گزارش کامل «فرهیختگان» از نشست «فقه دموکراسی و مساله ایران»

سرانجام پروژه فیرحی؛ کدام فقه؟ کدام دموکراسی؟

فاطمه بریمانی‌ورندی
خبرنگار

اینکه برخی گمان می‌کنند حکمرانی در برخی موضوعات به چالش رسیده یک بحث است و اینکه حکمرانی با موانع خود چطور مواجه می‌شود و از آن گذر می‌کند ماجرایی دیگر است. فقه همواره به‌عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از اندیشه سیاسی ایران ایفای نقش می‌کند و الگویی را برای حکمرانی ارائه می‌دهد. اما آنچه همه جوامع به‌دنبال آن هستند بی‌شک با مفاهیم مدرن، تجدد و مدرنیته گره خورده است. حال دیگر بی‌توجه به بسترها و ظرفیت‌های موجود، جامعه مدنی به‌دنبال قانون، برابری، دموکراسی و آزادی است. ایران هم از این داستان دور نبوده و در اندیشه سیاسی مستخرج از فقه به‌دنبال قانونگرایی و دموکراسی می‌گردد. اما اینکه آیا فقه این ظرفیت را داشته و می‌توان از فقه متصلب این توقع را داشت بحث و نزاع نظری مفصلی را می‌طلبد. دموکراسی به‌عنوان یکی از مفاهیم دوران جدید که با عقل عقلایی تبیین شده است، چطور می‌تواند با فقه آمیخته با سنت و طریقت رابطه‌ای برقرار کند. از طرفی هم در عصر توسعه دموکراسی، اقتدارگرایی از طریق فقه درحال بازتولید مولفه‌های خود به‌عنوان ایده حکمرانی است. نشستی به مناسبت سومین سالگرد داود فیرحی، متفکر فقیهی که دغدغه اصلی او دموکراسی و دموکراتیزه کردن فقه بود، در خانه اندیشمندان علوم انسانی برگزار شد. در این جلسه دموکراسی، فقه و فقه دموکراسی به تنازع کشیده شده و هریک از متفکران دانشگاهی از زاویه دید خودشان فیرحی و پروژه‌اش را بررسی کرده‌اند.

■■■

فقیه نواندیش

سیدصادق حقیقت
عضو هیات علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

در عنوان، مقصود، فقه، دموکراسی و مساله ایران است. شاید فقه دموکراسی خوانده شود که به‌نظر بنده مقصود این نیست. درخصوص این عنوان چهار گفتمان را با هم مقایسه می‌کنم که گفتمان سوم، گفتمانی است که دکتر فیرحی به آن متعلق است. گفتمان اول، رویکرد حداکثری به دین است. برخی معتقدند که می‌توان و باید همه چیز را از دین استخراج کرد. اینکه چه مقدار از دین می‌توانیم چیزهایی استخراج کنیم، براساس این رویکرد یک طیفی وجود دارد. برخی معتقدند مسائل علوم انسانی مانند تربیت را می‌توانیم از دین بگیریم، بنابراین می‌توانیم فقه تربیت و فقه روانشناسی داشته باشیم. در این گفتمان برخی پا را فراتر می‌گذارند و سراغ علوم پایه می‌روند، فقه فیزیک و فقه شیمی را هم معتقدند، پس در گفتمان اول فقه دموکراسی هم معنا پیدا می‌کند. گفتمان دوم رویکرد حداقلی به دین است، یعنی در انتظار از دین، ما چه انتظاری داریم. رویکرد دوم مبدا و معاد را مقصود قرار می‌دهد، یعنی اینکه دین باید تنها خدا و قیامت را به ما اثبات کند ولی بررسی مابین مبدا و معاد به‌ویژه مسائل سیاسی و اجتماعی دیگر وظیفه دین نیست. براساس رویکرد حداقلی که در گفتمان روشنفکری دینی به‌شکلی خاص، مانند عبدالکریم سروش وجود دارد، فقه سیاسی اعتبار ندارد، یعنی چون خدا در اثبات مبدا و معاد آمده، مابین این دو را به عقل ما واگذار کرده است. فقه در اینجا کاره‌ای نیست. روشنفکری دینی به اعتقاد ما با نواندیشی دینی متفاوت است. اگر دکتر سروش را مثال خوبی برای روشنفکری دینی بدانیم، دکتر فیرحی مثال خوبی برای نواندیشی دینی است، پس تفاوتی میان این دو وجود دارد. رویکرد سوم خاصه دکتر فیرحی است. پروژه فیرحی ذیل گفتمان نواندیشی دینی طراحی می‌شود. دو تفاوت مهم از روشنفکران دارد. نواندیشان دینی عمدتا فقه سیاسی را معتبر می‌دانند روشنفکران دینی آن را معتبر نمی‌دانند، مثلا بحث ما الان رابطه میان فقه سیاسی و دموکراسی است، دکتر سروش ارتباطی میان این دو نمی‌داند. دموکراسی را اساسا موضوع عقلی می‌داند ولی پروژه دکتر فیرحی ذیل گفتمان نواندیشی دینی تعریف می‌شود. متاسفانه دکتر سروش دباغ و بسیاری از اشخاص دیگر مانند دکتر ملکیان بین دو گفتمان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی تمایزی قائل نشدند. اما توجه داشته باشید که این تمایز چقدر موضوع بحث ما را راحت می‌کند، یعنی گفتمان دوم که روشنفکری دینی است، با ما و این عنوان همراه نیست اما گفتمان سوم یعنی پروژه دکتر فیرحی که ذیل نواندیشی دینی است، این عنوان را معنادار می‌کند و ارتباط فقه و دموکراسی را معتبر می‌داند. براساس پروژه ایشان، ما درون فقه ظرفیت‌هایی داریم که این ظرفیت‌ها درحالت بالقوه باقی مانده و اتفاقاتی که درطول تاریخ رخ داده، ظرفیت‌های اقتدارگرایانه فقه را برجسته کرده و ظرفیت‌های دموکراتیک فقه مغفول مانده است. پروژه فیرحی این است که ظرفیت‌های دموکراتیک فقه را برجسته کند که به‌شکل خاص می‌شود فقه سیاسی. فقه سیاسی معتبر است، بنابراین می‌توانیم این ظرفیت‌ها را به فعلیت برسانیم. ایشان عمدتا از روش‌های فوکویی استفاده کرده‌اند، یعنی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی. اگر دیرینه‌شناسی به این سوال پاسخ می‌دهد که یک دانش به‌شکل خاص درطول زمان چطور به‌وجود آمده و تبارشناسی به همین سوال پاسخ می‌دهد و رابطه آن را با قدرت بحث می‌کند، فیرحی می‌خواهد از این روش استفاده کند و توضیح دهد که فقه و فقه سیاسی در چه تاریخی به‌جود آمده، چه تطوری داشته و چرا ظرفیت‌های دموکراتیک در فقه به فعلیت نرسیده است. او در کتاب «قدرت، دانش، مشروعیت در اسلام» به‌دنبال این است که با استفاده از روش فوکویی پروژه خود را تحقق ببخشد. بدون‌تردید گفتمان دوم یعنی روشنفکری دینی با این سخن مخالف است، چون اساسا فقه سیاسی و ورود فقه به مسائل سیاسی و اجتماعی را معتبر نمی‌داند. در رابطه با موفقیت ایشان در پروژه‌اش باید به چند نکته اشاره داشت؛ اولا، پروژه، پروژه بسیار مهمی است، یعنی پروژه‌ای است که گفتمانی جدید در ایران به‌وجود آورد و تک‌نفره توانست کار بسیار بزرگی انجام دهد، کتب بسیار زیادی بنویسد، سخنرانی‌های بسیار زیادی داشت و این پروژه را تا حدی پیش‌برد. اما این پروژه چند ابهام دارد؛ اول اینکه آیا استفاده از روش‌شناسی فوکویی در اینجا درست است یا نه؟ مقاله‌ای با دکتر احمد بستانی در نقد کتاب «قدرت، دانش، مشروعیت» نوشتیم، درآنجا این روش‌شناسی را نقد کردیم. به‌طورکلی پروژه فیرحی با خود فیرحی همراه بود. به این معنا که پس از ایشان خصوصا در این سه‌سال ما متفکران زیادی ندیدیم که این پروژه را ادامه دهند. این پروژه به جهات مختلف ناقص ماند، به‌طورمثال استدلال فیرحی این است که ما از دل فقه، یعنی فقه سیاسی می‌توانیم دموکراسی برداشت کنیم، یعنی وجود اقتدارگرایانه فقه را کنار بزنیم و دموکراتیک بفهمیم. اما سوال مهم اینجا این است که شما در کجا اثبات کردید فقه سیاسی دانش معتبری است؟ در هیچ یک از کتاب‌ها و مقالات دکتر فیرحی به این بحث پرداخت نشده است. البته این نقصی بر دکتر فیرحی نیست، چون جزئی از پروژه‌شان بود و اگر کرونا اجازه می‌داد، ایشان در آینده به این بحث می‌پرداخت، بنابراین اصل اعتبار فقه سیاسی مورد بحث در کتب و مقالات‌شان قرار نگرفته است. من به گفتمان چهارم اشاره می‌کنم که با نظریه فیرحی ارتباط دارد و آن نظریه همروی است؛ من خودم آن را دنبال می‌کنم. نظریه همروی هم مانند فیرحی ذیل گفتمان نواندیشی دینی قرار می‌گیرد، پس اشتراک این نظریه با نظریه ایشان این است که هر دو به اعتبار فقه سیاسی قائل هستند. تفاوت در این است که دکتر فیرحی به‌شکل کلی گفت که فقه سیاسی معتبر است و می‌توان دموکراسی را از فقه سیاسی برداشت کرد، من وارد جزئیات بحث شدم و گفتم اولا فقه سیاسی دانش معتبری است اما اعتبار آن بسیار محدود است، بنابراین نباید انتظار داشت دموکراسی را در فقه سیاسی پیدا کند. فقه سیاسی اعتباری دارد که آن همراه با محدودیت است. اما اینکه با دست باز بتوانیم از فقه و فقه سیاسی، دموکراسی برداشت کنیم، براساس نظریه همروی کاری ناشدنی است. مساله دیگری که تفاوت نظریه همروی را با فیرحی مشخص می‌کند وجود دموکراسی در فقه است. دموکراسی مفهومی نوین و مدرن است. فقه سنت است، یعنی ماقبل مدرن است. اگر اولین استارت مدرنیته را در رنسانس و قرن پانزدهم بدانیم، قبل از قرن پانزدهم ما دموکراسی نداشتیم. مفاهیم دموکراسی عمدتا در قرون هفدهم و هجدهم به‌وجود آمده، چیزی که در اسلام قبل این دوران داریم اساسا دموکراسی نیست. ما مفاهیم سنتی داریم، مثلا ارزش رای مردم، بیعت و... پس اساسا صورت مساله پاک می‌شود. دموکراسی در دین وجود ندارد؛ چراکه مفهوم مدرن است.

آیا امکان نسبت‌سنجی شاخص‌های دموکراسی با دین وجود دارد؟ در بررسی این را ظرفیت‌سنجی می‌گوییم دموکراسی یک مفهوم مدرن است، اما شاخص‌هایی دارد. آن شاخص‌ها را با دین نسبت‌سنجی می‌کنیم. مسلما برداشت مثلا سیدمحمد خاتمی نسبت به استاد مصباح دموکراتیک‌تر است یا برداشت امام خمینی(ره) نسبت به برداشت آیت‌الله مصباح دموکراتیک‌تر است. شما این نظریه‌های مختلف در فقه سیاسی را که ببینید، متوجه می‌شوید نسبت‌شان با شاخصه‌های دموکراسی یکسان نیست، پس اینجا راهی باز می‌شود که ما شاخص‌های دموکراسی را با فقه و با دین- یعنی دین به‌صورت عام و فقه به‌صورت خاص- نسبت‌سنجی کنیم. ظرفیت‌سنجی شاخص‌های دموکراسی در دین، یعنی دین چقدر این توان را دارد که شاخص‌ها را برتابد یا برنتابد. من فکر می‌کنم اگر مرحوم فیرحی عمر طولانی داشتند، این نوع مباحثاتی که الان در نظریه همروی وجود دارد و به‌شکلی نقد نظریه ایشان محسوب می‌شود، درطول زمان با یکدیگر همفکری می‌کردیم و به هم نزدیک می‌شدیم، چون این دو پروژه بسیار به هم نزدیک است اما این تفاوت‌ها را هم دارد. تفاوت‌ها به‌معنای تضاد نیست. به‌هرحال اجل فرصت نداد و ایشان فعلا در عالم برزخ با اولیا و انبیا محشور هستند.

فقه باید مسیر زندگی خوب را هموار کند

ابوالفضل دلاوری
عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبایی

عنوان بحثی که من انتخاب کرده بودم، تقدم دموکراسی در فقه سیاسی بود. من با ماهیت فقه کاری ندارم، فقه می‌تواند در عرصه‌های خصوصی و در میان مومنان هر باور یا هر حکمی بدون اینکه به عرصه‌های عمومی لطمه‌ای وارد کند، ساری و جاری کند. مومن هر دین و مذهبی یا مومنان و پیروان هر مرجع و فقیهی، می‌توانند عرصه‌های زندگی خصوصی یا گروهی خودشان را بدون تعرض به عرصه‌های عمومی هرطوری که می‌خواهند سامان بدهند، بنابراین فقه همچنان می‌تواند جایگاه بسیار مهمی داشته باشد، حتی همان فقه سنتی و متصلب، اما وقتی وارد عرصه زندگی عمومی و اجتماعی می‌شویم، من یک باور دارم و آن اینکه تاریخ، تاریخ توسعه دموکراسی است و نه هیچ چیز دیگر. اما به‌تعبیر بنده که در حوزه جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی تاریخی بیشتر مطالعه کرده‌ام، به تأسی از یکی از بنیانگذاران این حوزه، آلکسی دوتوکویل معتقدم تاریخ اجتماعی چیزی به جز توسعه دموکراسی نیست. دموکراسی را چیزی جز خودآگاهی و تحقق برابری انسان‌ها در عرصه‌های زیست اجتماعی و عمومی نمی‌دانم. با این تعبیر از دموکراسی، ما نباید آن را به شکل‌های خاصی از رژیم‌های سیاسی، حکمرانی‌ها، سازوکارها، مکانیسم‌ها و نهادها محدود کنیم، بلکه دموکراسی بخشی از زیست روزمره مردم در تمام تاریخ بوده، یعنی تلاش برای برابری خودشان با دیگران. امروزه هم می‌بینیم که دموکراسی صرفا در قالب سازوکارهای نهادی و حکمرانی جلوه‌گر نمی‌شود، چون بیش از آن و موثرتر از آن در عرصه تحرکات اجتماعی و جنبش‌های اجتماعی تعریف می‌شود، معنا پیدا می‌کند، بازتعریف و نهایتا محقق می‌شود. ما اتفاقا جلوه‌ای از این در جامعه خودمان که متاسفانه دست‌کم نهادهای رسمی و سیاسی‌اش هیچ نسبتی با دموکراسی ندارند، می‌بینیم. دموکراسی درحال تحقق است. بیش از گذشته درحال تحقق است، بنابراین دموکراسی اصالت وجود دارد، به نسبت با فقه که طریقیت دارد؛ برای زیست‌های خاص، برای عرصه‌های خاص، برای دوره‌های خاص آن هم با قبض و بست‌های بسیار متعدد و بی‌کرانی که تاکنون داشته و از این به بعد هم می‌تواند داشته باشد، پس اصالت وجودی را من به خود دموکراسی می‌دهم. اینکه می‌گویم تقدم دموکراسی بر فقه، اینجا می‌خواهم دغدغه فقیه و جایگاهش را تبیین کنم. ما نیازی نمی‌بینیم و تا حالا این‌طور نبوده که دموکراسی را از فقه بیرون بکشیم یا اقتدارگرایی موجود را از فقه بیرون کشیده باشیم. من با این هم موافق نیستم که تئوکراسی مستند به فقه اقتدارگرایی ارتدوکس محصول استخراج از فقه است. این یک فرآیند تاریخی در عرصه تحولات سیاسی و یک برهه‌ای از تحولات سیاسی تاریخی ماست. مساله ما، مساله دولت بوده است، نه حکومت دینی؛ حکومت دینی فی‌الواقع صرفا یک استناد است، یعنی دین، متون دینی، فقه، استنادی به‌شکلی از ظهور دولت است که گویا ما گریزی از ظهور و تجربه‌اش نداشتیم. اتفاقا عنوان فقه دموکراسی، معنای خودش را در بحران این تئوکراسی می‌بیند و باز می‌یابد وگرنه اگر ما این را تجربه نکرده بودیم، هیچ موضوعیتی نداشت و حتی این مفهوم فقه دموکراسی در این کشور زاده نمی‌شد. این مسائل را طرح کردم که بگویم تقدم دموکراسی بر فرآیند درحال تحقق تاریخی بر چیزی به نام فقه سیاسی وجود دارد. فقیه سیاسی امروز می‌تواند به مساله دموکراسی صرفا بیندیشد، نه بیش از این، نه جایگاهش را دارد، نه توانایی‌اش را دارد و نه قبلا این کار را انجام داده است که بخواهد الگویی از حکومت را استخراج و محقق کند. ظاهر قضیه شاید حرف من را نقض کند.

بالاخره این نظام را عده‌ای از روحانیون تعریف و تبیین کردند، سازوکارها و نهادهایش را در قانون اساسی تبیین کردند و پرورش دادند. اما خوب می‌دانیم که این مفاهیم در فرآیند یک منازعه سیاسی و نه فقهی فراهم شد. داستان تدوین قانون اساسی، تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی و تنظیم متن قانون اساسی را هر کسی با این نگاه مطالعه کند، متوجه می‌شود که مساله در واقع ساخت‌مند شدن و بافت‌مند شدن یک نیروی اجتماعی بود که از پستوهای تاریخی بیرون آمد. قدرت را در عرصه‌های اجتماعی داشت اما حالا در عرصه‌های سیاسی هم بروز پیدا کرده. فاصله میان تایید پیش‌نویس و اصرار بر گنجاندن اصل ولایت‌فقیه در قانون اساسی، یک فاصله یک‌ماهه بیش نبود؛ یا تاکید بر اینکه مجلس خبرگان متشکل از فقها باید قانون اساسی را تایید کند یا اینکه همین را به رفراندوم بگذارند نتیجه یک ماهه یا دو سه هفته‌ای بیش نبود. در این فرآیند مجال اندیشیدن و مناقشات فقهی نبود. اصلا فقه اینجا جایگاهی نداشت. ما امروز می‌اندیشیم، به‌عنوان فقیه یا بنده به‌عنوان دانش‌آموخته علم سیاست به اتفاقی که افتاده، رویدادی که رخ داده؛ اینکه بگوییم آیا می‌توان دموکراسی را از فقه درآورد یا فقه این توانایی را دارد یا ندارد اصلا موضوعیتی ندارد و فکر می‌کنم مرحوم فیرحی هم عملا و نه صرفا در گفتار و نوشتار، کسی بود که به دموکراسی به‌عنوان یک فقیه می‌اندیشید. نه اینکه بخواهد دموکراسی را از فقه استخراج کند؛ آن را ارائه و پیرایه کند و به ما بقبولاند. مساله‌اش دموکراسی بود. من یک بار در اولین سالروز ایشان گفتم که فیرحی یک دانشجو و محقق خوب علوم‌سیاسی بود، یک پژوهشگر فقه، پژوهشگر تاریخ اسلام، تاریخ سیاسی معاصر و همه اینها بود اما بیش و پیش از همه اینها، فیرحی یک مصلح بود. به دنبال اصلاح می‌گشت. تمام تلاش‌هایی که می‌کند، برای این است که چگونه بتواند این مقوله و مفهوم را به نوعی بپروراند و توضیح بدهد. خودش در یک جمله‌ای صریح می‌گوید وظیفه فقه این است که طوری جهان امروز ما را توضیح دهد که تنش و تضاد شدیدی میان زیست مومنانه به یک دین با دیگران پیدا نشود و انسان‌ها خوب زندگی کنند. اینجا فقه اصالت و تقدمش را به صراحت از دست می‌دهد. باید پس و پشت نانوشته‌ها و ناگفته‌ها را بررسی کنیم. مقاله‌ای که من تهیه کردم، دو سال و نیم آخر عمر فیرحی را بررسی می‌کند. اصلا به سراغ کتاب‌های اولیه نرفته‌ام. آنها را در واقع مقدمات و تمهیداتی برای جوهره اصلی مساله‌اش، یعنی دموکراسی در نظر گرفته‌ام. امروز می‌خواهم بگویم فیرحی یک دموکرات بود. مصلح هم بود، اما دموکرات هم بود. در دهه ۷۰ می‌خواهد این فقه متصلب‌شده ارتدوکس را شالوده‌شکنی کند. در نیمه اول دهه ۸۰ معتقد است که این فقه اقتدارگرا است و با دموکراسی ناسازگار است. در نیمه دوم دهه ۸۰ در آثارش می‌گردد ببیند برای این سازه‌ها و نهادهای دموکراتیکی که امروز ما لاجرم نیاز داریم، می‌توان توجیهات فقهی هم پیدا کرد؟ اصالت با اینها است. تحزب، فرآیند توسعه سیاسی و از این قبیل بحث‌ها اصالت دارد. در دهه ۹۰ به سمت مساله حقوق می‌رود. حق را مبنای تفسیرش از فقه قرار می‌دهد. فقه حق، نه فقه تکلیف. انسان‌ها حق دارند.

حقی مساوی در عرصه زیست عمومی‌شان دارند. ارجاع و استناد مکرر او به لاک و دلبستگی و شیفتگی‌اش به او از همین‌جا می‌آید. انسان‌ها در آفرینش برابرند و بنابراین دارای حقوقی برابر هستند. در حیات، مالکیت، حق حاکمیت بر سرنوشت، حق اعتراض و مبارزه با آنهایی که این حق را محدود می‌کنند یا سلب می‌کنند برابر هستند. فیرحی اصالت را به حق می‌دهد. با استنادش به آن جمله که هیچ چیزی به جز دین نمی‌تواند از یک دموکراسی پشتیبانی کند. فقه جنبه ابزاری و طریقیت دارد. می‌توانیم از آن استفاده کنیم. برای آنکه اهلش است. عرصه تکامل خودآگاهی اجتماعی و همین‌طور صورتبندی‌های زندگی اجتماعی را همه می‌شناسیم، با آن درگیریم و می‌دانیم که گویا به تعبیری راهی جز پذیرش دموکراسی نیست. نه اینکه دموکراسی جایی بیرون از ما باشد. در جریان است. عده‌ای برای آن مانع ایجاد می‌کنند، عده‌ای آن را به رسمیت نمی‌شناسند. عده‌ای اختلال ایجاد می‌کنند. مردم در طول تاریخ یادگرفته‌اند برابری‌هایشان را بشناسند و تحقق ببخشند. از جمله در عرصه عمومی و سیاسی. حالا اینکه در جایی یک ترتیب نهادی خاص ایجاد شده و جایی هنوز این اتفاق نیفتاده، یک بحث فرعی است. فیرحی به صراحت می‌گوید انسان به ماهو انسان آنچنان خداگونه، آزاد و مختار آفریده شده است که هیچ حکومتی مشروعیت ندارد؛ مگر دلایل خاصی برای مشروعیتش ارائه دهد. دو نوع مشروعیت را برای توجیه هر شکلی از حکومت مطرح می‌کند؛ یک مشروعیت فاعلی؛ اینکه چه کسی حکومت کند. دو، چگونه حکومت کند. این را مردم که صاحب عله هستند تعیین می‌کنند. حق حاکمیت متعلق به آنها است. ایشان شاید از مفهوم قوه موسس صحبت نکرده و وارد بحث‌های خیلی انضمامی حقوق نشده است ولی به نوعی مردم را قوه موسس می‌داند؛ هم حق تاسیس دارند، هم نظارت و هم تغییر. این را بارها به‌ویژه در شقشقیه‌های آخر عمرش و سخنرانی‌های عاشورایی مطرح کرده است. با استناد به داستان امام حسین این را شرح می‌دهد؛ یا اینکه قرارداد شکل حکومت را مردم تعیین می‌کنند. صحبت از منشور مدینه نیست، مساله قرارداد مدینه است. قرارداد هم از نوع جان لاکی است و نه هابزی. یک بار برای همیشه اقتدار را تقدیم حکومت نمی‌کنیم. عمودی است. افقی همه لایه‌ها باید با همدیگر قرارشان را تنظیم کنند. مبایعه است. مبایعه‌ای که اسقاط‌کافه خیارات معنی ندارد. همه خیارات موجود است. از جمله خیار کشف فساد. تفسیرش از عاشورا همین کشف فساد است. این فقه، فقه دموکراسی است. نه به این معنا که دموکراسی را از فقه استخراج کند. دموکراتی است که چون با فقه هم درگیر است، می‌خواهد بیندیشد بلکه راهی پیدا کند دیگران هم این‌طور به فقه نگاه کنند. آنهایی که می‌توانند با راه‌های دیگری مانعی ایجاد کنند برای این فرآیند. فیرحی راهش همچنان باز است و ما نیاز داریم به اینکه با این نگاه تقدم دموکراسی بر فقه، تقدم بر علم، حقیقت، فلسفه و هر چیزی که شما تصور کنید، داشته باشیم. ما وظیفه‌مان این است که فقه را طوری بخوانیم، شرح دهیم و بفهمیم که زندگی روزمره تاریخ‌مند مردم دچار تضاد و تنش نشود. خوب زندگی کنند.

امید دموکراتیزه شدن اسلام سیاسی در ایران از دست رفته است

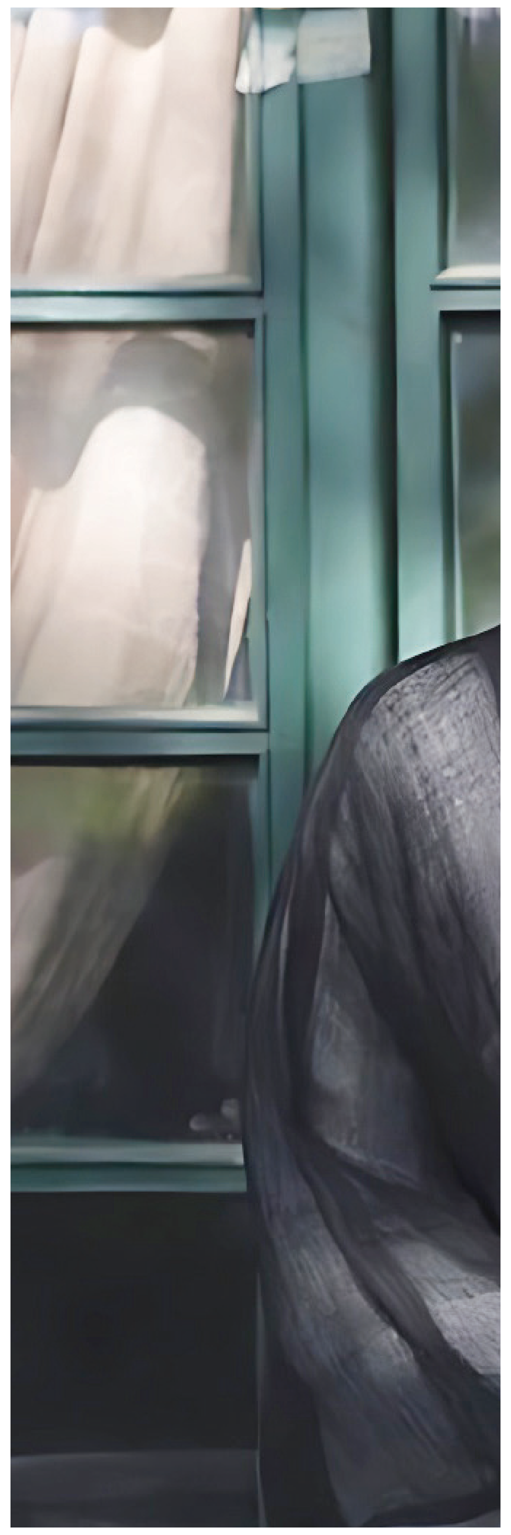
سیدمحمدعلی حسینی زاده
عضو هیات علمی دانشگاه شهید بهشتی

فکر می‌کنم داود فیرحی سه دوره اندیشه‌ای و فکری دارد. این سه دوره را باید در سایه تحولات اسلام سیاسی در ایران بررسی، و از این زاویه به آن نگاه کرد. دکتر فیرحی خیلی با مسائل روز مرتبط بود. محصول دوره اول چند کتاب تاریخی است؛ «تاریخ، دانش، مشروعیت و قدرت در اسلام»، «تاریخ تحول دولت در اسلام» و «نظام سیاسی در اسلام»؛ در این کتاب‌ها پژوهشگر تازه کاری را می‌بینیم که نیاز جامعه را در نظر می‌گیرد. بحث اندیشه اسلام تازه داغ شده بود، دکتر طباطبایی تازه این بحث را مطرح کرده بودند. بست این بحث آن زمان خیلی لازم به‌نظر می‌رسید. زمان دولت اصلاحات هم هست، اصلاحات نیازمند یک دوره تئوریک است. انتظار می‌رفت که این نگاه دکتر فیرحی بتواند به دولت اصلاحات یا تفکر اصلاح‌طلبی کمک کند. آن زمان هم مورد استقبال قرار گرفت. به خصوص به این دلیل که سرفصل‌هایی در علوم سیاسی داشتیم که این کتب را اقتضا می‌کردند، این کتب به‌عنوان کتب درسی خوانده می‌شد.

دوره دوم، دوره فقه دموکراتیک است. در اینجا با متفکری روبه‌رو هستیم که عمیق‌تر فکر می‌کند و یک برنامه پژوهشی دارد. این دوره باز به تحولی باز می‌گردد که در آن زمان رخ می‌دهد. بحث ظهور پوپولیسم در ایران و حاشیه رفتن سویه‌های دموکراتیک اسلام‌سیاسی و اینکه به هرحال مساله دموکراسی در ایران و رابطه‌اش با دین به یک چالش و معضل تبدیل شده بود و به هرحال باید این مساله حل می‌شد. آن زمان گفت‌وگوهایی میان طرفداران دموکراسی اسلامی و مخالفان آنها شکل گرفته بود و این آثار در آن راستا تدوین شدند که اسامی آن را خودتان بهتر می‌دانید. پاسخی به تقاضای زمان بود.

بحثی که آن زمان بخشی از طرفداران اسلام سیاسی یا اسلام‌گرایان به آن احتیاج داشتند. به هر حال برجسته کردن سویه‌های دموکراتیک فقه و مذهب کاری بود که آن زمان می‌توانست خیلی به اعتبار و مشروعیت این گروه کمک کند. آن زمان مورد استقبال هم قرار گرفت. بخشی از حاکمیت که تصور می‌کردند این کتاب‌ها و این تفکر در چهارچوب اسلام سیاسی را حفظ می‌کند و هم سویه دموکراتیک مدرن به این گروه می‌دهد. در مرحله بعد که باز به تحولات دولت و اسلام سیاسی در ایران مربوط می‌شود بحث‌های عمیق‌تری را مطرح می‌کند، در دوره دوم دکتر فیرحی یک نومشروطه‌خواه حوزوی است. سعی می‌کند فقه مشروطه را احیا کند. خیلی ساده تقریبا می‌توان گفت در برخی آثارشان مساله دموکراسی در ایران را بررسی می‌کند. یا اصلا بحث فقه و دموکراسی را به نظر خیلی ساده برگزار می‌کند. شما مثلا «فقه و حکمرانی حزبی» را ببینید، استدلال‌ها و اصلا نوع کتاب خیلی ساده‌انگارانه نوشته شده است. خیلی عمیق نیست، یعنی انگار نیازی وجود دارد که می‌خواهد آن را پاسخ بدهد. به هرحال درباره حزب در این حوزه ادبیاتی وجود ندارد و باید تولید شود. بازگشتی است به نایینی. شما با فقیه نواندیش سروکار ندارید. از فقهایی صحبت می‌شود که به‌نوعی می‌توانند مقدمه‌ای برای تفکر دموکراتیک در ایران باشند؛ آخوند خراسانی و نایینی. در دوره آخر دوره‌ای است که خیلی دیده نمی‌شود؛ چراکه فیرحی را بیشتر به دوره دوم و به‌عنوان فقیه دموکرات می‌شناسند. به‌عنوان کسی که می‌خواست یک قرائت دموکراتیک از فقه ارائه بدهد می‌شناسند. در دوره بعد، محور و بحث، قانون است. در دو کتاب آخر به خصوص کتاب آخر ایشان که ناتمام منتشر شد ما با یک متفکری روبه‌رو هستیم که خیلی عمیق‌تر فکر می‌کند اما برای معضلات و چالش‌ها پاسخی ندارد. چالش‌ها را مهم‌تر از چیزی که قبلا دیده، می‌بیند اما نمی‌تواند مانند دفعات قبل خیلی ساده به آنها پاسخ دهد. شما مثلا در «فقه و سیاست» می‌بینید که خیلی ساده قرائت دموکراتیک برجسته می‌شود اما در کتاب قانون می‌بینید که دکتر نمی‌تواند یک راه‌حل ارائه دهد. در واقع نه تفکر دکتر اجازه می‌دهد و نه شاید فرصت هست که بتواند این معضل بزرگ مذهب و دموکراسی در ایران را پاسخ دهد. در این کتاب شما بحث‌هایی می‌بینید که خیلی شبیه مباحث دکتر طباطبایی هستند. در اصل و در موضوعات اساسی مانند حاکمیت ملی، دولت مدرن و قانون این دو اندیشمند به هم نزدیک می‌شوند. مباحث به همدیگر نزدیک است. اما مبنا و محوریت بحث تفاوت دارد و طبیعتا مسیر بحث هم فرق می‌کند. به نظرم پروژه فیرحی در این کتاب به‌نوعی به دکتر طباطبایی نزدیک می‌شود. در این کتاب آخر نشانه‌هایی از تحولی عمیق از دکتر فیرحی می‌توان دید که به‌خاطر ناتمام ماندن آن خیلی دیده نشد. در اینجا فیرحی از فقه فراتر می‌رود و دیگر سخن از دموکراتیک کردن فقه نیست. از بازسازی اساسی مذهب سخن می‌گوید. می‌گوید علما باید تصمیم بگیرند یا با دموکراسی بستیزند یا یک بازخوانی دموکراتیک از دین داشته باشند. به اسلام سیاسی در این کتاب به‌شدت انتقاد وارد می‌کند و به نظر من از اسلام سیاسی عبور می‌کند. می‌گوید اسلام سیاسی از دو گفتمان مارکسیسم و اسلام‌گرایی عربی و پاکستانی الهام گرفته و اینها حاکمیت ملی را قیچی کردند. بنابراین اینجا دیگر فیرحی قبلی نیست که در چهارچوب اسلام سیاسی فکر می‌کرد و می‌خواست اسلام سیاسی را کمک کند تا دموکراتیک یا دموکراتیک‌تر شود. این کتاب در واقع نشان می‌دهد که دیگر نه به اسلام سیاسی و نه به فقه امیدی نیست. آخر کتاب می‌گوید که جامعه ایران یا باید به بازسازی عمیق در مذهب تن دهد یا نیهیلیسم آن را فرا خواهد گرفت. خود ایشان هم در این کتاب جایی نیست بتواند از این چالش و معضلی که مطرح می‌کند عبور کند یا آن را حل کند. در واقع کتاب بیشتر طرح مساله است. به‌نوعی نشان از ناکامی یا ناامیدی نسبت به تلاش‌های گذشته دارد. آنچه در دهه نود به‌عنوان افق در نظر گرفته بود با بحران‌هایی که در اواخر عمرش پیش آمد و مسائلی که اتفاق افتاد ایشان با یک مسیر جدیدی روبه‌رو شد و سعی کرد تغییری در اندیشه‌اش داشته باشد. اینجا شما دیگر تجویز نمی‌بینید بیشتر طرح بحران و طرح مساله متفکری ناامید و خسته را می‌بینیم. آخرین جمله‌ای که از ایشان در خاطرم است این بود که «فلانی من خسته‌ام». این جمله آخری بود که من از ایشان شنیدم. در این کتاب می‌توان این را دید. متفکری که تمام تلاشش را کرد تا اصلاحی در این مملکت صورت بگیرد، دموکراسی با دین عجین شود و بتوان قرائت دموکراتیک از دین ارائه داد و فکر می‌کرد این مهم‌ترین مساله ایران معاصر است. شما احساس می‌کنید که این پروژه و خود متفکر خسته و ناامید شده است. از همراهی کسانی که امید همراهی با آنان را داشت ناامید شده است. اگر دلایل شکست پروژه دکتر را از من بخواهید من معتقدم فارغ از اینکه چقدر استدلال درباره سازگاری دین

ادامه در صفحه ۱۵



ادامه از صفحه ۱۴

و دموکراسی وجود داشته باشد، بحث این است که چقدر اعتبار و اقتدار پشت این گفتمان است. فیرحی یک مرجع تقلید نبود، یک تحصیل‌کرده عادی حوزوی بود و در حوزه اعتبار لازم را برای این پروژه نداشت. این پروژه کسی مانند آخوند خراسانی، نایینی و امثالهم را می‌خواست تا بتواند از فقه که قرن‌ها دانش اقتدارگرایانه شده بود قرائت دموکراتیک ارائه دهد. فیرحی روحانی تحصیل‌کرده دانشگاهی بود. در حوزه اعتبار لازم را نداشت. نهاد رسمی، مرجعیت و افرادی که به این اندیشه‌ها اعتبار می‌دهند خیلی با این مباحث میانه‌ای ندارند. به نظرم مسیر اندیشه فیرحی را باید با مسیر اسلام سیاسی در ایران و فراز و فرودهایش سنجید. آخرین تلاش فیرحی نشان از این دارد که امید دموکراتیزه شدن اسلام سیاسی در ایران از دست رفته است.

فقیه بازنده

محمدرضا مرادی‌طادی
پژوهشگر مرکز مطالعات کشورهای وارث تمدن ایرانی

من عنوان جلسه را فقه دموکراسی می‌خوانم و دلیلش هم این است که اولا خود استاد بحث فقه تحزب را داشت پس این اجازه را می‌دهد که این را فقه دموکراسی بخوانیم. دوم هم اینکه وقتی این را فقه دموکراسی بخوانیم این فضا باز می‌شود که نقد رادیکال‌تری از آن داشته باشیم. من اسم این را مواجهه گذاشتم. اینکه ما ایرانی هستیم و باید با کلان مساله‌مان که تجدد است روبه‌رو شویم و از منظر فکری تنها کاری که می‌توانیم انجام دهیم تامل در منطق این مواجهه است. یکی از کسانی که به‌عنوان شاخص‌ترین فرد این مواجهه را پیش برد استاد طباطبایی بود که در سه پروژه زوال، تداوم و جدال قدیم و جدید سعی کرد این را صورت‌بندی کند. پروژه زوال تابعی از منطق یونانی بود، پروژه تداوم یک نظریه ایدئولوژی بود که منطق ایرانی دنبال می‌کرد و پروژه جدال را می‌توان تابعی از منطق اشمیتی دانست، یعنی همان سکولار شدن مفاهیم الهیاتی در بستر دولت و حاکمیت. فیرحی به‌عنوان شاخص‌ترین شاگرد طباطبایی که هوشمندانه آن را دنبال می‌کرد در اولین کتاب خودش که پروژه «دانش، مشروعیت» بود بخش تاریخ‌نگاری اندیشه، تسویه حسابی با استاد خودش کرد و نشان داد که او جریان سوم که سیاست‌نامه‌نگاری باشد را قبول ندارد و تابعی از نظر فارابی، در احصاءالعلوم یا به فلسفه سیاسی قائل بود یا فقه. بنا به دلایل شخصی قسمت فلسفه را هم دنبال نکرد و انتهای کتاب «دانش، قدرت، مشروعیت»، با فقیهی روبه‌رو هستیم که شاید هم از منظر منزلت و شأن که روحانی بود یا از منظر یک سری از مبانی تئوریک تصمیم گرفته بود راهی که انتخاب می‌کند کار فقه باشد. اما از پروژه تاریخ‌نگاری اندیشه‌اش که تاثیری هم بر پروژه فکری‌اش دارد از بعد معاصریت باقی می‌ماند. در بعد معاصریت آن چیزی که از طباطبایی برای فیرحی بسیار گویا و گیرا بود همان بخش جدال قدیم و جدید بود که ذیل آن منطق اشمیتی می‌خواست گذار را توضیح دهد؛ گذاری که سکولاریزاسیون فقه بود، یعنی تبدیل فقه به حقوق و اینکه به هرحال پلی به قدیم و جدید ما بزند و این معضل را حل‌وفصل کند. در اینجا و در این قسمت فیرحی چهار کتاب نوشت که سعی کرد این پروژه را توضیح دهد. جلد یک «فقه و سیاست» که فقه مشروطه بود. جلد دو، «فقه حکومتداری» بود که در پایان آن جلد هم به بن‌بست‌های اندیشه خودش رسید؛ چراکه نشان داد فقه از تمام وجوه دموکراتیک خودش به‌خاطر به قدرت رسیدنش تخلیه شده و از وجوه اقتدارگرایانه‌اش لبریز شده است. در شرحی که بر تمهید نوشت سعی کرد تفسیر خودش را از فقه مشروطه ارائه دهد. درنهایت در قرائتی بسیار اگزجره و تقلیدشده‌ای در کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» سعی کرد صورت‌بندی دقیقی از چیزی که نسبت این دوتا بود را به خواننده ارائه کند. البته این کتاب به صورت معناداری کم خوانده‌شده‌ترین کتاب ایشان است و شاید بتوان گفت در این قسمت هم نشان می‌دهد این نظریات می‌توانستند خلأها و گپ‌هایی داشته باشند. اما در کلیت قضیه این پروژه می‌خواست ذهنیت اداره یا تخیل سیاسی را توضیح بدهد که این ذهنیت اداره قرار بود دو وجه را تنظیم کند. یکی اتصال میان قدیم و جدید ما و این گذاری که قرار است رخ دهد. دوم قرائتی دموکراتیک، یعنی دموکراتیزه کردن فقه و یا فقهی کردن دموکراسی. اما وقتی شما در مورد فقه دموکراسی یا فقه و دموکراسی صحبت می‌کنید، علی‌القاعده در کانون این دموکراسی باید سوژه‌ای وجود داشته باشد که آزاد است و آزادی را تجربه کرده است. شما به صورت ناگفته، تلویحا یا در ناخودآگاه خودتان بخشی از آزادی را مدنظر داشته باشید، این شما را وصل می‌کند به وجوهی از لیبرالیسم. یعنی نمی‌توانید نسبت به لیبرالیسم هم بی‌توجه باشید؛ چراکه در کانون خودش مفهوم آزادی را دارد. اما آن چیزی که فیرحی از آزادی دنبال می‌کرد و در تمایز حق و حکم سعی می‌کرد آن را توضیح دهد، خوانش‌ها و تفاسیری از لیبرالیسم بود که من اسمش را اقتصاد پایه می‌گذارم. در رابطه با سوژه‌ای برای نظام سیاسی که ثروت تولید می‌کرده و نظم شهر که قرار بوده از این ثروت حفاظت کند. متناظر این را وقتی فیرحی در بحث‌های فقه دنبال می‌کند، توضیح می‌دهد که کسی که این نوع حق را مطرح کرد، شیخ انصاری بود که در معاملات خودش در بخش خیارات، خیار را به‌عنوان یک حق مطرح کرد و در مفهوم حق بخشی گشوده شد که در فقه ما که فقه خصوصی است، مفاهیمی ایجاد شود که حقوق عمومی ما را توضیح دهد؛ چراکه فقه ما در قسمت حقوق عمومی بسیار تنک‌مایه است، هرچند در قسمت حقوق خصوصی بسیار فربه است. اگرچه فیرحی می‌کوشید اینها را توضیح دهد اما در جاهایی بن‌بست اندیشه‌اش مشخص بود. همان‌طور که گفتم، در پایان جلد دوم «فقه و سیاست» مشخص بود این نسبتی که برقرار می‌کند، اصل قضیه را توضیح نمی‌دهد. این نسبت علی‌الاصول در خود فقه نیست. اینجا جایی است که به نظر من گره‌هایی در نظریه فیرحی بود. فیرحی اندکی شتابزده عمل کرد. جدال‌های الهیاتی در غرب بوده که زمان ادغام خدایان با یکدیگر و واحد شدن خدا، مدینه تاسیس می‌شود. یعنی شکل‌گیری امر سیاسی متوقف بر یک انقلاب توحیدی است. وقتی این انقلاب توحیدی رقم نخورد، نمی‌توان از حیوان زحمتکش به حیوان سیاسی گذار داشت. حیوان سیاسی ارسطویی پیشاپیش گذار الهیاتی را طی کرده است؛ چراکه او توضیح می‌دهد اگر یک قدم بالاتر بروی، خدایی. اگر یک قدم پایین‌تر بیایی، دد و دام هستی. اینجا هست که لولا شدن سیاست به آن سوژه رخ داده و بر مبنای آن حق و حقوق هم می‌توان نظم مدینه را توضیح دهد. هیچ‌کدام از اینها در فقه نیست و باید پیشتر از آن توضیحی می‌دادند که فیرحی نمی‌توانست این را توضیح دهد. خودش هم متوجه این تنگنا می‌شود. شاهد مثال اینکه در انتهای کتاب مفهوم قانون می‌گوید معمای کل جهان اسلام این است که نسبت شریعت و قانون اساسی را توضیح دهیم و این نسبت اسلام و دولت مدرن است. یعنی اینکه شما بتوانید لحظه تاسیس را شرح و تئوریزه کنید و بعد به موارد دیگر بپردازید. به نظر می‌رسد در دنباله این معمای جهان اسلام است، دو دسته پاسخ وجود دارد؛ کسانی که به دنبال نظریه امتناع بودند و می‌گفتند جمع این دوتا ممتنع است. دوم نظریه اجتماع و کسانی که قائلند می‌توان این دو را جمع کنیم. ایشان در ادامه به‌طور حیرت‌انگیزی می‌نویسند جمع کردن این دو مستلزم اصلاح عمیق اندیشه دینی است که علی‌القاعده اصلاح اندیشه دینی چیزی فراتر از فقه است. به نظر می‌رسد اینجا مرحوم فیرحی به شکست پروژه‌اش اقرار می‌کند. امروز در کنار فیلسوف بازنده که از شکست پروژه‌اش می‌گوید، باید از فقیه بازنده هم گفت که نتوانست پروژه‌اش را به سرانجام برساند.

فقه مرجعیتش را از دست داده است

سیدعلی میرموسوی
عضو هیات علمی دانشگاه مفید قم

پروژه دکتر فیرحی یک دغدغه خیلی مهم داشت و آن بحث دموکراسی و توسعه ایران بود. این دوست نازنین و عزیز ما همیشه نگران آینده ایران بود. در این پروژه فکری که وجه فقهی آن برجسته‌تر بود، بحث خوانش دموکراتیک از فقه خیلی اهمیت داشت. ایشان به دنبال این بود که یک خوانش دموکراتیکی از فقه ارائه دهد. به دو دلیل. یکی اینکه ایشان تصور می‌کرد فقه برترین دانش در بین دانش‌های عملی در تمدن اسلامی و در تاریخ اندیشه اسلامی است و آن نقشی که حکمت عملی در یونان ارائه می‌کرده را فقه در ایران ایفا می‌کند. بنابراین مشکل دموکراسی در جوامع اسلامی را به دلیل این می‌دانست که یک صورتبندی فقهی از دموکراسی ارائه نداد. او معتقد بود اگر ما دموکراسی را با فقه همراه نکنیم، درحقیقت به نوعی خشت بر دریا زدن است. به آن سرمنزل مقصود نمی‌رسیم. دوم دلیل اهمیت ایشان به این بحث این بود که ایشان احساس می‌کرد اقتدارگرایی در جوامع اسلامی از راه فقه خودش را بازتولید می‌کند. به همین دلیل بر روشنفکران خرده می‌گرفت که چرا فقه را دست‌کم گرفتند و به ظرفیت‌های فقه توجه نکردند. بر این اساس ایشان در رابطه فقه و دموکراسی یک اصالت به فقه می‌داد. معتقد بود که در راستای دموکراسی‌سازی ایران، ما هم به فقه نیاز داریم و هم از فقه می‌توانیم انتظار اینکه در این مسیر به ما کمک کند را داشته باشیم. او سه کار مهم در این راستا انجام داد. اول اینکه با یک نگاه فوکویی تاریخ دانش و اندیشه سیاسی اسلامی را بررسی کرد و گفت اگر دانش و اندیشه سیاسی خصلت اقتدارگرایانه پیدا کرده است، به این دلیل است که بازتابی از ساختار و روابط قدرت اقتدارگرایانه است. بنابراین در گام اول ایشان اصالت را به ساختار و روابط قدرت می‌دهد. در گام دوم ایشان نگاهی به تاریخ تحول فقه داشتند، در راستای برجسته کردن خوانش دموکراتیک. به‌ویژه در دوره معاصر که دوره مشروطه و جمهوری اسلامی است. ایشان سعی کرد با تاکید بر دیدگاه نایینی در عصر مشروطه نشان دهد که یک خوانش دموکراتیک از فقه امکان‌پذیر است و باید این را برجسته و احیا کنیم. یک نوع نایینی‌گرایی در کارشان بود، در این راستا هم کار کردند. کار سوم ایشان این بود که خودش وارد بحث شد و سعی کرد با نگاه فقهی برخی از مفاهیم و نمادهای دموکراسی را توجیه کند. مثلا کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» در این راستا بود. من در این فرصت محدود اگر بخواهم یک ارزیابی از کار استاد فقیه داشته باشیم، به نظرم می‌رسد باید ببینیم آیا اساسا در پروژه دموکراسی ایران ما نیازی به فقه داریم یا نه؟ چه انتظاری از آن می‌توانیم داشته باشیم؟ برای پاسخ به این پرسش باید یک نگاه اجمالی به دو مفهوم دموکراسی در فقه داشته باشیم. در بحث دموکراسی برداشت‌ها و تعاریف خیلی متنوع است. اما من خودم تصور می‌کنم که دموکراسی یک رویه و مجموعه قواعدی برای تصمیم‌گیری جمعی و فعالیت و اداره جمع است. بنابراین هرجایی که بحث تصمیم جمعی باشد و یک فعالیت جمعی، امکان بحث دموکراسی مطرح می‌شود. بنابراین دموکراسی در اصل یک مقوله اجتماعی است که یکی ازحوزه‌های مهم آن، حوزه سیاست است. به قول پوپر دموکراسی یک روش است برای ایجاد و پرورش نهادهایی که از حکومت جابرانه جلوگیری می‌کنند. بیتام در بحثی که دارد، دو اصل مهم برای دموکراسی بیان می‌کند. یکی برابری سیاسی و دیگری نظارت همگانی. یک‌سری نهادهایی که این نهادها را به سه دسته تقسیم کرده است. دسته اولش آن چیزی که مربوط به حقوق شهروندی می‌شود، دسته دوم آن نهادهایی که دولت را نماینده و پاسخگو می‌کند و دسته سوم نهادهایی که انجمن‌ها و جامعه مدنی را حمایت می‌کند. درمجموع می‌توان پنج نهاد مهم برای دموکراسی ذکر کرد. یکی انتخابات رقابتی و آزاد بین احزاب سیاسی، دوم مجلس نمایندگان که بازنمایی همه افکار اقشار باشد، سوم قوه قضاییه مستقل، چهارم رسانه‌ها و مطبوعات آزاد و مستقل و درنهایت نهادهایی که میان مردم و حکومت کار نظارتی را انجام دهد. این نهادهای دموکراسی است. فقه به‌تعبیر فارابی، صناعتی است که این صناعت احکام عملی زندگی مسلمانان را می‌گوید. این فقه یک دانش یا صناعت مصرف‌کننده است. یعنی از یافته‌ها و داده‌های دیگر علوم و دانش‌ها بهره می‌برد. نصوص دینی را هم بررسی می‌کند، بعد یک سری احکام را استفاده می‌کند. به لحاظ معرفتی خودش تولید محتوا نمی‌کند، از داده‌های دیگر بهره می‌برد. به لحاظ جامعه‌شناختی استقلال ندارد. در هر شرایط و مناسبات اجتماعی فقه رنگ و بوی همان شرایط را می‌گیرد. به قول مرحوم استاد مطهری، فقه شهری، بوی شهر می‌دهد. فقه روستایی هم بوی روستا می‌دهد. ما باید ببینیم که دموکراسی چه نسبتی با این فقه پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد که فقه لایه‌ای انکارناپذیر از سنت است که دچار نوعی تصلب هم شده است. به تعبیر استاد طباطبایی مشحون از احکام و فتوایی است که با دموکراسی سازگار نیست. این قابل انکار نیست.

نکته بعدی اینکه برای استقرار دموکراسی ما به بازنگری در احکام و فتاوایی که با دموکراسی ناسازگار است، برابری سیاسی را از بین می‌برد و نفی می‌کند، نیاز داریم. ولی این نیاز به‌طور عملی اگر جنبش دموکراسی‌خواهی و نهادهای دموکراتیک در یک جامعه تقویت شود، خودش به طریق طبیعی آنها را هم در پی می‌آورد. نمونه‌اش خود مشروطه است. شما می‌بیند آثاری که در فقه مشروطه نوشته شد، در آن سه سال میان بسته شدن و باز شدن مجدد مجلس بود. فقها دیدند شرایط زمانه شرایطی است که نیازمند این تفسیر است. بنابراین به‌طور طبیعی اگر ساختار قدرت به‌سمت دموکراتیک شدن رفت، این تحولات را هم در پی خواهد داشت. می‌توان گفت بازتابی از دگرگونی اجتماعی و تحولی که در پرتو گرایش به عقل عقلایی بود، در مشروطه اتفاق افتاد. همچنان در جمهوری اسلامی هم همین اتفاق افتاد. در جمهوری اسلامی ما می‌بینیم که روند دموکراتیک بخشی از آرمان‌های انقلاب ما، در حاشیه قرار گرفت و روند اقتدارگرایانه تقویت شد. اتفاق دیگر این بود که ایدئولوژی، فقه را مصادره کرد. دو اینکه مبانی اندیشه‌ای و معرفتی دموکراسی جنبه فقهی ندارد و از این نظر نمی‌توان به فقه برای توجیه این مبانی فکر کنیم. نهادهای دموکراسی هم جنبه عقلایی دارد. در حقیقت اصالت دادن به فقه در بحث دموکراسی با یک نوع فرهنگ‌گرایی همراه است. فرهنگ‌گرایی می‌خواهد بگوید مادگرگونی‌های اجتماعی را باید از مسیر فرهنگ و تحول فرهنگی پیش ببریم. این خودش محل بحث است. فقه به مثابه یک لایه انکارناپذیر سنت که با نوعی تاخر تاریخی و فقر همراهی با زمان روبه‌رو است، نتوانسته با تحولات اجتماعی هم‌پا شود و به آسانی به‌عنوان یک ابزاری در خدمت ایدئولوژی قرار گرفت. ولی اگر ما در عرصه‌های دیگر بتوانیم پروژه دموکراسی‌خواهی را پیش ببریم، فقه هم به‌طور طبیعی از این پیروی خواهد کرد.

فیرحی نشان ناتوانی‌های ما حقوقدانان است

فردین مرادخانی
عضو هیات علمی دانشگاه بوعلی سینا همدان

نخستین نکته اهمیت حقوق در تمدن اسلامی و مدرنیته در این تمدن است. حقوق نگاه خاصی در این تمدن دارد و کاملا برعکس تمدن مسیحی است. لئواشتراوس در تمدن مسیحی می‌گوید در مسیحیت، دین در دادگاه فلسفه از خودش دفاع کرد، ما در دنیای اسلام، فلسفه در دادگاه دین از خودش دفاع کرد. فلذا فلسفه مساله اصلی تمدن اسلامی نشد؛ چراکه دین مسیحی روی ایمان ایستاده بود و الهیات در آنجا جایگاه خاصی داشت، در تجدد فلسفه خیلی مهم شد. در دین اسلام چون فقه جایگاه کلیدی دارد، هر گونه تجددی در تمدن اسلامی از مسیر فقه می‌گذرد و باید با فقه تعیین تکلیف شود. فلذا بیشتر متفکران جهان اسلام اگرچه در آغاز از راه‌های دیگری عبور می‌کنند، نهایتا به فقه می‌رسند. در این دانش‌های علوم انسانی جدید، دانشی که به بیشترین نزدیکی را با فقه دارد، حقوق است. دکتر فیرحی از این حیث حائز اهمیت است که متوجه شده بود حقوق مهم است و اگر قرار باشد سخنی بگوییم و حرف جدیدی داشته باشیم، باید به حقوق برگردیم. جالب است که آخرین کتاب طباطبایی درباره حقوق بود. آخرین کاری هم که دکتر داوری اردکانی به‌عنوان وصیتنامه خودش نوشته است، بازهم به مسائل حقوقی برمی‌گردد. یعنی یک جایی همه به این دیوار حقوق برمی‌خورند و می‌بینند که باید نسبت به آن تعیین تکلیف کنند. اگر بخواهیم آثار فیرحی را تقسیم‌بندی کنیم، من به چهار دوره تقسیم می‌کنم. دوره اول «قدرت، دانش، مشروعیت» است که بیشتر می‌خواهد بگوید فقه با نظام سلطانی آمیخته شده است. در دوره دوم که پنج جلد کتاب مانند تاریخ تحول دولت در اسلام، دین و دولت و... این پنج جلدی که در این دوره نوشت، گسلی است که خیلی کارش را تعیین‌تکلیف نکرده است. اما در دوره سوم، فیرحی متوجه حقوق می‌شود. در «فقه و سیاست در ایران معاصر»، شرحی که بر «تنبیه» نوشت و «قانون» کلا به مساله حقوق پرداخت. در دوره چهارم که تازه شروع شده بود بازگشتی به اوایل اسلام بوده، دیگر چیزی مکتوب نکرد و ناتمام ماند.

من خودم کارهای فیرحی در حوزه حقوق را به دو دسته تقسیم می‌کنم. یکی در کتاب «فقه و سیاست»، «فقه و حکمرانی» و شرحی که بر «تنبیه» نوشته است. در اینجاکه مهم‌ترین کتابش هم همان «فقه و سیاست در دوران معاصر» است، می‌خواهد همان کاری را کند که در «دانش و مشروعیت» از آمیختگی فقه و نظام سلطانی گفته بود. می‌خواست بگوید این فقه مربوط به جهان قدیمی بود. برای جهان جدید هم باید یک فقه و مولفه‌هایی تعریف کنیم. اینجا از فقه مشروطه سخن می‌گوید که ما باید یک فقه مشروطه در برابر فقه نظام سلطانی ایجاد کنیم. در دوره دومش روی آخوند خراسانی و نائینی خیلی می‌ایستد. قسمت دوم کارهای فیرحی می‌آید روی کتاب مفهوم قانون. در دوره اول که می‌خواست فقهی را برای جهان جدید تالیف کند، چند ویژگی داشت، اول ایستادن بر متون اصلی فقه. دوم اینکه همراه یک‌سری از مفاهیم بنیادی در فقه رفت و سعی کرد اینها را مجدد تعریف کند. مانند اصل اباهه، اصل عدم، حق و حکم. سوم استعاره‌ها؛ فیرحی از استعاره استفاده می‌کند، اما من خیلی با این کلمه موافق نیستم. موافقم که بست مفاهیم حقوق خصوصی در حقوق عمومی است.

بیشتر مفاهیم عصر جدید که درباره سیاست می‌گفتند، مفاهیمی هستند که در حقوق خصوصی است. مانند همین ولایت فقیه، ذیل بحث متاجر بحث می‌شود. اینها را می‌خواهند وارد به حوزه حقوق عمومی کنند. کار دشواری است و کاری است که در اروپا قبلا انجام شده و فیرحی سعی می‌کرد در این حوزه زورآزمایی کند. چهارم تامل درباره برخی از مفاهیم جدید. اینکه آیا این مفاهیم جدید ریشه در دوران قدیم دارد یا نه. فیرحی به سراغ برخی از مفاهیم مانند آزادی، نمایندگی، برابری، قانون، پارلمان و شورا رفت. وقتی کمی جلوتر رفت، دید مفهوم قانون مساله مهم‌تری است. اساسا در جهان اسلام هیچ تجددی رخ نخواهد داد مگر اینکه از مسیر حقوق بگذرد. فیرحی هم متوجه این مساله شده بود. او به صراحت این را می‌گوید؛ در جایی می‌گوید شریعت و قانون بزرگ‌ترین معمای جهان اسلام هستند. در جایی دیگر می‌گوید حل مشکلات نظریه دولت در اسلام نیازمند حل مساله شریعت و قانون است. در جایی هم می‌گوید بحران دولت و بحران مدرنیته در جهان اسلام حل نمی‌شود مگر اینکه نسبت قانون و شریعت حل شود. جای دیگری طباطبایی می‌گوید نخستین نظریه‌پرداز دوران جدید جهان اسلام کسی خواهد بود که نظریه‌ای در نسبت بین فقه و شریعت در یک طرف و حقوق و قانون از طرف دیگر ایجاد می‌کند. فیرحی رفت سراغ این مفاهیم شش‌گانه‌ای که گفتم فهمید قانون از همه مهم‌تر است. کار دوجلدی درباره قانون نوشت که سعی کند این مفهوم را از دوره مشروطه بحث کند. کسانی که درباره تاریخ مفهوم قانون و نظریه قانون کارهایی را خواندند، دیدند که خیلی بحث پیچیده‌ای است. انسان در دوره جدید فقط قانون را کشف نمی‌کند، قانون را وضع می‌کند و این برمی‌گردد به یک‌سری مبانی فلسفی که فیرحی به هیچ کدام از این مباحث نمی‌اندیشد و تنها به سراغ یکی از مباحث قانون می‌رود. فقط بحث شریعت و قانون است. در کتاب دو جلدی‌اش سعی می‌کند این مفاهیم و جدالش را حل کند. کار خیلی کار ضعیفی است. کتاب ربطی به قانون و شریعت ندارد. این کتاب کاری است در حد تاریخ روشنفکری و به‌دنبال همان نزاع‌هایی می‌رود که همیشه در ایران وجود داشته و بیشتر به سراغ مفاهیمی می‌رود که در روشنفکری ایران وجود داشته است. اینجا به‌نظرم این کارها علی‌رغم فهم هدف، نتوانست کاری درخور کارهای دیگرش مانند «فقه و سیاست» ارائه دهد. شاید بخشی از کار به ما حقوقدانان برگردد که تامل جدی نکرده‌ایم و مباحث‌مان نازل است. فیرحی هم طبیعتا داشت از این میراث فشل بهره می‌برد. باید بنایی از جانب حقوقدانان برای او فراهم می‌شد که این خلأ محسوس بود. به‌نظر من این دیگر کل توان ماست و باید این را بپذیریم. ما از لحاظ فکری در یک حالت بسیار ضعیف قرار داریم. در حوزه حقوق چیزی بیشتر از این نداریم و فیرحی نشان ناتوانی‌های ماست.