در قریش و جامعه‌ای، کنار جامعه می‌ماند، اما جامعه را نمی‌شوراند. مسأله مهم زمان ایشان بحث و جوب امامت و حق مردم در انتخاب حاکم است. حضرت با برهان قاطع در مقابل حاکم زمان خود دست به استدلال می‌زند، اما به دنبال ایجاد آشوب نیست.

در نقد این سخنرانی باید گفت اولاً سیاست مبتنی بر حقانیت و دین، زنانه و مردانه ندارد و متصف به این‌ها نمی‌شود تا از لطافت زنانه در صحت جریانات سیاسی و تصمیمات حکومتی دور از خشونت استفاده کنیم. اساساً در حرکت به سمت هدف الهی، گاه راه و مسیر، صلح و استفاده از براهین عقلی است و در برخی موارد جهاد و شوریدن بر علیه دشمن است.

با تحلیل ذکر شده از طرف ایشان، آیات جهاد در قرآن و متون دینی چون مبتنی بر خشونت است باید طرح شود و در کناره‌ای افکنده شود چرا که در نگاه ایشان، عدم آشوب اصل اولی است و نباید هر حرکتی به آن ختم شود. این سوال را داریم که آیا جنگ‌های پیغمبر (ص)، حرکت امام حسین (ع) به جنگ و خشونت نکشید؟ با نحوه استدلال ایشان، این حرکات توجیهی نباید داشته باشند. حقیقت این است تکیه بر مفاهیم مدرن، ما را به ارزش‌هایی می‌رساند که نسبتی با اندیشه‌های دینی ندارد. ثانیاً در مورد جایگاه مردم در مشروعیت دادن به امام معصوم که ایشان از

متن روایت استفاده کرده‌اند باید گفت آن چه از مجموع روایات و مبانی دینی استفاده می‌شود این است که مردم چه در اصل جایگاه امامت و چه در تعیین مصداق نقشی در مشروعیت ندارند اما این سخن به معنای عدم نقش مردم نیست بلکه آن‌ها وظیفه مهم محقق‌کننده این امامت و سریان آن‌را در جامعه دارند به نحوی که اگر این‌را انتخاب نکنند، خویش را محروم کرده و به وظیفه شرعی خویش عمل نکرده‌اند. پس آزادی تکوینی مردم منافاتی با وظیفه تشریعی آن‌ها ندارد که به حمایت از امام بر حق باید برخیزند و وظیفه تشریعی مردم هم آزادی تکوینی آن‌ها را نفی نمی‌کند.

در روایتی به نقل از کتاب سلیم بن قیس، حضرت علی (ع) در پاسخ به این سوال که چه چیزی حضرت را از دفاع از حق خویش بازداشته است، حضرت می‌فرماید: «قیام نکردن من به سبب ترس یا کراهت از ملاقات خداوند نبود، بلکه به جهت سفارشی بود که رسول خدا (ص) کرده بود: «إِنْ وَجَدْتَ أَعْوَانًا فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ وَ جَاهِدْهُمْ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا يَدُوكَ وَ أَحَقَّنْ دَمَكَ حَتَّى تَجِدَ عَلَى إِقَامَةِ الدِّينِ وَ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي أَعْوَانًا»؛ اگر یارانی پیدا کردی به آنان اعلان جنگ کن و با ایشان جهاد کن، و اگر یارانی نیافتی دست نگهدار و خون خود را حفظ کن تا زمانی که برای برپایی دین و کتاب خدا و سنت من یارانی پیدا کنی...»

در ادامه سخن رسول خدا (ص) را یاد آوری کردند: «نسبت تو به من مثل نسبت هارون به موسی است، همان گونه که مردم هارون را تنها گذاشتند، تو را هم رها خواهند کرد... من با حضرت زهرا و حسن و حسین (ع) برای کمک و یاری درب منزل مهاجر و انصار رفتم و به غیر از چهار نفر که سلمان و ابوذر و مقداد و زبیر بودند، ما را همراهی نکرد، البته زبیر هم به بیعت اول خود وفا کرد، چون او دو بیعت با من داشت، در بیعت اول آنان چهل نفر بودند و قرار بر این بود با سرهای تراشیده صبح روز بعد درب منزل من بیایند که به غیر از این چهار نفر کسی نیامد.»^۱ اگر امام وظیفه‌ای در صورت عدم حضور مردم ندارد به چه دلیل

حضرت باید دست حسنین(ع) را بگیرد و به در خانه اصحاب برود؟
پس مشروعیت حضرت الهی است و از ناحیه حق به او داده شده
است ولی اگر مردم نخواهند این حق به ناحق تبدیل نمی‌شود بلکه در
جامعه تحقق پیدا نمی‌کند و این نقش بسیار مهمی است که بر عهده
مردم است.

پی‌نوشت:

۱. ر.ک: سلیم بن قیس، کتاب سلیم، ص ۶۶۴، انتشارات الهادی، قم، ۱۴۱۵ ق.



رصد درگذشت

- ✍ یادداشت‌های شخصیت‌هایی اعم از: قاسم روانبخش، علیرضا جوادزاده، احسان تاجیک، ذبیح‌الله نعیمیان، سید علی محمودی، رسول جعفریان و....
- ✍ سخنرانی شخصیت‌هایی نظیر: محمدتقی فاضل‌میبدی، محمدجواد غلامرضا کاشی، محمدجواد نوروزی و ابوالفضل شکوری.
- ✍ مصاحبه‌ی شخصیت‌هایی مانند: محمد مسجدجامعی، محمدجواد ارسطا، ناصر مهدوی و محمدعلی لیالی.



یادداشت |

مروری بر سوابق فکری و سیاسی داوود فیرحی زنجانى

قاسم روانبخش

داوود فیرحی در هفته گذشته به دلیل بیماری کرونا درگذشت. به همین مناسبت پیام‌های گسترده‌ای از سوی سردمداران اصلاحات و رئیس‌جمهور و معاون اول و ظریف و... صادر شد. در این پیام‌ها وی را فقیهی نواندیش، عالم اندیشمند، متفکر و استاد بزرگ و متواضع حوزه و دانشگاه و پژوهش‌گر حوزه‌های علوم سیاسی و اندیشه سیاسی در اسلام، نام برده شده است. به همین مناسبت بر آن شدیم برای آشنایی بیشتر، مروری بر شخصیت فیرحی و تطورات فکری وی، داشته باشیم.

داوود فیرحی یک فرد حوزوی، ولی دانش‌آموخته دانشگاه تهران بود. جوهره فکری او در دانشگاه تهران تحت اشراف افرادی مانند حسین بشیریه و سیدجواد طباطبایی شکل گرفت. زمانی که وی در سال ۷۵ ملیس



قاسم
روانبخش

عضو هیئت علمی موسسه
آموزشی و پژوهشی امام
خمینی(ره)

به لباس روحانیت شد، موجب خرسندی حسین بشیریه شده بود زیرا او می‌توانست، حرف‌های امثال بشیریه را در قالب مفاهیم دینی مطرح کند. در واقع تبارشناسی فکری ایشان رنگ دینی زدن به مفاهیم غربی بوده است. نقطه عزیمت فکری او، مدرنیته است و طبعاً فقه را در خدمت مدرنیته قرار داده است. بر این اساس، او سعی می‌کند واژه‌های مشروعیت، تحزب را با حفظ چارچوب‌های غربی‌اش رنگ دینی بزند. دقیقاً همان خطی که میرزا ملکم‌خان در دوران مشروطه دنبال می‌کرد. او در برابر آخوندزاده که با صراحت بر ضد دین مبارزه می‌کرد، بر این باور بود که باید آموزه‌های غربی را در لفافه‌ای از مفاهیم دینی به خورد مردم داد.

مهم‌ترین انتقاد وی به عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری این است که باید از تجربه مشروطه درس گرفت و برای پل زدن سنت به مدرنیته باید از فقه استفاده کرد. بررسی مقالات و کتب ایشان نشان می‌دهد که وی راه‌برون رفت از سنت به مدرنیته را سکولاریزم ملایم می‌داند که به تدریج پُررنگتر شود. (و به کارگیری این شیوه مرموزانه و مژورانه توسط نامبرده، دقیقاً همان ویژگی‌ای است که امثال محمد خاتمی و مصطفی‌محقق و جواد ظریف و جمعی دیگر از روشنفکران... در پیام‌های تسلیت خود، در فقدان وی نعل وارونه زده و با تعبیری از قبیل «حجت موجه بود بر سازگاری سنت و جهان نو پدید انسان روزگار ما» و یا «پژوهش‌گری صلح‌دوست با چهره‌ای مهربان»، «روشنفکری در مسیر سنت»، «حلقه وصل سنت و مدرنیته»، «حلقه وصل فقه و سیاست»، «حلقه وصل مکتب و آکادمی» و... او را ستوده و به تجلیل از وی می‌پردازند.)

او در طرح مباحث آکادمیک و حوزوی خود، در دو دهه گذشته، در جهت حساسیت‌زدائی نسبت به گذر از دین و حاکمیت دینی، به مدرنیته و نظام سیاسی سکولار، پلی موسوم به «اسلام‌رحمانی» می‌ساخت که با هیچ یک از مبانی اسلام‌ستیز و ضد بشری مکاتب

غربی، نه تنها تعارضی نداشت بلکه مؤید آن نیز بود و البته بعد از گذر مراد اربابان غربی از این مرحله، این پل را نیز چندان امان نداده و در قالب «تطوّر و دگردیدی فکری» آن را نیز تخریب نموده و در پروسه‌های جدیدش، تحت عنوان «تاملات و تدبرات الهیاتی دو دهه گذشته‌اش» در جهت آشتی سنت با تجدد، در عرصه اندیشه سیاسی و حاکمیتی دینی را ناموفق و ناکام دانسته و از متافیزیک در عرصه سیاست و اجتماع روی برگردانده و به تعبیر خودش، به فیزیکیالیسم مشکله دولت ایرانی در دو سده اخیر می‌پردازد. البته در این پروسه جدید، دیگر نه تنها تلاشی جهت همگون‌سازی اندیشه‌سیاسی دینی با مدرنیته و حاکمیت سکولار صورت نمی‌گیرد و به متون و نصوص دینی استناد نمی‌شود، بلکه این بار نصی که «به عنوان اصلی ثابت»، مورد استناد قرار می‌گیرد، نص حاصل شده از تدبّرات منورالفکران غرب‌زده ایرانی در دو سده اخیر (مانند مشیرالدوله، میرزا ملکم‌خان، آخوندزاده، تقی‌زاده و...)؛ می‌باشد و به نوعی تلاش می‌کند علت العلل، ضعف و کاستی و فسادهای دین‌درون حاکمیتی دوران قاجار و پهلوی‌را، ناشی از پارادوکس و اجتماع نقیضین دوگانه اصلاحات دینی و توسعه در نظام‌های سیاسی، جامعه‌دینی ایران قلمداد نموده و از آن به عنوان «اشتباه بزرگ سوتهدلان سیاست ایرانی» که مقصود وی همان منورالفکران غرب‌زده است، در اصلاح‌کنندگی سامان سیاسی در ایران، یاد کند و تنها راه برون رفت از این مشکله و آفتی که متوجه نظام‌های حاکمیتی ایران در سده‌های اخیر بوده‌را، پالایش سپهر حاکمیت سیاسی ایران را از عنصر دین دانسته و به طریق اولی همین استدلال غیر واقعی و دقیقاً معکوس را در ابعادی بسیار وسیعتر، بر نظام اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، جاری و ساری دانسته و تنها راه‌حل و نسخه شفابخش را جدایی دین از سیاست و به عبارت روشن‌تر، حاکمیت مدرنیته و سکولاریسم می‌داند. با همین نگرش بود که همواره به عنوان توجیه‌گر مطالب آقای حسن روحانی شناخته می‌شد؛ زمانی که آقای روحانی موضوع «اسلام رحمانی» را در دستور

کار خودش قرار داد و این‌گونه اظهار می‌داشت که مردم را نمی‌توان با زور به بهشت برد، با درج مقالاتی به توجیه این سخن پرداخت. او از عناصر اصلی موسسه مطالعاتی سیاسی اقتصادی پرسش بود که عناصر دین‌ستیزی مانند مصطفی‌ملکیان، دکتر سریع‌القلم و جواد طباطبایی (صاحب نظریه مرگ اسلام) و تاجیک و دیهیمی و... در آن حضور دارند و گفته می‌شود، این موسسه وظیفه کادرسازی برای حاکمیت جریان دین‌ستیز را به عهده دارد و برخی از مقالاتی که این روزها در نشریات جریان تجدیدنظر منتشر میشود، توسط دانشجویان این مؤسسه تجدید و تدوین شده است.

سوابق سیاسی وی در حوزه علمیه قم نیز جالب است؛ فیرحی از اعضای مجمع محققان و مدرسان حوزه علمیه در کنار فاضل میبیدی، اسدالله بیات و موسوی‌تبریزی و از عناصر اصلی حلقه فتنه ۸۸ در قم، در کنار سیدضیاء مرتضوی، عبدالرحیم سلیمانی، سروش محلاتی، حمیدرضا شریعتمداری، کاظم قاضی‌زاده (مدیر مسئول مؤسسه فهم)، و... بود. او همچنین ارتباط تنگاتنگی با مؤسسه «نشر نگاه معاصر» که مروج افکار و نوشته‌های دین‌ستیزانه مصطفی‌ملکیان و همپالکی‌هایش مانند مجتهدشبه‌ستری می‌باشد، داشته و تا همین سال‌های اخیر نیز از نویسندگان پر و پاقرص سایت ضدانقلابی «کلمه» بود. بعد از جریان فتنه در دولت اعتدال، ارتباط تنگاتنگی با وزارت خارجه داشت. یکی از مباحثی که برای دوستان وزارت خارجه‌ای بیان می‌کرد، شاخص‌های «اسلام اروپایی» بود! پدیده جدیدی که شاید ابتدا در ادبیات آقای هابرماس فرانسوی مطرح شد؛ زمانی که هابرماس به ایران آمد در یک نشست که برخی دوستان موسسه امام خمینی (ره) نیز بودند «اسلام اروپایی» را این‌گونه تعریف کرد: «مقصود من از این عنوان آن است که دین اسلام در اروپای غربی همان پروسه هضم معرفتی را از سر می‌گذراند (یعنی همان بلایی که بر سر مسیحیت در آمد). دین برای این افراد دیگر منبعی برای استخراج جهان‌بینی به حساب نمی‌آید؛ به

این معنا که این جهان‌بینی، هدف‌گیری تک تک آحاد جامعه را به طور کلی هدایت کند و خود را مبنای نظریات حقوقی سیاسی و تشکیلاتی نظام سیاسی بداند. این همان چیزی است که من به آن فروپاشی دین می‌گویم. البته این تعبیر کمی گمراه‌کننده است ولی در عین حال همان‌گونه که من در برخی مقالات و سخنرانی عمومی ام اخیراً گفته‌ام، متقاعد شده‌ام که زبان‌های دینی دارای این ظرفیت هستند که حساسیت اخلاقی، احساسات اخلاقی، مرجعیت اخلاقی و مفاهیم اساسی اخلاق را به روشنی بیان کنند.» یعنی وی تنها در این جهت زبان دین را قبول دارد ولی در مسائل جهان‌بینی و حقوقی و سیاسی ... دین باید از ادعاهایش دست بردارد. اگر اسلام، اروپایی شد می‌تواند به حیاتش ادامه دهد و گرنه نمی‌توان به بقای آن امیدوار بود. این دقیقاً همان رسالتی است که امثال آقای فیرحی و روشنفکران غرب‌زده دنبال کرده و می‌کنند.

بی‌جهت نیست که عناصر اصلی دولت حسن روحانی با تعبیری مانند «فقیه نواندیش، یار فرهیخته و نواندیش، عالم اندیشمند و متفکر و استاد بزرگ و متواضع حوزه و دانشگاه و پژوهشگر حوزه‌های علوم سیاسی و اندیشه سیاسی در اسلام، ضایعه‌ای غمبار و جبران‌ناپذیر» یاد می‌کنند. البته از عناصر وابسته به غرب و غرب‌گریان، چنین تعبیری بعید نیست آن چه جای تعجب دارد پیام تسلیت مدیر حوزه‌های علمیه است که همه جریان‌ات انقلابی حوزه را در شوک فرو برده است! [بنده] نمی‌توانم نام مدیر حوزه‌های علمیه را در کنار افرادی مانند محمد خاتمی، نوراللهیان، حسن روحانی، ظریف، فاضل میبدی، سید ضیاء مرتضوی، سروش محلاتی و... ببینم! هر چه فکر می‌کنم تسلیت برای یک عنصر سکولار با آن سوابق چه توجیهی دارد، نمی‌توانم تحلیل کنم. این سؤال بسیاری از فضلاء حوزه علمیه هم هست.



یادداشت |

توسل به متشابهات و متشابه نمودن محکّمات برای تحقق لیبرالیسم

علیرضا جوادزاده

ترسیم اندیشه‌های دکتر داود فیرحی، با توجه به کتاب محوری‌اش «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» امکان‌پذیر خواهد بود. دکتر فیرحی در این کتاب، از نظریه نسبیّت‌گرایی «تقدم اراده و قدرت بر دانش و علم» طرفداری کرده، و در توضیح آن نوشته است: «نقش عمده و اساسی، مربوط به قدرت و اراده است و عقل و دانش صرفاً واسطه‌ای هستند که در خدمت تحقق اراده قرار می‌گیرند. ... [این دیدگاه] عقل را تابعی از اراده و آن را نیز تعبیری از نیازهای حیات و زندگی تلقی می‌کند» (داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۳)

وی درباره دانش سیاسی مسلمانان در دوره میانه (قرون سوم تا



علیرضا
جوادزاده

استادیار مؤسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی (ره)

هشتم هجری) بر این اعتقاد است: «بین دستگاه قدرت و [بین] گفتمان یا دانش سیاسی دوره میانه رابطه مستقیم و قابل توجهی وجود دارد. قدرت (قدرت سیاسی) ابتدا به آرایش نیروهای دانش پرداخته، و سپس، با وساطت همین دستگاه‌های معرفت، مشروعیت خاص دوره میانه را تأسیس کرده است» (همان، ص ۲۱). نظریه امامت و نیز اجتهاد و ولایت فقیه در شیعه نیز که اقتدارگرایانه و غیرآزادمنشانه می‌باشند، در همین چارچوب شکل گرفته است (همان، ص ۲۷۸-۳۱۱). از نظر فیرحی، «چون محیط فرهنگی سیاسی دوره میانه، اقتدار را تجربه می‌کرد، گفتمان اجتهاد نیز نمی‌توانست از ریشه‌های تجربی عصر ظهور خود بگسلد و بدین جهت، همراه با روابط قدرت این دوره، در راه هموار اقتدار فروغلتید. در چنین شرایطی که عقل سیاسی دوره میانه هیچ بدیلی برای اقتدار ندارد، نظریه اجتهاد نیز در تقابل با اقتدار سلطان جائر و جاهل، اقتدار مجتهد را چونان نایب امام اصل (ع) و مأذون سلطان عادل، طرح می‌کند. نظریه ولایت فقیه، هر چند در اوایل دوره میانه، تمام وجوه و لوازم منطقی خود را بروز نداده است، (و این برای هر پروژه نظری امری طبیعی است)؛ اما از همان نخستین سال‌های ظهور گفتمان اجتهاد، بسیاری از عناصر این نظریه نیز وجود و حضور یافتند» (همان، ص ۳۱۱). بر اساس آن مبنا (تقدم قدرت بر دانش) و این تحلیل از اندیشه سیاسی مسلمین به صورت عام و شیعیان به صورت خاص، و از آنجا که نویسنده تمایل به اندیشه لیبرال و نظام دموکراسی دارد، در نتیجه‌گیری و جمع‌بندی کتابش می‌نویسد: «مشکل اصلی به تحلیل صحت و سقم دیدگاه‌های اقتداری، در اندیشه دینی معاصر، مربوط نمی‌شود، که نقدی ظاهری و بی‌حاصل است؛ بلکه باید توضیح داد که اصولاً چرا این گونه اندیشه‌ها در درون فلسفه و فقه سیاسی مسلمانان تولید می‌شود و با توجه به «نظام معرفتی» که شالوده آن اقتدارها است، به گونه‌ای به آرایش دانش‌های اسلامی می‌پردازد که طرح آزادی در اندیشه دینی را دشوار می‌کند. همین نکته نشان می‌دهد

که هرگونه کوشش در تجدید بنای فکر سیاسی در اسلام، نیازمند جست‌وجوی مجدد در نصوص دینی از یک‌سوی، و نقادی و گسست از گفتمان سیاسی دوره میانه و نظام دانایی آن از سوی دیگر است. تنها در این صورت است که ممکن است گامی مؤثر در تأسیس یا بسط الهیات آزادمنش، نوگرا و اقتدارگزیبر تدارک شود» (همان، ص ۳۶۴).

دکتر فیرحی، با چنین نگاه و رویکردی، کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» را دو مجلد - با محوریت مشروطه و انقلاب اسلامی - به نگارش درآورده است. وی در جلد اول این کتاب، با ریز عنوان «فقه سیاسی و فقه مشروطه»، مقدمه‌ای را طرح می‌کند که در آن به نسبت «فقه سیاسی»، از یک سو با «جامعه اسلامی» و از سوی دیگر با «جامعه جدید» می‌پردازد. وی، از جمله ملاحظات اساسی و مهم در باب نظام سیاسی را این اندیشه بیان می‌کند که: «ما انسان‌ها قادر به تشخیص حکومت خوب از بد هستیم. در اندیشه اسلامی، اصل بر این است که حکومت ابزار تحقق مقاصد دین است و این مقاصد را فقیهان شیعه و سنی در پنج چیز خلاصه کرده‌اند: حفظ جان، مال، نسل، عقل و دین. بنابراین، معیار تجربی روشنی در دستان انسان مسلمان قرار دارد که بدان وسیله خوب و بد بودن نظام سیاسی را داوری و حکم می‌کند». نکته مهم آن است که از نظر فیرحی، تشخیص «تهدید و نگهداری از مقاصد خمس، نیاز به علم تخصصی ندارد و هر انسان سلیمی قادر به تجربه کردن و مشاهده آن است. ما می‌توانیم اثرات اشکال متفاوت حکومت را در زندگی روزمره خود پی‌گیری و شناسایی کنیم و از این طریق اشکال حکومت‌ها و قوانین خوب و بد را تشخیص دهیم» (داود فیرحی، فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱: فقه سیاسی و فقه مشروطه، ص ۱۲-۱۳) با این نگاه، طبعاً، نباید از نصوص و گزاره‌های دینی در باب سیاست، انتظار حداکثری داشت؛ بلکه باید بدنبال «اندیشه میانه‌ای» بود که در کنار تقابل با «دین‌ستیزی دوره مدرن»، «از لغزش به منتهی‌الیه احیاگری دوره میانه» نیز «صیانت کند» (همان، ص ۱۳)؛

اندیشه‌ای که از یک سو «از ظهور یک دموکراسی سکولار»، و از سوی دیگر از «خطر پیدایی و پایایی استبداد دینی» رهایی بخشد (همان، ص ۹۷-۹۸). اندیشه میانه‌ای که فیرحی از آن سخن می‌گوید، در واقع، نگاه حداقلی به دین، با محوریت بخشیدن به آزادی انسان است. بر این اساس، وی تلاش دارد تا با نگاه درون‌دینی، دایره تکالیف دینی را محدود نشان داده، حقوق و اختیارات انسان را وسیع گزارش دهد.

راه‌اکر مهم دکتر فیرحی، برجسته‌سازی برخی گزاره‌های دینی و اندیشه‌های متفکران اسلامی، و متقابلاً، نادیده‌گرفتن یا حاشیه‌راندن برخی گزاره‌ها و اندیشه‌های دیگر، همچنین، خلط و مغالطه در توضیح و تفسیر برخی گزاره‌ها و تعالیم است. فیرحی در بخشی از کتاب، ضمن بیان روش‌شناسی مکاتب فقه سیاسی، دسته‌بندی یکی از اندیشمندان معتقد به «فقه المقاصد» را ذکر کرده است. قرضآوری، فقه معاصر اهل سنت را به اعتبار روش استنباط و نوع مواجهه با زندگی امروز، به سه دسته تقسیم کرده است. این مکاتب سه گانه عبارتند از: الف) فقه نص‌گرای جزء نگر (ظاهرگرایان جدید)؛ ب) مکتب تأویل (تعطیل)؛ ج) فقه مقاصد (مکتب وسط). در توضیح مکتب دوم، در کنار ویژگی‌هایی چون «غرب‌گرایی» و ترجیح منطق عقل به منطق وحی، از جمله نتایج این مکتب، «توسل به تشابهات و متشابه نمودن محکمت» بیان شده است (همان، ص ۶۹). به نظر می‌رسد، رویکرد فیرحی، قابل تطبیق با همین مکتب، یعنی مکتب تأویل و تعطیل باشد. دکتر فیرحی، با این رویکرد، شرحی را بر کتاب تنبیه الامه با عنوان «آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله»، به نگارش درآورده است. او در این شرح، در مقام آن است که از میراث اندیشه سیاسی شیعه، برای مقصود خود استفاده کند؛ چرا که بهترین راه‌کار جهت تغییر ماهوی در یک دانش، استفاده از سنت است؛ در این راستا، کتاب تنبیه الامه را از مواردی دیده است که می‌تواند در راستای هدف وی مورد

بهره‌مندی قرار گیرد؛ به همین جهت، اراده کرده تا تفسیری آزادمنشانه، نوگرایانه و اقتدارگزیر از کتاب ارائه کند تا این تفسیر و شرح، گامی باشد از اقداماتی که برای تحول اساسی در دانش سیاسی مسلمین باید برداشته شود؛ این دانش، طبعاً، با دانش سیاسی لیبرال که آزادی در آن محوریت دارد، نزدیکی و قرابت خواهد داشت. بر این اساس، به رغم تلاش درخور تقدیری که برای نوشتن این شرح صرف شده، اما تحمیل ذهنیت و پیش‌فرض‌های نویسنده بر متن تنبیه الامه، از ارزش آن کاسته است:

از منظر فیرحی، رساله تنبیه الامه «در چشم‌انداز نظری» قرار داشته، در مقام ارائه «اندیشه‌های سیاسی ثابت» است؛ نه اینکه ناظر به «زمان و مکان» خاص بوده، در مقام ارائه «الگوی سیاسی» باشد (داود فیرحی، آستانه‌ی تجدید در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۹۷-۹۸). این نگاه، قابل نقد است؛ زیرا به رغم استفاده از اندیشه‌های سیاسی ثابت (مجموعه گزاره‌های انتزاعی، کلی و دائمی در حوزه سیاست که اصالتاً، ناظر به محیط سیاسی و زمان و مکان خاص نیست) در تنبیه الامه، اما این رساله، در مقام بیان الگوی سیاسی (مجموعه گزاره‌های عینی در حوزه سیاست که اصالتاً، ناظر به محیط سیاسی است) می‌باشد؛ زیرا ناظر به محیط سیاسی بوده، در شرایطی به نگارش درآمده که اولاً مجلس و مشروطه از بین رفته بود و مشروطه‌خواهان در شهرهای متعدد به اعتراض و قیام پرداخته بودند، ثانیاً رساله‌هایی از طرف مخالفان مشروطه نگاشته شده بود. در واقع، استفاده نائینی از اندیشه‌های سیاسی ثابت، برای اثبات الگوی سیاسی «مشروطه اسلامی» بود که از نظر نائینی، نماد آن، قانون اساسی مشروطه و مجلس شورای ملی موجود در بهارستان تهران به شمار می‌رفت؛ نه آن که اندیشه‌های ثابت سیاسی، به صورت مستقل و انتزاعی ارائه شده باشد. استفاده از اندیشه‌های سیاسی ثابت در بیان الگوی سیاسی، نه تنها فاقد ایراد است، بلکه لازمه تبیین مناسب الگوی سیاسی است؛ البته میزان پرداختن به اندیشه‌های

ثابت در الگوی‌های گوناگون تفاوت دارد که در رساله تنبیه الامه، این اندیشه‌ها زیاد استفاده شده است (جهت توضیح بیشتر، ر.ک: علیرضا جوادزاده، «تفکیک دو مقام در اندیشه سیاسی: اندیشه سیاسی ثابت و الگوی سیاسی»، معرفت سیاسی، شماره ۱۲، پائیز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۷-۱۴۸).

از مباحث مهمی که فیرحی در این اثر بردان پرداخته، مفهوم‌شناسی استبداد است. وی استبداد از نگاه نائینی را به عدم مشارکت مردم در حکومت تفسیر می‌کند (داود فیرحی، آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۹۷-۹۸). در جای دیگر، تفسیر ارائه شده از مفهوم استبداد، این برداشت را به خواننده می‌دهد که مقوله «ولایت» در تشیع نیز داخل در عنوان استبداد قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۱۴). این در حالی است که مفهوم اصلی و کانونی «استبداد» از نگاه نائینی، ظلم و تجاوز به حقوق دیگران برای تأمین شهوات و مصالح شخصی است. (در این زمینه، به زودی مقاله‌ای با عنوان «مفهوم‌شناسی استبداد و استبداد دینی در رساله تنبیه الامه و بررسی نسبت آن با حکمرانی فقیهان» در دو فصلنامه علمی پژوهشی معرفت سیاسی، منتشر خواهد شد.) نویسنده کتاب «آستانه‌ی تجدد»، اندیشه سیاسی نائینی را بریده از سنت، و بر محور مشروعیت مردمی می‌داند (داود فیرحی، آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۰۰-۱۰۳). وی در این راستا، در موارد متعدد با «توسل به متشابهات و متشابه نمودن محکمتات» تلاش کرده و انمود کند: از نظر نائینی، ولایت و دخالت فقیهان در عرصه عمومی، محدود بوده، مردم مشروعیت‌بخش حکومت هستند نه فقیهان. و نظام مشروطه در قالب مجلس شورای ملی با محوریت قانون اساسی، برترین نظام سیاسی در زمان غیبت است.

فیرحی در این کتاب، «توسل به متشابهات و متشابه نمودن محکمتات» نائینی در بحث ولایت فقیه و مشروعیت حکومت را، از دو طریق پی‌گیری کرده است: ۱. نادیده‌گرفتن یا متشابه قلمداد کردن

صراحت و ظهورات کلام نائینی در مشروعیت حکمرانی فقیهان و تقدم حاکمیت فقیهان بر نظام مشروطه؛ ۲. برجسته کردن برخی عبارات متشابه تنبیه الامه، و تقطیع و تفسیر نامناسب بحث ولایت فقیه در «منیه الطالب» و «المکاسب و البیع». البته عجیب است که به رغم این موارد، از برخی عبارات دکتر فیرحی، اعتراف و تصدیق به ولایت عامه فقیه ازدیدگاه نائینی، برداشت می‌شود. با این حال، رویکرد کلی وی - چنان که ذکر شد - محدود نشان دادن ولایت فقیهان، و مشروع بخش دانستن مردم در تعیین حاکمان از منظر نائینی است. باید توجه داشت: مشارکت سیاسی مردم و نقش آفرینی آنها در نظام سیاسی، اعم از مشروع بخش دانستن مردم است، و نفی مشروعیت، به معنای نفی مشارکت نمی‌باشد. بنابراین از نظر ما نائینی، ضمن باور به حق مشارکت سیاسی مردم بلکه مکلف بودن آنها به این امر، اما برای مردم در تعیین حاکمان مشروعیت قائل نبود؛ بلکه حق حکمرانی را به صورت طولی برای معصوم، فقیه، مؤمن عادل و مسلمان فاسق در نظر داشت. دکتر فیرحی، با خلط یا مغالطه، در مقام آن است که میان «ولایت معصوم و فقیه» با «نقش مردم در سیاست»، و میان «اعمال ولایت» با «حفظ حقوق مردم و امانتیه بودن حکومت» تضاد قائل شده، نائینی را مدافع دوم معرفی کند (داود فیرحی، «نوگرایی فقهی در معمای دولت (گفتگو با حجت الاسلام دکتر داود فیرحی پیرامون اندیشه حکومتی میرزای نائینی)»، رسائل، ش ۱۱، شهریور ۱۳۹۸، ص ۵۰-۵۱).

نکته پایانی قابل ذکر آن که: عدم بحث جدی و تفصیلی فقه‌های قبل از مشروطه درباره نقش مردم در سیاست، بدین معنا نیست که آنها، با اصل مشارکت سیاسی و نقش آفرینی مردم در نظام سیاسی مخالف بودند؛ بلکه نپرداختن فقها به این بحث، می‌توانست (همانند مسأله ولایت و حکمرانی فقیه) ریشه در یأس آنها از عملی شدن این موضوع داشته باشد.



یادداشت |

پروژه ناتمام

احسان تاجیک

درگذشت دکتر داود فیرحی از اساتید مطرح علوم سیاسی و چهره شاخص نواندیشی دینی در ایران بسیار سخت و ناگوار است. ممیزه‌ای که ایشان نسبت به دیگر چهره‌های این جریان داشت، در نوع تحصیلات علوم سیاسی و علوم حوزوی بود که در هر دو حوزه مطالعاتی کسب فیض کرد و صرفاً دغدغه علمی پژوهشی داشت. او مثل حزب روشنفکری دینی و روشنفکران مسلمان اهل سیاسی کاری و ایدئولوژی‌زدگی نبود. فیرحی پروژه علمی فکری خود را در حوزه اندیشه سیاسی در ایران و اسلام دنبال می‌کرد. طرح بحث تشابه فقه با حقوق مدرن توسط فیرحی امر قابل تأملی است. چندی پیش فیرحی در نشست “در کجا ایستاده‌ایم؟” (نگاهی به آورده‌ها و بایسته‌های دکتر فیرحی در دانش سیاست) با توصیف اینکه دستگاه فقه ناتوان از تولید مدینه فاضله است، بیان داشت: «فقه نمی‌تواند مدینه فاضله داشته باشد بلکه فقط می‌تواند بگوید چگونه حداقل زندگی ممکن را بتوانیم



احسان
تاجیک

محقق و پژوهشگر

درست کنیم، فقه با واقعیت‌های موجود سر و کار دارد و چندان با آرمان سروکار ندارد. این فلسفه است که با آرمان سر و کار دارد؛ فقه شبیه حقوق است و در واقع بحث آن این است که چگونه باید مسلمانانه زیست اما درست زندگی کرد.»

ایشان قرائت خاصی از فقه ارائه داد که در تکمیل سخن خویش در لفافه با پیوند اندیشه ایرانی شهری با سلطنت، مردن آن را اعلام کرد، هرچند فیرحی بعدها مدعی بود منظورش مردن سلطنت بوده است نه اندیشه ایرانی شهری، اما در بحث ناقص خویش، مشخص نکرد در تشابه و پیوند فقه با حقوق مدرن، اندیشه ایرانی شهری به طور عام و مسئله ایران به طور خاص، از چه جایگاهی برخوردار است؟! بی شک فیرحی در بحث تشابه فقه با حقوق مدرن این موضوع را در پیوند با مسائل ایران مطرح می‌کند که گستره فقه سیاسی توسط فیرحی در پیوند با اندیشه سیاسی مطرح می‌شود.

داود فیرحی در کتاب ((فقه و سیاست در ایران معاصر)) به توصیف و تحلیل فقه سیاسی عصر مشروطه پرداخته و معتقد است: سیاست جدید در ایران با چهار سنت فکری نسبت دارد: ایران‌گرایی باستان، سنت چپ، اسلام و دموکراسی، اما نسبتش با اسلام و دموکراسی تعیین کننده تر است و این مسئله امروز به معمای جامعه ما تبدیل شده است. (فیرحی، ۱۳۹۱؛ ۱۷) این مسئله در باور فیرحی آنچنان برجسته می‌باشد که عصر حاضر در ایران را عصر بحران دموکراسی و هم زمان بحران فقه سیاسی در ایران و اسلام می‌داند. (فیرحی، ۱۳۹۱؛ ۲۱) بر اساس همین مبنا، فیرحی پروژه اصلی فکری خود را «فقه سیاسی» قرار داده و بر این باور است که فقه سیاسی «دستگاهی معرفتی است که یک سر آن به امر ایمان و نصوص ثابت قدسی وصل است و سر دیگرش به امر سیاسی که بالذات متغیر زمانی، مکانی، قومی و نژادی بسته است. فقه دانشی است که سر بر آستان ثابت و پای در چنبر تغییر دارد. فلسفه عمومی فقه سیاسی نیز حل همین نسبت راز آمیز ثابت و متغیر و قدسی

و عرفی است.» (فیرحی، همان منبع، ۱۹)

از نگاه فیرحی «سیاست» با فقه تعریف می‌شود و با فقه سرنوشت خود را پیوند می‌زند چرا که فیرحی باور دارد: «سیاست امری است که در میانه احکام شرعی و حقوق مردم قرار دارد، حق سلطه‌ای اعتباری است که زمامش در دست صاحب حق است و هم او قادر به اعمال یا اسقاط آن است. بر عکس زمام حکم نه در عهده انسان بلکه دست شارع است و هم اوست که آن را اعمال یا اسقاط می‌کند.» (فیرحی، همان منبع، ۱۰۵) در این نگاه به فقه، فیرحی در جای دیگری از تکفل فقه در امور اجتماعی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: «از قدیم فقه متکفل امور اجتماعی بوده و هیچ مسلمانی را نمی‌بینید که برای حل امورات زندگی به فقه احتیاج نداشته باشد. فقه حقوق و قوانین تولید می‌کند و برای تولید قوانین مبنا و قاعده می‌سازد تا زندگی شکل بگیرد. از ابتدا فقه سیاسی مورد توجه بوده اما چون سیاست حوزه‌ای است که با قدرت گره خورده دارای حساسیت‌ها، احتیاط‌ها و ترس‌های ویژه‌ای است. نکته مهم و جالب این است که خود امر سیاسی هم در جهان اسلام چندان توسعه پیدا نکرده است تا فقه سیاسی هم بتواند توسعه پیدا کند. در کشورهای اسلامی سیاست فرآیند و چرخه توسعه‌اش را یا هنوز شروع نکرده یا این فرآیند کامل نشده و حوزه سیاست در جهان اسلام حوزه ناتمامی است. بنابراین فقه سیاسی هم نا تمام است و بین نارسایی حوزه سیاست و فقه سیاسی یک دیالکتیک قابل فهم وجود دارد.» (فیرحی، مهرنامه، ۲۶، ۲۳۰) با توجه به نگاه فقه سیاسی در آرای داود فیرحی وی وظیفه فقه را تبیین حقوق می‌داند و معتقد است: «وظیفه فقه همیشه همیشه این بود که حوزه تکالیف و مباحات را به شدت حراست کند و اجازه ندهد تکالیف، آزادی‌ها را بخورد و بالعکس؛ به همین دلیل بود که فقها به شدت مراقب بودند سلطان مداخله‌ای در حوزه آزادی‌ها نداشته باشد. به این ترتیب از قدیم الایام فقه دانشی است مرکب از آزادی‌ها و احکام تکلیفی یا به اصطلاح فقهی ترکیبی است از حق و حکم.» (همان منبع، ۲۳۰)

پروژه فکری سیاسی داود فیرحی در ارائه تئوری مدرن سازی حقوق برخاسته از فقه سیاسی راه سخت و ناهمواری پیش روی خود دارد که در این مسیر در ذیل توجه به آن می‌بایستی به اهداف پروژه ملت دولت سازی نیز توجه ویژه شود که در هماهنگی سازی قوانین فقه با قوانین مدرن، به دموکراسی نیز به عنوان ساختار کلان نه‌اینه اداره یک کشور و تجلی روش و اصول قوانین مدرن سیاسی، بایستی توجه دقیق و عمیقی داشته باشد و بدون این درنگ نمی‌تواند بدون حس ملیت و پیدایش ملت، به معنای مدرن، ره به جایی ببرد. شایان ذکر است این بحث چندی پیش توسط نگارنده با خود دکتر فیرحی در میان گذاشته شد و قرار بود این مباحث ادامه پیدا کند. اما دست تقدیر و سرنوشت ما را از دکتر فیرحی دور کرد و دیدارمان به قیامت افتاد. خدایش بیامرزد.



مصاحبه |

از تأکید بر اندیشه سیاسی تا اهمیت دادن به جریان‌های سیاسی در جهان اسلامی

محمد مسجدجامعی

*آشنایی شما با ایشان به چه دوران برمی‌گردد؟

آشنایی من با مرحوم آقای دکتر فیرحی برمی‌گردد به زمانی که تازه از مراکش آمده بودم. ایشان را در مجلسی دیدم و سلام و احوال‌پرسی کردیم. گفت هم‌دیگر را ببینیم. گفتم تشریف بیاورید منزل. آمدند منزل ما. گفتند: من و دوستانم شما را از طریق کتاب «زمینه‌های تفکر سیاسی» می‌شناسیم. خیلی تشکر کردم. یادم است از ایشان پرسیدم، معنی فیرحی چیست؟ در جواب آن مقدار که به خاطر دارم گفت معنی خاصی ندارد. خودش هم مثل اینکه نمی‌دانست که این عنوان از کجا آمده است. یک بیوگرافی مختصری از خودش گفت که من تعجب کردم. گفت ما از زنجان که آمدیم، برادرم و یا از بستگان‌شان آن موقع در بازار کار می‌کردند و گفتند کدام منطقه بازار.



محمد

مسجدجامعی

ریس موسسه مطالعات راهبردی
اسلام معاصر و مشاور علمی
دانشگاه ادیان و مذاهب

ما منزلمان در ایام کودکی و نوجوانی بازار بود. منطقه بازار محله اجدادی ما است. لذا بازار را کاملاً می‌شناسم. گفت من می‌رفتم بازار بین‌الحرمین و آنجا کار می‌کردم. بعداً رفتم برای دبیرستان. برای من خیلی جالب بود. به اعتبار اینکه ایشان در بین فضایی که با مسائل جدید آشنا هستند، خیلی هم منشش و هم تفکرش و هم مجموعه شخصیتش خیلی در چارچوب عرف روحانیت قرار داشت. این برای من جالب بود. چون این نوع ویژگی‌ها معمولاً باید برای کسی باشد که در محیط آباء و اجدادی روحانیتی پرورش یافته است. ظاهراً ایشان چنین نبوده و این از خصوصیات خیلی برجسته مرحوم فیرحی بود. هم در تفکرش کاملاً متعادل بود که معمولاً بسیاری از اهل علمی که به هر صورت گرایش‌های جدید و روشنفکری پیدا می‌کنند، چنین نیستند. ایشان خیلی متوازن و متعادل بود. همچنین در رفتارش یعنی از نظر رفتار و از نظر حتی لباس و خصوصیات شخصی اش خیلی محترم و می‌توانم بگویم یک روحانی من حیث‌المجموع بود. معمولاً چنین حالتی در کسانی است که چنان‌که گفتم یا از یک خانواده روحانی برخاسته باشند، یا در محیط‌های دینی‌ای که با روحانیت خیلی ارتباط داشته است. همچون بازاری‌های قدیمی و یا کسبه محله‌های سنتی. ولی ایشان ظاهراً این گونه نبوده است. به هر صورت به تفصیل درباره آمدنش به تهران و اینکه چگونه بوده صحبت کرد که برایم جالب بود و اینکه چگونه مراحل مختلف را گذرانیده است. ایشان به واقع انسان و روحانی اصیل و با شخصیتی بود. آشنایی با مسائل جدید موجب خودگم‌کردگی اش نشد و اصالت خود را حفظ کرد.

* با ایشان درباره دغدغه‌های فکری اش گفت‌وگو می‌کردید؟

یادم نیست که گفته باشد که به این دلیل من دغدغه اندیشه سیاسی پیدا کرده‌ام. ولی با ایشان در چند مناسبتی که همراه بودم، بحث‌هایی درگرفت. یک بار در همان ایام آشنایی بود، یعنی بعد از اینکه ایشان

آمد منزل ما، بعضاً همدیگر را می‌دیدیم و صحبت می‌شد و می‌گفتم یافته‌های جدیدت چیست. به ایشان می‌گفتم که شما بیش از اندازه به اندیشه سیاسی در ایجاد مثلاً اصلاحات و یا ایجاد یک تحول مثبت، اهمیت می‌دهید. این خیلی مهم است که یک اندیشه‌ای به هر صورت واضح و صریح و مشخص و در عین حال مدرن و قابل تطبیق باشد. حالا در مورد ما که مسلمان هستیم، در تعارض با اعتقادات و فرهنگ و سنت‌هایمان نباشد، این مهم است. اما این به تنهایی کافی نیست. برای انجام هر تحول مثبتی، می‌باید اندیشه در جای خودش، اندیشه درست و هماهنگی باشد. اما در عین حال نمی‌شود که نسبت به واقعیت‌های اجتماعی و واقعیت‌های تاریخی دینی و فرهنگی بی‌توجه بود. این به هر صورت اختلاف سلیقه‌ای بود که با ایشان داشتم. البته این گفت‌وگو را با ایشان در روزهایی که با هم به کنفرانسی به ژاپن رفته بودیم، بیشتر پی گرفتیم. جناب آقای زهرانی که در آن زمان مدیر کل دفتر مطالعات و وزارت خارجه بوده نیز همراه بود. از تهران رفتیم به استانبول و از استانبول به توکیو. راه طولانی بود و فرصت زیادی بود برای گفت‌وگو. به نظرم تأکید بیش از حد ایشان به اندیشه سیاسی و اینکه این اندیشه است که حلال مشکلات است، متأثر از فضای آموزشی‌ای بود که ایشان در آن پرورش یافته بود و نیز نظریات اساتیدی که در کلاس آنها حضور یافته بود. اگرچه اصولاً ایرانی‌ها در مقایسه مثلاً با کشورهای آسیایی تحول یافته، چنین هستند. از ترکیه گرفته تا کشورهای آسیای دور. بیش از اندازه در مسائل تئوریک معطل می‌شوند و واقعیت‌های دیگر را نادیده می‌گیرند.

***خاصه درباره تعلق خاطر ایشان به نائینی و فقه سیاسی**

بگوید!

تا آنجا که می‌دانم ایشان تخصصش در مورد مرحوم نائینی بود. نائینی فقیهی بزرگ است هم به لحاظ فقهی و هم به لحاظ اصولی و

شاگردهای زیادی هم داشته است. معروف چنین است که حتی در زمان صاحب کفایه بسیاری از فضلالی نجف ایشان را به اصطلاح مآلاتر از مرحوم آخوند خراسانی می دانسته‌اند. یک فردی مثل مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، پایه‌گذار مکتب تفکیک شاگرد او بوده و افتخار هم می کرده است به شاگردی او. یک فردی هم مثل مرحوم سیدجمال‌الدین هاشمی گلپایگانی که گرایش‌های عمیق عرفانی داشته، باز هم شاگرد ایشان بوده است. یک فقیهی هم مثل مرحوم سید محمود شاهرودی بزرگ یا مثل مرحوم آقای خویی، یا مرحوم آقای میلانی. اینها همه فقه‌های درجه یک بوده‌اند که افتخار شاگردی مرحوم نائینی داشته‌اند. نائینی متفکر بزرگی است. کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» ایشان هم آن مقداری که من بررسی کرده‌ام، می‌توان گفت متقن‌ترین متنی است که مسلمان‌ها در کل قرن بیستم تولید کرده‌اند. خیلی کتاب محکمی است و اصلاً این کتاب آن‌جوری که از آن برمی‌آید، نتیجه مباحثات زیادی است که ایشان با فضلالی هم‌دوره‌اش در ایام مشروطه داشته است. کتاب ۱۳۲۷ هجری چاپ می‌شود، ولی خوب داستان مشروطه از ۱۳۲۴ است که کلید می‌خورد. مهم‌ترین مرکز برای بحث‌های علمی مخصوصاً بحث‌های علمی دینی در نجف بوده است. این کتاب سه تقریظ هم دارد: یکی از مرحوم صاحب کفایه و دیگر مرحوم مازندرانی و سوم مرحوم تهرانی است که اینها هر سه از فحول علمای نجف هستند. بعد از انتشار این کتاب و در آن هیاهوی دوران مشروطه مرحوم شیخ فضل‌الله نوری هم کتابی دارد به نام «تنبیه الغافل و ارشاد الجاهل» که به احتمال زیاد با توجه به عنوان «تنبیه الامه و تنزیه المله» است. آن نوشته: «تنبیه الامه» و این می‌گوید: «تنبیه الغافل». بعد در کتاب بعضاً هم اشارتی دارد به نظرات عالمانی در فرای شهر کوفه! گویی مخاطب او مرحوم نائینی و دوستان و هواداران او است.

بدون شک مرحوم شیخ و نائینی دو دیدگاه مختلف فقهی دارند، اما انتقاد شیخ از نائینی از این نقطه نیست که آغاز می‌شود. نائینی در

پی اثبات این نکته است که مجلس و یا پارلمان می‌تواند قوانینی در چارچوب آنچه مشخص شده، وضع کند و این در تعارض با اسلامیت نیست و شیخ اجمالاً این را می‌پذیرد. انتقاد او از جریانی است که به نام مشروطیت به راه افتاده و نه اصل مشروطیت و پارلمان و وضع قوانین و نظارت بر بخش‌های اجرایی، از شاه گرفته تا قسمت‌های دیگر. دلواپسی او بیش از آنکه نظری و تئوریک باشد ناظر به واقعیت‌های آن ایام است و اینکه چگونه در زیر پرچم دفاع از مشروطیت حتی با منافع و عزت و غرور ملی بازی می‌کنند. مرحوم نائینی عمدتاً به تئوری پرداخته است. مرحوم شیخ در تهران است و در جریان فراز و نشیب مسائلی است که در آن موقع می‌گذشته. شرایط خیلی عجیب و غریبی در تهران آن موقع بوده است. تحقیقاتی که اخیراً شده در مورد نقش بسیار موثر مخصوصاً بابی‌ها و ازلی‌ها، تا اندازه‌ای این موضوع را روشن می‌کند. منهای این نوع تحقیقات کلاً در آن زمان اوضاع بسیار آشفته‌ای وجود داشته است و در بسیاری از موارد توده‌ای که به حرکت درآمده بود نمی‌دانست چه می‌خواهد و به کجا می‌رود. مرحوم نائینی در نجف بود و از این مسائلی که در شهری مانند تهران می‌گذشت، اطلاع میدانی و درونی نداشت. من به آقای فیرحی می‌گفتم مرحوم شیخ چون مورد مراجعه مردم بوده و در متن بوده و نه در حاشیه، صرفاً اندیشه سیاسی را نمی‌دیده و در مجموع نباید نقش عوامل تاریخی و اجتماعی را نادیده گرفت و صرفاً به اندیشه سیاسی پرداخت. اندیشه سیاسی هر مقدار هم که کامل و جامع باشد، به طور طبیعی نمی‌تواند تأثیرگذار باشد و برای تحول مثبت باید به عوامل دیگر هم توجه کرد.

* درباره جریان‌های سیاسی جهان اسلام گفت‌وگویی

نداشتید؟

ایشان نسبت به حرکت اخوان المسلمین و به طور کلی حرکت‌های اسلامی در جریان انقلاب‌های عربی خوش‌بین بود. من اما از همان

اول خیلی خوش‌بین نبودم و حتی بدبین بودم و در این مورد اختلاف‌نظر داشتیم. نخستین باری که این بحث درگرفت مربوط می‌شود به جلسه‌ای که به ابتکار برخی از اساتید دانشگاه ادیان و مذاهب برگزار شد.

*بله بنده هم در آن جلسه بودم. مجموعه جلساتی در اواخر بهار ۱۳۹۱ چند ماه پس از سقوط بن علی و مبارک در دانشگاه ادیان تحت عنوان «جهان عرب به کدام سو می‌رود» برگزار شد که شما یکی از سخنرانان بودید و اتفاقاً مرحوم فیرحی و جمعی از اساتید و صاحب‌نظران هم در جلسه سخنرانی شما حضور داشتند.

آن زمان لیبی و یمن و بحرین و نیز سوریه ناآرام بود و بسیاری از کشورهای عربی دیگر هم در موقعیت شکننده‌ای قرار داشتند. سخن من این بود که به دلیل فقدان ساختارهای مناسب و لازم اجتماعی قیام‌های مردمی نمی‌توانند متمرکز و به اصطلاح کانونیزه شوند و به هدف برسند و اگر هم چنین شود نمی‌توانند مسیر را ادامه دهند. در آنجا که ساختار اجتماعی همچون لیبی و یمن قبیله‌ای است تعارضات قبیله‌ای آغاز می‌شود و اوضاع بدتر خواهد شد و در آنجا که طائفی است، چالش بین طوائف و مذاهب تشدید می‌شود، همچون سوریه و بحرین که ساختار اجتماعی‌شان آمیخته‌ای است از طوائف و قبائل و در آنجا که چنین نیست، همچون مصر، به دلایل مختلف قدرت در دست نهادی قرار می‌گیرد که در عمق حضور دارد و منتظر فرصت است تا علناً به صحنه درآید و این نهاد در کشوری چون مصر ارتش است. ارتش از ابتدای مدرنیزاسیون مصر در زمان محمدعلی پاشا تا زمان فاروق‌ها و قبل و بعد از استعمار انگلیس و تا زمان ناصر و سادات و مبارک پیوسته نیرومندترین نهاد جامعه مصر بوده است. مضافاً که ساختار اداری این کشور هم نهاد مهمی است، که به گفته حافظ منافع اسبق مصر در

ایران، آقای طهطاوی، قدمتی پنج هزار ساله دارد. ایشان این نکات را نمی‌پذیرفت و نظرش این بود که اسلامگرایان دارای قدرت و نفوذ کافی هستند. و اجمالاً اوضاع آنان را با ایران قبل از انقلاب مقایسه می‌کرد.

*این مقایسه چه اشکالی دارد؟

از ابتدای دوران قاجار به بعد عملاً در ایران دو نهاد بزرگ وجود داشته است: یکی قدرت حاکم که قدرت سلطنت بود و دیگری قدرت نرم زیرین که دین و روحانیت بود و روحانیت ساختار و شبکه خویش را داشت مضافاً که متکی بر اعتقادات مردم بود که در عمق آن مسئله مرجعیت مطرح بود و اینکه در مسائل مورد ابتلا می‌باید به مراجع تقلید رجوع شود. در نتیجه قدرت دینی در ایران قدرتی واقعی بود که عملاً ضعیف‌تر از قدرت سلطنت نبود که ارتش و قدرت و نیروی انتظامی و امنیتی و ثروت و تبلیغات و سیاست را در اختیار داشت. قدرت دینی هم کم‌وبیش امکاناتی، اگرچه ضعیف‌تر، همچون قدرت حاکم در اختیار داشت. در دوران قاجار در موارد متعددی این دو در برابر یکدیگر قرار گرفتند و این جریان در دوران بعدی مکرر اتفاق افتاد و در نهایت به انقلاب اسلامی انجامید. این ویژگی‌ها هم انقلاب را خلق کرد و هم بدان تداوم بخشید. مرحوم فیرحی تا اندازه‌ای این نکات را می‌پذیرفت، اما گویی احساس درونی‌اش موافق نبود. اتفاقاً در همان جلسه دانشگاه ادیان هم بسیاری از اساتید و شرکت‌کنندگان هم گویی مایل نبودند آن را بپذیرند.

*این بحث را با ایشان ادامه دادید؟

این بحث را با ایشان هم پس از آن جلسه داشتیم و هم در ایام سفر به ژاپن. به ایشان گفتم مشکل در این است که شما دیگران را با ایران مقایسه می‌کنید. ایران جامعه‌ای است بسیار استثنایی و ایرانی‌ها

عموماً از ثروت تاریخی و فرهنگی و دینی خود آگاه نیستند؛ و اینکه این ثروت چه ساختارهایی ایجاد کرده است. چه ساختارهای فردی و چه جمعی و اصولاً چگونه فرد و جامعه ایرانی را تحت تأثیر قرار داده است. اکثریت کسانی که مایل بوده و هستند دیگران از مدل ایران استفاده کنند به این واقعیت‌ها کمتر توجه داشته‌اند. در جایی هم مانند مصر و یا احیاناً تونس، به ویژه در مورد مصر، موضوع در این بود که این کشور قبیله‌ای نیست و واقعاً یک ملت است. ولی خوب یک گسل بزرگ دارد؛ گسل مسلمان و قبطی. گسل دیگرش مربوط می‌شود به گسل طبقات مختلفی که در مصر وجود دارد. افزون بر این، اعراب به دلانلی برای خودشان حقی می‌دانند که در امور کشورهای دیگر مداخله کنند چنانکه عربستان همواره در امور مصر دخالت می‌کرد. حالا مهم هم این نیست که عربستان برای خودش این حق را قائل بود؛ مهم‌تر این است که مصری‌ها از این جریان ناراحت نمی‌شدند یا لاقبل خیلی ناراحت نبودند. این جریان خارجی در موقعی که مبارک بود، هرگونه کمکی می‌کردند تا حسنی مبارک بماند. بعد به جانشین او، عمر سلیمان، کمک‌های مالی وسیع رساندند. بعد که بالاخره رژیم ساقط شد شروع کردند به ایجاد و تقویت گروه‌هایی مثل حزب نور که سلفی هستند و گروه‌های مختلف سلفی دیگر. این گروه‌های مختلف شروع کردند به راه انداختن شبکه‌های تلویزیونی. در این شبکه‌های تلویزیونی مخصوصاً آنهایی که تمایلات سلفی داشتند که الهام‌بخشان عربستان بود، شروع کردند به بیان اسلام به نوعی که اکثر تحصیل کرده‌ها و بالاخره ساکنان شهرهای بزرگ و به ویژه زن‌ها از این اسلامی که اینها به آن توصیه می‌کردند، رمیده شدند. برای نمونه، موقعی که به مرسی در اواخر حکومتش می‌گفتند کنار برو یا رفرا ندوم را بپذیر. او نمی‌پذیرفت چون تصور می‌کرد هنوز همه ۲۱ میلیونی که به او رأی دادند هوادارش هستند. ظاهراً مخالفانش بیست و دو میلیون رأی جمع کردند و به او گفتند خوب آن موقع شما رأی آوردید ولی الان این تعداد رأی وجود

دارد که از شما می‌خواهد یا کنار بروید یا فراندم را برقرار کنید.

* علت اینکه چنین جریانی به وجود آمد چه بود؟

علت همین بازی‌هایی بود که مخصوصاً عربستان و گروه‌های سلفی اندیش درآوردند. خیلی مربوط به خود اخوانی‌ها نبود. اگرچه آنها هم اشتباهاتی داشتند. ولی رمیدگی مردم بیش از اینکه از اخوان باشد، از همین گروه‌های به شدت سلفی مزاج بود که در ذهن مردم به حساب اخوانی‌ها گذاشته می‌شد و البته کسانی هم بدان می‌دمیدند که عموماً مزدوران عربستان بودند و مردم و خصوصاً زنان را می‌ترسانیدند. اجمالاً برگردم به اصل موضوع. صحبت در این بود که جریان‌های اسلامی نمی‌توانند در نهایت جامعه را کنترل بکنند و نمی‌توانند این حرکت‌ها را به نتیجه مشخصی برسانند.

در مورد اخوان المسلمین می‌گفتم شرایط به نوعی نیست که اینها بتوانند قدرت را به صورت پایدار در اختیار داشته باشند. البته خوب یکسری اشتباهات هم داشتند. ولی مشکل بیش از اینکه در تفکر و مبانی تئوریکشان باشد، مربوط به آن شرایط است. در جایی مانند مصر مهم‌ترین نهاد اجتماعی از ابتدای قرن نوزدهم و زمان محمد علی پاشا که مؤسس مدرن کردن مصر بوده است مهم‌ترین نهاد ارتش است، یعنی ارتش در مصر مهم‌ترین نهاد هم در زمان محمد علی بوده و هم بعد از او در زمان فاروق‌ها و قبل از استقلال و بعد از استقلال و زمان ناصر و سادات و تا زمان ما ارتش مهم‌ترین نهاد بوده است. البته نهاد مهمی هم مانند الازهر در مصر وجود دارد، ولی نوع نفوذ الازهر و نوع کارایی الازهر مانند روحانیت ما نیست. چون اصلاً روحانیت شیعه با سنی‌ها متفاوت است.

* آیا در مورد تونس هم صحبت شد؟

اگر اشتباه نکنم مقداری هم در مورد آقای غنوشی و تونس صحبت

شد. ایشان غنوشی را هم مهم می‌دید. به ایشان می‌گفتم داستان تونس متفاوت است. این کشور کوچک است. هم به لحاظ مساحت کوچک است و هم به لحاظ جمعیت. نکته دوم درباره تونس این است که این کشور در بین اعراب جامعه‌ای نسبتاً منزوی است و غیر از مصر است. مصر یا سوریه به تعبیر خودشان قلب جهان عرب است. تونس کشوری است که بیشتر مدیترانه‌ای است تا عربی. بعد هم تونس به طور طبیعی گسلی مانند گسل قبطی مسلمان در مصر ندارد. الان خوشبختانه این گسل در مصر فعال نیست ولی آن موقع حتی قبل از اینکه گروه‌های تکفیری بیایند، مکرر کلیساهایشان را منفجر می‌کردند و افرادشان را ترور می‌کرده‌اند و به مراکزشان حمله می‌کردند که عمدتاً کار همین سلفی‌ها بود. یعنی کاملاً حساب شده بوده است. یعنی به صورت انگیخته‌ای که از سر تعصب دینی بود، نبود. محاسبه شده بود که این کارها می‌شد. در تونس می‌گفتم این وجود ندارد و جمعیت کم است. آن اندیشه به اصطلاح ناسیونالیسم تونسی که بورقیه آن را پایه‌گذاری کرد، اندیشه‌ای قوی در تونس است. حتی از ناصر یسمی که ناصر در مصر ایجاد کرد، علی‌رغم نفوذش در زمان خودش، عملاً پایدارتر است. یعنی بعد از گذشت سال‌ها از بورقیه و داستان انقلاب‌شان، خیلی از شخصیت‌های اسلامی و ملی تونسی می‌گویند آن سیاست بورقیه را باید تعقیب بکنیم. شاید یکی از دلایل سقوط بن‌علی این بود که ارتش نیرومندی وجود نداشت که او را حمایت بکند. فرض کنید در جایی مانند عراق، یک آدمی مثل صدام یا اصلاً حزب بعث، تکیه‌گاهش تکریتی‌ها و در واقع قوم و قبیله‌اش بودند و چون ساختار در عراق کلاً قبیله‌ای است، این قبیله می‌توانست به عنوان یک واقعیت، از صدام و اطرافیان‌ش حمایت کند. در عربستان هم این‌گونه است. قبایلی که در نجد هستند حامی حکومت هستند. در یمن و زمان عبداللّه صالح هم این‌گونه بود. در تونس اما جامعه به اعتباری چون قبیله‌ای نیست و کم‌وبیش همگن است و از معدود کشورهای عربی

است که حالت قبیله‌ای ندارد و بخشی از درون جامعه وجود نداشت که بن علی به آن تکیه کند. مثلاً در مراکش نهاد سلطنت نهاد مستقر ریشه‌دار و کم‌وبیش متفق علیه است. به هر حال صحبت از تونس بود. بعد مردمش چنان که گفتم عمیقاً مدیترانه‌ای هستند. در نتیجه آقای غنوشی هم به عنوان بالاخره رهبر گروه اسلامی النهضه تونس باید با واقعیت‌های جامعه خودش را تطبیق بدهد که داد. او خیلی پیش‌تر در نامه‌ای ضمن انتقاد شدید از اخوان المسلمین، خروج خودش را از اخوان به طور نهایی اعلام کرد؛ نه اینکه فقط خروجش را اعلام کند که بیانیه‌ای صادر کرد که در ضمن آن نقطه‌نظرات انتقادی‌اش را از اخوان المسلمین بیان می‌کند.

* این خوشبینی ایشان به جریان‌های سیاسی اسلامی تغییر نکرد؟

به نظرم در این اواخر آن خوشبینی را نداشت. البته بعد از سفر ژاپن کمتر فرصتی بود که بحثی داشته باشیم. عمده این بحث‌های ما مربوط به ژاپن است. آخرین باری که ایشان را دیدم، حدود دو ماه پیش در دفتر مطالعات وزارت امور خارجه بود. جلسه مفصلی بود با حضور دکتر ظریف و دکتر سجادیپور و تعداد زیادی از سفرای قبلی و بعضی از مدیرکل‌های موجود. اتفاقاً ایشان هم قرار بود صحبت کند، که صحبت کرد. وقتی جلسه تمام شد ایشان را دعوت کردم که به اتاقم در دانشکده وزارت خارجه بیاید که خیلی عذرخواهی کرد که وعده دارد و باید برود. اگر بخواهم خلاصه کنم تأکید ایشان در مورد اندیشه سیاسی به معنی عام کلمه و اینکه این اندیشه سیاسی شیعه و یا اسلام با وضع موجود و دنیای موجود و با تفکرات موجود تا چه مقدار هماهنگی و تلائم دارد موضوع گفت‌وگوی من و ایشان بود. ایشان عمدتاً و بلکه کلاً در چارچوب تنوریک می‌اندیشید که در جای خود صحیح و منطقی است، این به تنهایی کافی نیست. نباید شرائط واقعی بیرونی را فراموش

کرد و یا کم‌اهمیت انگاشت. مضافاً که پیوسته به ایشان می‌گفتم حتی برای درک همدلانه اندیشه متفکران سیاسی ما، چه شیعه و چه سنی، در طول تاریخ که عموماً فقیه بوده‌اند لازم است شرائط زمانشان درک شود. صرف رجوع به «احکام السلطانیه» و یا «السیاسه الشرعیه» و یا «سیاست‌نامه» و یا کتاب‌های فقهی و بعضاً کلامی نمی‌تواند اندیشه سیاسی طرف مقابل را بیان کند، چرا که باید دید در چه اوضاع و احوال و شرائطی آن را نگاشته است. احساسم این است کسانی که به موضوع اندیشه سیاسی تکیه و توجه می‌کنند و مثلاً عدم موفقیت مشروطه را تنها به این دلیل می‌دانند، اهمیت عوامل دیگر را ندیده‌اند. و به عنوان آخرین نکته یک بار به ایشان گفتم اگر ملاک تحولاتی باشد که اندیشه سیاسی در تحول بخشیدن به اروپا ایفا کرده است، حتماً نباید فراموش شود که این اندیشه تنها بخشی از سهم را در ایجاد این تحولات داشته است. جامعه آنان به دلایل مختلفی از درون متحول شده بود به ویژه در بخش صنعتی و اقتصادی و روابط اجتماعی، و این شرائط جدیدی ایجاد می‌کرد که برای مدیریت بهینه آن می‌بایست اندیشه‌ورزان سیاسی دست به کار شوند. عموماً جریان چنین بوده است و نه عکس آن.



یادداشت |

بازخوانی رویکرد روش‌شناسی دکتر فیرحی

ذبیح‌الله نعیمیان

دکتر فیرحی جایگاهی استراتژیک در منظومه علوم انسانی کشور داشت. تفحص‌ها و غوره‌های درون‌نگر و تیزبینی‌ها و نکته‌سنجی‌های نوآورانه وی در دو عرصه سنت و تجدد حائز دو ویژگی بسیار مهم بود. ویژگی نخست وجه انتقادی و منطق آسیب‌شناسانه نگرش‌های فیرحی بود و ویژگی دوم مراجعه متاملانه به متن و تلاش نظام‌مند برای ایجاد مکالمه‌ای امروزی و از سر نیازهای اکنون و اینجا با متن بود. این دو ویژگی به رویکردهای دکتر فیرحی در تلاش برای فهم انتقادی و متن‌پایه سنت و تجدد به واقع وجهی کم‌نظیر و کارکردی پربسامد بخشیده بود.

سال‌ها پژوهش و تحقیق این‌گونه، به دکتر فیرحی توش و توانی بخشیده بود که وی را در موقعیتی ویژه برای فهم مسأله اصلی امروز و اینجای ما قرار داده بود. تشخیص و شناسایی دانش مهم و اثرگذار فقه سیاسی به مثابه مبنای تأمل و بستر تحول حاصل این توش و توان بود و پیامد طی طریق



ذبیح‌الله
نعیمیان

استاد و پژوهشگر فقه سیاسی
دانشگاه باقرالعلوم (ع)

در این مسیر پرافت و خیز برای سال‌های متمادی. وی به یک معنا قادر به فهم امکان‌های پیش‌روی جامعه ایرانی در ارتباط با استعداد‌های نهفته در دیسپلین فقه سیاسی گردیده بود. توضیح ابعاد مختلف این مساله طبعاً از حوصله یک گفت‌وگوی مطبوعاتی خارج است؛ تنها عرض می‌کنم که فیرحی دریافته بود که دانش فقه سیاسی ظرفیت تأمل در گذشته و مراجعه به آینده را اولاً به شیوه‌ای انضمامی و مربوط به نیازهای عینی ما دارد و ثانیاً این دانش می‌تواند به‌گونه‌ای اثرگذار و مرتبط با منطق جامعه‌پذیری در جامعه ایرانی مؤثر واقع شود. به یک معنا دانش‌سور بود نه دانش فروش. طبعاً این به معنای موافقت با هر آنچه ایشان می‌نگاشت و می‌گفت نیست؛ هرچند بیانگر این است که هر آنچه می‌پرداخت محل تأمل قرار می‌گرفت و موضوع دقت واقع می‌شد. به این ترتیب باید گفت که دکتر فیرحی از اندیشمندان سیاسی معاصر در ایران بود. به باور بنده وی توانسته بود ظرفیتی تازه را در فهم انضمامی و انتقادی سنت و توضیح نسبت آن با تجدد ایرانی فراهم آورد. البته فیرحی اهل سر و صدا نبود و از هیاهو می‌پرهیخت.

حاصل این نحوه از دانش‌سوری آن شده بود که فیرحی یک چهره متن‌آفرین و صاحب متن شود. او ماتن و خلاق متون بود. وی به متون بسیاری مراجعه می‌کرد و یک توانایی نسبتاً کمیاب در زمانه حاضر در مراجعه موشکافانه و پیگیرانه به متون داشت. با این حال در پی این مراجعات خود متن ایجاد می‌کرد. به بیان دیگر بیش از آنکه صرفاً ادبیات جاری را در اندیشه سیاسی بسط دهد (که آن هم کاری ارزنده است و در جای خود ستودنی) متون تازه و نوس را به اندیشه و علوم انسانی و سیاسی تقدیم می‌کرد. وی دست‌کم چند متن پایه‌ای انگاشت و عرضه کرد. جالب آنکه جان‌مایه‌دارترین انتقاداتها از برخی متون اولیه دکتر فیرحی را خود ایشان در برخی مصاحبه‌ها و گفت‌وگوهای متاخرش عرضه داشت. به باور بنده هیچ‌کس بهتر از فیرحی متاخر از پس نقد فیرحی متقدم برنیامد. به هر روی این توانایی قابل توجه ایشان در ایجاد

محتوای مؤثر و کیفی، قابل توجه و در مواقعی غافل گیرکننده بود. به این ترتیب می توان فیرحی را نماد علوم انسانی مسئول و ثمربخش در کشور دانست. بگذارید کمی بیشتر توضیح دهم. علوم انسانی اگر بخواهد پا بگیرد و گره از مشکلهای بگشاید نمی تواند به سنت بی اعتنا بماند؛ هم چنان که نمی تواند فارغ از تحصیل درکی عمیق از جهان جدید جریان یابد. در واقع علوم انسانی هم به فهم انتقادی و متن پایه عرصه تجدد نیاز دارد و هم به فهم انتقادی و متن پایه سنت و درون مایه های نهفته در آن. طلوع علوم انسانی در جایی فراتر از این صورت بندی های ظاهری همچون مکلا و معمم بودن، روحانی و دانشگاهی بودن، تحصیلات داخل و خارج داشتن و از تهران یا قم برخاستن تحقق می یابد. طلوع علوم انسانی در ملاقات لایه های درونی و ژرف سنت و تجدد محقق می شود. کسانی که در فهم انتقادی و ژرف اندیشانه سنت ناتوان هستند و به ابزارهای روش شناختی و تیزبینی مطالعاتی لازم برای این حوزه مجهز نیستند، کاری از پیش نمی برند؛ آنان که از عصر جدید سر در نمی آورند نیز راه به این وادی نمی توانند بگشایند. اصلا مساله این نیست که از کجا آمده ایم؛ مساله بسی جدی تر است: مساله آن است که آیا توان، دلیری و عزم لازم را برای غور در سنت و تجدد در خود جمع کرده ایم یا نه؟ قرار گرفتن در چنین موقعیتی، مقرر آن است که آیا ما به وادی علوم انسانی ورود کرده ایم یا در کناره های آن روزگار می گذرانیم. فیرحی از افرادی بود که به سفر کردنی پرمخاطره در این وادی خطر کرده بود و ره توشه ای از ایده پردازی را برای علوم انسانی و ایران امروز در این سیر مسیر فراهم آورده بود. به زبان دیگر می توانم بگویم که فیرحی از کسانی بود که به واقع شأنیت نگرش انتقادی و متاملانه در سنت و تجدد را در خود جمع آورده بود. این یک قابلیت بسیار مهم و کم یاب است. وجه ایده آل و تاریخ ساز قابلیت از این دست را می توان در میرزای نائینی، هنگام فرموله کردن نگرش فقهی در باب مشروطیت، و در علامه طباطبایی، در شناسایی منطق فلسفه اسلامی

ملاقات با دستاوردهای عصری طی صورت‌بندی نظریه اعتباریات، یافت. طبعاً جایگاه علامه و میرزای نائینی یگانه و مثال‌زدنی است. منظوم نشان‌دادن سنخیت و جنسیت اندیشه‌ورزی دکتر فیرحی است. دکتر فیرحی در آنچه انجام می‌داد شاخص بود و در حوزه مطالعاتی خود سرمنشأ جریان‌های تازه‌ای از تأمل و گفت‌وگوی مؤثر علمی می‌گردید. با لحاظ این نکته بگذارید بگویم حتی مساله این نیست که دکتر فیرحی چه می‌گفت یا نمی‌گفت؛ بلکه مساله آن است که چگونه می‌گفت. وی به مرحله تئوری‌پردازی در علوم انسانی ایرانی نائل آمده بود؛ مرحله‌ای که، فراتر از خلاقیت‌های نظری، به استعدادی روش‌شناختی و امکانی معرفت‌شناختی برای شناسایی دینامیسم‌های مؤثر در نحوه بودن و شیوه گردیدن ما نیاز دارد. ای بسا بتوانم بگویم که بروز و ظهور آثار فیرحی به مثابه یک پدیدار در حوزه دانشوری، فراتر از سمت‌وسوی محتواهایی که وی آفرید و طبعاً این محتواها می‌تواند محل بحث واقع شد، خود حجتی بود بر امکان علوم انسانی در ایران معاصر.

موقعیت دکتر فیرحی به لحاظ دانشجو‌پروری و نیز اخلاق اجتماعی و خصال شخصی: به لحاظ خصایص اخلاقی نیز واقعا نمونه بود. به باور من به بی‌راهه نرفته‌ایم و زیاده نگفته‌ایم اگر فیرحی را اسطوره نجابت همراه با آگاهی و تواضع از سر دانشوری بدانیم. در آموزش بسیار سخاوتمند و در عین حال بی‌تکلف بود. از برخی خصلت‌های نادرست و شایع دانشگاهی هم تا آنجا که ممکن بود و گرفتاری‌های اداری گریبانگیر دانشجویان اجازه می‌داد، کناره می‌گرفت. از جمله اینکه چندان تمایلی نداشت نام خود را در مقالات نگارش یافته در جریان تدوین پایان‌نامه توسط دانشجویان منتشر کند؛ البته در بسیاری از مواقع دانشجویان نیاز به آن داشتند که نام استاد در مقاله‌ها بیاید. البته باید بگویم انتشار مقاله مشترک با ایشان، برخلاف بسیاری دیگر، مایه افتخار بود.

بسیار با دانشجویان مهربان بود و به یک معنا سنگ صبورشان می‌شد. من که بیش از ۲ دهه در خدمت ایشان بودم و از این استاد

گرانقدر آموختم خاطراتی از این دست فراوان دارم. دکتر فیرحی اتفاقا در کلاس‌های درس و محافل بحث با شاگردانش عمیق‌تر و ژرف‌اندیش‌تر از آنچه در عرصه عمومی می‌نمود ظاهر می‌شد. البته به تدریج و طی سال‌های اخیر حضور ایشان در عرصه‌های عمومی نیز تقویت شد و جنبه‌های علمی ایشان فراتر از کلاس و درس و بحث ابتدا در آثار و کتب و سپس در سخنرانی‌های ایشان نمود و بروز و ظهور بیشتری یافت. ولی در آن سال‌ها ما همیشه با خود می‌گفتیم که چرا دکتر فیرحی با این همه توان در کلاس‌ها، در عرصه عمومی چندان که شایسته است توانایی علمی خود را نشان نمی‌دهد. خوشبختانه این وضعیت طی دهه اخیر تغییر کرد. افسوس که دست روزگار ایشان را در اوج توانمندی علمی از جامعه ستاند. متأسفانه مورد بی‌مهری‌هایی هم قرار گرفت؛ با این حال مرحوم فیرحی همیشه در قبال چنین بدخلقی‌هایی سر در گریب داشت و به‌جز خیرخواهی زبان به حرفی نمی‌گشود. البته از انصاف به‌دور است اگر نگوییم که در کنار این نامهربانی‌ها جمع گسترده‌ای از دوستان دانشجو و طلبه و اساتید حوزه و دانشگاه به فیرحی به‌جد علاقه‌مند بودند و کارها و تلاش‌های ارزشمندش را دنبال می‌کردند. دانشجویان و طلبه‌های دوستدار مرحوم فیرحی -چه از طریق حضور در کلاس‌های درس و چه از راه مطالعه متون ارزشمندش- پروژه فکری وی را دنبال می‌کردند. اتفاقاً زبان مهربان و بیان نکته‌سنج فیرحی همیشه به استقبال این افراد می‌آمد. مشخصاً دانشجویان ایشان همیشه این فرصت را داشتند تا در اتاق معروف ۳۶۶ در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران وی را ببینند و با او هم‌سخن شوند. نبود فیرحی بسیار دشوار است به‌ویژه آنکه در این دو سه سال اخیر او به مرحله تازه‌تری در تولید محتوای مؤثر و عرضه آن نائل شده بود. فایل‌های صوتی سخنرانی‌های ارزشمند ایشان همچون نان داغ بر سر کوی و برزن اهالی اندیشه میان علاقه‌مندان به مباحث فکری دست‌به‌دست می‌شد. به یک معنا قابلیت‌های فکری فیرحی لبریز

شده بود و محیط عمومی علوم انسانی و علوم اسلامی را تحت تأثیر قرار داده بود. بنده گمان می‌کنم که در آینده بیشتر از ایشان خواهیم شنید و میراث فکری دکتر فیرحی بیش از گذشته دیده و فهمیده خواهد شد. نام ایشان در آینده بارها به میان خواهد آمد و سنت فکری ایشان که من آن را می‌توانم روشن‌اندیشی بومی نگر و بومی‌اندیشی روشن‌نگر بنامم، بسی خواننده‌های تازه خواهد یافت. به همگان درگذشت جانسوز استاد عزیزم، چهره مهربان و نجیب علوم سیاسی کشور، آن یار نازنین از دست رفته و اندیشمند توانمند عصر حاضر، مرحوم داود فیرحی را تسلیت می‌گویم.



یادداشت |

داود فیرحی؛ در کشاکش فقه سیاسی و تجدد

سید علی محمودی

داود فیرحی (۱۳۹۹-۱۳۴۳) استاد برجسته دانشگاه تهران و از عالمان دینی از میان مارت؛ رفتنی که آتش در دل‌ها نهاد و اندوه‌ها افزود. او رهروی نیک‌سرشت، پارسا، خردمند و جستجوگر بود. دوستی که مهربانی صفت ممتاز او بود. سیزدهم آبان دوستی خبر بیماری او را داد. دقایقی بعد پیامی برایش فرستادم: «دوست قدیم و صمیم» و آرزو کردم به زودی رفع کسالت شود و «تنت به ناز طیبیان نیازمند مباد...» و «همواره تندرست و پویا باشید.» روزها در صبر و انتظار و امید گذشت تا بامداد بیست و یکم آبان ماه که خبر رسید او از قفس تن پر گشود و راهی سرای جاوید شد. فیرحی که بود، چگونه زیست، چه کرد و چه مسیری را پیمود؟ در شخصیت فیرحی، جاذبه‌ای، اخگری و شعله‌ای بود که بی‌ریا و سخاوتمندانه بر دوست، آشنا و غریبه می‌تابید و به جان‌ها خرمی و گرمی می‌بخشید. او در کلام، رفتار و معاشرت، بی‌پیرایه بود، بی‌تکلف بود، مهربان بود و امیدوار بود. تجسم



سید علی
محمودی

پژوهشگر و استاد دانشکده
روابط بین‌الملل

طهارتِ روحی را می‌توانستی در نگاه و سیمای او ببینی. آمیزه‌ای از نجابت، صداقت و فروتنی بود. گویی دعای او به استجابت رسیده بود که: «اللَّهُمَّ طَهِّرْنِي وَ طَهِّرْ لِي قَلْبِي...» در دنیای پلشت زدوبندها، نان به نرخ روز خوردن‌ها، دورویی‌ها، سودجویی‌ها و فرصت‌طلبی‌ها، او تلاشگری بی‌ادعا و یک لاقبا بود که بی‌اعتنا به عجزه‌سه‌سر و هزار دامادِ زر و زور و تزویر، راه خود می‌رفت و کار خود می‌کرد؛ کاری مسئولانه که در طرح‌های درسی و پژوهشی او سامان یافته است. فیرحی پژوهشگر سرچشمه‌ها بود. دین اسلام را با تمرکز به تاریخ صدر اسلام می‌کاوید و می‌پژوهید. دوران پیامبر، امام علی و امام حسین از منظر اجتماعی و سیاسی در کانون اسلام‌پژوهی و مطالعات تاریخی او، نوری به زوایای تاریک پاره‌ای از تحولات سیاسی صدر اسلام افکند. این روشنگری بسیار دقیق، سنجیده و آموزنده بود. فیرحی در تاریخ ایران نیز بیشتر به صدر مشروطه نظر داشت؛ یعنی دورانی که ایران گام در جهان مدرن نهاد. او در پژوهش‌های خود، اسناد و مدارک تاریخی این دوران را مبنای قرار داد و هوشمندانه از فراز دسته‌بندی‌های سیاست‌زده و حب‌ویغض‌های این و آن عبور کرد.

فیرحی به شهادت آثارش دریافته بود که دو جریان اصلی جنبش مشروطه خواهی یعنی «مشروطه» و «مشروع»، هر یک از کجا آغاز کرده‌اند و به کجا می‌روند. برای او آزادی، عدالت و حکومت قانون، سه بنیان اساسی بود. از این‌رو با دیدگاه‌های فضل‌الله نوری همفکر و هم‌دل نبود. او در میان عالمان دینی، جریان اصیل، مترقی و پیشرو جنبش مشروطه‌خواهی را بیشتر در اندیشه‌های محمد کاظم خراسانی و محمد حسین غروی نائینی جستجو می‌کرد. تعلق خاطر او به نائینی به‌ویژه در کتاب (آستانه تجدد؛ در شرح تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله) مشاهده می‌شود. این دو جریان، پس از مشروطه در تاریخ ایران تداوم یافت تا به انقلاب ایران رسید. هنوز دو گرایش مشروطه و مشروع با نام‌هایی دیگر در ایران معاصر تداوم دارد، با این تأکید که گرایش فکری فضل‌الله نوری

در دورانی که با انقلاب در ایران آغاز شد، شکل نهادینه به خود گرفت. بنابراین، فیرحی که با اندیشه‌های مشروطه‌خواهی عالمان دینی همراهی داشت، کوشید منطق و برون‌دادهای این اندیشه‌ها را در پژوهش‌های خویش بررسی کند و در کتاب‌ها، مقاله‌ها و گفتارهای خود بازتاب دهد.

فارغ از نگاه فیرحی به دو جریان یادشده، کارنامه فضل‌الله نوری در نظر و عمل به‌گونه‌ای است که انگار مخالفان او سراسیمه و شتاب‌زده و با نگاهی بهداشتی به نائینی و رساله او پناه می‌برند تا در جوار آن، امن و آسایش بیابند! اینکه نظریه فقهی نائینی می‌تواند زیربنای حکومت مبتنی بر دموکراسی باشد، به باور من برداشتی نادرست از رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله است. در این رساله، گرچه او از «حکومت مُقَیَّده» (در چارچوب قانون) در برابر «حکومت مطلقه» دفاع می‌کند، اما سررشته اصلی سه‌قوه مقننه، قضائیه و مجریه را بر مبنای نظریه فقهی خود به دست فقیهان داده است؛ موضوعی که معلوم نیست چرا اغلب در ایران نادیده گرفته می‌شود. نائینی آشکارا در غیبت امام دوازدهم، حکومت را از آن فقیهان به عنوان نایبان وی می‌داند. آنچه نائینی در نقد و رد «استبداد دینی» در رساله خود آورده است، به‌طور عمده ناظر به انتقادهای صریح او نسبت به افکار و عملکرد فضل‌الله نوری در همراهی، تشجیع و همکاری با محمدعلی شاه قاجار در سرکوب مشروطه‌خواهان با به‌کار بردن سلاح‌های گرم است. نفی استبداد دینی به معنی باور نائینی به حاکمیت مردم و حکومت قانون نیست. در کتاب نواندیشان ایرانی کوشیده‌ام با استناد به متن رساله نائینی، نظریه او را که به‌طور مستقیم و یا براساس نیابت، بر امارت فقیهان استوار است نشان بدهم. بنابراین نمی‌توان آراء نوری و نائینی را درباره ارکان اصلی حکومت (تأکید می‌کنم: ارکان اصلی حکومت) از یکدیگر جدا کرد. این دو جو بیار در نهایت به یک آبراه مشترک می‌پیوندند. بدین‌سان، فقه سیاسی فیرحی در بهترین حالت، برون‌داد نظریه فقهی نائینی است؛ نظریه‌ای که حساب

آن از حاکمیت مردم و نظام حکومت مبتنی بر دموکراسی جدا است. آنچه از میراث علم فقه در امور اجتماعی و سیاسی به کار می‌آید آن است که در کنار قرارداد اجتماعی، سنت‌ها، قوانین موضوعه پیشین و تجربه قانون‌گذاری دیگر کشورها، به‌عنوان یکی از منابع قانون از آن بهره‌برداری شود. استبداد دینی به معنی باور نائینی به حاکمیت مردم و حکومت قانون نیست. در کتاب نواندیشان ایرانی کوشیده‌ام با استناد به متن رساله نائینی، نظریه او را که به‌طور مستقیم و یا براساس نیابت، بر امارت فقیهان استوار است نشان بدهم.

فیرحی استاد و پژوهشگر اندیشه سیاسی بود. او گرچه سیاست و نهاد حکومت را در ایران به دقت زیر نظر داشت، اما به مناصب دولتی وارد نشد. باور من این است که او کار فکری و تأملات نظری را برگزیده بود، زیرا می‌اندیشید که ایران امروز هنوز راه خود را در نظریه دولت به درستی نیپیموده است و تا هنگامی که این راه به منزلگاه اصلی خود نرسد، ایران سامان درستی نخواهد گرفت. چنانکه پیش از این آمد، تمرکز پروژه فکری فیرحی بر آزادی، عدالت و حکومت قانون بود؛ با این تأکید که فقه سیاسی در کانون تأملات او قرار داشت. چنین بود که به تعبیر سهراب سپهری، او «قطار سیاست» را می‌نگریست که «چه خالی» می‌رود. لابد همراه این قطار، نظریه دولت بود که فیرحی در آثار خود از منظر فقهی به زمینه‌ها و مقدمات آن پرداخت تا شاید در فرجام کار، «قطار روشنائی» به حرکت درآید.

زیستگاه اصلی فیرحی دانشگاه بود، گرچه سالیانی در قم تحصیل و زندگی کرده بود و تا پایان عمر در این شهر اقامت داشت. او در قم با هم‌اندیشان حوزوی خود گرد می‌آمد تا با هم بحث و گفت‌وگو کنند. این حلقه، هم محفل انس بود و هم محل پرسش‌ها، دغدغه‌ها و چاره‌جویی‌ها در امور دینی، فرهنگی و اجتماعی. فیرحی به موازات تدریس و کارهای پژوهشی، در عرصه عمومی ایران کنشگری فعال و پرتلاش بود. آثار او طی سه دهه گذشته به تدریج منتشر شد. او در

صدها همایش، سخنرانی و گفت‌وگو، بهره‌هایی از پژوهش‌های خود را به جامعه عرضه کرد. بر این اساس، او به کار دانشگاهی اکتفا نکرد و آموخته‌ها و دریافت‌های خود را در عرصه عمومی از طریق نهادهای مدنی منتشر کرد تا به سهم خود در کوشش‌های آزادی‌خواهانه، عدالت‌طلبانه و شکل‌گیری حکومت قانون محور مشارکت کند. او از سویی در پی پالایش متون اسلامی و روشننگری دینی بود، از سوی دیگر به ایران امروز و فردا می‌اندیشید تا در فربهی درون‌مایه نظری اندیشه سیاسی در ایران سهیم شود. بر این اساس فیرحی بر پایه آثارش، تحول‌گرا و خواهان تغییر و اصلاح در ساختار نظام حکومتی ایران در فرآیندی تدریجی بود. فیرحی با پشتوانه‌های فقهی و سیاسی دوران اسلامی و مدرن که دارا بود، بر محور فقه سیاسی در باب حکومت به پژوهش پرداخت. او در این مسیر منزلگاه‌هایی را پیمود و دستاوردهایی را عرضه کرد. اکنون شایسته است اهل نظر و به‌ویژه دانشجویان این شخصیت علمی، در ادامه راهی که او گشود، با پژوهش‌های نو و نقادانه، منزلگاه‌های پیش‌رو را طی کنند، با این هدف که پشتوانه‌های نظری لازم در تدوین نظریه دولت، آن‌گونه که مقتضی دوران مدرن همراه با زیست اخلاقی و مؤمنانه است، برای ایرانیان فراهم آید.



سخنرانی |

هفت رهاورد حیات فکری و سیاسی مرحوم فیرحی

هادی خانیکی

به گزارش ایکننا، نشست «اندیشمند مرزکوش در میانه سنت و زمان»، به مناسبت چهلمین روز درگذشت حجت الاسلام داود فیرحی، اول دی ماه به همت سازمان اسناد و کتابخانه ملی و به صورت مجازی برگزار شد. در ادامه متن صحبت‌های هادی خانیکی جامعه شناس و استاد علوم ارتباطات را می‌خوانید:

فیرحی در عالم اندیشه می‌دانست که چه می‌گوید. به تعبیر خودش از سرگیجگی گریزان بود و در پی پروژه‌های اثربخش می‌کوشید. پروژه‌هایی که زمینه‌های فهم و شیوه‌های اجرا و نتایج آنها از آغاز تا فرجام برای او روشن بود و می‌توانست موافقان و مخالفان را به گفت‌وگوهای خردورزانه دعوت کند. در زندگی دوم فیرحی، میدان



هادی
خانیکی

جامعه شناس و استاد علوم
ارتباطات

برای سخن گفتن در باب آثار و داشته‌ها و رهاوردهای او باز است، همچنان که باب رویکردهایی که به طرح پروژه‌هایی برای اندیشیدن و سیاست‌ورزیدن باز است و می‌توان فرصت را از این پس به یاد او و به پاس تلاش‌های او به برگزاری نشست‌های محققانه سپرد و شاید در آغاز، ارائه تصویری کلان از ساحت‌های اندیشه‌ورزی وی، راه را برای ما هموارتر کند. فیرحی همراهان و منتقدان صاحب‌نام فراوانی دارد که در داخل و خارج از کشور در مورد اندیشه‌های او سخنان در خور تأملی گفته‌اند. در این میان نمی‌خواهم به داده‌های او از منظر تخصصی‌اش، یعنی اندیشه و فقه سیاسی پردازم، اما می‌توانم آنچه را که از همشینی‌های منظم اندیشه‌ای با وی در سال‌های اخیر آموخته‌ام، در منظومه تفکر و تلاش و در قالب پروژه فکری و عملی‌اش با وام گرفتن از دو واژه آشنا صورت‌بندی کنم.

مفهوم روشنفکری گفت‌وگویی و استعلایی

واژه نخست، روشنفکری گفت‌وگویی است که جامعه‌شناس فقید عصر ما، یعنی محمدامین قانعی‌راد در اثر خود، عبارت پیدایش روشنفکر گفت‌وگویی در ایران، در برابر روشنفکری استعلایی را به کار می‌برد. او می‌گوید روشنفکران گفت‌وگویی در عین ارتباط با سطح جهانی، در جامعه خود نیز کار می‌کنند. اینها علاوه بر استفاده از الگوهای دانش، به تولید اندیشه مستقل در چارچوب شرایط خاص نیز اهمیت می‌دهند. در این الگو، دانش‌ورز در عین آشنایی با اندیشه‌های دوران خود و درک فرایندها و رخداد‌های عالم و جهان، نظریه اجتماعی خود را هم بر مبنای مینه‌های تاریخی مطرح می‌کند و برای طرح سؤالات نیز شرایط خاص را ملحوظ می‌دارد.

این روشنفکر، برخلاف روشنفکر استعلایی، مرد سخن نیست، بلکه دانشوری است که رابطه مستقیم با دانش و مردم دارد و با این وجود، کارکردهای او به دلیل درگیری‌های مستقیم در ستیزهای روزمره

که به حقیقت مربوط می‌شود، ماهیت سیاسی پیدا می‌کند. لذا دریافت من از نکاپوهای فکری فیرحی، گام برداشتن در سوی روشنفکری گفت‌وگویی است که در قامت نوع و نحوه نواندیشی او نمایان شد و در عرصه عمومی به جای حق انحصاری تفسیر متون اندیشه‌ای و سیاسی تاریخی، از امکان تفاسیر گوناگون و شیوه‌های اندیشه‌ای دفاع می‌کرد. واژه دوم کنشگری مرزی است که در این سال‌ها از سوی مقصود فراستخواه مطرح شده و میدان نقش‌آفرینی آن در میانه دیوان دولت و ایوان ملت مورد مطالعه است. کنشگران مرزی، میان سیستم و زیست‌جهان خویش و سیستم‌های رسمی و فضاهای غیررسمی جامعه، در فضاهای غیررسمی و زیست‌جهان خویش هستند و می‌توانند بین ساحت‌ها، نسل‌ها و گروه‌های اجتماعی در تردد باشند. تجربه در مرز بودن دارند و در مرزکوشی موفق هستند. گسست‌اندیش نیستند و در پی کم کردن فاصله‌ها می‌دوند. کنشگری مرزی جایی مهم است که سویه نگاهش به طرف جامعه است و جایگاه قدرت را در جامعه مدنی و توانمندی آن می‌بیند.

فیرحی؛ کنشگری مرزی و در میانه

در آثار ده‌گانه فیرحی می‌توانیم این گمشده معرفتی او و اصرار بر جست‌وجو و برجسته کردن نقش نهادهای واسط را پی گرفت و در عرصه‌های حوزه و دانشگاه و میدان‌های مدیریت و سیاست، او را به عنوان کنشگری مرزی در میانه دید که او را در درون، بی‌قرار می‌ساخت. برای ترسیم آشکارتر این وجه از زندگی وی، ترجیح می‌دهم که او را اندیشمند مرزکوش بدانم تا راه برای واکاوی زیسته‌های او آسان‌تر شود. سه‌گانه اندیشه‌ورزیدن، در مرز ایستادن و سخت کوشیدن سه وجه درهم آمیخته حیات فکری و سیاسی فیرحی بود. او محقق نوآور، روشنفکری دین‌باور و سیاست‌ورزی اصلاح‌گر بود که در حوزه دانش، بینش و کنش توأمان اما متمایز، کوشنده شد. در حوزه دانش، هم در

دانشگاه و هم در حوزه، به منابع دست اول متکی بود. خوب خواند، خوب شنید، خوب گفت، خوب نوشت و به تمام معنا معلم بود. منظومه فکری داشت و در همه احوال پیگیر آموزش و پژوهش و اصلاح آن بود. در حوزه بینش روشنفکری نوآور، دیندار و اهل گفت‌وگو بود و مدارا و ادب شنیدن، ادب گفتن، ادب نوشتن و ادب اندیشیدن را داشت و از سرگیجگی در حوزه اندیشه و سردرگمی در حوزه عمومی، به دور بود. در حوزه کنش، به جای دیوار، پل می‌ساخت و به کاهش رنج‌های مردم می‌اندیشید و در پی کم‌کردن آثار استبداد بود.

صورت‌بندی رهاوردهای فکری فیرحی در هفت بخش

در سنت و تجدد، به دنبال کشف رابطه انتقادی بود و می‌خواست فقه و اندیشه سیاسی را دموکراتیزه کند. تلاش‌ها و رهاوردهای او را به اختصار می‌توان دست‌کم در این هفت زمینه صورت‌بندی کرد؛ یکم، تلاش برای رهایی آیین و اندیشه از دام خودکامگی و مقابله با استبداد دینی، دوم، تلاش برای تبیین قانون و توانمند کردن نهادهای قانونی، سوم، تلاش برای افزایش قابلیت‌های نهادهای ریشه‌دار حوزه‌های اندیشه و اجتماع و در عین حال نقد آنها، چهارم، تلاش برای فهم دنیای مدرن و گشودگی به وجوه کمتر شناخته‌شده حوزه اندیشه‌ای غرب، از جمله الهیات آن. پنجم، تلاش برای فهم و عرضه ادراک ایرانی از معارف و فرهنگ دینی و تاریخ آن، ششم، تلاش برای تقویت گفت‌وگو و مبانسی و الزام‌ها و مهارت‌های آن و هفتم، تلاش برای طرح پروژه‌های مشخص مؤثر و کاربردی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، برای غلبه بر مسائل و ضعف‌های امروز جامعه. او حرف‌های پخته بسیاری زد، اما حرف‌های ناتمام او نیز هنوز کم نیست و اینهاست که ضرورت برگزاری نشست‌های عالمان را پیش‌روی جامعه علمی و سیاسی ما می‌گذارد.



میزگرد |

رابطه فقه و تجدد از منظر مرحوم دکتر فیرحی (ره)

✎ محمود شفیعی، عبدالوهاب فراتی و احمد رضا یزدانی مقدم

به گزارش خبرنگار شفقنا در قم، این میزگرد با دبیری دکتر عبدالوهاب فراتی و حضور حجج اسلام شفیعی از شاگردان مرحوم حجت الاسلام والمسلمین دکتر فیرحی و یزدانی مقدم عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی برگزار شد.

*دکتر عبدالوهاب فراتی:

دکتر عبدالوهاب فراتی در ابتدای میزگرد بیان داشت: مرحوم حجت الاسلام دکتر فیرحی برخلاف همگنان خود در حوزه که بعضاً از موضوعات متعارف یا با روش‌های عادی به بررسی موضوعات فقه در تعامل با تجدد می‌پرداختند، به دنبال مسائل بکر بود و تلاش



محمود شفیعی،
عبدالوهاب فراتی،
احمد رضا یزدانی
مقدم

عضو هیئت علمی دانشگاه مفید،
دانشیار گروه سیاست پژوهشکده
نظام‌های اسلامی پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی،
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم
و فرهنگ اسلامی

می‌کرد، کانونی‌ترین معمای ایران معاصر را پیدا و در مورد آنها تحقیق و تفحص کند. از نظر ایشان، بدون اینکه ما این معمای کانونی را پیدا کنیم، نمی‌توانیم چشم انداز روشنی در مورد حل مسائل یا مسیر پیش‌رو انتخاب کنیم یا برگزینیم.

*حجت الاسلام شفیعی:

حجت الاسلام شفیعی از شاگردان مرحوم دکتر فیرحی در سخنانی بیان داشت: ما در شرایط سیر تاریخی که در آن به سر می‌بریم، دوره‌ای است که از آن به «تجدد» یاد می‌شود، اما اینکه چه تعریف و فهمی از «تجدد» داریم و مسلمانان چه برخوردی با آن دارند، مسأله مهمی است. دکتر داوود فیرحی، «تجدد» را در سرزمینی متفاوت از سنت نمی‌دید، «تجدد» را یک گسست کامل از دنیای قدیم تعریف نمی‌کرد که یک جهان کاملاً گسسته از گذشته به وجود آمده باشد بلکه «تجدد» را «تجدید سنت» می‌دانست و تعبیراتی که تجدد را متعلق به غرب و ملت‌های دیگر معرفی می‌کردند، نوعی خودباختگی می‌دانست.

استاد فیرحی، تجدد را یک تمدن جدید می‌دانست که محصول اندیشه‌های بی‌نهایت انسان‌ها در طول تاریخ است، اما محل ثقل تمدن بشری دائماً تغییر پیدا می‌کند؛ بر این اساس، ایشان معتقد بود ما می‌توانیم به تاریخ خود برگردیم و تجدد مناسب تاریخ خود را بازآفرینی کنیم. نگاه دکتر فیرحی به دموکراسی این است که دموکراسی، محصول تأمل بخشی از انسان‌ها در گذشته و میراث خودشان بوده است و لذا هر سرمایه‌ای که داریم نباید ضایع کنیم، بنابراین دکتر فیرحی بر این اعتقاد بود که فقه، یکی از سرمایه‌های مهم برای مسلمانان است که می‌توانند دستگاه مناسب دانایی را بازآفرینی و چابک‌تر کرده و با تکیه بر این دانش برگردند و تکه پاره‌های دموکراسی را از تاریخ و میراث غنی ما جمع‌آوری کرده و تحقق ببخشند. براین اساس او از روش‌های جدیدی که در اختیار بشر قرار گرفته استفاده می‌کرد و تلاش می‌کرد مسلمانان

را به عقلانیت و تجدد شایسته خود برساند. نه سنت را به یکباره کنار بگذارد و نه خود را با یک انگ‌های خودساخته و کاذب از دانش بشری نوین و تجدد محروم کند.

شفیعی در مورد چرایی اهمیت فقه در منظر دکتر فیرحی در مقابل فلسفه بیان کرد که دکتر فیرحی دریافته بود، هرچه تاریخ بشر از گذشته خود دور می‌شود، به سمت دموکراسی افزایش می‌یابد و در گذشته همانطور که الهیات اقتدارگرا بوده، فلسفه هم اقتدارگرا بوده است و بالعکس به اندازه‌ای که به تاریخ معاصر انسان‌ها می‌رسیم، گرایش به دموکراسی در الهیات هم دیده می‌شود ولی، ما زندگی عملی خود را با فلسفه بازتولید نکردیم و لذا دکتر فیرحی معتقد بود فقه همان کاری را برای زندگی مسلمانان می‌تواند انجام دهد که برای کشورهای اروپایی و غربی انجام داده است.

* حجت‌الاسلام یزدانی مقدم:

دکتر فیرحی در سخنرانی‌هایی که داشتند اشاره می‌کنند این‌گونه نیست که دین را برای دموکراسی یا دین را برای تجدد سیاسی ابزار قرار دهیم، بلکه دموکراسی را به عنوان ابزاری برای دین می‌خواهیم. دکتر فیرحی خیلی به اندیشه سیاسی اسلام علاقمند بود و بیان می‌کرد که کارهایی که در حوزه انجام می‌دهم، برای این است که بتوانم خدمتی به حوزه و اسلام انجام دهم.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در مورد استنادات دکتر فیرحی به مرحوم آیت‌الله نائینی گفت: مرحوم نائینی معتقد است که اصل حکومت چه در اسلام و چه غیر آن از باب امانت است و حکومت را قدرتی در دست حاکم نمی‌دید لذا تصور مرحوم آیت‌الله نائینی در مورد ارجاع حکومت به مردم می‌تواند زیربنای یک دموکراسی و مردم‌سالاری دینی باشد.

او با اشاره به نزدیکی تفکرات امام خمینی (ره) در باب حکومت

اسلامی به اندیشه نائینی گفت: هم تفکرات امام خمینی و هم تفکرات نائینی، هر دو می تواند از مردمسالاری حمایت کند و شاید به همین دلیل است که دکتر فیرحی سالها پیرامون کارهای نائینی تلاش و پژوهش می کرد و بعد از نائینی هم این خط مردمسالاری را در اندیشه امام خمینی پیدا کرده بود و به آثار و فتاوای امام راحل ارجاع می دادند و نشان می دادند که چگونه امام خمینی، ولایت فقیه را امر مردمسالارانه توصیف و تلقی می کند. دکتر فیرحی خیلی علاقمند بود که تجدد سیاسی را از درون سنت های الهیاتی ما استنباط کند. در مناظره ای که در دفتر تبلیغات اسلامی برگزار شد، استدلال دکتر فیرحی این بود که همچنان که حزب و حتی دموکراسی از درون الهیات مسیحیت مستخرج شده و به اشتباه گمان می کنید ریشه امانیستی و غیرالهیاتی دارد، اما برخاسته از مبانی الهیاتی مسیحیت است. او به همین میزان معتقد بود می توانیم دولت دموکراتیک را متناسب با شرایط فعلی از درون فقه استخراج کنیم اما در عین حال معتقد بود مشکل ما در استنباط مهمترین عنصر مدرنیته سیاسی که در درون خود بقیه مفاهیم مدرنیته سیاسی را هم دارد، یکی برداشت فقها در رویکرد به فقه تکلیف مدار است درحالیکه می شد به جای شروع فقه از تکالیف، فقه را از حقوق انسان ها شروع کنیم و فضایی را برای خود تعریف کنیم که حقوق انسان ها به رسمیت شناخته شود. به همین دلیل همواره به دنبال پیدا کردن سرچشمه های حقوق در فقه بود تا بتواند راهی به سمت دموکراسی باز کند. او ادامه داد: دکتر فیرحی همانگونه که در کتاب فقه و سیاست خود بویژه در دوره جمهوری اسلامی بر آن متمرکز شده بود اشکال دوم را تصویر فقها از بافت دولت می دانست به این معنا که فقها با تصویری که از دولت در ذهن دارند وارد گفتگوهای حکومت دینی می شوند و این گفتگوها تأثیرات زیادی بر نوع نگاه آنها به حوزه عمومی گذاشته است. به همین دلیل دکتر فیرحی از طریق استعاره تشبیه دنبال کشف تصاویر متعدد از دولت می گشت و بحث مفصلی در اینجا مطرح کرد.

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ادامه داد:
استاد فیرحی با استفاده از استعاره تشبیه ثابت می‌کرد که کدام تصویر
از دولت می‌تواند وجوه اقتدارگرایی اش افزایش یابد به همین دلیل در
استعاره ابوجهل معتقد بود که این تصویر به دولت غیردموکراتیک می
انجامد به همین دلیل برای او اندیشه نائینی مهم بود.

وقتی به تصویر قضاوت در اندیشه امام می‌رسید، می‌گفت چه
بسا افرادی در دهه های بعد از انقلاب، امام را بد فهمیدند درحالیکه
اگر خطای اندیشه در چهلم اول انقلاب را بررسی کنیم، متوجه
می‌شویم خطای دیگران در شرح تصویر امام از دولت اشتباه بوده و
در درون اندیشه امام و تصویر امام از دولت می‌توان راهی به سمت
دولت دموکراتیک هم باز کرد به همین دلیل برای دکتر فیرحی رابطه
دین و دولت به عنوان نسبت فقه و تجدد خیلی مهم بود و برای اینکه
مشکل تاریخی ما را حل کند، متوجه شده بود که اشکال در فهم فقها به
مجموعه فقه و تصویر از دولت است بنابراین از طریق تصحیح تصاویر
فقها از دولت، بخشی را کنار زد و بخشی را به عنوان توجهات اصلی
خود قرار داد تا راهی به سمت دموکراسی پیدا کند.

*حجت الاسلام شفیعی:

استاد فیرحی معتقد بود حکومت از موضوعات غیرمستنبطه است
و براین اساس، هر فردی در هر دوره ای، تصویری از حکومت دارد که
این تصویر برگرفته از متن دین نیست لذا وقتی دموکراسی اقتدارگرایی
در ذات دین نیست، باید دید کدام یک را عقلاً بیشتر می‌پسندند، آن
را با احکام الهی مقایسه و حکم مناسب آن را از دین استخراج کرد.
استاد فیرحی معتقد بود در مغرب زمین، تصویری در عصر جدید
برای غربیان پیش می‌آید مبنی بر اینکه قرون وسطی اقتدارگرایی بوده
که مربوط به الهیات بوده است درحالیکه در دهه های اخیر در مغرب
زمین، مخیله غالب چند صدساله به هم ریخته و غربی‌ها متوجه شدند

الهیات در شکل‌گیری دموکراسی در عصر جدید نقش داشته است. دکتر فراتی در ادامه با اشاره به موضوع رساله دکتری مرحوم فیرحی با عنوان دانش، قدرت و مشروعیت بیان کرد: دکتر فیرحی در این رساله از روش گفتمانی استفاده کرد و با یک نگاه پست مدرن به تحلیل مناسبات دانش اسلامی با قدرت پرداخت اما هرچه دکتر فیرحی به دوره متاخر می‌رسد، بویژه در چهارکتاب اخیر خود، از روش گفتمان فاصله می‌گیرد و به روش‌های اجتهادی حوزه برمی‌گردد و به عنوان مجتهد متجزی از همان متدولوژی حوزه استفاده می‌کند. او ادامه داد: مرحوم فیرحی یک دوره در موضوع شناسی قضایای فقهی کار کرده و واقعا هسته تحزب را به خوبی باز کرد که این کار بزرگی بود. ایشان هرچه به اواخر عمر خود نزدیک می‌شد بیشتر به روش‌های اجتهادی برمی‌گشت چون احساس می‌کرد تحلیل‌های گزاره‌های فقهی نیازمند روش‌های متناسب خودش است و فیرحی متاخر به اجتهاد نزدیک‌تر می‌شود. حجت الاسلام شفیعی در این زمینه گفت: استاد فیرحی یک تحول بزرگی در نظام اجتهادی دنبال می‌کرد و آن اینکه در اجتهاد موفق شده بود مقداری از متن‌گرایی صرف عبور کند و به مقاصد شریعت و زمینه‌ها توجه نماید و تاریخ مفاهیم را جدی بگیرد و در فهم مفاهیم الهیاتی به صرف مراجعه به متن، نباشد و تلاش می‌کرد به تاریخ مفاهیم هم توجه داشته باشد و لذا اجتهاد را به صورت یک دستگاه در مرکز فقه دید که موضوعات را از بیرون بگیرد و متناسب با هر دوره‌ای فرآوری کند. بنابراین سعی می‌کرد دستگاه اجتهاد را چابک‌تر و قوی‌تر کند و با یافته‌های جدید ساختار آن را از نو بازسازی کند.

دکتر فیرحی معتقد بود باید با زمان پیش برویم و بنابراین از خیریت‌سازی‌های شدید برحذر بود در عین اینکه می‌دانستیم او با سکولاریسم و رادیکالیسم و روشنفکری دینی و سنت‌گرایی صرف مرزبندی دارد.

*حجت الاسلام یزدانی مقدم:

بررسی استعاره‌ها روش نسبتاً جدیدی در دانش سیاسی و تحلیلی است که دکتر فیرحی در کارهای خود از این روش استفاده می‌کرد. او ادامه داد: امام خمینی در کتاب «البیع» دوبار از کلمه «ولایت مطلقه» استفاده می‌کند و در توضیح آن هم می‌گوید: ولایت مطلقه آن حکومت و ولایت متعارف عقلایی است که می‌خواهد مصلحت جامعه را تامین کند. سپس امام سئوالی می‌کند که اگر اختیاری باشد که به مصلحت جامعه ربطی ندارد آیا در اینجا هم ولایت دارد؟ پاسخ منفی است. پس امام خمینی کار بزرگی می‌کند و می‌گوید دولت و اختیارات دولت آن چیزی است که دنیا می‌فهمد و ما از آن اختیاراتی که دنیا و عقلا می‌فهمد تجاوز نمی‌کنیم. در صحبت‌هایی که با دکتر فیرحی داشتیم بحث این بود که وقتی فقیه می‌گوید دولت، آیا دولت باید همه ابعاد خود را بیان کند یا همین کاری است که امام خمینی انجام داده است؟ یک بدفهمی که در مورد آثار دکتر فیرحی به وجود آمده است، اینکه برخی عنوان می‌کنند او پروژه سکولارکردن دین یا فقه را در نظر داشته است درحالی‌که فیرحی می‌گفت سکولاریسم برای کشور ما خطرناک است و من می‌خواهم که از سکولاریسم عبور کنم و کاری کنم که سکولاریسم یک گزینه جلوی چشمان فعالان سیاسی و اندیشمندان ما نباشد.



یادداشت |

از نقد روشنفکران دینی تا نقد ایرانی‌شهری‌ها

میشم بادامچی

مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیشامشروطه) (۱۳۹۹)، فقه و حکمرانی حزبی (۱۳۹۶)، آستانه تجدّد؛ در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله (۱۳۹۴)، فقه و سیاست در ایران معاصر (دوجلد، ۱۳۹۳)؛ دین و دولت در عصر مدرن (دوجلد، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰) و تاریخ تحول دولت در اسلام (چاپ هفتم ۱۳۹۵) عناوین برخی از مهم‌ترین کتاب‌های تالیفی او هستند. چنانکه از عناوین این آثار پیداست تامل در رابطه اسلام و سیاست از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری فیرحی بود.

خود او می‌گفت برجسته‌سازی و جوه دموکراتیک نص اسلامی از مهم‌ترین دغدغه‌های او در آثار متأخرش است، خصوصا در کتاب‌های مفهوم قانون، فقه و سیاست و حکمرانی حزبی: «در این کتاب‌ها کوشش می‌کنم تا وجوه دموکراتیکی که هم در دانش ما و هم به‌خصوص در نصوص دینی ماست را برجسته کنم. من ... با مطالعات شخصی و با همکاری



میشم
بادامچی

دکترای فلسفه سیاسی

دوستان طلبه و دانشجو متوجه شدم که اصلاً تجدد در اروپا و به خصوص در انگلستان- که می‌گویند مادر نظام سیاسی جدید است- اتفاقاً از جان لاک و از «تجدد در تفسیرهای دینی» شروع شده است.» («ایران‌شهری مرده است»، ۲۸ آبان ۱۳۹۷، فرهیختگان) او می‌کوشید با برجسته‌سازی بخش‌های دموکراتیک ادبیات شیعی گذار به دموکراسی را در ایران به نوبه خود آسان کند.

سویه‌های انتقادی در اندیشه فیرحی برجسته است. فیرحی در یک سخنرانی مجازی در اردیبهشت ۹۹ در انجمن اندیشه و قلم در داخل ایران گفت روشنفکری دینی نقد دو سویه سنت و تجدد است و در حقیقت نه شیفتگی به سنت را می‌پذیرد و نه شیفتگی به تجدد را. روشنفکری دینی برای او تلاشی برای پل‌سازی بین سنت و تجدد و دین و دنیای معاصر بود که از دوره قاجار در ایران شروع شد. روشنفکری دینی رادیکالیزم مذهبی را تعدیل می‌کرد و هم می‌توانست جلوی سکولاریزم ستیزنده را که بنا بر دلایل مختلف در سال‌های اخیر در حال گسترش بود تاحدی بگیرد. او در عین حال منتقد روشنفکری دینی هم بود. می‌گفت روشنفکری دینی معاصر، که عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری از مصادیق بارز آن هستند، آن تأکیدی را که بر روی «کلام و فلسفه» دارند، بر فقه ندارند و این خطرناک است. معتقد بود زندگی عملی مسلمانان را فقه اداره می‌کند، اما روشنفکران ایرانی به شدت روی کلام و الهیات نظری تأکید می‌کنند؛ «مانند اینکه شما یک چرخ دوچرخه را بزرگ کنید و یک چرخ را نیز ترمیم نکنید و یا اینکه بگذارید همچنان قدیمی بماند که مشکل‌ساز خواهد شد و یک نوع عدم توازن در دینداری جدید ایجاد می‌کند.»

فیرحی که یک دانشگاهی حوزوی بود، معتقد بود بر خلاف نقدها «دستگاه فقه» می‌تواند بطور جدی حقوق عرفی را بازسازی و از آن حمایت کند و عرفگرایی را وارد دستگاه حکمرانی مسلمانان کند. او معتقد بود فقه می‌تواند بنیادی برای حقوق مدرن باشد. در

یک موضعگیری که ممکن است اغراق آمیز هم به نظر بیاید می گفت عمده ترین دانش عملی در سنت ایرانی-اسلامی فقه است؛ اگر شما هزار استدلال در کلام و فلسفه کنید، اما نتوانید آنها را در قالب فقه و از آنجا در قالب قوانین و نظام بوروکراسی و کشورداری عملی بریزید؛ سخن تان تاثیر زیادی نخواهد داشت. تجربه نوشتن قانون در ایران در دوران مشروطه هم نشان می داد که اگر قرار باشد قوانین کشورهای غربی در ایران اجرایی شود، لازم است از فیلتر «دستگاه فقه» بگذرند.

فیرحی منتقد دوگانه سازی عبدالکریم سروش، میان فقه و اخلاق بود، و می گفت مساوی دانستن فقه با تکلیف مداری و اخلاق با حق مداری نادرست است: «روشنفکری دینی ما، دوگانه دیگری هم ساخته که فقه را مساوی با تکلیف و اخلاق را مساوی با حق می داند و این از عجایب تاریخ روشنفکری دینی است.» او معتقد بود «دستگاه فقهی ما پر از حقوق است و اساسا ابتدای فقه، از حق شروع می شود و تکالیف، گارد ریل های جاده حقوق هستند.» فیرحی می گفت وقتی شما «فقه را با شمشیر اخلاق می زنید»، آن قسمت به تعبیر او «مولد فقه» را که می تواند پایه هایی برای قواعد مدنی فراهم کند شل می کنید. تاکید داشت با اخلاق به تنهایی نمی توان جامعه را اداره کرد «چون اخلاق ضمانت اجرایی ندارد»؛ تکلیف مداری در اخلاق هم، مانند فقه، به شدت رایج است، و حتی مدرن ترین متفکران مانند کانت نیز از تکالیف اخلاقی سخن می گویند، امری که ظاهرا سروش در نظر او بدان توجه کافی نمی کند. (گزارش شفقنا از نشست مجازی ۲۰ اردیبهشت)

فیرحی می گفت نه تنها روشنفکران دینی که حتی روشنفکران سکولار نیز وظیفه دارند در راه اصلاح دستگاه فقهی به جای طرد آن گام بردارند، چراکه فقه طردشدنی نیست؛ «افرادی مثل علی اکبر داور، فروغی، مصطفی عدل و تقی زاده، در دوره مشروطه [و نیز دوران رضاشاه]، بیشترین توجه شان به ادبیات فقهی بود تا بتوانند وضع جدید را پشتیبانی کنند.» (همان).

نقدهای فیرحی بر پروژه ایران‌شهری استادش سید جواد طباطبایی هم قابل تامل است. او برغم احترام فراوانی که برای طباطبایی به عنوان استاد پیشین اندیشه سیاسی خود در دانشگاه تهران قائل بود، منتقد پروژه فلسفی ایران‌شهری او بود. مناظره قلمی او و طباطبایی در سال‌های اخیر شایسته تامل جدی است. در نشست «در کجا ایستاده‌ایم؟» که در آبان ۱۳۹۷ برای پاسداشت «آورده‌ها و بایسته‌های دکتر داود فیرحی در دانش سیاست»، و با مشارکت انجمن علوم سیاسی ایران برگزار شد، فیرحی در پاسخ به پرسشی درباره نسبت اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک طوسی و اندیشه سیاسی ایران‌شهری گفت: «احساس می‌کنم که برداشت استادمان آقای دکتر طباطبایی به خطا نزدیک‌تر است تا برداشت من... خواجه را نمی‌توان از فقه تسنن جدا کرد... این خواجه‌ای که در ایران‌شهری درست کرده‌ایم، تخیل ایرانی است و اصلاً چنین خواجه‌ای وجود ندارد و ما داریم او را خلق می‌کنیم!» (گزارش نشست در سایت مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی)

جواد طباطبایی پیشتر در کتاب خواجه نظام الملک؛ گفتار در تداوم فرهنگی ایران (۱۳۷۵) کوشیده بود نشان دهد که خواجه نظام الملک طوسی، وزیر معروف دربار سلجوقی در قرن پنجم هجری، تداوم بخش اندیشه سیاسی ایران‌شهری دوره ساسانی در سده‌های میانه اسلامی است. فیرحی می‌گفت: «سلطنت ایران‌شهری قبل از قاجار مرده است.» او از ناصرالدین‌شاه قاجار مثال زد که می‌گفته من فراش باشی شریعتم، یعنی مشروعیتش را در شریعت جست‌وجو می‌کرد، نه در خود نهاد سلطنت: «خیلی وقت است که سلطنت در ایران مرده است، نه تنها نهادش مرده است بلکه مدت‌هاست فکرش هم رفته است.»

سخنان فیرحی بر مدافعان اندیشه ایران‌شهری و هم‌دلان با نهاد سلطنت در ایران خوش نیامد، طوری که او با فاصله کمی مجبور به نوشتن یادداشتی در دفاع از خود شد. نوشت منتقدانش میان ایران و ایران‌شهر خلط می‌کنند: «همین جا که ایستاده‌ایم، ایران است نه ایران‌شهر.»

ایران، سرزمین اینجا و اکنون ماست؛ سرزمین مرکب از قومیت ها، نژادها، گویش ها، زبان ها، مذاهب و ادیان؛ با همه تاریخ و فرهنگ؛ سرگذشت تلخ و شیرین آن. ایرانشهر، اما، یک روایت است؛ روایتی در کنار دیگر روایت ها، از ایران اینجا و اکنون ما. روایتی که امکان های فراوان دارد؛ می تواند همراه دیگر روایت ها در تجدد ایران مشارکت نماید؛ اگر از مدار تأملات فلسفی خارج نشود و بر زورق احساس ننشیند.»

فیرحی ولی تاکید می کرد که مفهوم ایرانشهر استعداد آن را دارد که «بر مرکب ایدئولوژی سوار شود، سر از ناسیونالیسم باستانی، احیاء گرا و رادیکال درآورد و تقابل ها و دوگانه های جدیدی، بویژه بین دیانت و ملیت بزیابد.» («ایرانشهری مستعد ناسیونالیسم باستانی، احیاگرا و رادیکال است»، آذر ۱۳۹۷، خبرگزاری مهر) مدافعان اندیشه ایرانشهری آنرا در تقابل با مفهوم خلافت تعریف می کردند، ولی فیرحی کوشش برای احیاء ایرانشهری را همسنگ تلاش برای احیاء خلافت می دانست که «مخاطره انگیز» است؛ «گسل ساز» است و موجب زخم بر پیکر وحدت ملی ایران، بجای آنکه مرهمی بر «بحران ایران» باشد. این مواضع بهانه ای شد برای پاسخ طباطبایی به فیرحی در فصلی از کتاب ملاحظات در باره دانشگاه (مینوی خرد، ۱۳۹۸) شد که عنوانش هست: «دانشگاه بومی و دانشگاه ایرانشهر».

در سخنرانی با عنوان «تشیع و مسئله ایران»، ایراد شده به تاریخ بهمن ۱۳۹۷—بخشی از سلسله نشست های تمدن ایرانشهری که به ابتکار عباس آخوندی، وزیر سابق راه و شهرسازی و از نزدیکان جواد طباطبایی برگزار می شد—فیرحی توضیح می دهد که حول و حوش دوره مشروطه و بعدتر، دو نوع ناسیونالیسم در ایران، و بسیاری کشورهای جهان ظهور یافت؛ یکی «ناسیونالیسم تبارگرا و قومی» و دیگری «ناسیونالیسم مبتنی بر قرارداد». ناسیونالیسم یا ملی گرایی تبارگرا چهار ویژگی داشت: اولاً جوهرگرایی، یعنی دنبال خلوص

قومی بودن (حالا این قوم ایرانی، فرانسوی و یا آلمانی باشد فرقی نمی‌کند). دوم رمانتیسیسم، یعنی تعلق به یک سری احساسات مهم و تاثیرگذار. ثالثا باستانگرایی، یعنی به سنن، بناهای تاریخی، میراث یا به نهادهایی قدیم مثل نهاد سلطنت تکیه کردن. و رابعا نژادپرستی، یعنی تاکید بر یک نوع برجسته‌سازی نژاد خود و نفی دیگری. ناسیونالیسم مدنی یا قراردادی در نقطه مقابل مبتنی بر قانون اساسی است. گروهی دوره‌م جمع می‌شوند و بعد علقه و منافع پیدا می‌کنند. مثل بازی‌های فوتبال که وقتی اعضای یک تیمی چند سال با هم هستند، یک نوع انسجامی پیدا می‌کنند. یک تصمیم‌گیری عقلایی و یک نوع دموکراسی هم در ناسیونالیسم مدنی وجود دارد. فیرحی می‌نویسد متأسفانه در جامعه ایران با اینکه نظریه ملی‌گرایی در ابتدا به اقتضای قانون اساسی مشروطه شکل گرفت و پتانسیل بدل‌شدن به ناسیونالیسم مدنی را داشت، به سمت تبارگرایی حرکت کرد و خشونت‌های خاص خودش را هم ظاهر کرد. فیرحی می‌نویسد گفتمان رایج ناسیونالیسم در ایران تبارگراست، حتی در مورد ملی‌مذهبی‌ها: «جالب این است مذهبی‌ها هم زمانی که به ناسیونالیسم فکر کردند، این را به صورت پیش‌فرض در نظر گرفتند که ناسیونالیسم مساوی با تبارگرایی است. یعنی به امکان بدیل آن یعنی ناسیونالیسم دموکراتیک فکر نکرده‌اند. در این تبارگرایی ایرانی یک باستان‌گرایی، پان‌اسلامیسم، رمانتیسیسم و احیاگری (یعنی زنده‌کردن سنن باستان در امروز) حضور دارد.» «تشیع و مسئله ایران»

فیرحی می‌گفت ناسیونالیسم تبارگرا هم در سیاست خارجی و هم در سیاست داخلی خصم‌های خود را ایجاد می‌کند و تبارگرایی‌های بدیل را تقویت می‌کند. به بیان دقیق‌تر پان‌ایرانیسم در ایران، پان‌عربیسم و پان‌ترکیسم و پان‌کردیسم را در منطقه تقویت می‌کند. فیرحی که خودش از مناطق ترک‌نشین آذربایجان ایران، و از شهر زنجان بود، می‌گفت: «در سیاست داخلی وقتی شما پان‌ایرانیسم را طرح می‌کنید نمی‌توانید از جنبش‌های هوازیه پرهیز کنید و نمی‌توانید در مناطقی که من شاهد آنم

مثل زنجان و بخش‌های دیگر، از پان ترکیسم فرار کنید... ناسیونالیسم باستان‌گرای ایرانی، ضد دولت مدرن ملی دموکراتیک است و به دلایلی نمی‌تواند به این سمت حرکت کند.»

مروری جامع بر میراث فکری پر بار داود فیرحی در این مجال کوتاه ممکن نیست. این دانشور علوم سیاسی در دوران اوج پختگی و قدرت تولید فکری خود دیده از جهان فرو بست. به تعبیر عبدالکریم سروش، در پیامی که به مناسبت فوت او در کانالی تلگرامی منتشر شده، «اگر چشم روزگار بر او حسد نمی‌برد و پای وجودش در گل عدم فرو نمی‌رفت بسا که سیر و سلوک سیاست‌اندیشی‌هایش مانده معرفت ما را رنگین‌تر می‌کرد.» با این حال همان دهها کتاب و مقاله و مصاحبه‌هایی که از فیرحی برای ما به میراث مانده، ابزارهایی جالب توجه برای تأمل در وضعیت و آینده سیاسی ایران به ما بدست می‌دهند. او خیلی زود از میان ما رفت. باز به تعبیر عبدالکریم سروش، «اینک جز دنبال کردن راه او و بهره بردن از میراث او و گل چیدن از گلستان افکار او و غرس نهال‌های نو در میان گلزار او چه می‌توانیم کرد؟» به نظر هیچ.



یادداشت |

چهارده نکته درباره اندیشه‌های مرحوم دکتر داود فیرحی

رسول جعفریان

۱- مهم‌ترین امتیاز فیرحی در بررسی‌های تاریخی و اندیشه‌ای خود، این است که از ابتدا مبانی معرفت‌شناسی خود را تعریف کرد و بعد وارد تاریخ اندیشه شد. این که شما در تاریخ اندیشه، نگاه ایستا داشته باشید، متفاوت با آن است که تاریخی و پویا به تحولات فکری بنگرید. او در جریان آشنایی اش با نظریات فوکو، و ورود به مباحث تاریخ اندیشه از این زاویه، نوعی تحول را اصل قرار داد و توانست با دید بازتری مسائل را نگاه کند. در واقع، توجه به جنبه‌های معرفتی بحث، به او این توان را داد تا در جایگاه خود به عنوان کسی که نقد تراث می‌کند، بتواند اول و آخر یک اندیشه را به درستی در ظرف تاریخی آن و براساس باستانشناسی فکر و اندیشه ارزیابی کند. بیشتر نویسندگان



رسول
جعفریان

استاد تاریخ و رئیس کتابخانه
دانشگاه تهران

ایرانی ما در این دوره، فاقد این مبانی هستند و اهمیت مباحث معرفت‌شناسی را به درستی درنیافته‌اند. امتیاز او این است که با روش فوکو به بازشناسی تاریخ دانش سیاسی پرداخت. این کار را نه فقط در بررسی تاریخ اندیشه به کار برد، بلکه در موضع اصلاح‌گرایانه خود دریافت که می‌تواند در مقام یک متفکر، تأثیرگذار هم باشد و به توسعه دانش سیاسی اسلامی هم کمک کند.

۲- امتیاز دیگر آقای فیرحی بر بسیاری از کسانی که این دودمه مدعی نگارش و نظردهی در اندیشه سیاسی هستند، این است که فقه و ماهیت آن و تاریخ آن را هم خوب می‌شناسد. فراوان هستند که اندیشه سیاسی کار می‌کنند، اما خود اعتراف دارند که چیزی از فقه سیاسی نمی‌دانند. فیرحی نه تنها عمیقاً با متون سیاسی دوره مشروطه که تلاش برای دفاع فقهی از بخشی از جنبه‌های تجدد با اسلام است، آشنا بود. این در حالی است که دیگران صرفاً به جنبه‌های سیاسی و اجتماعی این مباحث توجه دارند. او دقیقاً راه نائینی و آخوند را ادامه می‌دهد. اساس تحول در مفاهیم سیاسی در دوره جدید توسط اسلام‌گرایان ایرانی این بود که از دریچه فقه وارد شوند. امام هم در انقلاب همان راه و رسم آخوند و نائینی را دنبال کرد. البته بعدها مباحث دیگری هم مطرح شد و به اقتضای برخی از جدال‌های سیاسی، جنبه‌های دیگری هم اثر کرد، اما به طور کلی توجه به فقه و آشنایی با آن، زمینه ساختن فیرحی را در قد و قواره ای که می‌شناسیم فراهم کرد. امتیاز او بر هم‌دوره‌ای‌های او این است که نه فقط با فقه آشناست، بلکه در بسیاری از موارد از خاستگاه فقه و استدلال‌های نوری فقهی به این مباحث توجه می‌کند.

۳- گفته می‌شود که فیرحی در توجیه مبانی فقهی تجدد در حوزه اندیشه سیاسی تلاش می‌کرد. این امر بدیعی نیست. این تلاشی است که از مشروطه به این سوی شروع شده و برخی از مراجع بزرگ دینی هم موافق آن بوده‌اند، البته عده‌ای هم مخالف بوده‌اند. آخوند خراسانی و نائینی و امام خمینی در یک خط هستند. امام نه تنها حق رأی زنان را که

هفتاد سال بود انکار می‌شد، به راحتی پذیرفت، مجلس و انتخابات ریاست جمهوری را هم پذیرفت. حکومت اسلامی را هم به جمهوری اسلامی تبدیل کرد. این نمی‌شود که ما همه اینها را داشته باشیم و اگر کسی خواست از آنها دفاع کند، به سکولاریسم متهمش کنیم. مردم سالاری دینی هم بخشی از همین ماجراست. کجای فقه سیاسی قدیم ما، حق مردم پذیرفته شده بود؟ همین یک قدم هم صد سال وقت گرفته و بزرگانی تلاش کرده‌اند. فیرحی در همین مسیر گام برداشت و خواست استدلال‌های تازه‌تری ارائه کند، و روراست‌تر از کسانی باشد که یکی به نعل و یکی به میخ می‌زنند. هم احیاناً قیافه آزادی خواهی به خود می‌گیرند و هم میخ استبداد را محکم می‌کنند.

۴- صد سال است که روشنفکری دینی در کار اصلاح دین است؛ از سید جمال به این طرف. در جهان عرب و ایران. حلقه‌های مختلفی دارد. در ایران، از بازرگان تا شریعتی، و بعد از انقلاب از مجتهد شبستری یا سروش و بسیاری دیگر. فیرحی هم از این سلسله و در اوج شکست جریان روشنفکری دینی که قافیه را به جریان تندرو مخالف دین باخته، می‌کوشد تا این جبهه را بازسازی کند. او به انتقاد از روشنفکری دینی می‌پردازد، این که فقط کلامی به مباحث نگاه کرده‌اند، علیه فقه حرف زده‌اند و همه این کارها را به بهانه دفاع از اخلاق کرده‌اند. او می‌گوید اخلاق ضمانت اجرا ندارد و می‌باید چارچوب را فقه قرار دارد و آن را البته فربه‌تر و آزاداندیش‌تر کرد. در واقع، در دوره‌ای که روشنفکری دینی از هر سوی مورد حمله قرار گرفت، مرحوم فیرحی قصد داشت آن را احیاء کند. پایه احیای ایشان، روی تقویت فقه بود. ایشان سعی کرد از فقه به تجدد برسد و می‌گفت، راه علمای صدر مشروطه را دنبال می‌کند. او فقه را توانمند برای دفاع از تجدد می‌دید و تمام تلاشش مثل علمای صدر مشروطه و مدافع آن، این بود که ادله‌ای برای درستی ارکان نظامات جدید بویژه دموکراسی بیابد. طبعاً در فقه، به دنبال مبانی تازه‌ای می‌گشت که می‌شود از آنها برای آزادی خواهی و دموکراسی استفاده کرد. او از سروش

و دیگران که روی اخلاق و علیه فقه سخن می‌گفتند، انتقاد می‌کرد و می‌گفت، این مثل این است که سوار هواپیما شویم، اما فرودگاه نداشته باشیم، در حالی که فقه می‌تواند فرودگاهی برای اندیشه‌های تجددگرایانه باشد.

۵- پرداختن فیرحی به تاریخ صدر اسلام، این بار با تحلیل‌های تازه‌ای همراه است که می‌خواهد از تجربه عملی مسلمانان، راهی را برای رسیدن به بررسی مبانی آزادی خواهی و استناد به آنها در فقه، بررسی فسادگرایی که مشکل امروز جامعه ایران است و نیز انحراف و مشکلاتی که برای دنیای اسلام پدید آمده بگشاید. او یک روحانی شیعه بود و از امکاناتی که از لحاظ مفهومی و عملی در این حوزه وجود داشت، سعی می‌کرد استفاده کند. می‌کوشید با اصولی که بسا از دانش سیاسی روز استفاده کرده بود، صدر اسلام را تحلیل کند. تازه‌هایی ابراز می‌کرد که شاید پذیرش برخی از آنها دشوار بود، اما در عالم اندیشه، این تازه‌ها، وقتی توسط یکی گفته شد، برای نسل بعد، کهنه تلقی شده و راحت‌تر مورد استناد قرار می‌گیرد. در این اواخر، به روشنی در نشست‌های عاشورایی، به مباحث تاریخ صدر اسلام می‌پرداخت و سعی می‌کرد نوآوری‌هایی در این زمینه برای تحلیل رویدادهای صدر اسلام داشته باشد. از این که مثلاً چطور انباشت ثروت ناشی از فتوحات، سبب گسترش فساد در جامعه صدر اسلام شده است.

۶- فیرحی از گرایش‌های جاری در جامعه، انتخاب خاص خود را داشت. او مدافع دمکراسی و تجدیدی بود که بتواند با دین سازگارش کند. ناچار باید گاهی از سروگوش دمکراسی می‌زد و در این سوی، در دین هم می‌باید جاهایی را هماهنگ می‌کرد. همه کسانی که در جریان اصلاح‌طلبی دینی و تحت عنوان «روشنفکری مذهبی» در این صد سال حرکت کرده‌اند، همین طور بوده‌اند. بر اساس این انتخاب خود می‌کوشید تا تفسیر آزادی خواهانه از سیره نبوی و علوی داشته باشد و این یکی از حساسیت‌های ایشان بود. ایشان معتقد بود، پیامبر نظم

اجتماعی مورد نظر خود را بر پایه انسان آزاد مومن درست کرده است. وی نشانه‌هایی را که در سیره نبوی از دادن حقوق به یهودیان و دیگران بود، مؤید این نگاه می‌داند. وقتی هم به تاریخ عاشورا و بحث فساد و صلاح می‌رسد، هدف اصلی امام حسین (ع) را بازگرداندن همان چرخه یعنی «انسان آزاد مؤمن» می‌داند، چیزی که در طول دوره بعد از پیامبر به تدریج از بین رفته است. یک نمونه از تفسیرهای تاریخ اسلامی ایشان با استفاده از نظریات سیاسی - که در همان سخنرانی اصلاح و فساد در جامعه صدر اسلام دارد - تحلیلی است که می‌گوید، یک دولت قوی و یک جامعه ضعیف وجود داشت، که این دولت قوی، همه حقوق جامعه ضعیف را از بین برده است. در مقابل سه مدل دیگر: دولت جامعه قوی، دولت و جامعه ضعیف هر دو، و دولت ضعیف و جامعه قوی. از این دست تحلیل‌ها و دسته‌بندی‌ها، متعدد داشت و جهت‌گیری همه آنها هم روشن کردن اندیشه انسان آزاد مومن و اهمیت آزادی خواهی در جامعه بود.

۷- نباید شک کرد که مرحوم آقای فیرحی، یک نگاه آزادی خواهانه به اسلام داشت و می‌کوشید از نمونه‌های موجود، حداکثر بهره برداری را در این زمینه بکند. اهمیت این بحث‌های تازه، وقتی است که جامعه دینی و مراجع دینی رسمی، آن را به عنوان اسلام بپذیرند. باید قبول کرد که در یک جامعه سنتی که حق، مساوی با برداشت‌های قدیمی از دین است، این اتفاق به سختی می‌افتد و جز به ضرورت، به پیش نمی‌رود. در واقع، قرون زیادی وقت لازم است تا ارزش‌ها و مبانی جدید که سابقه‌ای در عمق تفکر مسلمانان نداشته، به عنوان اسلام رسمی شناخته شده و رسمیت یابد. در تاریخ دوره اسلامی، هر امر جدیدی، پس از مدتی به سنت تبدیل می‌شده است. در اینجا هم، افکار تازه، باید تبدیل به «سنت» شود تا مورد قبول قرار گیرد. فکر کنید از مشروطه تا آلان، اگر قدرت و ضرورت نبود، چه مقدار ممکن بود مبانی جدید و تجدد توسط مراجع رسمی دینی پذیرفته شود. قدرت اینها را گرفت و اعمال کرد، اما

مراجع دینی هنوز در پذیرش آنها تردید دارند. نقش امثال فیرحی این بوده و هست که این مسأله را روان تر می کنند. دیدیم، حاشیه‌ای از مرحوم آیت الله خوانساری درباره شطرنج، در مقابل آن همه فتوا، توانست مورد استناد یک فقیه دیگر قرار گیرد و با توجه به قدرتی که وجود داشت، در جامعه راهش باز شد. این یعنی این که شرایط بیرونی باید مساعد باشد، و الا بازگشت به منابع قبلی به راحتی اتفاق می افتد. مشکل این است که دولت ها، صرفا بر اساس مبانی مراجع دینی پیش نمی روند و مطابق ضرورت ها و خواست مردم حرکت می کنند که اگر نکنند، ساقط می شوند. به همین دلیل، در این شرایط بحرانی، بیم آن هست که سکولاریسم بر دولت حاکم شود و متدینان از هر دسته منزوی شوند. این اتفاقی بود که در مشروطه افتاد و از دل آن حکومت تجددخواه رضا شاه سر بر آورد.

۸- به نظر می رسد، میان بیشتر اندیشه ورزان سیاسی جدید و پس از انقلاب، از نظر ترکیب مفاهیم جدید با مفاهیم سنتی چندان فرقی نیست. برخی مانند فیرحی شجاعت و سرعت بیشتری در این زمینه داشتند، بقیه از ترس انگ بدعت گرایی، یا مصالحی که خود تشخیص می دهند، سعی می کنند در پوشش دینی تری همان مباحث را مطرح کنند و البته همچنان بخش بیشتری از مفاهیم سنتی را در دفاع از نظامات اجتماعی کهن، در درون افکار خود نگاه دارند. آنها خود را فردی دینی، و مخالف خود را طرفدار سکولاریسم بدانند. این روزها، کم نبودند کسانی که مرحوم فیرحی را جاده صاف کن سکولاریسم نامیدند. این در حالی است که او متدین واقعی بود، و می کوشید با اجتهاد در دین، فتاوی سیاسی خود را استخراج کند. او اولویتی برای فقهای قدیم در مقابل فقهایی که اندیشه های آزادی خواهانه دارند، قائل نبود. البته می دانست هر بار آنها، با زدن اتهاماتی از بابی و غیره تا سکولار، حساب مخالفان خود را می رسند و نتایج زیادی هم گرفته اند. اساسا رمز این که جامعه توقف کرده در همین است و او هم چوب همین رویه را می خورد. باید

شجاعت او را تحسین کرد، هر چند باز هم باید گفت، درباره تک تک برداشت‌های وی باید بحث کرد. جامعه‌ای که دینی می‌اندیشد، قرن‌ها طول می‌کشد تا از یک فتوا به فتوای دیگر عبور کند، مگر امثال آخوند خراسانی و نائینی وارد میدان شوند و یک چرخش قابل توجهی ایجاد کنند. برخی دوست دارند آنها را هم سکولار بنامند!

۹- وقتی انقلاب مشروطه شد، متفکران جامعه که بخش قابل توجهی دینداران بودند، متوجه شدند که دو کار باید انجام دهند. یکی این که اندیشه‌سیاسی شیعه را چنان آماده کنند که بتواند تغییرات جدید را تحمل کرده و به خواست مردم که خواستار مداخله بیشتر در حکومت هستند و می‌بینند که در جاهای دیگر دنیا حکومت مشروطه آمده و می‌خواهند مثل آنها باشند، تن بدهند. نکته دیگر این بود که به هر حال، اسلام مدعی نگرش جهانی بود و شیعه هم باید همچنین. این عالمان بر آن بودند تا اندیشه‌های سیاسی خود را دنیاپسند هم نکنند. این امری عادی بود. به هر حال، تلاش می‌شد تا حتی اگر ظاهراً هم هست، آن قدر باورهای خود را رنگ‌آمیزی کنند تا دشمن آن را مورد تمسخر قرار ندهد. تقیه هم امکانی را به آنها داده بود. بنابراین با این دو هدف، ما از مشروطه تاکنون که بیش از صد و ده سال است، تلاش کرده‌ایم اندیشه‌های سیاسی خود را هماهنگ با این دو جهت کنیم. فیرحی هم یکی از همین کارها را می‌کند، اما با صراحت بهتر. طرح مفهوم مردم‌سالاری دینی هم یکی از همین قدم‌ها بود. ما کند قدم بر می‌داریم، چون هم ریشه در سنت داریم و هم نگران بدعت‌گرایی و هم اصولاً همه ما محافظه‌کاریم. همین که امام خمینی (ره) از حکومت اسلامی به جمهوری اسلامی رسید، مثل آن بود که رشید رضا و دیگران، از خلافت اسلامی به حکومت اسلامی رسیده بودند. این مسیر هم در پاکستان و هم ایران به جمهوری اسلامی رسید. بعد هم مبانی جمهوری تا حدود زیادی پذیرفته شد. ممکن است دو سه قرن دیگر هم طول بکشد تا تغییراتی ایجاد شود. شاید هم راه‌های تازه‌ای کشف شد. به هر حال، باید به این تکاپوها احترام گذاشت و آنها را از

میدان به در نکرد و حداکثر با آنها بحث کرد.

۱۰- باید مرحوم فیرحی را در زمره کسانی دانست که کارشان «نقد تراث» از زاویه رشته خودشان است. ممکن است یک فیلسوف یا متکلم یا متخصص اندیشه سیاسی، این کار یعنی «نقد تراث» کند تا بفهمد مسلمانان چه مسیری را آمده‌اند. این که کار آنها نقد تراث باشد، آنها را داخل یک گرایش روشن علمی- تاریخی و دانشگاهی قرار می‌دهد که در دهه‌های اخیر فعال شده، قرار می‌دهد. به عبارت دیگر باید گفت، در بین اصلاح‌طلبان ما- فارغ از چهره‌های سیاسی که اصلاح‌طلبی را تنها در حد برخی از مفاهیم و جنبه اجرایی آن می‌دانند- آدم‌های متفکر کم داریم. ما چهره‌هایی شبیه جابری و ارکون که نقاد میراث کهن هستند، حالا با اندیشه‌های فوکو یا دیگر متفکران اجتماعی غربی نداریم. در واقع، هم‌توان و بضاعت علمی لازم را نداریم و هم‌شرایط ما در ایران، متفاوت با جهان عرب و تحولات آن است که قدمت بیشتری دارد. فیرحی قدم در این راه گذاشت و کارهایی انجام داد که از جهاتی شاید شبیه کارهای جابری و دیگران و رسماً متأثر از آنها بود، اما یک نکته علاوه‌اش در نظر داشتن مبانی ایرانی و شیعی بود. این امر سبب شد تا ما قدری از حاشیه هم شده، وارد مبحث نقد تراث شویم. سازماندهی فیرحی برای این بحث‌ها در همان نخستین اثر او قدرت، دانش و مشروعیت که سال ۱۳۷۸ منتشر شد، نمایان است.

۱۱- یک جهت دیگر به کنش‌گری مرحوم فیرحی در مقام یک مصلح باز می‌گردد. فیرحی در سال‌های اخیر قصد داشت بر اساس تجربه‌ای که درباره تولید اندیشه‌سیاسی در قرون میانی داشت و دریافته بود که سازوکار تولید اندیشه‌های سیاسی چگونه بوده و قدرت چه نقشی در آنها داشته، به نقش‌فعالی در زمینه بازتولید همت گمارد. در واقع، او تصور می‌کرد ما در یک مرحله اندیشه‌سیاسی را تأسیس و بعد از آن مرتب تکرار کرده‌ایم. این را بارها گفته بود. حالا وقت آن رسیده که با بازبینی مرحله تکوین و تأسیس، خودمان گام‌های تازه‌ای برداریم.

برای این کار می‌توانیم از نائین درس بگیریم که چطور یک انقلاب فکری در تولید اندیشه سیاسی ایجاد کرد. به نظر وی تجدد می‌تواند راه تازه‌ای را هموار کند. وی می‌گفت، ما باید نقد درونی کنیم نه بیرونی. شرق‌شناسی ما را از بیرون نقد کرده و حالا باید خودمان از درون خودمان را نقد کنیم. مبانی دست ماست و می‌دانیم این اندیشه‌ها چگونه تولید شده، چرا ما نتوانیم مثل علمای سلف اندیشه‌ای تولید کنیم. مگر آنها از ما مجتهدتر بوده‌اند؟ فیرحی نقد تراش می‌کرد تا مستقیم و غیر مستقیم راه را برای تحول هموار کند و خودش هم با کاوش در متون تاریخ اسلام و آیات و اخبار، می‌کوشید تا برای تجدد، متکایی بیابد. این برای برخی شگفت بود، در حالی که مگر در قرن دوم و سوم و چهارم چه اتفاق افتاده بود جز همین و مشابه این؟

۱۲- یک نکته مهم این است که ایشان میان امثال خود از اهل تعمق و تفکر، با متفکران صدر اسلام که برداشت‌هایی از منابع اصلی دین کرده‌اند، فرقی نمی‌گذارد. این که فکر کنیم، فهم آن‌ها از دین ملاک است و ما فقط باید در ادراکات آنها تعمق کنیم، کار درستی نیست. این که فکر کنیم فهم سنتی، همان است که بوده و ما باید به آنها بازگشت کنیم، کار درستی نیست. کسانی که این طور فکر می‌کنند، هر نوع عدول از آن افکار را بدعت می‌دانند، در حالی که نباید دین را چنین فهمید و اندیشه سیاسی دینی را هم که بخشی از دین است گرفتار این نوع نگاه دانست. توجه وی به این مساله، به نوع نگاه او به تاریخی بودن برداشت‌هایی که به نام اسلام است بر می‌گردد. برای همین است که آقای فیرحی خودش در مراحل بعد می‌کوشد تا در منابع اولیه بازبینی داشته و راهکارهای تازه که منجر به حتی تأسیس اندیشه‌های سیاسی نو می‌شود، ارائه دهد. این کاری است که هر مجتهدی می‌کرده و اساس کارش هم همین نگاه بوده است. اما شگفت است که هر بار یکی از آنها که می‌بینند دیگری علیه او نظری داده، باز تمایل دارند بگویند که نظر آنها سنتی تر است! یک وقتی در مصاحبه با ابوریه، دانشمند مصری پرسیدند: شما از کدام یک از ائمه

این چهار مذهب تقلید می کند؟ گفت، واللہ، من بهتر از همه آنها آیات و احادیث را می شناسم و آن قدر که منبع امروز در اختیار من است، اصلاً و ابدا در اختیار آنها نبوده است.

۱۳- نکته دیگر این است که یک تغییر اساسی در رویکرد مسلمانان نسبت به حقوق بشر در حال رخ دادن است. این امر نیاز به زمان دارد، زیرا واقعا تغییر یک فرهنگ هزارساله که به اسم فقه و دین بوده، کار دشواری است، اما نشد ندارد. مطلقاً هم نباید فکر کرد که این حرکت خارج از دین است. بسیاری در این مسیر سدشکنی می کنند و این کار بارها تکرار شده است. غزالی در رأس مائه ششم جهان اسلام، کل تفکر سنی را دگرگون کرد. اما مدتی بعد، افکار او سنتی شد و دیگران اهل بدعت. امثال آقای فیرحی و دیگران، از این دست هستند. اینها در حقیقت هم قصدشناسایی گذشته را دارند، هم درصدد تغییر آن به نفع نگره های جدید هستند. این امر غریبی نیست. ممکن است شما بگویید علمی نیست، اما همه کارهایی که در حوزه علوم سیاسی انجام می شود، لزوماً علمی و شناختی و درک گذشته نیست. در واقع، اینجا علمی بودن به این است که نشان داده شود که می توان در سایه یک قدرت جدید، دانش جدیدی تولید کرد. این هم بخشی از علم است. در همه دوره ها، قدرت از هر نوع آن وارد میدان می شده و دانش جدیدی را بر اساس ساختارهای گذشته یا با ساختار شکنی شکل می داده است. این را آقای فیرحی به خوبی می فهمد. شما هم برای تغییر باید تکیه به یک قدرتی از میان مردم، روشنفکران، حکومت یا هر چیزی داشته باشید و در تغییر بکوشید. طبعاً باید توجیحات ظاهری علمی و محکمه پسند هم داشته باشید. این کار باید در یک بحث علمی پیش برود. ما از عصر فلسفه یونانی و صفر - یک عبور کرده، و وارد عصر سوفسطایی گری به معنای معقول آن یعنی ایجاد نوعی توازن در افکار و اندیشه با ایجاد نسبتی میان آنها و خواست خدا و مردم رسیده ایم. عقب ماندگی دنیا عمدتاً در اثر این رویکرد فلسفی قدیمی بود. ضمن این که حرمت ها را نگاه

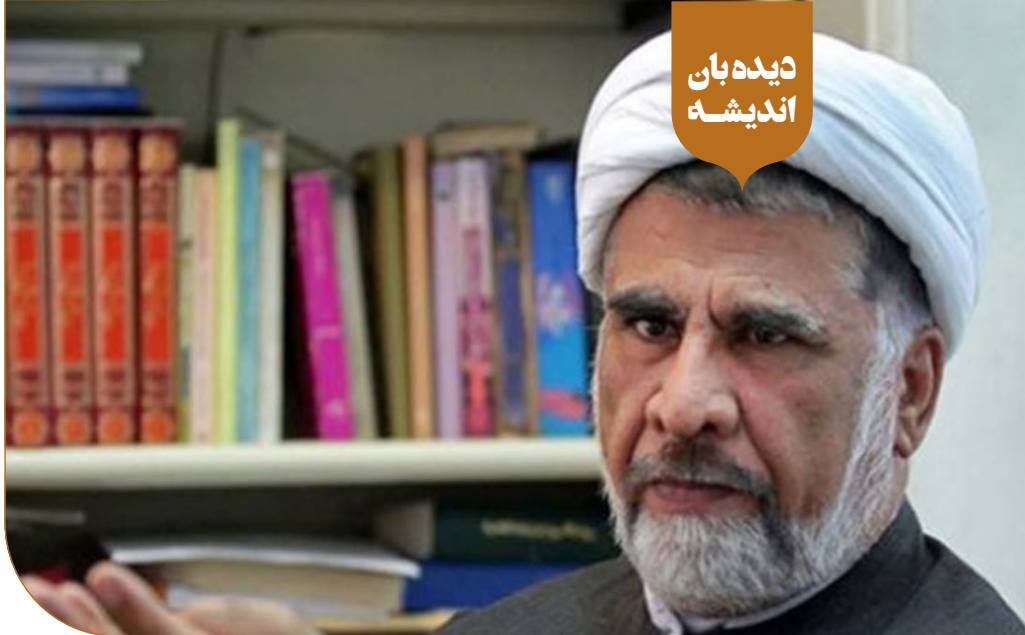
می داشت، اما راه تغییر را بسته بود. آخر چطور می شود روزی یک فقیه سلطنت را توجیه کند، روزی دیگری مشروطه را و روز دیگر جمهوری را و روز دیگر مردم سالاری دینی را. این یعنی این که قدرت در مراحل مختلف دانش را می سازد. از ارکان این قدرت، قدرت دین و نسبت آن با قدرت سیاسی و نوعی از توازن است که در آن ایجاد شده است.

۱۴- آقای فیرحی در ترکیب میان اندیشه‌های جدید و قدیم، تنها در حوزه مفاهیم رایج در اندیشه سیاسی پیش نمی‌رود. جالب است که در جایی، وقتی از نگره فوکویی در رابطه قدرت و دانش سخن می‌گوید، می‌افزاید که در میان متفکران اسلامی هم کسانی بوده‌اند که به این نظریه قائل بوده‌اند. نمونه آن را جاحظ می‌داند که «عقل را تابع استطاعت دانسته و دانش را نتیجه عقل می‌داند. به نظر او، یعنی جاحظ، وقتی انسان قدرت نداشته باشد، فاعلیت شناسایی عقل نیز در وجودش از بین رفته و اساس اندیشه و دانش نابود می‌شود». (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۶۰). این کار او از نظر من عجیب است که می‌کوشد، از جاحظ یک فوکو در بیاورد. این دست کارها انجام می‌شود تا کار استنباط و استدلال‌های نو، طبیعی‌تر جلوه کند.

خاتمه

آنچه تا اینجا نوشتیم، سعی کردم مسائلی از منظر مرحوم فیرحی باشد، اما این که یک معلم ساده تاریخ مثل بنده چه افکاری دارد، باید عرض کنم، اصلاً فکری ندارم. دست کم در این مقام نمی‌خواهم فکری داشته باشم. بنده باید گزارشگر صادقی برای افکار دیگران باشم. یک معلم تاریخ، تا اینجا کار، گزارشگری می‌کند و البته می‌کوشد، فیرحی را در ظرف تاریخی خود، و نیز در ظرف تاریخی که او برای بررسی دوره‌های تاریخی مورد بحث می‌شناخت و افکار و اندیشه‌های سیاسی را در آن ظرف بررسی می‌کرد، بنمایاند. باید آثار آن مرحوم را بیشتر

خواند تا مسیری را که او طی کرده است بهتر شناخت. تنها یک نکته را لازم است اشاره کنم. مرحوم فیرحی می‌توانست از چند نقطه شروع کند. او از فقه شروع کرده و هدفش هم هموارکردن راه تجدید بوده است. در اینجا شگفتی چندانی هم نیست با این فرض: فرض کنید فارابی و بوعلی که همت کردند و فلسفه یونانی را اسلامیزه کردند، مگر کاری جز این کردند؟ اما همین بزرگان امروز، هیچ آنها را بدعت‌گرا نمی‌دانند. چون زمانی گذشته است. البته این جا، این نکته را نمی‌خواستم عرض کنم، خواستم بگویم، مرحوم فیرحی از فقه آغاز کرد. اما می‌توانست سری به آدونیس بزند و ببیند که او از قضا، در نگاه‌های نقد تراثی خود، مشکل را همانجا یعنی در همین فقه و تاریخ شکل‌گیری آن می‌داند. چرایی شکل‌گیری فقه و این که اساساً مبانی آنها که احادیث و سنت بوده، قابل اتکاء هست یا نه، و برای چه باید آنها را پذیرفت. مرحوم فیرحی می‌توانست مرحله ما قبل فقه، یعنی تاریخ حدیث را بخواند و ببیند که فقه چگونه شکل گرفته است. نکند مشکل در آنجا باشد. در واقع، دفاعی که می‌شود از آقای فیرحی کرد این است که به هر روی، فقه، فارغ از این که چگونه پدید آمده است، این که مثلاً بین قرآن و حدیث و عرف، فعلاً اساس نظامات حقوقی ماست و ما چاره‌ای جز این نداریم که از آن به عنوان یک فرودگاه استفاده کنیم. یعنی فعلاً راهی جز این نیست. من معتقدم البته مرحوم فیرحی عمیقاً به فقه اعتقاد داشت، هر چند نگاهش متفاوت با دیگران بود، اما عجلتاً مقصودم از این اشاره این بود که مدل‌های دیگری هم برای ایجاد تحول هست، اما اگر اینجا، یعنی شروع از فقه این قدر سخت است که فردی چون فیرحی متهم به سکولاریسم شود، مدل‌های دیگر، کارش دشوارتر است. زمان طولانی نیاز است تا به تدریج این مسائل، عادی تر و راه برای بررسی آنها هموارتر شود. فعلاً که داعش سربرآورده و به هیچ روی قصد از بین رفتن ندارد. استدلالهای او هم به سنت، مقبول بسیاری از مسلمانان هست. البته ممکن است در مذاهب مختلف مدل‌های مختلف داشته باشد، اما به هر حال ریشه‌دار است.



سخنرانی |

رویکرد نقادانه دکتر فیرحی به سنت و بازسازی آن در دنیای امروز

محمدتقی فاضل میبیدی

مراسم مجازی گرامیداشت حجت الاسلام داود فیرحی ۲۴ آبان ماه، به صورت مجازی و با سخنرانی حجت الاسلام محمدتقی فاضل میبیدی عضو مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم و استاد دانشکده مفید برگزار شد که مشروح آن در ادامه ارائه می شود:

درگذشت دکتر فیرحی، ثلمه و آسیب بزرگی بود که بر حوزه و دانشگاه وارد شد و باید به اهل دانش و فضیلت و دانشوران حوزه و دانشگاه، به ویژه ژرف اندیشان نواندیشی دینی تسلیت بگویم. آشنایی بنده با ایشان به اوایل دهه هفتاد در مرکز تحقیقات استراتژیک برمی گردد که یاران با فضیلتی گرد هم بودیم و پروژه های سودمند و مفیدی دنبال می شد. اگر بگویم شمع فروزان آن جمع از جهت اخلاق



محمدتقی
فاضل میبیدی

عضو مجمع محققین و مدرسین
حوزه علمیه قم

و تواضع علمی آقای دکتر فیرحی بود، گزاف نگفته‌ام. چیزی که باعث شد این ۳۰ سال رابطه خود را با ایشان حفظ کنم، همین تواضع علمی ایشان بود که من را جذب کرده بود.

تقابل اسلام و مدرنیته پروژه مهم دویست سال اخیر

از پروژه‌های مهمی که در این دویست سال اخیر عالمان مسلمان و نواندیشان دینی مسلمان با آن گلاویز بوده‌اند، تقابل اسلام با دنیای مدرن یا به تعبیری پروژه رؤیایی سنت و تجدد بوده است. این پروژه جدید نیست و عالمان برجسته‌ای نیز صاحب آن بوده‌اند و هر کسی آن را به گونه‌ای تفسیر کرده است. اگر بگویم آغاز آن با سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود، بی‌جا نگفته‌ام. پس از او عبده، رشیدرضا و... آمدند و نوبت به شاه ولی‌الله دهلوی و مرحوم اقبال لاهوری رسید. در عالم حوزه‌های شیعی نیز آغاز این کار با مرحوم نائینی بود تا اینکه به شریعی و دیگران می‌رسد. در اهل سنت نیز این جریان را شاهد هستیم و در ایران نیز پس از بازرگان، نسل‌های دیگری مانند مجتهد شبستری و... آمدند و هرکسی این پروژه را به نحوی دنبال کرده است. این پروژه بسیار عمیق است و این‌گونه نیست که این نسخه پیچیده شده و هرکسی توانسته به گونه‌ای سخن گفته است که دیگران نیز بپذیرند. اگر کسی تاریخ این اندیشه و جریان را دیده باشد، می‌فهمد که اختلاف نظر بسیار است. برخی می‌گفتند که باید مدرنیته را نفی و سنت را غالب کرد و برخی می‌گفتند که باید مدرنیته را گرفت و سنت را محکوم کرد و قرائت‌های مختلفی نیز از سنت و تجدد بوده است.

نگاه اول عالمان به تجدد چه بود؟

چون نگاه اول عالمان دین به تجدد فقط به آن جریان رویه تمدن، یعنی صنعت و تکنولوژی بود. می‌گفتند که غرب از جهت اسلحه پیشرو است. چیزی که از تمدن غرب اینها را متحیر کرده بود، اینکه

اینها اسلحه دارند و می‌گفتند که ما چه کنیم تا سلاح ما نیز پیشرفت کند، اما هرچه جلوتر آمدیم این پروژه عمیق‌تر شد و فهمیدند تمدن و تجدد تنها صنعت، برق و... نیست، بلکه یک لایه فکری و فلسفی هم دارد. در نهایت به اینجا رسیدند که تاریخ تفکر مغرب‌زمین به معنای تمدنی‌اش، یعنی تاریخ نحوه اندیشیدن یا به قول آقایان در یک جریان Epistemologic (معرفت‌شناسی) و چیزی که باید از تجدد بفهمیم، نحوه اندیشیدن بود.

در ادامه عقل مفسر تبدیل به عقل نقاد شد و کم‌کم این جریان در دنیای اسلام آمد و آغازش از عبده بود. گفتند که اگر بتوانیم اسلام را در برابر غرب توانمند کنیم، می‌توانیم اسلام را به گونه‌ای بسازیم که به مشکلات پاسخ دهد و باید متون دینی را بازخوانی کنیم و این نگاه‌ها در تفسیر المنار روشن است و دیگر متفکران نیز این دید را داشتند و بیان کردند. آنچه دغدغه نواندیشان مسلمان در این سال‌ها شد، از دیدن تکنولوژی تا نحوه اندیشیدن، عبور از آن نگاه کیهان‌شناسی به نگاه معرفت‌شناسی بود. یعنی می‌گفتند غرب آمده و جریان گالیله و... را داشته و جهان را به گونه‌ای تفسیر کرده که ما نیز باید همانطور تفسیر کنیم، اما گفتند این مشکل را حل نمی‌کند و از کانت به این طرف روش تغییر کرد. یعنی معرفت‌شناسی صورت گرفت. بنابراین این جریان نواندیشی دینی در تاریخ تفکر مسلمین، یکی از جریان‌های بسیار پر مسئله‌ای بوده که هنوز هم آن طور که باید حل شود حل نشده است. نقطه ثقل بحث اینجا بوده که ما یک سنت و شریعتی داریم و پرسش این است که باید با شریعت چطور برخورد کنیم؟ برخی می‌گویند که یکسره باید آن را رها کرد و اسلام، دین اخلاق و معنویت است و طومار فقه را باید برچید و اگر بخواهیم با فقه به سراغ تمدن برویم، پاسخی نمی‌گیریم و مسائل فقهی زمان‌مند و مکان‌مند است و در این روزگار پاسخگوی ما نیست. مباحثه‌ای بین مرحوم فیرحی و مجتهد شبستری در جلساتی صورت گرفت و مجتهد شبستری می‌گفت که این فقه پاسخگو

نیست، اما دکتر فیرحی می‌گفت که باید از دل این سنت نسخه‌ای را برای رویارویی با تمدن جدید درآوریم.

مروری بر پیش‌فرض‌های دکتر فیرحی

باید به پیش‌فرض‌های دکتر فیرحی اشاره کنم که چند پیش‌فرض داشتند؛ یک اینکه انتقادش به روشنفکران دینی این بود که چرا می‌خواهید فقه را نادیده بگیرید؟ می‌گفت که چرا فقه از چشم شما غایب است؟ می‌گفت که فقه تاریخ ۱۴۰۰ ساله دارد و جریان روشنفکری، تاریخ دو‌یست ساله دارد و نمی‌توان فقه را نادیده گرفت. برای اینکه به تعبیر ایشان، الهیات ما دو بخش است؛ یکی الهیات نظری است که در کلام خود را نشان می‌دهد و یکی الهیات عملی که در فقه خود را نشان می‌دهد و اگر خواسته باشیم الهیات نظری را بگیریم و الهیات عملی را رها کنیم، مانند این است که برای هواپیما فرودگاهی در نظر نگیرند. باید در کنار کلام، فقه را نیز ببینیم. پیش‌فرض دیگر این بود که بالاخره اسلام یک دین سیاسی و اجتماعی است. در قرآن نیز آیاتی وجود دارد که مشعر به این معناست و در سیره و گفتار ائمه (ع) و منهج امام علی (ع) نیز این جریان اجتماعی و سیاسی بودن دین بسیار برجسته و جلوه‌گر است. ایشان می‌گفت که نمی‌توانیم بُعد اجتماعی دین و بُعد سیاسی دین را کنار بگذاریم، اما باید چه کنیم که این مفاهیم امروز مانند دموکراسی، توسعه، انتخابات، آزادی و... با مفاهیمی که در اسلام است سازگار شود، اما برخی می‌گفتند که نمی‌توانید این سازگاری را به وجود آورید. مثلاً هیچ کلمه‌ای در اسلام و سنت نیست که در آن دموکراسی مطرح شده باشد.

فقه منتقدانه و فقه مجتهدانه

ایشان معتقد بود که باید فقه را درست بشکافیم، این نیست که بگوییم این مفاهیم در فقه بازیابی نمی‌شود، بلکه فقه یک دانش است. این دانش هم قدیم و جدید دارد، همانند فلسفه و طب که طب بوعلی سینا مورد

عمل نیست، اما دانشی بوده که بشر از آن به دانش جدید رسیده است. ایشان می‌گفت همانطور که دانش‌های جدید از دانش‌های قدیم روییده‌اند و از متن و بطن آن، نص‌ها برخاسته‌اند، همین طور نیز اگر بخواهیم از فقه، دانش و مفاهیم جدیدی بگیریم، باید به این فقه دو نگاه داشته باشیم؛ یکی نقدگونه و دوم نگاه مجتهدانه. این حرف تازه‌ای نیست و شریعتی و اقبال نیز این را می‌گفتند و بازسازی تفکر اسلامی در کلام نبوده، بلکه در فقه هم بوده است، اما آقای فیرحی به فلسفه و کلام کاری نداشت و آنچه ایشان به آن توجه داشت، مسئله فقه بود. به زعم او، روشنفکران دینی ما در عرصه‌ای گام نهاده‌اند که آن عرصه به نفی فقه تمام می‌شود و موفق هم نمی‌شوند. نقدش نیز این بود که روشنفکری دینی ما بیشتر برخاسته از جریان چپ سوسیالیستی و یا مارکسیستی است که روشنفکری، خود را به ایدئولوژی تبدیل کرده است و روشنفکران ما نیز همین کار را کرده‌اند. یعنی این جریان روشنفکری دینی اگر دین را اینطور ببیند برای آن جزمیت قائل است و نمی‌تواند بر آن نقد وارد کند. ایشان می‌گوید اگر بخواهیم فقه را جلو ببریم، باید دین را از ایدئولوژیک بودن خارج و نقد را آزاد کنیم. ایشان همانطور که بر فقه نقد وارد می‌کند، بر روشنفکری دینی گذشته ما نیز نقد می‌کند. در نهایت اینکه این جریان باید دنبال شود که ببینیم این نقد سنت تا کجاست و تا کی می‌توانیم ادامه دهیم. آیا حرف ایشان می‌تواند آخرین حرف باشد و تقابل ما را با دنیای مدرن حل کند یا خیر که این‌ها نیز جای بحث دارد.



سخنرانی |

داعیه‌داری برای اسلام؛ تئوری پردازی برای جریان اصلاحات

محمدجواد نوروزی

اول اینکه وی از دنیا رفته و احساسات نسبت به این ضایعه برانگیخته شده است و باید به خانواده ایشان تسلیت گفت، اما آنچه اهمیت بالایی دارد بعد فکری جناب فیرحی است که نباید در مواجهه احساسی با فوت ایشان مغفول بماند.

شخصیت علمی آقای فیرحی را از دو منظر می‌توان مورد بررسی قرار داد؛ بعد اولی که در شخصیت ایشان می‌شود به آن پرداخت به لحاظ تبارشناسی و جریان‌شناسی است. مهم‌ترین مسأله‌ای که جریان روشنفکری از عصر فتحعلی‌شاه تاکنون با آن روبرو بوده این است که چطور می‌توان از وضعیت کنونی که کشور در آن قرار دارد خارج شد و به مدرنیته رسید به صورتی که ظاهر دین حفظ شود اما به لحاظ فکری و مبنایی ذیل مدرنیته



محمدجواد

نوروزی

مدیر گروه فقه سیاسی
جامعه‌المصطفی

تعریف بشویم. براین اساس رویکرد های مختلفی توسط جریان روشنفکری مورد توجه قرار می‌گیرد؛ رویکرد اول نقد دین است، به گونه‌ای که به تبیین مبانی فکری غرب به عنوان الگوی پیشرفت در عرصه های مختلف به ویژه در عرصه نظامی، سیاسی و اقتصادی و دیگر عرصه‌ها پرداخته می‌شود. رویکرد دوم تأویل مفاهیم غیر دینی در قالب مفاهیم دینی و استدلال دینی برای مفاهیم غربی است و شاید بتوان میرزا ملکم خان را پایه گذار این روش دانست که معتقد بود در جامعه دینی نمی‌توان به مواجهه مستقیم با مبانی دینی رفت. اگر این خط تبارشناسی را تا به امروز امتداد دهیم خواهیم دید در زمان ما سعی شده است این تأویل با رویکرد فقهی، فلسفی، ناسیونالیستی و یا ایران شناسی آقای طباطبایی مورد توجه قرار بگیرد و در عصر مشروطه علمایی چون مرحوم نائینی و شیخ فضل الله سعی کردند این مواجهه مدرنیته با مفاهیم دینی را با تصرف در تفکرات مدرنیته و حفظ سیادت اسلام حل و فصل کنند. بعد دوم شخصیت آقای فیرحی جنبه فکری ایشان است؛ وی تلاش می‌کند مفاهیم و مؤلفه‌های غربی را با چارچوب فقهی مورد تبیین قرار دهد و در مواجهه با کسانی که رویکرد فلسفی دارند مانند سروش و یا رویکرد ایران شهری دارند مانند طباطبایی، به این دلیل نیست که این‌ها تلاش دارند دین را در ذیل مدرنیته تعریف کنند بلکه نقد وی به سروش و امثال او این است که چرا این افراد دستگاه فقه را نادیده گرفته‌اند، چرا که فقه مهم‌ترین دستگامی است که می‌شود از آن برای تعدیل مفاهیم غربی و ارائه مبانی و مؤلفه‌ها و مبانی غربی در چارچوب فقه و با روکش فقهی بهره برد. بنابراین این نکته که برخی تفکر فیرحی را استمرار تفکر مرحوم نائینی و مرحوم طالقانی می‌دانند به هیچ وجه درست نیست و مرحوم نائینی و شیخ فضل الله نوری از موضع فقه اجتهادی به مواجهه با مدرنیته برخاستند و تنها تفاوت این دو در تحلیل آن‌ها از موقعیت زمانه بود و استمرار تفکر شیخ فضل الله و نائینی به حکومت ولایت فقیه می‌انجامید، البته با مبانی متفاوت مرحوم نائینی در امور حسبیه و ادله الهی ولایت فقیه

در دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری وجود داشت.

جریان روشنفکری تلاش می‌کند مرحوم نائینی را به نفع مبانی فکری التقاطی خود مصادره کند اما مطالعه در شیوه مرحوم نائینی و مواجهه واقع‌بینانه با اندیشه وی، ما را به نقطه‌ای که روشنفکران معاصر بر آن ایستاده اند نمی‌رساند. با مذاقه در سلوک شخصیتی آقای فیرحی این نکته را خواهیم یافت که وی بیشترین تأثیرپذیری را از دکتر بشیریه دارد و در یک کلام می‌توان گفت خاستگاه فکری وی مدرنیته است و تلاش می‌کند هر مسأله‌ای را با نقطه‌عزیمت مدرنیته آغاز کند و مؤلفه‌های فکری غربی که پس از رنسانس شکل گرفته است، برای او اصالت دارد و از فقه به عنوان یک دستگاه فکری در خدمت توجیه مبانی فکری غربی در استفاده می‌کند و پیشینه‌ای رویکرده میرزا ملکم خان برمی‌گردد که تلاش داشت مفاهیم غیردینی را با لعاب دینی به جامعه عرضه کند.

پشتوانه تئوریک نظریه نظام انقلابی، اسلام ناب است در مقابل نظریه اسلام غیر انقلابی که حاصل آن دموکراسی است و دو نوع اسلام از آن می‌تواند متولد شود، «اسلام متحجر» و «اسلام سکولار یا اسلام رحمانی»، که آقای فیرحی در قالب اسلام سکولار می‌گنجد. اگر بخواهیم نمودهای تفکر سکولار را در اندیشه فیرحی بیابیم سیری نه چندان عمیق در آثار و سخنرانی‌های وی ما را به هدف‌مان می‌رساند؛ تحلیلی که در سخنرانی‌های خود از قیام امام حسین (ع) ارائه می‌کند، تحلیلی که از تقابل نظام اسلامی و نظام سلطه براساس دو مفهوم تضاد و حقانیت ارائه می‌کند و یا مباحث مختلفی که در مقاله‌ای به آن می‌پردازد و در آن خود را به عنوان پل‌ساز میان فقه و جریان روشنفکری سکولار معرفی می‌کند که هدف این پل، تعدیل‌کنندگی رادیکالیزم مذهبی و سکولاریزم ستیزنده است. اگر ما مجموعه آثار و نوشته‌های ایشان را مورد بررسی قرار دهیم، به هیچ وجه بین خود و جریان روشنفکری سکولار که مصادیق آن امثال سروش، شبستری و دیگران هستند،

مرزبندی نمی‌کند و مواجهه او با این افراد، مواجهه شکلی است به این معنا که از دریچه فقه باید ورود کرد یا از دریچه‌ای دیگر. یکی از اصول انقلاب و اسلام ناب مرزبندی با نظام سلطه است و فیرحی تلاش می‌کند، این ویژگی و اصل را به شدت کم‌رنگ کند و سعی می‌کند اندیشه انقلاب اسلامی را در ذیل مدرنیته معرفی کند؛ بنابراین چیزی تحت عنوان علوم اسلامی نخواهیم داشت و از اساس علوم، تقسیم‌بندی علوم انسانی به اسلامی و غیر اسلامی بی معنا خواهد بود. در اندیشه فیرحی فقه هم به دستگاهی برای موجه سازی مبانی فکری مدرنیته و مفاهیمی که در دانش سیاسی وجود دارد، فروکاسته شده، بنابراین دانش همان چیزی است که در غرب رشد و نمو یافته و تنها کاری که ما در قبال دانش می‌توانیم انجام دهیم بومی سازی است و این بومی سازی به معنای داشتن یک دانش مستقل نیست؛ بنابراین فیرحی خود را پل سازی معرفی می‌کند که به عرفی سازی مبانی تفکر غرب می‌پردازد.

اگر از دیدگاه مبانی امام و انقلاب اسلامی به عملکرد فیرحی بنگریم شاید داعیه‌داری او برای اسلام از یک سو و تئوری پردازی برای جریان اصلاحات از سوی دیگر نشانه تناقض رفتاری او باشد اما اگر به دیدگاه تئوریک که وی نظریه پرداز آن است، توجه کنیم و سلوک علمی و عملی او زیر نظر بگیریم خواهیم دید که هیچ تناقضی در رفتار وی وجود ندارد چرا که اسلامی که فیرحی که داعیه دار آن است، تقویت کننده جریان فکری سکولار به سردمداری اصلاحات است. این انتقاد به رسانه ملی و سایر رسانه‌ها وارد است که چرا وقتی افرادی مانند مرحوم حسینیان با آن سابقه علمی از دنیا می‌روند به ابعاد شخصیتی و آثار آن‌ها توجهی نمی‌کنند اما در کوتاه‌ترین زمان ممکن برنامه‌ای در مورد آقای فیرحی روی آنتن شبکه چهار می‌رود بدون اینکه زمینه نقد و جوه علمی این شخص فراهم شده باشد.



مصاحبه |

فیرحی و خوانش روز آمدی از فقه سیاسی شیعه

محمدجواد ارسطا

*برخی ویژگی‌های شخصیتی آن مرحوم بفرمائید.

در مورد مرحوم آقای دکتر داود فیرحی - که برای بنده سخت است ایشان را با عنوان «مرحوم» یاد کنم - عرض کنم که حدود سی سال با ایشان رفاقت داشته‌ام. پیش از آنکه وارد تدریس در دانشگاه باقرالعلوم شوند با یکدیگر آشنا شدیم و در روند فعالیت‌های همدیگر قرار گرفتیم. علایق مشترک علمی داشتیم و از نظر روحی و اخلاقی هم با هم قرابت داشتیم و همین امر باعث شد یک رابطه‌ی دوستی عمیق و ریشه‌داری بین ما شکل بگیرد. پس از آنکه ایشان وارد دانشگاه باقرالعلوم شدند - که آن زمان با عنوان موسسه آموزش عالی باقرالعلوم نامیده می‌شد- پس از مدت کوتاهی از بنده دعوت کردند برای تدریس با آن دانشگاه همکاری داشته باشم. بنده هم پس از دعوت



محمدجواد

ارسطا

عو هیئت علمی دانشگاه
باقرالعلوم (ع)

ایشان با آقای دکتر آل‌غفور که رئیس وقت دانشگاه بودند صحبت‌های لازم را انجام دادم و تدریس دوازده واحد درس‌های حقوقی در مقطع کارشناسی علوم سیاسی را برعهده گرفتم. الحمدلله تا سالهای متمادی در آن دانشگاه خدمت کردم که این همکاری بخاطر انتقال به پژوهشکده حوزه و دانشگاه چندسال متوقف شد. اما مجدداً با دعوت جناب حجت‌الاسلام والمسلمین ربانی به دانشگاه باقرالعلوم منتقل شدم و ریاست آن دانشگاه را دو سال عهده دار بودم. (سال ۸۸ الی ۹۰) بنده مرحوم آقای فیرحی را در این مدت متمادی به سلامت نفس شناختم؛ واقعا انسان سلیم‌النفسی بود. او را به تواضع شناختم، به راستی متواضع بود، نه اینکه به شکل تصنعی تواضع داشته باشد. انسان عالم و علاقمند به علم بود. دغدغهای مسائل علمی داشت و حتی پس از اخذ مدارج عالی به ارائه دروس اکتفا نمی‌کرد و برای کسب دانش به صورت جدی و با پشتکار ستودنی تلاش می‌کرد و الحق که توفیقات بسیار خوبی در این مسیر پیدا کرد. یکی دیگر از صفات ایشان خیرخواهی بود. برای همگان - چه دوستان و چه دانشجویان و چه هرکسی که با او رابطه داشت - خیرخواهی می‌کرد. همچنین از صفات او کمک به دیگران بود و هرکمی از دستش برمی‌آمد متواضعانه انجام می‌داد. با همگان اخلاق حسنه و نیکو داشت - بدون دست برداشتن از دیدگاه‌های خود - به ملاحظت و مهربانی رفتار می‌کرد. آن تعبیری که خدای متعال درباره پیامبر اکرم به کار می‌برد که «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْنُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ» (آل‌عمران ۱۵۹) در یک حد متناسب با جایگاه ایشان در وجود مرحوم فیرحی دیده می‌شد. البته قصد قیاس با ساحت مقدس پیامبر اکرم نداریم زیرا بدون تردید احدی با آن حضرت قابل مقایسه نیست اما منظور این است که دکتر فیرحی با الگوگیری از آن پیامبر عظیم‌الشان، این حسن خلقی را کسب کرده بود که برای همگان مشهود بود.

* درباره دغدغه‌های مرحوم فیرحی چه در زمان حضور در دانشگاه باقرالعلوم و چه پس از آن بفرمائید.

در مورد مسائل علمی و دغدغه‌های پژوهشی مرحوم دکتر فیرحی که می‌توانم در این فرصت کوتاه به آنها اشاره کنم چند نکته حائز اهمیت است:

یکی آنکه از همان ابتدا که با ایشان آشنا شدم - قبل از ورود دکتر به دانشگاه باقرالعلوم - دیدم که ایشان توجه بسیار خوبی به رابطه‌ی تاریخ و فقه سیاسی دارد. به این مهم توجه داشت که شکل‌گیری اندیشه سیاسی در میان فقها تحت تاثیر وضعیت‌های تاریخی هر زمانی بوده است. در واقع به «تاریخ‌مندی شکل‌گیری اندیشه سیاسی در میان فقها» توجه پیدا کرده بود. اینکه چه اتفاقی افتاد که در عصر مشروطه برخی از فقها وارد حوزه فقه سیاسی شدند و مسائلی را مطرح کردند که پیش از آن در کلام فقها دیده نمی‌شد و یا حداقل با آن نحوه بیان و تفصیل دیده نمی‌شد، از مسائلی بود که از ابتدا مورد توجه او قرار گرفت و پایان‌نامه مقطع ارشد ایشان هم مرتبط با این موضوع کلان بود. آن زمانی که ایشان التفات به این مطلب پیدا کرده بود خیلی از کسانی که در این باره اظهار نظر می‌کردند به این مطلب به صورت جدی و دقیق توجه نداشتند و یا آن دیدگاهی که دکتر فیرحی داشت نمی‌توانستند بپذیرند و تصور می‌کردند که مگر ممکن است تحول زمان، تاثیری در برداشت فقها از منابع دینی داشته باشد. بلی یک جمله از شهید مطهری آن زمان‌ها مطرح بود که: «فتوای مجتهد دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای مجتهد شهری بوی شهری!» ولی هضم و پذیرش این جمله برای بسیاری از اهل علم که در حوزه‌های علمیه تحصیل کرده و از اطلاعات دانشگاهی نیز برخوردار بودند دشوار بود. مرحوم دکتر فیرحی سعی کرد این ارتباط را پیدا کند که چگونه می‌شود فتوای دهاتی بوی دهاتی دهد و فتوای شهری بوی شهری! چگونه می‌شود که برخی فقها تحت تاثیر شرایط زمانی که در آن قرار گرفته‌اند - مثلاً به طور مشخص شرایطی که در عصر مشروطه پیش

آمده بود- به یک تاملات جدید در حوزه فقه سیاسی برسند که فقهای پیش از آنها به آن تاملات و نتایج استنباطی نرسیده بودند. مرحوم دکتر فیرحی به خوبی به این مطلب التفات پیدا کرد و در صدد تبیین آن رابطه برآمد. بر همین اساس می‌بینیم که توجه فراوانی به تاریخ مشروطه و شکل‌گیری تلاش فقیهان در راستای تدوین فقه سیاسی مدرن شیعه نمود و همانطور که اشاره کردم پایان‌نامه ارشد ایشان با این موضوع محوری ارتباط داشت. نکته دیگر اینکه وی دغدغه مستمری در تبیین فقه سیاسی مشروطه داشت. در راستای این تبیین چندین سال کار پیگیر و مداوم پژوهشی انجام داد و تا همین اواخر - دو سه ماه پیش که چند جلسه علمی مفصل داشتیم - دیدم ذهن ایشان همچنان درگیر فقه سیاسی مشروطه است. یکی از آثار ارزشمندی که ایشان در همین زمینه تالیف کرد کتاب «در آستانه تجدد» است که در واقع شرح و تفصیل «تنبیه الامه و تنزیه المله» مرحوم نائینی است. همینطور در دیگر آثار ایشان - خصوصاً اثری که اخیراً در آستانه فوت ایشان منتشر شده است- با عنوان «مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیشامشروطه)» می‌بینیم همچنان دغدغه‌ی توجه به فقه سیاسی مشروطه داشته‌است.

* به نظر شما مهمترین ویژگی‌های فکری و روش شناختی

ایشان چه بود؟

مرحوم دکتر فیرحی شناخت دقیقی نسبت به موضوعات سیاسی پیدا کرد و با توجه به تحصیلاتی که در حوزه داشت شناخت بسیار خوبی هم در مورد فقه به دست آورد و توانست بین این دو امر رابطه‌ی دقیقی را برقرار کند. توضیح مسئله این است که یکی از مشکل‌ترین کارها ارتباط برقرار کردن بین دو علم است که خاستگاههای متفاوتی دارند. مثلاً چگونه می‌توان بین فقه و علوم سیاسی ارتباط برقرار کرد؟ چگونه می‌توان بین فقه و علم اقتصاد با شاخه‌های مختلف آن

ارتباط برقرار کرد و همچنین بین فقه و برخی دیگر از رشته‌های علوم انسانی مثل جامعه‌شناسی و حقوق و مدیریت و امثال اینها؟ یکی از شیوه‌هایی که بسیاری از افراد برای برقراری ارتباط بین علم فقه و سایر علوم انسانی در پیش می‌گیرند این است که مباحثی را که در یک رشته از رشته‌های علوم انسانی مطرح می‌شود به صورت مسئله مسئله بر منابع فقهی عرضه می‌کنند و سعی می‌کنند پاسخ آن مسئله‌ها را از منابع فقهی استخراج کنند.

این کار با یک ایراد و یک آسیب جدی روبرو است و آن این است که در این شیوه، شخصی که به دنبال پاسخ علم فقه به سوالات مربوط به یکی از رشته‌های علوم انسانی می‌باشد دیگر نمی‌تواند آن ساختار و نظامی را که احیاناً در منابع دینی برای آن شاخه یا رشته از علوم انسانی وجود دارد به دست بیاورد. مثلاً کسی که پاره‌ای سوالات مربوط به علوم سیاسی را بر منابع دینی عرضه می‌کند تا دیدگاه فقه اسلام را نسبت به آن سوالات به دست بیاورد یا پاره‌ای از مسائل علم حقوق یا مدیریت را؛ چنین کسی نظامی را که احیاناً ممکن است در منابع دینی برای علم حقوق یا سیاست یا مدیریت وجود داشته باشد، نمی‌تواند استخراج کند زیرا طرح مباحث یک علم به صورت مسأله، مسأله در واقع، طرح جزیره‌ای مباحث آن علم می‌باشد و مانع یک نگاه کلان و نظام مند به آن علم می‌گردد.

بنابر این، علاوه بر مسائل یک علم باید به ساختار آن علم و نظام ویژه‌ای که مسائل مزبور را به هم پیوند می‌دهد توجه داشته باشیم تا اینکه ناخواسته در داخل چارچوب و نظامی که دیگران بر اساس مبانی فکری و ارزشی مورد قبول خود (در مکاتب غیر دینی) طراحی کرده‌اند، قرار نگیریم. به عنوان مثال، ساختاری که امروزه در دنیا برای بانک‌داری یا حکومت‌داری یا برای قوای مختلف در یک کشور و رابطه بین آنها و همچنین نظام مدیریت و علوم سیاسی و امثال اینها تدوین شده است، تماماً یا غالباً براساس یک سلسله ارزش‌هایی تدوین شده که برگرفته از

دین اسلام نبوده است بنابراین طبیعی است که پاره‌ای از این ارزش‌ها بلکه تعداد زیادی از آنها با ارزش‌های مورد تایید دین اسلام موافقت نداشته باشد. در نتیجه آن ساختاری که احیاناً می‌توان در زمینه علوم مختلف از منابع اسلامی استخراج کرد با آن ساختاری که از منابع غیردینی توسط غیرمسلمانان استخراج و تدوین شده است قهراً متفاوت خواهد بود. این نکته مهمی است که غفلت از آن باعث می‌شود صرفاً به عرضه داشتن مسائل رشته‌های مختلف علوم انسانی بر منابع دینی و فقهی اکتفاء کنیم و غافل شویم که بدین ترتیب، ساختار و نظام را از دیگران وام گرفته ایم و در واقع در زمین دیگران، بازی کرده ایم و در ساختار کلان مهندسی آنان، خانه ساخته ایم؛ در حالی که اگر نگاه دقیق‌تری داشته باشیم می‌توانیم آن ساختارهای احتمالی موجود در منابع دینی را هم برای هر یک از رشته‌های علوم انسانی یا بسیاری از آنها به دست بیاوریم.

*اما سؤال مهم اینجا است که راه به دست آوردن این ساختار

چیست؟

پاسخ آن است که یک نفر هم در علم مبدا صاحب‌نظر باشد و هم در علم مقصد. مثلاً هم در علوم سیاسی و شاخه‌ی معینی از آن علم مانند اندیشه سیاسی صاحب‌نظر باشد و هم در علم فقه مطالعات خوب و اجتهادی داشته باشد تا بتواند با ذهنی که آشنایی تخصصی با مفاهیم اندیشه سیاسی دارد به سراغ بازخوانی منابع فقهی برود و در این بازخوانی موفق شود نظام احتمالی اسلام در مورد اندیشه سیاسی را استخراج کند که بی تردید کار بسیار دشوار و واندیشه‌سوزی است. مرحوم دکتر فیرحی سعی کرد از همین شیوه استفاده کند تا بتواند تبیین جدید و روزآمدی از فقه سیاسی داشته باشد و توفیقات خوبی نیز به دست آورد.

در این راستا ایشان فعالیت‌های زیادی انجام داد و کتابهای متعددی

تالیف کرد. مثلاً کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» را باید در واقع جزء تلاش‌های ایشان در همین راستا به شمار آورد. همین‌طور این نکته نیز قابل توجه است که ایشان در تلاش خود، سعی کرد از این هم فراتر برود و نقاط خلأ احتمالی را پیدا کند. آن کاری که مرحوم نائینی در زمان خود انجام داد که گام بسیار قابل توجه و بلندی بود و در راستای تدوین فقه سیاسی مدرن شیعه برداشته شد آقای فیرحی در طرازی متناسب با جایگاه علمی خود در زمان حاضر سعی کرد انجام دهد. مرحوم دکتر فیرحی به موضوعات و مسائلی التفات پیدا کرد که می‌توانست در زمان حاضر برای روزآمد کردن مباحث فقه سیاسی مؤثر باشد و آن نقاط خلأ را پر کند. مثلاً جناب آقای دکتر فیرحی به این نکته التفات پیدا کرده بود که در کنار عرصه ولایتی که در اختیار فقیه جامع‌الشرایط است که در آن اعمال ولایت کند و در جنب عرصه سلطانی که در اختیار یک فرد ذی‌شوکت و مومن عادل ممکن است قرار گیرد که در آن خدمت‌رسانی کند و نظم و امنیت را برای مردم برقرار کند یک عرصه‌ی سوم هم وجود دارد به نام عرصه عمومی. در این عرصه عمومی شهروندان به عنوان شهروند می‌توانند مؤثر باشند و آن را با اراده‌ی خودشان اداره کنند. چگونه چنین کاری امکان‌پذیر است؟ این مسئله چه ارتباطی با حق تعیین سرنوشت دارد؟ آیا اصولاً حق تعیین سرنوشت را از نظر حقوقی می‌توان پذیرفت یا نه؟ اگر می‌توان پذیرفت اولاً با چه دلایلی، ثانیاً در چه محدوده‌ای و ثالثاً چه آثاری بر آن مترتب می‌شود؟ اینها مسائلی مهمی بود که دکتر فیرحی به آنها توجه پیدا کرده بود و سعی می‌کرد به تبیین دقیق آنها بپردازد تا بتواند یک خوانش و قرائت متناسب با زمان حاضر از فقه سیاسی ارائه بدهد. خب این تلاش بسیار ارزشمندی است. اینکه مرحوم آقای فیرحی در طول تلاش چنددهه‌ی خود پایبندی به فقه را حفظ کرد خیلی ارزشمند است. افراد زیادی بودند که یا فقط در محدوده‌ی مباحث فقهی ماندند و نتوانستند ارتباطی با موضوعات جدید پیدا کنند و یا بالعکس فقه را رها کردند و

به سراغ علوم مختلف در رشته‌های علوم انسانی رفتند و نسبت به فقه بی مهری ورزیدند.

*نگاه مرحوم دکتر فیرحی به فقه نگاه حداقلی بود یا اینکه متناسب با فقه جواهری می‌اندیشید؟

مرحوم دکتر فیرحی در طول مدت چند دهه تلاش علمی و پژوهشی خود، سعی داشت تحفظ بر شیوه فقه جواهری را حفظ کند و با رعایت این شیوه به طرح مباحث نوین یا تحلیل‌های جدید در اندیشه سیاسی بپردازد. در جلسات علمی که بنده توفیق حضور داشتم کاملاً شاهد این تلاش ایشان بودم. اینطور نبود که ایشان بخواهد شیوه اجتهادی موجود در فقه را کنار بگذارد و- به تعبیر برخی افراد- اجتهاد در مبانی را ارائه بدهد. ایشان براساس همان مبانی پذیرفته شده در فقه شیعه و همان شیوه و روش اجتهاد جواهری سعی می‌کرد نیازهای زمان را به خوبی تشخیص دهد و با تحفظ بر شیوهی اجتهاد جواهری خوانش جدیدی و روزآمدی از فقه سیاسی شیعه ارائه دهد که به نظر من در عبارتی کوتاه باید بزرگترین خدمتی دانسته شود که ایشان در صدد انجام آن بود و توفیقات بسیار خوبی هم در آن مسیر پیدا کرد.

اینکه عرض کردم در صدد انجام آن بود و توفیقات زیادی پیدا کرد و عرض نکردم به اتمام رساند، به این دلیل است که این مسیر یک مسیر طولانی و پرفراز و نشیبی است که باید توسط اندیشمندان دیگر همچنان ادامه داده شود تا ان شاءالله به سرانجام مطلوبی برسد و هیچگاه نباید متوقف شود زیرا به تناسب شرایط زمان و مکان مسائل جدیدی پیدا می‌شود که باید باتوجه به آنها این تلاش را تجدید کرد و متناسب با آن مسائل، خوانش و قرائتی از فقه سیاسی شیعه ارائه داد که در عین تحفظ بر مبانی، روزآمد باشد و از شیوهی اجتهاد جواهری بهره‌مند شود. در پایان عرایضم آرزو می‌کنم که خداوند متعال این توفیق را به دوستان و شاگردان مرحوم دکتر فیرحی و تمامی همفکران او عنایت فرماید که این

مسیر را دنبال کنند و بدین ترتیب در تبیین روزآمد اندیشه و فقه سیاسی شیعه، گامی به جلو بردارند، همچنین از خداوند متعال می‌خواهم از تمامی تلاشهایی که در این مسیر نورانی در راستای تبیین معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام صورت می‌گیرد، ثوابی وافر، نثار روح آن مرحوم بگرداند.



سخنرانی |

فیرحی و توجیه قانون مدرن و دموکراسی در چارچوب شریعت

محمدجواد غلامرضا کاشی

نشست «اندیشمند مرکز کوش در میانه سنت و زمان»، به مناسبت چهلمین روز درگذشت حجت الاسلام داود فیرحی، اول دی ماه به همت سازمان اسناد و کتابخانه ملی، به صورت مجازی برگزار شد. در ادامه متن سخنان محمدجواد غلامرضا کاشی استاد اصلاح طلب جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی را می‌خوانید که خبرگزاری ایکنا منتشر کرده است:

موضوع بحث در مورد چیستی کار دکتر فیرحی است و می‌خواهم بگویم که با چه معنایی از کار دکتر فیرحی همدل و همراه هستم و فکر می‌کنم آنچه ایشان کرد باید تداوم یابد، آن هم از سوی کسانی که صلاحیت این کار را دارند. همچنین خواهم گفت با چه معنایی با آن



محمدجواد
غلامرضا کاشی

استاد دانشگاه علامه طباطبایی

کاری که فیرحی می‌کرد، موافقت ندارم و فکر می‌کنم آن راه به سرانجام نمی‌رسد. طی ۴۰ روزی که از وفات این استاد می‌گذرد، گفت‌وگوهای فراوانی شده و حجم قابل توجهی از اینها گفت‌وگوهای انتقادی است و وجهی از آنها نیز تمجید و توصیه به آن کاری است که او انجام می‌داد.

به یک معنا، گاهی با کسانی که تمجید ایشان را می‌کردند، هم‌دل هستم و به جهاتی با کسانی هم‌دل هستم که به نقد وی می‌پردازند، اما اینکه شما با او موافقت داشته باشید یا مخالفت، بسته به این است که کار وی را چطور می‌فهمید. ذو امکان است که توضیح دهیم وی چه می‌کرد؛ یکی اینکه بگوییم داشت تلاش می‌کرد با تکیه بر زمینه‌های سنت و فقه اسلامی، امکانی برای توجیه دموکراسی و موجه کردن دولت مدرن، قانون مدرن و دموکراسی مدرن ایجاد کند و زبانی را برای آنها طراحی می‌کرد که دینداران بتوانند با آن زبان سخن بگویند، به نحوی که برای دیگران نیز قابل شنیدن باشد. یک زبان دینی و یک زبان فقهی برای توجیه امر دموکراتیک قانون و دولت مدرن داشت. به این معنا کاملاً با کاری که ایشان می‌کرد، موافق هستم.

اما کار دومی که اگر بگوییم وی انجام می‌داد، با آن مخالف هستم و می‌گویم به بن‌بست می‌رسید، عبارت از ابتنا و اتکا به فقه و مبانی دینی برای تدوین نظم قانونی برای یک ساخت دولت - ملت است. انگار که ایشان می‌خواهد مبانی شرعی برای توجیه آنچه که در سطح ملی قرار است استقرار پیدا کند، بیاورد، به این معنا، اگر اهتمام وی کار دوم است، قطعاً مخالف این روایت هستم و گمان نمی‌کنم این کار نتیجه داشته باشد. پس فیرحی را باید یکبار در پرتو انگاره اول و یکبار در پرتو انگاره دوم مطالعه کنیم. در پرتو انگاره اول، مسئله این است که گویی قبول کرده باشند که پس از چهار دهه از عمر جمهوری اسلامی، در جامعه‌ای زندگی نمی‌کنیم که همه دیندار هستند و یا همه فکر می‌کنند در پرتو اذن شریعت قرار است زندگی کنیم. در جامعه‌ای

هستیم که گروه‌های متنوعی در آن زندگی می‌کنند و بخشی از افراد این جامعه که مهم نیست اکثریت یا اقلیت باشند و در طراحی جامعه عادلانه نیز طرح این مسئله انحرافی است، گروهی فکر می‌کنند سازماندهی جامعه سیاسی را باید مبتنی بر مبادی شریعت و الهیات دینی کرد. اما بخش‌های دیگری نیز در این جامعه هست که یا اصلاً به شریعت و الهیات دیگری تعلق دارند یا اصلاً دین ندارند و آنها در این جامعه زندگی می‌کنند و از حیث یک گروه اجتماعی، هم‌وطنان ما حق برابر با همه گروه‌های اجتماعی را دارند.

فیرحی این کثرت را قبول کرده است. ما از اول فکر کردیم که یک گروهی می‌خواهند حقیقت و حق را در جامعه استوار کنند و دیگران نیز یا تبعیت می‌کنند یا می‌روند. چهار دهه داریم تجربه می‌کنیم و آسیب‌های چنین انگاره‌ای را می‌چشیم، لذا فیرحی با رویکرد اول فرض را بر این گذاشته که این کثرت هست و آن کاری که می‌کند، قرار نیست چتری بر کل جامعه سیاسی بیندازد. همه آثار ایشان دارای یک زبان تازه‌ای برای دینداران متشروع ایجاد می‌کند تا با تکیه بر مبانی و منابع دینی، از یک نظم عادلانه سیاسی که نظم دموکراتیک است، بتوانند دفاع کنند و این کار را باید کار مبارکی شمرد و از سایر گروه‌های اجتماعی نیز همین تمنا را کرد. یعنی ما باید به کسانی که شیعه هستند، بگوییم از فهم خود از تشیع، مبانی تئوریک فراهم کنید تا زبانی تولید کنید که از یک نظم عادلانه دفاع کند. اگر کسانی مسلمان یا شیعه نیستند یا اصلاً کمونیست هستند نیز باید تمنا کنیم با تکیه بر ذخایر و منابع خود، زبانی تولید کنند که بتوانند از یک نظم عادلانه و از یک جامعه متکثر دفاع کنند و همه باید این کار را بکنند که از جمله آنها مسلمانان و شیعیان هستند.

دکتر فیرحی کار خود را به خوبی انجام می‌داد. او نشان می‌داد چطور می‌شود از چارچوب شریعت، قانون مدرن، دموکراسی، حزب، تحزب و انتخابات را توجیه کرد و آنها را موجه نشان داد. این کار و

نقشی که مطرح می‌کنم، هابرماس در آرای متأخر خود در حوزه نسبت بین گروه‌های اجتماعی متفاوت با یکدیگر مطرح می‌کند و از اصطلاح شهروند روشنفکر مترجم یاد می‌کند. همه این افراد وابسته به گروه‌های مختلف موظف هستند که قدرت بگیرند و سخن بگویند که این کار را دکتر فیرحی در موضع خود انجام می‌داد و این فیرحی‌ها را در حوزه‌های دیگر نیز باید داشته باشیم. به این معنا، کار ایشان مهم و ارزشمند است و باید تداوم یابد. البته در این مدت، نقدهای دیگری نیز دیدم که چقدر این نظریه به لحاظ فقهی می‌تواند قوت نظری داشته باشد یا خیر که در این زمینه بحث نمی‌کنم، اما اصل کار محترم است. اما اگر کار ایشان کار دوم باشد، با آن مخالف هستم. اگر فکر کنیم دکتر فیرحی خیال می‌کند که تاکنون برای نظم دموکراتیک که دین داورمدار آن است و در مرکزش ایستاده است و دین دارد سپهرش را مشخص می‌کند که یک نظم سیاسی برآمده از افق دینی، آن هم افق شیعیان و قرائت خاصی از تشیع، با آن مخالف هستم. اگر نظم سیاسی همین است و فکر می‌کنیم مبانی آن دموکراتیک نبوده است که برای تحزب و برای جامعه دموکراتیک جا باز کند، باید در مبانی بازاندیشی کنیم.

اگر دکتر فیرحی کار دوم را می‌کنند و فرض بر این است که اصل بر این است که یک نظم مبتنی بر آموزه‌های دینی برقرار شود و همه چیز از آموزه‌های دینی منبعث شود، من با آن مخالف هستم و این راه را قابل دوام نمی‌دانم. به لحاظ تجربی، خیال می‌کنیم که ما در چهار دهه اخیر، همین را تجربه کرده‌ایم، یعنی چیزی را ندیده‌ایم و آن هم اینکه جامعه مدرن یک جامعه تک‌صدا نیست و یک جامعه متکثر است و چون این را ندیدیم، توفیقی در برقراری نظم عادلانه هم توانستیم ایجاد کنیم، چه رسد به نظم دموکراتیک. باید قبول کنیم زبانی باید در اختیار باشد تا هیچ‌کس در جامعه احساس بیگانه بودن نکند و همه احساس خوشایندی کنند.

نکته آخر اینکه با در نظر گرفتن روایت دوم که بخواهیم مبانی

برای کلیت جامعه بنا کنیم، اصلاً فقه بدترین آغاز است. به نظر من اصلاً برای اصلاح این چشم‌انداز که کثرت جامعه سیاسی را دید و آن را به رسمیت شناخت، بدترین نقطه آغاز، فقه است. شاید علمای دین باید به عرصه الهیات، کلام یا قلمروهای مبنایی‌تری پردازند تا این را ادراک کنیم که چطور می‌شود در پرتو تعلق به یک چارچوب دینی، بتوان دیگران را دید و آنها را به رسمیت شناخت. ما می‌توانیم اسلام را دین برحق بدانیم، اما برحق دانستن دین اسلام به این معنا نیست که ما مسلمانان برحق هستیم.



یادداشت |

تسری تفکر غربی به فقه سیاسی با نگاه

شبه فوکوایی

موسی نجفی

ضمن طلب مغفرت برای آن مرحوم و تسلیت به شاگردان و دوستانشان، به نظر من آراء و نظرات آقای دکتر فیرحی قابل مصادره برای جریانی غیر از اصلاحات نبوده و نیست و خود آن مرحوم هم تا جایی که شنیده‌ایم ابایی نداشته نوعی پوشش فکری و نظریه‌پردازانه به این جریان و حتی برای بخشی از دولت فعلی داشته باشد. لذا به نظر می‌رسد ارتباط فرهنگی و نظری آن مرحوم و جریان سیاسی اصلاحات بیشتر از آنکه مصادره به مطلوب باشد، شبیه گودال و آبی بوده است که همدیگر را بخوبی پیدا نموده‌اند.

در هر حال علی‌الظاهر در آثار علمی نامبرده (البته بیان نظرات در چارچوب علمی حق مسلم هر استاد و صاحب نظری است) بیشتر سه رشته و موضوع قابل تشخیص و گاه در هم تنیده شده است:



موسی

نجفی

استاد تمام علوم سیاسی
پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی

- ۱- مسائل مربوط به تاریخ سیاسی
- ۲- موضوعات اندیشه سیاسی
- ۳- مباحث فقه سیاسی

در قسمت استفاده از تاریخ هر چند این رجوع ابتدا ارزشمند و قابل تحسین است ولی صید فکری نمودن از تاریخ، تبحر و آزمودگی خاص خود را دارد و ایشان در تاریخ تحولات سیاسی و بخصوص تاریخ مشروطه عمق زیادی نداشته و حتی بسیاری از منابع اصلی را هم رویت ننموده است و این از بررسی کتب و برخی اظهار نظرانشان در مورد اشخاص تاریخی نظیر مرحوم شیخ فضل الله نوری و برخی علمای دیگر آشکار است. در زمینه اندیشه سیاسی اسلام هم بر اساس تقسیم بندی و نگاه خاص خود به تاریخ اندیشه می نگریسته و در مواقع زیادی نوعی نگاه و روش فوکویی بر ذهنیت ایشان غالب بوده است و این در برخی آثار و برداشت‌های اندیشه سیاسی اسلامی وی آشکار است. هر چند مطالعه و بحث تخصصی در اندیشه سیاسی غرب امتیاز مهمی برای نامبرده محسوب می‌گردد ولی شاخص و معیار قرار دادن و تسری تاریخ علمی غرب به تاریخ اندیشه سیاسی اسلام کاری است که نوعی جهت دهی ماتقدم به کار پژوهشی یک محقق می‌دهد و ماحصل تحقیق را از قبل از نتیجه واقعی معین می‌نماید.

در بخش سوم یعنی فقه سیاسی هم بنده تخصص لازم و صلاحیت اظهار نظر دقیق و همه جانبه را ندارم ولی به دو منبع موثق و نظریه محققانه از دو نفر از دوستان فاضل روحانی و صاحب صلاحیت در این حوزه فکری، خوانندگان عزیز را ارجاع می‌دهم. [یادداشت دکتر جوادزاده و مصاحبه دکتر نوروزی با رسا] واکاوی و نقد منصفانه و بازتاب اندیشه یک استاد صاحب فکر (سویای حب و بغض‌ها و احساسات مثبت و منفی نسبت به وی) بهترین هدیه‌ای است که می‌شود به او بعد از ارتحالش تقدیم نمود و آثارش را از گرد نسیان و گذر زمان نجات داد.



سخنرانی |

فیرحی با هرمنوتیک به دنبال نوسازی در فقه بود

ابوالفضل شکوری

نشست «اندیشمند مرکزکوش در میانه سنت و زمان»، به مناسبت چهلمین روز درگذشت حجت‌الاسلام داود فیرحی، اول دی‌ماه به همت سازمان اسناد و کتابخانه ملی، به صورت مجازی برگزار شد و در این نشست حجت‌الاسلام ابوالفضل شکوری، عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس به سخنرانی پرداخت که مشروح آن را در ادامه می‌خوانید:

مرحوم فیرحی بدون تردید مجتهد و فقیه بود. هیچ تردیدی در فقاہت و قوه استنباط ایشان نداشتم، هرچند متمرکز بر فقه حکومتی یا فقه سیاسی بود. ایشان به صورت متجزی در این قسمت، کار فراوانی را انجام داده بود، اما اجتهاد مطلق داشت و با توجه به شناخت طولانی که از ایشان داشتم، می‌بینم که در جریان‌های فکری دیگر، افرادی را آیت‌الله صدا می‌کنند که پستی را گرفته‌اند، اما کفایه را هم تمام نکرده‌اند و به یکباره آیت‌الله می‌شوند



ابوالفضل
شکوری

استاد دانشکده اجتماعی
دانشگاه تربیت مدرس

حق این از تورم القاب است که در زمانه ما چنین شده است. بنابراین حق ایشان عنوان آیت‌اللهی بود که حوزه و هم‌جناحی‌هایش در این راستا، همراهی نکردند و این جناح فکری نوعاً آیت‌الله‌ساز نیستند و بزرگان‌شان را با اقل عناوین یاد می‌کنند.

ایشان به عنوان یک فقیه که دوره دروس دانشگاهی را تا دکتری در رشته علوم سیاسی گذرانده بود، فردی جامع برای فقاهت محسوب می‌شد و ویژگی‌هایی از استاد شهید مطهری را در خود داشت. او هم حوزوی بود و هم در دانشگاه حاضر بود و دانشگاه و علوم روز را می‌شناخت، لذا حرف‌هایش شأن نزول داشت. شهید مطهری هیچ‌کدام از کتیش بدون شأن نزول نیست و حتی داستان راستان نیز این‌طور است و احساس می‌کرد که فلان نیاز هست و باید از سوی ایشان برطرف شود و کاری نداشت که این کار داستان‌نویسی است یا پژوهش در اسفار است، بلکه کار لازم را انجام می‌داد.

آقای فیرحی نیز همین ویژگی را داشت و نوشته‌هایش شأن نزول داشت و احساس می‌کرد این درد در جامعه هست و باید در مانس را پیدا کرد. مسئله قانون یکی از دغدغه‌های ایشان بود، مخصوصاً حقوق اساسی‌گرایی که معتقد بود رنج جهان اسلام ناشی از عدم آشنایی آنها و عدم به کارگیری آنها از اصول حقوق اساسی است که باید به مسلمانان و ایرانیان معاصر شناسانده شود و با توسل به این شناخت است که می‌توانیم یک جامعه صلح‌گرا و متفاهم را پیدا کنیم که نزاع عقیدتی و دیگر انواع منازعات خشن در آن وجود نداشته باشد، لذا ایشان دو پروژه اصلی داشت و در آثار، نوشته‌ها و گفتارهایش این دو پروژه اصلی را پیگیری می‌کرد و ابعاد مختلف این دو پروژه را پیدا می‌کرد.

یکی از این‌ها نوسازی فقهی بود و ایشان اعتقاد داشت فقه مذاهب باید دچار تحول و نوسازی بشود. برخی از آن با عنوان مدرن‌سازی تعبیر کرده‌اند یا آن را سکولاریزه کردن فقه نامیده‌اند که این یک تهمت بود. آثار ایشان در دسترس همه است و ایشان یکی از متعصب‌ترین افراد

نسبت به حفظ اصالت فقه بود و می‌گفت اصالت فقه شیعی و اسلامی باید حفظ شود. ولی فقه موجود، پاسخگوی نیازهای روز نیست. معتقد بود فقه موجود فقه مناسب حکومت‌های گذشته مانند بنی‌عباس و ... است و فقه سیاسی بنی‌عباس، کتاب «احکام السلطانیه» ابوالحسن ماوردی بود که در زمان خودشان پاسخگو بودند و از فروپاشی سیستم خلافت و تجزیه قملرو خلافت، با این کتب جلوگیری شد. نظریه‌پردازی این کتب مانع فروپاشی زودرس نظام خلافت در آن گستره عظیم شد، ولی این فقه سیاسی و این فقه عمومی در این زمان نمی‌تواند مشکلات را حل کند. مبانی آن فقه را باید حفظ کنیم، اما به مسائل مستحدثه و نوظهور باید پاسخ‌های نوظهور و جدی بدهیم. نوسازی فقه، حفظ فقه سنتی از طریق حوزه‌ها نیست، بلکه بازنگری آن مبتنی بر اصول فقه متناسب با آن است.

در گذشته، فقه شیعه فتاوا را در قالب نقل الفاظ احادیث بیان می‌کردند که در نهایت شیخ طوسی و ... اینطور است که عین الفاظ حدیث را تبدیل به فتوا کرده‌اند، اما پس از شیخ طوسی و علامه حلی، می‌بینیم اصول فقه شیعه متحول و منجر شد که فقه شیعه نیز متحول شود. عیب ما در حوزه‌ها این است که به نوسازی اصول فقه که متناسب با فقه روز باشد و آن را متحول کند، نمی‌اندیشیم. مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه خود، نوآوری‌هایی داشت و بحث مستقلات عقلیه را به صورت مجزا آورد و وارد اصول فقه کرد. با این اصل، می‌توانیم فقه را متحول و پاسخگوی نظام‌های قرن بیستم کنیم و الا فقه به زوال می‌رود، چون بخش عظیمی از فقه سنتی، موضوعیت خود را از دست داده است، مانند بحث‌های مکاتبات و ... که موضوعیتی در زمان ما ندارند. خیلی از معاملات که الان به سبک سنتی در فقه ما بحث می‌شود، در خارج موضوعیت ندارند. برای نمونه، مضاربه به شکلی که در فقه موجود ما است، دردی را حل نمی‌کند و مضاربه را در قالب در نظر گرفتن نهادهای بانکی و پول‌های رایج جدید یعنی پول‌هایی می‌دانیم که

مبتنی بر نقدین نیستند، بلکه پول‌های کاغذی و اعتباری است، اما فقه ما وارد آن نشده است. فیرحی که می‌خواست نوسازی فقهی کند، با به‌کارگیری هرمنوتیک، تحولی در اصول فقهی ایجاد کرد. ذکر این نکته نیز مهم است که هرمنوتیک بدعت نیست، چون یک منطق و روش پژوهش است و اگر بدعت باشد، در اینصورت منطق ارسطو و منطق صوری نیز بدعت می‌شوند.

فقه‌ها از جمله شهیدین یکی از شرایط اجتهاد را آشنایی با علم منطق معرفی کرده‌اند و در لمعه نیز تأکید کرده است، وقتی که یکی از شرایط اجتهاد و مجتهد شدن را علم منطق بدانیم، منطق هر عصری متناسب با همان زمان بوده و حالا رشد کرده و بر آن هرمنوتیک نیز اضافه شده است و می‌توانیم از آن در پژوهش‌های فقهی بهره ببریم، لذا ایشان از واژه استعاره‌های فقهی و استعاره استفاده می‌کند که در اصول قدیمی ما این روش وجود ندارد و این ادعایی است که در قرآن نیز ریشه دارد. وقتی خداوند در سوره صاد در مورد داود سخن می‌گوید، از یک گوسفند و ۹۹ گوسفند دیگر حرف می‌زند. اینها استعاره است. بحث گوسفندشناسی در اینجا مطرح نیست، بلکه بحث این است که قضاوت و عدالت چگونه باید باشد. اینکه یکی یک «نعجه» داشته باشد و یکی ۹۹ نعجه، آیا عدالت است؟ خداوند هم فرمود که ابایی ندارد که به یک «بعوضه» یعنی پشه مثال بزند. امثال مذکور در قرآن در تفقه ما مورد توجه نبوده است، اما ایشان در تشریح اندیشه سیاسی و فقه سیاسی نائینی می‌آید و از استعاره عبد و مولا که در فقه رواج داشته استفاده می‌کند، اما به یک معنای دیگر. همچنین در نوسازی فقهی و استنباط‌های سیاسی از مبانی فقهی این را کارآمد می‌کند و این یعنی نوسازی فقه، نه سکولاریزه کردن آن.



مصاحبه |

ایجاد حق نظارت مردم از فقه

ناصر مهدوی

مهدوی درباره‌ی ویژگی‌های رفتاری و تفکرات مرحوم فی‌رحی به انصاف نیوز می‌گوید: «اولا به جامعه مظلوم نظری، فکری و فرهنگی و روشنفکری تسلیت عرض می‌کنم. پیش از هر چیز عرض کنم که زمین خدا که در آن از در و دیوار اندوه می‌بارد گاه دلایلی پیدا می‌شود که این زندگی را تحمل پذیر می‌کند. ما به هر چه دل می‌بندیم او به ما گرمی و انگیزه می‌بخشد. خیلی اوقات این آدم‌ها هستند که این وضعیت را ایجاد می‌کنند، تعدادی از آدم‌ها هستند که ما دوستشان داریم، حضور و تاثیر مثبتی دارند و مفید و گره‌گشا هستند. حضور این آدم‌ها زندگی را با تمام مشکلات و رنج‌هایی که وجود دارد تحمل‌پذیر می‌کند. سخت است که از لفظ مرحوم استفاده کنیم اما من شخصیت مرحوم فی‌رحی را واقعا این‌گونه می‌بینم. در مجموع اگر بخواهم تصویری به مخاطبان و دوستان بدهم که مراد من از این شخصیت چیست و چگونه به این آدم نگاه می‌کنم، می‌گویم که با حضور این آدم‌ها زندگی



ناصر
مهدوی

پژوهشگر حوزه دین

خوشر بود، زندگی را با حضور همچین آدم‌های گره‌گشا و متفکر و فرزانه‌ای با تمام مشکلات و سختی‌هایی که دارد می‌شود تحمل کرد و با حرف‌ها و نوشته‌ها و تفکرات قشنگ این آدم‌های فرزانه می‌شود به زندگی گرمی و انگیزه بخشید و راه را پیدا کرد. این مجموع تصویری است که از مرحوم فیرحی داشتیم. و فکر می‌کنم بدون او آدم خیلی خیلی دلتنگ می‌شود. بدون نوشته‌ها، سخنرانی‌ها، حرف‌ها و کلاس‌ها، بدون کتاب‌هایی که منتشر می‌کند حداقل من و خیلی‌ها مثل من خلأ خیلی بزرگی پیدا شده که گزنده و آزار دهنده است. برخی آنقدر زندگی‌شان خوب و پرثمر و حیات‌بخش است که مرگ‌شان باورنکردنی است. حافظ تعبیری دارد که می‌گوید: «شنیده‌ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت / فراق یار نه آن می‌کند که بتوان گفت» واقعا هیچ چیز مثل فراق یار آنقدر آزار دهنده نیست؛ یکدفعه آدم فکر می‌کند که در خلأ و تاریکی افتاده است؛ نه اینکه بخوام خیلی تراژدیک کنم اما در این دوران آدم برای زندگی کردن نیاز به یک انگیزه و امکاناتی دارد که آن را معنا کند. آقای فیرحی یکی از آن انسان‌های نادر بود که شاگردان و دوستداران و اطرافیان او دنبال‌کنندگان آثارش از طریق همین چیزهایی که گفتم به زندگی‌شان گرمی می‌بخشیدند و انگیزه بیشتری پیدا می‌کردند تا برای زندگی بهتر تلاش کنند.

ناصر مهدوی درباره خصوصیات اخلاقی مرحوم فیرحی هم افزود: «شخصیت جذاب و رثوف ایشان پیش از اینکه به اندیشه‌شان برسیم، یکی از نکاتی است که واقعا مهم بود. آدمی که وقتی به او نزدیک می‌شدید و با او سخن می‌گفتید، متوجه می‌شدید که در عرصه‌های مختلف واقعا روح او پهناور شده بود. ولی در کنار پهنآوری علمی و اندیشمندانه‌ی روحش، آدم باورش نمی‌شد که یک انسان آنقدر نجیب و فروتن و آرام و ساکت باشد. آنقدر به خیر دیگران بیاندیشد و بعد دیگران را در خیر و نیکی به خودش ترجیح دهد. فروتنی فوق‌العاده‌ی ایشان واقعا آدم را حیرت زده می‌کرد. من در دورانی با او حشر و نشر داشتم

و گفت و گو داشتیم، واقعیت این بود که زندگی را برای همه می‌خواست. حاضر نبود به کسی بتازد. به کسانی که ایراد داشت و منتقد بود، از سر سلامت نفس و فروتنی به طور مثال می‌گفت «بنظر من می‌رسد که این دیدگاه فلانی قابل دفاع نباشد یا به نظر می‌رسد که افکار این فرد خیلی سودمند نباشد یا مبرهن و معقول نباشد». اما کمترین بی‌احترامی و تاخت و تاز یا بکار بردن واژه‌هایی که بوی تش و اضطراب از آنها می‌آمد را اصلا استفاده نمی‌کرد. می‌گفت کسانی که مثل من فکر نمی‌کنند حق ابراز نظر و ایراد بیان دارند و جمله‌ی زنده باد مخالف من به معناب واقعی در وجود او جریان داشت.

در کنار این فروتنی شفقت و مهربانی هم بود. ممکن نبود که مثلا دانشجویی به او زنگ بزند و بخواهد که در مراسمی شرکت کند و این مرد بتواند اما سر باز بزند! ممکن نبود خود ما از او در روزهای سخت مثلا در جلسه یا برنامه‌ای بخواهیم حضور یابد و او بخواهد بهانه‌ای آورد یا سنگینی کند. تا آنجا که توان داشت افکارش را رایگان در اختیار دیگران قرار می‌داد. محرم امسال، سال گذشته و ماه رمضان سال گذشته را ببینید که احساس نمی‌کرد که اگر با مردم سخن گوید کسر شان اوست. خیلی از روشنفکران ما فکر می‌کنند که از دماغ فیل افتاده‌اند. باورهای مردم را تمسخر می‌کنند و به باورهای آنها می‌تازند. فکر می‌کنند پرداختن به مفهوم دین و اصلاح دین زمانش گذشته است و اساسا دین امری مزاحم است. او فکر می‌کرد باید در این فرهنگ در کنار مردم بود. و در مقابل هزاران تربیونی که ممکن است خرافات را تبلیغ کند یا کارهای غیرعقلانی را تقویت کند ما موظف هستیم که بی‌مزد و بی‌منت و بدون اینکه تکلف ایجاد شود، با نسل دانشجو و با عموم مردم صحبت کنیم. من بارها شده بود که مثلا می‌گفتم که فلان جا از من دعوت کرده‌اند، شما هم بیایید، آنقدر فروتنانه می‌آمد، بی‌آنکه بپرسد آن جلسه شلوغ است، خلوت است، هیاهو در آن هست یا نیست وظیفه‌ی اخلاقی خود را انجام می‌داد. هیچوقت با وجود شخصیت علمی‌اش در برج عاجی

نشست، هیچ وقت نگفت که من از دماغ فیل افتاده‌ام. همیشه می‌گفت که ما مدیون این جامعه هستیم. می‌گفت بخش بزرگی از موفقیت ما مدیون انسان‌های فداکاری است که خاموش و گمنام هستند، ما بردوش آنان ایستاده‌ایم و الان صدای ما بلند است. یک بار در دانشگاهی بودیم که هردوی ما را دعوت کرده بودند گفتیم امروز دانشجوی ما دیگر خسته است و حوصله ندارد؛ این جمله مرحوم فیرحی من را واقعا تکان داد، گفت: ما وظیفه داریم از سر انصاف هر آنچه آموختیم را بی‌مزد و منت در اختیار جامعه قرار دهیم، چرا که آن صداهای خاموش و چهره‌هایی که دیده نمی‌شوند، همان‌ها باعث شدند تا ما دیده شویم و صدایمان بلند شود، ما باید سهم انسان‌ها را بپردازیم. دکتر مهدوی درباره تفکرات دکتر فیرحی گفت: «از یکطرف غیرت دینی داشت، به ایمان دینی باور داشت یعنی از لحاظ فکری، دینی و ذهنی مطمئن بود که ایمان می‌تواند درمانگر باشد و ایمان به خداوند می‌تواند منش آدمی را تحت تاثیر خود قرار دهد. گرچه رشته او فلسفه سیاسی بود و در حوزه فقه تلاش بسیاری کرد اما کاملا با متون فلسفی و فلسفه‌ی غرب آشنا و مسلط بود؛ می‌دانست که در تفکر فلسفی نسبت به دین چه جریانی می‌گذرد. لذا مفهوم ایمان برای او مفهوم دلنشینی بود و معتقد بود ایمان می‌تواند بسیاری از گره‌های زندگی آدمی را باز کند و بر منش آدمی تاثیر بگذارد. اما بقول بزرگواران می‌گفتند ایمان بنوعی تحریف شده است، اصطلاحی که خودم هم به کار می‌برم که گویی یک تحریف معنوی رخ داده است. دین این توانایی را دارد که کارآمد باشد و نیازهای وجودی آدمی را پاسخ دهد، خصوصا اسلام و قرآن. درد تنهایی، درد جاودانگی، درد معنای انسان، درد غم‌ها و اضطراب‌ها را می‌تواند درمان کند اما این معنویت دین تحریف شده و در حد مسائل صوری، ظاهری، خرافی و حتی سیاسی پایمال شده است.

نکته مهمی که برجسته است این بود که برخلاف بسیاری که تصور می‌کردند که فقه دیگر یک امر بسته است - البته من در اینجا با ایشان

هم مقداری تفاوت داشتیم - به قرائتی جدید از آن اعتقاد داشت. مرحوم فیرحی متأثر از مرحوم نایینی بود، خیلی شدید به مرحوم نایینی علاقمند بود و تدوینگر افکار و اندیشه‌های او بود. معتقد بود که می‌توان فقه را جواری گزارش بدهیم، تلقی و گزارشی از آن بدهیم که آن جنبه‌های منفی از آن زدوده شود و از دل آن می‌توان نکاتی بیرون آورد که پشت آن بایستیم و از حقوق بشر و حتی از یک جامعه دموکراتیک دفاع کنیم. گرچه من در این زمینه با ایشان همفکر نبودم و معتقد بودم بنیان و یا پیش فرض‌های فقهی بگونه‌ای است که نمی‌تواند با زندگی دموکراتیک سازگار باشد، به این خاطر که انسان اساساً در دانش فقهی ما ناچیز انگاشته می‌شود، خرد جدی گرفته نمی‌شود و به تبع آن حقوق معنی پیدا نمی‌کند و هرچه هست تکلیف است و البته یک جاهایی هم با اخلاق تعارض دارد. ولی آقای فیرحی داشت تلاشی جانانه می‌کرد که به ما نشان دهد این نوعی کلی‌گری است و فقه را نمی‌شود اینگونه نگاه کرد. می‌توان در واقع سره از ناسره کرد، یعنی می‌توان از فقه قرائتی داشت که اتفاقاً غیراخلاقی نباشد، اتفاقاً انسان‌ستیز نباشد و با خرد انسان‌ها هم سر ناسازگاری نداشته باشد؛ به همین دلیل ایشان گاهی از دکتر سروش یا خود ما گله می‌کرد که شما وقتی از فقه می‌گویید کلی می‌گویید و به طور کامل آن را به زیر سوال می‌برید، به گونه‌ای با آن رفتار می‌کنید که انگار یک امر مزاحم است و من گاهی به ایشان می‌گفتم ما هیچ وقت نمی‌گوییم یک دانشی امر مزاحم است و باید حذف شود. ما می‌گفتیم بنیان‌های اساسی نظری و پیش فرض‌های فقه اگر تغییر نکنند شما نمی‌توانید از دل این فقه حقوق بشر بیرون بیاورید. ایشان درست مثل آقای کدیور معتقد بودند که نه؛ همانطور که مرحوم نایینی سعی کردند که این کار را انجام دهند. با اینکه افکار بسیار پیچیده و سختی داشتند دوران مشروطیت. و این دغدغه در مرحوم فیرحی وجود داشت. بنابراین به لحاظ فکری در دکتر فیرحی دو دغدغه‌ی بزرگ وجود داشت؛ یکی اینکه دین تحریف معنوی شده است و می‌شود به گونه‌ای

قرائت از دین اشاره کرد که اخلاق، لطافت و معنویت دین نیازهای نسل امروز، امروز نه ایران بلکه جهان و انسان امروز را بتواند پاسخگو باشد و بتواند به آدمی جرئت و شجاعت زیستن ببخشد. دومین دغدغه مرحوم فیرحی - آنجا که کمی زاویه بوجود می‌آمد- این بود که آن طور که ما و شخصیت‌های بزرگواری مثل دکتر سروس می‌اندیشند، فقه اینگونه نیست که بشود کلی به آن نگاه کرد و گفت که از آن حقوق بشر بیرون نمی‌آید و سیاه و سفید است. سعی می‌کرد با این تنوری دریافتند و قرائتی از فقه و حقوق دینی بدهد که با نظام مردم سالاری، عقل‌گرایی و انسان‌گرایی سر سازگاری داشته باشد.

گله‌ای هم از فضای روشنفکری داشت که می‌گفت این قشر به شدت منفعل شده است و دیگر آن حلاوت و طراوتی که بخواهند با عینیت جامعه دریافتند، به نقد قدرت پردازند و در کنار مردم ایده‌سازی کنند و واقعا بخشی از رنج مردم را بر دوش بگذارند و بعد به تدوین درست مفاهیم دینی پردازند، ندارند و روشنفکر از اینها دست کشیده. تقریبا گرفتار یک شبه روشنفکری شده که بیشتر افرادی دور آدم‌ها جمع شوند و حرف‌های بامزه فانتزی بزنند؛ این را از سر یک دنیا عشق و رافت می‌گفت. داوود فیرحی سخت به روشنفکری دینی اعتقاد داشت و معتقد بود گمشده این جامعه روشنفکری دینی است و معتقد بود تا زمانی که تفکر دینی اصلاح نشود و مفاهیم درست از دل دین کاویده نشود، خرافات و اندیشه‌های جاهلانه، حرف‌های ناروا از دین و شخصیت‌های دینی زدوده نشود و تا زمانی که ما نتوانیم قرائت انسانی از دین بدهیم این جامعه نمی‌تواند رو به جلو برود چون مردم آن دینی هستند. گله می‌کرد که متاسفانه روشنفکران امروز از این امر دیگر کاملاً بی‌خبر هستند.

در آخرین جلسه‌ای که در کتابخانه ملی داشتیم با چه سختی سعی می‌کرد که نامه امام سجاد - رساله حقوق امام سجاد- را وسط بیاورد و مطرح کند و هشدار برای حکمرانان این جامعه و هشدار برای مردم

باشد، با چه روش اخلاقی! هشدار می‌دهم! «ببینید! امام سجاد اینگونه نگاه می‌کرده؛ حاضر نبوده است کسی به حقوق شخصی و فردی آدم‌ها تعدی و دست‌اندازی کند؛ شما به نام دین نمی‌توانید حقوق فردی و اندیشه‌های شخصی افراد را به تمسخر گرفته و جدی نگیرید. به مردم هم می‌خواهد این را خطاب قرار دهد که می‌شود از دین چنین قرآنی در مقابل آن خرافات و حرف‌های سخیف و سبک و غیرعقلانی بی‌معنی که به نام دین و شخصیت‌های دینی طرح می‌شود ارائه داد. واقعا سخت است که آدم روی این زمین نفس بکشد و ببیند که دیگر شخصیت بزرگی مثل ایشان نیست.

دکتر ناصر مهدوی در جواب سوالی که شخصیت‌هایی مثل مرحوم فیرحی پروژه‌های مهمی دارند، و پروژه‌های آقای فیرحی چه بود، گفت: «ایشان فلسفه سیاسی خوانده بود و با شخصیت‌های مدرن فلسفه‌ی سیاسی کاملاً آشنا بود، من اعتقاد دارم و کسانی هم که با ایشان ارتباط داشتند می‌دانند که هیچ پروژه‌ای برای ایشان مهم‌تر از فراهم شدن مدلی از زندگی که آدم‌ها در آن احساس آرامش و شکوفایی کنند و امید اجتماعی تقویت شود نبود؛ اما راهبرد ایشان این بود که به دو طریق می‌شود این کار را کرد؛ ممکن بود راه‌های دیگری هم باشد، انکار نمی‌کرد، ولی چیزی که بنظرم ته دل او بود این بود که با ایمان دینی می‌شود نظام اخلاقی آدم‌ها را سامان بخشید، یعنی انگیزه اخلاقی به آنها بخشید، اینها بحث‌هایی فنی است، منظور این نبود که از دین اخلاق در بیاورند، می‌گفت ایمان می‌تواند بلحاظ فردی به آدم‌ها انگیزه اخلاقی دهد ولی از آن مهم‌تر می‌شود در چارچوب همین نظام اسلامی، آدم قوانینی را مطرح کند، احکامی را به دست بیاورد که دست حاکمان را برای رانت و فساد کوتاه کند. یعنی اگر شما به سخنرانی‌های او توجه کنید، ایشان نسبت به فساد و تبعیضی که به نام دین در کل تاریخ به وجود آمده بود، خیلی حساس بود؛ ولی معتقد بود می‌شود قرآنی از فقه داد و قوانین نهفته‌ی آن را احیاء و زنده و بزرگ کرد و آموزش

داد که این قوانین می‌توانست از یک طرف به مردم جرئت دهد که بتوانند مطالبات بلند و بالا داشته باشند و از طرف دیگر دست حاکمان را ببندد تا مبدا به نام دین، بخواهند بر مردم سیطره پیدا کنند. بنابراین اصلی‌ترین مسئله او این بود که نه اینکه شعار دهد، واقعا چیزی در وجودش بود که بخت‌یاری مردم را می‌خواست ولی روش این کار را به لحاظ اخلاقی ایمان دینی می‌دانست و به لحاظ قوانین اجتماعی ارائه‌ی یک قرائت تازه و سوق دادن جامعه به جایی که مردم حق نظارت و دخالت داشته باشند، درست برخلاف برخی علمای حوزه که از این جهت مردم را سلب می‌کنند و دست مردم را خالی می‌کنند و آنها را می‌رانند؛ بشدت به دنبال بحث حق بود، اینکه ما فقط مکلف و موظف نیستیم و محق هم هستیم و حق هم داریم. جا انداختن مفهوم حق از این منظر که معتقد بود می‌شود از دل فقه بیرون آورد، پروژه اصلی او بود. آنوقت حق به شما مفهومی به نام قانون را راهنمایی می‌کرد؛ یعنی برابری در برابر قانون، و از دل این دو چیز، مردم سالاری یا کوتاه کردن دست چپاول‌گران و رانت‌خواران پروژه‌ی او بود. لذا به عنوان یک روحانی مخالف این بود که ما بگوییم فقه سراسر تکلیف است. معتقد بود که می‌شود طرحی ارائه داد که قصه‌ی حق مطرح شود. پس طرح حق در کنار تکلیف و مطرح کردن اینکه ما حقوق داریم و کسی حق دست‌درازی به این حقوق فردی را ندارد مهم‌ترین دغدغه این انسان بود.

در پایان دکتر مهدوی در پاسخ به سوال اینکه مرحوم فیرحی درباره آینده سیاسی ایران چه نظری داشتند هم گفت: «از جهتی نمی‌توانم به این سوال پاسخ دهم اما شخصیتی بود که به شدت از مسئله‌ی براندازی نگران بود، معتقد بود این جامعه ظرفیت‌های بزرگی برای اصلاح شدن دارد، برای اینکه بتواند روابط را کنترل کند، برای اینکه علف‌های هرز را آرام‌آرام هرس کند و کنار بگذارد و بقول محبتی کاشانی گل‌های خوشبو بکارد. بشدت دنبال این بود که باید جامعه را به یک سمتی برد، از

ظرفیت‌های آن استفاده کرد تا بلکه نقصان این جامعه از طریق اصلاح رفع شود. نسبت به برخی تصمیم‌گیری‌هایی که انجام می‌شد، از برخی سخنرانی‌هایش هم پیداست که خیلی دلگیر بود، مثلاً سخنرانی که درباره‌ی رانت‌خواری کرده بود که در صدر اسلام چه بلایی بر سر آدم‌ها آورده بود. ولی به تیزهوشی نسل امروز و فهم بلندش، درک نوتری که سعی می‌کنند از برخی وقایع داشته باشند، تقاضای کالاهای نفیسی که در حوزه‌ی معرفت دارند و اینکه هنوز منفعل نشده‌اند امیدوار بود. می‌گفت جوانانی که هیچ منفعتی ندارند و جانشان را هم به خطر می‌اندازند اما مجالسی را برگزار کنند تا روشنگری اتفاق بیافتد، همین بزرگ‌ترین نقطه امید است. علیرغم تصمیم‌گیری‌های غلطی که در جامعه داشت صورت می‌گرفت و وروابط ناسالمی که هر روز بدتر از دیروز تقویت می‌شد، معتقد بود که همچنان باید بر طبل اصلاح کوبید و اندیشه براندازی را باید زدود و معتقد بود که نسل امروز دیگر زیر بار حرف زور، روش‌های غلط و حرف‌های ناصواب و رفتار خشن بعضی از حاکمان نخواهد رفت. اینها را که جمع‌بندی کنید معلوم است که امید بود به آینده، ولی امید نه به حاکمان، در حقیقت به همین ظرفیتی که بر روح و روان جامعه و نسل جوان می‌دید.»



مصاحبه |

فیرحی؛ از قم تا نیاوران

محمدعلی لیالی

برای تحلیل آراء و اندیشه‌های دکتر فیرحی نکات بسیاری را می‌توان از سیر ایشان در فقه سنتی در حوزه علمیه قم تا برآمدن در فقه مدرن تا تهران و مکتب نیاوران و فراز و فرودهای اندیشه ایشان نکات متعددی را می‌توان برشمرد. از سه جهت می‌توان به نقد اندیشه‌های آقای فیرحی پرداخت؛ نخست باید از نگاه دیروز و امروز ایشان را نقد کرد، به این معنی هم باید فیرحی برخاسته از حوزه علمیه قم را به نقد گذاشت که شاگرد مرحوم عمید زنجانی است و هم شاگردی دکتر بشیریه، سریع القلم و حضور در مراکز نواندیشی و روشنفکری دینی را در کارنامه خود دارد. نقد دوم را می‌توان به کتب، مقالات و به طور کلی به آثار ایشان وارد کرد و مدل سوم در نقد دکتر فیرحی نقد به دستگاه فکری و معرفتی اوست که از مدل فقه سنتی در حوزه برمی‌خیزد و با تحول فکری و معرفتی تا کانت پیش می‌رود و با توجه به تعلق خاطری که



محمدعلی
لیالی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه
فرهنگ و معارف اسلامی

ایشان به میشل فوکو، گلامر و دیگر فیلسوفان مغرب زمین داشت به فهم هر مونوتیک از فقه و برداشت پلورالیستی از فقه سیاسی می‌رسد. برخی از نقدهای وارده به منظومه فکری فیرحی عبارتند از: اولین نقدی که می‌شود به دکتر فیرحی و آثار و آراء وی وارد دانست، انتقال فکری او از مکتب جامع فکری قم به مکتب نیاوران با خوانش میشل فوکو، هابز و دیگر اندیشمندان غربی است. این نکته جای سوال دارد که چرا باید در آثار فیرحی، فقهی که از دل حوزه علمیه برخاسته است و حتی دیدگاه بزرگانی همچون میرزای قمی، با خوانشی برخاسته از ملاک‌ها و معیارهای معرفتی فیلسوفان غربی نظیر هابز، میشل فوکو، کانت و... ارائه شود.

دومین نقد به اندیشه فیرحی سنجش فقه و گزاره‌های دینی و فقهی با معیارهای غربی و نظرات فلاسفه و اندیشمندان غربی است، چرا که فقه و شریعت باید با معیارهایی که در درون خود دارند مورد سنجه قرار گیرد نه با معیارهای برخاسته از مبانی فکری غربی که با دین ما در تضاداند. سومین نقدی که به اندیشه فیرحی وارد است این نکته است که ایشان می‌خواهد فقه و گزاره‌های فقهی را با گزاره‌های لیبرالی و لیبرال دموکراسی غربی تطبیق دهد و تفسیر کند که نتیجه آن لیبرالیزه کردن فقه اسلامی است با خوانشی که از میرزای نائینی می‌گیرد.

نقد چهارمی که در رابطه با آراء دکتر فیرحی باید به آن اشاره کرد، فاصله‌گیری از مشروعیت الهی حاکمیت و حکومت و حتی از حکومت علوی و نبوی و فاصله گرفتن از فقه و شریعت برخاسته از نصوص دینی و گرایش به مقبولیت، عقلانیت و خرد جمعی و عرف گرایی در اندیشه سیاسی اسلام است. اینکه مشروعیت برخاسته از نصوص دینی به مقبولیت برخاسته از تفکر غربی تنزل داده شود حکایت از این فاصله‌گذاری دارد.

پذیرش نسبی تجدد و فاصله گرفتن از فقه سنتی در آثار و اندیشه فیرحی به وضوح قابل رؤیت است و نتیجه آن القاء ناکارآمدی فقه

سیاسی اسلام خواهد بود بنابراین این تحلیل باید به تحول در فقه برویم به گونه‌ای که بتواند از پس توجیه و تفسیر تجدد برآید و راه را برای آن بگشاید.

ششمین نقد وارد به تفکر فیرحی ارائه تفسیر غیر حکومتی از اندیشه سیاسی و فقه سیاسی اسلام است به گونه‌ای که حاصل این تفسیر اسلام حداقلی و دولت حداقلی است و هرچا ایشان در مورد حکومت و حاکمیت سخن می‌راند مبنای او عرف، عقلانیت، مقبولیت و تجربه بشری است. یکی از مسائلی که فیرحی به آن پرداخت اما فرصت کافی برای مطرح کردن آن پیدا نکرد پروژه نفی اسلامی سازی علوم انسانی است؛ وی با این عنوان که علوم انسانی محصول عقل بشری و خرد جمعی است قابلیت اسلامی سازی را ندارد و قابل توجیه نیست. در کنار نقد علمی به اندیشه مرحوم فیرحی از درگاه الهی برای ایشان طلب غفران داریم و از شاگردان او می‌خواهیم با نگاه نقادانه به آثار دکتر فیرحی در جهت کمال بخشیدن به آراء او قدم بردارند.



یادداشت |

داود فیرحی؛ وارث خواجه نصیر طوسی

محسن بهاروند و نعمت اله مظفرپور

۱- وفات دکتر داود فیرحی نخبگان فکری و اجرایی بویژه اهالی اندیشه سیاسی از طیفهای مختلف فکری و سیاسی را در غمی جانکاه فروبرد. احیانا ما می توانیم با اندیشه و یا کنش نرم سیاسی او زاویه و نقد داشته باشیم اما باید اعتراف کرد وی یکی از محبوب ترین متفکران علوم انسانی در ایران است که این جایگاه به مانند جایگاه شهیدان صیاد شیرازی و قاسم سلیمانی در عرصه نظامی، یکی مدیون اخلاص و اخلاق اوست و دیگری «کارآمدی» فکر بکرش در سیاست داخلی و خارجی. هگل معتقد است مرد بزرگ زمانه کسی است که بیان کننده اراده زمان خودش باشد. فیرحی مصداق این ادعای هگل است. او نماینده روح زمانه خاورمیانه بود. ایران و خاورمیانه در تمنای پروژه فکری هستند. هر کشوری که بتواند در تهیه دستور کار ملی خود، به آموزه‌های فکری او عنایت کند، سرنوشت خاورمیانه تهیدست و سرگشته را پروسه وار و تکامل گرایانه بدست خواهد گرفت.



محسن بهاروند،
نعمت اله مظفرپور

معاون امور حقوقی و بین المللی
وزارت خارجه،
پژوهشگر ارتباط اندیشه سیاسی و
دیپلماسی

۲- قبل از حمله مغول به ایران، نزاع‌های سیاسی و ژئوپلیتیک بویژه رقابت سلجوقیان با فاطمیون مصر یکی از علل حمله غزالی به مثابه حامی فکری سلجوقیان به فلسفه بود. زیرا شیعیان داخل امپراتوری سلجوقی و معتزله و فاطمیون مصر بر عقل‌گرایی فلسفی تکیه می‌کردند و فلسفه، نظریه پشتیبان آنها بود. لذا سلجوقیان برای بالانس رقبا، تکیه گاه‌های فکری آن‌ها یعنی فلسفه را هدف گرفته بودند. این تحول بنیادین و ضد عقل که توسط غزالی تئوریزه شد، به همراه ستیزه جویی نظامی حاکم، زمینه را برای بحران هویت، خلا معنوی و در نتیجه ظهور فکر سلفی و شریعت‌گرایی عقل‌گرای ابن تیمیه از یک سوی (موج نخست افراط‌گرایی) و حمله مغولان از سوی دیگر فراهم نمود. در آن زمان منطقه تشنه عقل بوده و فلسفه تاریخ به سوی عقل میل کرده بود. در این فضا در میان خرابه‌های معنوی و مادی خاورمیانه، نوابغ عقل‌گرا و روش‌اندیش (دقت و هوشمندی در روش اشاعه فکر) مانند خواجه نصیر طوسی و علامه حلی ظهور کردند که تاریخ منطقه و تشیع را با دقت روشی و گفتمان دسترس‌دارای اعتبار اجتماعی به گونه‌ای دیگر رقم زدند. لاکلاو و موف، نظریه پردازان شهیر گفتمان معتقدند که موفقیت یک گفتمان منوط به دسترس بودن (Availability) و نیز اعتبار (Credibility) آن است. دسترس بودن بدین معنی است که مثلاً بازیگران سرگشته و بی‌هویت و ناامید خاورمیانه با توسل بدان احساس هویت، آرامش، رفاه و صلح نمایند. اعتبار نیز بدین معنی است که بسترهای اجتماعی منطقه با گفتمان اشاعه یافته احساس سازگاری هویتی و عقیدتی کرده و آنرا پس نزنند.

۳- خواجه نصیر با نگرارش اثر تجرید الاعتقاد و ترکیب فلسفه با کلام، خوانشی عقلی از کلام و اعتقادات شیعی ارائه کرد که دنیای اسلام که از نظر معنوی تهی شده بود، در تمنای آن بود. یعنی هم قابلیت دسترسی داشت و هم اعتبار. همچنین به جای اینکه با تفسیری پارتیزانی و کوتاه بینانه از «مقاومت»، انگشت در چشم مغولان بکند، به

تعبیر آل احمد بر شهپر آنها زین نهاده و این نیروی عظیم را به اضمحلال خلافت رهنمون شد که فضای تطور و نوآوری فکری-سیاسی شگرفی در دنیای اسلام و ایران به ارمغان آورد. هم عقل‌گرایی رونق گرفت و هم تصوف و عرفان که همه با افراط‌گرایی دیالکتیک می‌کردند. متعاقباً همانگونه که خود مرحوم دکتر فیرحی در کتاب نفیس قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام تشریح می‌کند؛ شاگرد خواجه، علامه حلی و شهید ثانی اولاً اجتهاد را برجسته و رسماً به مثابه یک گفتمان ترویج کردند. دوم اینکه معتقد بودند اجتهاد خطاپذیر است. سوم اینکه اجتهاد خطاپذیر؛ قابل نقد است. رویکرد آزاداندیش و انتقادی آنها، سرنوشت منطقه را تحت تاثیر قرار داده و تشیع را از فرش به عرش آورد. به تعبیر دقیق‌تر؛ آنها تشیع را به مثابه معدن عقل‌گرایی، فلسفه و اجتهاد و نقد معرفی نمودند و گفتمان در دسترس و با اعتباری عرضه کردند و تشیع به مثابه پادزهر افراط‌گرایی و سلفی‌گری و فرهنگ جنگجوی مغول مطرح شد. در نتیجه زیرساختهای معنوی حکومت صفوی و رونق تشیع در سده‌های آتی مفصل‌بندی شد. به تعبیر دیگر اندیشه و فرآورده فکری را عرضه کردند که فلسفه تاریخ و روندهای اساسی بشری در آن زمان، نیازمند و تشنه آن بود.

۴- اکنون این پرسش مطرح است که خاورمیانه کنونی دنبال چیست؟ تشنه چیست؟ به تعبیر علمی، روندهای تاریخی و «فلسفه تاریخ» در این منطقه به کدام سو در حرکت است؟ اینها پرسشهای مهم «فرا راهدی» است و راهبردهای صائب لاجرم باید بدین نقاط فرا راهدی و الگوهای پایه توجه کنند. به نظر می‌رسد که خاورمیانه که اسیر اقتدار گرایی و رادیکالیسم است، تشنه اندیشه فیرحی یعنی «حقوق اساسی‌گرایی»، مشروعیت و اسلام حقوق اساسی‌گرا است. خاورمیانه نیازمند گفتمانی است که بتواند بین قوای دفاعی، جهاد و امنیت با قوه عقل، حقوق بشر، حقوق اساسی‌گرایی و نیز جنبش نرم‌افزاری و آزادی و پارلمان‌تاریسم و اقتصاد ترکیب نماید تا به آرامی سلطانیسم،

غرب‌گرایی و سکولاریسم را ترک ننماید. عقل‌گرایی، آزاداندیشی و بردباری مذهبی، مردمسالاری، پارلمانتاریسم و قانون، در کنار جهاد می‌تواند گشایشی عظیم برای تشیع فراهم آورد. وگرنه ایران عمق راهبردی خود را هم از دست خواهد داد. خاورمیانه در تمنای حقوق بشر و صلح و خرد گفتگویی و مصالحه‌گرایانه خواجه نصیر، حقوق اساسی‌گرایی شهید بهشتی و داود فیرحی و عقل‌گرایی مرتضی مطهری است. سعادت ایران و منطقه در نشو و نمای آذوقه فکری فیرحی است. گم‌شده خاورمیانه نه سلطانیسم، نه سکولاریسم و غرب‌گرایی و نه ملیتاریسم، بلکه اندیشه فیرحی است زیرا لوکومتیو فکری او بین اصل هویت و فقه با مقتضیات زمان و حقوق مدنی-سیاسی آشتی ایجاد می‌کند. فیرحی به تعبیر امام علی (ع) در عهدنامه مالک، مولد ادبیاتی است که نه از حق می‌گذرد و نه فرو می‌ماند.

۵- بلاشک اندیشه داود فیرحی مقوم هویت و حتی امنیت ملی است. کما اینکه خواجه نیز چنین بود. «هویت ملی» وضعیتی است که مردم یک کشور بدان احساس تعلق خاطر، همبستگی و غرور کنند. این ممکن نیست مگر با آشتی بیشتر و همزیستی نهادمند اسلام و حقوق اساسی‌گرایی و مردمسالاری. وضعیتی که در دیدگاه آن مرحوم بدون تقدم نظریه بر فرد و نهاد بر فرد رقم نمی‌خورد. یکی از معضلات کنونی سیاست و حکومت در ایران و سیاست خارجی، فقر اجماع ملی است. در این میان یکی از علل فقر اجماع، عدم همراهی کافی طبقه متوسط با دستور کار ملی است. اما آموزه‌های فیرحی دارای دالهایی (Signifiers) است که خواسته‌های طبقه متوسط که عمدتاً متمرکز بر حقوق اساسی‌گرایی و مشروطیت است را در بر دارد و آنها را با حاکمیت آشتی می‌دهد. دعوای طبقه متوسط با طبقات ضعیف و با حاکمیت و به نوعی دعوای شهر-روستا در کشورهایمانند ایران و ترکیه بسیار فعال است و به راحتی می‌تواند به گسل و بحران امنیت ملی ختم شود. «مقاومت» بدون توجه به این مولفه‌ها، دور از دسترس

خواهد بود. اتفاقاً اندیشه اوست که با سکولاریسم دیالکتیک می کند و در مواجهه با مشکلات کارآمدی دارد.

۶- فیرحی آذوقه فکری منحصر به فردی برای «برندینگ ملی» در چارچوب جمهوری اسلامی ایران و با حفظ اصول فراهم می آورد. کشورها جهت بهبود تصویر و مبارزه با تصاویر برساخته رقبا، متوسل به راهکاری می شوند که از آن به برندینگ تعبیر می گردد. برندینگ ناظر بر فعالیتی است که با نظارت و درک وضعیت کنونی و ارتقا و خلق تصویر بهتر، شهرت و قدرت نرم و نفوذ کشور را در سطح بین المللی ارتقا داده و هویت ملی (ایجاد احساس رضایت و غرور مردم) را در معادلات جهانی ارتقا می دهد. برندینگ در منظر نظریه پردازان، نوشدارو و درمان تصویرسازیهای مخرب است. در برندینگ، ملتها بویژه طبقه متوسط در کنار دولت ایفای نقش می کنند. اکنون آمریکا و غرب، می کوشند جمهوری اسلامی ایران را نظامی اقتدارگرا معرفی کنند اما توجه به آموزه های فیرحی این معادله را به هم زده و تصویری مردمسالارتر و حقوق اساسی گراتر معرفی می کند.

۷- اگر عقل گرایی خواجه نصیر و شاگردانش در قرن هشتم موجب قدرت ایران و اقتدار تشیع شد، حقوق اساسی گرایی فیرحی قابلیت اشاعه و الگوسازی در دنیای اسلام در قرن پانزدهم را دارد. کشورهای خاورمیانه از اقتدار گرایی، سکولاریسم و نیروی نظامی سیراب هستند. آن چه ملت ها تشنه آن هستند، حقوق اساسی گرایی و مشروطیت است. فکری که هم اصالت های دین و فقه را در برداشته باشد و هم ارزش آزادی و حقوق بشر را. «کارآمدی» سیاست داخلی و خارجی ایران، نیازمند عنایت جدی به اندیشه ای شبیه اندیشه فیرحی است.

۸- خلاصه اینکه رهیافت آن متفکر نازنین مهربان، علاوه بر ارزش های فقهی و معرفتی دارای جایگاه جامعه شناسانه، سیاسی و سیاست خارجی نیز هست. او مکمل پروژه خواجه نصیر است و برای همیشه با رادیکالیسم، تکفیری گری و وهابیت دیالکتیک خواهد کرد.



یادداشت |

فیرحی، سنت و دنیای جدید

محسن الویری

در مراسم هفتمین شب رحلت مرحوم آقای دکتر داود فیرحی که از سوی انجمن علمی مطالعات سیاسی حوزه برگزار شد، محسن الویری به سخنرانی پرداخت که متن ویراسته آن همراه با افزوده‌ای اندک در کانال خود قرار داده که متن آن ارائه می‌شود:

«سنت در برابر دنیای جدید را به معانی گوناگونی تفسیر کرده‌اند: سنت به مثابه دنیای پیشامدرن، سنت به مثابه مخزن حکمت، سنت به مثابه جهان دینی و مانند آن. چگونگی تعامل سنت با دنیای جدید و پیوندهای بین این دو یکی از بزرگترین چالشهای اندیشگی تاریخ معاصر جهان به ویژه در جهان اسلام بوده است. با هر تفسیری از سنت، انقلاب اسلامی را می‌توان یکی از پاسخها به چگونگی تعامل بین سنت و دنیای جدید شمرد. پیام انقلاب بزرگ اسلامی را نباید به پاسخ این پرسش فروکاهید ولی ارائه یک پاسخ به این پرسش را از سوی



محسن
الویری

استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)

انقلاب هم نمی‌توان نادیده انگاشت.

اکنون که بیش از چهار دهه از پیروزی انقلاب اسلامی گذشته است، بار دیگر همان پرسش دیرینه چگونگی پیوند سنت و دنیای مدرن در جامعه‌ای دیگر به یکی از پرسش‌های کانونی محافل اندیشه‌ای ما تبدیل شده است، با این تفاوت که این بار شاهد یک تنوع اندیشه‌ها ذیل یک تجربه بزرگ به نام انقلاب اسلامی هستیم؛ یعنی اکنون همه کسانی که به راه حل پیشنهادی امام-خمینی برای جمع بین سنت و دنیای جدید باور دارند و یا دست کم مدعی هستند که آن را باور دارند تفسیرهای گوناگونی از سنت و از دنیای جدید و راه‌های گوناگونی برای چگونگی جمع بین سنت و دنیای جدید ارائه می‌کنند. در فضای پس از پیروزی انقلاب اسلامی حوزه‌های علمیه-درست یا نادرست-نماد سنت و به دنبال آن نماد دین و متولیان امر دینی به شمار می‌رود و دیگر عرصه‌های غیردینی کشور، نماد دنیای جدید.

اگر قرار باشد روزی به دسته‌بندی راه‌حل‌های گوناگون ذیل اندیشه کلان انقلاب اسلامی برای تعامل سنت و دنیای جدید پرداخته شود- که امید است هر چه زودتر این بایسته چهره بندد- با هر مقسمی برای این دسته‌بندی، مرحوم دکتر فیرحی سرآمد یکی از شاخص‌ترین این اندیشه‌ها به شمار می‌رود. وی از یک سو به عموم ارزشهای حوزه‌ای سخت پای‌بند بود و از سوی دیگر نگاهی ویژه به دنیای جدید داشت. مرحوم فیرحی به معنی واقعی کلمه علم‌مدار بود، از آن چه نمی‌دانست پیروی نمی‌کرد، مصداق و لاتقف مالیس لک به علم بود، بی‌دلیل سخن نمی‌گفت و سخن بی‌دلیل نمی‌پذیرفت، مصداق نحن ابناء الدلیل بود، به ماوراء باور داشت، مصداق الذین یؤمنون بالغیب بود، زهد می‌ورزید و به دنیا وابستگی نداشت، اهل عبادت بود، در حسن اخلاق و تعامل با مردم به گونه‌ای بود که اکنون زبان‌زد شده است، دغدغه دین و نظام دینی را داشت، و مواردی دیگر از این دست. اینها همه ارزشهای رایج و شاید بنیادی حوزه باشد که مرحوم فیرحی به آن پای‌بند بود، اما در عین حال

نگاه او به دنیای جدید و اندیشه‌های جدید (با تکیه بر اندیشه سیاسی) به گونه‌ای بود که او را از بسیاری دیگر متمایز کرده بود. داوری در باره محتوای اندیشه او را باید به صاحب نظران اندیشه سیاسی وانهاد، اما آن چه برای یک غیر متخصص علوم سیاسی هم آشکار است این است که وی با همه توان کوشید اندیشه سیاسی معاصر را فهم کند و بدون فهم آن چیزی در مقام تبیین، نقد و یا پیوند با اندیشه دینی نگوید و ننویسد. کوشش برای فهم اندیشه معاصر پیش از نقد آن را و پیش از جستجوی پیوندها و یا داد و ستدهای آن با اندیشه دینی یک ویژگی برجسته مرحوم فیرحی است. سوگمندانان باید پذیرفت که چه بسیار نقدها که بدون فهم و حتی بدون خواندن یک اندیشه در جامعه ما منتشر می‌شود. تمایز فیرحی از دیگران را در تولد دوباره او در ساحت اندیشه‌ورزی پس از به خاک سپاری جسمش می‌توان به آسانی دید. این میزان ابراز لطف به او از سوی دانشگاهیان غیر قابل پیش بینی بود. در واکنشی شتاب زده به این میزان اقبال به فیرحی و استقبال از آرای او، برخی غیر صاحب نظر منسوب به حوزه وی را متهم به مواردی همچون سکولاریسم کردند. این واکنش شتاب زده در هفته نخست رحلت او که به رسم دینی و ملی ما ایرانیان انتظار می‌رفت فقط تسلیت به بازماندگان و تکریم وی شود، در حالی صورت گرفت که حتی در ماجرای یازدهم سپتامبر، برای همدردی با مصیبت دیدگان امریکایی، شعار راهبردی مرگ بر امریکا در نماز جمعه‌ها ترک شد. دشوار است بتوان برای منتقدانی که حتی چند روز هم نتوانستند در برابر این استقبال کم نظیر نخبگان و اندیشه‌ورزان از یک پرورده حوزه سکوت کنند انگیزه علمی یا دینی جستجو کرد.

متهم کردن فیرحی به سکولاریسم یعنی متهم کردن انبوهی کم نظیر از صاحبان اندیشه و جوانان این مرز و بوم به دین‌گریزی، اندیشه‌ورزی که اگر از منظری دیگر بنگریم به دنبال الگویی برای چگونگی جمع بین دین و دین‌داری و اندیشه‌های نوین می‌گردند و گم شده خود را در

الگوی پیشنهادی دکتر فیرحی یافته‌اند، الگویی که برآمده از پای‌بندی به ارزش‌های حوزه‌ای و خوانش عمیق و فهم اندیشه‌های نو است.

نشریه علمی تخصصی
رصه رویدادهای اندیشه‌ای

دیده بان اندیشه

دیده بانی برای اندیشه و آگاهی

کاری از:

مؤسسه فرهنگی رسانه‌ای شناخت
کارگروه فلسفه و اندیشه

www.Fekrat.net
admin@fekrat.net

@fekrat_net

۰۲۰۳۷۸۳۷۹۹۳

رسانه
اندیشه
و آگاهی



مؤسسه فرهنگی
رسانه‌ای شناخت

