

سکولاریسم پنهان

بررسی انتقادی اندیشه‌های دکتر داود فیرحی

با نوشتارها و گفتارهایی از:

حجج اسلام: سید محمد مهدی میر باقری، حمید پارسا، عبدالحسین خسرو پناه،

داود مهدوی زادگان، محمد جواد نورزوی، مهدی امیدی، ذبیح‌الله نعیمیان

محمد علی لیالی، ابوذر مظاهری و علی احمدی خواه

و آقایان: موسی نجفی و علیرضا جوادزاده

به کوشش گروه تاریخ اندیشه معاصر

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)



سکولاریسم پنهان

بررسی انتقادی اندیشه‌های دکتر داود فیروزی

با نوشتارها و گفتارهایی از:

حجج اسلام: سیدمحمد مهدی میرباقری، حمید پارسانیا، عبدالحسین خسروپناه،

داود مهدوی زادگان، محمدجواد نورزوی، مهدی امیدی، ذبیح‌الله نعیمیان،

محمدعلی لیالی، ابوذر مظاهری و علی احمدی خواه

و آقایان: موسی نجفی و علیرضا جوادزاده

قم

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

گروه تاریخ اندیشه معاصر

اسفند ۱۳۹۹

فهرست مطالب

مقدمه..... ۷

مناظره‌ها و گفت‌وگوهای انتقادی

تأملاتی در تعاملات علم و تمدن (مناظره علمی)..... ۱۳
داود فیرحی و حمید پارسانیا، علیرضا پیروزمند، محسن جوادی، هادی صادقی، علیرضا قائمی‌نیا،
ابوالفضل کیاشمشکی

نسبت تمدن و معرفت: مناظره حجج اسلام حمید پارسانیا و داود فیرحی..... ۶۳

مناظره آیت‌الله میرباقری و دکتر فیرحی درباره عقلانیت و اعتدال در سیاست خارجی
دولت اسلامی..... ۷۵

نشست نقد کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» با حضور استاد خسروپناه و دکتر فیرحی..... ۹۷

جدال قلمی فیرحی و مهدوی‌زادگان درباره «الگوی هیأتی»: از تباین ذاتی «الگوی هیأتی»
با «ساختار دولت مدرن» تا «ظرفیت مدنی هیئت»..... ۱۰۵

یادداشت، مصاحبه و سخنرانی

تسری تاریخ علمی غرب به تاریخ اندیشه سیاسی اسلام (موسی نجفی)..... ۱۱۱

نظریه‌پردازی برای اسلام سکولار (محمدجواد نوروزی)..... ۱۱۵

تحلیل نظریه بر نص: نقد روش‌شناسی دکتر فیرحی (ذبیح‌الله نعیمیان)..... ۱۱۹

نکاتی انتقادی درباره شخصیت و اندیشه دکتر فیرحی (محمدعلی لیالی)..... ۱۲۷

مقالات

ارزیابی اصالت دانش سیاسی در تحلیل دکتر فیرحی (داود مهدوی‌زادگان)..... ۱۳۳

نقدی بر قرائت سکولار از «انسان عصر انتظار» (مهدی امیدی)..... ۱۴۱

مقدمه..... ۱۴۱

۱. نقد تیپ‌های چهارگانه از انسان عصر انتظار..... ۱۴۲

۲. نقد مفروضات پایه بحث..... ۱۴۴

۳. نقد چهار نظم سیاسی عصر انتظار..... ۱۴۹

جمع‌بندی..... ۱۵۲

بررسی انتقادی تحلیل دکتر داوود فیرحی از مفهوم «مردسالاری دینی» (ابوذر مظاهری)..... ۱۵۵

مقدمه..... ۱۵۵

۱. «مردم‌سالاری دینی» همساز در گسست تاریخی..... ۱۵۷

نتیجه‌گیری..... ۱۶۲

۲. نقد و بررسی..... ۱۶۲

معضلات تبیین با الگوی فوکویی..... ۱۶۴

فهرست منابع..... ۱۷۸

نقد تفسیر دکتر فیرحی از اندیشه آخوند خراسانی و میرزای نائینی درباره حکمرانی فقیهان

(علیرضا جوادزاده / علی‌احمدی‌خواه)..... ۱۸۱

مقدمه..... ۱۸۱

۱. لزوم و حق تقدم فقیهان در حکمرانی از دیدگاه آخوند و نائینی	۱۸۲
۱-۱. دیدگاه آخوند خراسانی.....	۱۸۲
۱-۲. دیدگاه میرازی نائینی.....	۱۹۰
۲. بررسی مستندات فیرحی در ادعای «عدم پذیرش حکمرانی فقیهان از سوی آخوند و نائینی»..	۱۹۹
۲-۱. مستندات درباره آخوند خراسانی	۱۹۹
۲-۲. مستندات درباره میرزای نائینی.....	۲۰۷
جمع‌بندی	۲۱۰

سکولاریسم پنهان: گزارشی انتقادی درباره اندیشه دکتر داود فیرحی و پاسخ به دفاعیات برخی حوزویان (علیرضا جوادزاده).....	۲۱۳
مقدمه.....	۲۱۳
۱. اندیشه‌ها و رویکرد محوری دکتر فیرحی با نگاهی انتقادی	۲۱۵
الف) نظریه «تقدم اراده و قدرت بر دانش و علم» و پذیرش «نسبی‌گرایی».....	۲۱۵
ب) محوریت اندیشه «آزادی» و گرایش به «لیبرالیسم»	۲۱۶
ج) ارائه دیدگاهی آزادی‌محور از اسلام با «تفسیر به رأی متون»	۲۱۹
۲. نقد دفاعیات و ترویج‌ها از اندیشه دکتر فیرحی	۲۲۶
الف) تفاوت‌های بنیادین با تفکر رهبران انقلاب اسلامی و خروج از شیوه اجتهادی.....	۲۲۷
ب) مصادره تفکر آخوند خراسانی و میرزای نائینی.....	۲۳۰
ج) سکولاریسم پنهان	۲۳۵
جمع‌بندی و سخن پایانی.....	۲۳۸

مقدمه

دکتر داود فیرحی (۱۳۴۳-۱۳۹۹)، استاد برجسته علوم سیاسی دانشگاه تهران، در ۲۱ آبان ماه درگذشت. وی که در زنجان متولد شده بود، تحصیلات حوزوی را تا پایان مقدمات در همان شهر گذراند و در سال ۱۳۶۶ وارد حوزه علمیه قم شد. همزمان با ورود به قم و اشتغال به تحصیل در مقطع سطح، در رشته علوم سیاسی دانشگاه تهران پذیرفته شد. وی با طی مقاطع سه گانه تحصیلی دانشگاهی، دکترای علوم سیاسی را در سال ۱۳۷۸ از این دانشگاه اخذ کرد؛ سپس به عضویت هیأت علمی مهم ترین دانشگاه ایران درآمد و در سال های بعد، مدارج علمی دانشگاهی را طی کرده، توانست به مرتبه استاد تمامی برسد.

استعداد و نبوغ بالای دکتر فیرحی از یک سو، خلیقات نیکوی وی از سوی دیگر، و تلاش های علمی گسترده او (در قالب نگارش آثار متعدد، تدریس، سخنرانی، گفت و گو، مناظره، و نیز راهنمایی، مشاوره، داور و نظارت بر رساله های آموزشی و طرح های پژوهشی در مراکز گوناگون علمی بویژه در دانشگاه تهران و برخی مراکز حوزوی) از سوی سوم، موجب شد تا وی بتواند اندیشه های جدیدی را طرح، و به صورت وسیع منتشر و ترویج نماید.

آنچه در اندیشه پردازی دکتر فیرحی مشهود است، تلاش برای جمع اسلام و مدرنیته، البته با غلبه و سیطره بخشیدن به عناصر مدرن است. شاید این وضعیت، بازنمایی از نوع تحصیلات و شیوه آن باشد. تحصیل همزمان علوم حوزوی و علوم انسانی مدرن، می تواند زمینه ساز دغدغه هایی درباره نسبت سنجی و برقراری ارتباط میان علوم اسلامی با مدرنیته به صورت عام و علوم انسانی به صورت خاص باشد. اما باید توجه داشت، مسائل متعددی از علوم انسانی مصطلح، بدلیل تکیه بر مبانی و اصول انسان محور، در تضاد با تعالیم دینی و اسلامی قرار دارند؛ به همین جهت اگر بدون استحکام مبانی و اصول عقلائی، و بدون طی کردن تحصیلات

عالیه اسلامی و شیعی، به کسب یکی از علوم انسانی مدرن - آنهم در مرکزی با اعتبار علمی بالا و نزد نخبگانی که مسلط و نیز باورمند به آن علوم هستند- پرداخته شود، در این صورت، این خطر وجود دارد که فرد دانش‌پژوه، با تعلق فکری و روحی به گزاره‌های علم مورد تحصیل، یا به کنار گذاشتن تعالیم اسلامی حکم کند یا مباحث علم انسانی را بر گزاره‌ها و تراث اسلامی تحمیل نماید. در این وضعیت، تکمیل آموزش‌ها و معلومات اسلامی، نمی‌تواند چندان مفید واقع شود؛ زیرا تثبیت تعلقات فکری و روحی به گزاره‌های علوم انسانی مدرن، مانع از آن می‌شود که مطالعات و پژوهش‌های اسلامی در فضای سالم و آزاد، درک و فهم شوند.

در هر حال، دکتر فیرحی در تلاشی ظاهراً دغدغه‌مندانه نسبت به اسلام، بدنبال سازگار نمودن گزاره‌های اسلامی - شیعی با عناصر مدرن بویژه اصل آزادی بود. اما تفسیر رسمی و رایج از گزاره‌های اسلامی که تفاوت‌ها و تضادهایی با مؤلفه‌های مدرن از جمله اصل آزادی داشت، مانعی مهم در مقابل رویکرد او بود. بر این اساس، باید این مانع برداشته می‌شد. راهکار فیرحی، پذیرش نظریه «تقدم اراده بر علم» بود که نسبت‌گرایی معرفتی از لوازم آن است. او با اخذ این نظریه از اندیشمندان غربی بویژه میشل فوکو، و تلاش برای نسبت‌دادن آن به معدودی از اندیشمندان اسلامی، آن را به عنوان مبنای اصلی خود تبدیل کرد.

فیرحی که به آزادی مدرن (Liberty / Freedom) باور داشت و طالب آن بود تا «آزادی» در «مرکز معنا»ی کاوش‌ها در باب سیاست قرار گیرد تا نظریه و سپس نظامی سیاسی- اجتماعی «آزادمنش، فردگرا و مردم‌سالار» شکل گیرد و «اقتدارگرایی» به حاشیه رانده شود، اینک با اتخاذ مبنای «تقدم اراده بر علم» می‌توانست بگوید: همان‌گونه که قدرت و اراده منبعت از وضعیت مسلمانان در قرون اولیه، موجب شکل‌گیری تفسیر «اقتدارگرایانه» و ضد آزادی از تعالیم دینی شد، وضعیت جهان اسلام در عصر حاضر، اقتضا می‌کند تا تفسیر «آزادی‌محور» و ضداقتدارگرایی از نصوص اسلامی ارائه گردد.

طبعاً، با این رویکرد - که «تحمیل نظریه بر نص» در آن صراحت دارد و فیرحی خود با تعبیر «تقدم نظریه بر نص» از آن یاد کرده بود - باید روش‌ها و راه‌کارهایی چون «گزینش برخی تعالیم و نادیده گرفتن برخی دیگر»، «برجسته‌سازی بخشی از گزاره‌ها و حاشیه‌رانی بخشی دیگر» و «توسل به متشابهات و متشابه نمودن محکومات» مورد توجه قرار گیرد. دکتر فیرحی نیز در پروژه فکری خویش از چنین راه‌کارهایی استفاده کرده است: گزاره‌هایی از تعالیم اسلام، و آثار و اندیشه‌هایی از متفکران و فقهای شیعه که به نوعی در آنها سخن از حقوق و

آزادی مردم به میان آمده یا این ظرفیت را از نظر وی دارد، گزینش و برجسته کرده و در مواردی تفسیرهای غیرعقلایی ارائه نموده است، و متقابلاً موارد فراوان دیگر با مضمون لزوم اطاعت از قوانین و حاکمان الهی و نداشتن اختیار در حوزه تشریح و انتخاب حاکمان، نادیده گرفته یا به صورت حاشیه‌ای طرح، و بعضاً برداشت‌های ناصواب از آنها بیان کرده است. روشن است که با این رویکرد، بسیاری از احکام سیاسی اسلام که در تضاد با لیبرالیسم هستند، مانند لزوم پذیرش و اطاعت از حاکمان الهی، جهاد، اجرای حدود، امر به معروف و نهی از منکر، جلوگیری از فرقه‌ها و کتب ضاله و ... یا کنار گذاشته می‌شوند و یا به حاشیه‌رانده شده و به صورت کمرنگ تحقق می‌یابند. و این امر، معنایی جز سکولاریسم نمی‌تواند داشته باشد. بر این اساس، برای انتساب یک فرد به سکولاریسم، لازم نیست خود فرد بدان تصریح کند یا به انکار گزاره‌های سیاسی اسلام بپردازد؛ بلکه این انتساب، حتی با پرداختن به فقه سیاسی نیز می‌تواند سازگار باشد.

با این حال، از ویژگی‌های شخصیتی و علمی دکتر فیرحی، در کنار استعداد و نبوغ بالا، تلاش برای طرح مباحث علمی بدون ایجاد حساسیت منفی و تنش‌آفرینی بود؛ به همین جهت، با توجه به اینکه انتساب به سکولاریسم می‌توانست تأثیر منفی بر وی و اندیشه‌هایش گذارد، او سعی وافر داشت، عبارات و جملاتی را به کار نبرد که آن عبارات به صورت خاص، دلالت صریح و مستقیم بر سکولار بودن وی داشته باشد. با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان سکولاریسم موجود در آثار دکتر فیرحی را «سکولاریسم پنهان» دانست.

مجموعه حاضر

هدف اثر حاضر، فراهم کردن مجموعه‌ای از گفتارها و نوشتارهای انتقادی درباره اندیشه‌های دکتر فیرحی است. ضرورت این مسأله، بویژه با عنایت به چند نکته روشن می‌شود: ۱. ابهام نسبی موجود در آثار ایشان؛ ۲. تمجیدها و ترویج‌های صورت گرفته از شخصیت و اندیشه‌های وی بخصوص از سوی برخی حوزویان؛ ۳. تأثیر اخلاق نیک ایشان در ارائه چهره‌ای مثبت از وی و اندیشه‌هایش. مجموعه حاضر، که مطالب آن علاوه بر انتقادی بودن، از موضع اندیشه اجتهادی شیعه (ونه از موضع گفتمان روشنفکری) تهیه و نگاشته شده، در سه بخش تنظیم شده است: ۱. مناظره‌ها و گفت‌وگوهای انتقادی؛ ۲. یادداشت، مصاحبه و سخنرانی؛ ۳. مقالات.

مطالب بخش اول، مربوط به دوره حیات دکتر فیرحی است. پنج مناظره و گفت‌وگو انتقادی درج شده در این بخش، از جهات گوناگون تنوع دارند؛ از جهت: موضوعات مورد بحث، مبنایی یا روبنایی بودن مباحث، زمان گفت‌وگوها، کتاب‌محور یا مسأله محور بودن، آرامی یا تندى در گفت‌وگوها و ... در مجموع، مطالب این بخش، می‌تواند اندیشه‌ها و رویکردهای دکتر فیرحی و نقدهای وارد بر آنها را تا حدود زیادی انعکاس دهد. تلاش شد در انتشار مطالب، رعایت امانت و انصاف صورت گیرد و به همان صورتی که این مناظره‌ها و گفت‌وگوها در نشریات یا سایت‌ها منتشر شده، درج شوند.

مباحث بخش دوم، چهار بحث انتقادی هستند که در روزهای بعد از وفات دکتر فیرحی، در قالب یادداشت، مصاحبه و سخنرانی در فضای مجازی انتشار وسیع یافتند. سه مورد از این مباحث، با کسب اجازه از صاحبان آنها، تلخیص و اصلاح شده است. در بخش سوم، پنج مقاله انتقادی و نسبتاً تفصیلی آمده است که غالباً برای اولین بار نشر پیدا می‌کنند؛ در این میان، مطالعه آخرین مقاله، بدلیل جامعیت نسبی آن، توصیه می‌شود.

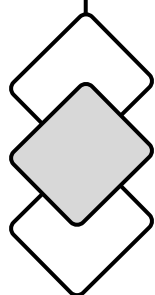
سخن آخر

مقدمه را با ذکر عباراتی از انتهای کتاب به پایان می‌بریم و آن را داوری نهایی خویش درباره شخصیت و اندیشه دکتر فیرحی می‌دانیم:

ضمن طلب آموزش برای دکتر داود فیرحی، باید با تمایز میان اخلاق عملی ایشان از یک‌سو و تفکر و رویکرد وی از سوی دیگر، به تمجید اولی پرداخت و دومی را به کناری نهاد. نباید خلیقات نیکوی وی، موجب تأثیرپذیری از تفکرش شود. در کنار پذیرش «نسبی‌گرایی» و گرایش به «لیبرالیسم»، رویکرد کلان دکتر فیرحی، «تحمیل نظریه بر نص» و به صورت خاص، تفسیر گزاره‌ها و تراث شیعی بر اساس نظریه برون‌دینی بود. این رویکرد، از مصادیق بارز تفسیر به رأی است که می‌دانیم در نصوص اسلامی - شیعی به چه میزان مورد نهی قرار گرفته است. البته جزئیات آثار دکتر فیرحی می‌تواند برای افرادی قابل استفاده باشد؛ کسانی که توان شناخت صحت و سقم آنها و میزان سرایت نظریه کلان در جزئیات را داشته باشند.

گروه تاریخ اندیشه معاصر

اسفند ۱۳۹۹



مناظره‌ها و

گفت‌وگوهای انتقادی

تأملاتی در تعاملات علم و تمدن (مناظره علمی)^۱

اشاره

یکی از برنامه‌هایی که در جهت اهداف نهضت آزاداندیشی و تولید علم از سوی دبیرخانه نهضت آزاداندیشی و تولید علم به انجام می‌رسد، برپایی سلسله نشست‌های علمی نقد اندیشه‌ها است. در این نشست‌ها، متخصصان و فضلا، دیدگاه‌های صاحبان اندیشه را در قالب مناظره علمی به نقد کشیده و برمی‌رسند. در اولین نشست این مجموعه، جمعی از صاحب‌نظران [حجج اسلام: حمید پارسانیا، علیرضا پیروزمند، هادی صادقی، ابوالفضل کیاشمشکی و آقای دکتر محسن جوادی] به بررسی دیدگاه‌های حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود فیرحی درباره «عوامل و زمینه‌های تولید علم» پرداختند. آنچه در پی می‌آید، متن مباحث مطرح شده در این نشست است. (پژوهش و حوزه)

حجت‌الاسلام و المسلمین هادی صادقی

با تشکر از حاضران جلسه و اظهار امیدواری برای برگزاری هر چه پربارتر و جامع‌تر جلسات نقد اندیشه در فضای کاملاً علمی و اخلاقی، گفتگوی خود را آغاز می‌کنیم. همگی نیک می‌دانیم که تمدن اسلامی، بدون باروری علمی و شکوفایی فرهنگی، شکل

۱. فصلنامه «پژوهش و حوزه»، شماره ۱۵، پائیز ۱۳۸۲، ص ۲-۵۲. درخور ذکر است: متن دیگری از این گفت‌وگو در دست است که تفاوت‌هایی (در بخش سخنان حجت‌الاسلام پارسانیا) با متن اصلی دارد.

نهایی را به خود نمی‌گیرد. از طرفی، انقلاب اسلامی ایران، جنبشی فرهنگی و جهشی به سوی دگرگونی‌های علمی - فرهنگی بود که به انگیزه تاسیس تمدن جدید اسلامی در عرصه جهانی، پدید آمد.

رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای - مد ظله - در پاسخ به نامه گروهی از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، تاکید فرمودند که راه‌اندازی نهضت نواندیشی و تولید علم، از ضروریات زمانه ما است و گریزی از آن نداریم. همچنین از مجموعه مراکز علمی کشور و اهل اندیشه خواستند که فعالیت‌های علمی خود را در این مسیر، افزایش دهند و با رعایت همه موازین منطقی و اخلاقی، حفظ اصول و پایبندی به محکمت دینی و عقلی، در این میدان فراخ و سرنوشت ساز قدم بگذارند. لازمه چنین اقدامی - همان طور که در نامه ایشان هم مرقوم افتاده است - پرهیز از تحجر و التزام به مقتضیات آزاداندیشی و تفکر آزاد در عرصه‌های مختلف علمی است. خدای را سپاس می‌گزاریم که نهضت آزاداندیشی، با پیروزی انقلاب ایران آغاز شد و همچنان به راه خود ادامه می‌دهد؛ اما ضرورت‌های پیش آمده و تأکیدهای رهبری، افق‌های تازه‌تری را به روی تفکر علمی و آزاد در حوزه و دانشگاه گشوده است و باید این وضع را از این جهت، به فال نیک بگیریم؛ زیرا همیشه این طور بوده که تا مشکلی پیش نمی‌آمده یا پرسشی پیش روی دانشمندان قرار نمی‌گرفته، جهشی هم رخ نمی‌داده است. برای همین، باید این فرصت‌ها را مغتنم شمرد و موانع را از سر راه برداشت. به هر روی، رشته سخن را به دست آقای دکتر فیرحی می‌سپاریم تا به طرح دیدگاه‌های خود پردازند.

حجت‌الاسلام و المسلمین داود فیرحی

من گمان می‌کنم اگر بحث را از نحوه شکل‌گیری دانش‌ها و عوامل انحطاط آن‌ها آغاز کنیم، بهتر باشد. نظریه‌هایی که در این باره اظهار شده است، قابل گنجاندن در دو دسته متفاوت است: یک دسته از این نظریات، علم را مستقل و مقدم بر مسائل زندگی می‌دانند. در این نظریه، علم استقلال دارد و گزاره‌های علمی مستقل از غیر، تکوین می‌یابند. این نظریه، ریشه دار و قدیمی است؛ ولی اختصاصی به دوران سنتی ندارد؛ چون در دوره تجدد غرب هم

طرفدارانی دارد. مهم‌ترین مدعای این نظریه، آن است که زندگی، تابعی از علم است؛ یا درست زندگی کردن، تابعی از درست دانستن است. بنابراین، هر نوع مشکلی که در زندگی پیش آید، به مشکلی در نوع علم آموزی ما مربوط است؛ یعنی نوع و طریقه ما در تحقیقات علمی. در مقابل، گفتمان دیگری است که تمدن را بر علم مقدم می‌کند؛ یعنی اراده تمدنی و اقتضائات مدنی را مقدم می‌شمارد. بنابراین، علم تابعی از شیوه زندگی است، نه عکس آن که در نظریه اول بود. اگر به این نظریه، عقیده پیدا کردیم، نتیجه این می‌شود که علم و گزاره‌های علمی، از زندگی انسان‌ها، استقلال ندارد؛ رشد و نمو و حتی تولد آن‌ها، بسته به نوع زندگی و مسیر تمدن است. بالتبع، رونق یا زوال تمدن نیز به رونق یا زوال علوم مربوط به آن تمدن می‌انجامد.

من خود به این نظریه، گرایش بیشتری دارم و آن را «تقدم تمدن و اراده تمدنی» نامیده‌ام. البته این نظریه به همین نام، سابقه تاریخی دارد و شاید پیش از همه در نوشته‌های ابن طلق یا ابن طباطبا، صاحب تاریخ فخری آمده باشد. پیش از او هم دانشمندانی مانند جاحظ و ابن خلدون، چنین دیدگاه‌ها یا اشاراتی به این نظریه داشته‌اند و حتی گاه در توضیح آن، تفصیل نیز داده‌اند. این دیدگاه در کشورهای غربی هم طرفداران فراوانی دارد؛ از جمله می‌توان «نیچه»، «فوکو» و پیش از همه «ماکیاولی» را نام برد.

ادعای مبنایی این نظریه که در قدیم و جدید و در غرب و شرق ریشه دارد، آن است که علم تابعی از شیوه زندگی و فرهنگ مدنی مردم است. پیش فرض‌های آن را هم می‌توان در دو نوع پیش فرض نشان داد که مبنایی و مبادی نظریه تقدم تمدن بر علم را تشکیل می‌دهند: یکسری از این پیش فرض‌ها از جنس گزاره‌های هستی‌شناختی هستند و گروهی نیز پیش فرض‌های معرفت‌شناختی محسوب می‌شوند که مربوط به ذهن انسان و کارکردهای ذهنی است. پیش فرض‌های هستی‌شناختی نظریه تقدم تمدن بر علم، با پاره‌ای از اصول منطق ارسطویی ناهمخوان است و حداقل در این جا می‌توان سه اصل را در منطق ارسطویی نشان داد که در این نظریه، نادیده گرفته می‌شود.

از اصولی که در فلسفه ارسطو، مطرح است، یکی اصل «هوهویه» است که در فلسفه مسلمانان هم وارد شد. هوهویه یا هویت ذاتی اشیا، نزد اصالة الماهیتی‌ها و طرفداران

نظریه اول (تقدم علم) مقبول افتاده است؛ ولی نظریه دوم، کمابیش ناقض آن محسوب می‌شود. اگر اصل هوهویه را بپذیریم، این را نیز باید پذیرفت که اشیا، هرگز خصایص ذاتی خود را از دست نمی‌دهند و فقط عوارض، در معرض تغییر و دگرگونی اند. بنابراین، علمی هم که به این حقایق، تعلق می‌گیرد، دائمی و تغییرناپذیر است. این گزاره، در فلسفه و منطق ارسطویی، جایگاه معتبری دارد؛ زیرا در این منطق، ذات اشیا ثابت است و فقط عوارض تغییر می‌کنند. از این رو، اگر علم به ذات اشیا حاصل شد، دیگر تغییری در گزاره‌های علمی پدید نمی‌آید. بنابراین، تمدن بردار نیست؛ خواه آن تمدن اسلامی باشد خواه غربی یا یونانی یا مسیحی....

اصل دومی که در نظریه‌های قدیم وجود داشت و دیدگاه دوم، یعنی تقدم اراده تمدنی بر علم، آن را بر نمی‌تابد، اصل «عدم تناقض» است. به اقتضای این اصل، اشیا یا وجود دارند یا وجود ندارند، یا خوب هستند یا بد...؛ مثلاً وقتی می‌خواستند درباره زندگی عملی، قضاوت کنند، می‌گفتند نظم سلطانی یا خوب است یا بد، قدرت یا خوب است یا بد....

اصل عدم تناقض، در نظریه دوم، شکسته می‌شود؛ چون ممکن است آنچه تا دیروز خوب بوده است، امروز بد باشد؛ یعنی این طوری نیست که هر چه خوب است، تا همیشه خوب است و هر چه بد بوده، تا ابد بد است. بد و خوب، گاهی جای خود را به یکدیگر می‌دهند.

اصل سومی که در نظریه‌های قدیمی، پذیرفته شده است «انکار حد وسط» است. مطابق این اصل، اشیا و امور در یکی از دو شکل «الف» یا «ب» می‌گنجند و شکل سومی امکان ندارد؛ مثلاً اشیا و امور یا خوبند یا بد و امکان ندارد نه خوب باشند و نه بد یا هم خوب باشند و هم بد.

آنچه امروزه تا حدی مبانی سه‌گانه فوق را که اساس هستی‌شناختی ارسطویی هستند، درهم می‌ریزد و پایه‌های آن‌ها را سست می‌کند، ظهور منطق فازی یا همان منطق خاکستری است. از چشم انداز این منطق جدید، اشیا ثبات ذاتی ندارند و به همین دلیل، در طول زمان دچار تناقض‌هایی در تمدن‌ها می‌شوند. گاهی هم حد وسط‌هایی پیدا می‌کنند که محل اجتماع یا ارتفاع هر دو است. بدین رو، گزاره‌های علمی هم، دائمی نیستند؛ چون اشیا از درون، در حال تغییرند. وقتی شیء از درون متغیر بود و متعلق علم قرار گرفت، علی

القاعده آن علم هم تغییرپذیر است. در نظریه‌های جدید، از این منطقی‌تر به منطقی‌تر می‌کنند که امروز مبنای هستی‌شناختی نظریه دوم است؛ یعنی تقدم اراده تمدنی و زندگی بر علم و گزاره‌های علمی.

غیر از این تفاوت مبنایی در بخش هستی‌شناختی، نظریه‌های اول و دوم که ابتدا عرض کردم، تفاوت‌های معرفت‌شناختی هم دارند که این تفاوت‌ها - اعم از معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی - هر یک فاصله آن دو نظریه را بیشتر می‌کنند و نزدیک‌تر کردن آن دو را مشکل‌تر. نظریه نخست که قائل به تقدم و استقلال دانش بود، در واقع به لحاظ معرفت‌شناختی بر امر دوگانه‌ای استوار است. آن دوگانگی در این است که متفکران قدیم از ابتدا بین ذهن و عین، قائل به نوعی تقابل آیینی‌ای بودند؛ یعنی می‌گفتند: جهان هستی، همان‌گونه که هست، امکان بازتاب در ذهن یا عقل و نفس ما را دارد. قدمای ما، وقتی سخن از نفس و عقل می‌گفتند، همان است که الان، آن را «ذهن» می‌گویند. این نظریه با همه قدمت و پیشینه‌ای که دارد، به دست «کانت» بازسازی شد و به «نظریه مدرن مابعد کانتی» شهرت یافت.

در بین قدمای مسلمانان و یونانی‌ها عقیده‌ای وجود داشت که مطابق آن، در خرد آدمی نوعی دانش پیشین وجود دارد که با «تذکر» خودش را آشکار می‌کند؛ گاهی هم از طریق «تعلیم» که وظیفه انبیا است. بنابراین، آنچه در قالب علم، آشکار می‌شود، معلوماتی است که در خرد و فطرت آدمی بوده است و تذکر یا تعلیم، راهی است برای استخراج آن‌ها. البته در نظریه‌های افلاطونی، تکیه بر «تذکر» است و در جهان اسلام، «تعلیم» هم اضافه شد. در این نظریه، فرض بر آن است که ذهن آدمی، استقلال دارد و هر چند خود، جهان کوچکی است، تمام خصایص جهان مادی یا جهان خارج را در خود جمع کرده است و همه آن‌ها را در شکل و قالب گزاره‌های علمی، بیرون می‌ریزد. چنین ذهنی را باید مستقل دانست و هیچ نوع تغییری را در او برنتافت.

در این دیدگاه، رابطه ذهن و عین اهمیت اساسی دارد. به همین دلیل، نظریه‌های قدیمی علم، همواره در پی روشی بودند که بهترین تبیین و درست‌ترین تفسیر را از رابطه ذهن با عین یا ذهن با خارج بدهند.

نظریه دوم، یعنی نظریه تقدم تمدن و قدرت بر علم، از این دوگانه‌گرایی عبور کرد و به نوعی درک انضمامی از فعالیت ذهن قائل شد. بنابراین، ذهن آدمی نه استقلال فتوگرافیکی (مانند دوربین عکاسی) دارد و نه استقلالی از نوع یادآوری‌های افلاطونی و نه استقلال از نوع آموزه‌های وحیانی که از بیرون تعلیم می‌شود. بنابراین دریافت‌های ذهنی، تذکری و تعلیمی به معنایی که در نظریه نخست وجود دارد، نیست. ذهن انسان برای آن که بتواند با جهان خارج ارتباط برقرار کند، فرایند تذکر یا تعلیم را طی نمی‌کند؛ بلکه همان طور که خواهیم گفت به هیچ یک از سه اصل ارسطویی پایبند نیست. طرفداران نظریه دوم، وضعیت انضمامی ذهن را به گونه‌ای می‌دانند که دو کار مهم بر عهده دارد: نخست این که منطقی تفکر را از شرایط و وضعیت زندگی استخراج یا اصطیاد می‌کند؛ یعنی سبک خاصی از زندگی، باعث می‌شود که ذهن نیز همان گونه که زندگی می‌کند، یاد بگیرد و ببیند. به همین دلیل هم هست که می‌شود گفت عناصر اصلی تفکر در ذهن یا آنچه «هابز» تصورات نوع دومی، می‌خواند، تا حدی تصورات غیرحسی هستند یا حداقل تصورات حسی مستقیم نیستند. این تصورات، عناصر اصلی خود را از زندگی روزمره می‌گیرند. دلیل این که زندگی در شرایط خاص، تفکر خاصی را هم ایجاد می‌کند، همین است. کسی که در وضعیت متفاوتی با وضعیت من، زندگی می‌کند، نمی‌تواند دقیقاً مانند من فکر کند. نتیجه علمی این نظریه، آن است که گزاره‌های علمی یا نظریه‌های علمی را دارای خصلت‌های حوضچه‌ای، تمدنی و تاحدی ویژه بدانیم.

این نظریه، توابع بسیاری دارد که من به برخی از آن‌ها اشاره کردم و یکی دیگر را نیز این جا اشاره می‌کنم. اگر ما چنین تبیینی را از رابطه ذهن و عین بپذیریم، دیگر الزامی نداریم که نظریه‌های دانشمندان را ادامه نظریه‌های دانشمندان دیگر در تمدن‌های پیشین بدانیم؛ چون هر تمدنی، دانش‌های ویژه خود را تولید کرده و مناسب شیوه زندگی قانونمندی که ساخته است، دانش‌هایی را پدید آورده است. نتیجه منطقی این نظریه آن است که تمدن‌ها بر دانش‌ها تقدم دارند و نمی‌توان چنان استقلالی به علوم داد که در همه تمدن‌ها و در همه اقوام مدنی، یک اندازه از اعتبار و اهمیت و کارایی را داشته باشند.

دومین نکته و مسئله‌ای که نظریه دوم روی کارکرد ذهن تاکید می‌کند، وضعیت

صناعی علم است. مرادم از «صناعی» همان صنعت و صنع است که معادل فارسی «کنستراکشنالیزم» در غرب است؛ یعنی شیء مصنوع شده. بدین ترتیب، علم آن گونه که قدما می‌گفتند و معتقد بودند، کاشف نیست یا کشف نمی‌کند، بلکه گزاره‌های علمی و نظریه‌های علمی خود را، خود می‌سازد تا بتواند حقایق بیرون را بر اساس خواست و اقتضائات زندگی، تنظیم کند یا بسازد. در چنین گفتمانی، «اراده» اهمیت ویژه‌ای می‌یابد و ذهن، در واقع خصلت صنعت‌گرانه و مهارت‌معمارانه دارد، نه وظیفه کشف یا خصلت کاشفانه. پیامد منطقی و طبیعی این حرف، آن است که آنچه از هستی بیرونی در علوم نظری یا عملی ما می‌تابد، بیشتر صناعی است تا کشف. به همین دلیل است که این همه اختلاف در علوم و موضوعات نظری وجود دارد؛ چون اگر این‌ها کشفی بودند، نباید اختلاف‌چندانی پیدا می‌شد. واقعیت که بیشتر از یک چیز نیست؛ پس کشف آن هم باید به علوم واحدالشکل و همسانی می‌انجامید؛ ولی نینجامیده است و هر قوم و فرهنگی، علوم نظری ویژه خود را دارد.

بنا بر برداشتی که دیدگاه دوم از علم دارد و آن را صناعی یا کنستراکشنالیزم می‌داند، دانش‌هایی که انسان‌ها پدید می‌آورند، ساخته و پرداخته ذهن آدمی است، تا از این رهگذر، هستی را بر اساس اراده زندگی آدمیان، تنظیم کند و رابطه خاصی به وجود آورد. این نکته بسیار مهمی است که نظریه‌های دوم بر آن مبتنی هستند و تاکید فراوانی روی آن دارند. این تصور از علوم، مبنای معرفت‌شناختی نظریه‌های دوم را هم تشکیل می‌دهد؛ زیرا مطابق آن، اولاً ذهن آدمی کاملاً انضمامی است؛ یعنی ساخت و کارکرد و گزاره‌های ذهن، مستقیم یا غیرمستقیم، از تجربه خاص زندگی آب می‌خورند و ثانیاً ذهن در هنگامی که مشغول طراحی گزاره‌های علمی است، در واقع در حال کشف واقعیت‌های بیرونی نیست؛ بلکه بخش‌هایی از واقع را که با اراده او سازگارتر است، انتخاب و تنظیم می‌کند. به این ترتیب قواعد تمدنی خاص را می‌آفریند که مخصوص همان تمدن است. طبق این برداشت معرفت‌شناختی، علوم اسلامی نیز چنین خصلت‌هایی دارد. در واقع علوم، از حالت کاشفیت به دستگاه‌های تفسیری، تحویل یا تقلیل پیدا می‌کنند؛ یعنی دستگاه‌هایی می‌شوند که ما بتوانیم زندگی را بر اساس اراده و ایدئولوژی خود تفسیر کنیم. این مبنا - که مبنای روش شناختی مهمی است - نتایج گسترده

و ویژه‌ای در پی دارد که قائلان به نظریه دوم، باید به آن ملتزم باشند. شاید مهم‌ترین و گسترده‌ترین نتیجه این نظریه، آن باشد که نباید علت انحطاط تمدن اسلامی را در کاستی‌های علوم آن جست و جو کنیم. یعنی ما وقتی سخن از این می‌گوییم که چرا تمدن اسلامی ساقط شد، نباید خطا و انحراف را در دانش‌هایی بجوییم که برخاسته از آن تمدن بودند. خطا در علوم نبوده و یا اگر هم بوده، خیلی مهم نیست؛ بلکه اگر خطایی بوده در شیوه‌های زندگی بوده است که آن را هم باید متاثر از ساختارهای سیاسی - اجتماعی بدانیم.

به همین دلیل است که باید عنصر «قدرت» را هم در تولید علم و هم در انحطاط آن، عنصر پایه‌ای بدانیم؛ یعنی باید فرض را بر این بگذاریم که قدرت، نقش اول را در سیر تکوینی علوم، بازی می‌کند. در نظریه‌های جدید علم، اراده قدرت است که علم‌ها را به وجود می‌آورد. این اراده ممکن است چندان هم آگاهانه و به تفصیل نباشد؛ بلکه اراده‌ای است که خواست یا نیازی در زندگی، آن را به وجود می‌آورد و آن نیز علم را. تا وقتی که چراغ چنین اراده‌ای، روشن است، می‌کوشد در درازمدت، دانش مناسب خود را تولید کند.

این نظریه را می‌توان تفسیری از نظریه ابن خلدون هم دانست. وی معتقد بود که دانش‌ها همچون بناهایی بزرگ و وسیع هستند که به دست یک نفر ساخته نمی‌شوند؛ بلکه باید دولتی پایدار باشد که قدرت سیاسی آن دوام یابد تا بتواند مثلاً «رصدخانه» یا طرح بزرگ ملی و تمدنی خاصی را بسازد. هر دانشی هم مانند یکی از این بناها است که جنبه ملی و تمدنی دارد؛ یعنی باید اراده‌ای سیاسی که تداوم هم دارد، آن را بنا کند. هر دولتی نیز، دانشی را تمهید و تولید می‌کند یا از تولید آن حمایت می‌کند که با نیازهای آن تناسب داشته باشد. جوامع، همیشه تحت نفوذ و سیطره دولت‌های خود بوده‌اند و به همین رو، هیچ‌گاه در خلا، دانشی تولید نشده است؛ چون همیشه دولت و قدرتی بوده است که اراده قاهرانه خود را بر فرایند تولید علم، تحمیل کند و به دانش و دانشمند جهت دهد. حتی اگر دولت منسجم و پایداری هم نباشد، اراده جمعی و خواست عمومی اجتماع، این نقش را بر عهده می‌گیرد و مهار تولید را در دست خواهد گرفت.

اکنون باید پرسید این اراده چگونه تکوین می‌یابد و چنین اتفاقی چگونه رخ می‌دهد. این خلدون عقیده داشت که بخشی از آن، ناخودآگاه است؛ یعنی آن را به نوعی خواست

ناخودآگاه برمی گرداند. او از این «ناخودآگاهی» تعبیر ویژه ای دارد: «عصبیت». غیر از آگاهی‌ها و خواست‌های ناخودآگاه، گاهی هم نوعی آگاهی فشرده، منشأ اراده می‌شود. مثلاً وقتی رهبر و پیشوای بزرگی تصمیم می‌گیرد یا ملتی به این عزم ملی می‌رسد که نظامی متفاوت با آنچه تاکنون داشته‌اند، به وجود آورند و تاسیس کنند، در واقع به سمت نظامی می‌روند که قبلاً نبوده و حتی بنیانگذاران اولیه هم به آنچه در حال به وجود آوردن آن هستند، علم تفصیلی ندارند. فقط خواست و نیاز به آن را در وجود خود احساس می‌کنند. این خواست هم دو جنبه و جهت دارد: یک جنبه آن، خواست چیزی است که قبلاً نبوده و به تفصیل هم به آن علم نداریم و جنبه دیگر آن، فرار از وضع موجود است. یعنی ما احساس می‌کنیم که وضع حاضر، مطلوب نیست و آنچه مطلوب است، موجود نیست: ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع. در این جا تفصیلاً و دقیقاً می‌دانیم که در حال نفی و حذف چه چیزی هستیم؛ ولی به همان تفصیل و دقت نمی‌دانیم در حال ساختن و تولید چه چیزی هستیم.

پس از مدتی، وضعیت جدید، حالت تفصیلی به خود می‌گیرد؛ چون قدرت از وضعیت تازه حمایت می‌کند تا این که به الزامات وضعیت جدید، آگاهی جدیدی حاصل می‌شود که دیگر از وضع اجمالی بیرون آمده و تفصیلی شده است. از این پس، گزاره‌های علمی، بر اساس شرایط جدید، خود را نشان می‌دهند. علم در این جا به مثابه و همسان دیگر محصولات تمدنی است و همان مسیر و راه را طی می‌کند. این دیدگاه، نتایج عملی بسیاری دارد که ما را ملزم به پیگیری و کنکاش بیشتر می‌کند. چون از همین بحث، می‌توان پی برد که برای شکستن سد انسداد در حوزه یا دانشگاه، از کجا آغاز کنیم و چگونه پیش برویم. وقتی ندانیم این دانش که دچار انسداد شده است، چگونه به وجود آمد و چه منشأ و مبدئی دارد، نمی‌توانیم موانع رشد و شکوفایی درباره آن را پدید بیاوریم. اگر تحلیل درست و واقع بینانه از علوم نداشته باشیم، به حتم در نظریه پردازی و نهضت تولید علم، شکست خواهیم خورد و من به همین دلیل، مایلیم که همگی این بحث را جدی بگیریم و تا رسیدن به نتیجه مطلوب، ادامه دهیم. به هر حال ما باید دقیقاً بدانیم که یک علم، از کجا سرچشمه می‌گیرد و از کجا ضربه می‌خورد. خطا در درک ماهیت دانش‌ها و تحلیل نادرست درباره سیر تکوین

آن‌ها، ما را به کلاف سردرگمی دچار می‌کند که هرگز نمی‌توانیم خود را از آن بیرون بیاوریم و تصمیم درست بگیریم.

به نظر می‌رسد که در نظریه نخست، یعنی استقلال و تقدم علوم، به نوعی ما را گرفتار «کر علی ما فر» می‌کند؛ یعنی اگر بگوییم اشکال و نقص در خود علوم است و آن‌ها را بر اساس همان مبانی (استقلال و تقدم علوم) به تأمل و تحلیل بگیریم، معنایی جز این ندارد که ما زندگی خود را بر اساس همان راه طی شده در تفکر سنتی، تنظیم کنیم. اگر قرار بود که همان راه را طی کنیم و همان نگاه را به علوم و زندگی داشته باشیم، دلیلی نداشت که اراده نو پیدا شود و افق تازه‌ای در علم و زندگی بگشاییم. این راه حل، ما را دوباره به سنت‌گرایی برمی‌گرداند و در واقع کاری نکرده‌ایم، جز احیای سنت؛ یعنی ما همان چیزی را که از آن فرار می‌کردیم، دوباره احیا می‌کنیم. وقتی تغییر شرایط و محیط تمدنی را موجب اختلال و انسداد در علوم مربوط به شرایط قبلی دانستیم، احیا و شکوفایی همان دانش‌ها، دردی را دوا نمی‌کند. شرایط جدید، علوم مربوط به خود را می‌خواهد. با احیا و میدان فراخ دادن به دانش‌هایی که در شرایط تاریخی خاصی تولید شده‌اند، مشکل امروز ما حل نمی‌شود. این‌گونه سنت‌گروی، چه ضرورتی دارد؟ چه گرهی را می‌گشاید؟ چه امکانات جدیدی را برای ما فراهم می‌کند؟ استقلال و تقدم علوم، به این معنا است که ما همیشه باید پاسخ پرسش‌های خود را در دانش‌های خاصی بجوییم که قبل از ما و در شرایط و محیطی متفاوت با محیط ما، تولید شده‌اند. اگر این علوم، برای همیشه پاسخ‌گو بودند و قدرت انطباق با هر شرایطی را داشتند، هرگز گرفتار انسداد و انحطاط نمی‌شدند. حال که گرفتار شده‌ایم، باید دنبال راه‌حل‌های جدید و مناسب با وضعیت خود باشیم. نظریه‌های معتقد به تقدم تمدن یا قدرت بر علم، راه دیگری را می‌روند و می‌کوشند سرآغاز کوشش‌های علمی را، در یک اراده سیاسی جدید نشان دهند. اگر اراده سیاسی جدید از اندیشه جدیدی حمایت کند، آن را بر کرسی خواهد نشاند. برای این نظریه، تأییدات تاریخی هم می‌توان یافت. تاریخچه تاسیس «الازهر» نمونه‌گویی است. در مباحث مربوط به تاریخ دانشگاه الازهر، برخی معتقدند که فاطمی‌ها، الازهر را به این دلیل ساختند که آن دانشگاه علوم مناسب با آن دولت و قدرت جدید را در مصر تولید کند؛ چون وقتی سلسله

فاطمیون، شمال آفریقا را به تصرف خود درآورد و آن جا را اشغال کرد، همه مذاهب و گرایش‌های موجود در آن منطقه، بر خلاف عقاید موروثی خلفای فاطمی بود. حکومت جدید، نیاز به قواعد فقهی مناسب خود داشت که اولاً بر مبنای مذهب شیعه اسماعیلی باشد و ثانیاً قابلیت رقابت با گرایش‌های موجود و جایگزینی را داشته باشد. همه این نیازها و خلاها، دولت جدید را به این نتیجه رساند که باید دانشگاه جدیدی تأسیس کند که در آن جا تولید علوم مربوط و پاسخگو، صورت گیرد. خلفای فاطمی، خود در این مسائل و علوم، دستی نداشتند و نمی‌دانستند چه نوع قواعدی باید ساخت؛ دیگران هم نمی‌دانستند. اگر معلوم بود که چه قواعد و علمی به کارشان می‌آید و چه دانش‌هایی را باید به کار گرفت، لازم نبود که مدرسه بسازند. وقتی دانشگاه را ساختند، در این اندیشه بودند که علوم مربوط و مناسب را از آن جا به دست آورند. حتی شاید علما هم نمی‌دانستند دقیقاً چه نوع علمی تولید خواهد شد. فقط، همه می‌دانستند که جای پاره‌ای از دانش‌ها خالی است. به همین دلیل الازهر یا الزهرا را ساختند که قواعد فقهی لازم بر مبنای فقه اسماعیلی را تولید کند که به کار اراده سیاسی حاکم آید. شکل‌گیری آن علوم، ابتدا سیاسی بود؛ اما این که بعدها به چه راهی رفت و به کجا ختم شد، سخن دیگری است.

تأسیس الازهر، هدف دیگری هم داشت. مؤسسان فاطمی این دانشگاه برای تقویت مذهب اسماعیلی و حمایت معنوی از اندیشه‌های فاطمیون، نیاز به مبلغانی داشتند که وارد میدان مباحثات و مناظرات علمی شوند و به مثابه رقیبی برای علوم و فرهنگ اهل سنت باشند. به توپ بستن خلافت عباسی، نیاز به چنین راهکارهایی داشت. وظیفه مدرسان و محصلان دانشگاه الازهر - که آن موقع الزهراء می‌گفتند - این بود که ساز و کار به حاشیه راندن مذهب سنی را فراهم کنند و تا حدی هم در برخی مناطق، موفق بودند. مدرسه الازهر، با استخدام بسیاری از گزاره‌های فلسفه یونان، ذیل عنوان «فلسفه افلاطونی» توپخانه معظمی علیه بغداد راه انداخت. بنا بر آموزه‌های فلسفه افلاطونی، حاکم باید اهل دانش باشد و آن دانش هم باید به «دانش تعلیمی» وصل باشد. بنابراین، خلفای فاطمی، مثلاً صلاحیت بیشتری برای خلافت دارند؛ چون اهل دانش و دانشمندی‌پروری هستند. تلاش آن‌ها در آن روزگار، بسیار شبیه به کار امروز ما است. در روزگار و دیار ما نیز یک اراده

سیاسی وجود دارد که می‌کوشد نوعی تمایز را با اراده‌های غربی به وجود آورد. آن موقع نیز یک اراده سیاسی وجود داشت که درصدد ایجاد نوعی تمایز با اراده‌های سنی بود و می‌خواست به هر نحوی که ممکن است، آن را به حاشیه براند. آن‌ها خوب می‌دانستند که اگر اندیشه‌ای را با شمشیر به حاشیه برانند، برمی‌گردد و دوباره بر سر زبان‌ها می‌افتد؛ ولی اگر منطق آن را از کار بیندازند و در مقابل آن علوم برتری را پدید آورند، مجال برای بازگشت آن نمی‌ماند. ما نیز پس از پیروزی انقلاب، خواستیم در یک پروژه انقلابی، بسیاری از مظاهر و مبانی فرهنگ غرب را کنار بزنیم؛ اما چون دانش‌های لازم را برای این عبور نساخته بودیم و به فعالیت‌های احساسی و انقلابی بسنده کردیم، توفیق چندانی نیافتیم. اگر می‌بینیم که اندیشه رانده شده غربی، در حال بازگشت است و وضعیت متناسب و مقتضی فرهنگ غرب، در حال شکل‌گیری دوباره است، معنایی جز این ندارد که ما در بسیاری از حوزه‌ها، توان و قابلیت تمایزسازی مستمر را نداشته‌ایم. توفیق در تمایزسازی، موقوف به تولید دانش‌های متناسب با اوضاع و احوال خودمان بود.

مؤسسان الازهر، به خوبی به این نکته پی برده بودند که با شمشیر و جنگ، نمی‌توانند خلافت عباسی را از پای درآورند یا پایه‌های آن را سست کنند. اهل سنت نیز دریافته بودند که با جنگ و نزاع‌های نظامی، قادر به حذف خلافت فاطمی نیستند. خواجه نظام الملک طوسی، وزیر مقتدر عباسی، راه مقابله با خلافت فاطمیون را در مصر، فقط در راهکارهای نظامی و خصلت‌های نظامی‌گری نمی‌جست. بنابراین، به این فکر افتاد که قلم‌ها را به حرکت درآورد. اما قلم هم باید راهی منطقی و موجه را بپیماید. این جا بود که اندیشه تاسیس نظامیه‌ها به ذهن او خطور کرد. برای همین است که جشن افتتاح نظامیه در واقع همایشی سیاسی برای نشان دادن قدرت عباسی نیز بود. افتتاح نظامیه‌ها، به اندازه چندین مانور نظامی برای دستگاه خلافت بغداد، اهمیت و سود داشت. عباسیان، امیدوار بودند که همه ناکامی‌های خود را در عرصه نظامی، از این رهگذر جبران کنند. حداقل فایده نظامیه‌ها، این بود که وضع موجود را حفظ می‌کرد؛ یعنی حتی اگر نتوانست موجب پیشرفت شود، دست کم، جلو پیشرفت دشمن را بگیرد. در عمل هم همان طور شد که مؤسسان نظامیه می‌خواستند. برخی عالمان این مدرسه عریض و طویل، مهم‌ترین تمهیدات نظری را در

مقابله با اسماعیلیان فراهم کردند؛ مانند غزالی که خود نیز محصول همین مدرسه است و بعدها آن را رهبری کرد؛ یا ابواسحق شیرازی که گزارش عجیبی از نظامیه می‌دهد. می‌گویند در سفری که از نظامیه بغداد به سوی شهرستان‌ها داشت، در بازگشت به بغداد، به عده‌ای می‌گوید: من هر کجا که رفتم، از من استقبال می‌کردند و همه مستقبیلین، از ائمه جماعات گرفته تا میرزا و کاتب و قاضی و معلم و مدرس، همگی به نحوی - با واسطه یا بی‌واسطه - دانش آموخته نظامیه بودند.

به هر حال نظامیه‌ها، از طریق سیستم امتحان و قاعده مند کردن علوم خود، توانستند به بسیاری از اهداف خود برسند که در راس آن‌ها، منزوی کردن دانش‌های دول رقیب بود. بی‌دلیل نیست که مهم‌ترین کتاب‌های رد فلسفه، در همین مدرسه نوشته شد. تهافت الفلاسفه، فقط نقد فلسفه نیست؛ خالی کردن زیر پای فاطمیون هم بود؛ چون آن‌ها به فلسفه‌های یونانی اعتنا می‌کردند و به آرای افلاطون توجه نشان می‌دادند. توفیق نظامیه‌ها، به این جا منجر شد که فاطمیون متوقف شدند؛ به ویژه بعد از غزالی و حملات او به مبانی فکری آن‌ها. حتی شاید بتوان گفت با زوال فاطمیان، عقل و فلسفه نیز به محاق و حاشیه رفت و دیگر به چشم نمی‌آمد. نباید همه چشم‌ها را به یک یا دو دانشمند عباسی، مثل غزالی دوخت؛ جریان فراگیر و گسترده‌ای بود که اراده سیاسی روز به وجود آورده بود و حمایت هم می‌کرد.

نظامیه، مدرسه و سیستم حاشیه رانی بود؛ اما غیر از جنبه سلبی که در مقابل مدارس فاطمی، یعنی الازهر داشت، کارکرد تأسیسی هم در برنامه او بود؛ یعنی می‌کوشید دانش‌هایی را تولید یا ترمیم کند که لازمه زندگی در چنان تمدنی بود. این دانش‌ها، باید وضعیت ذهنی و عینی مردمی را که تحت حکومت عباسیان بودند، به گونه‌ای سامان می‌داد که همگی احساس سعادت‌مندی کنند و در عین حال، آن را منطقی و مطابق عقل و شرع بدانند. احساس سعادت‌مندی و زندگی درست، لازمه زیست مدنی است؛ چون این گونه نیست که آدم احساس کند همه راه‌ها غلط است. اگر ما «درستی» را به این معنا بگیریم که در درون هر تمدنی، مردم آن تمدن از زندگی خود راضی باشند، پس تمدن‌ها برای حفظ اعتبار و بقای خود، باید مردم خود را راضی نگه دارند. علوم نیز آن هنگام در درون تمدنی، به

جایگاه برتری می‌رسند که به لحاظ سیاسی، حمایت شوند و بتوانند نیازهای روزمره زندگی مردم را برآورند. اگر در این عرصه، توفیق نیابند، چاره‌ای جز خزیدن در حاشیه‌ها ندارند. تا وقتی می‌توانند میدان‌داری کنند که از عهده پاسخ‌گویی برآیند؛ وگرنه به سرنوشت علمی دچار می‌شوند که قبل از آن‌ها بوده و جای خود را به این‌ها داده‌اند.

در سنت و تفکر شیعی، ما دو دوره داریم که اوج دانش‌های شیعی بوده است: یکی دوره آل بویه که شخصیت‌های بزرگی همچون شیخ مفید و شیوخ ثلاثه ظهور کردند. دیگری، دوره صفویه است. مقدار اندکی هم در دوره قاجار، شاهد رشد علوم شیعی بودیم؛ چون قاجاریه نیز به ترویج علوم دینی، نیاز پیدا کرد. البته این دوره، اصلاً با دوران آل بویه یا صفویه، قابل مقایسه نیست. این دوره‌های رونق و گرمی بازار علوم شیعی را که در نظر می‌گیریم، درمی‌یابیم که پشت همه آن‌ها اراده سیاسی قرار داشته است. حداقل این بود که توازن حمایتی به وجود آمد؛ یعنی همان قدر که بر آن‌ها فشار وارد می‌شد، حمایت هم می‌شد. از وقتی که اراده سیاسی در حمایت از این علوم، حذف شد، دانش‌های شیعی نیز اندک اندک به حاشیه رفتند و در درون مدارس و حجره‌ها، به حیات خود ادامه دادند. همچنین هر وقت که آن اراده بازمی‌گشت، علوم نیز حجره‌ها را وداع می‌گفتند و دوران رونق خود را از سر می‌گرفتند.

حجت‌الاسلام و المسلمین هادی صادقی

جناب آقای فیرحی، تولید علم را به بعد از تمدن ماکول کردند و آن را در شکل جمعی‌اش، پس از پیدایش تمدن دانستند؛ البته به تناسب میان آن علم و ماهیت تمدنی که بشر آن را فراهم می‌سازد نیز اشاره داشتند؛ یعنی وقتی تمدنی پدید می‌آید، حوضچه‌ای را در گوشه‌ای از جهان ایجاد می‌کند که در درون خود، دانش‌های متناسب و متلائم با خود را تولید می‌کند. این نظریه، ممکن است بتواند نحوه تولید و پیدایی علوم را تبیین بکند؛ ولی پاسخی برای این سؤال که تمدن‌ها چگونه پدید می‌آیند، ندارد. آیا تمدن‌ها بدون اتکا به دانش‌ها شکل می‌گیرند؟ اگر اتکای دانش‌ها به تمدن‌ها است، دیگر تمدن‌ها نمی‌توانند متکی به دانش‌ها باشند؛ چون خود به وجودآورنده آن‌ها هستند. آیا تمدن‌ها

اساساً نیاز به پایه‌های مشخص و ویژه ندارند؟ آیا تمدن‌ها، بدون پایه‌های نقد نظری و عملی، می‌توانند شکل بگیرند؟ البته ممکن است بفرمایید که تمدن‌ها با اراده اجمالی آغاز می‌شوند و اراده اجمالی، متوقف بر علم اجمالی است. بنابراین، همین مقدار ثابت می‌شود که علمی پیش از تمدن بوده است؛ هر چند اجمالی. مهم این است که در میان پایه‌های تشکیل‌دهنده تمدن، علم را هم قرار دهیم؛ اجمالی یا تفصیلی بودن آن، در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد.

درباره آنچه جناب آقای فیرحی فرمودند، نکاتی چند به نظرم می‌رسد که شاید برخی را دوستان حاضر هم متذکر شوند. به گمان بنده، میان نظریه دوم که تقدم تمدن بر علم بود، و آن سه اصل منطق ارسطویی، تنازعی وجود ندارد؛ یعنی آن اصول سه‌گانه (اصل هوویت، اصل عدم تناقض و اصل انکار حد وسط) ربط چندانی با این نظریه ندارند. آنچه به نظر من، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و باید جدی گرفت، مراحل شکل‌گیری یک تمدن است. اگر بخواهیم مسیر تولید علم و رابطه آن را با تمدن بررسی کنیم، شاید بتوانیم این فرض را مطرح کنیم که ما همان‌طور که عمل اولیه را با علم اجمالی آغاز می‌کنیم، عمل ثانویه ما هم نیازمند علم تفصیلی است تا به تدریج جلو رود. ما وقتی وارد عرصه عمل و زندگی می‌شویم، با نیازهای جدیدی مواجه می‌شویم که ما را به سمت دانش‌های جدید، سوق می‌دهند. معروف است که نیاز، منشأ اختراع است؛ چون نیازها ما را به سمت تولید نظریه و اندیشه یا فرضیه می‌برند. وقتی نظریه‌ها را محک تجربه زدیم و در عمل آن‌ها را آزمودیم، زمینه را برای تبدیل آن‌ها به علم فراهم کرده‌ایم. علمی که از این مسیر، عبور کرده و تولید شده است، برآورنده نیازی از نیازهای جامعه خواهد بود. در این مسیر و مراحل، می‌بینیم که منشأ هر عمل، علمی است که ابتدا اجمالی بوده است؛ اما هر قدر که آن عمل، پیشرفته‌تر می‌شود، علم اجمالی هم به علم تفصیلی نزدیک‌تر شده است. مثلاً اگر پدیده انقلاب را در نظر بگیریم، حضرت امام خمینی علیه السلام وقتی نهضت خود را آغاز کردند، نظریه ولایت فقیه و لزوم تشکیل حکومت اسلامی و به دست گرفتن قدرت سیاسی کشور، برای خود ایشان هم جنبه تئوریک داشت. وقتی اراده آن پیدا شد، کوشیدند آن را به شکل اراده جمعی در آورند. بنابراین، شاگردانی را با این هدف و سمت و سو

پرورش دادند و این اندیشه را به ذهنیت عمومی جامعه وارد کردند. شاگردان امام علیه السلام هم، ایشان را همراهی کردند و در گستراندن مرزهای اندیشه ولایت فقیه، خیلی مؤثر بودند. بدین ترتیب، مردم با این گفتمان، آشنایی پیدا کردند و وارد میدان شدند. وقتی مردم به خیابان‌ها ریختند، انقلاب برپا شد و اندیشه حکومت اسلامی در چند قدمی پیروزی قرار گرفت. انقلاب که به نتیجه رسید و رژیم پیشین متلاشی شد، حکومت جدیدی روی کار آمد؛ ولی هنوز تمدنی به وقوع نپیوسته بود. انقلابی که به نتایج اولیه خود، یعنی سقوط رژیم شاه و تشکیل دولت انقلابی، رسیده بود، بر پایه علمی تاسیس شد که از ابتدا بود. اکنون قدرت به دست آمده است؛ ولی تمدن هنوز بیرون از درهای انقلاب و کشور، انتظار می‌کشد که داخل شود. نظام سیاسی جدید، اندک اندک در مسیر تولید تمدن قرار گرفت و روی خود را بدان سو کرد؛ ولی همچنان از تمدن خبری نیست. بعد از این که قدرت به دست آمد، طبیعی است که قدرت سیاسی سعی کند که ابزارهای لازم، از جمله علوم مورد نیاز و تمدن ساز را نیز به دست آورد؛ البته تمدنی که مطلوب و هم‌خوان انقلاب است. بنابراین، شاید تعبیر بهتر این باشد که بگوییم قدرت بر علم تفصیلی، تقدم دارد، ولی همان علم تفصیلی حاصل از قدرت، قدرت تفصیلی و گسترده‌ای را فراهم می‌کند که پیشتر نبود. مانند حلقه‌های به هم پیوسته یک زنجیره که دائم در حال تکرار است. در این سلسله، همیشه تقدم با علم است، نه با قدرت یا تمدن. منتها این علم مقدماتی، گاه اجمالی است و گاه تفصیلی. آن جا که اجمالی است، قدرت اجمالی را پدید می‌آورد و وقتی تفصیلی شد، منشا پدیداری قدرت تفصیلی است. تمدن هم آخرین نقطه تجسم یافته تمام تلاش‌هایی است که برخی، ابعاد علمی و فرهنگی دارند و برخی جنبه‌های سیاسی - اجتماعی. در واقع باید از نظریه‌های بسیار مبنایی گرفته تا کاربردی‌ترین علوم، جمع شوند تا تمدنی قالب‌ریزی شود. آن نظریات مبنایی در کنار علوم کاربردی، تبدیل به تکنولوژی و صنعت می‌شوند و کالا می‌آفرینند. با کامل شدن این حلقه‌ها، تمدن شکل می‌گیرد. زنجیره تمدن، بدون هر یک از این حلقه‌ها، شکل نهایی خود را نمی‌یابد. همه این مراحل و حلقات باید باشند؛ ولی مهم‌ترین آن‌ها، ابعاد علمی تمدن است. تمدن، بدون علم، تکوّن نمی‌یابد و شکل نمی‌گیرد. بنابراین، مناسب‌تر می‌نماید که بگوییم علم بر تمدن

تقدم دارد، نه عکس آن که در سخنان جناب آقای فیرحی بود. البته هنوز جای بحث و نظر وجود دارد که از سخنان و نکته‌گویی‌های دوستان حاضر استفاده می‌کنیم.

حجت‌الاسلام و المسلمین علیرضا پیروزمند

به نظر بنده، در سخنان آقای فیرحی، دو نقطه قوت وجود داشت که یادآوری آن خالی از فایده نیست: نخست این که ایشان کوشیدند عقیده خود را بر بنیان‌های عقلانی استوار کنند و دیگر آن که از قالب‌های سنتی، خود را رها کرده، مقهور عقاید موروثی و مشهور نبودند. ایستادن در مقابل تفکرات قدیمی و سنتی، احتیاج به جسارت‌های علمی و برخی خصلت‌های شخصی دارد. البته این بدان معنا نیست که هر کس در برابر تفکرات رایج و سنتی ایستاد، باید حرف او را پذیرفت. منظور این است که اصل پرهیز از تقلید و تکرار حرف دیگران، مطلوب است و مبارک. در غیر این صورت محافل علمی ما، هرگز به نوآوری‌های درخور دست پیدا نمی‌کند. در عین حال، من با بخش‌هایی از آرای ایشان در زمینه تمدن، توافق ندارم که به اجمال عرض می‌کنم.

به رابطه‌ای که میان علم و تمدن و قدرت و اراده وجود دارد، از دو زاویه می‌توان نگریست: یکی از چشم‌انداز معرفت‌شناختی است که جناب فیرحی، به آن توجه لازم را کردند؛ دیگری جنبه جامعه‌شناختی است که جای آن در صحبت‌های ایشان خالی است. من، این زاویه را برای رسیدن به نتیجه عملی، مفیدتر می‌بینم؛ حداقل از این جهت که نتیجه‌گیری‌های ما عملی‌تر باشد. به ویژه آن که آقای فیرحی با نشان دادن اشکالات نظریه سنتی که علم را مقدم بر تمدن می‌داند، می‌خواهند نتیجه بگیرند که نظریه دوم، یعنی تقدم تمدن بر علم، صحیح و پذیرفتنی است؛ ولی اگر آشکار شود که جز این دو، نظریات و زاویه‌های دیگری هم برای بحث درباره تولید علم، وجود دارد، دیگر نمی‌توان از نفی یکی به اثبات دیگری نقب زد؛ چون ممکن است شکل سومی را هم بتوان تصور کرد و یا حتی پذیرفت.

در نظریه نخست یا سنتی، واقعیتی مستقل از ذهن وجود دارد که ذهن بر اساس ادراک مطابق و ثابتی که از این واقعیات پیدا می‌کند، شکل می‌گیرد. پس از شکل‌گیری علم، اراده

بر آن مبتنی می‌شود و... آقای فیرحی ضمن نقض مبانی این تفکر، سه مؤلفه نظریه سنتی را جابه جا کردند و فرمودند: اراده مقدم است. منتها بعد از اراده، باز نوبت به علم نمی‌رسد؛ بلکه مرحله بعدی، واقعیت تمدنی است و بعد علم مبتنی بر این تمدن، شکل می‌گیرد. اما شاید شکل سومی را هم بتوان - حداقل در حد احتمال - تصور کرد؛ یعنی بگوییم اراده مقدم است - بر خلاف نظریه سنتی - اما بعد از اراده، علم قرار می‌گیرد و مبتنی بر علم، واقعیت (تمدن) شکل می‌گیرد. البته همه این مراحل، در هم بازتاب دارند و رابطه‌ها یک‌سویه نیست. مراد از تقدم و تاخر در این جا، بیشتر اصلی بودن یکی نسبت به دیگری است. به هر روی سه نظریه وجود دارد که هر سه نیاز به بحث‌های معرفت‌شناختی دارند تا ارزیابی و سنجیده شوند.

زنجیره‌ای که جناب آقای فیرحی ترسیم کردند، از اراده می‌آغازد و به علم می‌انجامد؛ یعنی: اراده ← تمدن ← علم؛ ولی آنچه در نظر من صحیح‌تر می‌نماید، این است که علم پیش از تمدن و پس از اراده قرار گیرد؛ یعنی: اراده ← علم ← تمدن.

درباره این که تقدم با تمدن است یا علم، جناب آقای فیرحی معتقد بودند که نظریه سنتی که علم را مستقل و مقدم می‌داند، مانع نوآوری، تحرک و پویایی است. به این دلیل که وقتی علم را حقیقت‌نما فرض کردیم، چون حقیقت تغییر نمی‌کند، پس علم متعلق به آن هم لایتغیر می‌ماند. سپس فرمودند که با ابزارهای ثابت و لایتغیر، نمی‌توان مشکلات در حال تغییر و دگرگونی را حل کرد. این نظر و دلیل، نگاه سنتی به علم و تمدن را خدشه دار می‌کند؛ ولی حتی اگر این اشکال را بر نظریه تقدم علم بر تمدن بپذیریم، مجبور نیستیم که نظریه مقابل آن را پذیرا باشیم؛ چون همین اشکال، یعنی جلوگیری از نوآوری و پویایی، به نظریه تقدم تمدن هم وارد است.

اگر علم را - مطابق نظریه جناب آقای فیرحی - مولود تمدن دانستیم و تقدم را به تمدن دادیم، در واقع آن را تابع شرایط تمدنی و زندگی کرده ایم. بنابراین، چه دلیل وجود دارد که ما به دنبال پیدا کردن پاسخ برای سؤالاتمان باشیم؟ اصلاً چرا دنبال این باشیم که در علم، دست به نوآوری و تولید بزنیم؟ چون سؤالات ما تابع شرایط زندگی ما است و با معادله‌ای که جناب آقای فیرحی درست کردند، انسان و تلاش فکری او، تابع شرایطی است که در آن

به سر می‌برد. مطابق نظریه ایشان، محیط‌های تمدنی، همه چیز را تسلیم خود می‌کنند. اگر منظور ایشان و دیگر طرفداران نظریه دوم، که علم را یک پدیده تمدنی می‌دانند، این باشد که علم‌ها، تابع تمدن مربوط هستند، پذیرفتنی نیست؛ اما ممکن است منظور ایشان، این باشد که علم در بستر یک تمدن پدید می‌آید تا همان تمدن را برتر و بهتر بسازد. این دو مقام را باید از هم جدا کرد. گاهی ما می‌گوییم «علم، یک پدیده تمدنی است» و منظورمان این است که در خلأ، علمی تولید نمی‌شود؛ به ویژه در عصر حاضر که علوم به پدیده‌های اجتماعی هم تبدیل شده‌اند و هر دانشی با مقدمات اجتماعی و مظاهر تمدنی که دانشمندان در آن زندگی می‌کنند، گره خورده است. اگر مراد این باشد، حرف درست و متینی است؛ اما آیا از این حرف می‌توان نتیجه گرفت که پس علم تابع همان تمدنی است که در بستر آن تولید شده و بالیده است؟ تابعیت علم، معانی متفاوتی دارد که قطعاً برخی غلط و برخی صواب است.

به نظر می‌رسد که علم را باید تابع اراده دانست؛ اراده برتری و پیشرفت و ایجاد شرایط بهتر. البته این اراده، در یک بستر تمدنی، شکل می‌گیرد تا قالب‌ها را تغییر دهد و تمدن مربوط را نوسازی کند. این اراده، به همان اندازه که بنیان‌هایی متفاوت با وضعیت گذشته داشته باشد، منشأ دگرگونی و انقلاب است. همچنین به همان اندازه که از تمدن مربوط، پیروی می‌کند، در حفظ و حراست از آن، توفیق دارد؛ وگرنه پایه‌های آن را خواهد لرزاند. بنابراین، اگر نوع ارتباطی را که جناب فیرحی میان علم و تمدن قائل هستند، بپذیریم، نتیجه‌اش ارتجاع و درج‌زدن خواهد بود؛ چون فقط شرایط زندگی است که قادر به تولید علم و نوآوری است و همه تسلیم این وضع هستیم.

نکته دومی که می‌توان بر ایشان گرفت، مربوط به پایه‌های معرفت‌شناختی نظریه نخست یا سنتی است. در سخن جناب آقای فیرحی درباره بنیان‌های معرفت‌شناختی نظریه اول و دوم، تهافتی به چشم می‌آید که سرنوشت بحث را عوض می‌کند. به گفته ایشان، در نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید، وظیفه علم آن است که حقایق بیرونی را بر اساس خواست‌ها و نیازهای جدید، تبیین کند و بسازد؛ یعنی علم برای عمل است، و بیشتر جنبه کاربردی دارد. علم، متعهد است که زندگی بهتری برای ما بسازد و همه تلاش

عالمان هم، همین است که ما در شرایط بهتر و محیط آسوده‌تری زندگی کنیم. خاصیت علم، این است و اگر از عهده این وظیفه جدید برنیاید، فایده دیگری بر او مترتب نیست و در جامعه علمی و مدنی امروز، جایگاه مهمی ندارد. چنانچه این تحلیل را درباره علم بپذیریم، چاره‌ای جز این نداریم که علم را بر تمدن مقدم بدانیم؛ زیرا وقتی می‌گوییم علم، برای آن است که زندگی و تمدن بسازد، دیگر نمی‌توانیم آن را ساخته و پرداخته تمدن بدانیم. به هر حال یا تمدن علم را می‌سازد یا علم، تمدن را. اگر گفتید علم وظیفه دارد که تمدن بسازد، زندگی بسازد و شرایط مدنی ما را بهبود بخشد، چطور می‌توانید همین علم تمدن‌ساز را مولود و محصول تمدن بشمارید؟

نکته دیگری که گوشزد کردن آن را خالی از لطف نمی‌بینم، درباره استقلال علم است. گاهی مقدماتی که ما می‌چنینیم، صحیح است؛ ولی نتیجه غلطی از این مقدمات صحیح می‌گیریم. این که علم، پدیده مستقلی نیست، کاملاً درست است. این نیز صحیح است که ذهن آدمی، خاصیت انضمامی دارد. تا این جا همه مقدمات را می‌پذیریم؛ ولی آیا از میان این دو مقدمه صحیح می‌توان نتیجه گرفت که علم در مرتبه‌ای مؤخر از تمدن، و تمدن مقدم بر علم قرار دارد؟ من تلازمی میان آن مقدمات و این نتیجه نمی‌بینم؛ چون می‌توان علم را پدیده مستقل دانست و برای او استقلالی قائل نشد و آن را تحت تاثیر شرایط دانست؛ همچنین می‌توان تولید علم را امری اجتماعی انگاشت و در عین حال آن را برای تمدن سازی، تفسیر کرد؛ یعنی به واقع میان اجتماعی و غیر استقلالی بودن علم با تمدن سازی آن تخالف یا تهافتی نیست. به سخن دیگر، نظریه ای که علم را برای تمدن سازی می‌داند، ملزم نیست که آن را مستقل هم فرض کند؛ چون با اثبات این که علم، یک پدیده اجتماعی است و استقلالی ندارد، نمی‌توان ثابت کرد که علم نمی‌تواند تمدن‌ساز باشد؛ بلکه خود محصول تمدن است! پایه معرفتی علم تمدن‌ساز، لزوماً این نیست که علم، مطلق و مستقل باشد. بنابراین، با قبول همه پایه‌های معرفت‌شناسی نظریه دوم، می‌توان به نظریه اول گرایش یافت و علم را تمدن‌ساز دانست.

علاوه بر همه این‌ها، من این سؤال را هم دارم - چنان که جناب آقای صادقی هم اشاره فرمودند - تمدنی که پیش از علم بوده و موجد علم شده است، چگونه پدید آمده است. آیا در

یک فرایند قهری پدید آمده یا مدیریت شده است و حاصل تلاش های فکری و عملی انسان ها است؟ می توان تصور کرد که به زور جبر و اتفاقات قهری، شرایط جدیدی شکل گرفته و بعد از آن هم، باز به برکت جبر، علمی تولید شده است و همین طور این چرخه، حرکت می کند. اما اگر به تلاش بشر، مداخلیت دادیم، باید تصور مان را عوض کنیم؛ یعنی بگوییم تمدن، حاصل کوشش ها و تکاپوی بشری است. حتی اگر بگویید یک قدرت و اراده ای پشت این تلاش ها است و به آن ها شکل داده است، جای این سؤال هست که این اراده و قدرت، چگونه به تمدن تبدیل شده است. شما این خلاً و فترت را چگونه پر می کنید؟ این خلا را نمی توان ندیده گرفت و از آن عبور کرد. اگر من اراده کردم لیوانی را بسازم که با آن آب بخورم، باید توجه داشته باشم ظرفی که تولید می کنم اولاً از حیث وزن، مناسب باشد، ثانیاً مقدار آبی که در آن می گنجد، کافی باشد و... برای این که این خواست و نیاز، به وسیله ای تبدیل شود که پاسخ گو و رافع نیازها است، به تلاش فکری من احتیاج دارد. پس از تولید لیوان، یکی از مظاهر تمدن تولید شده است. بنابراین، اراده من باید از این مرحله هم عبور کند تا به هدف خود برسد. این واسطه را نمی توان حذف کرد و گفت که از اراده، مستقیماً به تمدن می رسیم. اگر این مرحله را هم در فعالیت های پیش از تمدنی، در نظر بگیریم، خط سیر تولید تمدن عوض می شود؛ یعنی باید به چنین نموداری گردن بگذاریم: اراده ← علم ← تمدن.

نکته آخری که تذکر آن را لازم می بینم، این است که ما نباید در هیاهوی مباحث علمی و ذهنی و در گرماگرم ساختن نظریات متفاوت، هدف اصلی را گم کنیم. من این دست مباحث را هم بسیار ارزشمند می دانم و هم لازم؛ چون ما از آشکار شدن بنیان های فکری نظریات، سود فراوانی می بریم. در عین حال معتقدم که در گرماگرم این گونه مجادلات و مباحثات، گاهی هدف اصلی که تولید واقعی علم است، گم می شود و ما همچنان در مبانی و مبادی نظریه ها، در حال گفت و گو هستیم. مثلاً بر فرض که ما پذیرفتیم، رتبه وجودی علم، بعد از تمدن قرار می گیرد؛ حالا در این وضعیت وظیفه ما چیست؛ چه باید بکنیم؟ نتیجه و فایده این بحث برای نهضت آزاداندیشی و نظریه پردازی چیست؟ آیا این گونه مجادلات علمی، ما را به مقصود نزدیک تر می کند؟ آیا به هر حال ما موظف به تولید اندیشه های نو

هستیم یا نه؟ چون اگر نظریه تأخر علم را پذیرفتیم، باید دست روی دست بگذاریم و منتظر تمدنی باشیم که ما را به این کار وادارد! کسانی که علم را به بعد از تمدن موکول می‌کنند، دنبال چه نتیجه ملموس و عاجلی هستند؟ اگر منظور این است تمدنی که ما در آن زندگی می‌کنیم و نیازهای خود را با آن مرتفع می‌سازیم، کافی است و باید بدان رضا داد، پس همین علمی هم که چرخ‌های این تمدن را به حرکت در آورده و بر اساس آن شکل گرفته است، کفایت می‌کند و نباید دنبال تولید دانش‌های جدیدتری بود، و اگر منظور این است که باید در پی علوم جدیدتری بود، دیگر چه فرقی می‌کند که تمدن را مقدم بدانیم یا نه. همین که به این منزل رسیده‌ایم و توافق کرده‌ایم که باید در پی تولید علم جدید بود، کافی است. پس باید بحث را از همین جا آغاز کرد؛ یعنی رفت سراغ این که آن علم جدید چیست و در چه فاصله‌ای از مظاهر تمدنی موجود، قرار دارد و از چه راه‌هایی باید رفت که به آن رسید؟ من گمان می‌کنم، اگر سمت و سوی بحث، متوجه این مرحله باشد، بسیار مفیدتر و کاربردی‌تر است. ما باید بدانیم که الان در همین سال‌ها و ماه‌ها و روزها، چه وظیفه‌ای داریم و برای پیشبرد علم و تولید آن، چه باید کرد؛ در همین وضعیت علمی و تمدنی، چه باید کرد. البته همان طور که عرض کردم، ما بی‌نیاز از پرداختن به بنیان‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظریات نیستیم و جا دارد که همیشه به این مبانی بیندیشیم و هر روز به نتایج نوتری برسیم؛ اما همه استعداد، وقت و امکانات خود را صرف آن گونه مباحث نکنیم و گاهی هم به بخش عینی و کاربردی مباحث بپردازیم.

حجت‌الاسلام و المسلمین علیرضا قائمی‌نیا

آنچه جناب آقای فیرحی مطرح فرمودند، در واقع یک بحث معرفت‌شناختی است؛ یعنی منشأ و خاستگاه معرفت‌شناسانه دارد. اگر بگوییم این بحث، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسئله در عصر حاضر است، اغراق نکرده‌ام؛ اما این را نیز خاطرنشان می‌کنم که دامنه‌های این مسئله، بسی گسترده‌تر از چیزی است که در جلسه ما مطرح شد. مثلاً در معرفت‌شناسی اجتماعی، درباره شرایط اجتماعی به معنای مطلق و اعم از قدرت سیاسی و فردی سخن می‌رود و یکی از مسائل مهم و معرکه‌آرا، در آن‌جا این است که شرایط اجتماعی، به چه

میزان و اندازه‌ای بر معرفت تأثیر می‌گذارد؟ البته این بحث، نقطه تلاقی و تقاطع علوم بسیاری است؛ از جمله شاخه‌های متعدد و متفاوت معرفت‌شناسی، مانند معرفت‌شناسی مطلق، معرفت‌شناسی علم، معرفت‌شناسی اجتماعی یا دانش‌های هرمنوتیک، جامعه‌شناسی معرفت و... ملاحظه می‌کنید که از این نقطه ظاهراً کوچک، چه شاخه‌هایی سربرمی‌آورند و چه علومی به هم می‌رسند.

من درباره نظریه‌ای که جناب آقای فیرحی، آن را مدلل کردند و مدافعانه از آن سخن گفتند، چند نکته را یادآوری می‌کنم. این نکات، برخی به اصل نظریه و برخی به استدلال ایشان مربوط می‌شود. ایراداتی که به نظر من می‌رسد، هم مبانی این نظریه را هدف می‌گیرند و هم به رویناها و نتایجی که بر آن پایه‌ها سوارند، مربوط است.

اشکال نخستی که بر نظر ایشان و کسانی که این نظریه را برای اولین بار مطرح کردند - مانند فوکو و نیچه - وارد است، ابهام و اجمال آن است و اینکه از شفافیت چندانی برخوردار نیست. دقیقاً روشن نیست که منظورشان چیست. آیا می‌خواهند بگویند که قدرت بر دانش تقدم دارد؟ اگر چنین است، چه نوع تقدمی مرادشان است؟ اصلاً تقدم در این جا به چه معنا است؟ چون در این جا احتمالات فراوانی وجود دارد: یکی این است که منظور، جهت‌دهی قدرت به دانش است؛ یعنی قدرت، دانش را به سمتی می‌برد که خود می‌خواهد. اگر مرادشان این باشد، تا حدی مقبول است و جای انکار شدید و غلیظی ندارد. معنای دیگر تقدم قدرت بر دانش، این است که بگوییم قدرت، محتوای معرفت را می‌سازد. اگر چنین معنایی در اراده و تفسیر شما باشد، چاره‌ای جز رفتن به سوی نسبیت‌گرایی افراطی ندارید. در تفسیرهایی که از آرای فوکو شده است، روی این معنای تقدم، تأکید بیشتری وجود دارد؛ یعنی گویا فوکو، واقعا بر این عقیده بوده است که محتوای معرفت را قدرت رقم می‌زند. غیر از این دو، تحلیل‌ها و تفسیرهای دیگری هم درباره رابطه قدرت و دانش شده است. اگر از ابتدا، روشن نشود که مراد شما از تقدم قدرت و تمدن بر دانش و معرفت چیست، در نتیجه‌گیری مشکل خواهید داشت. چون سرنوشت بحث، آن جا رقم می‌خورد؛ یعنی در جایی که سخن از تقدم می‌گویید.

درباره تقسیم نظریه‌ها به سنتی و جدید و این که برخی علم را مستقل و مقدم می‌دانند و

برخی تقدم را به قدرت و تمدن می‌دهند، باز شفافیت لازم وجود ندارد. من خود به این گونه تقسیم‌بندی‌ها، سوءظن دارم و به راحتی آن‌ها را نمی‌پذیرم. مثلاً شما در نقد دیدگاه سنتی، تقریری از آن ارائه دادید که بیشتر به رئالیسم خام شبیه است. در این نوع طرز تلقی و تفسیر جهان، معرفت آدمی بازتاب کامل از عالم خارج است. دستگاه معرفتی ما، توصیف کامل واقعیت است. اولاً من گمان ندارم که دیدگاه‌های سنتی، واقعیت را همان گونه بدانند که در دستگاه معرفتی انسان بازتاب دارد؛ ثانیاً شما با رد این دیدگاه، به نوعی ساخت‌گرایی (کانستراکتیویزن) رسیده‌اید؛ یعنی معتقد شده‌اید که معرفت، کاملاً محصول قدرت است. در واقع با رد رئالیسم خام، به یک نوع ساخت‌گرایی در باب رابطه قدرت و معرفت قائل شده‌اید که به باور من، نوعی سیاه و سفیداندیشی است. چون شقوق و شاخه‌های مسئله، بسی بیش از این‌ها است.

اگر ما به تاریخچه علم نگاه کنیم، به نتایج منطقی‌تری می‌رسیم. تا دهه ۱۹۲۰ دیدگاه حاکم بر فلسفه علم و معرفت‌شناسی، تقریباً رئالیسم خام بود. از آن زمان تا دهه هفتاد میلادی، دیدگاه ساخت‌گرایی تسلط یافت. در همین دهه با اندیشه‌های کسانی مانند کوپ آشنا می‌شویم که معتقد است خود دانشمندان، پارادایم دارند و واقعیت‌ها را همین پارادایم‌ها می‌سازند؛ یعنی واقعیت‌ها چیزی بیرون از این پارادایم‌ها نیستند. شبیه این نظریات را در رشته‌های جامعه‌شناسی معرفت یا هرمنوتیک می‌بینیم. امروزه معروف است که گاهی می‌گویند پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های ما، در واقع فهم ما را می‌سازند. این حرف، موازی همین دیدگاه‌های کوپ است.

از دهه ۱۹۷۰ که عبور می‌کنیم، تغییرات عجیبی در نظریات و دیدگاه‌ها می‌بینیم؛ حتی در بحث رابطه قدرت و معرفت، کسانی پیدا شدند که جانب هر دو را گرفتند؛ یعنی هیچ یک را بر دیگری حاکم مطلق نکردند. این گروه هم می‌خواهند یک مشکل معرفتی را حل کنند و هم آن را مصنوع قدرت می‌دانند. هم معرفت را ساخته و پرداخته بشر می‌انگارند و هم آن را قادر به نوعی واقع‌نمایی می‌دانند. بنابراین، برای دانش و معرفت بشری، شأن کاشفیت را می‌پذیرند. البته بر سر میزان واقع‌نمایی معارف بشری، سخت نزاع دارند و همه بر یک ریل حرکت نمی‌کنند؛ ولی این اراده بود که باعث شد هر دو را به

نحوی جمع کنند و واقع‌نمایی معرفت را در کنار ساختگی و صناعی بودن آن بنشانند؛ به طوری که پارادکسی هم سر بر نیاورد.

به نظر من، راه‌حل اخیر بسیار قوی‌تر است از دیگر راه‌حل‌هایی که تاکنون مطرح شده است؛ مثل رئالیسم خام یا ساختی‌گرایی. آنچه در سخنان جناب آقای فیرحی به چشم می‌خورد، گرایش به رئالیسم خام و ساختی‌گرایی است. در راه‌حل اخیر، حتی اگر قائل به تقدم قدرت باشید، جنبه واقع‌نمایی معرفت را نفی نکرده‌اید؛ یعنی معرفت، آینه‌ای بی‌اراده در مقابل قدرت نیست که فقط آن را بازتاباند. البته جهت‌دهی قدرت را نمی‌توان انکار کرد. به هر حال قدرت اجتماعی یا سیاسی، عالمان را جهت می‌دهد و به آنان توصیه یا دیکته می‌کند که از چه زاویه‌ای به مسئله نگاه کنند. منظر و چشم‌انداز را تعیین می‌کند و دانشمندان تنها از همین منظر که قدرت، تعیین یا ترسیم کرده است، به مسئله نگاه می‌کنند. گاهی هم این کار قدرت را، شرایط اجتماعی به عهده می‌گیرد؛ یعنی فضای سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و... عالم را در منظر خاصی می‌نشانند و از او می‌خواهد که از همین چشم‌انداز به موضوع بنگرد. بنابراین، آنچه حاصل می‌شود، معرفت مطلق نیست؛ گوشه‌هایی از واقعیت که با شرایط اجتماعی و قدرت حاکم تناسب بیشتری دارند، در آینه معرفت ظاهر می‌شود. بنابراین، شما به واقع می‌رسید و این طور نیست که هیچ نشانی از واقع در معرفت شما نباشد؛ اما نه همه واقعیت و همه ابعاد و اعماق آن. چنانچه ما این تعبیر و تقریر را پسندیدیم و پذیرفتیم - مانند بسیاری از دانشمندان معاصر - سرنوشت بحث شما درباره رابطه قدرت و معرفت، تغییر می‌کند و به راه دیگری می‌رود. دیگر نمی‌توانید سخن از نسبیت‌گرایی بگویید یا ساختی‌گرایی. طرفداران نظریه تقدم قدرت بر معرفت یا تمدن بر علم، بیشتر فیلسوفانی مانند فوکو و نیچه هستند که اندیشه‌های فلسفی آنان در سنت فلسفی قاره‌ای شکل گرفته است؛ ولی آن‌هایی که در سنت فلسفی تحلیلی جای دارند، کاملاً مخالف تقریر نسبیت‌گرایانه کسانی مانند فوکو و نیچه می‌اندیشند. نقطه امتیاز یا تمایز فلاسفه تحلیلی - به ویژه نسل‌های سوم و چهارم آنان - این است که می‌خواهند آن دو نوع نگاه را با هم جمع کنند؛ یعنی هم برای چشم‌انداز معرفت، اصالت و اصابت قائل باشند و هم از تأثیر شرایط اجتماعی بر واقع‌نمایی معرفت، غفلت نورزند.

تعبیری که جناب آقای فیرحی از شیوه زندگی داشتند، یادآور فلسفه و اندیشه‌های ویتگنشتاین است که البته نتیجه منطقی و اجتناب‌ناپذیر نسبیّت‌گرایی است. آنچه ایشان درباره سرگذشت مدارس الأزه‌ر و نظامیه گفتند، کمکی به حل مسئله نمی‌کند و مؤید نظریه ایشان نیست. چون همه آن توضیحات، در نهایت ثابت می‌کند که قدرت سیاسی به علوم روز خود جهت می‌دهد و گاهی حاکمان و حکومت‌های سیاسی، برای تقویت خود یا ماندگاری، دست به فعالیت‌های علمی - فرهنگی هم می‌زنند؛ یعنی از علم و عالم حمایت می‌کنند و امکانات رشد دانش را در جامعه فراهم می‌آورند؛ منتها به انگیزه‌هایی که بیشتر به سیاست و قدرت مربوط می‌شود تا کشف حقایق و واقع‌نمایی‌های علوم. اما آیا از این روند که نمونه‌های تاریخی بسیاری دارد، می‌توان نتیجه گرفت که پس همه معرفت‌ها، محصول و مولود قدرت هستند و هر دانشی، بازتاب قدرت و تمدن عصر خود است؟ این نتیجه، بسیار اعم از دلیل خود است؛ یعنی این جا مدعا اعم از دلایلی است که اقامه شده است؛ چون تفسیرهای قوی‌تر و واقعی‌تری هم می‌شود از آن مثال‌ها (الازهر و نظامیه و مانند آن‌ها) کرد. مطابق تفسیر و نتیجه جناب آقای فیرحی باید دست همه دانشمندان را از هرگونه حقیقت و واقعیتی، در هر سطحی خالی بدانیم و بگوییم آن‌ها فقط به چیزهایی رسیدند و حرف‌هایی گفتند که قدرت زمانه می‌خواست و هیچ متاعی از واقع و حقیقت در انبان آن‌ها نیست! ممکن است جناب فیرحی یا دیگر طرفداران نظریه تقدم اراده تمدنی، به این نتیجه رضایت ندهند؛ ولی باید در نظر داشت که این پیامد، نتیجه قه‌ری آن‌گونه نظریات ساختی‌گرایانه یا نسبیّت‌گروانه است.

من چند مسئله دیگر را هم قابل تذکر و بحث می‌دانم؛ ولی برای این که از سخنان دوستان دیگر، بیشتر استفاده کنیم، ادامه بحث و ارائه نکات بیشتر را به دوستان حاضر وامی‌گذارم.

حجت‌الاسلام و المسلمین ابوالفضل کیاشمشکی

بنده نیز چند نکته را حائز اهمیت می‌دانستم و قصد داشتم درباره آن‌ها صحبت کنم؛ ولی چون برخی از این نکات را عزیزان حاضر در جلسه یادآور شدند، فقط مطالبی را عرض می‌کنم که در صحبت‌های دوستان نبود و یا فرصت بازگویی آن‌ها را نیافتند. در مجموع

هفت نکته هست که به ترتیب عرض می‌کنم:

نکته اول، عدم وضوح معنای علم در صحبت‌های جناب آقای فیرحی است. روشن نیست که مراد ایشان دقیقاً از علم چیست؛ یا حداقل من متوجه نشدم. بسیاری از تئوری‌های علمی، ساخته ذهن آدمی هستند و کسی از آن‌ها توقع واقع‌نمایی ندارد. این‌گونه علوم، اهمیت کاربردی دارند نه کشف حقیقت. نظریات متعارف در فلسفه علم یا علوم طبیعی چنین وضعی دارند. نه این که اصلاً واقع‌نما نیستند؛ بلکه به آن جهت آن‌ها اهمیتی نمی‌دهیم و کم‌رنگ است. نظریه ایشان در باب تقدم تمدن بر علم، با این‌گونه علوم تا حدی سازگار است؛ ولی اگر بخواهیم همه معارف بشری، از جمله علوم انسانی و معارف دینی را مشمول این نظریه کنیم، مشکل پیدا خواهیم کرد. پیامدهای آن نظریه، با روح این دانش‌ها سازگار نیست. پس باید نخست معلوم کرد که مراد از علم در آن نظریه چیست. اگر منظور علوم طبیعی است، حکم دیگری دارد و اگر مراد علوم نظری محض، مثل ریاضیات و منطق است، حکم متفاوتی را می‌پذیرد. قطعاً فیلسوفانی که از نظریه تقدم تمدن بر علم، جانبداری می‌کنند، همگی بر این عقیده نیستند که علم در این نظریه، شامل همه دانش‌ها و معرفت‌ها می‌شود؛ ولی شاید از صحبت‌های جناب آقای فیرحی، بتوان به این باور رسید که ایشان علوم غیر کاربردی را هم مشمول نظریه خود می‌دانند؛ یعنی تمدن بر هر علم مقدم است؛ اعم از نظری و کاربردی. آنچه به نظر من می‌رسد، خلاف این دعوی است. من گمان نمی‌کنم بتوان تمدن را بر هرگونه علمی مقدم کرد؛ حتی بر علوم نظری محض.

از این که ایشان در صحبت‌هایشان به علم هندسه هم اشاره کردند، چنین توهمی پیدا می‌شود که آن نیز متأخر از تمدن و قدرت است؛ در حالی که فلسفه ریاضیات، خود به چنین رهیافتی نرسیده است. گزاره‌های هندسی، خیلی مستقل‌تر از آن است که شرایط اجتماعی، آن‌ها را کم و زیاد کنند. استحکام و نیرویی که در این گزاره‌ها وجود دارد، از تأثیرگذاری شرایط بر آن‌ها جلوگیری می‌کند. اگر مجموع زوایای مثلث، در هندسه مسطح اقلیدسی، ۱۸۰ درجه است، هیچ وضع خاص سیاسی یا اجتماعی نمی‌تواند این معادله را بر هم زند. حتی هندسه کروی ناقلیدسی نیز نقض محسوب نمی‌شود. چون اگر در این نوع هندسه، مجموع زوایای مثلث، بیشتر از ۱۸۰ درجه است، از حیث موضوع و محمول و وضع و...

کاملاً مانند قضیه اقلیدسی نیست که نقیض آن باشد. می‌توان در آن هندسه، مجموع زوایای مثلث را بیشتر از ۱۸۰ درجه دانست و در عین حال قضایای اقلیدسی همچنان ثابت و دوام داشته باشند. شما گاهی در تفسیر طبیعت، از سیستم اقلیدسی و ارسطویی استفاده می‌کنید که نیوتن این کار را کرد و ممکن است سراغ هندسه‌های ناقلیدسی بروید که انیشتین چنین کرد و نسبیت را ساخت؛ ولی آن هندسه‌ها، در واقع قوام و دوام خودشان را دارند و در برابر تغییر شرایط، تغییر نمی‌کنند. عرض بنده بیشتر متوجه این نکته است که مفهوم علم و مصداق‌های دیروزی و امروزی آن، در این نظریه چندان روشن نیست و تا این دو (مفهوم و مصداق علم) دقیقاً روشن نشود، نوبت به قضاوت درباره خطا یا صواب بودن نظریه تقدم تمدن نمی‌رسد. چون به واقع نمی‌دانیم چه چیزی را بر چه چیزی مقدم می‌کنیم.

تفاوت میان علوم، گاهی شگفت‌انگیز است. علوم انسانی با طبیعی خیلی فرق می‌کند؛ آن دو با ریاضی شباهتی ندارند؛ علوم اعتباری از راهی می‌رود که علوم حقیقی به آن کاری ندارند... این تفاوت‌ها جدی است. در علوم اعتباری، همه نگاه‌ها به جنبه اعتبار و وضع و فرض است؛ ولی در علوم حقیقی، مسئله خیلی متفاوت است.

این که فرمودند، علم حقیقی، فقط استوار بر نظریه هوهویت است، پذیرفتنی نیست. این جا نظریات دیگری وجود دارد که اشاره به آن‌ها بسیار مفید است. برخی نظریه‌ها پذیرفته‌اند که می‌توان علم حقیقی را از تابعیت شرایط، بیرون کشید و رها کرد و در عین حال ملتزم به اصل ارسطویی هوهویه یا اصالت ذاتی نبود. یعنی لازمه داشتن علم حقیقی و مستقل، التزام به همه اصول فلسفه ارسطویی نیست. می‌توان اصل هوهویه را نادیده گرفت و در عین حال، دنبال علم حقیقی و واقع نما بود. بنابراین، اگر خدشه یا لرزه‌ای بر چند اصل فلسفی و ارسطویی افتاد، به معنای محرومیت انسان از داشتن دانش‌های حقیقی نیست.

معرفت‌شناسان، حتی یک گزاره را هم محل بحث قرار می‌دهند و به راحتی از کنار گزاره‌ها عبور نمی‌کنند؛ ولی به نظر من آمد که جناب آقای فیرحی، نهاد علم را به عنوان توده، در بحث خود آورده‌اند؛ یعنی علم به عنوان یک نهاد اجتماعی، تمدن، فرهنگ و تأثیر و تأثر متقابل، منظور ایشان است. در صورتی که وضعیت تک‌توری‌ها یا تک‌گزاره‌ها قدری متفاوت است. گاهی خلاقیت‌های فردی، نبوغ‌های فردی و افراد منعزل از جامعه، منشأ

پیدایش تئوری‌های بزرگ و مؤثری در فضای علمی کشور می‌شود که این‌ها را نمی‌توان تحت تأثیر روند تحولات دانست. البته نمی‌توان منکر شد که علم به عنوان یک نهاد اجتماعی، با وضعیت سیاسی، قدرت، فرهنگ و تمدن مربوط، ارتباط پیدا می‌کند؛ ولی معلوم نیست که همیشه این ارتباط، از باب تولید محتوایی باشد؛ چنان که جناب آقای قائمی نیا نیز به این نکته اشاره کردند. ارتباط، گاهی فقط جهت می‌دهد و زاویه باز می‌کند. این نوع ارتباط، بسیار متفاوت است با تولید محتوایی که در نظریه تقدم تمدن وجود دارد. حمایت، زمینه‌سازی، جهت‌دهی و هموار کردن راه علم، به معنای تولید آن نیست. علم را قدرت تولید نمی‌کند؛ تولیدکنندگان علم، همان عالمان هستند؛ البته این عالمان، گاهی علمی را تولید کرده یا فرجه و گسترده می‌کنند که اقتضای تمدن است. گاهی ممکن است یک نظام سیاسی، به رشد رشته خاصی یا زمینه ویژه‌ای از علوم کمک کند و فضای لازم را برای رشد آن فراهم سازد؛ مثل کشورهای صنعتی که علوم خاصی را در زیر چتر حمایتی خود گرفته‌اند. همان علوم، ممکن است در یک ساختار سیاسی دیگر، جای خود را به دانش‌های دیگری بدهند. همه این‌ها به این معنا نیست که علوم، اساساً محصول ساختار سیاسی یا قدرت است.

نکته دوم، این است که باید دید این نظریه، در نهایت چه وضعیتی پیدا می‌کند. اگر علم را در آن نظریه، به معنای مطلق دانش و معرفت گرفتیم، چه سرنوشتی در انتظار این نظریه است؟ به عبارت دیگر، نظریه تقدم تمدن بر علم، خود محصول شرایط و وضع تمدنی خاصی است یا مطلقاً معتبر است؟ چون به هر حال خود این نظر و نگاه، در قالب علم می‌گنجد و ماهیت معرفتی دارد. بنابراین، هر حکمی که درباره علم کند، شامل خود آن نیز می‌شود. از عبارات و توضیحات جناب آقای فیرحی که مدافع این نظریه هستند، چنین برمی‌آید که قائل به اعتبار مطلق هستند. بنابراین، چنین رابطه‌ای بین تمدن و علم برقرار است و به هیچ زمان و مکانی هم محدود نمی‌شود؛ یعنی همان شرایطی که ایشان می‌گویند علم‌ساز است، در این نظریه تأثیری ندارد. بدین ترتیب، تکلیف تاریخ و تمدن و علم، یکجا مشخص می‌شود و آن حکم کلی (تقدم تمدن و زندگی بر علم) از نخستین تمدن آغاز شده است و تا آخرین تمدن، به کلیت خود باقی است. جناب آقای فیرحی در یکی از

نوشته‌هایشان، شواهدی ذکر می‌کنند که این ظن را تقویت می‌کند. نوشته اند: «از نشانه‌های جامعه مبتلا به انسداد علمی، عدم پابندی به شناخت است. « باید پرسید: ملاک‌های شناخت چیست؟ اگر ما گفتیم وضعیت، تعیین‌کننده علم و ملاک علم است، چه معیار و ملاک مطلق باقی خواهد ماند؟ دیگر چگونه می‌توان وضعیت علمی یک جامعه را از حیث انسداد یا انفتاح سنجید؟ معیاری که ثابت باشد، در دست ما نیست و برای همین قادر به ارزیابی و مقایسه نیستیم. پس نخست باید ملاک‌هایی برای شناخت، تعریف کرد که فارغ از جامعه باشند و بتوان این جامعه را بر اساس آن‌ها سنجید و ارزیابی کرد. برگرداندن همه چیز به شرایط، مشکلی را حل نمی‌کند. آن ملاک‌ها را باید در بیرون از جامعه و شرایط اجتماعی جست‌وجو کرد و تا دست ما به آن‌ها نرسد، مجاز به ارزیابی نیستیم؛ چون اساس و پایه‌ای برای کار نداریم.

نکته سوم، تفکیک نکردن میان مباحث جامعه‌شناسی علم و بحث‌های معرفت‌شناسی آن است. رویکرد ایشان در این بحث و در دفاعی که از نظریه تقدم تمدن کردند، جامعه‌شناختی است؛ یعنی از منظر جامعه‌شناسی علم و معرفت به مسئله می‌نگرند. نتیجه‌ای که از این رویکرد، نصیب ایشان و ما می‌شود، بیشتر جنبه پسینی دارد؛ یعنی از دل این حرف‌ها نهایتاً توصیه یا دستور یا نکته‌ای فراهم نمی‌گردد و تکلیف ما روشن نمی‌شود. این‌گونه مباحث، اساساً خصلت دستوری ندارند که راهی جلو پای ما بگذارند. شواهدی که ایشان از نحله‌های مختلف تاریخی، نقل کردند، نهایتاً ثابت می‌کند که چنین پیوندهایی بوده است؛ اما آیا این اطلاع‌رسانی که در تحلیل ایشان راجع به دوره‌های مختلف تاریخی بود، برای ما هم توصیه و دستوری در پی دارد؟ ما می‌توانیم از این دست حوادث، به راهکار و روشی برسیم که برای ما پیش‌برنده باشد؟ من چنین گمانی ندارم و معتقدم این‌گونه مباحث، قادر به نشان دادن راهی به ما نیست؛ چون همان‌طور که عرض کردم، خصلت دستوری و داعیه رهبری ندارند که ما همچنین توقع و انتظاری از آن‌ها داشته باشیم.

شاهد عرض بنده درباره مطلب بالا، توقف فلاسفه علم در این مرحله است. کسانی که در فلسفه علم تا این‌جا پیش رفتند، همگی منکر روش شدند. همه ما درباره دیدگاه‌های «فایراین» در فلسفه علم، چیزهایی می‌دانیم. او هم می‌خواست چنین پیوندهایی بین

محتوای علم و شرایط سیاسی - اجتماعی بدهد. در پایان او به اکنس متد رسید؛ یعنی هیچی. چون روشی از دل آن بیرون نمی آید که به کار ما بیاید و به مثابه یک توصیه راهبردی محسوب شود.

نکته چهارم؛ از مقدمات، توضیحات و استدلالی که جناب فیرحی فرمودند و در نظر داشتند که رابطه ای میان شرایط اجتماعی و علم را نشان دهند، در نهایت یک رابطه دو سویه حاصل و فهمیده می شود؛ آن هم از برخی جهات، نه مطلقاً؛ یعنی به راحتی می توان پذیرفت که میان علم و تمدن، رابطه ای است؛ اما دو سویه و محدود و من وجه، نه من جمیع الجهات. با آن مقدمات، بیشتر از این را نمی توان ثابت کرد. برای اثبات تقدم اراده تمدنی بر علم و دانش و معرفت، به دلایلی بیش و جزئی تر از این نیاز است که جای آن ها در بیانات جناب فیرحی، خالی بود. نکته درستی که دوستان دیگر متذکر شدند و من نیز بر آن صحنه می گذارم، عدم انحصار نظریات در آن دو نظریه مدرن و سنتی است که ایشان فرمودند و طبقه بندی کردند. در کنار آن دو نظریه، انظار دیگری نیز هست که اتفاقاً جدی تر، قوی تر و قابل تأمل ترند؛ مانند همان نظریه ای که جناب آقای قائمی نیا توضیح دادند و جانبداری کردند. هیچ دلیلی ندارد که اگر نظریه سنتی استقلال علم را نپسندیدیم، به سراغ نظریه تقدم تمدن بر علم برویم. صرف تأثیر و تأثر، کافی نیست که ما را به چنان نظریه ای بکشاند؛ منتها از یاد نبریم که این خدمات و تأثیرات متقابل، بسیار پیچیده است و به آسانی، به صید نظریات در نمی آیند. گمان نمی کنم با ارائه یک نظریه که احتمالاً مربوط به گروه اندکی از علوم کاربردی می شود، بتوان همه علوم را با یک چوب راند و سرگذشت یکی را به پای همه نوشت.

شاید بتوان گفت بین علم و تمدن، نوعی دور هرمنوتیکی برقرار است؛ یعنی مرحله ای از علم می تواند پایه گذار مرحله ای از تمدن باشد و آن مرحله از تمدن، پایه گذار مرحله دیگری از علم است و این دور، همچنان ادامه دارد و در یک چرخه هرمنوتیکی پیش می رود. بله؛ اگر شما یک برش و یک قطعه از این زنجیره را بردارید و در همان نگاه کنید، ممکن است به این نتیجه برسید که یکی مطلقاً تأثیرگذار و دیگری مطلقاً تأثیرپذیر است. این برخورد گزینشی، شیوه عالمانه ای نیست و نتایج ناصوابی، روی دست ما می گذارد. ما هر قدر یک

برش تاریخی را تحلیل کنیم و دقت‌های عجیب فلسفی بورزیم، نمی‌توانیم به نظریه‌ای عام و فراگیر نایل شویم. نتیجه این شیوه‌گزینشی، آن است که بسته به مکان و محل برش، هر کس به نتیجه‌ای می‌رسد که برای دیگری حاصل تا D و همین‌طور دیگران، نیم‌خط‌های دیگر را. این روش، ما را به جای مطلوبی نخواهد رساند.

همچنین جناب فیرحی، دیدگاه‌هایی را به ارسطو نسبت دادند که شاید نتوان هیچ کدام از آن‌ها را - بر اساس تفسیری که دانشمندان و فیلسوفان ما از آن اصول می‌کنند - آن گونه که در این جا تفسیر و مفهوم‌گیری شد، تفسیر کرد و از آن‌ها مفهوم گرفت. از دل اصل هوهویه، لزوماً ثبات درک و تغییرناپذیری علم ما به اشیا بیرون نمی‌آید؛ به ویژه اگر حرکت جوهری ملاصدرا را هم جدی بگیریم و بپذیریم. امتناع تناقض را هم نمی‌توان منکر شد؛ چون به هر حال یا این حرف‌های شما درست است یا نادرست. نمی‌توان گفت هم درست است و هم غلط. اساساً هیچ اهل نظری در هیچ نقطه‌ای از نوار فعالیت‌های ذهنی خود، نمی‌تواند این اصل را نادیده بگیرد و گاهی خلاف آن فتوا دهد.

آن اصول، در جای خود ثابت است؛ ولی گاهی از آن‌ها تفسیرهای ناصوابی می‌شود. از اصول سه گانه ارسطویی، نمی‌توان آن تفسیرها را بیرون کشید؛ همچنان که از منطق فازی هم نمی‌توان به نسبت رسید. منطق فازی، یک منطق چندارزشی است. در واقع برخی مقولات، قابلیت فازی شدن را دارند و برخی نه. مجموع زوایای مثلث، یا ۱۸۰ درجه است یا نیست. نمی‌توانیم بگوییم قدری هست، قدری نیست. گزاره‌های هندسی، تن به منطق فازی نمی‌دهند؛ ولی مقولاتی مانند «عشق»، «محبت»، «دشمنی» و اکثر مقولات انسانی، فازی هستند. یک انسان، یا محبت دارد یا ندارد و اگر دارد، این محبت در یک سطح و اندازه، استقرار نمی‌یابد. این امور، تشکیکی است و به همین دلیل به منطق فازی گردن می‌گذارند؛ اما اموری مانند قضایای ریاضی یا هندسی و بسیاری از گزاره‌هایی که در منطق، زاد و ولد کرده‌اند، قابلیت فازی شدن را ندارند.

نکته پنجم. شواهدی که جناب آقای فیرحی برای اثبات نظریه تقدم تمدن آوردند، عمدتاً استقرا محسوب می‌شوند؛ البته استقرا ناقص. وقتی دلیل انسان، استقرا ناقص و ارائه چند شاهد باشد، این فرصت را به مخالف فکری خود می‌دهد که او هم به شواهد دیگری

تمسک کند تا حرف خود را به کرسی بنشانند. همچنین همه آن شاهدهایی که یادآور شدند، قابلیت همخوانی با تئوری‌های دیگر را هم دارند؛ یعنی می‌توان همان‌ها را طوری تفسیر کرد که به کار نظریه سنتی بیاید. بنابراین، شاید نتوان آن شواهد را به عنوان دلیل بپذیریم. گاهی یک نظریه را با هزار شاهد تاریخی هم نمی‌توان به کرسی اثبات نشاناد؛ چه رسد به این که به ایراد چند شاهد اکتفا کنیم و بخواهیم نظریه‌ای به آن اهمیت و گستردگی را بر آن سوار کنیم و حرف خود را پیش ببریم. اثبات قطعی، به شواهد و دلایلی بیش از این احتیاج دارد. حتی اگر بتوان با همان چند شاهد، آن نظریه را ثابت کرد، گام بعدی اثبات برتری آن بر نظریه‌های بدیل است؛ چون گاهی ما می‌توانیم همه حوادث تاریخی را برای اثبات نظریه‌ای بسیج کنیم؛ اما باید دید آیا آن نظریه، بدیل پذیر هم نیست. گاهی بعد از اثبات نظریه‌ای، آدم می‌بیند می‌توان جای همین نظریه را به نظریات دیگر داد؛ چنان که برخی دوستان حاضر در همین جلسه نظریه‌هایی را پیشنهاد کردند که کاملاً قابلیت جایگزینی را دارند؛ حتی اگر قائل به برتری و ارجحیت آن‌ها نشویم. از این جهت که عرض کردم، فرق نمی‌کند.

نکته ششم. نکته دیگری که از سخنان جناب آقای فیرحی، آشکار می‌شود این است که میان شرایط اجتماعی - سیاسی و رشد و افول علم، رابطه علی و معلولی وجود دارد. این، نهایت نتیجه‌ای است که ایشان، قصد دارند از آن مقدمات، اصطیاد کنند؛ ولی سؤال من این است که آیا کشف رابطه علی، رابطه دلیل مداری را در باب علم نفی می‌کند؟ درست است که حتی گاهی در تولید محتوای علم، علل یا عواملی تأثیر می‌گذارند، اما این واقعیت، لزوماً دلیل مدار بودن ما را در داوری نسبت به این گزاره‌ها منتفی نمی‌کند. بعضی از فیلسوفان علم، مانند پوپر معتقدند که منشأ دوره‌های علمی مشخص نیست. بنابراین، معلول بودن تئوری‌ها، آن‌ها را از دسترس ارزیابی و دلیل مداری ما بیرون نمی‌برد. هر دانشمندی با ضوابط و اصولی که پذیرفته است، تئوری‌ها را می‌سجد و ارزیابی می‌کند؛ هر چند قائل به معلول اجتماعی بودن آن‌ها باشد. بر فرض اگر دانشمندی خواب دید یا از پریدن کلاغی به یک تئوری رسید، ما باید از نگاه علمی - تحلیلی خود، نسبت به آن تئوری صرف نظر کنیم؟ در تأثیرگذاری علل اجتماعی بر تئوری‌های علمی، حتی اگر شک نکنیم، در این نیز نمی‌توان

تردید کرد که آن‌ها نیز سزاوار تحلیل و توزین علمی هستند. اگر غیر از این بود، دیگر نیازی به تدوین و کشف منطقی برای داوری وجود نداشت. همین که ما خود را مسلح می‌کنیم و در مقابل هر نظریه، چند و چون، راه می‌اندازیم، کافی است برای این که بپذیریم رابطه علی و معلولی میان تئوری‌ها و شرایط اجتماعی، نقطه پایان در دفتر دانش محسوب نمی‌شود.

شواهد و قرائنی که جناب آقای فیرحی مطرح فرمودند، نهایتاً ثابت می‌کند که چنین رابطه‌ای میان دانش و محیط‌های اجتماعی وجود دارد. ما نیز این رابطه را نفی نمی‌کنیم؛ اما اولاً این رابطه از جهت خاصی است نه از جمیع جهات و وجوه؛ ثانیاً بر فرض که چنین باشد، نامه اعمال دانشمندان که به سطر آخر خود نرسیده است. چون به هر حال همین تئوری که زاده روزگار و فضا و شرایط سیاسی - اجتماعی است، دعوی علمی و نظری دارد و چون مدعی است، باید محک خورده، داوری شود و در ترازوی عقل و خرد آدمی، وزن خود را بداند.

نکته هفتمین و آخرین نکته‌ای که به ذهن من می‌رسد، این است که اوضاع و احوال سیاسی و قدرت حکومتی، در پیدایی و نضج برخی از شاخه‌های علوم تاثیر می‌گذارد، نه همه علوم و معارف و فنون. این که همه رشته‌ها و شاخه‌های علمی را بر پشت تمدن بنشانیم و زمام همه آن‌ها را به دست اوضاع و احوال زمانه بدهیم، نیازمند دلایلی اعم‌تر است که جای آن‌ها در توضیحات جناب آقای فیرحی خالی است. آنچه در پذیرفتن آن نمی‌توان تردید کرد، تأثیرگذاری تمدن‌ها بر علوم مربوط است؛ ولی اجمالاً و فی الجمله، نه بالجمله.

عرایض بنده طولانی شد؛ چنانچه بخواهم در چند جمله، منظورم را خلاصه کنم، این است که در نظریه پردازی، نباید گرفتار واکنش‌های گزینشی شد و اجمال را در جای تفصیل نشانند. برای قوت بخشیدن به پایه‌های هر نظریه، نیاز به دلایل مناسب با آن نظریه و مدعیات آن داریم. دلایل اجمالی، دردی را درمان نمی‌کنند.

حجت‌الاسلام و المسلمین حمید پارسانیا

ابتدا تشکر می‌کنم از جناب آقای فیرحی که نظر خود را درباره تقدم تمدن و قدرت بر علم صریح بیان کردند و صبورانه به نقدهایی که به نظر دوستان و بنده می‌رسد توجه می‌کنند. ایشان برای تأیید نظریه خود از اصول و مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی کمک گرفتند و

کوشیدند نظام فکری منطوی در نظریه خود را سازمان دهی کنند؛ منتها من میان آن مدعیات و این مبانی، ارتباط محکمی نمی بینم. البته با بخشی از سخن ایشان موافقم؛ اما در این که بتوان چنین نظریه ای را با آن اصول و مبانی، به کرسی اثبات نشانده، خوش بین نیستیم؛ به عبارت دیگر، ملازمه ای میان آن دو نمی بینم؛ چون گمان نمی کنم بتوان سرشت آن مبناها و اصول را در یک نگاه جامعه شناختی و یا از یک چشم انداز سیاسی - اجتماعی تعیین کرد. زاویه ها و منظرهای دیگری در این جا وجود دارد که برای بازبینی، شایسته تر و مناسب ترند. تقریری که ایشان از اصل «هوهویه» یا اصل «امتناع تناقض» می دهند، با تفسیری که ارسطو از آنها می کند، یکسان نیست. دوستان حاضر، در این مسأله وارد شدند و اشارات خوبی داشتند. من مایل به تکرار آنها نیستم؛ ولی گمان می کنم تقسیم مبانی و نظریه ها، به سنتی و جدید، خیلی واقع بینانه نیست و الان کمتر به این گونه تقسیم بندی ها تن می دهند.

الان بسیار جدی و عالمانه درباره منظور ارسطو از اصل هوهویه بحث می کنند. آیا مراد، همان تفسیری است که جناب فیرحی در طلیعه سخنانشان، ارائه دادند؟ گمان نمی کنم حتی کسانی که به شدت اصالة الماهیتی هستند و با نظام فکری ارسطو آشنایی دارند، با تفسیر شما از اصل هوهویه موافق باشند؛ چون آنها وقتی می گویند یک ذاتی، ثابت است، الزاما به این معنا نیست که در خارج هم ثابت است. ذاتی در همان محدوده خود لوزام ذاتی دارد و ممکن است در خارج هم تحقق نداشته باشد.

جناب فیرحی به منطق فازی اشاره کردند و آن را با اصل امتناع تناقض در منطق ارسطویی، ناهمخوان دانستند. خود طراح این نوع منطق در ایران - جناب آقای لطفی زاده - چنین تفسیر و تصویری از منطق فازی ندارد که مثلا با اصل امتناع تناقض در تقابل باشد. واقع مطلب، این است که بحث اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین، درهم آمیخته است. به همین دلیل است که بسیاری از اهل فن، منطق فازی را حالتی از حالت های دوازده تایی تلقی می کنند. مسأله ضدین، غیر از نقیضین است. در ضدین می توان از وسط سخن گفت؛ در نقیضین، البته چاره ای جز انکار وسط نیست. اگر به مسأله نقیضین توجه داریم، در هر منطقی یک حکم دارد؛ چه قدیمی چه جدید. الان هم روی این مسأله بحث های فراوانی می شود.

درباره بحث‌های آنتروژیکی که مطرح شد و ماجرای ارتباط علم با تمدن، چند نکته را قابل یادآوری می‌دانم. نخست اینکه در اینجا دعوا بر سر علم نیست که مقدم است یا مؤخر. علی‌القاعده باید بحث را ببریم روی آگاهی و معرفت؛ یعنی بهتر است سؤال را این طور مطرح کنیم؛ تمدن بر آگاهی و معرفت تقدم دارد یا عکس آن؟

دیگر آنکه - همان طور که دوستان دیگر هم اشاره کردند و پذیرفتند - نمی‌توان منکر هرگونه ارتباطی بین نظام اجتماعی و قدرت با معرفت و آگاهی شد. این ارتباط هم غیرقابل انکار و هم قابل دفاع است. سخن در این است که باید بین علم و مطلق آگاهی فرق گذاشت و به پیامدهای این تفاوت نیز ملتزم بود. حتی وقتی هم که بحث را می‌بریم روی علم، باید میان علم در مقام نفس‌الامری و ثبوتی با علم در مقام اثبات فرق گذاشت. البته ممکن است کسی پیدا شود که برای علم، مقام نفس‌الامری قائل نباشد و همه علم و نفس‌الامرش را به ساختار قدرت یا امور دیگر تقلیل بدهد. آن، بحث دیگری است؛ ولی اگر به این دو مقام قائل شدیم و برای علم، دو نشئه را در نظر گرفتیم، آنگاه باید معلوم کنیم که منظورمان از علم مقدم بر تمدن یا مؤخر از آن، کدام است. از جاهایی که حتما باید دست به تفکیک و تمییز زد، همین جا است؛ چون ما یک علم داریم که به نفس‌الامر مربوط می‌شود و علمی هم داریم که یک دانشمند به آن دست پیدا می‌کند. گاهی اوقات، اتفاق می‌افتد که دانشمندی به نظریه‌ای می‌رسد که هیچ‌گونه ارتباطی میان آن نظریه و جامعه‌ای که آن دانشمند در آن زندگی می‌کند، وجود ندارد.

بنابراین، مبدأ علم، نفس‌الامر است و از آن جا در دسترس عالم قرار می‌گیرد. سپس مقام سومی پیدا می‌شود که نفوذ به جامعه و فرهنگ و تمدن است. علمی که از نفس‌الامر در اختیار دانشمند قرار می‌گیرد، هنوز علم است؛ ولی وقتی داخل اجتماع شد و با دیگر مظاهر مادی و معنوی تمدنی درآمیخت، تبدیل به فرهنگ، و بلکه فرهنگ‌ساز شده است. این مقام‌ها را باید از هم جدا کرد و در هنگام استعمال کلمه علم، توجه داشت که به کدام یک از معانی و مقام‌های آن نظر داریم. گاهی ممکن است در ذهن یک نظریه‌پرداز، جرقه‌ای زده شود و او به یک نظریه جدید برسد. وظیفه این دانشمند نظریه‌پرداز این است که ببیند آنچه به ذهن او خطور کرده، چه اندازه با نفس‌الامر فاصله یا مطابقت دارد. برای این که این

نظریه‌ها، جذب تمدنی شوند، این مراحل را باید پیمود. باید مراد از علم معلوم شود: آیا مطلق آگاهی‌هایی که وجود دارد، علم است؟ این آگاهی‌ها ممکن است در حوزه‌های مختلفی باشد؛ از فناوری گرفته تا ایدئولوژی و تا آنچه مربوط به مبدأ و معاد می‌شود. و ارزش‌ها و خوب‌ها و بد‌ها و این‌گونه مسائل. این‌ها هر کدام زاویه‌ای دارند که درجه آن با دیگری فرق می‌کند. نمی‌توان همه این آگاهی‌ها را الزاماً علم دانست.

اگر اسطوره یا خطابه یا شعر باشد، تکلیف چیست؟ چون آگاهی محسوب می‌شوند، علم هستند؟ چهره‌های گوناگون ادبیات را چه کار کنیم؛ مثل داستان و رمان؟ برخی از اینها گاهی با تمام وجود و ماهیت با نظام اجتماعی مربوط، گره خورده است. طبیعی است که وقتی کاملاً جذب فرهنگ یا تمدنی شدند و جزء ساختارهای درونی آن محسوب شدند، از تمدنی که در آن به‌وجود آمده‌اند، تأثیر می‌پذیرند و متأثر می‌شوند. این دعوا راجع به علم، محل تأمل است؛ ولی اگر منظور شما، تعیین منظر است؛ یعنی معتقدید که تمدن‌ها چشم‌اندازهای خاصی به روی علوم می‌کشایند و به ما اجازه می‌دهند از منظر ویژه‌ای به دانشی نگاه کنیم - چنان‌که از برخی عبارات جناب آقای فیرحی چنین برمی‌آید - این حرف درستی است و باید پذیرفت. حتی از کسانی که برای هر علمی، نفس‌الامری را در نظر دارند، قابل دفاع است؛ چون اعتقاد به نفس‌الامر، منافاتی با جهت‌گیری علوم ندارد. عوامل مختلفی، علوم را جهت می‌دهند یا برای آنها زاویه تعریف می‌کنند. حتی اگر چنین باشد، منافاتی ندارد که همان علم جهت‌دار، نفس‌الامر هم داشته باشد. به هر حال علوم، کاشفیت دارند و اگر در جهت خاصی قرار گیرند، در واقع خصلت کاشفیت آنها، مشغول موضوعات و مقولات خاصی شده است که قدرت کشف را نقض نمی‌کند. قائلان به کاشفیت علوم، فقط رئالیست‌های خام یا پوزیتیویست‌ها نیستند. در نظر آنها، کاشفیت علم، یعنی این‌که هر دانشی، بسان آئینه‌ای است که در برابر جهان مادی و عین قرار گرفته است و قدرت بازتابانیدن غیر آن را ندارد. این محدودیت‌ها که پوزیتیویست‌ها و رئالیست‌های خام برای علم قائل شده‌اند، برای ما پذیرفتنی نیست. فضاها بسیار متنوعی دیگری هست که علم می‌تواند به درون آنها نفوذ کند و خاصیت اطلاع‌رسانی داشته باشد. یک نزاع مهم ما با برخی نواندیشان غربی، بر سر همین محدوده است. آیا دایره جولان و منطقه استحفاظی علم، محدود به جهان ماده و خارج

است؟ یا بیرون از جهان ماده و محسوسات هم در حوزه مأموریتی و توانایی علم هست؟ به هر حال، باید نخست تعیین مبنا کرد. به گمان من، زاویه اعتقاد یا عدم اعتقاد به نفس الامر، معیار مناسبی برای تقسیم‌بندی مبانی است؛ یعنی برخی مبانی را باید در گروه مبناهایی قرار دهیم که قائل به حقیقت و نفس الامری هستند و گروهی به نسبت حقیقت یا فهم اعتقاد دارند. نکته ظریفی که یادآوری آن خالی از لطف و فایده نیست، این است که حتی همه آنانی که قائل به نسبیت فهم آدمی هستند، آن را کاملاً مربوط به ساختارهای اجتماعی و شرایط تمدنی نمی‌کنند؛ یعنی این‌طور نیست که اگر کسی فهم خود را نسبی دانست، همین فهم نسبی را دست‌پروده اوضاع سیاسی - اجتماعی خود بداند؛ مثلاً کانت، قائل به نسبیت فهم هست؛ اما آن را صددرصد، مطیع و فرمانبر ساختار اجتماعی نمی‌داند. ممکن است شما قائل به نسبیت فهم باشید؛ اما همه آنچه را با همین علم نسبی دریافت کرده‌اید، تابعی از متغیرهای اجتماعی ندانید. آیا میان نسبیت فهم و قول به عدم وجود نفس الامر، التزام منطقی با عقلی وجود دارد؟ ظاهراً چنین نباشد و حداقل وجود دانشمندی - مانند کانت - که توانسته‌اند این دو عقیده را در خود جمع کنند، ناقض آن التزام ادعایی است. اگر در تعریفی که از علم می‌دهیم، وجه کاشفیت آن ملحوظ باشد، و آن را به نسبیت حقیقت یا نسبیت فهم تحویل ندادیم، علی‌القاعده باید علم را مستقل بدانیم؛ یعنی قول به کاشفیت علم، لوازمی دارد که یکی از آن‌ها استقلال علم است. بنابراین، آن را با قیومیت تمدن بیرون آورده‌ایم و نوعی استقلال به او داده‌ایم. آنچه تمدن را راه می‌اندازد، اراده است. این را نمی‌توان منکر شد؛ اما بین اراده و مطلق آگاهی ارتباط است. این ارتباط، همان ارتباطی نیست که بین علم و تمدن است؛ یعنی دلیلی نداریم که ارتباط بین اراده و آگاهی، همان ارتباط بین تمدن و علم است.

در مدینه فاضله فارابی، تمدن و فرهنگ و علم وجود دارد؛ اما تمدن‌شان بر اساس یکی از انحای مُدُن جاهلی است. تمام ساز و کارهای مُدُن جاهلی در این مدینه به چشم می‌خورد. بنابراین، علم حتی از نفس الامر تنزل کرده و بخشی نظری وجود افراد را تصرف کرده است. در درون افراد نفوذ کرده؛ اما در فرهنگ و تمدن آنها نیامده است. حد فاصلی اینجا وجود دارد که همان «اراده» است: وَ جَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ؛ یعنی چیزی را که به آن

یقین دارند، انکار کردند. بنابراین، ارادهٔ انسان می‌تواند بر علم او پیشی بگیرد و حد فاصل باشد. البته وقتی تمدنی پدید آمد، باید انجایی از آگاهی‌ها را در دل خود داشته باشد. بدون این آگاهی‌ها نمی‌توان تمدن ساخت.

قطعا بین علم و اقتدار اجتماعی، نوعی نسبت وجود دارد؛ اما باید بررسی کرد و دید این نسبت از چه منظری است. مثلا نظام‌هایی هستند که علم‌مدار نیستند؛ بنا ندارند که بر اساس حقیقت گام بردارند. چنین نظام‌هایی، اقتدار خود را در فاز

دیگری به کار می‌گیرند؛ مناسبات دیگری نیز خلق می‌کنند و پیش می‌آورند؛ اما همین نظام‌ها، گاهی ناگزیر می‌شوند که به علم روی بیاورند و از آن کمک بگیرند. در استفاده از علم، اولین کاری که باید بکنند، پیدا کردن مناسب‌ترین منظر است؛ یعنی علم و معرفت خود را در منظرها و زاویه‌ها و چشم‌اندازهای خاصی می‌نشانند که از آن‌جا جهان را ببینند و تفسیر کند. وقتی صحبت از منظر می‌کنیم، بدین معنا است که اقتدار اجتماعی قادر به تعیین هویت درونی و شکل‌دهی به ساختار محتوایی علم نیست؛ ولی می‌تواند نیرو و استعداد علم را معطوف به چشم‌اندازها یا منطقه‌های خاصی بکند. وقتی علم را در یک منطقهٔ خاص رها کرد، علم به ماهیت خود عمل می‌کند و در پی واقع‌نمایی است؛ هر

چند واقع‌هایی که نشان می‌دهد، مربوط به منطقه و چشم‌اندازهایی است که مورد نیاز و توجه اقتدار مدنی است. این تفکیک در فلسفهٔ ماکس وبر به خوبی صورت گرفته است. در جامعه‌شناسی معرفت، خیلی‌ها به نسبییت فهم و حقیقت‌گرایی یافته‌اند و معرفت را نسبی دانسته‌اند؛ اما ماکس وبر که خود مؤسس جامعه‌شناسی معرفت است، به تفکیک دست می‌زند؛ یعنی سپهر معرفت را ثابت می‌انگارد و می‌افزاید: هر نظام اجتماعی، بخشی از این مجموعهٔ عظیم معرفتی را انتخاب می‌کند و همان را رشد می‌دهد. این، غیر از نسبییت‌گرایی است. در این دیدگاه، هم بر ارتباط بین علم و اقتدارهای اجتماعی صحنه گذاشته می‌شود و هم اجباری ندارد که آن ارتباط را بر پیش‌فرض‌های فلسفی یا معرفت‌شناختی مبتنی کند.

اگر دخالت قدرت بر علم را به چیزی بیشتر از تعیین منظر ارتقا دادیم، ساختار درونی معرفتی را هم متأثر از قدرت دانسته‌ایم و تمام هویت علم را اسیر اقتدار اجتماعی و نظام‌های قاهر کرده‌ایم. این نظریه، پیامدهای عجیبی هم در حوزهٔ اعتقادات دارد.

اگر نظریهٔ تقدم تمدن بر علم را پذیرفتیم، زلزله وحشتناکی، سراغ همهٔ آگاهی‌های اجتماعی، فنی، دینی، انسانی و... می‌آید که نیاز به بازنگری در همهٔ مقولات علمی دارد. این نظریه، ما را مجبور می‌کند که در همهٔ اعتقادات خود تجدیدنظر کنیم و هرچه به ما رسیده است را در بوتۀ شک و تردید بگذاریم و همهٔ آنها را محصولات دوره‌های مختلفی از اقتدارها و قدرت‌های اجتماعی بدانیم. اگر به چنین نظریه‌ای تن دادیم، معلوم نیست سر از کجا در خواهیم آورد و اصلاً آنچه از سنت برای ما باقی مانده یا آنچه از ما برای آیندگان می‌ماند، آیا ارزشی دارد؟ یا همه را باید محصولات و کالاهای چند دورهٔ تمدنی بدانیم که تاریخ تولید و مصرف آنها گذشته است.

دکتر محسن جوادی

من تصور می‌کنم منظور جناب آقای دکتر فیرحی از تمدن، یک قدرت یا حکومت نیست. اگر تمدن در نظریه ایشان، در حد یک حکومت مرکزی تنزل نیافته باشد، برخی از این انتقادات به ایشان و نظریه تقدم تمدن، وارد نیست. این که بگوییم گاهی دانشمندانی پیدا می‌شوند که خلاف منویات و اراده حکومتی، علمی را ارائه می‌دهند، نقض نظریه ایشان محسوب نمی‌شود. گویا منظور جناب آقای فیرحی از تمدن، ماهیت پیچیده تری دارد. مثلاً الان تمدن یونانی، با این که به یک معنا حضور و ظهور عینی ندارد و هیچ یک از حکومت‌ها و قدرت‌های معاصر، خود را رسماً نماینده آن تلقی نمی‌کنند؛ اما به واقع بر عرصه علم و دانش حکمرانی می‌کند و از این جهت و به این معنا، حضور دارد. فرایند کلی تولید علم، الان با چیزی به نام حکومت یونانی مواجه نیست؛ اما روح تمدن یونانی بر دانش کنونی جهان حکومت می‌کند و تاثیر می‌گذارد. بسیاری از مفاهیمی که ما به کار می‌گیریم و به آن‌ها وقتی می‌نهیم، در واقع یونانی هستند و تحت تاثیر فرهنگ یونانی اند؛ یعنی ممکن است در جهان عین، شما تمدن یونانی را نبینید؛ ولی در فаз ذهن و اندیشه ما آن تمدن جریان دارد و کار خود را می‌کند. اگر نگاه ما به تمدن‌ها این گونه باشد، حتی شاید بتوان شواهد بیشتری برای دیدگاه جناب آقای فیرحی پیدا کرد؛ ولی باید توجه کرد که در این نظریه، تمدن در مفهوم سیاسی آن به کار نمی‌رود. به این معنا، تمدن‌ها تاثیرات فراوان و

سرنوشت سازی روی علوم می‌گذارند. هر علمی نیاز به زبانی دارد که آن را تمدن می‌سازد؛ یعنی دانش‌ها به زبان تمدن خود، سخن می‌گویند.

با وجود این، من دیدگاه کلی ایشان را به علم و تمدن چندان قابل دفاع نمی‌بینم؛ چون در این نظریه، خلط صورت گرفته است. خلطی که من در این نظریه می‌بینم، در هم آمیختن دو بحث متفاوت است که هر یک را جداگانه توضیح می‌دهم:

اگر ما از منظر جامعه‌شناسی به مسئله نگاه کنیم، ممکن است شواهد بسیاری پیدا کنیم که تاثیر قدرت را بر علم نشان می‌دهند؛ اما منظرهای دیگری هم برای نگرستن به مسئله وجود دارد؛ مثلاً از موضع ارزشی. اگر ما از این چشم‌انداز، یعنی منظر ارزشی و هنجاری به موضوع نگاه کنیم، با این سؤال اساسی مواجه هستیم که حالا وظیفه ما در برابر این تاثیر و تاثر چیست؟ آیا باید به آن تن داد و پذیرفت که قدرت‌ها چنین کنند و کاری از دست کسی ساخته نیست؟ یعنی تاثیر قدرت بر علم را هنجار تلقی کنیم و در برابر آن مقاومتی از خود نشان ندهیم؟ حتی تبعیت و پیروی هم بکنیم؟ یا نه؟ چون ممکن است کسانی بگویند این وضع را می‌توان بر هم زد و راه دیگری پیش پای علم گذاشت. مثلاً خردگراها در اخلاق عقیده دارند که انسان، اسیر تمایلاتش است و لذت‌های شخصی او را محاصره کرده‌اند. آیا این بدان معنا است که پس باید آن را هنجار بدانیم و قاعده بشماریم؟ واقعیت‌ها نباید همیشه تبدیل به هنجارها و ارزش‌ها شوند. گاهی باید هنجارها را شکست و ارزش‌ها را دگرگون کرد. ماجرای علم و قدرت، فارغ از این که کدام یک مقدم و کدام مؤخر است، خبر از تاثیرگذاری قدرت بر علم - خواه در محتوا و خواه در منظر - می‌دهد. این را باید بپذیریم. یا اجمالاً تردیدی نداریم که تاثیر و تاثری هست؛ ولی آیا باید تسلیم این وضع هم شد؟ من معتقدم که ما باید تا جایی که می‌توانیم دخل و تصرف کنیم تا از تاثیرگذاری قدرت بر علم بکاهیم؛ یعنی دخل و تصرف‌های قدرت را در علم کمتر کنیم تا علم بتواند به راه طبیعی و معقول خود برود و گاهی علیه قدرت‌ها وارد میدان شود و از انحرافات جلوگیری کند. من چون در این مسئله، خیلی تامل و تحقیق نکرده‌ام، نمی‌توانم با قاطعیت نظر بدهم که کدام یک از آن دو دیدگاه، به صواب نزدیک‌تر است؛ ولی با فرض این که شواهد، خبر از درستی نظریه تقدم قدرت و تمدن بر علم می‌دهند، وظیفه همه سکوت و تسلیم نیست. فرض کنیم

همه تاریخ هم شهادت داد که قدرت در تمام این مدت، علم را مسلوب الاختیار کرده است؛ آیا آن را هنجار هم باید دانست؟ چون اگر این واقعیت احتمالی را هم هنجار بدانیم، معنایش این است که در ساختن هر تمدن دیگری باید همان راه را رفت و مدنیته ساخت که شیشه عمرش به دست قدرت است و دانش‌ها را باید به فرمان قدرت، آغاز و تولید کنیم.

بخش سخت‌افزاری علوم و مدیریت‌های علمی، باید از ذبح علم در پیش پای قدرت جلوگیری کنند. خلاصه عرض من این است که غیر از منظر جامعه‌شناختی یا تاریخی، منظر مهم دیگری هست که همین چشم‌انداز هنجاری است. گمان می‌کنم اگر وقت باقیمانده را در اختیار جناب آقای فیرحی بگذاریم که دفاعیه ایشان را بشنویم، بهتر باشد. برای همین، من به عرایضم خاتمه می‌دهم تا از صحبت‌های جناب فیرحی استفاده بیشتری بکنیم.

حجت‌الاسلام و المسلمین داود فیرحی

از همه دوستانی که نظر خود را درباره عرایض بنده، اظهار کردند، تشکر می‌کنم. نکات بسیار خوبی مطرح شد که همگی آن‌ها می‌توانند آغاز نقد و نظرهای فراوانی باشند. به حتم در فرصتی که برای من باقی مانده است، مجالی برای پرداختن به همه آن‌ها نیست. البته برخی از آن نکات، واقعا تامل برانگیز و جای دقت بیشتر است. از جایی شروع می‌کنم که محور اصلی و هسته مرکزی نقد و نظر برخی دوستان است. بسیاری از مطالبی که سروران حاضر در جلسه فرمودند، به معنای علم باز می‌گردد. گمان می‌کنم اگر توضیح بیشتری درباره مفهوم و مصادیق علم در نظریه تقدم تمدن بدهم، قدری مسئله روشن‌تر شود.

علم در نظریه مذکور، به معنای صرف آگاهی نیست. اطلاع محض، در این نظریه علم محسوب نمی‌شود؛ چون ممکن است کسی از طریق کشف و شهود هم به آگاهی‌های بسیاری برسد؛ اما نتواند برای اثبات آن‌ها استدلال کند یا دلیل بیاورد. مراد من از علم، در نظریه‌ای که با نقد دوستان حاضر در جلسه مواجه شد، نظام دانایی است. این نظام، گزاره‌ها و مفاهیم و حتی واژگان مخصوص به خود را دارد. شما اگر در نظام دانایی یونان توجه کنید، می‌بینید که این نظام ویژه، مفاهیم و زبان خاصی دارد که ویژه یونان است. نوع استدلال‌ها و نحوه محاجه در این نظام، با همین مسائل در دیگر نظام‌های دانایی، تفاوت دارد. در

استنباط هم راه خود را می‌رود. از ویژگی‌های این سیستم فکری - علمی، این است که بعد از هر پرسشی به یک توصیه عملی می‌رسد؛ یا وقتی در کار تبدیل کردن مجهول به معلوم است، آن را به جامعه نیز القا می‌کند؛ یعنی معلوماتی را که از مواجهه با مجهولات به دست آورده است، تبدیل به احکام جدی می‌کند و تحویل جامعه خود می‌دهد. بنابراین، مراد من از علم، همین علم تفصیلی است و آن نظریه، وقتی تمدن را بر علم مقدم می‌کند؛ یعنی بر علم تفصیلی مقدم کرده است، نه علم اجمالی که محل بحث نیست. البته این نکته هم هست که علم اجمالی، واجد علم تفصیلی هم هست؛ منتها شکل فشرده و عصاره آن؛ چون تفصیل در اجمال نمی‌گنجد، ولی می‌تواند خود را در آن خلاصه کند.

درباره نفس الامر، این توضیح را باید بیفزاییم که اگر علم را از مصنوعات بشری دانستیم و در شمار پدیده‌های مصنوع نیز بود، دیگر نمی‌تواند نفس الامر باشد. همچنان که هر جامعه‌ای ابزاری می‌سازد که با آن زندگی خود را بهینه کند و موانع زندگی روزمره را از جلو پای او بردارد، گاهی «نظام دانایی» هم می‌سازد که حکم آن ابزار را دارد. شما صندلی را می‌سازید که روی آن بنشینید؛ همین‌طور نظام دانایی را هم ساخته و پرداخته می‌کنید که با آن، زندگی خود را بهینه‌سازی کنید و حیات مطبوع‌تری داشته باشید. در حال حاضر من به این نتیجه قطعی نرسیده‌ام که علم، نفس الامر دارد. بله؛ اگر شما به علم نفس‌الامری اعتقاد پیدا کردید، دیگر نمی‌توانید هیچ‌گونه تردیدی در استقلال آن به خود راه دهید؛ حتی استقلال محتوایی. استقلال منطقی، بحث دیگری است که دوستان به آن اشاره کردند. همه اجزا و عناصر علم تفصیلی، از مصنوعات و اختراعات ذهن آدمی است، کشف نیست؛ اختراعی است از درون همین علم تفصیلی، می‌توان ایدئولوژی، اسطوره، اعتقادات و خیلی چیزهای دیگر را بیرون کشید؛ همچنان‌که بین اسطوره‌های یونانی و فلسفه یونان، نسبت‌های استواری وجود دارد که قابل انکار نیست. نظام دانایی یونان، مجموعه‌ای از عناصر و مؤلفه‌هایی است که همدیگر را کامل می‌کنند و میان آن‌ها انسجام و همخوانی وجود دارد. بنابراین، اسطوره آن را می‌توان با فلسفه آن توجیه کرد و یا بر عکس.

فلسفه یونان، فلسفه خاصی است. در یک تبارشناسی دقیق و آکادمیک، خواهیم دید که همه گزاره‌های افلاطونی در اسطوره‌های یونانی نهفته است. اگر در این فلسفه، سخن از

استقلال ماهیت انواع هست، بازتاب آن را در رب النوع‌های اسطوره‌ای می‌بینیم و همچنین بحث‌هایی که در زمینه جامعه و تقسیم آن دارند، همه با دیگر عناصر این فرهنگ و فلسفه، همخوان است.

همین انسجام و همخوانی در فرهنگ و تمدن اسلامی هم وجود دارد؛ منتها با مفاهیم و واژگانی ویژه این تمدن و این فرهنگ. مثلا ما در فرهنگ دینی خود، اسطوره نداریم و یا اگر هم داشته باشیم، واژه آن است نه مفهوم آن؛ ولی جای اسطوره را با عقیده پر کرده ایم. بنابراین، اگر در فرهنگ یونانی میان نظریات افلاطونی یا ارسطویی با اسطوره‌ها سازگاری کامل وجود دارد، در تمدن اسلامی هم بسیاری از دیدگاه‌های دانشمندان به اعتقادات آن‌ها در زمینه‌های معاد و توحید و نبوت، بر می‌گردد. این حرف به معنای نسبییت حقیقت نیست؛ من اعتقادی به نسبییت حقیقت ندارم؛ ولی نسبییت فهم را جدی می‌گیرم. در سخنان جناب آقای قائمی نیا، اشاره ای به این مسئله شده بود که آیا قدرت، علاوه بر تعیین منظر، محتوای معرفت را هم می‌سازد؟ ایشان، این را نمی‌پذیرفتند که قدرت تولید محتوا هم بکند؛ ولی من فکر می‌کنم قدرت ها، تاکنون این کار را کرده اند و محتوای بسیاری از معارف، دست ساز قدرت است. به نظر شما این که در دانش اهل سنت، شما هیچ اثری از عقل یونانی نمی‌بینید، چه معنا و مفهومی دارد؟ یا مثلا نزاعی که بین سیرافی و دانشمندان منطق دان صورت گرفت، چه توجیهی دارد؟ چرا نحویین به جان منطقیون افتاده بودند و یا برعکس؟ به نظر من مبنای چنین نزاع‌هایی به مسئله خلافت بر می‌گردد. کسانی که مخالف دستگاه خلفا بودند، بخش‌هایی از علوم یونان را به خدمت می‌گرفتند و سعی در رواج همان‌ها داشتند. می‌خواستند آن دانش‌ها را بومی کنند؛ چون آن علوم را مخالف ماهیت خلافت می‌دیدند. استدلال‌های عقلی و روش بحث منطقی، اساس خلافت را سست می‌کرد. در مقابل، دانشمندان طرفدار خلافت، این گروه را طرد می‌کردند و تا می‌توانستند علوم اسلامی را در آن روزگار، از آثار عقلی که متاثر از دانش‌های یونانی بود، پیراستند. بنابراین، سیستم استنباطی اهل سنت - از کلام گرفته تا فقه - به‌گونه‌ای شکل گرفت که اساسا جایی برای استدلال‌های عقلی یونانیان نماند. این روند، اولاً به پیروزی کلام اشعری کمک بسیار کرد و کلام رایج و غالب در جهان اهل تسنن،

اندیشه‌های ابوالحسن اشعری شد؛ ثانیاً فقه آن‌ها را به تالیف کتابی مانند الرسالة در سال ۲۰۴ هـ. ق رساند که بسیار با کلام اشعری هماهنگ است. این سیستم استنباطی، مباحث عقلی یونانیان را اصلاً از جنس دانایی نمی‌دانست.

به این ترتیب بود که محتوای معرفت سنی در دوره میانه ساخته شد. بعد از این دوره، مقطعی را می‌بینیم که استنباطات عقلی، به دست شیعیان رونق گرفت و دوباره وارد میدان شد. علت گرایش دانشمندان شیعی به این شیوه بحث و این نوع علوم، به اهیت سیاسی شیعه که سخت ضد خلافت بود، باز می‌گردد. اگر از این نکته تاریخی چشم‌پوشیم، دلیل دیگری نمی‌توانیم برای گرایش دانشمندان شیعی به مباحث عقلی، پیدا کنیم. چرا عالمان شیعه به احکام عقلی استناد می‌کردند؟ چون این نوع ورود و خروج به بحث علمی، فضایی از فرهنگ و دانایی را به وجود می‌آورد که دستگاه خلافت، در آن فضا نمی‌توانست همچنان بر مشروعیت و مقبولیت خود باقی بماند. همین خصلت بود که نگذاشت معتزله به حیات خود ادامه دهد. خلفا، چنان به معتزله تاختند که بعد از طبقه پنجم - ششم، دیگر چیزی از معتزله باقی نمی‌ماند، لذا به حاشیه‌ترین بخش‌های جریان‌های فکری و علمی رانده شدند. تفکر شیعی نیز تا وقتی که خود را در حال تقابل و منازعه با خلیفه می‌دید، به این نحوه استدلال علمی و دانش یونانی متمسک می‌شد؛ ولی وقتی وضعیت خلافت در جهان اسلام دگرگون می‌شود و آن حالت تقابل و تنازع رنگ می‌بازد، نیاز به استنادات عقلی هم کمتر می‌شود و کم‌کم ما هم به مخالفان علوم یونانی می‌پیوندیم؛ تا آن جا که اخباری‌ها در میان ما پیدا شدند و از میان همین عالمانی که در مقطع خاصی از تاریخ، اهل استناد و استدلال عقلی بودند، یک مرتبه، کسانی پیدا می‌شوند که هیچ اعتقاد و اعتنایی به این شیوه ندارند.

من می‌خواهم این نتیجه را بگیریم که قدرت در شکل‌گیری محتوای معرفت هم اثر دارد؛ اما این به معنای ساخت‌گرایی نیست، بلکه به معنای ساخته‌شدگی دانش است؛ یعنی محتوای دانش، چنان ساخته می‌شود که اقتضای زمانه و زمینه است. یکی از نویسندگان معاصر، در یکی از کتاب‌هایش مثالی آورده است که به بحث ما هم مربوط می‌شود. کتاب درباره جامعه مدنی است و نویسنده آن تیلر است. او می‌گوید: «اگر می‌خواهید جامعه مدنی بسازید، نمی‌توانید علم چنین جامعه‌ای را مثلاً در آثار جان لاک پیدا کنید، چون دانشی که

در کتاب‌های اوست، به کار جامعه شما نمی‌آید. شما باید خودتان دانش‌هایی را تولید کنید که در کمال تناسب با جامعه شما است؛ یعنی علم متناسب و خاص و ویژه‌ای که به کار شما و جامعه شما بیاید. دانش‌های جوامع دیگر، قادر به بازسازی جامعه مدنی در هر کشور دیگری نیست.»

منظور بنده هم دقیقاً همین است که ما باید دست به تولید دانش‌هایی بزنیم که مربوط به عصر و نسل ما است. وقتی صحبت از نظام حکومتی خاصی به نام «جمهوری اسلامی» می‌کنیم، باید بدانیم در مجموعه علوم و دانش‌های پیشین ما، مفهوم «جمهوری» نبوده است که بتوان از آن‌ها برای ساخت و ساز این نوع حکومت دینی، کمک گرفت. در کجای علوم قدیمی ما، بحث رای‌گیری و انتخابات و... شده است؟ حتی نوع تحقیقاتی که باید در این زمینه‌ها صورت بگیرد، سابقه و پیشینه ندارد؛ یعنی اصلاً علم مربوط به اداره چنین جامعه در میان علوم قدیمی ما نیست. بنابراین، چاره‌ای جز باز تولید نداریم. از نو باید ساخت، تأسیس کرد و پیش برد. به همین دلیل است که من معتقدم بسیاری از چیزهایی که در سنت ما بوده است، ظاهراً در حال حاضر به کار ما نمی‌آیند. اگر روحیه ما این باشد که در هر علمی، اول سراغ سنت برویم و دیگر از آن جا بیرون هم نیابیم، کار مهمی نکردیم؛ چون اگر سنت کافی بود، ما الان نباید سخن از تولید به میان آوریم و بر سر نحوه تولید بحث کنیم. یکی از مشکلات اساسی ما همین است که هنوز تکلیف خودمان را با سنت نمی‌دانیم. شاید دلیل این بلا تکلیفی همین باشد که هنوز شناخت واقع بینانه‌ای از سنت نداریم. در چنین فضایی که آدم نمی‌داند چه ابزارهایی در اختیار دارد و یا اجازه دارد که چه نوع ابزاری را بسازد، مهم‌ترین و نخستین گام همین است که ببیند ابزارهای قدیمی چه اندازه به کارش می‌آید. اگر به این نتیجه رسید که با آن‌ها نمی‌تواند نظامی در خور زمانه و تحولات کنونی جهانی بسازد، هر چه زودتر باید در فکر تولید ابزارها و دانش‌های نو و متناسب باشد. من از دوستان حاضر اجازه می‌خواهم که در پایان عرایضم، چند سؤال را که در ذهن دارم، مطرح کنم. برای طرح درست‌تر و دقیق‌تر این سؤال‌ها، چاره‌ای ندارم جز این که قدری توضیح بدهم.

هر جامعه‌ای در هر دوره از حیات خود، با پاره‌ای شرایط ویژه مواجه است. مثلاً ما الان از

وضعیت نظم سلطانی عبور کرده‌ایم و در وضع و برنامه دیگری به سر می‌بریم؛ اما اگر بپذیریم که آن وضع خاص در آن دوره خاص، به ما چشم‌اندازهای خاصی داده است که از آن جا در علوم عملی تحقیق کنیم تا به کار نظم سلطانی بیاید، سؤال من این است که آیا همین چشم‌اندازها را برای علوم نظری هم داده است؟ به تعبیر برخی، از تحقیقات کلامی نظام سلطانی، نوعی الهیات متناسب با همان نظم و نظام حاصل خواهد شد. تصور من این است که بسیاری از گزاره‌های الهیات ما بر می‌گردد به ساختار سیاسی دوره‌های خاصی از تاریخ ما. اگر ما با یک اراده‌ای، توانستیم این ساختار را بشکنیم و ساختار دیگری را جایگزین آن کنیم، در واقع بسیاری از استدلال‌های سنتی با این وضعیت جدید، بی‌تناسب می‌شوند. دقیقاً سؤال من این است که آیا ممکن است ما یک علم دینی داشته باشیم که سنتی نباشد؟ چون زندگی ما دیگر سنتی نیست. سؤال بعدی من این است که اگر می‌توان و بلکه باید این علم را ساخت، ساختن آن را باید برگردن کدام نهاد گذاشت؟ چون آنچه ما می‌خواهیم بسازیم، نه در تحقیقات قدیم حوزوی می‌گنجد، و نه در نظام‌های سنتی حاکم بر سیستم آموزشی. اگر یک نظام سنتی، اجازه داد که در دل او علمی تولید شود که ضد سنت است، آن نظام قطعاً سنتی نیست. اگر سنتی بود، چنین اجازه‌ای نمی‌داد؛ چون معنای سنت همین است که در مقابل تغییرات، مقاومت کند. سنت و نظامی که بسته نیست و آن قدر سعه صدر دارد که به تحقیقات سیستماتیک، اجازه ورود به بحث خروج از سنت را می‌دهد، نیاز به انقلاب و دگرگونی ندارد. عرض بنده این است که ما به طور سیاسی از درون سنت خارج شدیم، نه به طور سنتی. تاسیس نظام جدید، به شیوه سنتی نبود. بنابراین، اگر به صورت سیاسی از درون سنت خارج شدیم، آیا می‌توان دانش‌هایی تولید کرد که هم دینی باشد و هم شیعی و هم با مجموعه شرایط و خط‌قرمزها کنار بیاید و هم در عین حال سنتی نباشد؟ یا این که باید بگوییم هر آنچه سنتی نیست، ضرورتاً غیر دینی است؟ ما در چنین وضعیت بغرنجی قرار داریم. این وضعیت را نمی‌توان در مباحث جامعه‌شناختی، بررسی و حل کرد. به گمان من، ما بیش از هر چیز در حال حاضر نیاز به سرمایه‌گذاری سیاسی هستیم تا تحقیقات علمی جدید راه بیفتند و به جایی برسند. سیاست باید از نیروهای موجود در ساختارهای درونی خود، به جد حمایت کند تا این نیروها دوام داشته باشند و بتوانند این

راه سخت و ناپیموده را بپیمایند و برای دیگران هموار کنند. این، یک توصیه است؛ بحث‌های جامعه‌شناختی این جا به کار ما نمی‌آیند و از دل آن‌ها، راهکار مهمی بیرون نمی‌آید. ما توانستیم ساختارهای سیاسی را عوض کنیم؛ ولی این دگرگونی و دامنه آن، به ساختارهای علمی کشیده نشد. عرض بنده این است که انقلاب علمی، ادامه انقلاب سیاسی است. بدون آن انقلاب، این چیزی که اتفاق افتاده است، نقصان دارد و باید تکمیل کرد. به استدلال و بحث‌های علمی هم خیلی نمی‌شود دل بست. ما با اموری مواجه هستیم که فقط یک اراده سیاسی قوی، قادر به تغییر آن‌ها است. با استدلالات علمی، نمی‌توان پیش رفت و دگرگون کرد و از نو ساخت. بیش و پیش از هر چیز الان احتیاج به قانون‌گذاری سیاسی داریم تا یکسری تغییرات اساسی را شروع کنیم.

وقتی هارون الرشید، زمام حکومت را در کشورهای اسلامی به دست گرفت، دید فضای علمی جهان اسلام بسیار ضد عقلی است. احساس کرد که برای مقابله با این وضعیت باید کاری بکند. همان موقع سیاست تشویق مترجمان را پیش گرفت. هارون اعلام کرده بود که هر کس مقداری از متن‌های یونانی را ترجمه کند، پاداش خواهد گرفت و میزان و اندازه پاداش را به مقدار ترجمه معلق کرده بود تا انگیزه بیشتری برای ترجمه پیدا شود. مامون که آمد کما بیش همین سیاست را پیش گرفت. البته نه به اندازه پدرش؛ ولی جلو نهضتی را که پدر آغاز کرده بود، نگرفت و گذاشت که پیش برود. چون این سیاست را قانونی کرده بودند و حمایت‌های حکومتی و سیاسی داشت، توفیق یافت و در مدت کوتاهی، حجم انبوهی از آثار یونانی ترجمه شد و فضای خاصی، کشورهای اسلامی را در بر گرفت. دیگر اندیشه‌های اهل حدیث که پیش از معتزله بودند و بعدها به اشاعره تبدیل شدند، آن رنگ و بو و رونق را نداشت. چون سیاست‌های کلان حکومتی، برنامه دیگری را به اجرا گذاشته بودند و سخت حمایت می‌کردند.

در آن روزگار، نو کردن علوم، به این بود که راه را برای ورود آثار و اندیشه‌های یونانی هموار کنند؛ اما حالا نو کردن و تغییر دادن، ممکن است معنای دیگری داشته باشد؛ چون نوآوری‌ها همیشه به یک معنا نیست. ممکن است آنچه در یک دوره نو محسوب می‌شده، الان نو نباشد.

آنچه مسلم است، این است که نیروهای سنتی، از این نوآوری، حمایت نخواهند کرد. آن‌ها مسیر عادی و همیشگی خودشان را می‌روند و به حتم در برابر هر گونه تغییر اساسی مقاومت خواهند کرد. به همین دلیل است که می‌گوییم باید قانون و سیاست، چتر حمایتی خود را بر سر تحولاتی که دانشمندان نواندیش پدید می‌آورند، بگسترانند؛ و گرنه درگیری با سنت، کار سخت و تقریباً ناممکنی است؛ مگر در دراز مدت. ولی ما به این تغییر و دگرگونی احتیاج فوری داریم و نمی‌توانیم بنشینیم و صبر کنیم که این دو به مرور جای خود را به یکدیگر بدهند. این که می‌گوییم باید سیاست دخالت کرده، حمایت قانونی راه بیندازد، برای این است که در کوتاه مدت به نتیجه برسیم؛ و گرنه در دراز مدت قطعاً سنت تغییر خواهد کرد و جای خود را به تازه‌واردها خواهد داد.

آخرین عرضم این است که نکاتی که دوستان فرمودند، برای من مغتنم و آگاهی بخش بود. من حتماً روی یکایک آن نکته‌ها تأمل خواهم کرد و در عین حال، عرض می‌کنم که بنده روی هیچ یک از حرف‌هایی که این‌جا گفتم، تأکید و تعصب ندارم. قصد اصلی من این بود که زمینه‌ای برای ابراز نظریه‌های گوناگون فراهم شود و آرا و انظار مختلف به میان آید. امیدوارم در فرصت‌های بعدی بتوانیم به نقاط مشترک بیشتری برسیم و این بحث‌های مفید، به پختگی‌های لازم خود برسند.

حجت‌الاسلام و المسلمین هادی صادقی

قطعاً دوستان، همچنان صحبت‌هایی درباره سخنان اخیر جناب فیرحی دارند و این مباحثه هنوز در ابتدای راه است؛ ولی زمان این جلسه اجازه گفت‌وگوی بیشتر را نمی‌دهد. امید می‌بریم در آینده‌ای نزدیک، بتوانیم تکمله‌های بیشتری بر این بحث بیفزاییم. من از طرف خود و برگزارکنندگان این جلسه علمی، از همه آقایان و اساتیدی که با حضور عالمانه خود، رونق افزای این گفت‌وگوی دوستانه شدند، تشکر می‌کنم و همگی را به خدای بزرگ می‌سپارم.

نسبت تمدن و معرفت: مناظره حجج اسلام حمید پارسانیا و داود فیرحی^۱

اشاره

همایش «درباره علم دینی» در هشتم و نهم خرداد ۱۳۹۱، با حضور برخی اندیشمندان در دانشگاه تهران برگزار شد. یکی از برنامه‌های این همایش، مناظره میان حجج اسلام حمید پارسانیا و داود فیرحی در باب «نسبت علم و تمدن» بود. در ابتدای این گفتگو، مجری مناظره، به بیان چکیده‌ای از نگاه دو اندیشمند در خصوص موضوع گفتگو پرداخت. و سپس هریک از دو میهمان به بیان دیدگاه‌های خود پرداختند. <https://snn.ir/fa/news/189302> آنچه در ادامه ذکر می‌شود، پیاده شده مناظره به همراه اصلاحاتی است که در ماهنامه زمانه، شماره ۲۹ و ۳۰، ص ۴۲-۴۴، منتشر شد. برای گزارش دیگری از این مناظره، به نشانی مجازی فوق‌الذکر مراجعه شود.

حمید پارسانیا

معرفت مفهومی است که نباید آن را با علم یکی دانست. در حوزه فرهنگی ما به فقه، فلسفه، کلام و طبیعیات و پزشکی علم می‌گفتند و هرکس را که در این حوزه‌ها صاحب دانش بود عالم می‌نامیدند، اما امروز فلسفه علم خوانده نمی‌شود، بلکه در دایره انسانیات قرار

۱. زمانه (ماهنامه اندیشه، فرهنگ و ادبیات)، شماره ۲۹ و ۳۰ (شماره پیاپی: ۱۱۶ و ۱۱۷)، دی و بهمن ۱۳۹۱، ص ۴۲-۴۴.

می‌گیرد و علم به دانش آزمون‌پذیر تجربی محدود می‌شود. این موضوعی معقول است که حقیقت معرفت، علم و دانش در متن فرهنگ و تمدن رقم می‌خورد، اما آنچه پذیرفته شده نیست فرهنگی و تمدنی خواندن کل دانش و تاریخی دانستن علم و معرفت است. از پیامدهای باور به تأثیرپذیری کل دانش از فرهنگ و تمدن نسبت حقیقت، معرفت و دانش است که هیچ فرهنگ و تمدنی نمی‌تواند آن را بپذیرد.

معرفت اسطوره‌ای، ابژه‌ای برای سوژه مدرن است و ما نمی‌خواهیم عالم اسطوره‌ای داشته باشیم. چنین عالمی و چنین معرفتی نیز به دنیای مدرن تعلق دارد. البته می‌توانیم دین متناسب با چنین فهمی داشته باشیم و کسانی هستند که با تعهد به دین نظریه‌پردازی می‌کنند اما به دلیل اینکه هنوز سوژه مدرن حاکم است، این دین و معرفت نیز متعلق به دنیای مدرن است.

داود فیرحی

پژوهشی که من طی چند سال انجام داده‌ام دو حد داشت: یکی اینکه به تمدن اسلامی محدود بود و پژوهشی دربارهٔ باقی تمدن‌ها انجام نشد؛ به این ترتیب مطالعهٔ من نسبت به تمدن‌های اسطوره‌ای کاملاً ناقص و نسبت به غرب بسیار محدود است. حد دوم به برداشت من از علم یا دانش مربوط است که همهٔ دانش‌ها را دربر نمی‌گیرد؛ برای نمونه من به دانش‌های تجربی کاری نداشته‌ام و این نکته هم برایم اثبات نشده است که دانش‌های تجربی چقدر با تمدن‌ها نسبت دارند؛ هرچند که فرضیه‌ای در این باره دارم بحث من بیشتر متکی بر دانش‌های انسانی است؛ آنچه امروز با عنوان علوم انسانی از آن یاد می‌شود. در میان این علوم نیز من به علت کاری که داشتم بیشتر بر دانش سیاسی مسلمان‌ها متمرکز شدم، به این ترتیب بحث من به موقعیت دانش سیاسی در تمدن اسلامی مربوط است.

قاعده‌ای در جهان اسلام مطرح است که تأسیس تمدن‌ها و دولت‌ها را بر اساس نوعی خردمندی می‌داند. براساس این قاعده، اگر خردمندی منسجم باشند، تمدن‌ها باقی می‌مانند و دانش‌ها در درون آنها سر برمی‌آورند. مطالعهٔ بیشتر و فراتر از تمدن اسلامی آشکار ساخت که این قاعده فقط مخصوص جهان اسلام نیست و در جاهای دیگر هم وجود دارد.

در ادبیات اسلامی دربارهٔ عقل، نص و طبیعت نظریه‌ای مطرح است که ارتباط میان آنها را به مثلث تشبیه می‌کند. بر اساس این نظریه نص، عقل و طبیعت اضلاع این مثلث متساوی‌الاضلاع‌اند. علت تشبیه ارتباط این سه موضوع به مثلث آن است که تدبر و تفکر در هر یک از اضلاع در نهایت به دو ضلع دیگر می‌رسد. به سخن دیگر اگر موضوع تفکر خود را نصوص دین قرار دهیم، سرانجام به مباحث فلسفی می‌رسیم؛ اگر کار خود را از بحث‌های تجربی آغاز کنیم به نص می‌رسیم و بالعکس. این چرخش را می‌توان در این مثلث دید. اما مسئله‌ای که تحقیق من بر اساس آن شکل گرفت این بود که جهان با تمام تنوعش در یک نظریه نمی‌گنجد؛ همچنان که نص با تمام تنوعش در یک نظریه جای نمی‌گیرد و عقل یا جهان خرد با تمام تنوعش در یک دستگاه فلسفی نمی‌گنجد. معنای این سخن آن است که ما هر تلاشی کنیم، فقط می‌توانیم بخشی از نص، طبیعت و خرد را ببینیم و بیابیم. پرسش من این است که در این دنیای منشوری سه‌گانهٔ نص، طبیعت و خرد، چگونه و در چه شرایطی ما در زاویهٔ دیدی خاص قرار می‌گیریم که بخشی از نص برایمان اهمیت پیدا می‌کند و برعکس بخشی دیگر از آن، از چشمانمان پنهان می‌شود.

در نصوص دینی و در میان آیات سیاسی قرآن دو آیه بسیار اهمیت دارند. این آیات عبارت‌اند از: «و شاورهم فی الامر؛ در امور عمومی مشاوره کنید» و «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اول الامر منکم؛ از خدا و رسول و اولیای آنها اطاعت کنید». بر اساس این دو آیه یا باید مشورت و به تبع آن دموکراسی را تابع حاکم قرار دهیم یا حاکم را تابع شورا نماییم. دو آیهٔ یادشده هیچ تفاوتی با هم ندارند و هر دو بر اساس نظر فقها افاده به وجود می‌کنند؛ یعنی هر معنایی که آیهٔ اطاعت دارد آیهٔ شورا هم دارد. در دورهٔ میانه تمدن اسلامی بر لزوم اطاعت از حاکم تأکید شد و شورا زیر چتر آن قرار گرفت، اما از دورهٔ مشروطه به بعد، چرخشی در ذهن‌ها پیدا شد و آیهٔ اطاعت ذیل شورا قرار گرفت. در واقع هر دو آیه در نص بود و نظام دانایی ما یکی را بر دیگری اولویت می‌داد. پرسش آن است که این اولویت از کجا ناشی شد.

مطالعات من در حوزهٔ دانش سیاسی، به‌ویژه دربارهٔ دو آیهٔ یادشده نشان می‌دهد آنچه به ما حکم می‌کند نص نیست، بلکه دانش است. نص به ما حکم نکرد که نظام سیاسی

اقتدارگرا یا دموکراتیک را برگزینیم، بلکه ما از عوالم ذهنمان ترجیحاتی پیدا کردیم و آن‌گاه قسمت اقتدارگر یا دموکراتیک نص در پیش چشمان ما اهمیت یافت. بنابراین ریشه اولویت دادن به هر یک از آنها در دانش ماست. دانشی از نص تبیین دموکراتیک می‌کند و دانش دیگر تبیین اقتدارگرا، اما مشخص نیست که کدام دانش درست است. نبود معیاری برای تشخیص دانش درست از نادرست و دسترسی نداشتن منصوع برای روشن‌سازی آن ممکن است نسبی بودن را به ذهن آورد که سخن نابجایی نیست، اما باید دانست که این نسبی بودن دربارهٔ تئوری‌ها و دانش است نه نص و حقیقت. این نسبییت از ذهن محدود انسان ریشه می‌گیرد. ذهن انسان در مکان، روش و امکان محدود است و همین محدودیت به نسبی بودن دانش او از نص و واقعیت منجر می‌شود.

مجری

علوم چه نسبتی با تمدن و شرایط اجتماعی دارند؟

پارسانیا

جناب فیرحی این بحث را به حوزهٔ دانش سیاسی محدود کردند و علوم تجربی یا ساینس را کنار گذاشتند، اما به باور من بحث در همهٔ این جهات دنباله دارد و ساینس نیز دارای نسبییت با تمدن است. به سخن دیگر یکی از اقتضائات تمدن جدید ساینس و اصلاً علم را به این معنا، به کاربردن است. در تمدن جدید حوزهٔ حیات و زندگی انسان خارج از حوزهٔ معرفت علمی هستند.

در بحث از این دیدگاه باید گفت که نسبییت معانی گوناگونی دارد؛ نسبییت فهم، نسبییت حقیقت، نسبییت به معنای محدودیت فهم، نسبییت مفهوم نه فهم و حقیقت، نسبییت واقعیت - یعنی واقع اضافی و نسبی است - و... از شمار معانی نسبییت است. منظور از نسبییت فهم این است که هنگام شناخت، فهم ما خام نیست تا واقعیت را مستقیماً وانمایی کند، بلکه دستگاه و فیزیولوژی ذهن انسان و عقبهٔ روانی، ذهنی و تاریخی و اجتماعی او در نگرش انسان به دنیای خارج از ذهنش و واقعیت تأثیر می‌گذارد. در این نگرش شناخت امر سومی است که

نه ذهن است و نه واقع. این امر سوم ممکن است محصول مواجهه فیزیولوژیک ذهن با خارج یا محصول ساختار ذهنی و معارف پیشینی کانتی باشد که به خارج می‌آید و رنگ خودش را می‌زند و امر سومی پدید می‌آید؛ همچنین احتمال دارد محصول پیش‌فرض‌های تاریخی و اجتماعی باشد که از حوزه تاریخ سرچشمه گرفته‌اند، اما با تمام این احوال شناخت امر سومی است.

داستان تاریک‌خانه و فیل مولوی به روشن شدن مفهوم نسبیت به معنای محدودیت فهم کمک می‌کند. در این تاریک‌خانه هر کس برای شناخت فیل به آن دست زد، اما چون فهمشان محدود بود و همه از زاویه محدود خودشان به شناخت دست زدند، عده‌ای آن را استوانه‌ای شکل و عده‌ای هم تختی شکل تشخیص دادند. آنها شناخت محدود خودشان را مطلق فرض می‌کردند و می‌گفتند فیل فقط استوانه‌ای یا فقط تختی شکل است؛ هر کدام از آنها هم در نقد دیگری سخن می‌گفتند، اما اگر هر کدام تصویری از آنچه لمس کرده بودند را مطلق فرض نمی‌کردند و به در کنار هم قرار دادن آن تن می‌دادند، شاید به تصویر کامل دست می‌یافتند. این مثال نسبیت به معنای محدودیت را نشان می‌دهد. بر اساس این معیار از نسبیت، شناخت هر فرد از واقعیت موضوع مطالعه، چه عقل باشد، چه نص و طبیعت، محدود است و فقط فردی می‌تواند ادعا کند که شناختش نسبی نیست که هم خود نامحدود باشد و هم علمش. به سخن دیگر این علم نامحدود ذات نامحدودی می‌خواهد و چون جز خداوند سبحان باقی موجودات ذات محدودی دارند، شناخت آنها نیز نسبی است به معنای محدودیت در فهم.

نص کلام خداست و اگر فرض شود که نصی هست، پس پیش‌زمینه‌هایش، که پذیرش وجود خدا و وحی از جمله آنهاست، پذیرفته شده است. دکتر فیرحی افزون بر این فرض، وجود طبیعت و عقل را نیز فرض کرد، اما معرفت انسان از آنها را نسبی دانست. مشخص نیست که تحلیل ایشان از نسبیت چیست و آیا نسبیت را به معنای محدودیت به کار برده است یا نسبیت در فهم. اگر این نسبیت به معنای محدودیت باشد، پذیرفته است، اما اگر منظور آقای فیرحی نسبیت فهم باشد، لوازم دیگری در نوع خود دارد که در جای خود می‌توان درباره آنها بحث و گفت‌وگو کرد.

نکته دیگر در بحث فرض وجود عقل آن است که این قوه انسانی، حتی اگر ماتریالیست یا سکولاریست باشد و رویکرد الهی به عالم نداشته باشد، در حال شناخت جهان و تفسیر آن است. این شناختی که انسان با قوه عقل خود نسبت به عالم دارد محدود است. شناخت محدود یا مطابق واقع است یا نیست. نظریه مطابقت در اینجا معنا پیدا می‌کند. جدا از مسئله مطابقت، انسان می‌تواند شناخت‌های متعددی داشته باشد. شناخت‌های متعدد از منظرهای متفاوت، پرسش‌های گوناگون را مطرح می‌کند و به این پرسش‌های گوناگون پاسخ‌های متفاوتی می‌دهد؛ چون پرسش‌ها متفاوت است و این تفاوت هیچ اشکالی ندارد. شاید مسئله و نیاز اجتماعی امروز که فرد را به تحقیق و اکتشاف در آینده تغییر کند و مسئله دیگری او را به پرسش و اکتشاف در همین مسائل نوعی تکثر معرفتی را بر اساس نسبییت به معنای محدودیت پدید می‌آورد. این تکثر یا در عرض است یا در طول یا رویاروی هم و نقیض یکدیگر. اگر تکثر در عرض باشد، همه چیز می‌تواند درست باشد؛ البته بر اساس نظریه مطابقت، ممکن است گاهی وقت‌ها اشتباه کرده باشیم، اما صرف تکثر در عرض به این معنا نیست که یکی از معرفت‌ها نادرست است و دیگری درست، بلکه ممکن است تک‌تکشان درست یا نادرست باشد. در چنین حالتی ما معتقدیم که حقیقتی هست که می‌شود آن را شناخت، اما نسبییت فهم به این معناست که حقیقت شناخت‌پذیر نیست و ما فقط فهمی از واقع داریم و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید فهم من مطابق واقع هست یا خیر. ناممکن بودن سخن از مطابقت فهم با واقع از باور به نسبییت فهم پرده برمی‌دارد که به نظر من مردود است. در هر مقطع تاریخی ممکن است فرد در حوزه‌های متفاوت، از جمله حوزه مسائل سیاسی، سؤال خاصی برایش مطرح شده و در جستجوی پاسخ برآمده باشد. اگر مسئله او جزء بدیهیات و امور روشن باشد که نیازی به استدلال نیست، اما در غیر این صورت استدلال ضروری می‌شود. در استدلال این امکان وجود دارد که فرد دچار خطا در فهم شود. رعایت روش انسان را از خطا مصون می‌دارد، نه اینکه یک روش داشتیم و تفکر هم می‌کردیم و الزاماً دچار خطا نشویم.

در حالت سوم، که با عنوان رویارویی شناخت‌ها از آن یاد شد، وقتی به دو طرف نتیجه می‌رسیم حتماً نشان نمی‌دهد که ما فهمی از واقع نداریم، اشتباه کانت این بود که گفت: اگر فهم واقع شود، نباید تناقض روی دهد، اما چون تناقض در فهم ما رخ می‌دهد، پس فهم ما

واقع‌نما نیست؛ حال آنکه تحلیل او شتاب‌زده بود. اگر در یک مسئله دو برهان اقامه شود و هر دو تناقض داشته باشند، نشان می‌دهد: ۱. هر دو فهم نمی‌تواند درست باشد؛ ۲. هر دو فهم نمی‌تواند غلط باشد؛ ۳. یکی از این دو فهم حتماً درست است؛ ۴. یکی از این دو فهم حتماً نادرست است؛ ۵. من نمی‌دانم کدام یکی از این دو فهم درست است؛ ۶. من نمی‌دانم کدام یک از این دو فهم غلط است؛ یعنی همه این اطلاعات شناخت درستی است که به آن رسیده ایم و این آن زنگ خطری است که نسبت تناقض دارد، نه اینکه مطلقاً هیچ فهمی نسبت به واقع نداریم؛ از جمله اینکه نمی‌دانیم که واقعیت است یا نمی‌دانیم که تناقض در متن واقع محال است. اینها شناخت هستند. با تناقضی که نسبت به مسئله‌ای خاص پیدا می‌کنیم همه این معرفت‌ها، از جمله استحاله تناقض زیر سؤال نمی‌رود. انسان در معرض خطاست. سخن‌های متناقض دو فرد به دلیل اشتباهی است که یکی یا هر دوی آنها در مسیر استدلال و در مقام شناخت دچار شده‌اند؛ و بنابراین تناقض در مقام واقع نیست.

بر اساس دیدگاه نسبیّت به معنای محدودیت، برداشت‌های یادشده از دو آیه نشان می‌دهد که دو آیه «و شاورهم فی الامر» و «اطيعواالله و اطيعواالرسول» متناقض هستند؛ یعنی اگر آیه «و شاورهم فی الامر» به اطلاق خودش باشد و آیه «اطيعواالله و اطيعواالرسول» به اطلاق خودش، لازمه اش این است که آنها با هم متناقض باشند، حال آنکه راه جمع این دو آیه آن نیست که یا حاکم در خدمت شورا باشد یا شورا در خدمت حاکم، بلکه راه‌های جمع بسیار متعددی وجود دارد. آیات بسیاری هستند که یکی از آیه‌ها به آن مقید می‌شود. در بهره‌گیری از نص، دو رویکرد ممکن است در پیش گرفته شود؛ در رویکرد اول ممکن است عده‌ای به فهم مراد متن و گوینده آن اعتقادی نداشته باشند. این عده اگر قائل به نسبیّت فهم شوند، براساس نوعی هرمنوتیک مفسر محور و بی‌ارتباط با وحی، از ظن خود درباره نص صحبت می‌کنند، اما در رویکرد دوم به فهم متن نص باورمندند. در این رویکرد اگر بین عقل و نصی که پذیرفته ایم تناقض وجود داشته باشد، می‌توان گفت این نص، نص نیست یا آن نصی که ما فکر می‌کردیم، نص نیست و ظهورش است یا اصلاً اطلاق دارد. اطلاق ظهور است نه نص. بین ظهور و نص تفاوت وجود دارد. «شاورهم فی الامر» و «اطيعواالله و اطيعواالرسول» هیچ کدام نص نیستند، بلکه ظهورند.

ظهورات قواعد فراوانی برای جمع شدنشان دارند. دو متنی که نص است و یقیناً مخالف و متناقض می‌گوید، خلاف عقل حرف می‌زند، اما چگونه ممکن است خداوندی که عقل را آفریده و همهٔ عالم را براساس عقل خلق کرده است غیر عقلانی سخن گوید؛ آیا پیغمبر دروغ گفته است، که در این صورت پیغمبر نیست یا کل متن نص نیست؛ زیرا متنی که سرشار از گزاره‌های متناقض باشد نص الهی نیست و کسی که این نص را آورده است پیغمبر خدا نیست. این در حالی است که ظهور جمع‌شدنی است. برای جمع ظهورات باید داخل مرجعش آمد. از نگاه بیرونی برداشت آن عده که «شاوهرهم فی الامر» را اولویت دادند در مقابل و در عرض برداشت عده‌ای که «اطیعواالله و اطیعواالرسول» را دارای اولویت دانستند قرار می‌گیرند. حال آنکه این آیات پیش‌فرض‌هایی دارند؛ اگر گزاره‌ای با دموکراسی جمع نشود، توحید ربوبی را در نظر نگرفته است. اختلافات دیگری هم وجود دارد که سبب شده است از این تناقضات بحث شود.

مجری

جناب آقای فیرحی نخست منظورتان را از نسبت و معنای آن توضیح دهند و بفرمایند آیا نسبت به معنای محدودیت فهم را مبنای بحثشان در نظر گرفته‌اند و سپس از شواهد تاریخی و دو آیه‌ای که آقای دکتر پارسانیا تفسیر دیگری از آن مطرح کردند سخن بگویند.

فیرحی

به نظر من در نص تناقض نیست، بلکه تناقض‌ها ما هستیم. تناقض‌های ذهن ما نص را متناقض می‌کند. این متناقض‌ها فقط به متن قرآن محدود نمی‌شود، بلکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌ویژه اصول ۵، ۶، ۷، ۱۲۰ و ۱۶۰ که مربوط به بحث اسلامیت، ولایت فقیه و حاکمیت ملی هستند، نیز مشاهده می‌شوند؛ حال آنکه در هیچ کدام اینها تناقض نیست، بلکه ما در اینها تناقض می‌کنیم، این یکی از معضلات دانش‌های بشری است که از محدودیت دانش‌ها سرچشمه می‌گیرد و غیر از این راه دیگری نداریم.

مجری

از نظر شما نسبییت به معنای محدودیت است؟

فیرحی

به نظر من داوری انسان محدود است به گستره چشم‌اندازی که می‌بیند و چون این گستره همه ابعاد و جوانب را دربر نمی‌گیرد، داوری انسان نیز جامع و کاملاً صحیح نیست.

پارسانیا

آیا شما آن تمایزی را که بنده در بحث نسبییت بیان کردم و نسبییت فهم را از نسبییت به معنای محدودیت متمایز دانستم قبول ندارید؟

فیرحی

اینها الفاظ است و بحث بر سر آنها فایده چندانی ندارد. دانش ما محدود و نسبی است. منظور از محدود بودن دانش آن است که ما همه را نمی‌فهمیم، و نسبی بودن به معنای آن است که آنچه دست ماست نسبت به آنچه دست... ..

پارسانیا

نسبی است یعنی اینکه شما هیچی نمی‌فهمید...

فیرحی

نه، هیچ‌کس غیر از شکاکان مطلق چنین حرفی نزده‌اند. در صورت پذیرش چنین دیدگاهی دانش تولید نمی‌شود. همان‌طور که امام علی(ع) فرموده است، می‌فهمیم؛ برای مثال می‌دانیم که خدا هست، اما کنه آن را نمی‌فهمیم؛ ما می‌فهمیم جهان هست، اما کنه‌اش را نمی‌فهمیم؛ می‌فهمیم نص هست، اما کنه‌اش را نمی‌فهمیم. بنابراین ما در مورد وقایع و هستی‌های بزرگ مجبوریم سکوت کنیم و آنها را می‌پذیریم. در حوزه دانش سیاسی باید بگوییم که هرچند این دانش در میان مسلمان‌ها در حوزه فلسفه رشد کرده، اما نقطه

کانونی‌اش فقه است. فقه نیرومندترین دانش سیاسی مسلمان‌ها و بزرگ‌ترین فرآورده آنهاست. اگر تمدن‌ها را به اعتبار یک دانش خلاصه کنیم، می‌توان گفت یونانی‌ها فلسفه مشرب هستند و فیلسوف تولید می‌کردند، غربی‌ها دانشمند یا ساینتیست (scientist) تولید می‌کنند و مسلمان‌ها فقیه می‌پروراندند. دانش ما مسلمان‌ها نص‌محور است و نص آیاتی دارد. چگونگی چینش آیات در کنار هم و اولویت آنها اصولی دارد. اگر از دانش سیاسی تفسیری داشته باشیم که اولویت را به آیه «و شاورهم فی الامر» بدهد، به هیچ جایی از الهیات اسلامی ضربه نمی‌زند، بلکه الهیات اسلامی را توسعه می‌دهد، این‌طور نیست که این تفسیر به پایه توحید ضربه زند، اتفاقاً پایه توحید این بحث است.

به عبارت روشن‌تر دستگاه فقه در تحلیل به بنیان‌های کلامی کاری ندارد. یک فقیه در کار استنباط، هرگز به دنبال این نیست که در توحید ربوبی، ذاتی و افعالی چه چیزی می‌گذرد؛ زیرا این بررسی در حوزه کاری او نیست. بهتر است بحث‌ها را روان کنیم؛ زیرا دانش هر چقدر ساده‌تر و در دسترس‌تر باشد، مفیدتر است و پیچیده شدن دانش نشانه ضعف آن است. در مقام تبیین اگر این موضوع را بپذیریم که حداقل در حوزه دانش سیاسی، نصوصی وجود دارند که پتانسیل شروع از شورا و تفسیر اطاعت از او الامر ذیل شورا و برعکس را دارد، به لحاظ تجویزی ما باید پیشنهادهای بسیار مهمی را مطرح کنیم. ادبیات شیعه مخطئه است؛ یعنی ظرفیت بیش از فهم من را دارد. با توجه به این ویژگی ما باید از ایدئولوژیک شدن نص پرهیز کنیم و همه تلاشمان را به کار بندیم که دانش دینی ایدئولوژیک نشود، هر دانشی که ایدئولوژیک شود خطرناک می‌گردد؛ این خطر را می‌توان در حوزه زیست‌شناسی در نظریه داروین، و در حوزه فلسفه در مکتب مارکسیسم مشاهده کرد.

دانش دین، اگر ایدئولوژیک باشد، خطرش بسیار بیشتر از فیزیک، زیست‌شناسی و فلسفه است. درواقع اگر بپذیریم که لااقل دو امکان در نص و دانش سیاسی است می‌توانیم بپرسیم که ما چه حقی داریم که سرمایه عمومی را در دفاع از یک ایده پیش ببریم؟ چرا نباید بگذاریم که ایده متفاوت هم حرکت کند؟ اساساً چرخش‌های تفسیری بنیادهای اعتقادی، کلامی و فلسفی مذهب را تهدید نمی‌کند، بلکه چرخش دموکراتیک کردن این تفسیرها و تکیه بر ادبیات شورا که عرض کردم یا مسائلی از این دست، در مقایسه با اینکه ادبیات

خودمان و تفسیرها را به قرن چهارم هجری محدود کنیم به ما امکان رقابت بیشتر با دنیای غیر مذهبی را می‌دهد.

پارسانیا

منظور من از بحث نسبیت آن بود که آیا ما امکان فهم محدود این متن را داریم یا خیر؟ در امکان فهم محدود، اگر درباره مسئله‌ای، به ظاهری نقیض رسیدیم، باید بگوییم یکی غلط است و دیگری درست، اما ما نمی‌دانیم کدام درست است و کدام غلط، اما اگر بگوییم هر دو طرف نقیض به یک اندازه اعتبار دارند، از کانون اعتبار خارج شده‌ایم، البته ممکن است قدرت باشد و بگوییم هرکس یک نظام قدرتی دارد و یک طور آن را می‌فهمد. برای گریز از ایدئولوژیک کردن دانش باید پذیرفت که ما می‌توانیم این امر را بفهمیم، اما محدود. این فهم ما هم ممکن است خطا یا درست باشد. ما نباید کسی را به فهم نادرست متهم کنیم. زمانی می‌توان فهمید که کسی در فهم خود اشتباه کرده است که دو طرف به تناقض رسیده باشند و اگر به دو نقیض رسیدیم، یکی به درست رسیده است و دیگری به نادرست.

فیرحی

ایدئولوژیک شدن یک نظریه و تفسیر به این معناست که آن نظریه یا تفسیر از حمایت بیرونی برخوردار شده است.

پارسانیا

حتی برای فهم و ساختنش؟

فیرحی

وقتی ادعا می‌کنیم که یک فهم درست است و دیگری غلط، می‌دانیم که در حاق حقیقت یکی درست است و دیگری غلط، ولی راهی به آن نداریم و نمی‌دانیم چه کسی با چه معیاری می‌تواند بفهمد کدام فرد نص را درست می‌فهمد و کدام غلط. اگر متدولوژی‌اش

معتبر باشد، باید اعتبار آن را بپذیریم که معتبر است. باید مسئله را به این حدیث معروف واگذار کنیم که «للمخطيء اجر و للمصیب اجران» یعنی بحث را به اینجا بکشانیم که بگذارید ما مسیرمان را برویم که اگر ما خطا کردیم یک ثواب می‌بریم و اگر شما درست انجام دادید دو ثواب می‌برید، اما این ثواب به این معنا نیست که شما به دیگران بگویید که من می‌فهمم که تو می‌فهمی یا نمی‌فهمی؛ این ایدئولوژیک کردن دانش است.

مناظره آیت‌الله میرباقری و دکتر فیرحی درباره عقلانیت و اعتدال در سیاست خارجی دولت اسلامی^۱

اشاره

به گزارش پایگاه تخصصی فقه حکومتی «وسائل»، چندی پیش [اول خرداد ۱۳۹۳] مناظره‌ای بین حجت‌الاسلام داود فیرحی و آیت‌الله سیدمحمد مهدی میرباقری در هم‌اندیشی «اصول سیاست خارجی دولت اسلامی؛ عقلانیت و اعتدال» برگزار شد و این دو استاد حوزه و دانشگاه پیرامون منطق سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به بحث و گفتگو پرداختند که مشروح این مناظره را در ادامه می‌خوانید. داوود فیرحی، عضو هیأت علمی و استاد دانشگاه تهران و سیدمحمد مهدی میرباقری استاد برجسته حوزه علمیه قم و رئیس فرهنگستان علوم اسلامی می‌باشند.

استاد میرباقری

من فکر می‌کنم این امر متسالم بین دوستان حاضر در جلسه است که اختلاف بر سر اعتدال، عقلانیت، واقع‌بینی و نفی خشونت و امثال این مطالب نیست؛ یا شاخصه‌هایی که برای موفقیت در سیاست خارجه مورد نظر باشد مثل امنیت، رفاه و توسعه و... بر سر این

1. <http://vasael.ir/fa/news/6158>

اصول هیچ کس اختلاف ندارد و مورد توافق همه ماست و من فکر نمی‌کنم کسی در جلسه منکر این مسأله باشد.

اگر اختلافی هست، اختلاف بر سر تحلیل و تفسیر اعتدال است و بنابراین بحث این است که: آیا اعتدال یعنی عقلانیت معطوف به توسعه؛ آن هم توسعه لیبرالی معروف در جهان؟! یا عقلانیت محصول از اعتدال، یک نوع فن است که معطوف به تناسبات توسعه است؟! یا اعتدال یک مفهوم ارزشی عقلانی است؟! مقصود از اعتدال چیست؟
دوم عقلانیت؛ چه کسی با عقلانیت مخالف است مگر تاکنون نظام ما غیرعقلانی اداره می‌شده؟ بحث بر سر عقلانیت است که عقلانیت چیست؟

عقلانیت بنیادی تخصصی و عمومی؛ یعنی شما در حوزه فرهنگ بنیادی، تخصصی و عمومی عقلانیت دارید؛ منطقی‌ها عقلانیت‌اند، فلسفه‌ها، دانش‌ها و فرهنگ عمومی هم مبنی بر عقلانیت است.

بحث است که ما می‌خواهیم مبنی بر عقلانیت سکولار تصمیم بگیریم یا عقلانیت دیگری را طراحی کرده‌ایم والا اصل عقلانیت را چه کسی منکر است؟
کسی منکر واقع‌بینی نیست اصولاً حتماً هدف قدرت باید تغییر واقعیت معطوف به آرمان‌ها باشد، نمی‌تواند واقع‌بین نباشد؛ ولی بحث بر سر این است که واقعیت چیست؟ و واقع‌بینی یعنی چه؟ آیا اگر ما بعضی از مؤلفه‌های قدرت را در جهان دیدیم و بعد مثلاً گفتیم آنها ابرقدرت هستند و ما یک قدرت ضعیف باید در پارادایم آنها بازی کنیم؟! این دیدن واقعیت‌هاست؟! مباحثه علمی بر سر اینهاست.

چه کسی با خشونت موافق است؟ بحث این است که آیا انقلابیگری خشونت است؟ امام خشن بودند؟ قرائت امام از اسلام قرائت خشونت‌آمیز بود؟! اینها محل بحث است. این که ما باید ببینیم آیا ضریب امنیت بالا رفته است، بله حتماً همین طور است؛ اما امنیت اسلام یا امنیت ژورنالیستی ملی؟ یا تحلیل کنیم دیگر! شمارش کنیم! واقعاً امنیت اسلام اضافه شده است؟!

بحث بر سر این نیست که باید سرانجام به توسعه برسیم، اما توسعه متناسب با فرهنگ بومی خودمان یا توسعه جهانی (لیبرالی)؟! بحث‌ها بر سر اینهاست. یعنی اگر کسی جایی

مناقشه می‌کند، می‌گوید شما معطوف به توسعه لیبرالیستی دارید اقدام می‌کنید؟ دیگری می‌گوید نه. این را باید بحث کنیم و دیگر شاخصه‌هایی که فرمودند و اگر مجال بود به آن می‌پردازیم، مؤلفه‌هایی مثل رفع تحریم، همه قبول دارند که ما باید دنبال رفع تحریم باشیم اما همه سخن این است که مقصود از رفع تحریم چیست؟ هزینه - فایده‌اش چیست؟! اگر با از بین بردن هژمونی انقلاب اسلامی و تغییر موازنه قدرت این کار را کردیم، برد کرده‌ایم؟! باید مواظب باشیم موازنه قدرت به نفع اسلام آنچنان که بعد از انقلاب اسلامی تغییر کرده محفوظ بماند و تحریم هم بشکند.

نه این که هژمونی انقلاب اسلامی را از بین ببریم؛ مقام معظم رهبری می‌فرمودند: «اینها طالب مذاکره‌اند»، نفس مذاکره برای آنها موضوعیت دارد چون هژمونی انقلاب اسلامی را از بین می‌برد و لذا عنایت کنید، یک تلقی دیگر هم می‌شود، طوری می‌گوییم اعتدال و عقلانیت! که انگار در این ۳۵ سال، نظام غیر عاقلانه و غیر معتدلانه اداره شده است! امام عاقل نبودند؟ دوران امام، دوران‌های دیگر، حالا ما یکدفعه به اعتدال و عقلانیت رسیده‌ایم! پس اعتدال و عقلانیت همیشه بوده و الا ۳۵ سال یک نظام در مقابل غرب سر پا نمی‌ماند. غربی که بیش از آنچه در دوران جنگ سرد علیه شوروی و روسیه و بلوک شرق کار کرده، در یک ربع قرن علیه ما هزینه کرده است.

وقتی که می‌خواهیم نسبت بین اسلام و سیاست خارجی را ببینیم، این نکته را باید توجه داشته باشیم، به همان اندازه که از قرائت خشونت‌آمیز نسبت به اسلام باید پرهیز کنیم، به همان اندازه از تفکر در پارادایم لیبرالیستی باید پرهیز کرد. اتفاقاً غرب همین کار را می‌کند آثارشان هم فراوان است و من الان نمی‌خواهم که نام ببرم؛ مسئول شورای سیاست خارجی امریکا کتابی دارد در سال ۲۰۰۱ آنجا می‌گوید باید دنیای اسلام را مخیر کنیم بین قرائت خشونت‌آمیز از اسلام و قرائت لیبرالیستی از اسلام؛ ما کاملاً به عکس باید عمل کنیم.

بنابراین ما باید توجه داشته باشیم وقتی می‌خواهیم نسبت به اسلام و مسائل سیاسی و مسائل حکومتی را تعریف کنیم، به همان اندازه که از قرائت خشونت‌آمیز پرهیز می‌کنیم؛ بیشتر از آن باید از قرائت لیبرالیستی از اسلام و تفکر در پارادایم مدرنیته و اندیشه‌های مدرن پروا کنیم.

نکته دیگری که به عنوان معرفت‌شناسانه عرض می‌کنم، این است که ما باید سطح بحثمان را بدانیم هر وقت می‌آییم سراغ بحث، در موضوع‌شناسی و فقه دین، در چه مقیاسی می‌خواهیم موضوع را بشناسیم؟

آخر کار باید یک حرف کاربردی بزنیم. این حرف کاربردی مبتنی بر اندیشه‌های بنیادین است، هم در موضوع‌شناسی و هم در حکم‌شناسی. روانشناسی غیر علوم اجتماعی است و علوم اجتماعی غیر از فلسفه تاریخ است. چرا فلسفه تاریخ در دهه‌های اخیر در غرب رشد کرد؟ به خاطر مقیاس تصرفشان بود. واحد مطالعه‌اش فلسفه تاریخ است؛ اصلاً غلط است شما در اندیشه‌های سیاسی حلش کنید. من یک تلقی دارم، جریان روشنفکری در کشور ما وقتی می‌خواهد نسبت بین دین و مباحث حکومتی را تبیین کند، می‌رود سراغ موضوعات تخصصی، نمی‌رود سراغ مفاهیم در مقیاس‌های کلان.

در مسأله نگاه دین به روابط بین‌الملل باید از همین جا شروع کنیم. به نظر من باید برگردد به کلام؛ نباید از قواعد فقهی شروع کرد. البته این را قبول دارم که «وَلَكِنَّ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (۱۴۱-نساء) هست، استعداد قوا آن که در آیات قرآن به مکرر آمده، هست؛ ولی بحث باید از حوزه فلسفه تاریخ به گمان من شروع بشود و مبانی فلسفه تاریخی خودمان. ما که به دنبال علم تاریخ نیستیم، ما دنبال فلسفه تاریخییم تا مبتنی بر فلسفه تاریخ بتوانیم آینده‌نگری کنیم.

مارکسیست‌ها در تعامل خودشان مبتنی بر فلسفه تاریخ‌شان صف‌بندی‌های جهان را شکل می‌دادند. همیشه تکیه‌شان روی «طبقه پرولتر» بود چرا؟ بر اساس نگرش فلسفه تاریخی خودشان. ما هم بر اساس نگرش فلسفه تاریخی خودمان حرکت کنیم، رویکرد ما اگر از کلام شروع نشود حداقل باید از فلسفه تاریخ شروع شود، بعد بیاییم سراغ فقه سیاسی، ما باید وقتی بحث می‌کنیم از قواعد روابط بین‌الملل همین طوری که شما می‌گویید ما یک اسناد بالادستی داریم که باید در چارچوب آن بحث کنیم، یک الزامات بالادستی هم داریم که اصلاً قابل تصرف برای ما نیست.

من مثال می‌زنم؛ وقتی در یک مقیاسی نبی اکرم ﷺ وارد می‌شوند: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ»، صف‌بندی می‌کنند: «لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ»، «وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ» تا «لَكُمْ

دینُکُمْ وَلِي دین» یعنی نبی اکرم ﷺ در آن مقیاسی که حضرت آدم در آن وارد می‌شوند، هبوط می‌کند. اصلاً کسی حق تصرف ندارد؛ حق خلافت به او نداده‌اند. وقتی در آن مقیاس نبی اکرم مرز بندی می‌کنند، می‌گویند آقا ما نه در پرستش، همه انسان‌ها می‌پرستند همه انسان‌ها معبود دارند. بقیه مناسک است. دین مناسک پرستش است؛ تا تبدیل می‌شود به معادله، یعنی روابط بین‌الملل هم معادله پرستش است. این طور نیست که وقتی روابط بین‌الملل را تنظیم می‌کنید از حوزه پرستش خارج شوید، دارد می‌پرستد یا متناسب با توحید است یا کفر.

وقتی نبی اکرم یک مرز بندی کلان می‌کنند و آنجا وارد می‌کنند، می‌فهمند اصلاً شدنی نیست، حالا ما بیاییم سعی کنیم روابط بین‌الملل را به سمتی ببریم که آشتی ایجاد کنیم در آن مقیاس، عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری! مرز خودمان را باید در تعیین روابط بشناسیم.

ما باید حد خودمان را بدانیم، مثلاً وقتی می‌گوییم روابط بین‌الملل؛ سطح تصرف نبی اکرم (ص) و مثلاً سطح تصرفات ولات تاریخی را در فلسفه تاریخ معین کنیم، آن وقت بگوییم ما هم حکومت داریم، ما هم می‌توانیم تصرفات اجتماعی انجام دهیم، بعد از تعیین این سطح، وارد شویم و بگوییم حالا سهم ما کجاست. به نظر من بیش از این مهر و امضا زدن بر رفتار خودمان اصلاً معنا ندارد.

من گاهی می‌بینم بعضی تصمیمات معطوف به تغییر تکوین عالم است اصلاً! ما این گونه نیستیم، در روابط بین‌الملل هم وقتی می‌شناسیم سطوح تصمیم‌گیری‌ها را و تصمیم‌سازی‌ها را؛ بر این اساس مقیاس تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی خودمان را هم در افق فقهی و هم در افق عقلانیت کاربردی و راهبردی معین کنیم بگوییم آقا، افق تصرف ما فراتر از این نیست، بیشتر از این مهر نکن، نمی‌توانی مهر کنی.

بنابراین با این اصول که گفته شد؛ من حالا یک رویکردی را عرض می‌کنم به تحلیل قدرت؛ ببینید! این مبانی ما است. اولاً مبدأ قدرت حضرت حق است، این از مسلمات قرآن است «لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم» عنایت دارید، این اندیشه‌ها اثر دارد، همین‌ها بحث ما را معین می‌کنند.

دوم، در درجه بعد خدای متعال فاعل آفریده است، موجودهای متصرف آفریده که بخشی از آن ما انسان‌ها هستیم. به ما اختیار تصرف داده در عالم و آزاد گذاشته و مجبور نکرده که الوهیت او را در حوزه اختیار بپذیریم «لله لا اله الا هو» ولی «لا اکراه فی الدین» ذیل این جریان، دو جریان پیدا می‌شود؛ جریان استکبار و عبودیت. بقیه صف‌بندی‌ها را من نمی‌فهمم! ببینید بحث این است که ما دو جریان قدرت در جهان داریم یک جریان قدرت معطوف به پرستش خداوند متعال حول انبیا و یک جریان قدرت معطوف به تفرعن حول فراعنه تاریخ؛ هر دو هم برای خودشان آرمان جهانی و تاریخی قائلند. یعنی هر دو دنبال توسعه دامنه نفوذ خودشان و جهانی‌سازی خودشان هستند و این طبیعتاً به یک درگیری و جنگ لامحاله ختم می‌شود. من نمی‌خواهم از جنگ دفاع کنم ولی می‌خواهم حوزه اختیارات خودمان را بگویم.

اصلاً در حوزه اختیار ما نیست که بتوانیم جلوی جنگ بین حق و باطل را بگیریم. مگر ما می‌توانیم بگیریم؟ مگر ما ترسیم می‌کنیم اصلاً! یک مقیاس‌هایی از آن را ما می‌توانیم دخالت کنیم و آن جاها را معین کنیم. من گاهی حرف‌هایی می‌شنوم؛ به نظرم می‌آید جای خدا و نبی اکرم(ص) نشسته‌اند می‌خواهند صلح کلی ایجاد کنند؛ مگر می‌توانید؟ مگر دست شماست؟ ما در یک پارادایم‌هایی بازی می‌کنیم فراتر از آن پارادایم‌ها اصلاً ما دست تصرف نداریم. بنابراین اصل درگیری حق و باطل از نظر قرآن قطعی است، یک آیه و دو آیه هم نیست، همین طور فلسفه سیاست ما شکل می‌گیرد. یک حدیثی از امیرالمؤمنین در کافی، مشابه آن در تفسیر عیاشی و مشابهاً دیگر؛ حضرت فرمودند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ أَثَلَاثًا تُلِّتُ فِينَا وَفِي عَدُوِّنَا وَتُلِّتُ سُنَنٌ وَأَمْثَالٌ وَتُلِّتُ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ» (الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۶۲۷)؛ یعنی دو بخش عمده معارف قرآن بحث این درگیری تاریخی است و همین درگیری تاریخی را تبیین می‌کند. فرمود اگر آیه‌ای راجع به یک قومی نازل شد اگر با رفتن آن قوم تمام بشود که قرآن می‌شود علم تاریخ و تمام می‌شود! قرآن علم تاریخ نیست، قرآن تاریخ را به گونه‌ای تبیین می‌کند که ما آینده‌نگری کنیم و بتوانیم براساس آینده‌نگری تصمیم‌گیری نماییم.

بنابراین ببینید این هم یک اصل کلی است. هر دو جریان قدرت هم از ابزارهای نرم و

سخت برخوردارند و پایان این قدرت را هم من اشاره کنم، از نظر قرآن، بی‌تردید هر دو امداد می‌شوند یعنی قدرت به امداد الهی برمی‌گردد. «كُلًّا نُمِدُّ هُوَ لَاءَ وَهَؤُلَاءَ» (اسراء-۲۰) یعنی خداوند متعال دستگاه فرعون را در مقابل موسای کلیم امداد نکند، کاری از فرعون ساخته نیست. امداد قطعی است. اما پایان این امداد به نفع کیست؟ از نظر قرآن اولاً همیشه دست برتر متعلق به جبهه حق است «أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران-۱۳۹) این ضرباهنگ قرآن که «وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (شوری-۳۱) همین را دارد می‌گوید؛ این یک نکته.

نکته دوم این که به لحاظ عالم ظاهر هم ما ایام‌اللهی داریم که پیروزی متعلق به جبهه حق است بحث‌های ظهور، رجعت، قیامت و... که اینها دیگر بحث‌های مفصلی است که عرض کردم ثلث قرآن و بهتر بگوییم نیمی از قرآن همین‌هاست. با این رویکرد ما باید بباییم بحث سیاست خارجی را تعقیب کنیم.

بحث بعدی این است که می‌خواهیم در موضع خودمان، عوامل قدرت‌مان را با این رویکرد بشناسیم. اولاً عوامل قدرت برمی‌گردند به عوامل گرایشی، بینشی، دانشی. به تعبیر دیگر این عوامل بخشی از عوامل بنیادین قدرت‌اند، بخشی دیگر عوامل ساختاری‌اند و بخشی مقیاس تأثیری‌اند.

عوامل قدرت (اگر قدرت را عقل بگیریم) بخشی از آن قدرت‌های گرایشی است، گرایش‌های اجتماعی، یعنی نظام‌انگیزی جامعه، یعنی جهت‌گیری، موضع‌گیری و مجاهده اجتماعی که پایگاه نظام دستوری، حقوقی، تکلیفی جامعه است اینها پایگاه قدرت‌اند ما نباید از این غفلت کنیم. اگر نظام‌انگیزی دستگاه باطل ظرفیت تاریخی خاصی دارد که آنجا تمام می‌شود، قدرتش همان جا تمام می‌شود و ما اتفاقاً به این معتقدیم الان تمدن رقیب ما قدرت در حال افول است، چون ظرفیت‌انگیزی‌اش رو به پایان است. ما نباید از این غافل شویم. ممکن است برد-برد تاریخی باشد، محاسبه تاریخی کنید. دستگاه‌انگیزی انبیا-بی‌تردید- ظرفیت قدرتی که در جهان تولید می‌کند، ظرفیت فایقه بر دستگاه شیطان است. به طوری که کل فراعنه و از جمله استکبار دوران معاصر ما ذیل آن قرار می‌گیرند.

بعد بحث دستگاه بینشی است، بینشی یعنی نظام‌گزینش، پردازش که می‌شود نظام

ادبیات و بعد می‌شود نظام دانش و تکنولوژی که ظرفیت کاربردی یک جامعه است. اینها مؤلفه‌های قدرت‌اند.

از منظر دیگر؛ گاهی ساختار قدرت توسعه‌ای است، گاهی ساختار کلان است و... در کدام مؤلفه قدرت داریم بحث می‌کنیم؟

مقیاس تأثیر، گاهی جهانی است (بین‌المللی)، گاهی ملی؛ یعنی گاهی سطح تأثیر یک قدرت، فقط در سطح مقیاس ملی خودش است. یعنی حتی در روابط بین‌الملل چانه‌زنی می‌کند برای بهینه بهره‌وری داخلی که اسمش را می‌گذارند رفاه آقایان! گاهی مقیاس قدرت مداخله‌اش بین‌الملل است. یعنی می‌تواند رابطه دولت - ملت‌ها را تغییر دهد، مثل چین؛ چین الان در پارادایم مسلط مدرن می‌خواهد سهم تأثیر خودش را افزایش بدهد. روسیه در همین وادی عمل می‌کند. گاهی سهم قدرت در مقیاس جهانی است یعنی معادلات حاکم بر جهان را تغییر می‌دهد و در تکامل معادلات جهانی حضور پیدا می‌کند. من معتقدم مقیاس تأثیر انقلاب اسلامی این است. مقیاس تأثیر انقلاب اسلامی تکامل معادله‌های جهانی است. بنابراین هر گاه ما ارتباط بگیریم، باید ذیل این چارچوب ارتباط بگیریم.

کتاب‌هایی که غرب راجع به انقلاب اسلامی می‌نویسد، شما سیرش را در این ۳۰ سال ببینید، حال کتاب‌هایی که خود ما می‌نویسیم. هر چه آنها رو به پیش آمدند، کتاب‌هایشان ضعیف‌تر ناشی از سرعت در تصمیم‌گیری و عصبانیت است.

الان کتابی که می‌نویسند یک سال عمر تحقیق دارد، تحقیق ۱۰ ساله دیگر نمی‌بینید. معمولاً مستشرقین سعی می‌کردند در ظاهر بگویند ما دروغ نمی‌گوییم، اما پر از دروغ است پر از عصبانیت است. کتابی نوشته‌اند اسلام سیاسی در جلد دوم یک مقاله‌ای دارد، ۵۰ کتاب ترجمه نشده را آورده‌اند تحلیل کرده‌اند که ببینید اینها بر خورده‌ایشان قبلاً چگونه بوده، الان چگونه است؟ قبلاً بسیار عمق نگر بوده‌اند اما هر چه پیش رفته‌اند، سطحی‌نگرتر چون چالش آنها را به این سمت کشانده است، به عکس ما هر چه پیش رفتیم از سطح به عمق رفته‌ایم نگرشمان کاملاً عمیق‌تر است. یعنی حرف‌هایی که ما در تحلیل انقلاب اسلامی و تئوریزه کردن انقلاب اسلامی امروز می‌زنیم، به شدت عمیق‌تر از حرف‌های دهه ۶۰ است و حرف‌های آنها به شدت سخیف‌تر ژورنالیستی‌تر حتی آکادمیسین‌هایشان.

بنابراین در تناسب قدرت هم من تلقی‌ام این است که ما یک قدرتی هستیم که می‌توانیم در تکامل قدرت جهانی حرف بزنیم؛ در این مقیاس می‌شود وارد مذاکره شد، البته واقع‌بینی، واقع‌بینی معطوف به آرمان و همه آن فرمایش‌هایی را که آقایان گفتند را قبول دارم. توسعه امنیت، توسعه رفاه مردم؛ اینها شاخصه‌هایی است که ما دنبال می‌کنیم.

ولی یک سؤال هم من دارم، سؤال در تحقق اینها است. آیا اینها محقق شده است؟ یا هنوز زود است راجع به تحقق‌شان قضاوت کنیم؟ یا محقق نشده است؟ یا نمی‌شود پیش‌بینی کنیم؟ یا پیش‌بینی می‌کنیم که اصلاً زود است قضاوت کنیم؟ من تلقی‌ام این است که هنوز این داوری که بگوییم این اهداف محقق شد یا نشد، زود است.

دکتر فیرحی

من نکته‌ای را که پیدا کردم از ادبیات استاد خوبم حاج آقا میرباقری مفهوم جنگ بود. دوستان می‌دانند که در واقع مفهوم جنگ، مفهوم محوری سیاست خارجی است. فقه مذاکره، فقه هدنه یا مهادنه و هم فقه صلح و هر نوع روابط برمی‌گردد به تعیین موضع درخصوص مفهوم جنگ. چون همه می‌دانند سیاست خارجی بخصوص و اگر نگوییم مطلق سیاست؛ سیاست خارجی امتداد جنگ است، این نکته درستی است. بنابراین من این سؤال را برای خودم طرح می‌کنم سعی در تدارک جواب دارم، بعد از آن مبنایی را درست کنم برای گفت‌وگویی که شاید بتوانیم داشته باشیم.

نسبت فقه با سیاست خارجی اصلاً چیست؟ ما هرچه از کلام صحبت کنیم، هر چه از فلسفه تاریخ صحبت کنیم، هر قدر از معرفت‌شناسی صحبت کنیم، سرانجام باید عمل کنیم و تنها دانشی که عمل ما را به قاعده می‌کند، فقه است و بنابراین نباید اصلاً از آن دور شویم و فرار کنیم و گریز از فقه در واقع نه تنها به ما کمک نمی‌کند، رفتارمان را هم بی‌قاعده می‌کند.

برای این که بتوانیم ببینیم کجا هستیم، باید مروری داشته باشیم به ادبیات فقهی خودمان درخصوص مفهوم جنگ و صلح.

در کل ادبیات فقهی ما، سه نظریه عمده در حوزه جنگ و صلح داریم بیشتر از این هم

نیست. یکی نظریه رایج و سنتی شیعه است که مرحوم حضرت امام علیه السلام بنیانگذار جمهوری اسلامی هم روی آن مبنا قرار دارند. طبق این نظریه سنتی ابتدا جهاد را تقسیم می‌کنند به ابتدایی و دفاعی و حکمش را هم می‌شمارند. اما بلافاصله استثنا قائل می‌شوند، مرحوم امام هم در تحلیل آن طور که یادم هست بلافاصله از عموم اختیارات فقیه و بویژه فقیه دوران غیبت جهاد ابتدایی را به طور کلی کنار می‌گذارند.

بنابراین در آن آرمان که جنگ، جنگ حق و باطل است سر جایش؛ اما من اینجا چه کاره‌ام؟! من به دنبال حجت فقهی هستیم. به عنوان یک مسلمان باید برایش دلیل داشته باشیم. وقتی که طبق این تئوری سنتی، جهاد ابتدایی کنار گذاشته می‌شود، جوامع غیر جامعه اسلامی اساساً دیگر به دارالحرب تبدیل نمی‌شود و چون تبدیل نمی‌شود به دارالحرب، بنابراین فقیه دوره غیبت حاکم دوره غیبت، جامعه دوره غیبت، وظیفه جهاد ابتدایی ندارد.

اگر هم این کار را بکند مسئولیتش روی دوش خود جامعه است که ریسک خطرناکی کرده‌اند، در واقع می‌پذیریم به لحاظ کلامی و به لحاظ اعتقادی؛ دنیا، دنیای جنگ حق و باطل است، ولی من مسلمان فعلاً وظیفه‌ام چیست؟ من که نمی‌توانم در جنگ ابتدایی حضور داشته باشم و شاید هم آنقدر این جنگ ابتدایی و اینقدر سیاه و سفید کردن دنیا خطرناک است که فقه ما این را گذاشته است به عهده معصوم و نگذاشته به عهده حتی فقیه اعلم.

نظریه دوم ما نظریه‌ای است که برخی از بزرگان معاصر ما دارند و از برخی از ادبیات رهبر معظم ما برمی‌آید که به این نظریه باور دارند. به فرض که بحث جهاد ابتدایی و دفاعی بودنش ربطی به معصوم بودن یا نبودن نداشته باشد. اما بزرگان فقه‌های ما در همین جا، ذیل باب مهم مهادنه و هدنه بحث بزرگی را مطرح کرده‌اند و آن بحث این است که اصلاً حکومت جامعه اسلامی بویژه حاکم مشروع دوره اسلامی با توجه به مجموعه مسائلی که احراز می‌کند، می‌تواند وارد هدنه شود و این بحث حرب را به طور کلی متوقف کند؟

و ما، خب دوستان مراجعه کنند به ادبیات رهبر معظم انقلاب در آن فقه اهل بیت (ع) حدود ۱۲۰ صفحه بحث مفصلی دارند در مورد هدنه و شرایط هدنه و شرایط ترک مخاصمه، شرایط گفت‌وگو اصلاً و آنجا شرطی هم گذاشته‌اند، فرموده‌اند که مصلحت

جامعه اقتضا کرد و این مصلحت را حاکم اسلامی به آن رسید و احراز کرد. حتی توقیت هم لازم نیست در هدنه.

سومین مبنایی که ما داریم و مبنای بسیار مهمی است؛ مبنایی است که برخی از بزرگان ما اصلاً این دوگانه جهاد ابتدایی و دفاعی را شکسته‌اند به طور کلی فیلسوف شهید ما مرحوم شهید مطهری اصالت را می‌دهند به صلح و معتقدند که تمام آیات مطلق جهاد تفسیر و محدود می‌شود به آیات مقید جهاد؛ در واقع می‌گویند با کسی که با شما می‌جنگد جنگ کنید. با کسی که فتنه می‌کند جنگ کنید. این طور حرف می‌زند یعنی کسی جنگ مستقیم فی البداهه را [تجویز نکرده است]. حتی این بزرگان! می‌خواهم بگویم چه اتفاقی افتاده است؟ ما داریم از سنت فقه‌های مان عبور می‌کنیم و داریم با شکستن قواعد فقهی کارمان را بی‌قاعده می‌کنیم. آن وقت چون بی‌قاعده می‌شود، نمی‌توانیم داوری مناسبی داشته باشیم. اصلاً هنر فقه شیعه شفافیت‌اش است دیگر! باید به این توجه کنیم. طبق این مبنای سوم اصل بر صلح است چه در زمان معصوم و چه در زمان غیبت و آیات مطلق جهاد هم مقید هستند و بنابراین به طور کلی در متافیزیک ما جنگ بین حق و باطل را می‌پذیریم، اما وظیفه من مسلمان این نیست که این کار را انجام دهم.

نتیجه می‌گیرم از این سه مطلب، چه مبنای کلاسیک ما که در مقابل اهل سنت است که جهاد ابتدایی را کلاً می‌گیرد از دست فقیه غیبت و بنابراین از حکومت غیبت می‌گیرد. چه مبنای برخی از بزرگان ما که بر اساس مصلحت به هدنه (و شرط هدنه را هم بر می‌دارند) نگاه کنیم و چه بر مبنای تئوری‌های جدید اصالت جنگ در واقع هیچ کدام از مبانی فقهی شیعه اجازه کوبیدن به طبل جنگ را نمی‌دهد.

نمی‌دانم چطور می‌شود دوستان ما که به این بحث‌ها توجه دارند، حتی صریح‌ترین عبارات ما که خیلی عالی است و مربوط به امام علی علیه السلام است را قبول ندارند. «لَا تَدْفَعَنَّ صَلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَ لَهِ فِيهِ رِضًا فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِيُجُنُودَكَ وَ رَاحَهُ مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمَّنًا لِبِلَادِكَ وَ لَكِنَّ أَحَدَرَ كُلِّ أَحَدَرٍ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلْحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رَبِّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ فَخُذْ بِالْحَرَمِ» با احتیاط تصمیم بگیر، صلح را نشکن. بعد ادامه‌اش مهم است ببینید: «وَ أَمَّا فِي ذَلِكَ حُسْنُ الظَّنِّ وَ إِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ عَدُوِّكَ عُقْدَةً أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً فَحُطُّ عَهْدِكَ

بِالْوَفَاءِ وَإِنْ عَزَمْتَكَ بِالْأَمَانَةِ». نباید وفای به عهد را بشکنید.

بعد امام علی علیه السلام در جمله بسیار جالبی می‌فرماید که «وَإِجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيَْتَ». حتماً حفاظت کن از آن عهدی که بسته‌ای! و بعد می‌فرماید «مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعًا مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ وَتَشْتُّتِ آرَائِهِمْ» با این که روایات متفاوت است، اما همه این را پذیرفته‌اند، چه چیزی را؟ «مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ». این خیلی مهم است. یعنی حتماً وفای به عهد را باید ما همه جا داشته باشیم. یعنی ما نمی‌توانیم با تئوری‌های متافیزیکی جنگ دائمی حق و باطل، عهدمان را بشکنیم.

من فکر می‌کنم که اگر این طور باشد، یک سؤال خیلی مهم است؛ حوزه سیاست خارجی در کجاست؟ آیا بیشتر در حوزه تکالیف ماست؟ یا نه بیشتر در حقوق و عرف ماست؟ در واقع ما بیشتر در سیاست خارجی دنبال احقاق حَقمان هستیم و آن هم از طریق حقوقی که عرف هم به ما می‌دهد و عرف راه اثبات و احقاقش را هم به ما می‌دهد و ما در آنجاست که می‌توانیم از اعتدال صحبت کنیم.

ما در تفکر خودمان دو مفهوم از اعتدال داریم؛ یکی اعتدال ریاضی است، اعتدال ریاضی اصلاً به درد سیاست خارجی نمی‌خورد. ولی دومی اعتدال در عمل است؛ اعتدال در عمل فرمول دارد، ما این فرمول را باید قبول کنیم. ما یک فرمولی داریم می‌گوییم اعتدال یعنی ایجاد هماهنگی بین خواسته‌های یک جامعه و باورهای یک جامعه.

چه کسی گفته ما زندگی یک ملت ۷۵ میلیونی که هیچ، کل جامعه شیعه، بلکه کل جهان اسلام، ما همه اینها را خراب کنیم و بگوییم که ما جنگ حق و باطل داریم در دنیا! خب داریم که داریم! من مسلمان را که نگفته‌اند تو کارگزار آن جنگ باش. من می‌خواهم بگویم مصلحت چیست؟ یک عنصر دیگر اضافه می‌کنم به عقلانیت، می‌شود مصلحت؛ یعنی عقلانیت را این طور گفتیم جمع بین خواسته‌ها و باورهای یک جامعه، مصلحت هم این طور گفته‌اند جمع بین خواسته‌ها، باورها و امکانات یک جامعه. این را گفته‌اند مصلحت یک جامعه. وقتی که مقام معظم رهبری می‌فرمایند ما به مصلحت عمل کنیم، یعنی این که بالاخره کجا ما پایمان را ۲۰ سانتیمتر برداریم و کجا یک متر!

بنابراین زمان و مکان برایمان مهم است. اما مصلحت چیز ساده‌ای نیست که ما در

تظاهرات خیابانی بتوانیم این را دنبال کنیم. به قول امام راحل مصلحت امر عرفی است و آن هم نه عرف متسامح، بلکه ناشی از دقت عرفی است؛ بنابراین مصلحت را بیشتر کارشناس‌ها می‌توانند بشناسند والا شما نمی‌توانید که با یک تظاهرات خیابانی اثبات کنید، مصلحتی هست یا مصلحتی نیست.

دکتر مهاجرنیا (مجری)

در صحبت‌های آقای میرباقری نکته‌ای بود و آن هم این که نگاه آقای میرباقری قدری متافیزیکی و معرفت‌شناسی و یک اشاره‌ای به فلسفه تاریخ و مباحث اعتقادی و مخصوصاً در آن بخش که تعریفی داشت به آقای قشقاوی که الزامات دیگری هم وجود دارد، الزامات اعتقادی، اخلاقی و فراتر از اینها که برای خود من سؤال است که اینها چه هستند؟ و چطور می‌شود و در قانون اساسی و در سیاست‌های کلانی که رهبری اعلام می‌کنند، آن الزامات نیامده و جایش خالی است. چرا جایش خالی است؟ خودش یک سؤال است. اشکالی که به ما حوزویان وارد است و جناب استاد توضیح می‌دهند، این است که ما معمولاً بحث‌هایمان واقعاً متافیزیکی است. مبانی کلی‌ای است که قابل عمل نیست. آن دیپلمات ما وقتی می‌رود در سیاست خارجی می‌بیند در حوزه چیزی دستگیرش نیست؛ بنابراین سؤال من از جناب آقای میرباقری این است که با این نگاه کلان متافیزیکی و با توجه به این که کار حوزه فقه است و فقه؛ حوزه سیاست خارجی هم حوزه عمل است و حوزه عمل فرعی است و جزئی است کار فقه است. چرا شما بحثتان را این طور از نگاه کلان معرفت‌شناسی آن هم نگاه معرفتی به این که قدرت یا سکولار است یا غیر سکولار، بعد این طور و از این منظر بحث را شروع کردید؟! شما فکر نمی‌کنید بحث را باید فقهی‌اش کنیم که آقای قشقاوی و ظهرانی برگشتند تهران چیزی دستگیرشان شده باشد، تهران هم ببرند.

استاد میرباقری

تشکر می‌کنم از دکتر فیرحی که بحث را خوب جزئی کردند. اما من چند نکته دارم. اولاً بحث من با آقای قشقاوی نبود، درست است که برای سیاست خارجی اسناد فعلی و

این موارد اما من راجع به فقه سیاست بحث می‌کنم. هیچ وقت قانون اساسی جزو اسناد فقه سیاست نیست، اسناد فقه سیاست قرآن، روایت و حداکثر عقل و اجماع‌اند، چیز دیگری نیست غیر اینها. بنابراین من راجع به اسناد فقه سیاست بحث می‌کردم.

اما این که استاد عزیزمان جناب آقای فیرحی فرمودند انتها به فقه برسیم، حتماً همین طور است. اما فقه پارادایم دارد؛ شما در کدام پارادایم فقه را می‌بندید؟! شمایی که می‌گویید فقه کلاسیک، آیا معتقدید فقه کلاسیک همه مشکلات دنیای مدرن را جواب می‌دهد یا نیاز به تکامل فقاقت داریم؟! نمی‌گوییم به روش فقه پویا! بنابراین من دارم در چارچوبه تکامل فقاقت برای دستیابی به سؤالات جدی روابط خارجی بحث می‌کنم. این که شما بیایید در حد این که ما دفاع داریم جنگ داریم، آیا اینها سؤالات بحث بود؟ یعنی من آمدم گفتم فقیه حق جهاد ابتدایی دارد اصلاً؟! من روی همان جهاد دفاعی، هم بیش از حد کفایت می‌کند. همین امامی که قائل به جهاد ابتدایی نیستند، من عبارات ایشان را بخوانم: «راهی جز مبارزه نمانده است و باید با چنگ و دندان ابرقدرت‌ها خصوصاً آمریکا را شکست داد و الزاماً یکی از دو راه را انتخاب نمود یا شهادت یا پیروزی». این همان امام است دیگر! همان امام است که می‌فرماید: «ما هدفمان پیاده کردن اهداف بین‌الملل اسلامی در جهان فقر و گرسنگی است، ما می‌گوییم تا شرک و کفر هست، مبارزه هست و تا مبارزه هست ما هستیم»؛ پس بنابراین می‌گوییم اگر امام را تحلیل می‌کنیم، هم تحریرالوسیله را ببینید و هم اقدام عملی امام را! همین امامی که می‌گوید جنگ ابتدایی حرام است، هشت سال جنگیده و بعد هم می‌گوید برای یک لحظه از این جنگ پشیمان نیستیم.

نکته دوم؛ بحث من اصلاً یک بحث فلسفه تاریخی بود، هنوز فلسفه تاریخی ورود به شرایط انقلاب اسلامی نکرده، آن قدم بعدی بحث بعدی من بود که نرسیدم ارائه دهم. مقصود من از جنگ جنگ نظامی نبود. مقصود من این بود که استراتژی حق و باطل، درگیری همه جانبه است؛ شما تعبیر «جنگ» را بردارید بگذارید «درگیری همه جانبه»؛ یعنی جنگ نرم، جنگ سخت، در حوزه سیاست، فرهنگ، اقتصاد که یک جایی هم ممکن است به جنگ نظامی ختم بشود. مهم‌ترین چالشی که ما الان با جهان داریم، بر سر مسائل اقتصادی و فرهنگی است. بنابراین اگر من عرض کردم استراتژی جنگ است، مقصودم

درگیری همه‌جانبه است. این استراتژی است، ذیل این استراتژی در شرایط اجتماعی تاکتیک را تعیین می‌کنیم که همانی است که شما می‌فرمایید مصلحت. البته من آنجا هم نمی‌پذیرم که حضرت‌عالی بگویید ما از حقوق خودمان دفاع می‌کنیم فقط در چارچوب پذیرفته شده‌ها! دنیای غرب تلاش می‌کند با جنگ نرم سیاست‌های خودش را به تثبیت ملت‌ها برساند؛ نه این که در چارچوب فرهنگ ملت‌ها سعی می‌کند حق خودش را بگیرد!

چرا شما می‌گویید ما باید در چارچوب پذیرفته شده‌ها حرکت کنیم؟ البته نمی‌خواهم بگویم که همه لایه‌های سیاست خارجی معطوف به این است. سیاست خارجی سطوحی دارد. لایه‌ای از سیاست خارجی معطوف به تغییر وضعیت است. البته لایه‌ای از سیاست خارجی هم معطوف به حرکت در چارچوب فرهنگ پذیرفته شده جهان است، من این را نمی‌گویم همه جا با فرهنگ جهان بجنگیم ولی یک جاهایی ناچار است.

و این که من عرض کردم مقیاس تأثیر انقلاب اسلامی تغییر معادلات حاکم بر جهان و ایجاد تکامل است، این جزو اصول سیاست خارجی ماست؛ شما مثل این که پذیرفته‌اید ما باید ذیل چارچوب پذیرفته شده‌های جهانی حرکت کنیم، مثل چین و ژاپن! من این را منکر نیستم؛ این بخشی از اقدامات ماست به عنوان بخشی از اقدامات این را می‌پذیرم، به عنوان تمام نمی‌پذیرم. بنابراین من اصلاً قائل به جنگ ابتدایی نیستم که شما بگویید جنگ ابتدایی از اساس در اسلام هست یا نه! بخصوص به صورت جنگ نظامی؛ بنابراین بحث ما این است که این درگیری قطعی است. ما هم اگر سرمان را زیر برف کنیم آنها می‌خواهند جهان را بگیرند، آنها مدعی جنگ دهکده واحد جهانی با ایدئولوژی واحداند. ۶۰ نفر از متفکرین امریکایی بعد از حمله بوش، به او نامه نوشتند و گفتند باید ایدئولوژی امریکایی جهانی شود و تنها ایدئولوژی است که ظرفیت جهانی شدن دارد و همه ملت‌ها باید بپذیرند، خرده فرهنگ باشند؛ اگر مقابله کردند باید با آنها جنگید. استفاده از سلاح‌های نظامی و آوردن جنگ به سمت جنگ نظامی حتی سلاح‌های غیر متعارف کار اخلاقی‌ای است! یعنی ملت‌هایی که از ایدئولوژی خودشان دفاع می‌کنند، کار ضد اخلاقی دارند می‌کنند. بنابراین بحث من این است، بعد ببینید اگر صلحی در آن رضای خدا بود! ما که با صلح مخالف نیستیم؛ ولی می‌گوییم اصولاً بدانید صلح کلی؛ - باز نمی‌گوییم جنگ

نظامی، بلکه مقصودم نفی درگیری است، رسیدن به دولت واحد است - یا با نفی دین اسلام ممکن است یا با نفی تمدن مادی، راه سوم ندارد؛ لذا بعد از ظهور صلح کلی محقق می‌شود؛ شما اصلاً در آن میدان نروید. ما هم نخواهیم بجنگیم آنها می‌خواهند! شما بگویید من می‌خواهم صلح کنم امریکایی‌ها نمی‌خواهند جهان را بگیرند؟! چون شما می‌خواهید صلح کنید دیگر او هم می‌خواهد صلح کند! خیلی آدم‌های خوبی هستند! سیاه و سفید ما نمی‌کنیم امریکا سفید اصلاً!

دکتر فیرحی

من چند نکته دارم؛ نکته اول ایشان فرمودند که ما باید بالاخره برویم داخل فقه؛ این خیلی خوب است، بالاخره حتی روی پارادایم‌های فقهی هم اختلاف نظر داشته باشیم، بالاخره فقه یک دانش قاعده‌مند است. مهم این است که برگردیم به فقه؛ تازه بحث شروع می‌شود که کدام پارادایم فقهی؟ یعنی آنجا را می‌توانیم گفت و گو کنیم. اتفاقاً من به نظرم می‌آید که فقه سنتی ما توانایی‌اش بهتر از این اصطلاحات جدید است. خیلی چیزهای خوبی در آن هست؛ اگر فرصتی باشد، آنجا صحبت می‌کنم. یک اشاره‌ای کردند به بحث یا شهادت یا پیروزی. این منافات ندارد، در مورد داستان آن دزد مسلح خیلی حرف‌ها زده‌اند، درباره مهاجم حرف زده‌اند گفته‌اند کسی که به خانه شما حمله می‌کند بالاخره یا شما باید او را بیرون کنید یا این که می‌گویند حداقل کسی که سر دارایی خودش، خانواده خودش، ملک خودش کشور خودش کشته می‌شود شهید است دیگر! اینها منافات ندارد؛ بحث صلح یک چیز دیگری است. من یک نکته‌ای را عرض می‌کنم. از خود حضرت علی (علیه السلام) ایشان یک جمله‌ای دارند می‌گویند وقتی که بحث دائر مدار صلح یا جنگ شد، شما صلح را ترجیح دهید. چرا این را می‌گوید؟ ایشان می‌فرمایند که: زیرا صلح موجب احقاق حق و آشکار شدن بطلان باطل هم می‌شود. این نکته درست است؛ یعنی همیشه حق با جنگ احقاق نمی‌شود که! خیلی جاها حق با صلح احقاق می‌شود.

بنابراین من می‌خواهم بگویم که استدلال به ادبیات مرحوم امام «یا پیروزی یا شهادت» اعم از مدعاست؛ یعنی بحث مربوط به موضعی که الان داریم، اصلاً نیست. ثانیاً

اصلاً این طور نیست که همیشه صلح باعث تضییع حق بشود؛ احقاق حق است و بعضی از فقهای ما مثل مرحوم صاحب بحار، علامه مجلسی در تفسیر بعضی از روایات این طور می‌گویند که بعضی مواقع شما از ترس خدعه از صلح فرار نکنید؛ خداوند ضمانت می‌کند کار شما را؛ ما که نمی‌دانیم که چه زمانی خدعه خواهیم خورد، چه وقت خدعه نخواهیم خورد و بنابراین از ترسش مدام وارد قراردادها نشویم؛ حتی خداوند به ما می‌گوید که توکل کنید، اگر کسی شما را دعوت به صلح کرد، وارد آن شوید و از ترس خدعه هم نشکنید این مسأله را. اینها نکات مهمی‌اند.

یک بحثی هم که حاج آقا فرمودند باز احساس می‌کنم که استدلال ناتمام است؛ ایشان از «صلح کل» صحبت می‌کنند چه کسی در دنیا قائل به صلح کل است؟ اصلاً در دنیا صلح کل امکانپذیر است؟ که بگوییم یا صفر یعنی هیچ صلحی نباشد یا صلح تمام باشد؛ اصلاً اساس سیاست خارجی بر صلح‌های خرد و موردی است. اصلاً اساس زندگی ما این طور است ما نمی‌توانیم تضمین کنیم که یا صلح کلی صورت بگیرد یا صلح اصلاً صورت نگیرد. این تقریباً خلاف عرف عقلا است و بعید است که شارع چنین حرفی بزند یعنی اصلاً امکان ندارد که چنین حرفی زده شود. صلح موردی است، پله پله است، امروز یک مشکل داریم فردا یک مشکل دیگر، امروز در این حوزه جغرافیایی، فردا در آن حوزه جغرافیایی، امروز در تحریم فردا بر سر تسلیح، پس فردا بر سر حقوق بشر، بحث‌های این طور است دیگر! ما در این جاها گفت‌وگوها را پیش ببریم. بنابراین صلح هرگز کلی شدن نیست و صلح کلی یعنی صلح بی صلح؛ یعنی امکان ندارد. اینها نکاتی بودند و دوستان یک جمله‌ای را فرمودند که تعجب می‌کنم که مثلاً یک دوست طلبه‌ای چنین حرفی بزند! «اگر حاکم اسلامی تشخیص داد» خب این درست حاکم اسلامی تشخیص داد که خدعه‌ای است و خود رهبر معظم هم در پیام عیدشان فرمودند دست چدنی و دست مخملی، اگر تشخیص داد خب سر جایش، کسی مگر مخالف این تشخیص است اما وقتی دارید این حرف را می‌زنید معنی قضیه این است که دارید از قواعد فقهی خارج می‌شوید. حکم ثانویه یعنی چه؟ چه کسی باید تشخیص بدهد؟ در واقع فرض بر این است که این جامعه حاکمی دارد، رهبری دارد و با تشخیص خودش هم در واقع این سیاست خارجی دارد پیش می‌رود. یعنی ما نمی‌توانیم به یک نظام

سیاسی تعیین تکلیف کنیم که شما این تشخیص را بدهید. کارگزاران دارند این کار را می‌کنند دیگر! من پیشنهاد می‌کنم که یک بار هم برگردید سال ۷۶ جلد ۱۱ و ۱۲ فقه اهل بیت (ع) را بحث‌های مقام معظم رهبری درباره هدنه و مهاده را یک بار بخوانید فکر کنم جواب بسیاری از سؤالات امروز مسائل خارجی ما در آن وجود دارد. یک نظام سیاسی با مجموعه رهبری و وزارت خارجه و مجلس و جاهای دیگر به یک تصمیمی رسیده‌اند. دیگر...

گفت‌وگو

میرباقری: شما می‌فرمایید ما در موضع دفاع هستیم.

فیرحی: بله آفرین!

میرباقری: اصلاً بحث را بردن به جهاد ابتدایی مغالطه است، آقای هم که بحث را کشاند آنجا مغالطه کرده، دوم این که اصلاً در این بحث یک کلیدهایی که می‌دهید که به هر قفلی می‌خورد و هیچ قفلی را هم باز نمی‌کند. «الصلح خیر» بله الصلح خیر، چه کسی می‌گوید صلح چیز بدی است، اما به چه قیمتی؟ به چه هزینه‌ای؟ در چه شرایطی؟

فیرحی: بله! این را باید عرف تشخیص بدهد دیگر!

میرباقری: نه عرف هم نیست. عرف متشرعه عرف مبتنی بر فقاقت است و الا عرف سکولار که به درد نمی‌خورد!

فیرحی: شما مدام استناد می‌کنید به امام (ع)؛ امام یک فتوای مهمی دارد می‌گوید که اگر یک مقلد و مجتهد بر سر یک موضوع عرفی اختلاف داشته باشند، نظر چه کسی حجت است؟ ایشان می‌فرمایند نظر عرف حجت است. عام و خاص ندارد دیگر!

میرباقری: ببینید یک بحث را دارید اینجا حل می‌کنید، بحث جهت‌داری علم دینی به این سادگی حل نمی‌شود که موضوع‌شناسی عرفی.

فیرحی: آقای دکتر فقه اصلاً با جهت‌داری کار ندارد!

میرباقری: خیلی هم کار دارد! موضوع‌شناسی، خود علم که می‌خواهد موضوع بشناسد سکولار و غیر سکولار دارد.

فیرحی: اصلاً موضوع را هم عرف تشخیص می‌دهد. اصلاً فلسفه موضوع تشخیص نمی‌دهد.
میرباقری: اصلاً این طور نیست. عرف یعنی عرف کارشناسی و با دانش، نه عرف عوام! عرف کارشناسی هم دینی و غیر دینی دارد، علم دینی و غیر دینی یعنی همین؛ یعنی روابط بین‌الملل، حقوق بین‌الملل، دانش‌هایی که در روابط بین‌الملل است دینی و غیر دینی دارد، با سکولارش جلو برویم، نتیجه نمی‌گیریم، عرض ما این است. وگرنه بحث صلح را چه کسی منکر است، چه کسی می‌گوید صلح چیز بدی است؟ چه کسی می‌گوید جنگ نظامی همه جا خوب است؟

فیرحی: من احساس می‌کنم در کشور ما یک اتفاق خیلی بدی افتاده، همه چیز را نسبت می‌دهند به سکولاریسم، اصلاً در ادبیات ما مفهوم سکولار نبود، این بحث غربی‌هاست آمده سر ما آوار شده و زندگی‌مان را دارد خراب می‌کند. ما شرع داشتیم، عرف داشتیم و رابطه اینها را خوب در فقه‌مان تنظیم می‌کردیم. هر مشکلی هم در احکام شرعی داشتیم، می‌گفتیم «العرف ببابک» چنین کاری می‌کردیم، ولی الان آمده‌ایم هر چه به عرف ارجاع می‌دهیم، می‌گویند سکولاریسم است، گور بابای آن غربی‌ها چه ربطی به ما دارد؟ ما نداریم این بحث را!
میرباقری: ما داریم اتفاقاً دلیل داریم.

فیرحی: کجا داریم؟

میرباقری: به خاطر این که عرف اگر عرف قابل اعتماد نباشد، عرف ثقه نباشد؛ من می‌گویم وقتی که سکولار شد، این عرف عرف موثق نیست.

فیرحی: باشه! بالاخره بحث برود بر سر عرف، حالا این عرف چیست این واژه سکولاریسم را نیاورید که یک بحث غربی واتیکان را بکشید به حوزه مقدس قم.

میرباقری: شما یک جاهایی از آب شب مانده پرهیز می‌کنید یک جایی می‌گویید این اصطلاح را نیاور، یک جایی از اول تا آخر ادبیات سکولاریسم را تئوریزه می‌کنید، چطور این دو با هم جمع می‌شود؟ سکولاریزاسیون کردن فقه جایز است. اصطلاح سکولار را به کار بردن جایز نیست. این چه مغالطه‌ای است؟ همان عرف را ما می‌گوییم. جواب من هم داده نشد، من می‌گویم امامی که قائل به دفاعند، این تعابیر هم دارند، اینها دفاعی است، اینها هجوم ابتدایی نیست.

مهاجرنیا (مجری): یک سؤال از آقای میرباقری: ایشان فرمودند که ما از اول انقلاب اعتدال داشتیم، عقلانیت داشتیم، این چیز جدیدی نیست و با توجه به این که واقعیت‌های خارجی در رفتار سیاسی ما این را نشان نمی‌دهد، حالا فارغ از این که اعتدال و عقلانیت جزئی از آموزه‌های دینی ماست، اما در واقعیت خارجی که در بیرون عمل می‌کردیم این نبوده، نیاز به توضیح ندارد...

میرباقری: چرا خیلی نیاز به توضیح دارد. چه کسی می‌گوید توضیح نیاز ندارد؟ با کدام رویکرد نبوده؟ رویکرد عوض شده وگرنه عقلانیت که عوض نشده، شما با رویکرد خودتان قرائت از عقلانیت سابق می‌کنید می‌گویید بی‌عقلی. یک پارادایم آورده‌اید وسط می‌گویید اعتدال نبوده، خب دعوا بر سر همین پارادایم‌هاست. چون دعوا بر سر اعتدال و واقع‌گرایی و عقلانیت نیست، چه کسی با اینها مخالف است؟ پارادایم‌ها در تفسیر از اینها متفاوت‌اند، عرض کردم اصلاً اعتدال یعنی چه؟ دعوا بر سر این است. اگر شما بخواهید عقلانیت را عقلانیت سکولار، حتی در مقیاس مدیریت توسعه ببرید اول کسی که خلاف عقلانیت عمل کرده امام است و به قبل هم می‌روم، اول کسی که خلاف عقلانیت عمل کرده، ابراهیم خلیل علیه السلام است!

مهاجرنیا (مجری): خب اجازه بدهید همین سؤال را هم از آقای دکتر فیرحی بپرسم: **فیرحی:** من پیشنهاد می‌کنم که تا آنجایی که ممکن است ادبیات خودمان را خالص کنیم؛ یعنی خیلی نرویم سراغ واژگان دیگری - که درست است، من خودم همه‌اش را می‌خوانم - اما وقتی که کسی دارد استدلال می‌کند، ادبیات باید خالص مال خودمان باشد، باید آنجا بتوانیم عمل کنیم، بنابراین من پیشنهاد می‌کنم که از ادبیات ترجمه‌ای در فقه‌مان خیلی استفاده نکنیم که خطرناک است. برای توضیح مطلب خوب است اما نمی‌تواند کمک کند.

نکته دوم هم، من می‌خواهم استنادی کنم به همین مقاله مه‌ادنه و ترجمه شده به ترک مخاصمه و آتش‌بس، در فقه کلاسیک ما همه گفته بودند که هدنه جایز است، ولی این نکته خیلی مهمی است، برخی از فقهای ما به این نتیجه رسیده‌اند که وقتی منافع صلح ما بیشتر از جنگ باشد بلکه هدنه واجب است.

یعنی هدنه را تا اینجا هم پیش برده‌اند، بنابراین ما باید یک ضرب و تقسیمی انجام دهیم ببینیم که ما به دنبال چه هستیم و بعد اگر این طور باشد، مثلاً جمله‌اش را من عرض می‌کنم، خود مقام معظم رهبری می‌فرمایند: «مهادنه مشروط به آن است که دربردارنده مصلحت مسلمانان باشد. البته این نکته نیز واضح است که مقصود، هرگونه مصلحتی - گرچه بی اهمیت که عقلاً برای آن چندان ارزشی قائل نباشند نیست. هم چنین مقصود، ضرورتی نیست که بر همه احکام و در همه باب‌ها مقدم است بلکه مراد مصلحتی است که در هر مورد، بر جهاد مقدم می‌گردد و صلاح مسلمانان را بیشتر تامین می‌کند. لذا پیشتر اشاره کردیم که صلح - بنابر مصلحتی که در آن نهفته است - گاه جایز، و گاه واجب است». خب این عین نظر حاکم جامعه‌مان است دیگر! ما عکس آن را داریم مدام بحث می‌کنیم.

نشست نقد کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» با حضور استاد خسروپناه و دکتر فیرحی^۱

اشاره

روز چهارشنبه، بیست و ششم اردیبهشت ۱۳۹۷ در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و با همکاری پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی و مرکز همکاری‌های علمی و بین‌المللی این پژوهشگاه، نشست نقد کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» تألیف حجت‌الاسلام والمسلمین داود فیرحی، با حضور وی برگزار شد. ناقد جلسه، حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه بود و دبیر علمی جلسه، دکتر عبدالوهاب فراتی. در ادامه گزارش تفصیلی این جلسه را بخوانید.

دکتر فراتی (مجری)

دکتر فیرحی، در مباحث و آثارشان، به فقه سیاسی کلان و خرد ورود کرده‌اند. در سطح کلان، تأملات گسترده‌ای داشته‌اند و در همین راستا نیز دو اثر با موضوع فقه و سیاست در دوره مشروطه و فقه و سیاست در دوره جمهوری اسلامی از ایشان به چاپ رسیده است. ایشان در اثر اولشان، سعی داشته‌اند که به نوعی فقه را با دولت مدرن آشتی بدهند و در همین راستا، دو گذاره را مطرح کرده‌اند: اول این که دموکراسی، در شرایطی وجود خواهد

1. <http://mobahefat.ir/16238>

داشت که حق، به رسمیت شناخته شده باشد و در غیر این صورت، راهی برای پذیرش دموکراسی و اراده آزاد افراد نخواهیم داشت؛ دوم این که تمام فقه، تکلیف نیست و دایره حقوق، در آن بیش‌تر از تکالیف است و با پذیرش این دو گزاره است که می‌توان در بستر فقه، دموکراسی را نیز پذیرفت.

در سطح خرد نیز ایشان به مفاهیمی مثل حزب و دولت مدرن پرداخته‌اند و کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» را هم در همین بستر، نگاشته‌اند و در این جلسه می‌خواهیم به نقد و بررسی این کتاب بپردازیم.

حجت‌الاسلام والمسلمین فیرحی

در ابتدا لازم است که بگوییم در این کتاب، اصالتاً قصد پرداختن به حزب - به‌عنوان یکی از ارکان دولت جدید و مدرن - را نداشتیم؛ بلکه قصد، پرداخت به مسأله حکمرانی حزبی بود؛ چرا که بعد از مشروطه، در ایرانی که مفهوم حکومت و دولت دچار تجدد شده، همواره حزب وجود داشته است؛ اما حکمرانی حزبی خیر. حکمرانی حزبی بدین معناست که سازمان دولت، به احزاب گره خورده و چرخه سیاست‌گذاری کشور، بر روی دوش احزاب است. باید دقت کرد که چه بعد از مشروطه و چه در دوران بعد از انقلاب اسلامی - با این‌که احزاب بزرگی مثل حزب توده و حزب جمهوری اسلامی تأسیس شد - اما همواره جای حکمرانی حزبی در قانون اساسی، غایب بوده است.

از همین رو بنده در ابتدای کتاب، به موضوع‌شناسی حکمرانی حزبی پرداخته‌ام و معنای این مفهوم را تبیین کرده‌ام و گفته‌ام چنین مفهومی، به چه شکل و در کجا متولد می‌شود. در زمان مشروطه این انگاره به وجود آمد که نقش عمده و اعظم دولت، از جنس حقوق و نمایندگی مردم است و نه تکالیف برای مردم. در این دوره بود که یک دوگانگی در حکومت به وجود آمد؛ یکی حاکمیت در دست حکومت و دیگری مردم دارای حقوقی که به تعبیر مرحوم نایینی، از سوی خود، نمایندگان را برای حضور در عرصه حاکمیت تعیین کرده‌اند. در همین دوران بود که نطفه حکمرانی انجمنی و حزبی در ایران بسته شد و مردم با احزاب آشنا شدند و از مجلس دوم مشروطه بود که احزاب پا به عرصه‌ی عمل گذاشتند.

من در قسمتی از کتاب، سعی کرده‌ام که بیان کنم چرا در ایران، از حاکمیت سلطانی به سوی حاکمیت مردمی حرکت کردیم و سپس به این موضوع پرداختیم که حزب، چه جایگاهی در فقه دارد.

در ادامه مباحث کتاب، به موضوع شناسی حزب پرداخته‌ام. در فقه، مشخص است که موضوعات عرفی چگونه باید دنبال شوند و در این بخش از کتاب سعی کردم به صورت دقیق‌تری مباحث احزاب و دیدگاه‌های آن‌ها را دنبال کنم و سپس تلاش کردم به چستی حزب بپردازم و طی این مباحث، از ادبیات اصول فقه بهره گرفتم.

در قسمت دیگری از کتاب توضیح داده‌ام که چگونه دولت‌ها به سمت نظریه‌ی بازی‌ها حرکت کرده‌اند. در واقع در نظریه‌های قدیم، سیاست، ادامه جنگ بود؛ ولی در نظریات جدید، سیاست به مثابه یک بازی است و کار حزبی هم از همین جا آغاز می‌شود؛ چرا که احزاب، در یک بازی سیاسی با سایر احزاب، سعی می‌کنند دولت را در اختیار بگیرند. سپس به این مسأله پرداخته‌ام که چطور در این بازی، دولت - که در دنیای مدرن، بیش‌تر معطوف به حقوق افراد و نه تکالیف آن‌ها در مقابل دولت است - ایفای نقش می‌کند.

در ادامه به این مسأله پرداخته‌ام که بخش بزرگی از مباحث مربوط به حزب، از دیدگاه حکم‌شناسانه، ذیل احکام قراردادهای قابل مطالعه است و طی این قرارداد، شهروندان اجازه می‌دهند تا افرادی به نمایندگی از ایشان در دولت حضور داشته باشند و اگر شهروندان این قرارداد را معیوب تشخیص دهند و یا از آن راضی نباشند، می‌توانند آن را لغو کنند؛ چراکه حاکمیت، در واقع، به دست مردم است و طبق اندیشه‌های شیعی، مهار قرارداد در دست صاحب حق - یعنی مردم - است؛ برخلاف اندیشه‌های اهل سنت که این مباحث را در فقه شورا و کشف حکم غیر منصوص مطرح کرده‌اند.

در ادامه‌ی کتاب نیز به بحث مخاطب خطابات عمومی شارع پرداخته‌ام. دولت در دوره مشروطه دو وجه داشت؛ یک وجه آن، قرارداد مردم و حاکمیت بود و وجه دیگر، آن اموری بود که مطلقاً در دست حاکم بود. در اندیشه‌ی قدیم، مخاطب عمومی شارع، مردم نبودند؛ ولی در ادبیات امام قابل مشاهده است که این مسأله تغییر یافت و نظر ایشان این بود که مخاطب خطاب عمومی شارع، مردمند؛ نه حاکم. لذا مردم از دو سو با حاکم، قرارداد

می‌بندند؛ یکی از سوی حقوق است و دیگری از سوی تکالیف. از همین جاست که نقش حزب مشخص و متبلور می‌شود. البته در قانون‌گذاری ما به لوازم این مباحث توجهی نشده است و نتوانسته‌ایم اتصال و رابطه حزب و حکومت را ترسیم و تعریف نماییم و تحزب در جامعه ما، مانند موتوری است که به چرخ‌دنده‌ها متصل نیست؛ در حالی که در حکمرانی حزبی نه تنها تشکیل حزب مکروه نیست، بلکه حضور در حکمرانی، منوط به حضور در حزب است و مزیت حزب نیز این است که حاکمان نمی‌توانند وعده‌های واهی بدهند و هر حاکمی، متصل به حزب خود است و آن حزب، در آینده نسبت به مردم باید پاسخ‌گو باشد و حاکمی که نتوانسته کارنامه موفقی داشته باشد، نخواهد توانست به اپوزسیون تبدیل شود.

حجت‌الاسلام والمسلمین خسروپناه

در ابتدا باید بگوییم که بنده با حزب مخالف نیستم و نقدها و ملاحظاتی که وارد خواهم کرد، نسبت به کتاب آقای فیرحی است و نه به منزله مخالفت بنده با حزب. بنده این کتاب را سه بار خوانده‌ام و به نظرم دکتر فیرحی در این اثرشان و نیز در سایر اندیشه‌ها و آثارشان، تلاش شایسته‌ای برای ایجاد ارتباط بین پدیده‌های مدرن و فقه داشته‌اند. ایشان در کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» مانند فقها و به مثابه یک کار فقهی، به موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی حزب پرداخته‌اند و از همین جهت لازم است از ایشان تشکر نمایم.

به نظرم تلاش‌های ایشان، در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی است؛ حتی اگر ایشان با مفهوم اسلامی‌سازی علوم انسانی موافق نباشند.

دکتر فیرحی در غالب آثارشان دو کار و جنبه‌ی عمده را دنبال کرده‌اند؛ اول، نسبت مفاهیم مدرن با فقه را در عصر مشروطه، پسامشروطه و بعد از انقلاب اسلامی توصیف کرده‌اند و دوم، خودشان به مسائل وارد شده و ضمن تفقه، سعی کرده‌اند با روش اجتهادی، مسأله‌ای مانند تحزب را بررسی نمایند. ملاحظات و نقدهایی که بنده در ادامه اشاره خواهم داشت، معطوف به مورد اول از زحمات ایشان - که کار توصیفی است - نیست؛ بلکه به جنبه‌ی دوم از زحمات ایشان خواهم پرداخت.

اولین نقد بنده نسبت به این کتاب، نقد روشی است؛ بدین معنا که وقتی با سؤالی

مواجهیم، باید ببینیم این سؤال، فقهی است یا جامعه‌شناسی سیاسی یا تاریخی و یا غیره. لذا اگر می‌خواهیم حزب را در بستر فقه بسنجیم، باید روش فقهی اتخاذ کنیم و نه روش‌های جامعه‌شناسی سیاسی و غیره؛ در حالی که به نظر من دکتر فیرحی، هم در موضوع‌شناسی و هم در حکم‌شناسی مباحث مربوط به حزب، رویکردی غیر از روش فقهی را اتخاذ کرده‌اند و مثلاً به مباحث جامعه‌شناسی ایران نیز ورود پیدا کرده‌اند؛ در حالی که روش اجتهاد فقهی، رویه‌ای معین دارد و در آن، باید از قواعد فقهی و نصوص بهره برد؛ اما ایشان، بین روش فقهی و سایر روش‌ها خلط کرده‌اند.

نقد دوم بنده نسبت به این کتاب این است که وقتی ایشان به تدوین مفاهیم سیاسی مدرن می‌پردازند، توجهی به کاربست مفاهیم مدرن، در مبانی مدرن ندارند. مفاهیمی هم‌چون حزب، دموکراسی و دولت، مدرن هستند و لازم بود ایشان مبانی و معانی واژگان کلیدی کتاب را تبیین می‌نمودند. ایشان در تقسیمی مبتنی بر بستر فقهی، حزب را به صحیح، فاسد و ناقص تقسیم کرده‌اند و حزب صحیح را نیز به سازمان مردم‌نهاد، تعبیر و تفسیر کرده‌اند. لازم است ایشان توضیح دهند که سنجه و معیارشان در تعریف مفاهیم مدرنی هم‌چون حزب، آیا معیارهای غربی است و یا اسلامی. لذا به نظر نمی‌توان در این کتاب، پرونده موضوع‌شناسی حزب را بسته دانست و نیازمند تدقیق و تأمل بیش‌تری است.

نقد و ملاحظه‌ی سوم بنده این است که بر فرض که مباحث مد نظر دکتر فیرحی از حزب - که در کتاب، مطرح کرده‌اند - ثابت شد؛ حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که نتیجه‌ی آن چه خواهد بود. ما در زمان حاضر در کشورمان، با احزاب مختلفی مواجه هستیم که طبق تعریف دکتر فیرحی از حزب، فاسدند و چه‌بسا احزاب صحیح هم تا ۵۰ سال آینده در کشورمان به وجود نیایند. مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که فایده این مباحث چیست و آیا اساساً از نظر دکتر فیرحی، احزاب حال حاضر کشور، برای ادامه فعالیت خود مشروع هستند یا خیر؟

نقد چهارم بنده، مربوط به مباحث حکم‌شناسی مطرح‌شده در کتاب است. در واقع، در مباحث کتاب، استفاده نادرستی از فقه رایج صورت گرفته و به عبارت دیگر، استنباط‌های فقهی دکتر فیرحی در مشروع‌سازی فقهی حزب، ناتمام می‌باشد. اگر ایشان حزب را به حکم

ثانوی مشروع می‌دانست مشکلی وجود نمی‌داشت؛ اما ایشان تلاش می‌کنند تا استنباطی ارائه دهند که بر طبق آن، به حکم اولی، وجود حزب، واجب باشد. در واقع ایشان می‌خواهند از یک حق، به حکم اولیه، یک واجب را استنباط نمایند. به نظرم این جدای از مباحثی است که شهید بهشتی مطرح کردند که اگر سراغ حزب برویم، دچار باند و باندبازی خواهیم شد. لذا - به تعبیر بنده - بهتر است که سراغ تحزب برویم؛ چرا که مضرات کم‌تری نسبت به باند و باندبازی دارد.

به نظرم به دلایلی که در ادامه اشاره می‌کنم، کار دکتر فیرحی از نظر فقهی ناتمام است. یکی از مباحث فقهی که دکتر فیرحی برای مشروع‌سازی حزب - در مباحث موضوع‌شناسی کتابشان - استفاده کرده‌اند، مباحث مربوط به سبق و رمایه است. به نظرم این مباحث می‌بایست به عنوان مباحثی حکم‌شناختی - و نه موضوع‌شناختی - مطرح می‌شد. ایشان در این بخش از کارشان، از تنقیح مناط بهره می‌برند و از مباحث صاحب‌جواهر نیز کمک می‌گیرند؛ چرا که صاحب‌جواهر بر این باور است که ملاکات سبق و رمایه قابل‌تعمیم به هر بازی‌ای است که منجر به کسب آمادگی جهادی باشد.

تعمیم دوم دکتر فیرحی به مباحث شهید صدر ثانی است که قائل به این بود که هر بازی‌ای که سود و منفعت عقلایی - فردی یا اجتماعی - دارد و لهو و لعب نیست را می‌توان مشروع قلمداد کرد. دکتر فیرحی از این مباحث استفاده کرده‌اند و گفته‌اند که حزب، به‌عنوان یک رقابت و بازی، مشروع است. به نظرم اثبات چنین تعمیم‌هایی نیازمند توجیه است. ضمن این‌که باید توجه کرد که مرز تنقیح مناط با قیاس، بسیار ظریف است و نیاز است که دکتر فیرحی توضیح دهد که چگونه چنین تنقیح مناطی را انجام داده‌اند. ضمن این‌که این سؤال مطرح است که در سبق و رمایه، بازی دارای برد و باخت، حلال محسوب می‌شود؛ اما مگر در بازی‌های حزبی، احزاب به دنبال بُرد و باخت هستند؟ اصلاً به نظرم مبحث حزب، تخصصاً از مباحث سبق و رمایه بیرون است.

استفاده‌ی دیگری که ایشان از مباحث فقهی می‌برند، این است که برای حفظ نظام - تمام نظام‌ها و نه فقط نظام سیاسی - که کلیدی‌ترین هدف ماست، لزوم عقلی و شرعی برای اثبات تحزب وجود دارد؛ در حالی که بنده معتقدم حفظ نظام باید در یک فضا و محتوای

اسلامی صورت پذیرد و ایشان باید ثابت کنند که اولاً تحزب، جزء لوازم نظام سیاسی مشروع می‌باشد و ثانیاً برای حفظ نظام، تحزب، لازم و واجب است. در مورد بحث حق و تکلیف و مخاطب خطابات عمومی نیز باید اشاره کنم که حق و تکلیف اسلامی با حق و تکلیف غربی متفاوت است. حق، در فقه اسلامی زاییده‌ی تکلیفی است که بین انسان و خداوند قرار داده شده است و در واقع در تفکر اسلامی منشأ نشر حق و تکلیف، خداوند است و لازم است ایشان بیان کنند که مفاهیم مدرنی مانند حزب که مد نظر ایشان است، در بستر اسلامی است و یا در بستر غیر اسلامی.

حجت‌الاسلام والمسلمین فیرحی

ابتدا در مورد ایرادی که نسبت به عدم توجه به مبانی امور مدرن گرفته شد لازم است بگویم به نظرم، ما در آشنایی با غرب، دچار مشکلات جدی‌ای هستیم؛ چراکه از دریچه مارکسیست‌ها و ماتریالیست‌های غیرمارکسیست به جهان غرب می‌نگریم و از افکار غرب مطلع می‌شویم و در واقع نگاه‌مان به غرب، نگاهی با واسطه و درجه دوم است. ما در ایران توجه نداریم که سازندگان دولت مدرن، اساساً مذهبی هستند. از همین روست که در کشوری مانند آلمان، احزابی هم‌چون احزاب سوسیال مذهبی و دموکرات مذهبی وجود دارند. در ایران، اولین شخصی که متوجه شد حتی در اروپا هم خداوند حاکم است، مستشارالدوله - در کتاب «یک کلمه» - بود. خطای دیگری که ما در حوزه علمیه دچار هستیم این است که به بنیادگرایی افراطی دچار هستیم؛ یعنی هر امری را دائماً به مبناهای آن برمی‌گردانیم و در پی آن، دچار خطاهای بزرگ می‌شویم.

در مورد اسلامی‌سازی علوم انسانی که آقای خسرو پناه به بنده نسبت دادند، باید بگویم که من به این مسأله اعتقادی ندارم؛ زیرا هر چیزی که در دنیا وجود دارد، طبیعتاً باید نسبتش با دین و شریعت مشخص شود؛ ولی این، به معنای اسلامی‌سازی علوم و امور، نیست. در واقع، فرق بزرگی است بین این که چیزی مخالف شرع نباشد، با این که آن چیز، موافق شرع باشد؛ ضمن این که لزومی هم ندارد که همه چیز را موافق شریعت کنیم. لذا بنده از حرف اخیر دکتر داوری اردکانی - مبنی بر عدم امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی - استقبال می‌کنم.

بنده قبول ندارم که در این کتاب بحث جامعه‌شناختی انجام داده‌ام و از روش‌های غیرفقهی بهره برده‌ام؛ چرا که در روند نگارش کتاب، دائماً از دکتر نقیب‌زاده - به‌عنوان متخصص جامعه‌شناسی سیاسی - می‌پرسیدم که آیا بنده در این کتاب، وارد مسائل جامعه‌شناختی شده‌ام یا خیر؛ که ایشان می‌گفتند کار شما فقهی است و نه جامعه‌شناختی. هدف بنده از بررسی چهار حزب عمده‌ای ایرانی، کشف مختصات مشترک این احزاب، برای بهره‌بردن در مباحث فقهی‌ام بوده و نه انجام یک کار جامعه‌شناختی.

اما این که چرا در کتاب به مباحث موضوع‌شناسانه توجه بیش‌تری داشته‌ام به این دلیل است که به نظرم متأسفانه در حوزه علمیه در موضوع‌شناسی عجول هستیم و سریعاً می‌خواهیم به حکم برسیم و این عمل، منجر به ابهام در مسائل مختلف شده است و لذا من در بخش زیادی از کتاب به موضوع‌شناسی پرداخته‌ام.

در مورد اشکالی که در مورد مشروعیت حزب فاسد مطرح شد باید بگویم که درست است که در زمان کنونی حزب صحیح نداریم، اما داشتن چنین احزابی بهتر از دچار شدن به وضعیت افسد - مانند آنارشیسم، دیکتاتوری و حکمرانی اتوبوسی - است. ما باید بدانیم که حزب، از ایران بیرون نخواهد رفت و لذا لازم است که تعریف صحیح از حزب را توضیح دهیم؛ و گرنه حزب، هم‌چنان وجود خواهد داشت و حکمرانی حزبی خیر.

در مورد اشکال حق و تکلیف نیز باید بگویم که برداشت بنده این است که تکالیف نیز به حقوق برمی‌گردند و اساساً انسان غیر مُحق، هیچ تکلیفی ندارد.

در نهایت در مورد طرح بحث سبق و رمایه سعی کردم به نوعی یک استنباط فقهی معیار داشته باشم. با اقتباس از بحث سبق و رمایه می‌توان گفت احزاب - به‌عنوان مسابقه‌دهندگان در بازی کسب قدرت - باید به اطلاعات و امکانات برابر دسترسی داشته باشند و حاکم نیز در برابر آن‌ها، بی‌طرف باشد.

جدال قلمی فی‌رحی و مهدوی‌زادگان درباره «الگوی هیأتی»: از تباین ذاتی «الگوی هیأتی» با «ساختار دولت مدرن» تا «ظرفیت مدنی هیئت»^۱

اشاره

فی‌رحی معتقد است اخلاق و الگوی هیأتی با ساختار دولت مدرن تباین ذاتی دارد. در مقابل داود مهدوی‌زادگان [دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی] هیئت‌های مذهبی را واجد ظرفیت‌های مدنی بالایی در باز کردن گره‌های بوروکراسی می‌داند. به گزارش «خبرنگار مهر»، حجت‌الاسلام داود فی‌رحی، استاد دانشگاه تهران در یادداشتی با عنوان هیأت‌های مذهبی و دولت مدرن به بیان تضاد رفتار هیأتی و دولت ملی پرداخته است:

نوشته دکتر فی‌رحی:

به تصادف گفتگویی را در یکی از برنامه‌های تلویزیون کشورمان دیدم که کارشناس محترم از کارکرد سیاسی هیأت‌های مذهبی سخن می‌گفت. هیأت چیز خوبی است و نقش زیادی در تربیت مذهبی به ویژه قشر جوان دارد و بنا به تجربه ای که در تاریخ معاصر ایران داریم باید هم هیأت‌ها باشند. لیکن، اخلاق و الگوی هیأتی با ساختار دولت مدرن تباین

ذاتی دارد. هیأت‌های مذهبی امتداد بومی شده زندگی انجمنی در دوره مشروطه و قبل آن هستند و در بهترین حالت خصلت محلی، عاطفی و محفلی دارند و عصبیت‌ها و رقابت‌های محله‌ها را در مناسبات مذهبی هم به نمایش می‌گذارند.

چنین الگوی رفتاری؛ یعنی رفتار هیأتی، از سه جهت با ساختار و اهداف دولت ملی در تضاد است:

۱. نخست این که الگوی هیأتی با بروکراسی ضروری در دولت مدرن، سر آشتی ندارد، قواعد و به طور کلی نظام اداره ملی را به اعتمادهای هیأتی و محفلی فرو می‌کاهد.

۲. دوم اینکه هویت ملی را به ملاحظه تعصبات هیأتی که عمدتاً گرایش‌های محلی و محله‌ای دارند، دچار چالش می‌کند.

۳. سوم و مهم‌تر؛ هیأت‌های مذهبی چنان که از نامشان پیدا است، نه تنها بنیاد مذهبی دارند و باید هم چنین باشد، بلکه هر هیأتی تفسیرها و سلیقه‌های مذهبی خاص خود را دارد که با سلیقه حتی هیأت هم مسلک همسایه از یک سوی، و منافع ملی کشوری که بوستان ادیان و مذاهب متکثر است از سوی دیگر، تخالف آشکار دارد.

هیأت‌های مذهبی، هرچند، بسیار ارزشمند و مفید هستند اما به هر حال، ماهیت محفلی، قومی و محلی دارند و تحمیل کار ویژه اداره دولت مدرن به هیأت‌ها، از هر دو جهت ویرانگر است؛ هم هیأت‌های مذهبی و هم دولت مدرن، هر دو راه تخریب می‌کنند. برای اداره دولت ملی مدرن، چاره‌ای جز تقویت یک نظام حزبی شفاف و قدرتمند نیست.

تاریخ معاصر ایران و جهان، گواه روشنی است که دولت مدرن و حکمرانی حزبی دوقلوهای گریز ناپذیرند و هر گاه هیأت جای حزب نشیند، لاجرم دولت مدرن نیز به سنت سابقین هبوط می‌کند. این از ویژگی‌های هر ملازمه است.

پاسخ حجت‌الاسلام مهدوی‌زادگان

آن کس که هیئت‌های مذهبی را چالش بزرگ دولت مدرن می‌داند، تلقی نادرستی از ظرفیت مدنی هیئت‌های مذهبی دارد. تنها توجیه چنین چالش ساختگی، این پیش فرض است که هیأت‌های مذهبی به دلیل ماهیت دینی شان با دولت مدرن سکولار سازگاری

ندارد و الا سازمان‌های موسوم به مردم‌نهاد (NGO)ها نیز ماهیت محفلی و محلی دارند؛ ولی چنین چالشی میان آنها و دولت مدرن تلقی نمی‌شود.

اگر اندیشه مدرن، نگاه بسته و تنگ‌نظرانه و علقه‌های سیاسی خود را که هر امر غیر مدرن را سد راه پیشرفت می‌داند، کنار بگذارد؛ آن وقت خواهد فهمید که امری مانند هیئت مذهبی ظرفیت‌های مدنی بالایی در باز کردن گره‌های بوروکراسی دارد. قرار نیست که هیئت مذهبی جای دولت را بگیرد و به اصطلاح، دولت به گونه‌ای هیئتی عمل کند بلکه هیئت مذهبی می‌تواند کمک کار دولت باشد و حتی دولت می‌تواند در وضعیت گره‌های بوروکراسی به روش مدیریت هیئتی عمل کند و بر مشکلات خود فایق آید. چنین مدیریتی، موفقیت خود را در عبور از وقایع ناگواری چون سیل و زلزله و حل معضلات اجتماعی و اقتصادی چون فقر و گرسنگی نشان داده است. سربلندی مدیریت هشت ساله دفاع مقدس به دلیل امتزاج آن با مدیریت هیئتی است. اگر چنین امتزاج مقدسی در دوران دفاع مقدس رخ نداده بود، معلوم نبود مرزهای سرزمینی ما دستخوش چه تغییرات تلخ و ناگواری می‌شد. چنین ظرفیتی را حتی در تشکل‌های مردم‌نهاد مدرن نمی‌توان سراغ گرفت تا چه رسد به احزاب سیاسی که صرفاً دغدغه تصاحب قدرت را دارند.

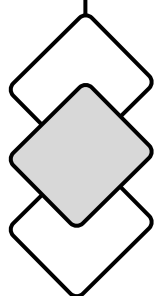
اساساً هیئت مذهبی، نهادی جمعی است که خاستگاه دینی دارد. کنش ارادتی، قدرت بسیج‌گری و سهولت در عمل؛ سه ویژگی مهم چنین نهادی است. و این هر سه ویژگی در حل مسایل و معضلات اجتماعی بسیار سازنده است. جامعه پیشرفته متعالی، به تراز بالایی از این سه ویژگی نیاز دارد. جامعه غیر ارادتی مبتنی بر فرهنگ واگرایی است و از احساسات عاطفی محروم است. مسایل در چنین جامعه‌ای تنها بر پایه منافع و محاسبه سود و زیان شخصی حل و فصل می‌شود. بحران اجتماعی در جایی که تعارض میان منافع شخصی و جمعی پدید آید، خود را نشان می‌دهد

در این حالت، جامعه قراردادی تنها با اعمال زور و وضع مقررات سخت‌گیرانه می‌تواند از بحران عبور کند. حال آنکه جامعه ارادتی مبتنی بر فرهنگ همگرایی، قادر به عبور از بحران اجتماعی است. از طرف دیگر، بسیج عمومی برای فعلیت ارادت جمعی لازم است و بدون آن همدلی‌های شکل‌گرفته جهت‌گیری عملی پیدا نمی‌کند. همچنین، ارادت جمعی بسیج

یافته در قالب کنش‌های سهل و ساده کارساز است. بوروکراسی و مقررات دست و پا گیر به کلی دلسرد کننده احساسات عاطفی است و موجب تضعیف ارادت جمعی می‌شود. دولت مدرن به دلیل آنکه بر پایه نظم بوروکراتیک عمل می‌کند، از این سه ویژگی تقریباً محروم است. به عبارتی پاشنه آشیل دولت مدرن در این سه ویژگی است. برای همین خاطر است که سرعت عمل دولت مدرن در عبور از بحران، به دلیل فقدان آن سه ویژگی، خیلی کند و بطیعی است.

از این رو، نهادهای جمعی ارادتی مانند هیئت‌های مذهبی به دلیل برخوردار بودن از این سه ویژگی، بخوبی می‌توانند دولت مدرن را در عبور از بحران‌های اجتماعی و بلایای طبیعی کنند. یک نمونه از چنین تجربه موفق را می‌توان در سیل ویرانگر در آغاز سال ۹۸ مشاهده کرد. مدیریت هیئتی خیلی زودتر از مسئول و کارگزار دولتی توانست با تکیه بر سه اصل ارادت، بسیج‌گری و سهولت، در صحنه حادثه حضور پیدا کند و امدادهای عاجل خود را عملی سازد. بنابراین، قطعاً عقلانی نیست که دولت مدرن را از تشکل‌های مردم‌نهاد دینی مانند هیئت‌های مذهبی محروم سازیم. چرا نباید دولت مدرن از ظرفیت مدنی بی‌بديل هیئت‌های مذهبی در حل مسائل و معضلات اجتماعی استفاده کند. در ماجرای سیل اخیر، حتی سازمان‌های مردم‌نهاد (NGOها) عرفی از مدیریت هیئتی جا مانده بود. اصولاً اینکه باید دولت مدرن در شرایط بحرانی به روش مدیریت هیئتی عمل کند، تجربه پذیرفته شده جهانی است.

اما مفروض غیردینی بودن دولت مدرن در تصویر چالش مذکور، از اساس مردود است، چون دولت در نظام اسلامی اساساً غیر دینی نیست تا تلقی چالش دولت مدرن و هیئت‌های مذهبی شکل بگیرد. دولت مدرن در نظام اسلامی به دور از ایدئولوژی‌های سکولار به خدمت گرفته شده است. چنین نیست که ایدئولوژی مدرن بخش انفکاک‌ناپذیر دولت مدرن است. حتی چنین تلقی (جدایی دولت مدرن از هیئت‌های مذهبی)، با این شدت و غلظت، در تجربه مدرن دولت‌های غربی سابقه ندارد. پس بهتر آن است که برای حل و فصل معضلات اجتماعی و اقتصادی جامعه، تلقی‌های واگرایانه که موجب دو قطبی‌سازی‌های کاذب می‌شود، کنار گذاشته شود.



یادداشت، مصاحبه و سخنرانی

تسری تاریخ علمی غرب به تاریخ اندیشه سیاسی اسلام

موسی نجفی

استاد تمام پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر موسی نجفی، در کانال خود (<https://eitaa.com/drmousanajafi>)، در تاریخ ۱۳۹۹/۸/۲۵ در مطلبی کوتاه ذیل عنوان «بسط دانش و قدرت در حوزه فقه سیاسی»، چنین نوشت:

استفاده از جریان مشروطه و "مکتب نجف" برای نقادی و یا ظرفیت سازی فقه شیعه و یا سیر تکاملی اندیشه سیاسی اسلام در جایگاه نظریه پردازی بسیار مفید است؛ اما این همه محاسن را به "استفاده ابزاری" از مشروطه و تاریخ سازی مبدل کردن و دو قطبی کاذب بین مکتب نجف با مکتب قم در سیاست ایجاد نمودن، نوعی تحریف پنهان و خاموش برای جریانی است که در مسیر سیاسی خود به تاریخ و فرهنگ با نگاه "فوکویی" نگریسته و به ظرفیت "دانش و قدرت" بخوبی واقف است و به این "مشروعیت سازی" برای خود و "مشروعیت زدایی" برای نظریه رقیب سخت نیازمند است.

ایشان، در تاریخ ۲۹ آبان، در پاسخ به سؤالی درباره تفکر و رویکرد دکتر فیرحی، نوشتند: 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: 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، تبخر 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 رؤیت ننموده است و این از بررسی کتب و برخی اظهار نظراتشان در مورد اشخاص تاریخی نظیر مرحوم شیخ فضل‌الله نوری و برخی علمای دیگر آشکار است. در زمینه اندیشه سیاسی اسلام هم بر اساس تقسیم بندی و نگاه خاص خود به تاریخ اندیشه می‌نگریسته 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 جهت‌دهی 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.

دکتر نجفی، در مطلب سوم با عنوان «نگاه ابزاری مدرن به مصادره تاریخ فکر دینی مشروطه»، در تاریخ اول آذر نوشت:

شکی نیست که مکتب نجف و اندیشه سیاسی آیات عظام آخوندخراسانی و علامه نایینی و سایر بزرگان مشروطه خواه از افتخارات شیعه و در سیر اندیشه سیاسی اسلامی معاصر بسیار مهم است؛ اما کسانی هستند که می‌خواهند با تمسک به این جریان نوعی "راه جدید" در برابر انقلاب اسلامی و آراء امام خمینی ایجاد نمایند؛ (البته تضارب آراء در حوزه‌ها بین علما و طلاب امری مرسوم است، ولی نه استفاده گزینشی سیاسی!) غافل از اینکه طرح جامعه مدنی مشروطه یک قرن قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران صورت پذیرفته است و در سیر تکاملی اندیشه و فقه شیعه متعلق به گذشته بوده و ناظر به آینده نمی‌باشد.

البته جریان ابزاری نمودن تاریخ - علیرغم همه شعارهای مدرن و دمکراتیک و اصلاح‌طلبانه امروزی - به جای گفتمان و مناظره واقعی مفید (با این طراحی باطنا سیاسی و ظاهرا فرهنگی - نظری) نوعی تاریخ سازی و ارتجاع و دو قطبی‌نمایی را در فقه و روحانیت و قرائت شیعه ترویج می‌کنند.

در مقابل جریان مذکور البته تفکر تحلیلی تاریخی عمیق‌تری وجود دارد که مشروطه و مشروعه را توأمان متعلق به جریان "بیداری اسلامی" دانسته و هر دوی این تفکرات را در افق بیداری اسلامی به عنوان ریشه انقلاب اسلامی بررسی و واکاوی می‌کند. رجوع به تاریخ فکری گذشته امری مستحسن و پسندیده است و نورا فکنی که حوزه اندیشه در آینه تاریخ می‌اندازد، بی شک آینده را روشن‌تر می‌بیند؛ بشرط آنکه از "تاریخ ابزاری" به "تاریخ نگاری" و "تاریخ‌اندیشی" رسیده باشد.

نظریه‌پردازی برای اسلام سکولار^۱

محمدجواد نوروزی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مهم‌ترین مسأله‌ای که جریان روشنفکری از عصر فتحعلی شاه تاکنون با آن روبرو بوده، این است که چطور می‌توان از وضعیت حاکم بر ایران خارج شد و به مدرنیته رسید؟ چه باید کرد تا ذیل مدرنیته تعریف شویم.

در پاسخ به این سؤال و از زاویهٔ نسب‌سنجی با فرهنگ مردم ایران، یکی از دو رویکرد مورد توجه روشنفکران قرار گرفته است: رویکرد اول نقد دین و کنار گذاشتن آن است؛ و رویکرد دوم، تأویل مفاهیم غیردینی در قالب مفاهیم دینی، و استدلال دینی برای مفاهیم غربی است. شاید بتوان میرزاملکم خان را پایه‌گذار رویکرد دوم دانست که معتقد بود در جامعه دینی نمی‌توان به مواجهه مستقیم با مبانی دینی رفت.

دکتر فیرحی، در رویکرد دوم قرار می‌گیرد. البته کسانی که این رویکرد را اتخاذ کرده‌اند، برخی تفاوت‌ها را با یکدیگر دارند. دکتر فیرحی، برخلاف کسانی مانند دکتر سروش یا دکتر طباطبایی، تلاش می‌کند مفاهیم و مؤلفه‌های غربی را با چارچوب فقهی مورد تبیین قرار دهد.

۱. مطلب ذیل، تلخیص‌یافته و اصلاح‌شده گفتاری است که در تاریخ ۱۳۹۹/۸/۲۵ با عنوان «داعیه‌داری برای اسلام؛ تئوری‌پردازی برای جریان اصلاحات»، در خبرگزاری رسا انتشار یافت: <https://rasanews.ir/fa/news/668448>

فیرحی، به سروش و امثال او این نقد را مطرح می‌کند که - وقتی 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 - چرا این افراد دستگام فقه را نادیده گرفته‌اند؟ بنابراین، این که برخی تفکر فیرحی را استمرار تفکر مرحوم نائینی می‌دانند، به هیچ وجه درست نیست؛ زیرا اندیشه‌های مرحوم نائینی همانند شیخ فضل‌الله نوری بود. هردو آنها از موضع فقه اجتهادی به مواجهه با مدرنیته برخاستند. تنها تفاوت نائینی و شیخ فضل‌الله در شناخت و تحلیلشان از موقعیت زمانه بود. استمرار تفکر این دو به حکومت ولایت فقیه می‌انجامید؛ البته با برخی تفاوت‌های جزئی که میان این دو وجود داشت.

دکتر فیرحی - همچون دیگر روشنفکران دینی - 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 فیرحی و روشنفکران معاصر بر آن ایستاده‌اند، نمی‌رساند.

اگر از زاویه انقلاب اسلامی بخواهیم درباره دکتر فیرحی قضاوت کنیم، می‌توانیم

چنین بگوییم:

پشتوانه تئوریک نظریه نظام انقلابی، اسلام ناب است. در مقابل آن، اسلام غیر انقلابی قرار دارد که در دو قالب تحقق یافته است: «اسلام متحجر» و «اسلام سکولار». در این دسته‌بندی، 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؛ به عنوان نمونه، در تحلیلی که در سخنرانی‌های خود از قیام امام حسین علیه السلام ارائه می‌کند، در تحلیلی که از تقابل نظام اسلامی و نظام سلطه براساس دو مفهوم تضاد و حقانیت ارائه می‌کند، و یا در تحلیل‌های ارائه شده در بحث رابطه فقه با روشنفکری که وی در سخنرانی معروفش در این زمینه، خود را به عنوان پل‌ساز میان فقه و جریان روشنفکری سکولار معرفی کرده، و هدف این پل را تعدیل‌کنندگی رادیکالیسم مذهبی و سکولاریسم ستیزنده بیان نموده است.

اگر ما مجموعه آثار و نوشته‌های دکتر فیرحی را مورد بررسی قرار دهیم، به هیچ‌وجه بین خود و جریان روشنفکری دینی سکولار که مصادیق آن امثال سروش، شبستری و دیگران

هستند، مرزبندی نمی‌کند و مواجهه و تفاوت او با این افراد، اختلاف شکلی است؛ به این معنا که به آنها توصیه می‌کند برای موفقیت در اهدافشان (یعنی غربی کردن و سکولار نمودن جامعه ایران) لازم است به سراغ فقه بیایند و از دریچه فقه ورود کنند.

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. او سعی دارد اندیشه انقلاب اسلامی را در ذیل مدرنیته معرفی کند؛ بنابراین چیزی تحت عنوان علوم اسلامی نخواهیم داشت و از اساس، تقسیم‌بندی علوم انسانی به اسلامی و غیر اسلامی بی‌معنا خواهد بود.

در اندیشه فیرحی، فقه به دستگاهی برای موجه‌سازی مبانی فکری مدرنیته و مفاهیمی که در دانش سیاسی وجود دارد، فروکاسته شده است؛ بنابراین، دانش همان چیزی است که در غرب رشد و نمو یافته و تنها کاری که ما در قبال دانش می‌توانیم انجام دهیم، بومی‌سازی است. و البته این بومی‌سازی به معنای داشتن یک دانش مستقل و اسلامی‌نمودن نیست.

اگر از دیدگاه مبانی امام و انقلاب اسلامی به عملکرد فیرحی بنگریم، شاید داعیه‌داری او برای اسلام از یک‌سو و تئوری‌پردازی برای جریان اصلاحات از سوی دیگر، نشانه تناقض رفتاری او باشد؛ اما اگر به دیدگاه تئوریک که وی نظریه‌پرداز 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 داعیه‌دار آن است، تقویت‌کننده جریان فکری سکولار به سردمداری اصلاحات است.

تحلیل نظریه بر نص: نقد روش‌شناسی دکتر فیرحی^۱

ذبیح‌الله نعیمیان

استاد حوزه علمیه قم، پژوهشگر فقه سیاسی و دارای دکترای اندیشه سیاسی اسلام

بسم‌الله الرحمن الرحیم. بحثمان درباره دکتر داود فیرح است. کسی که توانست آثار علمی قابل تأملی بر جای گذارد، شاگردانی را تربیت کند و تاحدودی گفتمان‌سازی و شبکه‌سازی فکری را انجام دهد. ایشان به هر حال از نعمت‌های شخصی و اجتماعی خود استفاده، و مسیری را برای خودش تعریف کرد و آن را پیش برد. ما در اینجا تصمیم داریم کارنامه فکری این شخصیت را بازگو و تحلیل نماییم.

در محفلی که در انجمن سیاسی حوزه علمیه شکل گرفته بود، حدود یک دهه با دکتر فیرحی هم‌نشین و در حال بحث بودم. در آن جلسات هفتگی، طرح بحث از طرف ایشان بود و بعد گفت‌وگویی که دور می‌چرخید. معمولاً به بحث درباره مسائل جاری سیاسی نمی‌پرداختم. برخلاف بدنه حوزه که اکثریت با نیروهای ارزشی و انقلابی است، بنده در آنجا به عنوان یک اقلیتِ ناقدِ فعال حاضر می‌شدم و دکتر فیرحی درصدد پاسخ به این نقدها در جلسات بود. طبعاً در نوشته‌های مکتوب او نیز دغدغه پاسخ به آنها بازتاب می‌یافت. ما دین‌محور و اصالت‌محور بودیم و ایشان هم به رغم تلاش برای بهره‌گیری از ظواهر دینی و

۱. آنچه در پی‌می‌آید، متن پیاده‌شده سخنرانی و بیناری در تاریخ ۹۹/۸/۲۲ با عنوان «نقد رویکرد روش‌شناسانه دکتر فیرحی» است. البته، این متن، تلخیص یافته و اصلاحاتی نیز در آن به عمل آمده است.

بلکه، ادبیات فقهی برای دیدگاه‌هایش، غرب‌باور و تجددزده بود. البته همیشه به صورت ملایم و علمی وارد بحث می‌شدم و این منش بنده برای اعضای جلسه روشن بود. یکی از آقایان به من می‌گفت شما یک اقلیت منتقد خوبی هستید؛ ولی چقدر نرم حرف می‌زنید. صراحت بنده در گفتار حاضر در تنافی با آن نرمش نیست. جمع‌بندی دیدگاهم درباره ایشان است.

من هیچ موقع به دنبال اتهام‌زنی نابجا و نیت‌خوانی بی‌ضابطه نبودم. آنچه می‌گویم بر اساس صحبت و گفتار ایشان است. از کتاب‌ها، مصاحبه‌ها و گفتگوهای ایشان برداشت‌هایی داشتم. ذهنیتی از صحبت‌های قبلی ایشان و نوشته‌های وی داشتم و احتمال‌هایی می‌دادم. تقریباً همه برداشت‌های بنده در جلسات این محفلی که حدود ده سال تداوم داشت، محک خورد و از نزدیک، برداشت‌هاییم به اطمینان تبدیل شد.

از مهم‌ترین مبانی روشی دکتر فیرحی، تقدم نظریه بر نص بود. ایشان تعبیرشان این بود که «ما باید با نظریه بیابیم سراغ نص». این را می‌توانیم خلاصه کل کارنامه آقای فیرحی تلقی کنیم. در همین راستا، آقای فیرحی به سراغ فضا و تجربه فکری و روش‌شناسی فوکو (به صورت عام) و محمد عابد الجابری (به صورت خاص) رفت. اندیشه فیرحی و دغدغه‌اش بازخوانی دین است، اما با این تعبیر که آدم باید با نظریه سراغ نص برود که نتیجه آن با زبان اسلام می‌شود: تفسیر به رأی.

وقتی کسی می‌گوید باید با نظریه به سراغ دین رفت، در واقع سعی دارد با رویکرد گزینشی غیرمنضبط با دین مواجهه داشته باشد. ایشان قائل بود که در متن دین همه جور مطلبی وجود دارد. اگر بخواهیم دموکراسی را تأیید کنیم، یک گزاره‌هایی هست، اگر بخواهیم ردش کنیم، یک گزاره‌هایی هست. این مطلب دکتر فیرحی درست که زمینه‌گزینش در دین وجود دارد، اما اینکه رویکرد صحیح دین‌پژوهی و انتساب به دین، گزینش‌گری باشد، کاملاً نادرست است. روش و رویکرد صحیح دین‌پژوهی و انتساب به دین، اجتهاد ضابطه‌مند و بدون پیش‌داوری و اجتهاد مرسوم اصیل است؛ این روش، روشی عقلایی است که اصول آن در فهم تعالیم متفکران و مکاتب دیگر نیز به نوعی استفاده می‌شود. در دین‌شناسی صحیح و روش عقلایی، تحمیل دیدگاه بر متن و گزینش‌گری دلبخواهانه، امری مردود است و نمی‌تواند پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها را بر متن تحمیل کرد.

اما دکتر فیرحی، گزینش را ابزار و سازوکار بازخوانی دین می‌دانست. تصریح ایشان این بود که با نظریه به سراغ متن برویم. یعنی در واقع من یک نظریه دارم و این را از دین نیز نگرفتم و با نظریه پیشادینی به سراغ دین می‌روم. بعد از چند سال مباحثه این برایم محرز شد که برخوردهای گزینشی غیرمنضبط، جزء شگردهای ایشان بود.

مناسب است در چارچوب «تحمیل نظریه بر نص»، برخی روش‌ها و در واقع، شگردهای ایشان را بیان کنم. مثلاً ایشان از این اصل و قاعده که «موضوع‌شناسی کار کارشناس است» استفاده می‌کردند و دنبال این بودند که موضوع‌شناسی را ما باید به کارشناس واگذار کنیم. سپس می‌آمدند در موضوعات سیاسی، می‌گفتند که کارشناس، اساتید علوم سیاسی و متفکران سیاسی غربی هستند. مثلاً «حزب» چیست و چگونه باید آن را بشناسیم. ایشان می‌گفت «حزب» فرآورده تمدنی جدید غرب است؛ بنابراین، متفکرین سیاسی غرب، باید آن را معرفی کنند! خب دنبال چه بودند؟ می‌خواستند فقیه را مقلد کارشناس علوم سیاسی کنند. مفصل سر این موضوع بحث داشتیم که این مفهوم به اصطلاح حزب، یک مفهوم تولیدی برای تمدن غرب است و یک مفهوم بسیط نیست. مفهوم حزب، گرانبار از نظریه است و در عرض چند دهه و چند صده، یک مفهوم سیاسی گرانبار از محتوا شده و باردار از مبانی شده است. لذا به نظر ما فقیه باید در فهم موضوع، شناخت موضوع و تعریف موضوع برود به عرف متخصص مراجعه کند؛ اما این متخصص نمی‌تواند هر کسی باشد؛ خود متخصص گرانبار از نظریه است. و باید بررسی کنیم که تعریف او از موضوع چگونه حاصل شده است. یک مسأله و موضوع مهمی که در لابلای مباحث متعدد ایشان وجود داشت و در آثار قلمی ایشان نیز آمده، مسأله تمسک به استعاره است. بحثی که در رفت و برگشت بین صحبت‌های ما و ایشان مطرح می‌شد، این بود که ایشان می‌گفت اصلاً آدم با استعاره فکر می‌کند. اصلاً جاهایی ذهن خالی است و استعاره، به این ذهن خالی، برای تولید فکر کمک می‌کند. به طور مثال ایشان بارها بحث می‌کردند که بله مفهوم دولت و حکومت، بدون اساس است و دوره ذات‌گرایی گذشته است. بر این اساس، از برخی استعاره‌ها مانند وقف که برخی افراد و عالمان در زمینه حکومت مطرح کرده‌اند، استفاده می‌کرد. در حالی که اگر استعاره‌ای وجود دارد، باید دید وجه مناسبت چه بوده و به چه اندازه تشبیه صورت گرفته

است و نمی‌توان به صرف یک تشبیه و استعاره، درهمه وجوه، مشابهت برقرار کرد و احکام موضوع تشبیه‌شده را به احکام موضوع مورد بحث تطبیق داد.

در واقع، این بحث ورود به استعاره در خدمت خراب کردن موضوع و از دست فقیه گرفتن است. در ظاهر ممکن است بگویند ولایت فقیه را نفی نمی‌کنم، اما یک کاری می‌کند که موضوع ولایت را از دست فقیه بگیرد. من می‌خواهم ولایت فقیه را محدود کنم، یک شگرد این است که مستقیم به سراغ ادله بروم و بحث و گفتگو کنیم؛ اما ایشان مستقیم به سراغ ایشان ادله نمی‌رفت، بلکه به سراغ موضوع می‌رفت.

یک مثال علمی دیگر بزنم. ببینید مفهوم حسبه چیست؟ صیغه کاملش «مالایرضی الشارح بترکه» که متولی‌اش اثباتا معلوم نشده است. کسانی که از باب ادله اجتهادی ولایت فقیه را ثابت می‌کنند، دیگر امور حسبه‌ای باقی نمی‌ماند، چون همه‌اش گردن فقیه است. اگر از باب ادله اجتهادی نتوانست اثبات کند، از باب ادله فقهاتی و اصول عملیه ثابت می‌کند؛ مثل مرحوم آیت‌الله خویی. اینجا مفهوم اثبات ولایت از باب حسبه مطرح می‌شود.

سر مفهوم حسبه با آقای فیرحی صحبت داشتیم. ایشان به من گفت شما لبنان رفتی؟ آن موقع من لبنان نرفته بودم، گفت: حسبه همانی است که کشیش‌های لبنانی و امثال اینها، امور ایتم را عهده‌دار می‌شوند. در حالی که «حسبه»، یک مفهوم خاص فقهی است و برداشتی که ایشان ارائه می‌داد، معیار فقهی نداشت. حسبه، یعنی اموری که «لایرضی الشارح بترکه». این امور متولی ندارد؛ یعنی متولی‌اش الان اثبات نشده؛ پس متولی‌اش کیست؟ گردن فقیه می‌گذاریم؛ فقها می‌گویند قدر متیقن در همه این امور، «فقیه» است.

دکتر فیرحی، در اندیشه بازخوانی دین خلوص نداشت. مبنای فکری ایشان غرب بود. غربی که تمدن برآمده از تجربیات بشری و خودبنیاد است. ایشان دنبال قرائت دموکراتیک از دین بود. بنده در چیدمان و گزینش ایشان تردید دارم. ایشان تقریری می‌کند و در آنجا ده تا گزاره درست می‌آورد؛ اما آن گزاره یازدهمی مسیر را جای دیگر می‌برد.

یکی از نکاتی که این اواخر بر آن اصرار داشت، این بود که اندیشه‌های غربی هم اندیشه‌های دینی است! در حالی که مگر با دو تا گزاره دینی می‌توان این حکم را کرد؟! فلان اندیشمند غربی بیاید به گزاره‌های دینی حداقلی مسیحیت، آن هم مسیحیت

تحریف‌شده تمسک کند، این شد دین؟ بله در عرف آنها ممکن است بگوییم دین. بنابراین ایشان حتی در بازخوانی غرب هم گزینشی برخورد می‌کرد. چرا؟ چون می‌خواست در جامعه اسلامی ایران همان‌ها را پیاده کند.

اگر دکتر مهدی حائری موفق نبود، اگر سیدجواد طباطبایی در عموم موفق نبود، اگر آقای بشیریه موفق نبود (و این آخر کار هم آمد از مبانی عدول کرد و آقای قوچانی هم در سیاست‌نامه آمد این‌ها را مفصل بحث کرد)، اما آقای فیرحی مثلاً می‌خواست ضعف‌های آنها را نداشته باشد، بلکه می‌خواست اصلاح را از گفتمان دینی داشته باشد. آیا این گفتمان دینی است؟ داد می‌زند که روح قرآنی بر آن حاکم نیست و روح الهی در آن وجود ندارد.

کار ایشان بازخوانی تاریخ اندیشه بود. در این تاریخ اندیشه چه کار کردند؟ نگاه جدید غرب را و نظام قانون اساسی فرانسه را می‌گیرد با یک ادبیات در ظاهر دینی بایک تمسک‌های ساده می‌خواهد بازخوانی کند و به خورد مخاطب شیعی و ایرانی‌اش بدهد. تکیه دموکراسی غربی بر رأی اکثریت است. این رأی اکثریت خواستگارش چیست؟ نمی‌شود با نگاه جامعه‌شناسی نگاه کنیم، بگوییم بله رأی اکثریت ملاک است؛ یعنی معیار مشروعیت، رأی اکثر است! این به جایی بند نیست. آخرش باید برویم سراغ مشروعیت به معنای فلسفی یعنی حق حکمرانی. اکثریت، مقبولیت دارد، اما آیا حق الزام درست می‌کند؟ آقای فیرحی واقعا جواب نداشت. من گزارش می‌دهم، جواب درستی و کاملی نداشت، بازی با الفاظ می‌کرد.

آقای فیرحی بی‌استعداد نبود. خیلی نابغه بود؛ اما این نبوغ در چه مسیری خرج می‌شد؟ آیا بدنبال دفاع از فهم سلیم از دین بود یا فهم برون از دین و تحمیل به دین؟ همان تفسیر به رأی که خودمان می‌گوییم. حکمرانی حزبی، این حزبش از کجا آمد؟ ما در عرف سیاسی می‌گوییم سیاست، بازی است؛ حکمرانی، بازی است؛ یک تمثیلی می‌کنیم، استعاره‌ای می‌کنیم؛ ولی نباید منطق استدلال برای این مفهوم بار شود. شما این را گزینش کنی و ظاهر بحث را بگیری، بعد استناد به باب سبق و رمایه دهی، و مفهوم بازی در آن باب را تعمیم داده، بگویی حکمرانی حزبی هم نوعی بازی است و بنابراین مشروعیت دارد! این یک خطای مهم روش‌شناختی دارد! این ایرادهای روشی را چکار باید کرد؟ آقای فیرحی در نوشته به یک صورتی بود، در گویش خودمانیش و کلاسیش به شکلی دیگر و البته متناسب با

مخاطب. در مباحثات علمی هم شگردهای روان‌شناسانه را به خوبی اعمال می‌کرد. مثال دیگر بحث خطابات قانونی حضرت امام علیه السلام است. آقای فیرحی از خطابات قانونی مورد بحث امام، نتایجی می‌گرفت؛ نتایجی روشنفکرانه که اصلاً ربطی به بحث امام نداشت و مورد نظر امام نبود. یک پروژه‌های فکری برای بازخوانی مدرن از دین برای اینکه تجدد و دموکراسی را برجسته کنیم! جالب بود ایشان در حریم امام گفته بود: «جلوی مصادره امام را بگیرید!» در حالی که خودش، اساساً بنیان‌گذار یک سبک و قرائت کج‌اندیش از اسلام و امام بود. من یک تعرض شبه تاریخی سیاسی بزنم: در محضر خداوند، تحریف شیخ فضل الله، تحریف و مصادره امام کمتر از آن حکم دادستان محکمه شیخ فضل الله نیست. آیا در تاریخ بازخوانی مشروطه واقعا مرحوم نائینی می‌تواند از ایشان راضی باشد؟ رساله‌نویس‌های دیگر مشروطه اینها نوع تقریرشان چگونه بود؟

من خاطرات زیادی از مباحث آقای فیرحی دارم، ولی نمی‌خواهم بحث خسته‌کننده باشد. در بحث شهید صدر چگونه وارد می‌شدند؟ چرا ایشان از شهید صدر و از شاگردشان آیت‌الله سیدکاظم حائری و نیز از عالمانی مانند آیت‌الله مومن و آیت‌الله مصباح، ناراحت بودند؟ چون آنها ظرافت‌ها را برجسته کردند. ایشان می‌خواستند نگاه حداقلی به دین را بال و پر دهند و این مقابل نگاه شهید صدر بود. چرا با منطقه الفراع شهید صدر مشکل داشتند؟ چون می‌گویند اینجا محل اختیارات حاکم است و در این منطقه ما باید برویم آموزه‌های دینی را بیاوریم. ایشان دایره واجبات و محرمات را در ظاهر جوری مطرح می‌کرد، کأن نگاه سکولار ندارد، اما رویکردشان تقلیل‌گرایانه بود. ایشان می‌گفت: از منظر فقهی ما غیر از واجبات و محرمات، مباح داریم، مستحب و مکروه. سپس می‌گفتند در این سه دسته (مباح، مستحب و مکروه) را که مباح به معنای عام می‌گوییم، محل حقوق انسان است. در حالی که حق یک چیز دیگر است. حق شرعی، خودش جعل مستقلی دارد. اباحه یک مفهومی است که در مواردی به حق نزدیک می‌شود. ولی ایشان از این مغالطه خیلی استفاده می‌کرد. چون می‌خواست دموکراسی را پررنگ کند؛ زیرا دموکراسی پایه‌اش بر قرارداد اجتماعی، و قرارداد اجتماعی نیز پایه‌اش بر حقوق است؛ بنابراین توسعه حقوق پروژه فکری ایشان بود. بر این اساس، به‌بهانه‌های مختلف، بحث حقوق را مطرح می‌کرد.

یک جایی در فقه حق مطرح شده است و البته محدوده کمی دارد، ایشان آن حق کوچک را می‌گرفت، بزرگ می‌کرد.

عرايضم را جمع‌بندی کنم: این آسیب روش‌شناسی بزرگی است که برخی بخواهند احکام و تعالیم اسلامی، به تعبیر خود قرآن، عضین شود، یعنی تکه پاره کنند، گزینش کنند. آثار دکتر فیرحی، به شدت دچار این آسیب است. نمی‌گویم آقای فیرحی صددرصد همه‌جا گزینشی عمل کرده، نه یک جایی که چندان مهم نبوده، حساسیتی نشان نداده است. بنابراین اشکال اساسی آقای فیرحی، گیر روش‌شناسی است که می‌توان روح این ایراد را با تعبیر «تحمیل نظریه بر نص» بیان کرد.

یک موقع فردی از حضرت امیر علیه السلام درباره خوارج پرسید، حضرت فرمودند: کسی که به هر حال دنبال حق بود اما پیدایش نکرد، متفاوت با کسی است که حق را شناخت و با آن مخالفت کرد. من برداشتم این بود که آقای فیرحی تا اندازه زیادی حق را شناخت، ولی با خودش و با مخاطب صادق نبود. حداقل با خودش صادق نبود.

بنده در ذهن خودم خیلی دنبال توجیه بودم؛ ولی می‌دیدم نمی‌شود توجیه کرد؛ ایشان بنظرم کج‌اندیشی را خواست پایه‌گذاری کند. اراده بر اندیشه یک جوری تقدم کرد. این را نمی‌شود بخشید. نخبگان ما حق ندارند کج‌اندیشی روشی را عادی‌سازی و رویه‌سازی کنند، حق ندارند نسبت به افراد دارای این روش، گذشت کنند. من بنظرم دکتر فیرحی پایه‌گذار نوع ترکیبی بی‌نوشته‌ای از کج‌اندیشه‌ای روشی بود. روش را می‌دانست و روش‌های بسیار متنوع را به کار می‌گرفت؛ اما زمام انتخاب روش‌ها به دست خود او بود. فیرحی شخصیتی بود که اندیشه و به ویژه روشش قابل بخشش نبود. والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

نکاتی انتقادی درباره شخصیت و اندیشه دکتر فیرحی^۱

محمدعلی لیالی

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی

۱. دکتر داوود فیرحی را می‌توان یکی از گفتمان‌سازها و یکی از شبکه‌سازهای فکری جریان تجدّدخواه ایران دانست که اگرچه شاید روش او با امثال دکتر سروش متفاوت باشد، اما مقصد و نتیجه کار آنها یکی بوده است. فیرحی، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشگاه تهران، استاد تمام دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، عضو مدعو دانشگاه مفید قم و برخی مراکز علمی و مجامع دولتی، عضو شورای علمی و مشورتی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، وزارت امور خارجه، مجمع تشخیص مصلحت و... بود. از جهت سیاسی نیز وی عضو مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم، و از نظریه‌پردازان فکری جریان اصلاحات و اعتدال، و چهره علمی و کاریزماتیک در جریان روشن‌فکری دینی بود. دکتر فیرحی در ساحت اندیشه سیاسی اسلام و فقه سیاسی اسلام، شاگردانی در حوزه علمیه قم از جمله در انجمن مطالعات سیاسی حوزه علمیه، و همچنین در دوره‌های کارشناسی، ارشد و دکتری در دانشکده حقوق علوم سیاسی دانشگاه تهران و برخی دانشگاه‌های کشور تربیت کرد. وی

۱. مطلب ذیل، برگرفته و اصلاح‌شده گفتاری است که در تاریخ ۱۳۹۹/۸/۲۸ با عنوان «فیرحی؛ از قم تا نیاوران» در خبرگزاری

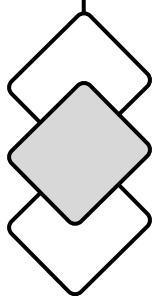
کتاب‌ها و مقالات زیادی نیز در راستای پروژه فکری خویش به نگارش درآورد که بخش مهمی از تأثیرگذاری فکری او، مرهون همین آثار است.

۲. از مهم‌ترین مبانی فکری فیرحی، نسبت‌گرایی معرفتی است که پلورالیسم و تکثرگرایی از لوازم آن به شمار می‌آید. مبنای نسبت‌گرایی، موجب شد تا فیرحی به رویکرد «تحمیل نظریه بر نص» که ملازمه دارد با تفسیر به رأی متون دینی، کشیده شود. ایشان با توجه به پذیرش این رویکرد، و نیز تمایل به لیبرالیسم و حاکمیت دموکراسی غربی، نصوص دینی را برای قرائت لیبرال از اسلام، تأویل می‌کرد و در همین راستا، برخی نصوص را گزینش، و برخی دیگر را نادیده می‌گرفت.

۳. دکتر فیرحی از فقه سنتی در حوزه علمیه برمی‌خیزد و با تحول فکری و معرفتی تا کانت پیش می‌رود و با توجه به تعلق خاطری که ایشان به میشل فوکو و گادامر و برخی دیگر از اندیشمندان مغرب‌زمین داشت، به فهم هرمنوتیک از فقه و برداشت پلورالیستی از فقه سیاسی می‌رسد. این نکته جای سؤال دارد که چرا باید در آثار فیرحی، فقهی که از دل حوزه علمیه برخاسته است، با خوانشی برخاسته از ملاک‌ها و معیارهای معرفتی فیلسوفان غربی ارائه شود. 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. فیرحی می‌خواهد فقه و گزاره‌های فقهی را با گزاره‌های لیبرالی و لیبرال دموکراسی غربی تطبیق داده و تفسیر کند که نتیجه آن لیبرالیزه کردن فقه اسلامی است. وی در این راستا از تنبیه الامه میرزای نائینی - با خوانش خاص و تحریف‌شده‌ای که از آن دارد - بهره می‌برد. بنابراین تحلیل، باید به تحول در فقه برویم به گونه‌ای که بتواند از پس توجیه و تفسیر تجدد برآید و راه را برای آن بگشاید. دکتر فیرحی، با تفسیر حداقلی از اسلام، وقتی در مورد حکومت و حاکمیت سخن می‌راند، مبنای او عرف، عقلانیت، مقبولیت و تجربه بشری است. بر این اساس، از مشروعیت الهی حاکمیت و حکومت حتی در حکومت نبوی و علوی، فاصله گرفته، و گرایش به مقبولیت و عرف‌گرایی در اندیشه سیاسی اسلام پیدا می‌کند. اینکه مشروعیت برخاسته از نصوص دینی به مقبولیت برخاسته از تفکر غربی تنزل داده شود، حکایت از این فاصله‌گذاری دارد.

۴. دکتر فیرحی با اهتمام به طرح مباحث مشروطه ایران، به دنبال توجیه، تأویل و تفسیر غربی از پدیده مشروطیت و مشروطه‌خواهی ایرانیان است. این پروژه با طرح اندیشه آخوندخراسانی و میرزای نائینی و تفسیر نادرست از اندیشه آنها، در تقابل با اندیشه‌های مشروعه‌خواهانی مانند شیخ فضل‌الله نوری است. در همین راستا، یکی از محورهای فکری دکتر فیرحی، پدیده‌ی مقابله با استبداد و استبداد دینی است. از نظر فیرحی، جوامع دینی و اسلامی از جمله جامعه ایرانی، جوامعی استبدادزده هستند و تفسیر رایج دینی نیز به نوعی به این استبداد کمک کرده است.

۵. از جمله آرا و اندیشه‌های دکتر فیرحی که البته فرصت نکرد آن را تفصیل دهد، نفی اسلامی‌سازی علوم انسانی است. در پروژه دکتر فیرحی، علوم انسانی مثل سایر علوم، محصول عقل بشری و خرد و عقلانیت جمعی است و لذا پدیده اسلامی‌سازی علوم انسانی، پدیده توجیه‌ناپذیری است. این درحالی است که آمیخته‌بودن علوم انسانی موجود با مبانی اومانیستی غرب و تفاوت‌ها و تضادهای گزاره‌های متعددی از این علوم با دین اسلام بر اهل نظر پوشیده نیست.



مقالات

ارزیابی اصالت دانش سیاسی در تحلیل دکتر فیرحی

داود مهدوی زادگان

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرحوم دکتر فیرحی در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام به رابطه تولیدی یا علی و معلولی دانش و قدرت می‌پردازد. مقصود وی از دانش در اینجا، به طور مشخص، دانش سیاسی به معنای عام آن و فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به معنای خاص است. به عقیده وی دو دیدگاه کلی وجود دارد. بنابر دیدگاه اول، اراده و قدرت مسبوق به دانش است. در این صورت، دانش، واقعیت فراتاریخی پیدا می‌کند و همواره تأثیر گذار است. اما بنابر دیدگاه دوم، قضیه بر عکس است؛ یعنی دانش مسبوق به اراده و قدرت است. در این صورت، دانش، واقعیت تاریخی پیدا می‌کند. فیرحی کوشیده است در این کتاب رجحان دیدگاه دوم؛ یعنی تأثیرپذیری دانش از قدرت را اثبات کند. به همین خاطر است که می‌گوید وجه تأثیر گذاری دانش بر اراده و قدرت، علیرغم اهمیت شایان خود، خارج از علایق ما است (همان: ۱۸). و باز به همین خاطر است که در عنوان کتاب خود، قدرت را مقدم بر دانش آورده است. در حالی که منطق علمی بحث، اقتضا می‌کند که رویه دیگر را نیز مورد بررسی قرار داد و نشان داد که نمی‌توان آن را به مثابه دیدگاه رقیب تلقی کرد.

به هر روی، فیرحی در مقدمه کتاب، فرضیه مختار خود را این‌گونه صورت‌بندی کرده

است: « استدلال اساسی ما این است که بین دستگاه قدرت و 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. دانش سیاسی و نظام مشروعیت برخاسته از آن، با سخن از عدالت و مناسبات حاکم و مؤمنین، به گونه‌ای که گویا تنها تفسیر درست و کاملاً "منطقی" از نصوص و شریعت است، بخش عمده‌ای از سلطه را، که در ذات قدرت نهفته است، پنهان می‌کرد» (همان: ۲۱). از این رو، فیرحی هدف خود را این گونه توضیح داده است که: «ما فقط به بررسی دانش سیاسی دوره میانه، در قیاس با نصوص، اما از یک چشم انداز بیرونی می‌پردازیم. هدف ما توضیح بی‌طرفانه این نکته است که در دوره میانه چرا و چگونه چنین دانش سیاسی ایجاد شده و این دانش، نصوص دینی را چگونه تفسیر می‌کرده یا می‌کند؟» (همان: ۱۷). وی بعد از پاره‌ای توضیحات در این باره، سخن خود را چنین خلاصه کرده است: «به طور خلاصه، در این نوشته، از زاویه‌ای بیرون از دایره دانش و گفتار سیاسی دوره میانه، به ارزیابی رابطه دیالکتیکی قدرت و دانش سیاسی می‌پردازیم» (همان: ۲۲). اما جمع‌بندی فیرحی از این تحقیق که به مثابه فرضیه مختار وی تلقی می‌شود، این است: «چنین می‌نماید که تاریخ اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی، سرگذشت تغییرات قدرت است. آنجا که این تحول متوقف شده است، دانش و اندیشه نیز توقف نموده و تکرار را در خود دوره کرده است» (همان: ۲۲). به عبارت دیگر، فیرحی تاریخ تحولات دانش سیاسی را تابع و ذیل تحولات قدرت سیاسی تفسیر کرده است.

لکن به نظر می‌رسد که این تلاش دکتر فیرحی از جهات عدیده با چالش‌های جدی مواجه است و عجبالتاً در این گفتار به یک چالش اساسی اشاره می‌شود. اگر مقصود فیرحی از این تلاش علمی، بیان قانون کلی از رابطه دانش و قدرت است؛ آنگاه اصل این پژوهش به محاق می‌رود. تعابیری چون از موضع بی‌طرفی و چشم‌انداز بیرونی، از معنا تهی خواهد شد. چگونه می‌توان پذیرفت که کار فیرحی کاملاً بی‌طرفانه است؟ چون به عقیده وی دانش سیاسی تابعی از اراده و خواست قدرت است. و بر همین اساس، آیا دیگر آثار فیرحی متأثر از خواست قدرت نیست. به طور مشخص می‌توان به کتاب *آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه‌الامه*

و *تنزیله المله* وی مثال زد. آیا این اثر متأثر از صورت خاصی از قدرت که عبارت از مدرنیته سیاسی است، نیست؟ فیرحی چگونه می‌تواند مدعی شود که کار او بی‌طرفانه و از موضع بیرونی است؟ اصولاً موضع بیرونی، چگونه موضعی است. آیا موضعی میان دانش و قدرت است؛ یعنی نه اراده است و نه دانش بلکه شکل سومی است که نمی‌دانیم چیست. ولی می‌دانیم که دانش نیست.

اما اگر مقصود وی از این تحقیق، اثبات قانون کلی رابطه دانش و قدرت سیاسی نیست؛ بلکه صرفاً تحلیلی از این رابطه در دوره میانه است؛ چنین فرضی، مخالف با ماهیت زبان علمی است. چون سخن علمی عام است و قابلیت تعمیم دارد. تمام تحلیل‌های علل انحطاط و توسعه‌یافتگی جوامع معاصر بر پایه همین اصل تعمیم سخن علمی است. و اگر اصل تعمیم را نپذیریم، چنین تحقیقی صرفاً تحلیلی از قطعه‌ای از تاریخ است و نمی‌تواند برای تحلیل سایر اعصار تاریخی دستاوردی داشته باشد.

با وصف این، نگارنده تعامل دانش و قدرت را انکار نمی‌کند؛ بلکه با آن دسته از رویکردهای یک‌سویه مخالفت می‌ورزد. پرداختن به این مسأله مجال دیگری را طلب می‌کند. لکن این اندازه می‌توان گفت که دانش سیاسی، قدرت تولید می‌کند. کمترین ساحت تولید قدرت توسط دانش، مربوط به اندیشه‌ورزی‌های انتقادی پیرامون قدرت سیاسی حاکم است. بهمین خاطر است که سلاطین و اربابان قدرت از نقد سیاسی هراس دارند و سعی در محدودسازی آن دارند. بالاترین سطح دانش سیاسی در تولید قدرت، مربوط به نظریه‌پردازی سیاست و سامان نظری سیاست است. دانش سیاسی قادر است با تولید نظریه‌های بدیل سیاسی، نظام سیاسی حاکم را متزلزل کند. لذا نظام حاکم همواره سعی می‌کند نظریه سیاسی تهدیدکننده را از حضور در صحنه سیاسی دور سازد. چنانکه نظریه ولایت فقیه در دوره پهلوی تهدیدکننده بود و به همین خاطر، انتشار آن ممنوع بود. در دوره مشروطیت، از ناحیه غربگرایان، نظریه سیاسی حکومت مشروطه تهدیدی علیه نظام سلطانی تلقی می‌شد. پیروان این نظریه بعد از افت و خیزهای بسیار توانستند بر حاکمیت مسلط شوند. لکن آنها در آن زمان از وجود نظریه رقیب، احساس نگرانی می‌کردند. و آن نظریه سیاسی مشروطه دینی است که از ناحیه مرحوم میرزای نائینی رحمته‌الله

مطرح شده بود. حکومت مشروطه‌ای که میرزای نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» صورت‌بندی کرده بود، مطابقتِ مطلوبی با مدل غربی مشروطه نداشت. از این رو، مشروطه‌خواهان غربگرا از نظریه سیاسی نائینی استقبال نکردند و هرگز این کتاب شریف را به عنوان پشتوانه تئوریک مشروطه‌خواهی معرفی نکردند. در دوره پهلوی که مدعی پیروی از ایده مشروطه بود، این کتاب به طور کامل به محاق رفته بود. این کتاب در دسترس نبود و مرحوم طالقانی از طریق یکی از دوستان توانسته بود، نسخه‌ای از آن را بیابد تا آن را احیاء کند. لذا این گفته فیرحی که کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله «به متن اصلی و محور در تبیین دینی از نظام مشروطه بدل شد و کتاب و نویسنده آن را در صدر نوگرایی مذهبی - سیاسی شیعه در تاریخ معاصر نشانده» (فیرحی، در *آستانه‌ی تجدید*: ۱)، تقریباً سخن درستی است؛ ولی این گمان که کتاب تنبیه الامه در میان مشروطه‌خواهان به کتاب مرجع اندیشه سیاسی تبدیل شده بود، سخن دقیقی نیست. مرحوم فیرحی ظاهراً متوجه این مسأله شده بود و لکن سعی کرده دلیل آن را در دشواری ادبیات و تخصصی بودن متن بداند. با وصف این، وی اذعان کرده است که تاکنون هیچ تلاش علمی برای نوشتن شرح و تعلیقه‌ای بر این کتاب به عمل نیامده است: «متأسفانه تاکنون چنین اقدامی [شروح و حواشی] صورت نگرفته و اقدامات انجام شده بیشتر در مرز احیاء نسخه و یا مقدمه و پاورقی‌های شتاب‌زده و مناسبتی توقف کرده و هرگز به مرحله «تنبیه الامه‌پژوهی» تخصصی نرسیده است. این در حالی است که دانش‌پژوهان جوان هیچ منبع مکتوب برای حل ابهامات متن ندارند و به ناگزیر به برخی توضیحات شفاهی و بالبداهه محدود می‌شود» (همان: ۳).

خلاصه آن که حاکمان مشروطه‌خواه تازه به قدرت رسیده، به دلیل ناسازگاری کتاب تنبیه الامه با اندیشه سیاسی سکولاریستی‌شان، سعی کردند این کتاب را با بی‌اعتنایی از مرجعیت فکری شدن دور نگهدارند. لذا این تلقی فیرحی که تنبیه الامه مورد اقبال روزافزون و اهمیت مضاعف شده است، اولاً مربوط به دوره پسا انقلاب اسلامی و زوال حکمرانی سکولار است و ثانیاً توجه متجددان به آن در این زمان باز نه بخاطر محتوای آن، بلکه به دلیل ظرفیت‌سازی تقابلی آن با اندیشه اسلام سیاسی است. و در نهایت، کتاب تنبیه الامه و

تنزیه المله مرحوم نائینی نقدی بر نظریه فیرحی است؛ زیرا این کتاب نشان داده است که چگونه بدون وابستگی به قدرت، اعم از قدرت سنتی و مشروطه‌خواه، توانسته فکر و ادبیات تولید کند و در اندیشه سیاسی معاصر شیعه جایگاه رفیعی پیدا کند. هر دو شکل قدرت (سنتی و مشروطه‌خواه) خود را با قدرتی روبرو دیدند که مورد حمایت آن دو نبوده است. بنابر این، چنین نیست که دانش سیاسی لزوماً با حمایت قدرت پا بگیرد و شکوفا شود. بلکه گاه دانش سیاسی، قدرت سیاسی تولید می‌کند و در نتیجه، آن دانش با تشکیل دولت - ملت، عینیت سیاسی پیدا می‌کند و از آن پس، با برقراری رابطه تعاملی دوسویه و منطقی به کار خود ادامه می‌دهد. چنانکه این تجربه در انقلاب اسلامی و تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، اتفاق افتاده است. فقه سیاسی ولایی با تولید قدرت بسیج مردمی توانست حکومت سرکوبگر را کنار زند و نظام سیاسی مطلوب را جایگزین آن کند. و اتفاقاً تمام اندیشه ورزی‌های سیاسی رقیب علیرغم پشتیبانی‌های سیاسی داخلی و خارجی، تاکنون موفق به کنار زدن و خارج کردن فقه سیاسی ولایی از عرصه سیاسی نشده‌اند. بنابراین، نفی قدرت سیاسی از جوهره دانش سیاسی کلیت ندارد و نمی‌توان در همه جا چنین قدرتی را امر عرضی دانست.

اما جدا از نقد جدی که بر فرضیه و چارچوب نظری دکتر فیرحی در باب رابطه قدرت و دانش در اندیشه اسلامی وجود دارد، پرسش در این است که آیا ایشان در این کتاب (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام) توانسته است، فرضیه خود را به اثبات برساند یا خیر؟ با مطالعه محتوای به این نتیجه نمی‌توان رسید که وی در این تحقیق موفق بوده است. این مطلب را از همان فهرست مطالب می‌توان متوجه شد. بخش اول کتاب درباره کلیات مفاهیم و چارچوب نظری است. در همین بخش، نویسنده اذعان به اصالت و تقدم دانش بر قدرت در تمدن اسلامی دارد: «تمدن اسلامی به لحاظ نظری، تمدنی مبتنی بر دانش، به ویژه دانش عملی است: در واقع، هنگامی که به سلسله مراتب ارزش‌ها در جامعه اسلامی می‌نگریم، دانش بی‌هیچ رقیب و منازعی در مقام نخست نشست است، و از این حیث، نه تنها نسبت به قدرت سیاسی، بی‌ارتباط و متخارج نیست، بلکه دانش مبنای قدرت و مشروعیت تلقی شده است و اصالت دارد؛ حکومت اسلامی در ساخت نظر و اندیشه،

حکومت دانش و دانشمندان، به منظور استنباط و اجرای درست احکام دین در جامعه است. بنابراین، علم و دانش، شرط اساسی حاکم در تمدن اسلامی است که مذاهب مختلف اسلامی بر آن اجماع و اتفاق نظر دارند» (فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام: ۹۰). اما بخش دوم این اثر، با عنوان «ساخت و روابط قدرت در دوره میانه» به شکل‌گیری دولت و حکمرانی‌ها در قبل و بعد اسلام اختصاص دارد. در این بخش، ساخت قدرت، قطع نظر از نسبت آن با دانش، مورد بحث قرار گرفته است (همان: ۱۲۳). از این رو، انتظار می‌رفت که اثبات فرضیه نویسنده در بخش پایانی با عنوان «دانش سیاسی در تمدن اسلامی» آمده باشد؛ لکن چنین نیست. این بخش در سه فصل به تبیین «فقه سیاسی اهل سنت»، «فقه سیاسی شیعه» و «فلسفه سیاسی» پرداخته است. عموم مباحث، شرح و گزارشی از دو دانش فقه سیاسی و فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی است. لکن هیچ اشاره‌ای به تقدم قدرت بر دانش سیاسی نشده است. در این بخش، مباحثی مانند «رابطه زبان و اندیشه»، «شافعی؛ روش‌شناسی فقه سیاسی»، «اشعری؛ مبانی کلامی دانش سیاسی»، «نزاع اخباری و اصولی»، «عقل و سیاست؛ تکوین عقل سیاسی شیعه»، «روش‌شناسی اجتهاد در دوره غیبت» مورد بررسی قرار گرفته‌اند. ذیل هر یک از این عناوین به سختی می‌توان سخنی درباره رابطه دانش و قدرت یافت. فیرحی در جمع‌بندی فقه سیاسی اهل سنت چنین گفته است: «فقه سیاسی اهل سنت، تمام تأملات درباره امامت و زندگی سیاسی را در یک عبارت کوتاه خلاصه نمود. و آن جمله این بود که: هر کس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب‌تر است؛ «من اشدت وطأته وجبت طاعته». این منشور فقه سیاسی، که خود محصول زمان بود، در عین حال، تأثیر قاطعی بر ساخت قدرت سیاسی در پایان دوره میانه بر جای گذاشت و به بازتولید حوزه‌ها و حوضچه‌هایی نامنسجم و پراکنده از سلاطین و سلطان‌نشین‌های بزرگ و کوچک پرداخت که پیش از هر چیز به اندازه قدرت و تیغ شمشیرشان تکیه داشتند» (همان: ۲۶۲). فیرحی توضیح نداده که چگونه این نظریه فقهی اهل سنت محصول زمان است. مضافاً اینکه می‌گوید این نظریه در ساخت قدرت سیاسی تأثیر قاطعی داشته است. در این صورت، چگونه ممکن است که امر متقدم، متأثر از امر متأخر باشد؟

ناموفق بودن فرضیه فیرحی در آنجا که وارد گزارش فقه سیاسی و فلسفه سیاسی امامیه می‌شود، آشکارتر است. وی در توضیح تکوین اندیشه سیاسی امامیه به تلاش بزرگانی از شیعه مانند شیخ مفید و سید مرتضی اشاره کرده است که اساساً آنان یا در تقیه به سر می‌بردند و یا اقبال و توجهی از ناحیه دستگاه حاکمه به آنان سراغ نداریم (همان: ۲۷۸). وی به صراحت تأکید دارد که دانش سیاسی شیعه نتیجه کنکاش محض عقل سیاسی امامیه بوده است: «نظریه شیعی امامت، اصول خود را نه از تجربه تاریخی مسلمانان، بلکه در تصور عقلی محض اتخاذ می‌نمود که از طریق نهضت ترجمه در تفکر اسلامی دوره میانه، به ویژه فلاسفه، معتزله و شیعیان جاری شده بود» (همان: ۲۸۰). علاوه بر این، با پذیرش موضع انتقادی دانش سیاسی شیعه نسبت به دانش سیاسی اهل سنت، عملاً این دانش در تقابل و رویارویی با ساخت قدرت قرار می‌گیرد و در نتیجه، احتمال تأثیرپذیری آن از ساخت قدرت، ضعیف‌تر خواهد بود. نکته جالب‌تر اینکه فیرحی می‌توانست فرضیه خود پیرامون دانش سیاسی شیعه را در دوره صفویه امتحان کند، ولی عجیب است که این دوره را مسکوت گذاشته است، مگر در یک جا که اشاره‌ای به تبعیت شاه طهماسب از محقق کرکی شده است (همان: ۳۱۹).

همانطور که اشاره شد، فیرحی دانش سیاسی اسلامی را گرفتار شالوده اقتدارهای دوره میانه دانسته است. سخن پایانی وی نوعی آسیب‌شناسی دشواری طرح آزادی در اندیشه دینی معاصر است. او دلیل این امر را به همان تأثیرپذیری دانش سیاسی اسلامی از ساخت قدرت در دوره میانه دانسته است و راه‌حل را در نقادی و گسست از گفتمان سیاسی دوره میانه و نظام دانایی آن دانسته است. با این حال، فیرحی چنین گسستی را با وضعیت کنونی، چندان محتمل و عملی نمی‌داند (همان: ۳۶۴). حال آنکه اختصاص تأثیرپذیری دانش سیاسی مسلمین به دوره میانه، سخنی بس غیرعلمی و سلیقه‌ای است. هیچ دلیلی در میان نیست که گفتمان امروز آزادی که فیرحی خواهان پذیرش آن از سوی اندیشه معاصر است، محصول شالوده‌های اقتدار نوین نباشد و حتی دانش سیاسی فیرحی نیز تابعی از همین اقتدار مدرن می‌تواند باشد. لکن نکته اساسی آن است که نظریه سیاسی ولایت فقیه امام خمینی علیه السلام کاملاً توانسته است از اقتدار سیاسی و نظام دانایی سلطانی

فاصله گیرد و راهی نو در ساخت سیاسی بنیان‌گذاری کند. در این نظریه، اندیشه آزادی مبتنی بر تفسیر دینی جایگاه رفیعی پیدا کرده است. این امر نشان می‌دهد که مرحوم فیرحی هرگونه گسستی را منظور ندارد، بلکه آن نوع گسستی مطلوب وی است که همسو با اقتدار سیاسی مدرن باشد. و این نشان می‌دهد که دانش سیاسی فیرحی تا چه اندازه متأثر و گرفتار شالوده اقتدارهای مدرن است.

نقدی بر قرائت سکولار از «انسان عصر انتظار»

مهدی امیدی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مقدمه

مرحوم دکتر داود فیرحی، در تاریخ چهارم اردیبهشت ۱۳۹۹ (مدتی قبل از وفاتشان)، موضوعی را تحت عنوان «انسان عصر انتظار» به صورت مجازی در قالب نشست علمی مورد بحث قرار دادند.^۱ ایشان که در آثار گذشته خود به قرائت سنت بویژه فقه سنتی از پایگاه تجدد، نقد واقعیت سیاسی با رویکرد تجددسیاسی، و قرائت پلورالیستی و هرمنوتیکی از دین در مواجهه با استبداد پرداخته بود، در این نشست نیز با قرائتی سکولار به ترسیم انسان عصر انتظار پرداخت و بحث خود را در چهار محور زیر ارائه کرد:

۱. معرفی چهار تیپ از انسان عصر انتظار؛
 ۲. مفروضات پایه برای بحث؛
 ۳. انواع نظم‌های سیاسی متأثر از چهار تیپ ترسیم‌شده؛
 ۴. دفاع از ایده‌ای خاص از انسان عصر انتظار و نظم سیاسی برخاسته از آن!
- بی‌تردید «درک درست مفاهیم»، «فهم عمیق مسائل» و «انتقال صحیح آنها» سه گام

۱. فیرحی: حکومت عصر انتظار مخالف شرع نیست ولی شرعی هم نیست/ <http://ijtihadnet.ir/>

بسیار مهم در بررسی هر مسأله‌ای است. از این‌رو جهت بررسی و تحلیل بحث، در ابتدا به عنوان مقدمه ضروری به تبیین مفهوم «عصر انتظار» می‌پردازیم.

عصر انتظار مقطعی متکامل از تاریخ دین و دینداری است که در آن بر اساس حکمت و مشیت الهی، امام معصوم از دیده‌ها پنهان است و دینداران می‌بایست با اتکاء به خرد متکی به وحی یعنی اجتهاد در نصوص و ظواهر دینی و بر اساس نظام امامت و ولایت و هدایت عالمان دین، خود به تنظیم امور معاش و معاد خویش پردازند.

✓ انتظار در ترکیب واژگانی «عصر انتظار» به معنای توقع بدون حرکت، و نگاهی خیال‌پردازانه به آینده نیست؛

✓ انتظار به معنای رهاشدگی انسان و وانهادن به عقل خودبسنده نیست؛

✓ انتظار به معنای ناتوانی از فهم دین و عدم امکان ساماندهی زندگی به واسطه دین نیست؛

✓ انتظار به معنای سکوت و سکون و رضایت به تحکم سلطه‌گران، مفسدان و فتنه‌گران و بدعت‌گزاران نیست. این نوع انتظار از منظر عقل و شرع مذموم است و ناپسند.

✓ انتظار، چشم دوختن به آینده‌ای درخشان با ظهور مصلح جهانی و اصلاح امور است؛

✓ انتظار حرکت است و تلاش و امید، قانع نشدن به وضع نامطلوب موجود در تمام سطوح؛

✓ انتظار، داشتن عزم و اراده‌ای محکم برای ساختن گام به گام آینده‌ای مطلوب در حد توان است؛

✓ انتظار بهره‌گیری از خرد و دین برای ترسیم سامان زندگی بر مدار وسائط فیض الهی و نظام تعریف‌شده از سوی آنان است؛

✓ انتظار بکارگیری نیرو برای شکوفا نمودن استعدادها و نهفته آدمیان و زمینه‌سازی برای انقلابی بزرگ و شگرف در گستره‌ای جهانی است؛

✓ فلسفه انتظار، پایداری در مسیر حق و استمرار مبارزه با باطل تا ظهور مصلح کل است؛

✓ این انتظاری است ممدوح و ستودنی که نه مابین عقل است و نه مخالف دین.

۱. نقد تیپ‌های چهارگانه از انسان عصر انتظار

دکتر فیرحی با طرح سئوالی در این باب که انسان عصر انتظار چگونه انسانی است؟ به ارائه

چهار تیپ خیالی از انسان عصر انتظار می‌پردازد و خود یکی از این تیپ‌ها را بر می‌گزیند، بدون آنکه به منطق ارائه هر تیپ و نقد آن اهمیتی داشته باشد. چهار تصویر ایشان از انسان عصر انتظار عبارتند از: الف) انسان منفعل؛ ب) انسان رادیکال؛ ج) انسان فعال و ستیزه‌جو؛ د) انسان مداراگر، متحیر و در حال تقیه

اشکال این نوع رویکرد، فقدان پشتوانه نظری فلسفی برای طرح بحث، و نیز گزینش غیرمبتنی بر منابع و ادله فقهی یا قرآنی و روایی است. به نظر می‌رسد سه تیپ معرفی شده در یک دسته، جا می‌گیرند.

انسان عصر انتظار را می‌توان به یکی از دو دیدگاه غالب فهم کرد و مورد بحث قرار داد: الف) دیدگاه نخست آن است که وی را انسانی مسلمان رها شده به حال خود، بی‌قرار و متکی به عقل خویش بدانیم که بدون هرگونه هدایت معصوم و برنامه روشنی از ناحیه او، متحیرانه در تلاش برای ساماندهی زندگی خویش است که این خود سه حالت دارد یا انزوا طلبانه کار خود را پی می‌گیرد یا خود را با وضع موجود منطبق می‌کند و یا به حکومتی حداقلی تحت سلطه بسنده می‌کند.

ب) بر اساس دیدگاه دوم انسان عصر انتظار از آن‌رو که منتظر ظهور امامی معصوم با ویژگی‌ها و اهدافی خاص در سطح جهانی است، انسانی مسلمان است که نه منزوی است، نه تسلیم وضع موجود است و نه به حداقل بسنده می‌کند. او در می‌یابد که نقشه‌ای راهبردی از ناحیه خداوند منطبق با نظام امامت و ولایت برای او وجود دارد و او مأموریت دارد که در حد توان در اجرا و تحقق آن تا ظهور امام منتظر بکوشد.

به نظر می‌رسد دیدگاه دوم کاملاً با برداشت درون متن دینی منطبق است. انسان عصر انتظار در وظایف دینی از حیث اینکه براساس نقشه الهی باید مسیر خود را تعیین کند، چندان تمایزی با انسان عصر حضور امام ندارد. او دست کم در قبال امام غایب، سه وظیفه عمده را برعهده دارد: ۱. شناخت جایگاه واقعی امام معصوم و ایمان و باور به آن که لازمه‌اش فهم مقصد و خطوط اصلی سبک زندگی در عصر انتظار است؛ ۲. تبعیت و اطاعت آگاهانه از امام معصوم و خطامشی تعیین شده از ناحیه او در عصر غیبت که لازمه آن حرکت مؤمنانه، هدفمند و ولایت‌مدارانه به سوی اهداف تعیین شده است؛ ۳. برائت از دشمنان امام

و دشمنان دین خدا که لازمه آن مرزبندی عقیدتی و عملی با آنها است. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که انسان عصر انتظار، نه انسان منزوی، نه انسان رادیکال و نه انسان متساهل است؛ بلکه او انسانی مؤمن، تلاشگر، فضیلت‌گرا و مسئولیت‌پذیر است که در پی فهم و ترسیم نقش خود بر اساس رهیافت دین و نقشه آسمانی طراحی شده خداوند در عصر غیبت امام معصوم است، نه دنبال تصویرگری و نقاشی خیال‌پردازانه از خود.

۲. نقد مفروضات پایه بحث

۱. نخستین مفروض پایه دکتر فیرحی این است که انسان عصر انتظار، انسان ناتمام و ناقصی است چون به تنهایی قادر به دستیابی به سعادت خود نیست.

به رغم پذیرش فی الجمله مفروض فوق، اشکال آن است که نقص، ویژگی ذاتی انسان است و اختصاصی به عصر انتظار ندارد. *يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ*. (فاطر / ۱۵) نقص علمی دائمی بشر هم به این است که از سطوح و ابعاد هستی و مبدا و منتهای آن آگاه نیست *يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ* (روم / ۷)

نقص از جهت نیاز به هدایت نیز لازمه قهری حرکت تکاملی انسان است. از اینرو خداوند قبل از هبوط آدم ﷺ به زمین، وعده ارسال هدایت‌گران را داده بود. *قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* (بقره / ۳۸). اساسا در هیچ مقطعی انسان بدون عنایت حق کامل نبوده و نیست. حتی در عصر معصوم نیز این نقص از بشر برداشته نشده، بلکه بواسطه معصوم، بشر از این نقص به سوی کمال سوق داده می‌شود.

وقتی از کمال برخی انسان‌ها سخن می‌گوییم و معتقدیم که در هر عصری انسان کامل وجود دارد، این به معنای کمال مستقل از عنایت خداوند نیست. *وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* (نور / ۲۱) کما اینکه به پیامبر اسلام فرمود: *وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا* (اسرا / ۷۴)»

انسان کامل هم در نسبت با خدا معترف به نقص در حق شناخت و حق عبادت است «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَا عَبْدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ (بحار الأنوار جلد ۶۸، ۶۷) / ترجمه موسوی همدانی، ج ۲ ص ۲۹) البته این نقص، نقص ذات معلول است که به کنه علت راه نمی‌یابد.

با این حال امام معصوم در برابر سایر انسان‌ها از حیث هدایت، انسان کامل است و رافع نقص هدایتی آنها است. در عصر غیبت نیز این هدایت‌گری تعطیل نمی‌شود بلکه با نصرت پنهان آن حضرت و نیز با واسطه عالمان ربانی که حجت منصوب از سوی امام معصوم هستند تداوم می‌یابد.

۲. دومین مفروض دکتر فیرحی «انتظار نجات» است. به این معنا که انسان عصر انتظار از وضع موجود ناراضی است و برای فرار از این وضع دنبال نجات است.

اینکه انسان منتظر، راضی به وضع موجود نیست صحیح است، اما اشکال در تخصیص این حکم به عصر انتظار است. بشر همواره خواهان گذار از وضع موجود به وضع مطلوب یا مطلوب‌تر است. انتظار نجات، انتظار پیاده شدن نقشه جامع و کامل الهی بر روی زمین و سامان یافتن حیات مادی و معنوی بشر بدست انسان کامل و خلیفه الهی است. انسان عصر انتظار «توقعی مسئولانه از نجات» دارد نه غیر مسئولانه. از اینرو دست از تلاش و کوشش برای بهبود وضع موجود خویش بر نمی‌دارد و به امکان‌پذیری تحقق عدالت در سطح جهانی و مبارزه با ظلم و فساد و نیز به امدادهای الهی باور دارد.

۳. سومین مفروض ایشان این است که نظم‌های ایجاد شده در عصر غیبت، شکننده و در معرض بی‌نظمی است؛ زیرا با آزمون و خطا پیش می‌رود! وی می‌گوید: انسان عصر انتظار هیچ‌گاه نباید از خودش انتظار و توقع داشته باشد که جامعه‌ای می‌تواند درست کند که خالی از ظلم و بی‌عدالتی باشد.

به نظر می‌رسد نظم مصنوع انسان چه در عصر معصوم و چه غیر معصوم همواره در معرض شکنندگی است، اما سبب شکنندگی می‌تواند متمایز باشد.

از سوی دیگر، اینکه انسان عصر انتظار، توقع اجرای عدالت کامل در جامعه قبل از ظهور را ندارد صحیح است، لکن این امر به معنای عدم تقابل با ظلم به میزان ممکن نیست.

انسان عصر انتظار باید با تمام قوا بکوشد ظلم و بی‌عدالتی در جامعه را تا آنجا که ممکن است از میان بردارد؛

تحمل کمترین سطح بی‌عدالتی با هویت انسان عصر انتظار سازگار نیست؛ زیرا او خود را در جایگاه یاور منجی قبل از ظهور قرار می‌دهد و برای یاری او جهت تحقق عدالت کامل در جهان کاهلی و سستی به خرج نمی‌دهد. او خود را مخاطب خداوند در قرآن می‌داند که مأمور به اقامه عدل و احسان و مبارزه با فحشا و منکر است چه در زمان حضور و چه در عصر غیبت: *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ؛ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ؛ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نحل/۹۰)* « و آن را نه از روی عداوت و دشمنی با افراد بلکه منطبق با اصول اخلاق و تقوا به اجرا می‌گذارد: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ؛ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا؛ اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛ وَاتَّقُوا اللَّهَ؛ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (مائده/۸)*

انسان منتظر می‌داند که با قدرت‌های ظالم و سلطه‌گر نمی‌توان از درب نصیحت وارد شد بلکه چنین امری نیازمند قدرت است؛ بنابراین، تلاش می‌کند تا جایی که می‌تواند به سمت اجرای عدالت حداکثری حرکت کند و دیگران را هم به آن فراخواند تا در حرکتی جمعی گستره وسیع‌تری از عدالت را برقرار سازند.

مشاهده درد و رنج مردم و سکوت در برابر آن و توجیه رنج‌ها به این بهانه که بی‌عدالتی امری طبیعی است و باید توقعتان را کاهش دهید از خصوصیات انسان عصر انتظار نیست، بلکه این توجیه کسانی است که مسبب رنج و درد مردم را تطهیر نموده و زمینه فکری لازم را برای افزایش ظلم و بی‌عدالتی آنان فراهم می‌سازند.

۴. چهارمین مفروض دکتر فیرحی این است که عصر حاضر عصر «تقیه» و «تجیر» است. بر این اساس عصر انتظار از نظر ایشان، عصر حداقل‌ها، نقصان‌ها، احتیاط‌ها، تجربه‌ها، خطاها و لغزش‌ها است؛ و در عین حال عصر امیدها و آرزوها.

برای بررسی این سخن، لازم است در سه قسمت به بحث پردازیم:

الف) معنای تقیه: تقیه، یعنی «مخفی کردن حق از دیگران و یا اظهار خلاف آن، برای در امان ماندن از شرّ دشمنان و یا به جهت مصلحتی که ارزش آن بیشتر از اظهار حق باشد». تقیه از نظر فقهای شیعه در دو فرض دارای حکم وجوبی است: ۱. در حکومت‌های جور و ظالم باشد؛ ۲. اظهار حقایق، خوف جانی به همراه داشته باشد. شیخ صدوق در الهدایه ص ۵۱ می‌نویسد: «التقیة فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين» و شیخ طوسی در تفسیر تبیان ج ۲ ص ۴۳۵ می‌نویسد: «والتقیة - عندنا - واجبة عند الخوف على النفس» پس در غیراین صورت تقیه و کتمان حقیقت جایز نیست.

حرمت تقیه نیز در جایی است که کتمان حقیقت ضررهای معتدبه اجتماعی داشته باشد. برای مثال تقیه در زمانی که اصل اسلام در معرض خطر باشد حرام است. البته برخی از فقهای قدیم چون تصویری ذهنی از حکومت اسلامی در عصر غیبت نداشته‌اند، همه حکومت‌ها تا قیام حضرت حجت علیه السلام را حکومت‌های ظالم می‌دانستند و حکم به تقیه می‌دادند. اما حقیقت آن است که ائمه علیهم السلام قیام‌هایی را باطل می‌دانستند که نوعی قیام برای نفس بود و با اهداف الهی معصومین ناسازگاری داشت.

ب) معنای حیرت: حیران به کسی می‌گویند که در کار خود گشایش و فرجی نمی‌بیند. از امام صادق علیه السلام نقل شده که این حیرت شبیه حیرت موسی علیه السلام قبل از ملاقات با شعیب علیه السلام است و متعلق به شخص امام زمان است نه مردم «یصلح الله امره في ليلة كما أصلح الله امر نبيه موسي علیه السلام و يخرج من الحيرة و الغيبة الي نور الفرج و الظهور» «خداوند امر او (امام قائم علیه السلام) را در یک شب اصلاح می‌کند همانگونه که امر پیامبرش موسی علیه السلام را اصلاح نمود و او را از «تحیر و غیبت» به سمت «نور فرج و ظهور» خارج خواهد ساخت. (شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۱۵۲، ح ۱۳) در روایاتی به نقل از امام علی علیه السلام و امام باقر علیه السلام نیز عبارتی است که متعلق حیرت را امام زمان و مردم نشان می‌دهد. «تكون له حيرة و غيبة يضل فيها أقوام، ويبتدي فيها أقوام» «او را حیرت و غیبتی است که اقوامی در آن گمراه شده و اقوامی دیگر در آن هدایت یابند.» (شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، باب ۳۲، ح ۱۴)

به هر حال مفهوم حیرت در اینجا آن است که برای امام علیه السلام حالتی پیش می‌آید که در آن گشایشی برای خود او و مردم نیست و از دیدگان پنهان می‌ماند. در این صورت حیرت در

عصر انتظار همانند مسأله غیبت ناظر به مناسبات میان امام و مردم خواهد بود و حیرت مطلق مراد نیست.

پس انسان عصر انتظار، انسان متحیر به معنای واله و سرگردان نیست؛ بلکه او عدم حضور امام را عدم گشایش در زندگی خود می‌بیند و خود را از دسترسی به افق‌های برتر عالم معنا محروم می‌یابد. با این حال وظیفه خود را در چنین موقعیتی تشخیص می‌دهد. او با اتکاء به عقاید حقه، اخلاق فاضله و قواعد رفتاری ارائه شده از ناحیه دین و نیز مشاهده حقایق پیرامونی، موضع رفتاری خود را مشخص می‌کند.

ج) انسان حداقلی بودن انسان عصر انتظار: اینکه انسان عصر انتظار، انسان حداقلی و نقصان‌ها است صحیح نیست؛ زیرا اکتفاء به حداقل‌ها ناسازگار با فطرت کمال‌گرای انسان و غیر منطبق با خواست خدای متعال در اجرای همه احکام است. «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (مائده / ۴۷)» البته این بدین معنا نیست که انسان عصر انتظار، نقصان‌ها و کمبودها و توفیقات و شکست‌ها را نمی‌بیند یا آنکه خود را قادر به اجرای همه احکام و حل همه مسائل می‌داند. بلکه به این معناست که او هیچ‌گاه پرچم ناتوانی و ضعف را به دست نمی‌گیرد و از «نمی‌توانیم» و «نمی‌شود» سخن نمی‌گوید بلکه شعار او این است که **وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران / ۱۳۹)**

انسان منتظر از تمامی ظرفیت‌های علمی و عملی برای حفظ عزت و حیات مادی و معنوی خویش بهره می‌گیرد و در عین حال می‌داند که خداوند کسی را بیش از توانش تکلیف نکرده است. تا جایی که توان داشته باشد به اجرای دین و عدالت پایبند است.

او توان خود را در مقیاسی جهانی برای تحقق اسلام در نظر می‌گیرد. برای او تشکیل حکومت اسلامی نخستین گام برای تحقق اسلام است و می‌داند که اجرای کامل اسلام و عدالت منوط به تربیت انسان‌های مومن و پایبند به موازین اسلام است؛ از این‌رو نخست به استحکام ایمان درونی خود می‌اندیشد و سپس اهتمام خود را در تربیت نیروهای مومن بکار می‌گیرد.

بنابر آنچه گذشت، چهار مفروض دکتر فیرحی، یعنی «نقص انسان»، «انتظار نجات»، «نابسامانی جامعه» و «احتیاط‌طلبی انسان» هیچ‌یک مختص انسان عصر انتظار نیست و

این امور در هیچ زمانی انسان‌ها را از تکاپو و حرکت باز نمی‌دارد. تقیه در اسلام تنها در شرایطی خاص تجویز شده است و کاربست آن در تمامی ادوار غیبت کبری هم مغایر خرد ناب و فطرت کمال جوی انسان و هم مغایر با روح تعالی طلب اسلام است. وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى؛ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا؛ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (توبه / ۴۰)

۳. نقد چهار نظم سیاسی عصر انتظار

استاد حوزوی دانشگاه تهران در ادامه بحث خود، چهار نوع نظم سیاسی که محصول چهار تفسیر از انسان عصر انتظار است را بیان کرده است. این چهار نظم عبارتند از: ۱. نظریه تعطیل و نظم گتو شده انسان منفعل تا ظهور امام؛ ۲. نظم رهاشده و فسادزای انسان رادیکال تا ظهور امام؛ ۳. نظم حداکثری اسلامی سامان داده شده توسط انسان فعال ستیزه جو به عنوان مقدمه ظهور؛ ۴. نظم حداقلی غیراسلامی سامان داده شده توسط انسان متساهل.

با توجه به اینکه دو دیدگاه نخست یعنی نظم انزواگرا و نظم رها شده توأم با افزایش فساد از منطق قوی برخوردار نیست، دیدگاه سخنران فقط در برابر نظم حداکثری اسلامی قرار می‌گیرد. ایشان با طرد نوع سوم از نظم سیاسی، نظم حداقلی غیراسلامی را منطبق با دیدگاه خود و شیخ انصاری! تلقی می‌کند. وی معتقد است که ما می‌توانیم بدون انتساب حکومت به اسلام، حکومتی غیر اسلامی داشته باشیم که صرفاً برای کاهش جرم است نه اسلامی‌سازی زندگی.

در ابتدا لازم است به نسبت ناصوابی که ایشان به شیخ انصاری در باب حکومت عصر غیبت داده اند پردازیم. شیخ انصاری هیچ‌گاه از حکومت غیراسلامی در عصر غیبت دفاع نکرده است. از نظر شیخ تشکیل حکومت واجبی عرفی، عقلی و شرعی است که فقیه باید عهده دار آن باشد و در فرض عدم وجود فقیه، برخی دیگر از مردم مسلمان بر حسب وجوب کفایی باید مسئولیت آنرا بر عهده گیرند. بحث شیخ این است که آیا مطلق اختیارات معصوم (حتی در امور شخصی افراد) برای فقیه ثابت است یا آنکه تنها اموری که به هیچ وجه نمی‌توان وجوب عرفی، عقلی و شرعی آنرا انکار کرد بر عهده فقیه است؟

شیخ به دیدگاه دوم رأی می‌دهد و می‌نویسد: «و علی‌ای تقدیر فقد ظهر ممّا ذکرنا أنّ ما دلّ علیه هذه الأدلّة هو ثبوت الولاية للفقیه فی الامور الّتی تكون مشروعیة ایجادهّا فی الخارج مفروغا عنه، بحیث لو فرض عدم الفقیه کان علی الناس القیام بها کفایة» (مکاسب، ج ۳، ص ۵۵۷-۵۵۴)

شیخ انصاری مشروعیت حکومت اسلامی فقیه را از مقبوله عمر بن حنظله بدست می‌آورد و معتقد است که برحسب مقبوله، امام علیه السلام به دلیل آنکه قضاوت شاخه‌ای از حکومت است فقیه را حاکم و قاضی قرار داده است. و لذا مطلق احکام صادره از فقیه حاکم را حجت در حق مکلفین دانسته و اطاعت از او را واجب دانسته است: «إنّ تعلیل الإمام علیه السلام وجوب الرضا بحکومته فی الخصومات، بجعله حاکما علی الإطلاق و حجة كذلك، یدلّ علی أنّ حکمه فی الخصومات و الوقائع، من فروع حکومته المطلقة و حجیته العامّة، فلا یختص بصورة التخاصم». (کتاب القضاء و الشهادت، ص ۴۹)

این بیان شیخ نشان می‌دهد که حجیت حکومت فقیه حجیت تامی از ناحیه امام معصوم است و بی‌تردید چنین حکومتی «اسلامی» است. پس اینکه گفته شد شیخ مدعی تشکیل حکومت غیر اسلامی است صحیح نیست و کلام ناصوبی به شیخ انصاری نسبت داده شده است.

اما درباره مدعای دکتر فیرحی باید گفت: اگر حکومت اسلامی نباشد طاغوت است و پذیرش حکومت طاغوت از منظر اسلام منهی عنه است. و شق سومی از حکومت که نه اسلامی باشد و نه طاغوتی در اندیشه اسلامی فرض ندارد. اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِیْنَ یَزْعُمُونَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوا بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ یُرِیدُونَ اَنْ یَتَحٰكَمُوْا اِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ اُمِرُوْا اَنْ یَكْفُرُوْا بِهٖ وَیُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِیْدًا (نساء / ۶۰)

با تأملی اجمالی در احکام اجتماعی اسلام می‌توان دریافت که تشکیل حکومت اسلامی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا جلوگیری از سلطه کفار یا غیرباورمندان به دین در سطوح مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی و استقلال همه جانبه از آنها که مفاد قاعده نفی سبیل است، تنها با تشکیل حکومت اسلامی میسر است. تهیه عده و عده در برابر دشمنان اسلام و ایجاد موازنه قدرت که خواست خداوند از مسلمین در قرآن کریم است، جز

با تشکیل حکومت اسلامی ممکن نیست. اجرای احکام و دستورات اسلام بویژه در حوزه عدالت جز با سامان دهی نظم سیاسی بر اساس اسلام میسر نیست. دفاع از حقوق پایمال شده مسلمانان مظلوم در سطح جهان جز با مبارزه ساختارمند امکان پذیر نیست. **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا؛ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ** (حج / ۳۹)

اینکه بدلیل خطا در فهم و برداشت، انسان عصر انتظار حق نداشته باشد چیزی را به دین نسبت دهد سخن سخیفی است زیرا لازمه اینکه هیچ گونه حکم عبادی و گزاره معرفتی و ارزشی را نتوان به دین نسبت داد، این است که تا ظهور امام زمان [حیات بشر عاری از مفاهیم و معارف و احکام دینی است و فرض تکالیف دینی نیز بی معنا خواهد بود. این سخن مبتنی بر پلورالیسم معرفتی در حوزه دین است که به اطلاق آن غیر منطقی و قابل پذیرش نیست. بیان صحیح آن است که گفته شود به دلیل امکان خطا باید در نسبت دادن یک امر به دین دقت بیشتری به عمل آورد و از ابزارهای لازم و مورد اعتنای دین برای فهم استفاده کرد.

استاد حوزوی - دانشگاهی در ادامه بحث خود، انسان عصر انتظار را انسانی فروتن می داند که حداقل سامان زندگی را می پذیرد. اهل مدارا است و تساهل حاکم بر زمانه خود را می پذیرد.

پرسش این است که اگر حق حداقلی را هم از انسان متساهل بگیرند با چه وسیله ای می خواهد آن را بدست آورد؟ این انسان فروتن در برابر جریان سلطه جهانی چگونه می تواند حق حداقلی خود را از چنگ صاحبان قدرت و ثروت و شبکه های ارتباطات جهانی بدست آورد؟ دکتر فیرحی، در ادامه به روحیه تساهل گری انسان عصر انتظار می پردازد و تبلیغ مذهب را تعطیل شده اعلام می کند. وی می گوید:

در این دوره، اصل بر تساهل و مدارا است و به تقیه حکم می کند؛ تقیه همچنان که جنگ ابتدایی را تعطیل می کند، علی القاعده تبلیغ های خاص برای مذهب هم تعطیل می شود... انسان شیعه عصر انتظار دنبال تبلیغ کردن گسترده دین خودش نیست؛ بلکه دنبال محاجه با دیگران هم نیست و هرکجا دید که دیگران تحکم می کنند بر اساس اصل تقیه سکوت می کند و آنها را به درک خودشان واگذار می کند.

عجیب اینجاست که در این نگرش کسانی که اهل تحکم اند نباید وادار شوند که روحیه تساهل در پیش گیرند، اما شیعیان در برابر آنها باید تساهل بورزند!!
 آنها اگر ایدئولوژی خود را بطور تحکم‌آمیز بر جهان مسلط کنند باید آنها را به حال خود رها کرد؛ اما اگر شیعه بخواهد به تبلیغ مذهب خود بپردازد، باید جلوی او را گرفت و او را از اینکار باز داشت!!

آنها اگر خواستند نظام لیبرال دموکراسی خود را برترین نظام سیاسی معرفی کنند، باید پذیرفت اما اگر شیعه بخواهد حکومت اسلامی تشکیل دهد و آنرا در قالب مردمسالاری اسلامی به جهان معرفی کند، باید از انتساب حکومت او به اسلام جلوگیری کرد!!
 واضح است که شیعه‌ی اهل تساهل و تقیه در برابر مذاهب و مکاتبی که آشکارا و با تمام قوای خود و به صورت تحکم‌آمیز به ستیز و مبارزه با اسلام و تشیع برخاسته‌اند جز سکوت و پذیرش خفت نمی‌تواند عملی انجام دهد؟ او باید عزت و اقتدار خود را از دست بدهد و در عین حال به تساهل خود بی‌بالد و خود را مومن و معتقد بداند!

جمع‌بندی

برآیند مطالب ارائه شده در بحث ما آن بود که مؤلفه‌های «انسان عصر انتظار»، متمایز از مؤلفه‌های انسان سکولار است و نه تنها نمی‌توان لباس یکی را بر اندام دیگری پوشاند، بلکه این امر خیانت به آرمان تشیع در عصر غیبت است؛ زیرا:

۱. «انسان عصر انتظار» در انتظار ظهور امامی معصوم و عدالت‌گستر است که از نقشه جامع الهی راهبردی برای تدبیر و اصلاح جهان برخوردار است؛ از اینرو خود و عصری که در آن قرار دارد را بخشی از آن نقشه جامع الهی می‌داند. حال آنکه انسان سکولار در انتظار نقد حال است و تلاش دارد آنرا با خرد منقطع از ولایت الهی ترسیم کند و آینده مذهبی را چونان فضایی تخیلی می‌یابد که بر فرض تحقق، یکباره، توأم با اکراه و بدون تمهید مقدمات، ظهور می‌یابد؛

۲. انسان عصر انتظار بر اساس خردورزی متکی به وحی به آینده خوشبین و به نقش خود در این عصر واقف است و در می‌یابد که بر حسب منطق توحید، به هدایت و همراهی

وسائط فیض نیازمند است؛ از این رو باید با شناخت امام معصوم و تبعیت از او و مرزبندی با دشمنان وی، خود را برای یاری آن امام مهیا و آماده سازد. برخلاف انسان سکولار که در وادی سرگشتگی و تحیر گرفتار است و راه را از چاه تشخیص نمی‌دهد و به رغم اذعان به نواقص خویش، تنها دل بسته داده‌های ناتمام عقلی خویش است؛

۳. انسان عصر انتظار می‌داند که خداوند کسی را بیش از توانش تکلیف نکرده است؛ اما توان خود را در مقیاسی جهانی برای تحقق اسلام در نظر می‌گیرد. برای او تشکیل حکومت اسلامی نخستین گام برای تحقق اسلام و اجرای عدالت است. او می‌داند که اجرای کامل اسلام و نیز اجرای عدالت کامل، منوط به تربیت انسان‌های مومن و پایبند به موازین اسلام است؛ از این رو در تلاش برای دستیابی حداکثری به کمال فردی و سعادت اجتماعی، نخست در اندیشه استحکام علم و ایمان درونی خویش است و به تهذیب نفس می‌پردازد و سپس اهتمام خود را در تربیت نیروهای مومن بکار می‌گیرد تا حیات جمعی را به اراده خویش تغییر دهد و جامعه‌سازی کند. اما برای انسان سکولار عدم توانایی، بهانه خوبی برای عدم اجرای عدالت است. ضعف در فهم دین، بهانه خوبی برای انکار امکان برداشت از دین و انتساب آن به دین است. آرامش خیال ناشی از روح تساهل، آسانتر از پذیرش ریسک حکومت مبتنی بر اسلام است. انسان سکولار به زندگی حداقلی در سایه سطله استکبار دلخوش می‌کند؛ چرا که اهل مبارزه نیست و ضعف خود را فروتنی می‌نامد. در داخل، شعار حقوق حداکثری شهروندی سر می‌دهد، اما در ارتباط با نظام سلطه جهانی از حق حداقلی هم‌کیشان خود دفاع می‌کند!!! انسان سکولار عمق اندیشه‌ای مذهب خویش را با قرائتی بیگانه از آن می‌فهمد و در برابر تحکم فرهنگی بیگانه، امر به تعطیلی تبلیغ مذهب و سکوت خفت‌بار می‌کند!

۴. انسان عصر انتظار انسان مجاهدی است که برای اعتلای دین تلاش می‌کند. با واقعیت‌های منحوس و ناسالم فرهنگی، سیاسی، اقتصادی به مثابه بیماری‌های عالم انسانی مبارزه می‌کند و از رنج‌ها و سختی‌های مسیر حق‌طلبی نمی‌هراسد. در حالی که انسان سکولار از رنج‌گریزان است و کنج عافیت را به میدان مبارزه ترجیح می‌دهد و به رغم ضعف و سستی، عمل خویش را خردمندانه و احتیاط منطقی و عقلانی می‌پندارد.

۵. انسان عصر انتظار می‌داند که در این عصر انسان‌های زیادی در ورطه گمراهی قرار می‌گیرند؛ به نحوی که خواسته یا ناخواسته به التقاط دچار می‌شوند و گاه روح تفکرات سکولار عصر روشنگری را بر کالبد فقه شیعه تزریق می‌کنند و گاه انسان بی‌قرار سکولار را به عنوان انسان عصر انتظار به خورد جامعه می‌دهند و بر برافراشتن پرچم تسلیم در برابر تحکم زمانه و تعطیل کردن تبلیغ مذهب و نهایتاً حذف مذهب از گردونه سیاست و حکومت رأی می‌دهند. برآیند تفکر سکولار، عاری ساختن فعالیت‌ها و رفتارهای سیاسی اجتماعی از مفاهیم دینی است. طبیعی است که با تعطیلی تبلیغ مذهب، و حذف حکومت اسلامی، عرصه برای مذهب ستیزان در عرصه جهانی و مبلین سکولاریسم در مراکز علمی تشیع فراهم می‌گردد.

بررسی انتقادی تحلیل دکتر داوود فیرحی از مفهوم «مردسالاری دینی»

ابوذر مظاهری

استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مقدمه

روشن است که تولید مفاهیم جدید فلسفه سیاسی مستلزم پویایی و حیات فلسفه سیاسی و لو به صورت غیر مستقیم است. برخی مفاهیم تولید شده در بستر اندیشه سیاسی امروز، بیانگر این پویایی و حیات است و حداقل تأثیر عقلانیت اسلامی در اندیشه سیاسی را نشان می‌دهد. دقت در برخی مفاهیم جدید، همچون مفهوم «مردسالاری دینی» عمق فلسفی و عقلانی خاصی را در پس آنها نمایان می‌سازد. بررسی این عمق به خصوص آنجا که برخی از این مفاهیم با زمینه مدرن غربی همراه باشند، پویایی مستقلانه عقلانیت اسلامی را روشن می‌سازد.

مفاهیم جدید و در عین حال اصیل و دارای ریشه‌های تاریخی، محصول یک فرهنگ و اندیشه پویا هستند. مفاهیم نقطه عطف‌های یک اندیشه محسوب می‌شوند. امروزه ظهور و بروز مفاهیم جدید در اندیشه سیاسی اقوام به سهولت انجام می‌پذیرد، منتها در میزان اصالت این مفاهیم تفاوت‌های زیادی وجود دارد. فرهنگ و اندیشه‌ای که پویایی خود را از دست داده است و دچار زوال و انحطاط شده باشد، به طور قطع نمی‌تواند از اصالت مفاهیم برخوردار باشد.

مفهوم «مردم‌سالاری دینی» همچون چارچوبی نظری، یک وضعیت عینی را در دوره‌ای از تاریخ ایران اسلامی ترسیم می‌کند. این وضعیت عینی (شامل ظرفیت‌های نظری و موقعیت‌های عملی موجود) که از آن تعبیر به «مردم‌سالاری دینی» می‌کنیم، بر پایه مبانی فلسفه سیاسی اسلامی و اصول عقلانیت سیاسی اسلامی بنا شده است.

در مقابل دیدگاه فوق دو دیدگاه وجود دارد که اگر چه با ظاهر متفاوتند، اما نتیجه و حاصل مشترکی دارند. در دیدگاه اول دکتر جواد طباطبایی ترکیب «مردم‌سالاری دینی» را با الگوی تحلیل هگلی تجزیه و تحلیل می‌کند و خلق این مفهوم را محصول یک خلط ایدئولوژیک معرفی کند و در دیدگاه دوم دکتر داوود فیرحی با الگوی فکوی و اثبات یک گسست معرفتی در عقلانیت جدید و قدیم اسلامی این مفهوم را فهم‌پذیر می‌کند.

در اینجا با تمرکز بر بررسی و نقد دیدگاه دوم، به تناسب مباحث اشاره‌ای به دیدگاه اول نیز خواهد شد.

وضعیت کنونی از دیدگاه اول «وضعیت بن‌بست بنیادینی است که جز از مجرای طرح مشکل بنیادها، راه برون رفتی بر آن متصور نیست و بنابراین هر کوششی که مؤدی به پرسش از مبانی و طرحی نو در مبادی نباشد، راه به جایی نخواهد برد»^۱ این دیدگاه معتقد است مبانی و بنیادهای سنت اندیشه سیاسی ما به گونه‌ای شکل گرفته است که نوعی زوال و رکود را در اندیشه سیاسی پدید آورده است. در این وضعیت به طور طبیعی مفاهیم جدید نمی‌توانند اصیل و ریشه‌دار در سنت باشند، بلکه صرفاً بر پایه نوعی تقلید و خلط ایدئولوژیک شکل خواهند گرفت.

اما بر خلاف دیدگاه اول، دیدگاه دوم مفاهیم ترکیب‌یافته در مفهوم مردم‌سالاری دینی را همساز و هم‌افق می‌داند. منتها معتقد است برای درک این همساز و هم‌افقی بایستی خود را از محدودیت‌های معرفتی که بر اندیشه ما حاکم است خارج کنیم و ابتدا فضای عالمی که ما را احاطه کرده و این مفاهیم را در اختیار ما گذاشته است، دریابیم. چرا که مردم‌سالاری دینی در واقع «در جهان بودگی» مسلمان ایرانی است. فرد ایرانی در فضای وجودی -

۱. جواد طباطبایی، «راه ناگزیر دموکراسی»، روزنامه شرق، ۲۳ اسفند ۱۳۸۲.

معرفتی خاصی قرار گفته است که می‌تواند وجوه مردمسالارانه «نصوص دینی» را ببیند و درک کند.^۱ با این نگاه ترکیب مفاهیم «مردمسالاری» و «دینی» در «مردمسالاری دینی» یک ترکیب همساز و هم‌افق محسوب می‌شود.

۱. «مردمسالاری دینی» همساز در گسست تاریخی

بر اساس این دیدگاه، عدم حیات و پویایی فلسفه و اندیشه سیاسی در ایران بر خلاف دیدگاه اول ناشی از ضعف در مبانی نیست. چرا که اساساً در چارچوب اندیشه سیاسی، مبنای‌گرایی و جوهر‌گرایی نادرست و مخدوش است. اگر چه ملتزم به دیدگاه اول از این نظر، در انتخاب دوره میانه به عنوان خاستگاه اندیشه سیاسی اسلامی و نیز ریشه‌یابی تفکر زوال‌یافته کنونی در مبانی اقتدار‌گرایی آن دوره، درست عمل کرده است، اما موضع معرفت‌شناختی که آنها برای نقد و ارزیابی این سنت اندیشه سیاسی اتخاذ کرده‌اند، چندان مستحکم و بی‌تردید نیست.

موضع معرفتی دیدگاه اول «بر مبنای تقدم عقل بر اراده یا تقدم دانش بر عمل استوار است و با فرض اصالت دانش و فراتاریخی بودن عقلانیت سیاسی مؤسس در این دوره، ساختار قدرت و عمل سیاسی در جامعه اسلامی را تابعی از ماهیت دانش فوق‌تلقی کرده‌اند».^۲ آنها با این فرض تلاش کرده‌اند «با نقادی مبانی و هیئت تألیفی دانش سیاسی دوره میانه، راه برون‌رفتی از دایره اقتدار‌گرایانه آن دانش و طبعاً سنت سیاسی آن ارائه دهند».^۳ لکن با تقدم اراده و عمل بر عقل و دانش راه جدیدی به نگاه تاریخی و تفسیری به دانش سیاسی دوره اسلامی باز می‌شود که با گشایش این راه، به خوبی می‌توان تمایز تفسیری گذشته‌مان را که ماهیت اقتدار‌گرایانه داشته با امکانات تفسیری امروز که ماهیت دموکراتیک و مردمسالارانه دارد، درک کرد.

لازمه اتخاذ مبنای تقدم اراده بر عقل از نظر این دیدگاه، «وارونه‌سازی تمام تصورات و

۱. رک: داود فیرحی (گفتگو)، «از مدینه النبی به مردمسالاری دینی»، خردنامه همشهری، ش ۴۱.

۲. همان، ص ۱۲.

۳. همان، ص ۱۲.

فرضیه‌هایی است که در دیدگاه نخست اصالت و استقلال خاصی داشتند. تردیدی نیست که وقتی اراده بر دانش و عمل بر نظریه مقدم شود، دانش و عقلانیت‌ها (از جمله عقلانیت سیاسی دوره میانه) موقعیت فراتاریخی خود را از دست داده، و از مقام "معیار حقیقت" و ملاک مشروعیت به "آئینه" تمام نمای قدرت در هر دوران تنزل می‌یابند.^۱

این دیدگاه معضل ما را در عبور از این ساختار اقتدارگرا که اندیشه سیاسی را به رکود کشیده است، رسوخ این باور نادرست درباره یگانگی این ساختار اندیشه با «نص» و شریعت اسلامی می‌داند، نه چنانچه در دیدگاه اول مطرح شد، صرف هماهنگی آن با دین و شریعت. منابع روش‌شناختی دیدگاه فوق، سه چیز است. نخست، اندیشه‌های آن دسته از اندیشمندانی که بر خلاف سنت سینایی به تقدم اراده و قدرت بر دانش و عقل معتقدند. دومین منبع «استخدام مفاهیم مهم هرمنیوتیک جدید است» و سومین آنها «مفاهیم فوکویی است».^۲ قاعدتاً چنین تغییر موضعی بر پایه منابع روش‌شناختی فوق، نتایج معرفتی مهمی در پی دارد که نمی‌توان به تمام آنها ملتزم شد. اما معتقد به دیدگاه فوق مدعی است، می‌توان دایره این نتایج را محدود ساخت. وی با وارد ساختن مفهوم «نص» در این دسته از پژوهش‌ها، درصد محدود ساختن این نتایج است، چرا که «نص مطابق مبانی جهان‌شناسی اسلامی محفوف به معنای مرکزی و حقیقت است».^۳ و طبق آن، این حقیقت نیست که

۱. داود فیرحی، «از مدینه النبی به مردم‌سالاری دینی»، ص ۱۳.

۲. مطابق دیدگاه فوق، با فوکو می‌توان به پیش از شکل‌گیری گفت‌وگو دانش و عقلانیت سیاسی دوره میانه گذر کرد. چون از نظر فوکو علم یک تعبیر است و این برای ما مسلمانان بسیار قابل فهم است. «چون مسلمانان علوم‌شان را از تعبیر نص به دست آورده‌اند. حالا این سوال پیش می‌آید که آیا نص امکانات متفاوتی دارد یا نه؟ اگر دارد چرا یک تعبیر مسلط شده است و خود را در جای علم و حقیقت گذاشته است و در پرتو نورش یا در سایه ناشی از زاویه دیدش، سایر تعبیر را پنهان کرده است. به تعبیر فوکو تعبیر مسلط، تعبیر دیگر را ساکت می‌کند. زبان آنها را می‌بندد... نقد علم سنتی که بر مبنای ابزارهای فکری فوکو انجام می‌شود، به دو چیز کمک می‌کند. ما با ابزار فوکو دوباره به گفت‌وگوی ماقبل شکل‌گیری تمدن دوره میانه اسلامی باز می‌گردیم. به آن گفت‌وگوی جنجالی دوره میانه که می‌پرسد آیا نص امکانات دیگری دارد یا نه؟ یعنی زمانی که تفاسیر و تعبیر متعدد وجود دارند نه یک تعبیر کلان... نقد تراش به واسطه آرای فوکو کاری است که بسیاری انجام داده‌اند. ابوزید، جابری و اركون چنین کاری کرده‌اند» (داود فیرحی (گفتگو)، جهان اسلام و فوکو؛ ترک در عینک هگلی، مندرج در سایت ایشان)

۳. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۶.

ساخته می‌شود؛ بلکه تنها هیئت تألیفی دانش‌ها و تفاسیر شکل گرفته در شرایط امکان هر دوره تاریخی هستند که ساخته می‌شوند. این دانش‌ها هستند که در هر دوره تاریخی فهم خاصی از حقیقت را بهترین فهم و تفسیر تلقی می‌کنند. و با ادعای «وحدت بین» نصوص دینی " و " میراث سیاسی " منبعث از دوره میانه، به شدت تفکر جاری ما را تحت فشار قرار داده، و از طریق سلطه مفاهیم خود، عقلانیت سیاسی در ایران و جوامع اسلامی را در دور باطل باز تولیدهای مکرر خود محصور نموده است.^۱

مطابق این دیدگاه در صورتی که این عقلانیت سیاسی شکل گرفته، عین نص و اسلام فرض شود، ترکیب مفهومی مانند «مردم‌سالاری دینی» متناقض می‌نماید، در نتیجه زمینه شکل‌گیری چنین مفاهیمی نیز از بین می‌رود و اینکه امروزه در شرایط جمهوری اسلامی طرح اندیشه آزادی با رهیافت اسلامی دچار مشکلات متعددی است، از همین جا نشأت می‌گیرد.

عقلانیت سیاسی اسلامی امروز، بنا بر این نظر، «بر میراث کهنی از سنت اقتدار در اندیشه و عمل تکیه دارد» و این، مشکلات دوگانه‌ای را برای مردم‌سالاری و آزادی فراهم می‌کند. مشکل اول از الهیات اسلامی نشأت می‌گیرد. این الهیات «با توجه به جامه اقتدارگرایانه‌ای که بویژه در حکمت عملی و زندگی سیاسی پوشیده بود، قرن‌ها است که بسیاری از نصوص دینی ناظر به آزادی، عقلانیت و مسؤولیت فردی را به حاشیه رانده و مورد غفلت قرار داده است. در چنین شرایطی، هر گونه تلاش برای تفسیری روشن از مفهوم آزادی در نصوص دینی، به این لحاظ که مسبوق بر نظریات و تأملات پیشین نبوده» با مشکل جدی مواجه می‌شود.^۲

و مشکل دوم این است که این سنت اقتدارگرایانه الهیات اسلامی، مجموعه‌ای از پیش فرض‌ها، نظریه‌ها و سلیقه‌ها را تولید می‌کند که مانع از قرار گرفتن «آزادی، در "مرکز معنا" و کاوش‌های دین‌شناسانه در باب سیاست» می‌شود در نتیجه نمی‌توان «گامی موثر در

۱. همان، ص ۱۷.

۲. داود فیرحی، مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی، ص ۷۷.

تأسیس یا بسط نظریه‌ای درباره الهیات آزادمنش، فردگرا و مردم‌سالار^۱ برداشت. از منظر فوق، الهیات اسلامی در بُعد انسان‌شناسی، به ذات نامستقل انسان توجه دارد. انسانها از این منظر همان‌گونه که فطرتاً مدنی و اجتماعی هستند، به سوی اختلاف نیز سیر می‌کنند. لذا رفع این اختلاف از ناحیه خود او میسر نیست، لاجرم خداوند به ارسال انبیاء و تشریح شرایع پرداخته است. همین‌طور مقدمات احکام عقل عملی از احساسات باطنی اخذ می‌شود و از آنجا که این احساسات فطری خود عامل اختلافند، بنابراین «تدبیر سیاسی انسانها، نیازمند راهنما و مدبری خارج از تعقل فرد انسان است»^۲. این نگاه به انسان به عنوان موجودی «ناخود بسنده» اگر چه مبانی انسان‌شناسی تجدید اروپایی را به چالش می‌کشد، اما «زمینه نظری مساعدی برای ظهور اقتدار گرایی فراهم می‌کند». و چنانچه عملاً به این سمت پیش رفت، در صورت فراهم بودن برخی زمینه‌های دیگر، ممکن است «دیوار، بلندی از اقتدار تدارک نموده و به سلب آزادیهای مکنون در نصوص اسلامی بپردازد»^۳.

نمایش اقتدارگرایی از این منظر، در فلسفه اسلامی بیشتر مشاهده می‌شود و ملاحظه آثار فارابی و ابن سینا، مدلول اقتداری و آزادی‌گریز آن را به خوبی نمایان می‌سازد. در فلسفه سیاسی فارابی، سیاست مدنی در افق فلسفه وجود طرح می‌شود و از آنجا که هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه او در پرتو مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول، فهمیده شده، ملاحظاتی وارد فلسفه سیاسی می‌شود که به طور بنیادی به نفی آزادی منجر می‌شود. از نظر فارابی نسبت سبب اول یعنی خداوند به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است. اجزای مدینه نیز مطابق نظم عالم، در یک نظام سلسله مراتبی قرار دارند که میان دو، رئیس مطلق و مرئوس مطلق طبقه‌بندی می‌شوند.^۴

۱. همان، ص ۷.

۲. همان، ص ۷۸.

۳. ص ۷۹.

۴. فارابی، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه فارسی، ص ۲۶۰ - ۲۶۲.

از این نظر مهمترین نتیجه‌ای که این مقدمات در حوزه فلسفه مدنی دارند، تقسیم اعضای مدینه به اجزای نابرابر و تحمیل یک نظم اقتدارگرا، سلسله مراتبی و عمودی بر اجزا و افراد شهر است که دوام و قوام هر یک از آن اعضا به رئیس اول است. در این نظم اقتداری رابطه میان انسان‌ها، رابطه‌ای تراتبی و اقتدارآمیز میان انسان‌های ناقص و کامل - و نه آزاد و برابر - است.

تلاش فارابی در جمع میان دیانت و فلسفه از منظر این دیدگاه، منجر به سرایت ماهیت اقتدارگرایی فلسفه به دین نیز می‌شود و «عناصر اقتداری و آزادی‌گریز» مکنون در «شهر فیلسوف»، به «امت نبی ﷺ» و «سیاست اسلامی» نیز انتقال می‌یابد. با تمایل فلسفه اسلامی به یگانه کردن خود با دین، سیطره تفسیر اقتدارگرایی آن هر چه بیشتر گسترش می‌یافت، در نتیجه دیگر اندیشه‌ها که لازمه طرح آزادی بود، بدعت تلقی شده و به گونه‌ای طرد می‌شد.^۱

دیدگاه فوق فارابی را تنها رهرو این طریق نمی‌داند و معتقد است این راه با اختلاف کمی، در فلسفه ابن سینا و بعد از او نیز دنبال شد. بلکه می‌توان گفت «به هر متن و هر اثر بزرگ فلسفی در جهان اسلام که نگاه می‌شود» خصلت اقتدارگرایی در آن وجود دارد.^۲

منشأ اساسی سلطه پیدا کردن این سنت اقتدارگرا بر اندیشه سیاسی معاصر، مطابق این نظر تمایل الهیات سنتی منبعث از فلسفه اسلامی، به یگانگی با دین است. بر این اساس، فلسفه سنتی که «زمانی با برخی از نصوص دین - یا حداقل برخی ظهورات و استظهارات نص - چالش بسیار داشت»، اکنون به گونه‌ای با دین اسلام یگانه شده و با آن تلازم پیدا کرده که «هر گاه سخن از فلسفه سنتی مطرح شود، بلافاصله دین اسلام به ذهن می‌رسد».^۳ و بدین ترتیب «به هویتی مقدس بدل شده است». این اتحاد به چنان مرتبه‌ای رسید که متون و فلسفه سنتی ما را «همپایه نصوص اصلی دین نمود و با تعمیم

۱. داوود فیرحی، مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی، ص ۸۷

۲. همان، ص ۸۴

۳. همان، ص ۸۷

قداست دین به متون و الهیات سنتی، عقل و اندیشه را به دایره بسته تکرار و شرح و تحشیه فروکاست»^۱.

نتیجه‌گیری

از آنچه در تبیین دیدگاه فیرحی درباره ترکیب مفهوم مردم‌سالاری دینی، می‌توان نتیجه گرفت: از منظر وی فلسفه سیاسی اسلامی در وضعیتی نیست که بتواند مفاهیمی همچون مردم‌سالاری دینی را تولید کند. اگر سید جواد طباطبایی علت امتناع را در زوال و عدم پویایی عقلانیت سیاسی اسلام می‌دانست، دکتر فیرحی به این جهت می‌داند که اقتدارگرایی موجود در متن عقلانیت سیاسی اسلامی، مانع از ظهور مفاهیمی می‌شود که بر محور ذات خودبسنند انسان و آزادی او معنا یابند.

در ادامه دیدگاه مختار، بر آن است که روشن سازد، هر یک از این دو برداشت، با پیش‌فرض‌های نامتناسب با ذات اندیشه و عقلانیت اسلامی شکل گرفته‌اند و بررسی منطق شکل‌گیری مفاهیمی همچون «مردم‌سالاری دینی» نشان می‌دهد که این مفاهیم در وضعیت پویا و رو به تکامل عقلانیت سیاسی اسلامی تولید شده‌اند.

۲. نقد و بررسی

موشکافی و تجزیه و تحلیل هر مسأله‌ای که در نظر ما پدید می‌آید، موجب دستیابی بهتر ما به پاسخ آن مسائل می‌شود. مسأله‌ای که مد نظر نظریه‌پرازان درباره منطق ترکیب مفاهیمی همچون «مردم‌سالاری دینی» قرار می‌گیرد، برخاسته از وضعیت عینی (شامل ظرفیت‌های نظری و موقعیت عملی موجود) است که ایران کنونی در آن به سر می‌برد. اما تبدیل این وضعیت عینی به مسأله‌ای نظری فرایندی است که می‌تواند قابل تأمل باشد.

دکتر فیرحی در گذر از توصیف وضعیت عینی به تبیین نظری آن، دست به گریبان نظریه‌های شکل‌گرفته در عالم مدرن غرب شده و معتقد است بدون چنین چارچوب‌های نظری و با فقدان مفاهیم و مقولات جدید، نمی‌توان این وضعیت عینی را به گونه‌ای نظری

تیین کرد و حتی مطابق این دیدگاه در فقدان این ابزارها، تبدیل این وضعیت به یک مسأله نیز امکان‌پذیر نیست. وی معتقد است برای تبدیل این وضعیت به یک مسأله نظری بایستی از سلطه و سیطره نظام نظری موجود (اندیشه سنتی) خارج شد و این خروج و شالوده‌شکنی جز با استخدام ابزارهای نظری پست‌مدرن (فوکویی) امکان‌پذیر نیست.

دکتر طباطبایی نیز با فیرحی در دیدگاه فوق موافق است که می‌گوید با امکانات نظری این وضعیتی که در آن گرفتار آمده‌ایم (اندیشه سنتی که با نگاه ایدئولوژیک بازسازی شده است)، تنها می‌توان خاموش ماند اما تفاوت طباطبایی در ارائه راه‌حل است که می‌گوید تنها با کمک مقولات و مفاهیم مدرن (هگلی) می‌توان بر این جهل مرکب فائق آمد.

دیدگاه فیرحی را از دو جهت می‌توان مورد تأمل قرار داد. جهت اول به دریافتی بر می‌گردد که وی از وضعیت ذهنی و عینی کنونی ایران و ایرانی دارد؛ به اینکه هم‌اکنون ایران و ایرانی در کجای تاریخ خود و نیز تاریخ جهانی به سر می‌برد، و از چه میراث اندیشه‌ای برخوردار است. آیا ایرانی هم اکنون در مرحله تکاملی از تاریخ و اندیشه خود قرار دارد، یا خیر، در مرحله‌ای از زوال اندیشه و انحطاط تاریخی به سر می‌برد؟ و جهت دوم به رویکردهای روش‌شناختی مربوط می‌شود که وی برای رسیدن به آگاهی تفصیلی و تحلیلی از وضعیت خود، به کار گرفته‌اند.

اجمالاً روشن است که از دیدگاه فیرحی وضعیت کنونی تکامل و یا در مسیر تکامل نیست. وی اگر چه بر خلاف طباطبایی تلاش می‌کند وضعیت تاریخی ما را به صورت مستقل از تاریخ غرب در نظر آورند، اما معتقد است، از طرفی سنت اندیشه ما اقتدارگرا صورت‌بندی شده است و از دیگر سو، به خودی خود و با امکاناتی که در اختیار داریم، توان خروج و فراتر رفتن از چنین سلطه ساختاری را نداریم. بنابراین چاره‌ای نیست که با اتخاذ یک موضع معرفتی متفاوت، به بازنگری و بازسازی این سنت در خلاف جهتی که تا کنون راه پیموده است، بپردازیم.

لکن به هر حال نمی‌توان تصور کرد که ایرانی در عمل رشد کرده باشد، اما در نظر، از سیر زوال و انحطاط خارج نشده باشد؛ لذا مطابق دیدگاه فیرحی، ناچاریم سیر تاریخی خود را تاکنون، منحط و افول‌یابنده تلقی کنیم. اما سؤال این است که چرا و مطابق چه الگو و

معیاری صاحب این دیدگاه، سیر تاریخی ملت ایران را تاکنون منحط تلقی کرده است؟ طبیعی است این نظرگاه صرفاً انعکاس وضعیت عینی قابل مشاهده نیست. بنابراین بایستی پی‌جوی الگوی نظری شد که معتقد به انحطاط برای تبیین این وضعیت عینی به کار گرفته است.

معضلات تبیین با الگوی فوکوی

تحلیل‌گر مفهوم «مردم‌سالاری دینی» با الگوی فوکوی، برای تبیین وضعیت فعلی و تحلیل مفهوم مردم‌سالاری دینی، راه خود را از طریق تخریب عینک هگلی می‌گشاید، چرا که مدعی است تا زمانی که این عینک را از چشم برداریم، نمی‌توان واقعیت را آنچنان که هست مشاهده کرد. فیرحی اگر چه عقلانیت سیاسی دوره میانه اسلامی و اندیشه سیاسی آن را مانند طباطبایی که از الگوی هگلی بهره می‌گیرد، اقتدارگرا و نه انسان‌محور و دموکرات می‌داند، اما معتقد است این اقتدارگرایی را نمی‌توان با الگوی هگلی مورد بررسی نقادانه قرار داد، چرا که در این الگو اروپا محوری و عقل‌گرایی اروپایی موج می‌زند و کسی که با آن به طرح اندیشه سیاسی غیر اروپایی بپردازد، جز یأس از داشته‌های خود چیز دیگری حاصلش نمی‌شود.^۱ از این نظر، اقتدارگرایی موجود در دانش سیاسی مسلمانان بیش از آنکه محصول نوع عقلانیت و مبانی نظری باشد، نتیجه سلطه عمل بر نظر می‌باشد. روابط و ماهیت قدرت در حوزه اسلامی است که دانش سیاسی اقتدارگرا تولید کرده است. الگوی هگلی از طرفی عقل و دانش را بر اراده و عمل تقدم می‌بخشد و از طرف دیگر عمل بر مبنای نظر و عقل را به غرب و اروپا منحصر می‌سازد.

فیرحی که به بررسی تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی پرداخته است، در جستجوی مبنای معرفتی است که اولاً انحصار اروپایی را بشکند و ثانیاً اقتدارگرایی مکنون در دانش سیاسی اسلامی را بر مبنایی متفاوت مورد بررسی قرار دهد.

وی معتقد است فوکو برای روشنفکران مسلمان جذابیت دوگانه‌ای دارد. از جهتی نقاد

۱. ر.ک: گفتگو با داود فیرحی، جهان اسلام و فوکو؛ ترک در عینک هگلی.

مدرنیته و نقاد هگل است و از جهت دیگر هژمونی اروپا محوری و پیشرفت‌گرایی را می‌شکند. فوکو در واقع این نظریه که اندیشه اروپایی، اندیشه عقلانی و قطع شده از محیط است را «دیکانستره»^۱ می‌کند و می‌گوید که علم اروپایی، علمی اروپایی است و منافی پشت سر آن هست او نقاد مدرنیته است یعنی همان کلیتی که هگل از آن دفاع می‌کرد. «به نظر فوکو مدرنیته با غرب گره خورده است. بنابراین این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توان به جای سخن از یک مدرنیته، از تجددها سخن گفت؟ آیا می‌شود سرنوشت جهان اسلام را به غرب پیوند نزد؟ آیا می‌توان اتصالات هگلی میان اروپا و عقل را گسست؟ چنین ایده‌هایی برای کسانی که نمی‌خواهند یا مدرن باشند یا سنتی بمانند جذاب بود».^۲

از طرف دیگر تمسک به افکار فوکو، بر اساس این نظر، نقد سنت را نیز به همراه دارد. «اگر فوکو علم مدرن را به عنوان یک اپیستمه در کلیت خودش نقد می‌کند و توضیح می‌دهد که این علم نیست، یک تعبیر است، آنگاه هر مجموعه از مفاهیم علمی، حتی غیرمدرن، هم یک تعبیر است... فوکو می‌تواند سنت‌های اسلامی را به عنوان نوعی سنت علمی مورد انتقاد قرار دهد و امکانی برای نقد تمدن اسلامی - مانند تمدن مدرن - فراهم آورد... نظام اندیشه فوکو تنها برای دیکانستره کردن اپیستمه مدرن طراحی نشده است، بلکه هر اپیستمه‌ای را می‌شکند و این امکان به نوگرایی دینی ما کمک بسیاری می‌کند و مبنایی برای نقد سنت فراهم می‌آورد».^۳

چنانچه پیشتر مطرح شد، مطابق این دیدگاه، ترکیب مفهومی مردم‌سالاری دینی، تنها زمانی می‌تواند همساز باشد که با الگوی فوکویی به شالوده‌شکنی «اپیستمه» مدرن و سنتی بپردازیم. نه مردم‌سالاری و دموکراسی تنها یک صورت دارد که آن هم در انحصار غرب و اروپاییان باشد، و نه اقتدارگرایی تنها وجه حقیقت و نصوص اسلامی است. بلکه با شالوده‌شکنی مدرنیته و نیز سنت، می‌توان زمینه بروز جلوه‌های مردم‌سالار دین اسلام را فراهم ساخت. وجوه مردم‌سالار دین اسلام تا زمانی که این دو گونه شالوده‌شکنی صورت

۱. شالوده‌شکنی

۲. ر.ک: گفتگو با داوود فیرحی، جهان اسلام و فوکو؛ ترک در عینک هگلی.

۳. گفتگو با داوود فیرحی، جهان اسلام و فوکو؛ ترک در عینک هگلی.

نگیرد، بروز نمی‌یابد، چرا که از طرفی مدرنیته مدعی است مردم‌سالاری و تجدد یک صورت بیشتر ندارد و آن هم مبتنی بر عقل و مبانی نظری مدرنیته است و از طرف دیگر سنت اقتدارگرایی اسلامی، راه بروز و ظهور اندیشه مردم‌سالاری را به دلیل عدم مطابقت با حقیقت و نصوص دینی مسدود کرده است.

فوکو راه خود را در شالوده‌شکنی مدرنیته، از طریق تخریب معرفت‌شناسی فلسفی کانت و کل‌گرایی تاریخی هگل می‌گشاید. از نظر او اگر چه تلاش کانت در شناسایی حدود معرفت تلاش اساسی بود، اما خطای او در این بود که تصور می‌کرد این حدود، عام و جهان‌شمول است و همه بشر در همین حدود، شناخت حاصل می‌کنند و نیز فکر می‌کرد اندیشه به این حدود و شرایط برای کسی که در آن حدود قرار دارد، ممکن است. در حالی که نه این حدود، عام و جهان‌شمول بودند و نه کانت می‌توانست به این حدود بیندیشد. چرا که از نظر فوکو این حدود برای کسی که در محدوده آنها می‌اندیشد، مانند سکوت است که هر صدایی نفی آن است و نظیر تاریکی است که پرتویی اندک از روشنایی زوال آن است.^۱

همچنین از نظر فوکو کل‌گرایی هگلی و به طور کلی فلسفه‌های تاریخ قرن نوزدهم درک ما را از تاریخ مخدوش کرده‌اند. در این سنت تاریخی، راهی برای ملاحظه مستقل گسست‌ها و انقطاع‌ها وجود ندارد. و همواره یک صورت کلی و یک جهت کلی بر تاریخ حکم فرماست و همه حادثه‌های منفرد در تداومی آرمانی منحل می‌شوند.

الگوی فوکویی همان‌گونه که ارائه‌کننده این الگو اشاره می‌کند، شکاف عمیقی در مدرنیته و الگوهای آن ایجاد می‌کند و این به طور مسلم سایه‌ای که اندیشه سیاسی غرب مدرن بر دیگر فضاها از جمله اندیشه سیاسی اسلامی انداخته است، تا اندازه‌ای مخدوش خواهد ساخت و تنفس دوباره آنها را ممکن می‌سازد. اما اتخاذ الگوی فوکویی برای تحلیل مفهوم مردم‌سالاری دینی چند معضل را پدید می‌آورد که به سادگی نمی‌توان از آنها عبور کرد:

۱. مطابق الگوی فوکو هیچ گفتمان و اپیستمه‌ای مطلق و عین حقیقت نیست و نگاه و

۱. حسین کچویان، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش، ص ۳۶.

درک مردمسالار نیز از این قاعده استثناء نمی‌شود. بلکه همان‌گونه که مطلقیت و عین نص بودن، دانش سیاسی، به اصطلاح، اقتدارگرایی دوره میانه بایستی شکسته شود تا راه برای وجوه مردمسالار نص باز شود، نگاه مردمسالار نیز نمی‌تواند ادعای مطلقیت و اتحاد با نص را داشته باشد. و چنانچه علم و دانش دوره میانه، مولود جهان‌بودگی آن دوره تلقی شود، دانش و علم کنونی هم مولود جهان‌بودگی این زمان باید باشد و نه عین نص یا دارای اعتبار مطلق. و اگر ملتزم به الگوی فوکویی، معتقد باشد نگاه مردمسالار نیز عین نص و مطلق نیست، پس به چه دلیل بایستی از این زاویه دانش سیاسی دوره میانه را مورد نقد و بررسی قرار داد و یکی را بر دیگری مقدم ساخت.

۲. همچنین اگر قرار باشد در هر دوره تاریخی جهان‌بودگی‌ها مولد دانش و علم آن دوره باشند، و ترجیحی نیز میان این جهان‌بودگی‌ها نباشد، با چه ملاک و معیاری می‌توان درک مردمسالار کنونی را بر درک اقتدارگرایی گذشته مقدم ساخت. مگر اینکه بگوییم توالی جهان‌بودگی‌ها در تاریخ بشر به صورت تکاملی صورت می‌گیرد. یعنی اینکه جهان‌بودگی مردمسالار بر جهان‌بودگی اقتدارگرا ترجیح دارد و متکامل‌تر است. که در این صورت به نوعی فلسفه تکاملی تاریخ و آموزه پیشرفت قائل شده‌ایم که فوکو به شدت از آن پرهیز می‌کند.

۳. مطلب دیگر اینکه آیا تعیین نوع جهان‌بودگی در اختیار انسان است یا خیر؟ اگر چنین باشد که انسان با اختیار خودش نوع جهان‌بودگی را ایجاد می‌کند، در این صورت باید بتواند جهان‌بودگی‌ها را مورد بررسی و انتقاد قرار دهد و آنها را به مطلوب و نامطلوب تقسیم کند که لازمه این بررسی و ارزش‌گذاری نیز داشتن یک سری ملاک‌های عام و جهانشمول است. و مسلماً این نتیجه مورد پذیرش فوکو نیست.

۴. از طرفی می‌دانیم که فوکو معتقد است جهان‌بودگی مدرن، نتیجه ضرورت تاریخی نیست، و انسان می‌تواند و چه بسا که باید این جهان‌بودگی را دگرگون سازد. فوکو اگر چه در آثار خود در دهه ۷۰ منکر ضرورت توجیه یک چشم‌انداز اخلاقی - سیاسی برای گذر از جهان‌بودگی مدرن بود، و هر کوششی به این منظور را افتادن به دام توهم‌های متفکران روشنگری می‌انگاشت، اما او در آثار چند سال پیش از مرگش، برخلاف آثار گذشته، به بحث

درباره اخلاق پرداخت و حتی گونه‌ای نظام اخلاقی پیشنهاد کرد. پس بایستی بگوییم از نظر فوکو آزادی تنها بنیاد و اصلی است که ارزش مطلق دارد و هر جهان‌بودگی و به تبع آن، علمی که بر پایه آزادی بنا نشده باشد، نادرست و بی‌اعتبار است. و دانش سیاسی دوره میانه به دلیل اینکه در تفسیر متون و نصوص دینی، آزادی را در مرکز معنا قرار نداده است، بایستی مورد انتقاد قرار گیرد و دگرگون شود. منتها این مطلب نیز به لحاظ اینکه یک موضع‌گیری فلسفی است، قطعاً مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است که می‌تواند مورد بحث و بررسی فلسفی قرار گیرد. در حالی که اگر نگوییم فوکو با تعیین هر اصل و بنیاد بشری مانند آزادی و انسان‌باوری مخالف است، مسلماً با طرح و بررسی فلسفی آنها سرسازگاری ندارد.

ابهاماتی از این دست، مسلماً به آنچه ذکر شد، محدود نمی‌شود، اما به نظر می‌رسد آراء و دیدگاه‌های ارائه‌کننده الگوی فوکویی با ابهامات و پرسش‌های عمیقتری نیز روبرو هستند. برخی از این پرسش‌ها به بخش اول یعنی دانش سیاسی مسلمین و برخی به بخش دوم یعنی مردم‌سالاری دینی باز می‌گردد.

در بخش اول مهمترین مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که در اقتدارگرا خواندن دانش سیاسی مسلمین در دوره میانه ابهامات زیادی وجود دارد. باید دید منظور ایشان از اقتدارگرایی چیست؟ و چگونه این عنوان بر دانش سیاسی مسلمین اطلاق می‌شود؟ آیا اساساً می‌توان نحوه توزیع قدرت سیاسی در اندیشه شیعه (حداقل در قرون میانه) را اقتدارگرا دانست؟

مشکل اساسی که در زاویه این نگاه به اندیشه سیاسی شیعه وجود دارد این است که ایشان این اندیشه را در قالب و ساختار اندیشه سیاسی غرب تحلیل می‌کند و به تفاوت اساسی اندیشه قدرت‌محور غرب جدید با اندیشه فضیلت‌محور اسلام و تشیع توجه ندارد. مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی غرب از زمانی اهمیت یافت که امثال ماکیاولی و هابز تدوین اندیشه سیاسی بر محور فضیلت را ناممکن و بیهوده دانستند. آنها معتقد بودند از آنجا که تحقق مدینه فاضله و وجود رئیس فاضله یک تصادف و شانسی است که امکان دارد هیچ‌گاه به وقوع نپیوندد و بلکه باعث سوء استفاده قدرت‌طلبان می‌شود، لذا برای غلبه بر این

شانس و تصادف بایستی چالش میان آرمان و واقعیت را با تنزل دادن به آرمان‌ها برطرف ساخت. باید فضیلت را بر اساس خیر عموم تعریف کرد نه خیر عموم را بر پایه فضیلت. خیر عموم اهداف کوتاه مدتی هستند که همه جوامع بشری در نظر دارند. اهدافی مانند ثبات، امنیت، حکومت قانون، کامیابی و پیشرفت. البته چنین نیست که مردم به طور طبیعی به این اهداف گرایش داشته باشند، لذا تعلیم، کنترل و هدایت مردم به سمت این اهداف، مهمترین وظیفه سیاستمدار است. از طرف دیگر از آنجا که رئیس فاضله نیز امر ناممکن و نامحتملی است، سیاستمدار و شه‌ریار نمی‌تواند با انگیزه فضیلت چنین تعلیماتی را به عهده بگیرد. آنچه برای چنین شه‌ریاری می‌تواند باعث انگیزه و فعالیت باشد، دستیابی به جلال و شکوه شه‌ریاری است. و هابز که اندیشه ماکیاولی را تلطیف شده‌تر ارائه کرد، قدرت و دستیابی به آن را محور سیاست تعریف کرد. عبور از وضع طبیعی که در آن انسان گرگ انسان است با توافق و قراردادی میان این انسان‌ها مبنی بر اینکه قدرت همه به یک شخص واگذار شود و این لویاتان حافظ منافع همه باشد، محقق می‌شود. به تدریج این اندیشه تلطیف بیشتری پیدا کرد و صورت این قرارداد و توافق، رنگ و لعاب زیبایی‌تری به خود گرفت و آنچه بر پایه قدرت بنا شده بود به سمت آزادی و مردم‌سالاری پیش رفت بدون آنکه بازگشت دوباره‌ای به فضیلت، مدینه فاضله، رئیس فاضله و انگیزه فضیلت باشد.

حال با این وصف، اندیشه شیعه که همچنان بر محور فضیلت و با افق مدینه فاضله و رئیس فاضله پیش می‌رود، در قدم اول، با اندیشه قدرت‌محور غرب جدید، فاصله می‌گیرد. لذا نبایستی بدون توجه به این فاصله عمیق، محصولات این دو جهت متفاوت بلکه متضاد اندیشه را، با یکدیگر مقایسه کرد. معتقد به الگوی فوکویی، برای اثبات اقتدارگرایی اندیشه سیاسی مسلمین، به فلسفه سیاسی فارابی توجه ویژه‌ای دارد. البته اگر فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی بدانیم، توجه او بی‌جهت هم نیست. فارابی به عنوان یک فیلسوف مؤسس در طرح مدینه فاضله بیشتر به ترسیم افقی پرداخته که قرار است مد نظر این عالم جدید قرار گیرد و سر اینکه تنها به رأس هرم قدرت سیاسی یعنی رئیس مدینه، پرداخته، همین است. در مدینه‌ای که فارابی ترسیم می‌کند همانند مدینه‌ای که افلاطون ترسیم کرده است، رئیس مدینه علت موجهه و مبقیه مدینه فاضله است و این اگر چه متضمن نوعی تشبیه رئیس

مدینه به خداست، اما بیانگر این است که این اتصال به عقل فعال علت ایجاد و بقای مدینه فاضله است. امثال معتقدین به الگوهای فوکویبی تصور می‌کنند در این بیان که رئیس علت موجهه و مبقیه مدینه فاضله است، نوعی اقتدارگرایی به معنای نادیده گرفتن نقش مردم خوابیده است و این را از نشانه‌های اقتدارگرایی و غیر مردم‌سالار بودن اندیشه سیاسی مسلمین تلقی می‌کنند. در حالی که اقتضای یک فلسفه سیاسی فضیلت‌محور و ایجاد مدینه فاضله در این فلسفه‌ها، اتصال به عقل فعال و کسب فیض از اوست. در اینجا این اتصال اهمیت دارد نه شخص رئیس هر زمان که این اتصال برقرار شود و شخص ارتباط‌یافته بنای ریاست نیز داشته باشد، ساخت مدینه فاضله آغاز شده و مادامی که این اتصال برقرار باشد، این مدینه، فاضله باقی خواهد ماند. اگر چه ممکن است این اتصال در ادامه به صورت مستقیم نباشد، بلکه توسط پایبندی به اصول و مبانی نوامیس رئیس اول حاصل شود. مشابه این مسأله در فلسفه سیاسی افلاطون نیز تکرار می‌شود. در آنجا نیز مدینه فاضله زمانی امکان می‌یابد که اتصال به عالم مثل امکان‌پذیر باشد و آنکه اتصال یافته، به هر علتی، ریاست یابد. اگر چه فیلسوف افلاطونی از آنجا که مسئولیتی در قبال بازگشت به عالم عینی بر خود احساس نمی‌کند، تحقق این مدینه را نیز بر شانس و تصادف مبتنی می‌سازد. فیلسوف افلاطونی را جز به زور و اجبار نمی‌توان از لذایذ نظری که در آنها غرق شده است، جدا کرد و به عرصه اجتماع و سیاست کشاند. به خلاف اندیشه سیاسی تشیع که در آن فیلسوف، یا در واقع نبی به قیام و استقامت در برابر ظلم متعهد است و این سر عدم تصادفی و شانسی بودن وجود رئیس و مدینه فاضله در فلسفه اسلامی است.

با این ویژگی اساسی، یعنی ناممکن نبودن وجود رئیس و مدینه فاضله، در اندیشه و فلسفه سیاسی تشیع اساساً نوبت به چرخشی در اندیشه سیاسی از نوع چرخشی که ماکیاولی و هابز صورت دادند، نمی‌رسد. همان‌گونه که گذشت، طرح ماکیاولی و هابز در واقع جایگزین طرح ناممکن مدینه فاضله شده است. طبیعی‌تر و معقول‌تر همین است که در صورتی که فضیلت قابل شناخت نباشد و به تبع رئیس فاضله و مدینه فاضله محقق نشوند، سیاست مدینه بر محورهای دیگر پایه‌گذاری شود و با معیارهای دیگری سنجیده شود. در جایی که رئیس مدینه، فاضله نیست، و حتی نوامیس رئیس فاضله نیز در دسترس نیست، و

یا اگر هست بدان عمل نمی‌شود، این عین واقع‌گرایی است که سیاست مدینه را بر اساس قدرت‌طلبی انسان تنظیم شود و به طور طبیعی بایستی در راه تفکیک قوا، عدم تمرکز قدرت و یا مشروط و محدود ساختن قدرت شه‌ریار قدم بر داشت. اما مسأله اینجاست که در اندیشه و فلسفه سیاسی تشیع نه تنها وجود رئیس فاضله غیر ممکن نیست، بلکه به لحاظ تاریخی نیز محقق شده است و محصول ریاست او نوامیسی است که بایستی محور سیاست و معیار سنجش آن باشد. و به طور طبیعی عالم و عامل به این نوامیس است که حق ریاست را در فقدان رؤسای فاضله اول و تابعه داراست. و آن کسی نیست جز فقیه که عالم و عامل به شریعت رؤسای فاضله است. بنابراین در طرح مدینه فاضله نه تمرکز قدرت در رئیس اول به دلیل فاضله بودن او و یا به تعبیر علمای شیعه، معصوم بودن او، مخاطره‌آمیز است و نه لزومی دارد که سیاست بر محور قدرت پایه‌گذاری و تنظیم شود.

این طرح معقولی است که در فلسفه و اندیشه سیاسی تشیع ارائه شده است. به لحاظ تاریخی هم اگر بخواهیم این طرح را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم که در طور تاریخ تشیع حداقل در ایران اسلامی، شریعت و عمل به آن محور سیاست و معیار سنجش آن بوده است و سلاطین و پادشاهان نیز در عین حال که غاصب مقام ولایت و خلافت محسوب می‌شوند، مادامی که عامل به شریعت باشند و بر پایه عدل عمل کنند، قابل تحمل و تعاملند. اما آنجا که از طریق شریعت و عدالت خارج شده، از حداقل منابع مشروعیت نیز بی‌بهره می‌شوند و بایستی با آنها معامله شه‌ریار ماکیاولی و لویاتان هابز کرد. اینجاست که مشروطه معنا پیدا می‌کند و عدم تمرکز قدرت و تفکیک قوا مطرح می‌شود. البته در همین‌جا نیز مشروطه به عنوان قدر مقدور و نه مدل آرمانی طرح می‌شود. چرا که سلسله ریاسات فاضله یعنی رئیس اول، رؤسای تابعه و در عصر غیبت ریاست فقیه و در نبود هیچ یک از اینها عمل بر مبنای شریعت و عدالت همچنان معقول و قابل تحقق است.

اما اینکه تصور می‌شود علت موجه و مبقیه بودن رئیس برای مدینه فاضله به معنای حذف نقش و عاملیت مردم است، ناشی از یک برداشت نادرست از این مطلب است. اساساً فیلسوف از تحقق عملی طرح آرمانی خود سخن نمی‌گوید. بلکه او امکانات وجود را مد نظر قرار می‌دهد. در هیچ فلسفه‌ای امکانات وجود با رضایت و پذیرش مردم سنجیده نمی‌شود.

فیلسوف قرار نیست امکانات وجود را به پذیرش مردم و حتی به تاریخی خاص محدود کند. اقتضای پرداختن به «موجود به ما هو موجود» همین است که جز به اقتضائات وجود به چیز دیگری محدود نشود. قطعاً اگر نظر به مقام عمل و امکان عملی این طرح داشته باشد، خواه نا خواه بایستی به رضایت مردم و پذیرش آنها نیز توجه کند. جایگاه مردم در طرح مدینه فاضله، جایگاه تعیین فضیلت و افق و آرمان نیست. بنابراین اگر معتقد به الگوی فوکویی جایگاه مردم را جایگاه تعیین و ترسیم فضیلت‌ها و افق و آرمان می‌دانند، اندیشه سیاسی اسلامی آنها را همراهی نمی‌کند و اگر این به معنای اقتدارگرایی است چاره‌ای از پذیرش این عنوان نیست.

اما ابهاماتی که در بخش دوم، یعنی «مردم‌سالاری دینی» وجود دارد، علاوه بر اینکه تا اندازه‌ای به بحث قبل باز می‌گردد، به صورت مجزا نیز قابل بررسی است.

مفهوم «مردم‌سالاری» گاه از جنبه فلسفه سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد، که اجمالاً در بخش اول طرح شد و نیز می‌تواند از زاویه فلسفه تاریخ به بحث گذاشته شود. به نظر می‌رسد بررسی این مسأله از زاویه فلسفه تاریخ اگر چه به دلیل عدم تدوین مقولات و مفاهیم آن، سخت و دشوار است، اما تلاش در این زمینه پرتو وسیعی بر مباحثی از این دست می‌افکند. ارائه کننده الگوی فوکویی به تبع فوکو تلاش می‌کند ظهور مفهوم «مردم‌سالاری دینی» را محصول یک گسستگی تاریخی معرفی کند. چنانچه گذشت وی معتقد است ما اکنون در جهان بودگی قرار داریم که می‌توان آن را با مفهوم مردم‌سالاری بیان کرد. دانش سیاسی مسلمانان که عمدتاً در دوره میانه تدوین یافته محصول جهان‌بودگی غیر مردم‌سالار و بلکه اقتدارگرا است، و نمی‌توان جهان‌بودگی کنونی را با مقولات و مفاهیم آن دانش تبیین کرد. اما ما در قالب فلسفه تاریخ تکاملی ظهور این مفهوم را در امتداد تاریخ اندیشه تشیع و محصول تکامل تاریخ دیانت قلمداد کرده‌ایم و معتقدیم آنچه به عنوان دانش سیاسی مسلمانان در دسترس قرار دارد، توانایی تبیین ظهور این مفهوم را داراست.

اگر بخواهیم تعبیر دیگری از مفهوم «مردم‌سالاری» داشته باشیم که عام‌تر و فراگیرتر باشد، بهتر است بگوییم مردم‌سالاری یعنی «خودآگاهی بشر نسبت به آزادی و

اختیار خود و اینکه می‌تواند سرنوشت خود را خود رقم بزند». چنانکه می‌دانیم وجه تمایز اساسی انسان با دیگر مخلوقات در این است که او نسبت به اعمال و رفتار خود آزاد و مختار است. و خود اوست که تعیین می‌کند چگونه سرنوشتی داشته باشد. اما خودآگاهی نسبت به این امتیاز و امکان وجودی در ابعاد مختلف به تدریج برای بشر حاصل می‌شود. باور بشر به این امکان در طول تاریخ و در پی قدم‌هایی که او بر می‌دارد، شکل می‌گیرد. مردم‌سالاری بیش از آنکه یک مفهوم انتزاعی باشد، یک مفهوم انضمامی و یک باور به اختیار و آزادی نسبت به سرنوشت سیاسی - اجتماعی است. ظهور یک مفهوم انضمامی و نه انتزاعی، متکی به باور و خودآگاهی است که بشر نسبت به ما به ازای این مفهوم پیدا می‌کند و همین سرّ ظهور و زوال مفاهیم است. البته همان‌گونه که روشن است این آزادی و اختیار جهت خاصی ندارد. یعنی به بیان قرآن کریم بشر اختیار دارد که راه هدایت را برگزیند و یا به ضلالت بگردد. چیزی که اهمیت دارد خودآگاهی نسبت به این انتخاب و انتخاب‌گری است.

بشر غربی مدعی است که در طی تاریخ خود، به این خودآگاهی دست یافته است. به تعبیر ای. اچ. کار، تاریخ انسان از روزی آغاز شد که انسان نسبت به آگاهی خودش در برابر طبیعت خودآگاهی پیدا کرد. مرحله دوم آگاهی، از دکارت شروع شد و آن آگاهی انسان نسبت به خود و آگاهی بود که افق آگاهی را گسترش داد و مرحله سوم از هگل و بعد مارکس شروع شد و آن آگاهی بشر نسبت به تاریخ خود و در نتیجه توان خود نسبت به تغییر و نه تفسیر جهان و تاریخ است. به تعبیری، از آن به بعد انسانها «با آگاهی به سرگذشت برای تسلط بر سرنوشت» توانا شدند. از نظر او، این در واقع آغاز تاریخ است که انسان به جای تصور زمان گذشته همچون یک جریان طبیعی، آن را رشته‌ای از حوادث مشخص پنداشت که افراد آگاهانه در آنها درگیر بوده‌اند و می‌توانند آگاهانه بر آنها اثر بگذارند. او تاریخ را به نقل از بورکهارت چنین تعریف می‌کند: تاریخ عبارت است از «جدایی از طبیعت در نتیجه بیداری حس آگاهی». تاریخ به معنای سرگذشت از آن طبیعت نیز هست، اما تاریخ به معنای خودآگاهی بر سرگذشت برای تسلط بر سرنوشت، تنها تاریخ بشری است. از نظر این نویسنده در کنار این مرحله از آگاهی جنبه‌های دیگری از آگاهی و

آزادی نیز ظهور می‌یابد که از جمله آزادی و در نتیجه خودآگاهی نسبت به سنت‌هاست. حصول این مرحله از آگاهی برای بشر توان او را بر تشریح و تدوین قوانین و گذر از سنتها و عادات نمایان می‌سازد.^۱ اینجاست که مردم‌سالاری، جامعه مدنی، دموکراسی و مفاهیمی از این دست معنا یافته و در واقع ظهور عینی و انضمامی پیدا می‌کنند. این گزارش غرب از تاریخ آگاهی و آزادی خودشان است که البته تلاش می‌کنند آن را تاریخ هم بشریت معرفی کنند. و در واقع همه تاریخ‌ها را در تاریخ غربی حل کنند.

اکنون قصد نداریم به بررسی این تاریخ خود نوشت و تحمیل آن بر تاریخ بشر بپردازیم، اما چیزی که در این فلسفه تاریخ وجود دارد، توجه به آزادی، و آگاهی بشر نسبت به این آزادی، است. آزادی و اختیار بشر زمانی معنا پیدا می‌کند که تبدیل به آگاهی شود. به بیان مولوی:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر، جانش فزون^۲

شبهه این فلسفه تاریخ را می‌توان از زاویه دینی و اندیشه اسلامی نیز طرح کرد. در تاریخ دینی و الهی نیز این آزادی، و آگاهی نسبت به آن، ارزشمند و می‌توان گفت اساسی است. هدایت الهی و پیروی از شریعت او، زمانی ارزشمند است که انسان با آزادی و اختیار خود این طریق را برگزیند. در نظر خداوند متعال اعتقادی که بر پایه سنتها و عادات شکل گرفته باشد، شاید ارزش و حسن فعلی داشته باشد، اما ارزش فاعلی ندارد. تاریخ دیانت و همچنین تاریخ تشیع از زمانی آغاز می‌شود که بشر نسبت به این اختیار و انتخاب و نتایج آن آگاهی پیدا کند. منطق پویای اندیشه تشیع زمانی می‌تواند تولیدگر باشد که شیعه، تاریخ این پویایی را درک کرده باشد و می‌توان گفت با انقلاب اسلامی این خودآگاهی به تاریخ تا اندازه‌ای ایجاد شده است.

شاید امثال معتقدین به الگوی فوکویی این را نپذیرند که اساساً این تاریخ پویایی داشته است. نظریه انحطاط دکتر طباطبایی نیز بر همین پایه استوار است. اما آنها به این

۱. ای. اچ. کار، تاریخ چیست؟، ص ۱۹۶ - ۱۹۹.

۲. مثنوی مولوی، دفتر دوم ص ۳۱۹.

نکته توجه ندارند که اگر خودشان در وضعیت تاریخی رشد یافته‌ای حداقل از جهت آگاهی، قرار نمی‌داشتند هرگز نمی‌توانستند نگاه آگاهانه به تاریخ خود داشته باشند. به هر حال، معتقدیم ایرانی هم اکنون در مرتبه‌ای از آگاهی قرار گرفته است که می‌تواند تاریخ خود را مورد ارزیابی قرار دهد و با تلاشی مضاعف شاید بتوان فلسفه این تاریخ را نیز تدوین کرد. ظهور مفهوم «مردسالاری دینی» بیانگر همین خودآگاهی است. انقلاب اسلامی اگر چه خود محصول تاریخ است، اما در عین حال جریان تاریخ تشیع را جهش وار به پیش افکنده است. آفاتی که احیاناً گریبانگیر «مردسالاری» خواهد شد، توانی است که در قبال این خودآگاهی تاریخی پرداخته می‌شود. جریان تاریخ تا زمانی که به صورت طبیعی پیش می‌رود شاید کمترین آفات را نیز در بر داشته باشد. اما وقتی که به تعبیر بورکهارت «حس خودآگاهی بشر» بیدار شد در عین حال که ممکن است این آگاهی به قیمت نفی تاریخ گذشته تمام شود، می‌تواند تاریخ گذشته را جهش داده و سرعت ببخشد.

اینکه می‌بینیم مفهومی مانند مردسالاری دینی در انقلاب اسلامی به تعبیر ما، عینیت یافته است، نشانگر وجود خودآگاهی نسبت به قابل تحقق بودن آرمان شیعه و مدینه فاضله اسلامی و نیز سرنوشت‌ساز بودن حرکت در این طریق است. «مرد سالاری» یعنی اینکه مردم در انقلاب اسلامی به آزادی عمل خود ایمان پیدا کردند و وصف دینی هم به این معناست که مردم آرمان شیعی را رو به تحقق می‌دانند. ناامیدی و یأس از آفات اعتقاد به آرمان‌های بلند است. اما انسان زمانی که بتواند به گذشته خود نگاه کند و از حرکت پیشرونده در مسیر آن آرمان‌ها آگاهی یابد، دچار ناامیدی و یأس نخواهد شد. امید به آینده علت اساسی تدوین یک فلسفه تاریخ تکاملی است، و ناامیدی نیز علت اساسی طرد فلسفه‌های تکاملی و آموزه‌های پیشرفت محسوب می‌شود.

با این حساب به نظر می‌رسد ظهور مفهوم «مردسالاری دینی» که بیانگر مرتبه تکاملی فلسفه تاریخ تشیع است، با برخی مؤلفه‌های اندیشه هگل که دکتر طباطبایی آن را مبنای اندیشه‌ورزی خود قرار داده، بیشتر قابل تبیین باشد تا الگوی فوکویی. چرا که فوکو اساساً با هر گونه فلسفه تاریخ و اینکه در مطالعات تاریخی نقش انسان و آگاهی وی در

مرکز تحلیل قرار گیرد، مخالفت می‌کند.^۱ تعبیر یکی از صاحب‌نظران درباره نسبت مدرنیسم و پست‌مدرنیسم را می‌توان پذیرفت که می‌گوید: فلسفه‌های تکاملی تاریخ و آموزه پیشرفت محصول امید بشر غربی به آینده بود و اینکه می‌تواند آینده را آنچنان که می‌خواهد رقم بزند و نفی این فلسفه‌ها در مقابل، نتیجه ناامیدی او به آینده است. گزارش پست‌مدرنیسم از مرگ انسان و اینکه دیگر او نیست که راهبر عالم تجدد است، نوعی ناامیدی به آینده و تغییر سرنوشت را در بر دارد.^۲ از این نظر، «پست‌مدرنیسم یک مرحله، دوره، عقیده و مرام نیست، بلکه وضعی است که در آن اعتقادات سست شده است».^۳ نیز به تحلیل ای.اچ. کار، «در دویست ساله گذشته اکثر مورخان نه تنها مسیری برای حرکت تاریخ قائل شده‌اند، بلکه آگاهانه یا ناآگاهانه اعتقاد داشتند که این مسیر به طور کلی صحیح بوده است و بشر از بدتر به بهتر و از پست‌تر به برتر در حرکت است... محک اهمیت و اعتباری که در برداشت خود نسبت به گذشته به کار بسته‌اند، نه تنها بر اساس احساس جریانی است که تاریخ با آن حرکت می‌کند، بلکه منوط به درگیری اخلاقی خود آنها در آن جریان است». لذا از نظر آنها جدایی میان «هست» و «باید» و میان «واقعیت» و «ارزش» بی‌معنا بود. از نظر ای.اچ. کار «این نظری خوشبین و زاینده عصری قرین اطمینان به آینده بود؛ ویگها و لیبرال‌ها، پیروان هگل و مارکس، حکمای علوم الهی و عقلی آنرا پذیرفته بودند»، اما «روحیه کنونی بدبینی و بیم از آینده... واکنشی در برابر نظریه قبل نیز محسوب می‌گردد. از همه جوانب و با منتهای تأکید به ما اطمینان داده می‌شود که جدایی بین «هست» و «باید» مطلق و چاره‌ناپذیر است و اینکه «ارزش» نمی‌تواند از «واقعیت» مشتق شود».^۴

به هر حال تفاوت پست‌مدرنیسم با مدرنیسم بیشتر از هر چیز در نگاه فلسفی به تاریخ

۱. ای.اچ. کار، تاریخ چیست؟، ص ۵۵.

۲. از دیدگاه فوکو بنای تجدد بر آب خواهد بود و علم جدید بر دریایی از شن قرار خواهد گرفت. خصوصاً اگر روشن شود که بانی اصلی بنای این عالم، آن که این بنا بر صورت او، برای او و بر وجود او قوام و دوران می‌یابد، یعنی «انسان» مدتهاست که مرده است. (ر.ک: حسین کجویان، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش، ص ۸۹).

۳. رضا داوری اردکانی، فلسفه و انسان معاصر، ص ۳۷.

۴. ای.اچ. کار، تاریخ چیست؟، ص ۱۸۳ - ۱۸۴.

ظاهر می‌شود. تأملات فوکو و دیگر همفکران او درباره تاریخ تأملاتی فلسفی است، منتها با این تفاوت که بر پایه امید به آینده بنا نشده‌اند. ارائه کننده الگویی فوکویی در اتخاذ این الگو به این نکته توجه ندارد. برخی معضلات تبیین مفهوم «مردسالاری دینی» با الگوی فوکویی محصول همین بی‌توجهی است. ملتزم به این الگو از طرفی معتقد است بایستی همانند کانت و هگل آزادی و آگاهی را در مرکز معنا قرار داد و از طرف دیگر، دست به گریبان فوکویی شده است که تلاش می‌کند مطالعات تاریخی را بدون ارجاع به عامل انسانی و آگاهی وی پیش ببرد. معتقد به این الگو به این نکته توجه ندارد که تاریخ تشیع هم اکنون تاریخ آگاهی است و الگوی فوکویی از هر تاریخ آگاهی گریزان است.

چنانچه قبلاً اشاره شد، اگر تاریخ اندیشه سیاسی تشیع را تاریخ اتحاد دین و دولت بدانیم، مردمسالاری دینی در واقع یکی از مراحل تکاملی طرح اتحاد دین و دولت است. این طرح در سیر تاریخی و مراتب ظهور فلسفه خود به جایی رسیده است که انتخاب مردم شرط تحقق این نوع از اتحاد است. در واقع این اتحاد به هر میزان که پیش می‌رود و ظهور می‌یابد، انتخاب‌گری مردم نیز ضرورت پیدا می‌کند. راه دین و پیمودن راه دشوار حق جز با پذیرش مردم و تن دادن به تبعات این پذیرش میسر نیست. مفهوم مردمسالاری دینی ظهور این مرتبه از فلسفه سیاسی اسلامی و طرح معقول آن را می‌رساند. اینکه امام خمینی^ع از ابتدا مردم را دخیل در انتخاب و حرکت می‌دانست و یا امروزه در نظام جمهوری اسلامی نمی‌توان مشارکت مردم را نادیده گرفت، بیش از آنکه محصول جو دموکراسی‌زدگی باشد، از مقتضیات و مناسبات این مرحله از طرح اسلامی است. این مشارکت و حضور، در مدینه فاضله بیشترین ظهور را پیدا می‌کند، در فلسفه فارابی مدینه فاضله مدینه‌ای است که اهل آن تعاون بر خیر داشته باشند^۱ و عجیب است که برخی محققین هیچ توجهی به این مطالب نکرده‌اند. در فلسفه فارابی در عین حال که رئیس مدینه علت موجهه و مبقیه مدینه فاضله محسوب می‌شود، تعاون مردم بر خیر نیز شرط تحقق آن به شمار می‌آید.

۱. فارابی به احتمال زیاد این مفهوم را از قرآن اخذ کرده است. خداوند متعال در سوره مائده می‌فرماید: وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...»، ۲/ مائده.

«مردم‌سالاری دینی» در واقع ظهور همین فلسفه است. مناسبت و ملائمت طرح مدینه فاضله با نظام مردم‌سالاری دینی است که زمینه بسط این مفهوم را ایجاد کرده است. ظهور و بروز مفاهیم با توجه به رشدی اتفاق می‌افتد که در طرح اسلامی و نیز آگاهی و آزادی مردم محقق می‌شود. به هر میزان که این طرح از قوه به فعلیت می‌رسد به همان میزان نیازمند انتخاب، مشارکت و تعاون مردم می‌باشد. و اینها کاملاً به هم وابسته‌اند. فعلیت یافتن یک فلسفه نیازمند آمیخته‌شدن آن فلسفه با جان افراد یک جامعه است. کاری که هگل در فلسفه غرب صورت داد، آشکار ساختن این آمیختگی بود. هگل با نگاه به تاریخ و تاریخ فلسفه غرب آشکارا می‌دید که چگونه مرحله به مرحله فلسفه و طرح معقول آن با جان آنها آمیخته شده است و خود را از درون تاریخ به فعلیت می‌رساند.

بنابراین مفاهیمی از نوع مردم‌سالاری دینی در واقع بروز و ظهور ابعاد مختلف یک طرح فلسفی خدامحور را نشان می‌دهند. همان‌گونه که مفهوم دموکراسی نمایشگر برخی ابعاد فلسفه انسان‌محوری غرب جدید می‌باشد. طبیعی است از عینک فلسفه اروپایی مفهوم مردم‌سالاری دینی ترکیبی ناساز بلکه نامفهوم باشد. اما در دایره فلسفه اسلامی این مفهوم هم‌ساز و محصول فعلیت یافتن آنچه در قوه این فلسفه بوده است، می‌باشد.

فهرست منابع

۱. داوری اردکانی، رضا، *فلسفه و انسان معاصر*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۲. طباطبایی، جواد، «راه ناگزیر دموکراسی»، *روزنامه شرق*، ۲۳ اسفند ۱۳۸۲.
۳. فارابی، ابونصر، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
۴. فیرحی، داود (گفتگو)، از مدینه النبی به مردم‌سالاری دینی، *مندرج در خردنامه همشهری*، ش ۴۱.
۵. فیرحی، داود، جهان اسلام و فوکو، ترک در عینک هگلی، *مندرج در سایت ایشان* به

۶. فیرحی، داود، قدرت، دانش مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
۷. فیرحی، داود، «مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۷، زمستان ۷۸.
۸. کار، ای. اچ، تاریخ چیست؟، چ ۴، ترجمه حسن کامشاد، تهران، خوارزمی، بی تا.
۹. کچویان، حسین، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۱۰. مولوی، مثنوی مولوی، دفتر دوم.

نقد تفسیر دکتر فیرحی از اندیشه آخوند خراسانی و میرزای نائینی درباره حکمرانی فقیهان^۱

علیرضا جوادزاده

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

علی احمدی خواه

پژوهشگر و همکار علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مقدمه

دکتر داود فیرحی در راستای پیشبرد پروژه فکری خویش، اهتمام زیادی به مواضع و مکتوبات عالمان مشروطه خواه بویژه آخوند خراسانی و میرزای نائینی نشان داده و آثار متعددی را در این زمینه به نگارش درآورده است؛ البته این اهتمام، خاص ایشان نیست و برخی دیگر از چهره های علمی یا سیاسی که دارای مبانی و گرایش های غربی (عمدتا لیبرال) هستند نیز تلاش وافر برای تفسیر مدرن از اندیشه آخوند خراسانی و میرزای نائینی داشته اند. دکتر فیرحی و همفکران وی با تکیه بر رساله تنبیه الامه و برخی اسناد، گزارش ها و تحلیل ها از مواضع سیاسی آخوند خراسانی و میرزای نائینی در دوره نهضت مشروطیت ایران،

۱. در نگارش این مقاله، از سه منبع، نوشته علیرضا جوادزاده، استفاده شد: الف) کتاب «مشروطه اسلامی: زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی»؛ ب) مقاله «نائینی در خوانش های مختلف (تحلیل گفتار و نوشتار صاحب نظران)»، در: رسائل (ماهنامه)، شماره ۱۱، شهریور ۱۳۹۸، ص ۴۳-۴۸؛ ج) اثر تفصیلی و غیرمنتشره درباره زندگی و اندیشه سیاسی میرزای نائینی.

کوشیده‌اند با انتساب «پذیرش مشروعیتِ مردمی حکومت و عدم پذیرش حاکمیت سیاسی فقیهان» به آخوند و نائینی، تفکر آنها را سازگار با اندیشه‌های مردم‌سالار غربی، و در نقطه مقابل دیدگاه سیاسی فقهای شیعه نشان دهند؛ به‌ویژه آنکه آخوند و نائینی در مقام عمل، از نظام مشروطه حمایت کردند که به‌ظاهر در عرض نظام مبتنی بر ولایت فقیه بود.^۱

در نوشتار حاضر، تمرکز بر موضوع مشروعیت حکمرانی فقیهان از منظر آخوند خراسانی و میرزای نائینی، با عنایت به نسبت‌ها و مستندات مطرح شده توسط دکتر فیرحی خواهیم داشت. در این راستا، به اختصار، در بخش اول، دلایل و برخی مؤیدات پذیرش حاکمیت سیاسی فقیهان از سوی آخوند خراسانی و میرزای نائینی ذکر می‌شود و سپس در بخش دوم، مستندات دکتر فیرحی در نفی اعتقاد این دو عالم برجسته به حکمرانی فقیهان را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم. برای شفافیت بحث، در هر دو بخش، مباحث درباره آخوند و نائینی به صورت مستقل طرح می‌شود.

۱. لزوم و حق تقدم فقیهان در حکمرانی از دیدگاه آخوند و نائینی

۱-۱. دیدگاه آخوند خراسانی

درباره دیدگاه آخوند درباره ولایت فقیهان، متن اصلی، قسمتی از حاشیه و تعلیقه ایشان بر «مکاسب» استادش شیخ مرتضی انصاری است که درباره ولایت ائمه، فقها و عدول مؤمنین بحث شده است.

تقریظ و تأیید آخوند بر برخی آثار و نوشته‌های سیاسی، که هرچند به صورت ضمنی - حاوی اندیشه سیاسی ثابت در زمینه مشروعیت حاکم است. در این راستا، تقریظ آخوند بر رساله «تنبيه الامه و تنزيه المله»، مهم‌ترین مورد به‌شمار می‌رود.

۱. جهت اطلاع از مباحث دکتر فیرحی در این زمینه، ر.ک: *آستانه‌ی تجلّد در شرح تنبيه الامه و تنزيه المله*، صفحات متعدد از جمله، ۱۰۰-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۳۴-۱۳۷، ۱۴۹-۱۵۰، ۲۲۱-۲۲۵، ۵۶۶-۵۶۹؛ *فقه و سیاست در ایران معاصر*، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴، ۲۹۱، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۰۹ و ۳۱۰-۳۱۱؛ «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی» در: *مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی*، ص ۱۹۵-۲۱۷.

برخی مواضع و اقدامات سیاسی آخوند نیز می‌تواند به‌مثابه مؤیداتی جهت کشف اندیشه ایشان درباره ولایت و حاکمیت سیاسی فقها نمود تمسک قرار گیرد؛ از همین رو، در انتهای این قسمت، مرور و نگاهی به این اقدامات خواهیم داشت.

الف) حاشیه آخوند بر مکاسب

مهم‌ترین منبع بیان‌کننده دیدگاه آخوند در زمینه ولایت فقیهان، حواشی و تعلیقات وی بر بحث شیخ انصاری در «مکاسب» است. آخوند این حواشی را در سال‌های ۱۳۱۸-۱۳۱۹ نوشته است. در میان شانزده تعلیقه آخوند در این بحث،^۱ دو تعلیقه اهمیت بیشتری دارد: در یکی از این دو حاشیه (تعلیقه چهارم)، آخوند اولاً ولایت ائمه معصومین را منحصر به امور حکومتی می‌داند و در ولایت آنها بر امور شخصی افراد - برخلاف مشهور علمای شیعه - اظهار تردید می‌کند؛ ثانیاً دلالت ادله روایی بر نیابت عامه فقیه از معصومین (و عمومیت ولایت فقیه در امور حکومتی) را قاصر می‌داند؛^۲ اما در حاشیه دیگر (تعلیقه هفتم)، وی بیان می‌کند: قدر متیقن از میان مردم برای تصرف در امور حکومتی (یا تصرف در امور ضروری عمومی، که مصداق بارز آن حکمرانی است)، فقهایند. بر اساس این عبارت، فردی می‌تواند در دوره غیبت مسئولیت حکومت را بپذیرد که فقیه جامع‌الشرایط باشد. آخوند در ادامه می‌نویسد: در صورت فقدان فقیه، نوبت به شیعیان عادل (عدول مؤمنین) می‌رسد.

عبارت کوتاه آخوند خراسانی در تعلیقه هفتم چنین است:

«قد عرفت الإشکال فی دلالتها علی الولاية الاستقلالية، و الغير استقلالية، لکنها موجبة لكون الفقيه، هو القدر المتیقن من بین من احتمال اعتبار مباشرة أو اذنه و نظره، كما أن عدول المؤمنین فی صورة فقده، یکون كذلك:

قبلاً [در تعلیقه چهارم] دانستی که دلالت این روایات بر ولایت استقلالی و غیراستقلالی [فقیه]، دارای اشکال است؛ لکن از این ادله روایی می‌توان به‌دست آورد: فقیه، قدر متیقن از

۱. برای شرح تفصیلی این شانزده تعلیقه، ر.ک: علیرضا جوادزاده، مشروطه اسلامی: زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی،

ص ۱۷۶-۲۱۴.

۲. برای آگاهی از متن و توضیح این تعلیقه، ر.ک: همان، ص ۱۸۵-۱۸۹.

میان کسانی است که احتمال داده می‌شود مباشرت یا اذن و نظر آنها معتبر باشد؛ همچنان که شیعیان عادل در صورت نبود فقیه، قدر متیقن هستند»^۱.

این تعلیقه، در واقع عطف به مطالب و عبارات آخوند در تعلیقه چهارم بحث ولایت فقیه است. در آن تعلیقه، ایشان چنین نوشت: با توجه به اینکه فقها بیش از معصومین ولایت ندارند، برای بحث درباره ولایت فقها، ابتدا باید محدوده ولایت معصومین مشخص شود؛ سپس بیان کردند: ولایت معصومین، در امور حکومتی مسلم است؛ اما در امور جزئی شخصی دارای اشکال است و نمی‌توان به ولایت آنها در امور شخصی حکم کرد. در ادامه به ادله روایی ذکر شده برای اثبات ولایت فقیهان پرداختند تا بررسی کنند: آیا فقها در محدوده امور سیاسی - که معصومین ولایت داشتند - ولایت دارند یا خیر؟ پاسخ ایشان، منفی بود. حال، ادامه بحث را در این تعلیقه (یعنی تعلیقه هفتم) ذکر کرده‌اند. بنابراین، فضای بحث، امور سیاسی و حکومتی است و آخوند می‌خواهد بیان کند: وقتی ما از ادله به دست نیاوردیم حکومت باید به فقها سپرده شود (و مسلماً دلیل دیگری نیز وجود ندارد که حکومت را به فرد یا گروه دیگری سپرده باشد)، و از سوی دیگر با توجه به ضروری بودن حکومت، در این صورت، فقها قدر متیقن و قدر مسلم‌اند و امر حکومت باید به آنها سپرده شود. در پایان نیز بیان می‌کنند در صورت عدم امکان حکمرانی فقیه، نوبت به شیعیان عادل می‌رسد.

اگر فرض کنیم که تعلیقه مذکور صرفاً درباره حکومت نباشد، اطلاق عبارات، مسئله حکومت را نیز شامل می‌شود؛ زیرا عبارات آخوند، در حاشیه و ذیل این عبارات شیخ انصاری آمده است: «اما وجوب الرجوع الی الفقیه فی الامور المذكوره، فیدل علیه...». منظور شیخ از «امور مذکور»، هر امر معروفی است که خداوند انجام آن را خواسته است، اما متولی خاص ندارد، و احتمال «مشروط بودن آن به نظر فقیه» را می‌دهیم؛^۲ و روشن است که این امور، شامل امور حکومتی نیز می‌شود (البته با فرض عدم اثبات متولی شرعی برای حکومت در

۱. محمدکاظم خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، ص ۹۶.

۲. «کلّ معروف عُلِم من الشارع ارادة وجوده فی الخارج... و [لم یعلم وظيفة شخص خاص أو صنف خاص أو کل من یقدر علی القيام به]، و احتمال کونه مشروطاً فی وجوده أو وجوبه بنظر الفقیه...» (مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۵۵۴).

عصر غیبت از طریق ادله اجتهادی؛ چنان که آخوند با نقد روایات، همین موضع را داشت؛ بنابراین، اطلاق موجود در عبارت شیخ، در عبارت آخوند نیز جاری می‌شود و هیچ دلیلی وجود ندارد که این اطلاق محدود شده، شامل امر حکومت نشود؛ به بیان دیگر، اگر عبارت آخوند ناظر به همان محدوده بیان شده توسط شیخ انصاری باشد (نه صرفاً امر سیاست و حکمرانی، که در تعلیقه چهارم بیان شده بود)، در این صورت، با توجه به اینکه عبارت شیخ بیان‌کننده امور حسبیه است (اموری که اولاً ضروری و ثانیاً بدون متولی شرعی‌اند)، تعلیقه آخوند نیز ناظر به همین امور خواهد بود و معنای عبارت آخوند چنین می‌شود: اموری که متولی شرعی ندارند و انجامشان ضروری است (امور «قدر متیقن»)، از میان تمام مردم و گروه‌ها، فقها قدر مسلم برای عهده‌دار شدن آن امورند (افراد «قدر متیقن»؛ یعنی «در امور قدر متیقن، فقها قدر متیقن هستند»؛ و از آنجاکه اگر دلالت روایات را قاصر از اثبات ولایت عامه فقیه و حاکمیت سیاسی فقیهان دانستیم (چنان که موضع آخوند همین است)، امر حکومت از مصادیق امور قدر متیقن خواهد بود، بنابراین، اطلاق تعلیقه آخوند، شامل حکمرانی خواهد بود.^۱

(ب) رساله «تنبیه الامه» و تقریظ آخوند بر آن

در سال ۱۳۲۴، پس از صدور فرمان مشروطه و تشکیل نظام مشروطیت در ایران، آخوند

۱. درباره توضیح بیشتر تعلیقه هفتم و موشکافی ابعاد گوناگون آن، رک: علیرضا جوادزاده، *مشروطه اسلامی: زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی*، ص ۱۹۶-۲۰۳.

درخور ذکر است: مؤید برداشت صورت‌گرفته از این حاشیه آخوند (مبنی بر اینکه حکومت از مصادیق بارز اموری است که فقیه قدر متیقن در انجام آنهاست)، دیدگاه و تفسیر برخی از افرادی است که آخوند را مخالف ولایت فقیه و تقدم فقیهان در حکمرانی در عصر غیبت بیان می‌کنند. این افراد پذیرفته‌اند: عبارت مذکور آخوند در حاشیه «مکاسب» بیانگر آن است که آخوند مشروعیت تصرفات عمومی ضروری و حاکمیت سیاسی را از فقیهان می‌داند. (رک: محسن کدیور، «اندیشه سیاسی آخوند خراسانی»، در: مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران، ص ۲۴۶؛ «گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین میرزا عبدالرضا کفایی، نوه آخوند»، *شهروند امروز*، ش ۵۸، ۲۰ مرداد ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). این تحلیلگران، به‌رغم پذیرش این مطلب، از تغییر دیدگاه آخوند در سال‌های بعد خبر داده‌اند. استناد آنها عمدتاً به برخی اسنادی است که در بخش بعد، مورد بررسی قرار گرفته و بطلان استدلال به آنها ثابت می‌شود.

خراسانی به حمایت عملی و نظری از این نظام اقدام کرد. از جمله اقدامات آخوند در این راستا، تقریظ و تأیید مکتوب برخی رساله‌ها یا نوشته‌های کوتاه بود که در تبیین و حمایت از مشروطه انتشار می‌یافت. در برخی نوشتارها با آنکه هدف اساسی، تبیین و دفاع از نظام مشروطه به‌عنوان الگوی سیاسی بود. به‌تناسب، مشروعیت حکمرانی فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، به‌صورت برجسته و بارز مطرح شد.

گرچه نمی‌توان گفت تقریظ و تأیید یک فرد بر کتاب و نوشتار شخص دیگر، لزوماً به‌معنای پذیرش تمام مطالب آن متن - حتی مطالب حاشیه‌ای نویسنده - از سوی تقریظ‌نویس است، با این حال، تقریظ و تأیید، به‌معنای پذیرش مطالب برجسته‌شده در کتاب و نوشته است. برجستگی مطالب، می‌تواند در قالب اشکال گوناگون تحقق یابد. «تکرار مطلب» و «طرح مطلب به‌عنوان امر بدیهی و مسلم»، از جمله اشکالی هستند که نشان‌دهنده برجسته شدن یک مطلب‌اند.

در میان نوشتارهایی که در تبیین مشروطه و دفاع از آن در مقابل ایرادات مخالفان مشروطه نگاشته شد و آخوند بر آنها تقریظ زد، رساله «نبيه الامه و تنزیه المله»، نوشته صحابی و مشاور خاص آخوند، میرزا محمدحسین نائینی، شهرت ویژه‌ای دارد.

نائینی در این رساله به‌مناسبت تبیین ابعاد گوناگون نظام مشروطه (به‌عنوان الگوی سیاسی)، اندیشه سیاسی ثابت شیعه در حوزه مشروعیت را نیز طرح کرده است. بر اساس این اندیشه، مشروعیت حکومت، در مرحله اول مربوط به معصومین^ع، در مرتبه دوم فقیه جامع‌الشرایط و در مرتبه سوم عدول مؤمنین (شیعیان عادل) است.

نائینی در این راستا، در موارد و بخش‌های متعدد رساله، حق حکمرانی در عصر غیبت را متعلق به فقهای جامع‌الشرایط بیان نموده و آن را امری مسلم و از «قطعیات مذهب» ذکر کرده است. طبیعی است که طرح یک مطلب، اولاً در موارد متعدد و در بخش‌های گوناگون یک رساله (آن هم رساله‌ای که چندان حجیم نیست)، ثانیاً به‌عنوان امری مسلم و قطعی، برجستگی خاصی به آن مطلب در رساله می‌بخشد؛ و در این فضای نوشتاری، تأیید رساله، به‌معنای تأیید آن مطلب خواهد بود. بر این اساس، تقریظ آخوند خراسانی بر رساله «نبيه الامه و تنزیه المله»، به‌معنای پذیرش لزوم تقدم فقیهان برای حکمرانی در دوره غیبت خواهد بود.

البته نائینی به ادله این مطلب ورود نکرده است؛ اما از آنجاکه بحث حسبیه و شمولیت آن نسبت به امور حکومتی، از نظر وی نزد علمای شیعه مسلم می‌باشد (و کسانی هم که دلالت روایات بر ولایت عامه فقیه را نپذیرفته‌اند، امور ضروری حکومتی را از باب قدر متیقن، وظیفه فقه دانسته‌اند)، بنابراین، نائینی در مواردی، به بحث حسبیه تصریح کرده است. این دیدگاه با نظر آخوند در حاشیه «مکاسب» نیز سازگار است؛ زیرا چنان که ذکر شد آخوند در حاشیه «مکاسب»، دلالت روایات بر عمومیت ولایت فقیه را تمام ندانست؛ لکن پذیرفت که با توجه به نامشخص بودن متولی امور حکومتی و امور عمومی ضروری در عصر غیبت از یک سو، و گریزناپذیری انجام آنها از سوی دیگر، قدر متیقن از میان کسانی که می‌توانند آن امور را عهده‌دار شوند و تصرفشان در آنها مشروع باشد، فقه‌ایند.

از آنچه ذکر شد، نتیجه می‌گیریم: تقریظ آخوند بر رساله «تنبيه الامه و تنزيه المله»، شاهد و دلیلی دیگر بر این مطلب است که در دیدگاه آخوند، قدر متیقن از کسانی که حاکمیتشان مشروعیت دارد، فقیهان‌اند. با توجه به اینکه نگارش رساله یادشده و تقریظ بر آن، در اواخر عمر آخوند خراسانی (سال ۱۳۲۷ حدود ده سال پس از نگارش حاشیه بر «مکاسب») انجام شده، به دست می‌آید آخوند بر دیدگاه خویش باقی بوده است.

عبارات متعدد نائینی درباره مشروعیت نیابت فقهها از ائمه معصوم^ع در حکمرانی، مخصوص یک بخش از کتاب نیست؛ بلکه در شش بخش از هفت بخش کتاب (مقدمه، پنج فصل و خاتمه) آمده و تنها در فصل اول - که مطالب آن بسیار کوتاه است - عبارتی در این زمینه ذکر نشده است.

عبارات نائینی، به تفصیل در ادامه، ذیل دیدگاه نائینی، خواهد آمد.

خراسانی در تقریظ خود در ابتدای رساله می‌نویسد:

بسم الله الرحمن الرحيم. رساله شریفه «تنبيه الامه و تنزيه المله» که از افاضات جناب مستطاب شریعت‌مدار، صفوة الفقهاء و المجتهدين ثقة الاسلام والمسلمين، العالم العامل، آقامیرزا محمد حسین النائینی الغروی - دامت افاضاته - است، اجل از تمجید، و سزاوار است که - إن شاء الله تعالی - به تعلیم و تعلم و تفهیم و تفهم آن، مأخوذ بودن اصول مشروطیت را از شریعت محققه استفاده و حقیقت کلمه مبارکه «بمواالاتکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ما کان فسد من دنیانا» را به عین‌الیقین ادراک نمایند. إن شاء الله تعالی.

روشن است که آخوند خراسانی بدون نظر مساعد درباره لزوم تقدم فقیهان در امر حکومت، نمی‌توانست بر کتابی تقریظ بنویسد و به‌صورت قاطع آن را تأیید کند که اولاً مسئله نیابت فقیهان در «سیاست امور امت»، در موارد متعدد در آن مطرح شده، و ثانیاً به‌عنوان امر مسلم و از «قطعیات مذهب» ذکر گردیده است.

صرف نظر از تقریظ و تأیید یادشده، ارتباط ویژه نائینی با آخوند خراسانی به‌گونه‌ای که مشاور خاص و نویسنده نامه‌ها و تلگراف‌های آخوند در جریان مشروطیت بود - و از سوی دیگر، تصریحات متعدد نائینی در رساله یادشده درباره جانشینی فقیهان از معصومین در حکمرانی عصر غیبت به‌گونه‌ای که آن را از مسلمات تلقی کرده است - نمی‌تواند با انکار نیابت فقها در امر حکومت از سوی آخوند خراسانی قابل جمع باشد.

ج) عملکرد آخوند در دوره مشروطه

عملکرد آخوند در نهضت مشروطه نیز می‌تواند مؤیدی بر مشروعیت حکمرانی فقیهان باشد؛ زیرا آخوند در مراحل گوناگون نهضت مشروطه، با عمل خود نشان می‌دهد برای خود و هم‌مسلكانش حق دخالت در امور گوناگون سیاسی را به رسمیت می‌شناسد؛ هرچند مشروعیت چنین دخالت‌هایی، در قوانین مصوبه نمایندگان مردم گنجانده نشده باشد و از این‌رو موجب خرده‌گیری طرفداران دموکراسی غربی شود.^۱ تلگراف و نامه‌های متعدد آخوند، و صدور احکام و اوامر و نواهی در زمینه‌های گوناگون، از جمله حکم به اخراج سیدحسن تقی‌زاده از مجلس - آنکه نماینده رسمی مردم بود - می‌تواند مؤید پذیرش مشروعیت حاکمیت سیاسی فقیهان از سوی آخوند باشد. چند نمونه در این راستا ذکر می‌شود:

۱. **خلع محمدعلی شاه از سلطنت:** در دوره موسوم به استبداد صغیر، آخوند خراسانی در کنار دو مرجع دیگر (میرزا حسین تهرانی و شیخ عبدالله مازندرانی)، پس از اتمام حجت با محمدعلی شاه برای بازگرداندن مشروطه، و عدم پذیرش این امر از سوی شاه، با صدور حکمی، وی را از سلطنت خلع کرده، بر مردم واجب دانستند برای برکناری عملی وی اقدام کنند. متن حکم چنین بود:

۱. ر.ک: فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، ص ۱۴۵.

به عموم ملت ایران حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم همّت در دفع این سفّاک جبار [= محمدعلی شاه]، و دفاع از نفوس و أعراض و اموال مسلمین، از اهمّ واجبات، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرّمات، و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت، به منزله جهاد در رکاب امام زمان - ارواحنا فداه - و سرّ مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت - صلوات الله و سلامه علیه - است. أعاذ الله المسلمین من ذلک إن شاء الله تعالی.^۱

۲. اقدام برای خلع سلطان عبدالحمید عثمانی: آخوند خراسانی، در همان دوره موسوم به استبداد صغیر، در جریان اعتراض‌های شکل گرفته در عثمانی بر ضد امپراطور این کشور، به شیخ الاسلام عثمانی، تلگراف زد که من حکم به خلع محمدعلی شاه کردم؛ تو هم سلطان عبدالحمید را خلع کن. شیخ الاسلام جواب داد که من بسط ید شما را ندارم.^۲ نقل‌ها و گزارش‌هایی وجود دارد که آخوند خراسانی، تلگرافی تندى به سلطان عبدالحمید عثمانی نوشته و او را به خلع تهدید کرد: «بوی مخالفت با قرآن کریم از آن ناحیه می‌رسد؛ البته در صورت صدق باید جبران و ترمیم شود؛ و الا از عرش خلافت تو را سرنگون خواهیم نمود»؛ اما پیش از رسیدن تلگراف آخوند، عبدالحمید توسط مشروطه‌خواهان عثمانی از سلطنت برکنار شد.^۳

۳. حکم به اخراج تقی‌زاده از مجلس: پس از آن که با فتح تهران، جریان افراطی و معارض با دین - که از افراد شاخص آن سیدحسن تقی‌زاده بود - مجال بیشتری در امور کشور پیدا کرد، آخوند با ارسال تلگراف‌ها و نامه‌های متعدد، به تقابل با این جریان اقدام کرد. از جمله، طی تلگرافی تفصیلی، «عشاق آزادی پاریس» را تهدید کرد: اگر از تندروی‌ها و اقدامات مغایر با دین خود دست نکشند، «همان تکلیفی را که در هدم اساس استبداد ملعون

۱. آقانجفی قوچانی، برگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلام)، ص ۴۰؛ محمد ناظم الاسلام کرمانی،

تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، ص ۳۵۳؛ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۳۰.

۲. «مصاحبه با حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالرضا کفایی (نوه آخوند خراسانی)»، در: محسن دریایی: حیات سیاسی،

فرهنگی و اجتماعی آخوند خراسانی (مجموعه گفتار)، ص ۱۳۱؛ گفت‌وگو با شیخ عبدالرضا کفایی؛

۳. علی الخاقانی، شعراء العری و التحقیات، ج ۱۰، ص ۸۷-۸۹؛ آقانجفی قوچانی، سیاحت شرق، ص ۴۷۵-۴۷۷؛ عبدالحسین کفایی،

مرگی در نور؛ زندگانی آخوند خراسانی صاحب کفایه، ص ۱۷۱.

سابق مقتضی بود»، موجب صدور حکم درباره آنها خواهد شد.^۱ در نهایت، تدروی‌ها و اقدامات مغایر با دین تقی‌زاده، موجب شد آخوند خراسانی و مازندرانی با صدور حکمی، مسلک تقی‌زاده را در تضاد با «اسلامیت مملکت و قوانین شریعت» بیان کنند و از علماء، دولتمردان، نمایندگان مجلس و همه طبقات مردم بخواهند تا از دخول وی به مجلس جلوگیری و او را از کشور تبعید نمایند. در پایان نیز نوشتند: «هرکس از او همراهی کند، در همین حکم است».^۲

مؤلف کتاب «مرگی در نور»، بعد از بیان حکم تفسیق تقی‌زاده، در پاسخی به فریدون آدمیت که دخالت آخوند و مقام روحانی را در امور سیاسی تقبیح کرده، نوشته است: «برای آنکه آن مرد، مرجع عالیقدر شیعیان و نایب امام زمان بود، و به اقتضای مقام منیع خود؛ [یعنی] ولایت فقیه... [چنین] می‌کرد و به این اعتبار حق داشت که حکم به خلع پادشاهی خائن کند تا چه رسد به اخراج نماینده‌ای خاطی» مثل تقی‌زاده.^۳

۱-۲. دیدگاه میرزای نائینی

الف) پذیرش «ولایت فقیه در امور سیاسی» در آثار فقهی میرزای نائینی، در درس خارج فقه استدلالی مکاسب، به مناسبت بحث شیخ مرتضی انصاری درباره ولایت فقهها، به موضوع ولایت فقیه پرداخته است. دو تقریر از درس مکاسب وی - که توسط دو شاگرد فاضلش به نگارش درآمده - در دست است: یکی از این تقریرات با نام «منیة الطالب فی حاشیة (شرح) المکاسب»، به قلم شیخ موسی نجفی خوانساری انتشار یافته است. و تقریر دوم - که مربوط به دوره بعدی تدریس نائینی است - با عنوان «المکاسب و البیع» به قلم شیخ محمدتقی آملی منتشر شده است.

طبق هر دو تقریر، میرزای نائینی، پس از بحث و بررسی روایات، دلالت روایت مقبوله

۱. روزنامه مجلس، س ۳، ش ۴۰، ۱۶ رجب ۱۳۲۸، ص ۲.

۲. ایرج افشار (به کوشش)، اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده، ص ۲۰۸-۲۰۷.

۳. عبدالحسین کفایی، مرگی در نور، ص ۲۲۳-۲۲۴.

عمر بن حنظله را بر عمومیت ولایت فقیه - که از موارد بارز این عمومیت، حکومت و ولایت سیاسی است - می‌پذیرد. از این جهت، تفاوتی میان دو تقریر دروس مکاسب وی (تقریر خوانساری و تقریر آملی) وجود ندارد؛^۱ البته در «منیة الطالب»، ابتدا دلالت همه روایات را انکار کرده است؛ اما هنگام بررسی تک‌تک روایات، دلالت مقبوله را پذیرفته است.^۲

از سوی دیگر، طبق هر دو تقریر، نائینی، در مرتبه دوم از بحث، یعنی با فرض عدم دلالت هیچ کدام از روایات بر موضوع، باز هم مسلم می‌داند که حاکمیت سیاسی بر عهده فقها می‌باشد؛ زیرا از باب حسبه و دوران امر بین تعیین و تخیر، تصدی فقیه، متیقن خواهد بود؛ توضیح این که، در فرض عدم دلالت روایات (و دیگر ادله اجتهادی) بر ولایت عامه فقیه، ما نمی‌دانیم شارع چه کسی را برای حکومت تعیین کرده است. با توجه به آن که امر حکومت را نمی‌توان رها کرد و شارع راضی به ترک آن نیست، در این صورت، باید فردی عهده‌دار آن شود. این فرد، یا فقیه است یا هر فردی از افراد جامعه. اگر شارع، در واقع، به مطلق افراد اجازه عهده‌دار شدن حکومت را داده باشد، قطعاً، از جمله این افراد فقیه خواهد بود و تصدی وی، همانند دیگر افراد، هیچ‌گونه مشکلی نخواهد داشت؛ اما اگر شارع، در واقع، امر حکومت را فقط به فقها داده باشد نه به دیگر افراد جامعه، در این صورت، صرفاً فقیهان حق حکومت دارند، و حاکمیت افراد غیر فقیه، جایز نخواهد بود؛ بنابراین، جواز

۱. موسی نجفی خوانساری، منیة الطالب، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ محمدتقی آملی، المكاسب و البیع، ص ۳۳۶.

۲. عبارت کتاب منیة الطالب چنین است: «نعم لا بأس بالتمسک بمقبولة عمر بن حنظلة، فإن صدرها ظاهر فی ذلك؛ حیث إن السائل جعل القاضی مقابلاً للسلطان، و الإمام ﷺ قرره علی ذلك؛ فقال سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجلین من أصحابنا تنازعا فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان أو إلی القضاة أ یحل ذلك... إلی آخره؛ بل یدلّ علیه ذیلها ایضاً حیث قال (ع): ینظر إلی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فلیرضوا به حکماً فإتی قد جعلته علیکم حکماً؛ فإن الحكومة ظاهرة فی الولاية العامة فإن الحاکم هو الذی یحکم بین الناس بالسیف و السوط و لیس ذلك شأن القاضی» (موسی نجفی خوانساری، منیة الطالب، ص ۲۳۶-۲۳۷). مرحوم خوانساری که مباحث نائینی را تقریر کرده است، در پاورقی کتاب، به استدلال نائینی در پذیرش روایت مقبوله عمر بن حنظله اشکال می‌کند و دلالت مقبوله بر ولایت عامه فقیه را نمی‌پذیرد (همان، ص ۳۲۷). احتمالاً، این موضوع، چنان که برخی محققان ذکر کرده‌اند (جواد ورعی، پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی، ص ۶۸)، منشأ اشتباه برخی نویسندگان شده که تصور کرده‌اند این اشکال از خود نائینی است و وی در نهایت، دلالت مقبوله را نپذیرفته است؛ در حالی که این عبارت، مربوط به مقرر است.

تصدی فقیه، قطعی است، (یا بدلیل تعیین پیدا کردن بر او، یا بدلیل آن که فقیه از جمله عموم مردمی است که برای آنها تصدی جایز است)؛ اما جواز تصدی غیر فقیه، مشکوک است؛ در نتیجه، اصالت عدم ولایت، اقتضای عدم جواز تصدی غیر فقیه در زمان وجود فقیه و امکان تصدی وی دارد.

مطلب بعد، فرض عدم وجود فقیه، یا عدم تمکن از رجوع به فقیه یا عدم تمکن خود فقیه از اعمال ولایت است. در این فرض، بنابر ادله روایی یا بدلیل حسبه و قدر متیقن، عدول مؤمنین (شیعیان عادل)، مقدم هستند. موارد جواز تصرف عدول مؤمنین و نفوذ تصرف آنها، همه امور حسبیه‌ای است که می‌دانیم شارع راضی به تعطیلی آنها نیست؛ طبعاً، از مهم‌ترین این امور، امر حکومت می‌باشد. در مرتبه پس از عدول مؤمنین، نوبت به ثقات مؤمنین و در مرحله پس از آن، وظیفه دیگر مؤمنین است که عهده‌دار حکومت و دیگر امور حسبیه شوند.^۱

پذیرش روایت مقبوله عمر بن حنظله توسط نائینی، منحصر به دو تقریر خوانساری و آملی نیست، بلکه گزارش برخی شاگردان برجسته دیگر نائینی همچون آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی از دیدگاه نائینی نیز همین است.^۲

ب) طرح مکرر «نیابت سیاسی فقیهان از معصوم» به عنوان امری مسلم در تنبیه الامه صرف نظر از آثار و تقریرات فقهی منتشره از نائینی، ایشان در رساله تنبیه الامه، در موارد متعدد - به مناسبت تبیین ابعاد گوناگون نظام مشروطه (به عنوان نظام سیاسی قدر مقدور) - عمومیت نیابت و جانشینی فقها از معصومین علیهم‌السلام در امر حکومت را پذیرفته، و حتی آن را از مسلمات مذهب تشیع دانسته است. نائینی، اندیشه سیاسی ثابت شیعه در حوزه مشروعیت را طرح نموده است که بر اساس آن، تأمین مشروعیت حکومت به ترتیب، توسط معصومین علیهم‌السلام، فقهای جامع‌الشرایط و عدول مؤمنین صورت می‌گیرد.

۱. برای آگاهی از آنچه ذکر شد، ر.ک: موسی نجفی خوانساری، منیة الطالب، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۴۱؛ محمدتقی آملی، المکاسب و

البیع، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۴۱.

۲. ابوالقاسم خویی، مصباح الفقاهه، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۳.

نائینی، در این راستا، در بخش‌های متعدد رساله، حق حاکمیت در عصر غیبت را متعلق به فقهای جامع‌الشرایط بیان نموده، و آن را به عنوان امری مسلم و از «قطعیات مذهب» ذکر کرده است. از نظر نائینی، به جهت آن که حاکمیت مستقیم فقهای جامع‌الشرایط در شرایط آن روز امکان‌پذیر نبود، نظام مشروطه به عنوان جایگزین مطرح می‌شود؛ و با توجه به آن که حضور یا اذن فقها در مجلس شورا ممکن است، بنابراین لازم است برای تحصیل مشروعیت، نظام مشروطه با اجازه و حضور آنها شکل بگیرد (که طبعاً، در این وضعیت، اذن شرعی، منحصر به نمایندگان مجلس نیست، بلکه سلطان و قوه اجرائی نیز به نوعی مأذون از ناحیه فقها خواهند بود، هرچند این اذن، ضمنی باشد). اگر شرایطی پیش آید که این میزان از مشروعیت (حضور یا اذن فقها) نیز ممکن نباشد، در آن صورت، بر اساس ترتب مشروعیت، نوبت به حکمرانی عدول مؤمنین می‌رسد؛ زیرا مرتبه سوم از حکومت در اندیشه سیاسی ثابت شیعه، متعلق به عدول مؤمنین است.

بدلیل اهمیت دیدگاه نائینی در تنبیه‌الامه، در ذیل، نسبتاً به تفصیل، عبارات متعدد نائینی درباره انحصار حقانیت حکمرانی در عصر غیبت به فقهای جامع‌الشرایط، و نیابت عام آنها از معصومین علیهم‌السلام در امور حکومتی، ذکر می‌شود.^۱ این عبارات، مخصوص یک بخش از کتاب نیست؛ بلکه در میان مطالب هفت بخش کتاب (مقدمه، پنج فصل و خاتمه)، تنها در فصل اول (که مطالب آن بسیار کوتاه است)، عبارتی در این خصوص، ذکر نشده است:

نائینی، در مقدمه تفصیلی رساله خود، در مقام بحث از "مشروعیت نظارت نمایندگان

۱. به رغم آن که نائینی در تقریرات فقهی‌اش، از طریق برخی روایات، عمومیت ولایت و حکمرانی فقها را اثبات نموده است، اما، از آنجا که در رساله تنبیه‌الامه، تلاش دارد بر مبنای نظر همه فقها به بحث بپردازد، در مواردی، از دلیل حسبه، مشروعیت حکمرانی فقها را ثابت کرده است؛ هر چند برخی از موارد در همین رساله نیز بدست می‌آید وی به نیابت عامه اثبات شده از روایات معتقد بود و نه این که صرفاً از راه حسبه برای مشروعیت حکمرانی و تصرفات فقها استدلال نماید. با این حال باید توجه داشت در زمینه موضوع مورد بحث (اثبات اصل این مطلب که حکمرانی سیاسی در زمان غیبت، بر عهده فقهای جامع‌الشرایط است)، تفاوتی میان دو مبنا وجود ندارد؛ زیرا همچنان که نائینی خود تصریح کرده (و عبارت وی در این زمینه در ادامه ذکر می‌شود)، امور حسبیه، شامل حکمرانی و حاکمیت سیاسی نیز می‌شود (برای توضیح بیشتر، ر.ک: جواد ورعی، پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی، ص ۶۷-۶۸).

مجلس شورا بر عملکرد کارگزاران حکومتی"، ضمن اشاره به دیدگاه اهل سنت، به صراحت، بیان می‌کند:

بنابر اصول ما طایفه امامیه که این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت - علی مغیبه السلام - می‌دانیم، اشمال هیأت منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبیل مجتهدی، و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره، برای مشروعیتش کافی است.^۱

در اواخر مقدمه - در معرفی فصول پنج‌گانه کتاب - حکومت مشروطه را در فرض عصر غیبت و عملی نشدن حکمرانی مستقیم «نواب عام»، یعنی فقهای جامع الشرایط، ذکر می‌کند. عبارت ایشان، بیانگر مسلم بودن حق حاکمیت سیاسی فقها در عصر غیبت است. او می‌نویسد:

... دوم: آنکه در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت، کوتاه، و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیرمقدور است،^۲ آیا ارجاعش از نحوه اولی [= سلطنت مطلقه] که ظلم زاید و غضب‌اندرغضب است، به نحوه ثانیه [= حکومت مشروطه] و تحدید استیلائی جوری به قدر ممکن، واجب است؟ و یا آنکه مغضوبیت مقام، موجب سقوط این تکلیف است؟^۳

نائینی، در ابتدای فصل دوم از رساله، در عباراتی بسیار مهم و راهبردی، سپرده شدن امور حسبیه به فقها و همچنین وسعت معنایی امور حسبیه که شامل امور سیاسی نیز می‌شود را از مسلمات و «قطعیات مذهب» شیعه ذکر کرده، می‌نویسد:

از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه، این است که در این عصر غیبت - علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن (حتی در این

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش جواد ورعی، ص ۴۹؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۳۸.

۲. درباره علت عدم امکان تحقق عملی حاکمیت سیاسی فقیهان، و این که چرا انتزاع حکومت از سلاطین و تحویل آن به فقها، غیرمقدور است، توضیحی از سوی نائینی و دیگر فقهای که آن را مطرح کرده‌اند، ارائه نشده است؛ طبعاً، یکی از علل مهم، ممانعت سلاطین و درباریان از تحقق این مسأله بوده است. تعبیر «انتزاعش غیرمقدور است»، ظاهراً، همین نکته را بیان می‌کند.

۳. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش جواد ورعی، ص ۶۸؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۶۵.

زمینه هم) معلوم باشد، «وظایف حسبیه» نامیده، نیابتِ فقهای عصر غیبت را در آن، قدر متیقن و ثابت دانستیم (حتی با عدمِ ثبوتِ نیابتِ عامه در جمیع مناصب^۱)؛ و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهابِ بیضهٔ اسلام (و بلکه اهمیت وظایف راجعهٔ به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه)، از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نوابِ عام عصر غیبت در اقامهٔ وظایف مذکوره، از قطعیات مذهب خواهد بود.^۲

همچنین میرزای نائینی در ادامهٔ مطالب فوق‌الذکر، در مقام بیان رجحان و برتری حکومت مشروطه بر استبدادی، می‌نویسد: در حکومت تملیکیه یا استبدادیه، سه نوع غصب وجود دارد: ۱. «اغتصاب ردای کبریایی» خداوند؛ ۲. «اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیهٔ مقدسهٔ امامت»؛ ۳. «اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم دربارهٔ عباد»؛ اما در حکومت مقیده یا مشروطه (به معنای عام)، اگر معصوم یا نایب او حاکم باشد، هر سه نوع غصب و ظلم رفع می‌شود و اگر چنین نباشد (مانند زمان خود او)، باز هم دو ظلم به خداوند و مردم از میان رفته و فقط «مقام ولایت و امامت» غصب می‌شود. این غصب تنها در یک صورت رفع‌شدنی است: «با صدور اذن عمّن له ولایة الاذن [= فقیه جامع‌الشرایط] لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به‌وسیلهٔ اذن مذکور، خارج تواند شد».^۳

در فصل سوم، در مقام اثبات این مطلب که مبانی نظام مشروطه از اسلام گرفته شده است، سه مقدمه بیان شده است. مقدمه دوم، چنین است:

دوم آن که در این زمینه [= زمان] که دستمان نه تنها از دامان عصمت، بلکه از ملکهٔ

۱. از این عبارت («حتی با عدمِ ثبوتِ نیابتِ عامه در جمیع مناصب»)، ظاهراً می‌توان بدست آورد که نائینی به نیابتِ عامهٔ اثبات شده از روایات معتقد بود، نه این که از راه حسبه برای مشروعیت حکمرانی و تصرفات فقها استدلال نماید؛ اما، از آنجا که در رساله تنبیه الامه، تلاش دارد بر مبنای نظر همه فقها به بحث بپردازد، از راه حسبه استدلال کرده است؛ زیرا، برخی فقها اگر روایات را نپذیرفته‌اند، در مرتبهٔ بعد، از راه حسبه، مشروعیت حکمرانی را برای فقیهان پذیرفته‌اند.

۲. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۷۶-۷۵؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۷۴-۷۳.

۳. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۷۷؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۷۵-۷۴. البته، اذن باید به همهٔ ارکان حکومت (چه مجلس و قوهٔ قانون‌گذاری، و چه دولت و قوهٔ اجرا) تعلق گیرد. با این حال، لازم نیست اذن صریح باشد، بلکه اذن ضمنی نیز کفایت می‌کند.

تقوی و عدالت و علم متصدیان هم کوتاه و به ضد حقیقی و نقطه مقابل آنها گرفتاریم - همچنان که بالضروره معلوم است - حفظ همان درجهٔ مسلمانه از محدودیت سلطنت اسلامی... جز به گماشتن مسدّد و رادع خارجی که به قدر قوهٔ بشریه، به جای آن قوهٔ عاصمهٔ الهیه - عزّ اسمه - و لااقل جانشین قوهٔ علمیه و ملکهٔ عدالت و تقوی تواند بود، غیرممکن [است].^۱

محقق نائینی در فصل چهارم که به پاسخ شبهات مشروعه‌خواهان اختصاص دارد، این شبهه را از زبان علمای مخالف مشروطه ذکر می‌کند: «... چون قیام به سیاست امور امت، از وظایف حسبیه و از باب ولایت است، پس اقامهٔ آن از وظایف نواب عام و مجتهدین عدول است، نه شغل عوام؛ و مداخلهٔ آنان در این امر و انتخاب مبعوثان، بی‌جا و از باب تصدی غیراهل و از انحاء اغتصاب مقام است». نائینی، در مقام پاسخ‌گویی، اصل مطلب را پذیرفته، می‌نویسد: «این شبهه، فی‌الجمله به لسان علمی است و مانند سایر تلفیقات واهییه، چندان بی‌سروپا نیست... بالضروره، از وظایف حسبیه [و تکالیف فقها] - نه از تکالیف عمومی - بودن وظایف سیاسییه اولاً و بالذات، مسلم و مجال انکار نباشد...»^۲ ایشان در پاسخ به این شبهه، از جمله، به کفایت اذن مجتهد، و نیز مراتب تصدی امور حسبیه، بنابر نظر اجماعی فقها، اشاره کرده است. وی می‌نویسد:

اول: عدم لزوم تصدی شخص مجتهد و کفایت اذن او در صحت و مشروعیت آن...^۳؛

۱. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۸۷؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۸۵.

۲. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۱۲؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ۱۰۹. نائینی در این عبارت دو مطلب را بیان کرده است: ۱. وظایف حسبیه از وظایف عمومی متفاوت است. وظایف عمومی مانند امر به معروف و نهی از منکر که تکلیف همه مردم است؛ اما وظایف حسبیه، تکلیف فقها است؛ ۲. امور و وظایف سیاسی از امور و وظایف حسبیه هستند، نه امور و وظایفی که بر عهدهٔ همه عموم مردم باشد.

۳. برخی نویسندگان و مفسران کلام نائینی همانند دکتر فیرحی، با تکیه بر این عبارت و چند عبارت مشابه دیگر (مانند آنچه در فصل دوم آمده مبنی بر خروج مقام ولایت و امامت از ظلم و غصب در صورت اذن فقیه)، بیان کرده‌اند: از نظر نائینی میان عهده‌دار شدن مسئولیت مستقیم توسط فقیه با دادن اذن توسط وی تفاوتی وجود ندارد؛ حتی از عبارات برخی تحلیل‌گران چنین برداشت می‌شود که نائینی برای فقها، ولایت و حق تصرف استقلالی قائل نیست و صرفاً ولایت اذنی فقها مورد پذیرش اوست! (ر.ک: داود فیرحی، *آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه الامله*، ص ۲۳۰-۲۳۳؛ همو، «نوگرایی فقهی در معمای دولت»،

دوم: آن که عدم تمکن نواب عام - بعضاً و کلاً - از اقامه آن وظایف، موجب سقوطش نباشد، بلکه نوبت ولایت در اقامه به عدول مؤمنین، و با عدم تمکن آنان، به عموم [مؤمنین] بلکه به فساق مسلمین هم - به اتفاق کل فقهای امامیه - منتهی خواهد بود.^۱

رسائل، ش ۱۱، شهریور ۱۳۹۸، ص ۵۱-۵۲؛ محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۱۲-۱۲۶؛ غلامحسن مقیمی، «ولایت و نقش سیاسی مردم از دیدگاه محقق نائینی»، در: سیری در آراء و اندیشه‌های نابغه بزرگ شیعه حضرت آیت‌الله میرزا محمدحسین غروی نائینی، ص ۴۳۲-۴۳۴، ۴۳۸-۴۳۷، ۴۴۴-۴۴۸.

بطلان ادعای دوم (نائینی برای فقها حق تصرف استقلالی قائل نیست و صرفاً ولایت اذنی قائل است) واضح است؛ زیرا عبارات متعدد تنبیه الامه درباره مسئولیت اجتماعی فقها که در مقام بیان آنها هستیم (برخی عبارات ذکر شد و برخی عبارات در ادامه متن ذکر می‌شود)، تصریح بر حق تصرف استقلالی فقها در امور سیاسی داشته، ولایت اذنی فقیه در امور سیاسی را از فروعات و تبعات ولایت و حق استقلالی فقیه بیان می‌کند؛ یعنی چون فقها مشروعیت و حق استقلالی در امور سیاسی دارند، بنابراین حق اذن نیز دارند؛ به عبارت دیگر، اذن فقیه، به عنوان شرط و حق حداقلی بیان شده است نه به عنوان شرط و حق حداکثری تا نتیجه گرفته شود فقیه فقط ولایت اذنی دارد! اما ادعای اول (میان عهده‌دار شدن مسئولیت مستقیم توسط فقیه با دادن اذن توسط وی تفاوتی وجود ندارد)، نیازمند بحث است. به‌رغم آن که از برخی عبارات نائینی، همین مطلب برداشت می‌شود و به نظر می‌رسد از نظر نائینی میان تصدی مستقیم فقیه با تصدی دیگران و اذن فقیه، تفاوتی نمی‌کند، اما برخی عبارات دیگر نائینی نافی این مطلب بوده، بیانگر آن است که تصدی مستقیم فقیه، مقدم بر دادن اذن است؛ به عنوان نمونه، چنان که عبارت نائینی در اواخر مقدمه ذکر شد، ایشان نظام مشروطه را در فرض عصر غیبت و عملی نشدن حکمرانی مستقیم «نواب عام»، یعنی فقهای جامع الشرایط، ذکر می‌کند (ر.ک: محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش جواد ورعی، ص ۶۸؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۶۵). اطلاق عبارت ایشان شامل صورت وجود اذن فقیه در نظام مشروطه نیز می‌شود؛ در نتیجه، تصدی حکومت مستقیم فقیه، تنها، مقدم بر صورتی است که فقیه اذن دهد. با فرض آن که بپذیریم از نظر نائینی میان این دو تفاوتی وجود ندارد، باید توجه داشت مقصود از اذن، اذن فائده است. براین اساس، هیچ فرد یا گروهی بدون اذن فقها حق و مشروعیت حکومت و تصرفات حاکمیتی را ندارد. این اذن، اگر درست تصویر شود و در مرحله عمل، واقعی باشد نه صوری، موجب می‌شود که عملاً فقها حاکم حقیقی باشند و در نتیجه تفاوت زیادی با تصدی مستقیم فقها نداشته باشد؛ به‌ویژه آنکه، لزوم داشتن اذن از فقیه، صرفاً در ابتدا نیست، بلکه در تداوم حکومت نیز لازم است. فقیه می‌تواند برای زمان محدودی اذن دهد و با نظارتی که بر فرد یا افراد اذن‌گیرنده انجام می‌دهد، در صورت صحت عملکرد آنها در مدت مورد نظر، مجدداً اذن صادر کند، و در صورت عدم رضایت از عملکردشان، با برداشتن اذن، عملاً آن فرد یا افراد را برکنار نماید.

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۱۳؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۱۰.

در ابتدای فصل پنجم، اولین بحث را درباره «شرایط معتبره در صحت و مشروعیت» دخالت نمایندگان مردم در «وظایف حسیبه و عمومیه» قرار داده، می‌نویسد: «از آنچه سابقاً گذشت، ظاهر و مبین شد که جز اذن مجتهد نافذالحکومه و اشتغال مجلس ملی به عضویت یک عده از مجتهدین عدول عالم به سیاست برای تصحیح و تنفیذ آراء... شرط دیگری معتبر نباشد»^۱.

در ادامه مباحث همین فصل، یکی از اصول وظایف نمایندگان ملت، تشخیص کیفیت وضع قوانین بیان می‌شود. در همین زمینه، مجموعه وظایف مربوط به کشور و ملت، به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. اموری که وظیفه عملیه آن در شریعت، معین است؛ ۲. اموری که «وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص، غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است». از نظر نائینی، هم‌چنان که قسم اول، قابل تغییر نیست و به جز تعبّد به منصوص شرعی، وظیفه و رفتاری متصور نیست؛ همین‌طور قسم دوم هم تابع مصالح و مقتضیات عصر است. در این قسم:

با حضور و بسط ید ولی منصوب الهی - عزّ اسمه - ... به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش - صلوات الله علیه - موکول است. در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام [= فقههای جامع الشرایط] یا کسی که در اقامه وظایف مذکوره، عمّن له ولایة الاذن مأذون باشد، موکول خواهد بود.^۲

سپس، نائینی، فروعی را بر این مطلب مبتنی می‌کند که در فرع سوم و چهارم، مجدداً، موکول شدن امور غیرمنصوص به فقها در دوره غیبت، ذکر شده است.^۳

۱. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۲۳؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۱۹.

۲. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۲۴؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۳۰.

۳. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۲۵-۱۳۶؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۳۱-۱۳۳. در قسمتی از فرع سوم، این عبارت آمده است: «در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان، لامحاله - به مقتضای نیابت ثابته قطعیه علی کل تقدیر - ملزم این قسم است». تعبیر «علی کل تقدیر»، ظاهراً اشاره به این مطلب است که نیابت فقیه از معصوم، چه از طریق روایات ثابت شود و چه از طریق حسبه. عبارت فرع چهارم نیز چنین است: «معظم سیاست نوعیه از قسم دوم و در تحت عنوان ولایت ولی امر و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج است...»

مرحوم نائینی، در قسمت خاتمه کتاب، پایان بخش عبارات رساله را این مطلب قرار داده که بیان کند: تصمیم داشت، دو فصل به صورت مستقل درباره ولایت فقیه و اثبات نیابت فقها در امور حکومتی بنویسد؛ اما چون این بحث، جنبه نظری داشت (و بخاطر طرح ادله روایی و مسائل اصولی)، خارج از فهم مردم عادی بود، در نتیجه، صلاح دیده شد این دو فصل، از این رساله که در سطح فهم عموم مردم نوشته می شود، کنار گذاشته شود. عبارت نائینی، چنین است:

اول شروع در نوشتن این رساله، علاوه بر همین فصول خمس، دو فصل دیگر هم در اثبات نیابت فقهای عدول عصر غیبت در اقامه وظایف راجعه به سیاست امور امت و فروع مرتبه بر وجوه و کیفیات آن، مرتب، و مجموع فصول رساله، هفت فصل بود...؛ [اما چون] مباحث علمیه که در آنها تعرض شده بود، با این رساله که باید عوام هم منتفع شوند، بی مناسبت بود؛ لهذا هر دو فصل را اسقاط و به فصول خمس اقتصار کردیم.^۱

با توجه به آنچه ذکر شد، به دست می آید نائینی در موارد گوناگون و اکثر بخش های رساله، بحث نیابت عامه و حاکمیت سیاسی فقیهان جامع شرایط را، به عنوان امری مسلم و قطعی مطرح کرده است.

تصریحات متعدد نائینی نسبت به نیابت فقیه از معصوم برای حکومت در عصر غیبت، آنهم با تعابیری که نشان می دهد از منظر نائینی مورد اتفاق علمای شیعه است، موجب می شود این موضوع به عنوان مسلمات و محکمت اندیشه وی شناخته گردد.

۲. بررسی مستندات فیرحی در ادعای «عدم پذیرش حکمرانی فقیهان از سوی آخوند و نائینی»

۲-۱. مستندات درباره آخوند خراسانی

برخی اسناد و نوشته های کوتاه سیاسی از آخوند خراسانی وجود دارد که تفسیر نویسندگانی مانند دکتر فیرحی از این اسناد آن است که آخوند خراسانی منکر ولایت سیاسی فقیهان

۱. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۷۵؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۷۶.

است و حکمرانی و انجام امور حسبیه را در عصر غیبت، به مردم وا گذاشته، خواست اکثریت را مشروعیت‌آفرین و موجب حقانیت می‌داند.

سه تلگراف و نامه در این زمینه که مهم‌تر، و مورد استناد دکتر فیرحی قرار گرفته است، عبارتند از: ۱. تلگراف به محمدعلی شاه؛^۱ ۲. تلگراف پاسخ به سؤال مردم همدان؛^۲ ۳. نامه معرفی فقها به مجلس دوم برای نظارت بر مصوبات.^۳ دو تلگراف اول، علاوه بر آنکه در نوشته دکتر فیرحی ذکر شده است، در بسیاری از آثاری که می‌کوشند دیدگاه آخوند را مشروعیت‌بخشی مردم به حکومت، و نفی ولایت و تقدم فقیه در امور حکومتی بیان کنند، آمده است.^۴ اما مورد سوم - تا آنجا که بررسی شد - در تحلیل‌های دکتر فیرحی مورد استناد قرار گرفته، و در آثار دیگر بدان تکیه نشده است.

در ذیل، این سه تلگراف و نامه، ذکر و بررسی می‌شود:^۵

الف) سند اول: تلگراف به محمدعلی شاه

پس از تعطیلی مجلس و آغاز دوره موسوم به استبداد صغیر، آخوند خراسانی و دو فقیه نامدار دیگر، در دوم رجب ۱۳۲۶ در تلگرافی به محمدعلی شاه، ضمن مقایسه وضعیت حال و گذشته عثمانی با ایران، ناراحتی خود را از آنچه شاه انجام داده است، ابراز و در پایان او را به صدور احکام سخت تهدید می‌کنند.^۶ محمدعلی شاه در پاسخ، با اظهار تعجب از علمای ثلاثه،

۱. داود فیرحی، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، ج ۱: فقه سیاسی و فقه مشروطه، ص ۳۱۱.

۲. همان.

۳. داود فیرحی، «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی»، در: *مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و*

اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی، ص ۲۱۲-۲۱۴.

۴. برای نمونه، این دو تلگراف، مهم‌ترین استنادات نویسنده کتاب *سیاست‌نامه خراسانی* است (محسن کدیور، *سیاست‌نامه خراسانی*، صفحه نوزده و بیست‌ویک). عبارت‌های مورد استناد از این دو تلگراف - به‌عنوان مهم‌ترین شواهد و دلایل مبنی بر اینکه آخوند خراسانی مشروعیت حکومت را از مردم می‌دانست - در پشت جلد کتاب درج شده است.

۵. غیر از سه سندی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، برخی گزارش‌ها و تحلیل‌ها نیز در راستای اثبات اینکه «آخوند خراسانی منکر ولایت سیاسی فقیهان است»، توسط عده‌ای طرح شده است. برای آگاهی از این موارد و نقد آنها (از جمله گزارش آقای ثبوت)، رک: علیرضا جوادزاده، *مشروطه اسلامی: زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی*، ص ۳۹۸-۳۴۰.

۶. محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، بخش ۲، ص ۱۸۸-۱۸۷.

خود را به سبب از میان برداشتن «بدعت مزدکی مذهبیان»، «در حضور صاحب شرع، مستوجب اجر مجاهدین و مجدد دین» می‌داند. آن سه عالم، تلگراف تند، صریح و نسبتاً مفصلی را (توسط مشیرالسلطنه صدراعظم) به شاه مخابره می‌کنند. در ابتدای این تلگراف آمده است: «اگرچه داعیان را عمر به آخر رسیده و در این میانه جز حفظ بیضه اسلام و استقلال مملکت و بقای سلطنت شیعه و رفع ظلم و ترفیه حال عباد عرضی نداریم، ولی چون...». در عبارات پایانی تلگراف که بدان استناد شده، چنین آمده است: «داعیان نیز برحسب وظیفه شرعی خود... تا آخرین نقطه در حفظ مملکت اسلامی... خودداری ننموده، در تحقیق آنچه ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان - عجل الله فرجه - با جمهور^۱ بوده، حتی الامکان فروگذار نخواهیم کرد و عموم مسلمین را به تکلیف خود آگاه ساخته و خواهیم ساخت و...»^۲.

بررسی

در ابتدا به نظر می‌رسد: با توجه به مآخذ متعدد این تلگراف و نیز ظهور دلالتی آن در مدعا (مشروعیت حکومت در عصر غیبت به خواست مردم)، در صحت استدلال به این سند تردیدی نیست؛ اما با تأمل و دقت، این اطمینان از بین می‌رود و تردید جدی در آن به وجود می‌آید.

توضیح مطلب: آیا مشروعیت حکومت به رأی مردم در عصر غیبت، «ضروری مذهب است»؟ به عبارت دیگر، این جمله صرفاً از دیدگاه علمای ثلاثه، از جمله آخوند خراسانی حکایت نمی‌کند؛ بلکه نشان‌دهنده گزارش از مسلمانات فقه شیعه و دیدگاه فقیهان شیعه است؛ یعنی آخوند و دو عالم دیگر گزارش می‌دهند که از مسائل مسلم و ضروری نزد شیعیان و طبعاً همه فقیهان شیعه آن است که مشروعیت حکومت در عصر غیبت به رأی مردم است؛ اما هر کسی که آشنایی اجمالی با فقه شیعه داشته باشد، می‌داند این گزارش

۱. در برخی عبارات، «جمهور مسلمین» ذکر شده است.

۲. محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش ۲، ص ۲۲۷-۲۳۱؛ محمدمهدی شریف‌کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲، کتاب پنجم، ص ۱۰۱۹-۱۰۲۱.

نادرست است؛ زیرا در کنار برخی فقیهانی که اساساً به موضوع حکمرانی در عصر غیبت نپرداخته‌اند، فقیهان مشهور و شاخصی با طرح مسئله ولایت عامه فقیه، مشروعیت حکومت در عصر غیبت را به حاکمیت فقیه می‌دانند، نه مردم؛ در نتیجه با اطمینان می‌توان گفت که آخوند خراسانی (و دو مرجع دیگر) نمی‌توانند برخلاف بدیهیات فقه شیعه سخن گویند و گزارشی بدیهی‌البطالان درباره دیدگاه فقیهان شیعه از موضوع مشروعیت حکومت در عصر غیبت ارائه دهند. بنابراین، یا باید این تلگراف (همه یا بخشی از تلگراف که عبارت مذکور در آن آمده است) جعلی باشد -چنان که در برخی منابع، عبارت مورد استناد ذکر نشده است-^۱ یا آنکه جمله یادشده به معنای دیگری قابل تفسیر باشد؛ تفسیری که مبتنی بر معنای متفاوتی از واژه «جمهور» است:

آیا واژه «جمهور» در عصر مشروطه، مفهوم امروزی (اکثریت مردم) را داشته است؟ با تحقیق در این زمینه -که البته نیاز به تکمیل دارد- به دست می‌آید دست کم در همه موارد چنین نیست. شاهد این مطلب، یکی از نوشته‌های سیاسی مرحوم ثقة‌الاسلام تبریزی (شهادت ۱۳۳۰) است. ایشان در اواسط رساله‌ای به نام «رساله لالان» -که در همان دوره موسوم به استبداد صغیر (احتمالاً اوایل ۱۳۲۷) خطاب به علمای نجف و در رأس آنها آخوند خراسانی نوشته است- نیابت فقیهان از معصوم علیه السلام در امور سیاسی را «جمهوریت» می‌نامد. عبارات وی در این زمینه، عیناً ذکر می‌شود:

مشروطه، بعد از حس کردن افکار دُول خارجه درباره اسلام و سعی آنها در زوال آن و وجوب محافظت آن بر کافه مسلمین، می‌گوید که علاج این امر [= استبداد و ظلم]، یکی از دو کار است: اولی، تبدیل سلطنت به سلطنت شرعیه، که نواب امام علیه السلام [= فقهایی جامع‌الشرایط] متصدی امر سلطنت شوند و اجرای عدل مذهبی نمایند و تمامی بدع و امور مخالفه شرع را محو کنند که آن را به اصطلاح «جمهوریت»... گویند؛ دومی، محدود [و] مقید ساختن سلطنت حاضره، و امنای ملت را بر آن ناظر گماشتن و تأسیس دارالشورا دادن

۱. آقاجنفی قوچانی این تلگراف را در کتابی که درباره آخوند خراسانی و فعالیت‌های مشروطه‌خواهی ایشان نوشته، ذکر کرده است؛ اما بخشی از تلگراف را که عبارت مورد استناد در آن بخش آمده، ذکر نکرده است (ر.ک: آقاجنفی قوچانی، برگه از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلام)، ص ۳۹-۴۰).

و در امورات عرفیه با شور عقلا و امانا راه رفتن و رشته امورات را از دست استبداد گرفتن است. در حال حاضر که نواب ائمه علیهم السلام [به دلیل عدم تحقق شرایط عملی] خود را مکلف به سلطنت عامه نمی دانند...^۱

چنان که ملاحظه می شود، واژه «جمهوریت» به صراحت به معنای نیابت فقیهان از معصوم در امور سیاسی و عمومی تفسیر شده است.

ب) سند دوم: پاسخ به پرسش مردم همدان

طبق آنچه در برخی منابع آمده است، آخوند خراسانی و مرحوم مازندرانی در دوره موسوم به استبداد صغیر، به دو پرسش و استفتای اهالی همدان، پاسخی نسبتاً تفصیلی را نوشتند و فرستادند. در قسمتی از این تلگراف، حکومت به مشروعه و غیرمشروعه تقسیم شده و ضمن انحصار حکومت مشروعه به معصومان علیهم السلام، حکومت غیرمشروعه به عادل و غیرعادل تقسیم گردیده است: «عادل نظیر مشروطه، که مباشر امور عامه، عقلا و متدینین باشند؛ و ظالمه و جابره...، مثل آنکه حاکم مطلق، یک نفر مطلق العنان خودسر باشد». در ادامه تلگراف به صراحت چنین آمده است:

با نظر به مصالح مکنونه، باید مطویات خاطر را لمصلحة الوقت کتمان کرد و موجراً تکلیف فعلی عامه مسلمین را بیان می کنیم که موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین مفوض است و مصداق آن همان دارالشورای کبری بوده که به ظلم طغات و عصات جبراً منفصل شد. امروزه بر همه مسلمین واجب عینی است که بذل جهد در تأسیس و اعاده دارالشورا بنمایند. تکاهل و تمرد از آن، به منزله فرار از جهاد و از کبائر است...^۲

بررسی

با تأمل در مطالب تلگراف و زمان نگارش و ارسال آن، به نظر می رسد که نمی توان به عبارت

۱. نصرت الله فتحی، مجموعه آثار ثقة الاسلام شهید تبریزی، ص ۴۲۹-۴۳۰. نقطه چین بعد از کلمه «جمهوریت»، عیناً در متن آمده است.

۲. آقاجفی قوچانی، برگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلام)، ص ۴۸-۵۳.

مورد نظر (= موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین مفوض است) تمسک کرد؛ زیرا عبارتی که پیش از عبارت مورد استناد وجود دارد، نشان می‌دهد که مطلب مذکور، نوشته‌ای عملیاتی است، بدون آنکه ناظر به مرحله‌ی نظر و واقع باشد. در واقع، چنین مطالب و تعابیری از آخوند و علمای همراه وی، در زمانی صادر شده است که آنها با شدت و حدت به دنبال حاکمیت نظام مشروطه و بازگشت مجلس شورا بودند. طبعاً در این وضعیت، آنها از بیان هر مطلبی که به بازگشت مشروطه کمک و مردم را به فعالیت در راستای آن تحریک کند، خودداری نمی‌کردند. اینکه آنها می‌نویسند: «باید مطویات خاطر را لمصلحة الوقت کتمان کرد» و اینکه «تکلیف فعلی عامه مسلمین را بیان می‌کنیم»، این گمان را مطرح و تقویت می‌کند که آخوند خراسانی به لحاظ نظری دیدگاه دیگری داشت (= حاکمیت سیاسی فقیهان)؛ اما چون در مقام تحریک مردم برای برقراری نظام مشروطه و سرنگونی استبداد بود، طبعاً می‌بایست «تکلیف فعلی» را بیان کند، نه دیدگاه نظری و اندیشه ثابت خودش را؛ چراکه ممکن بود بیان عمومی آن در شرایط حاد دوره استبداد صغیر، نه تنها ثمره‌ای نداشته باشد، بلکه موجب پیشبرد اهداف مخالفان مشروطیت شود؛ به‌ویژه با توجه به آنکه برخی ایرادهای مشروعه‌خواهان بر مشروطیت، بر پایه تمسک به ولایت عامه فقیه بود.

به عبارت دیگر، آخوند خراسانی که از یک سو در حاشیه‌اش بر کتاب مکاسب شیخ انصاری معتقد بود «مؤمنین عادل در صورت فقدان فقیه، قدر متیقن از کسانی هستند که تصرفشان مشروعیت دارد»^۱ و از سوی دیگر، همچون نائینی و بسیاری از علمای عصر مشروطه، «مقام ولایت و نیابت نواب عام» یعنی فقها را «در اقامه وظایف سیاسی و اجتماعی غصب شده و «انتزاعش» را در آن زمان «غیرمقدور» می‌دانست،^۲ در تلگراف یادشده حکم کرد که «موضوعات عرفیه و امور حسبیه» به «ثقات مؤمنین مفوض است و مصداق آن همان دارالشورای کبری» است.^۳ این حکم، همان چیزی است که نائینی نیز در

۱. محمدکاظم خراسانی، حاشیه کتاب مکاسب، ص ۹۶.

۲. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش جواد ورعی، ص ۶۸؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۶۵.

۳. آقانجفی قوچانی، برگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیه الملك العلام)، ص ۵۲.

«تنبيه الامه» درباره لزوم تبدیل سلطنت مطلقه به مشروطه، در فرض عدم امکان اعمال ولایت و نیابت نواب عام^۱ مطرح می‌کند. از سوی دیگر، مسئله انحصار سلطنت مشروعه در حکومت معصوم علیه السلام و تقسیم سلطنت غیرمشروعه به عادل و غیرعادل - که در تلگراف فوق آمده - نیز در راستای مطالب پیش گفته (یعنی عدم امکان عملی تحقق حکمرانی فقیهان) قابل تحلیل است و نمی‌توان همانند نوشته‌ای فقهی - کلامی صرف و در مقام کشف اندیشه سیاسی ثابت آخوند، با آن برخورد کرد و همچون برخی نویسندگان چنین نتیجه گرفت که ولایت سیاسی فقیه، حکومت ظالمة غیرمشروعه است.^۲ البته اگر بر ظاهر عبارت نیز جمود داشته باشیم، باز هم چنین نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود؛ زیرا حکومت غیرمشروعه عادل، «نظیر مشروطه» دانسته شده است و طبیعتاً اقسام و نظایر دیگری (حکمرانی فقیهان جامع الشرایط) می‌تواند داشته باشد که بر مشروطه تقدم دارد.^۳

ج) سند سوم: نامه برای اجرایی کردن اصل دوم متمم

دکتر فیرحی با استناد به نامه آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی به مجلس شورای ملی (در سوم جمادی‌الاول ۱۳۲۸) درباره معرفی بیست نفر از فقیهان به مجلس برای اجرای اصل دوم متمم قانون اساسی،^۴ عقیده دارد: در این نامه، سه حوزه «سیاسی»، «مالی» و «قضایی» از یکدیگر تفکیک شده‌اند و تنها در بخش سیاسی است که فقیهان «هیئت نظار» حق دخالت دارند؛ آن هم فقط به این صورت که «رعایت انطباق قوانین سیاسیة مملکت بر شرعیات» را بنمایند؛ اما حوزه‌ها و مسائل دیگر، خارج از کار فقیهان

۱. محمدحسین نائینی، تنبيه الامه و تنزيه المله، به کوشش جواد ورعی، ص ۶۸؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۶۵.

۲. ر.ک: محسن کدیور، «اندیشه سیاسی آخوند خراسانی»، در: مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی، ص ۲۲۹-۲۳۳.

۳. از سوی دیگر، در حکومت ظالمة، حاکم خودسر و مطلق‌العنان است؛ درحالی که حکمرانی فقیه، رها و مطلق‌العنان نیست؛ بلکه فقیه در چهارچوب شریعت و فقه عمل می‌کند و عدالت به‌عنوان یکی از شرایط اصلی فقیه حاکم، نیروی درونی کنترل‌کننده و مانع از خودسری و ظلم است.

۴. ر.ک: عبدالحسین حائری (تدوین)، اسناد روحانیت و مجلس، ج ۱، ص ۱۳-۱۶.

ناظر است.^۱ تفسیری که از این نامه ارائه می‌شود، این است که از نظر آخوند خراسانی (و شیخ عبدالله مازندرانی)، ولایت و محدوده تصرف فقیهان عمومیت نسبت به امور عمومی و حکومتی ندارد و تنها شامل یکی از حوزه‌های حکمرانی، آن هم به میزان نظارت بر تطابق مصوبات مجلس با شریعت است.

بررسی

در بررسی این تحلیل باید گفت: مسئله ولایت فقیه و مسئله اصل دوم متمم قانون اساسی، دو موضوع مستقل از یکدیگرند و در نتیجه نمی‌توان از تفسیر و برداشت آخوند از اصل دوم متمم قانون اساسی، دیدگاه ایشان را درباره محدوده ولایت و اختیارات فقیهان به دست آورد. اصل دوم، صرفاً ناظر به کنترل و نظارت بر مصوبات مجلس است تا قانونی برخلاف شریعت وضع نشود؛ درحالی که مسئله ولایت و حکمرانی فقیه، درباره تصرف در حوزه عمومی است و اثبات یا نفی این مسئله، ارتباطی با اصل دوم ندارد و باید به صورت مستقل بحث و بررسی شود؛ چنان که در همین نامه، آخوند به صراحت قضاوت را به عنوان یکی از سه حوزه اصلی حکومت، وظیفه فقیهان (و نه مجلس و به تبع آن، هیئت نظار) دانسته است.

طبعاً گستره بسیار وسیع امور عامه از یک سو، و لزوم وجود نظم و سامان و نبود هرج و مرج در مسائل عمومی و حکومتی از سوی دیگر، اقتضای تفکیک وظایف در مقام عمل را دارد و نمی‌توان به صرف تفکیک مسئولیت‌ها در مقام عمل، استنتاج نظری نمود؛ زیرا چنان که ذکر شد، مقام عمل غیر از مقام نظر است و به صرف عمل سیاسی نمی‌توان به اندیشه سیاسی ثابت رسید. برای نمونه، امام خمینی - که دیدگاه ایشان درباره ولایت عامه فقیه کاملاً روشن است - در دوره جمهوری اسلامی، دخالت‌های مسئولانی را که در قانون اساسی شرط فقاقت برای آنها لحاظ و شرط شده است (همچون فقهای شورای نگهبان و شورای قضایی)، در مسائل خارج از حوزه مسئولیت تعیین شده، نمی‌پذیرفتند. آیا می‌توان از این امر نتیجه گرفت که امام خمینی مخالف ولایت عامه فقیهان بوده است؟!

۱. داود فیرحی، «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی»، در: مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی، ص ۲۱۲-۲۱۴.

۲-۲. مستندات درباره میرزای نائینی

تصریحات متعدد نائینی نسبت به نیابت فقیه از معصوم برای حکومت در عصر غیبت، آنهم با تعابیری که نشان می‌دهد از منظر نائینی مورد اتفاق علمای شیعه است، موجب می‌شود این موضوع به عنوان مسلمات و محکّمات اندیشه وی شناخته گردد. در این میان، دکتر فیرحی با تکیه بر چند عبارت متشابه تنبیه الامه، و نیز تقریرات فقهی «منیة الطالب»، دیدگاه نائینی را مشروعیت مردمی حکومت و عدم پذیرش ولایت سیاسی فقیهان عنوان کرده است.

الف) عباراتی در مقدمه تنبیه الامه

از مهم ترین عبارات نائینی در تنبیه الامه که مورد استناد دکتر فیرحی برای انتساب مشروعیت مردمی حکومت به نائینی قرار گرفته،^۱ این جمله در مقدمه رساله است: «بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم - چه آن که راجع به امتیازات دینیه باشد یا وطنیه - منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان».^۲ در ادامه نیز، در عبارتی مشابه، چنین آمده است: «واضح است که تمام جهات راجعه به توقف نظام عالم به اصل سلطنت، و توقف حفظ شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان، منتهی به دو اصل است: ۱. حفظ نظامات داخلیه مملکت... ۲. تحفظ از مداخله اجانب...».^۳

بررسی

در پاسخ به این استناد و موارد مشابه آنها، باید گفت: این گونه عبارات در مقام بحث از مشروعیت حکومت نیست تا بتوان بدان‌ها استناد جست، بلکه ناظر به مقام اجرا و فعلیت و مقبولیت حکومت است و شرایط و لوازم قوام و تثبیت و عدم نابودی آن را بیان می‌کند.^۴

۱. داود فیرحی، *آستانه‌ی تجدد*، ص ۹۸ و ۱۰۵؛ همو، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴.

۲. محمدحسین نائینی، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، به کوشش جواد ورعی، ص ۳۹؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۲۸.

۳. همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۳۹-۴۰؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۲۹.

۴. چنان که مرحوم طالقانی در توضیح عبارت اول نائینی می‌نویسد: «قوام اجتماع وابسته به حکومت است. حکومت هرچه بیشتر متکی به افکار و اخلاق و معتقدات عمومی باشد، قدرت و دوام آن بیشتر است. اگر نوع حکومت با نوعیات مردم در جهت مخالف

از جمله شواهد این که نائینی در جملات فوق ناظر به مشروعیت سخن نگفته است، عبارت وی قبل از جمله اول است که در مقام بیان ضرورت اصل حکومت، می‌نویسد: «... استقامت نظام عالم و تعیش نوع بشر، متوقف به سلطنت و سیاستی است؛ خواه قائم به شخص واحد باشد یا به هیئت جمعیه، و چه آن که تصدی آن به حق باشد یا اغتصاب...». عبارت اخیر، به وضوح نشان می‌دهد بحث نائینی فارغ از حقانیت و عدم حقانیت می‌باشد.

نکته مهم دیگری که در نقد تفسیر ارائه شده، می‌توان مطرح کرد آن است که عبارت نائینی، از جهت زمانی عمومیت و اطلاق دارد و شامل دوره حضور معصومین علیهم‌السلام نیز می‌شود و سیاق آن، امتناع از تخصیص دارد؛ در نتیجه، در صورت پذیرش تفسیر مذکور از عبارت، باید بگوییم نائینی، مشروعیت و حقانیت حاکمیت معصومین را نیز از مردم می‌دانست؛ در حالی که قطعاً، این نسبت نادرست است.^۱

(ب) عباراتی در فصل چهارم تنبیه‌الامه

مطلبی از فصل چهارم رساله تنبیه‌الامه نیز ممکن است برای انتساب مشروعیت مردمی حکومت به نائینی، مورد تمسک قرار گیرد؛ هرچند در عبارات دکتر فیرحی به صراحت، چنین تمسکی دیده نشد.

در بخشی از فصل چهارم رساله، چنین آمده است: «نظر به شوریه بودن اصل سلطنت اسلامی... عموم ملت از این جهت، و هم از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند، حق مراقبت و نظارت دارند، و هم از باب منع از تجاوزات در باب نهی از منکر مندرج [است]».^۲

بود، قابل دوام نیست و موجب انقلاب و توفان‌های اجتماعی خواهد شد» (محمود طالقانی، «توضیحات در پا صفحه تنبیه‌الامه و

تنبیه‌المله»، در: محمدحسین نائینی، *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، به کوشش محمود طالقانی، ص ۲۸-۲۹).

۱. دکتر فیرحی، برای دفع اشکال اخیر نوشته است: «چنین می‌نماید که در اندیشه نائینی، حکومت معصومین علیهم‌السلام استثنای مؤید این قاعده است» (داود فیرحی، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، ج ۱: فقه سیاسی و فقه مشروطه، ص ۲۸۴). این توجیه، با ظهور کلام نائینی، تنافی دارد، چنان که ملاحظه می‌شود، عبارات نائینی، عمومیت زمانی دارد و سیاق آن، امتناع از تخصیص دارد.

۲. محمدحسین نائینی، *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۱۲؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۰۹.

بررسی

با توجه به آن که نائینی در این عبارت، از تعبیر «حق مراقبت و نظارت» استفاده کرده است نه «حق حاکمیت و قیام به سیاست امور امت»، این عبارت نیز نمی‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که نائینی مردم را مشروعیت‌آفرین در امر حکومت می‌داند. نائینی در ادامه مباحث خویش، به مناسبت، تصریح نموده سه مورد ذکر شده - که از آنها با عنوان «جهت مشترکه عمومی» یاد کرده است - خارج از باب «ولایت» می‌باشد و ولایت در این موارد، مخصوص «منصوب من الله» است.^۱

چنان که در نقد تمسک به عبارات مقدمه ذکر شد، نکته مهم دیگر در نقد تمسک به جمله فوق‌الذکر، همان نکته‌ای است که در نقد تمسک به عبارات مقدمه ذکر شد؛ یعنی: عبارات نائینی، از جهت زمانی عمومیت و اطلاق دارد و شامل دوره حضور معصومین علیهم‌السلام نیز می‌شود؛ در نتیجه، در صورت پذیرش تفسیر مذکور از عبارات، باید بگوییم نائینی، مشروعیت و حقانیت حاکمیت معصومین را نیز از مردم می‌دانست؛ در حالی که قطعاً، این نسبت نادرست است.

ج) جمله‌ای در منیة الطالب

دکتر فیرحی، با نادیده گرفتن یا متشابه قلمداد کردن صراحت و ظهورات کلام نائینی در تنبیه الامه درباره ولایت فقیه و حکمرانی فقیهان، و نیز با کنار گذاشتن تقریر آملی (المکاسب و البیع) و گزارش عالمانی چون آیت‌الله خویی، اولاً تکیه خود را بر منیة الطالب قرار داده است؛ ثانیاً با تمسک به برخی عبارات متشابه این تقریر و برجسته کردن و تکرار آن، به نائینی نسبت داده است: وی دلالت روایات بر عمومیت ولایت فقیهان را نمی‌پذیرد؛ ثالثاً، مقام دوم بحث ولایت فقیه (حسبه) را در همین تقریر، نادیده گرفته است. بر اساس

۱. «... آن جهت مشترکه عمومی و خارجه از باب ولایات...» (همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۱۳؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۱۰). «از جهت مالیاتی که برای صرف در اقامه مصالح نوعیه داده می‌شود و هم از سایر جهات مشترکه عمومی که جز ولی منصوب من الله، احدی در آنها ولایت ندارد...» (همان، به کوشش جواد ورعی، ص ۱۱۴؛ همان، به کوشش محمود طالقانی، ص ۱۱۰). البته جای طرح این سؤال وجود دارد که از نظر وی مرز میان ولایت با حق مراقبت و نظارت چیست؟

این سه نکته، نتیجه گرفته نائینی حاکمیت سیاسی فقیهان را نپذیرفته است!^۱ مهم‌ترین عبارت مورد تمسک دکتر فیرحی، این جمله در منیة الطالب است: «فایثات الولاية العامة للفقیه، بحيث تتعین صلاة الجمعة فی يوم الجمعة بقیامه لها أو نصب إمام لها، مشکل».^۲

بررسی

در پاسخ به این استناد، می‌گوییم: نائینی، مشکل بودن اثبات ولایت عامه فقیه را به صورت مطلق بیان نکرده، بلکه با آوردن جمله قیدیه، در فرض خاصی مطرح نموده است؛ ایشان، عمومیت و شمولیت ولایت فقیه به اندازه‌ای که موجب وجوب تعیین نماز جمعه در صورت اقامه نماز توسط فقیه شود را مشکل دانسته است. و این مطلب، طبعاً، به معنای تردید در عمومیت ولایت فقیه به اندازه‌ای که شامل امور سیاسی شود، نخواهد بود و الا آوردن جمله قیدیه («بحیث تتعین صلاة الجمعة...») لغو می‌شود؛ به عبارت دیگر، نفی و تردید نائینی نسبت به شمولیت ولایت عامه فقیه، صرفاً، ناظر به اموری مانند عینی بودن وجوب نماز جمعه، وجوب و جواز جهاد ابتدایی و... می‌باشد که می‌دانیم یا شک داریم از اختصاصات معصومین است؛ بنابراین، مقصود نائینی این است که ولایت عامه ثابت است، الا در موارد خاص که نماز جمعه نیز از همان موارد خاص می‌باشد.

جمع‌بندی

بر اساس عبارات متعدد و محکم رساله تنبیه الامه میرزای نائینی که آخوند خراسانی نیز بر آن تقریظ زده و مورد تأیید قاطع خویش قرار داده، همچنین بر اساس تعلیقه هفتم آخوند در بحث ولایت فقیه شیخ انصاری و نیز دو تقریر درسی بجامانده از میرزای نائینی، دیدگاه آخوند خراسانی و میرزای نائینی در زمینه شرایط حاکم، اعتقاد به مراتب چهارگانه طولی حاکمیت معصوم علیهم‌السلام، فقیه جامع‌الشرایط، شیعه عادل و مسلمان فاسق بود.

۱. داود فیرحی، آستانه‌ی تجدد، ص ۱۳۴-۱۳۷، ۲۲۵-۲۲۱ و ۵۶۸-۵۶۶؛ همو، فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۲. موسی نجفی خوانساری، منیة الطالب، ج ۲، ص ۲۳۷.

در نتیجه در دوره غیبت معصوم، فقیه در عهده‌دار شدن مسئولیت و وظیفه حکمرانی، بر دیگران تقدم دارد.

تمسک دکتر فیرحی و برخی همفکران وی به اسناد و عباراتی از آخوند و نائینی، برای انتساب «عدم پذیرش حکمرانی فقیهان» به این دو فقیه، دارای ایرادات دلالتی است. از آنجا که علمای مشروطه‌خواه، از جمله آخوند خراسانی و میرزای نائینی، در نهضت مشروطیت خود را درگیر، و در تقابل شدید با ظلم و استبداد قاجار می‌دیدند و دغدغه اساسی آنها برقراری و استواری نظام مشروطه بود، طبعاً گفتارها و نوشته‌های آنها بیشتر ناظر به مرحله عمل بود (الگوی سیاسی)، نه مرحله نظر (اندیشه سیاسی ثابت)؛ در نتیجه نمی‌توان برای فهم دیدگاه نظری آنها، بدان‌ها تکیه کرد.

سکولاریسم پنهان: گزارشی انتقادی درباره اندیشه دکتر داود فیرحی و پاسخ به دفاعیات برخی حوزویان^۱

علیرضا جوادزاده

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مقدمه

دکتر داود فیرحی، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و استاد برجسته علوم سیاسی دانشگاه تهران، در ۲۱ آبان‌ماه در پی ابتلا به بیماری منحوس کرونا درگذشت. بدنبال انتشار خبر وفات ایشان، پیام‌ها و یادداشت‌های تسلیت از سوی افراد شاخص جریان روشنفکری دینی و نیز جریان سیاسی اصلاحات و افراد متمایل به آنها، همچنین برخی چهره‌های علمی و فرهنگی که تعدادی از آنها حوزوی بودند منتشر شد.

در غالب این پیام‌ها و یادداشت‌ها، ضمن تسلیت‌گویی، به تمجید از شخصیت، اندیشه‌ها و آثار دکتر فیرحی پرداخته شد و در برخی پیام‌ها، ترویج وافر از تفکر و روش علمی وی صورت گرفت. در روزهای بعد نیز تا ایام اخیر، سخنرانی‌های ویدئویی، مقالات، یادداشت‌ها و مصاحبه‌هایی درباره وی، غالباً با رویکرد تمجیدی و ترویجی، انتشار یافت.

۱. این مقاله در اوایل دی‌ماه (بعد از چلهم دکتر داود فیرحی)، تنظیم و آماده انتشار شد. اما به دلایلی، انتشار آن به تأخیر افتاد. مقاله، در روزنامه فرهیختگان مورخ ۱۲ بهمن، با تغییر عنوان به «در آستانه لیبرالیسم» و همراه با اشکالاتی منتشر شد. متن حاضر، با همان عنوان اصلی و بدون آن ایرادات می‌باشد.

دکتر فیرحی، به لحاظ اخلاقی دارای ویژگی‌ها و سجایای پسندیده‌ای بود. بسیاری از کسانی که با وی ارتباط داشتند و از خلیات نیک وی سخن گفته و می‌گویند. چنان‌که برخی نوشته‌اند، «به هم آمیختگی علم و حلم و وقار و فروتنی، پربسامدترین ویژگی مرحوم فیرحی در انبوه نوشته‌ها و پیام‌هایی است که در مدت کوتاه پس از رحلتش در وصف او از قلم‌ها جاری شده است» (<https://www.mehrnews.com/news/5069854>).

در میان توصیفات بسیار، مناسب است گفتار یکی از همکاران و دوستان سی ساله وی ذکر شود: «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... 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» (<http://mobahehat.ir/23113>).

به‌رغم اخلاق و سجایای پسندیده دکتر فیرحی، اما اندیشه‌ها و آثار وی دارای ایرادات مهم و اساسی است. نوشتار حاضر، به بررسی تفکر وی در دو بخش اصلی می‌پردازد: در بخش اول، گزارشی انتقادی از اندیشه‌ها و رویکرد محوری وی ذکر می‌شود؛ و در بخش دوم، موارد مهم دفاعیه‌ها و نکات ترویجی از اندیشه دکتر فیرحی را - که برخی حوزویان در پیام‌ها، یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های بعد از وفات وی طرح کرده‌اند - به نقد می‌کشد.

هدف اصلی مقاله حاضر، آگاهی‌بخشی بیشتر به جامعه علمی و دینی کشور خصوصا حوزویان درباره اندیشه‌های دکتر فیرحی، و رفع برخی ابهام‌ها و سؤالات در این زمینه است؛ بنابراین، به‌رغم داشتن رویکرد انتقادی در مقام گزارش اندیشه‌های ایشان، نقد جامع و تفصیلی دیدگاه‌های وی، خارج از وظیفه نوشتار پیش‌رو است.

۱. اندیشه‌ها و رویکرد محوری دکتر فیرحی با نگاهی انتقادی

اندیشه‌های محوری و رویکرد کلان تحقیقی دکتر فیرحی را در سه نکته می‌توان خلاصه کرد: الف) نظریه «تقدم اراده و قدرت بر دانش و علم» و پذیرش «نسبی‌گرایی»؛ ب) محوریت اندیشه «آزادی» و گرایش به «لیبرالیسم»؛ ج) ارائه دیدگاهی آزادی‌محور از اسلام با «تفسیر به رأی متون». در ذیل به توضیح این سه می‌پردازیم.

الف) نظریه «تقدم اراده و قدرت بر دانش و علم» و پذیرش «نسبی‌گرایی»

از مبانی اصلی تفکر دکتر فیرحی، نظریه «تقدم اراده و قدرت بر دانش و علم» است. بر اساس این دیدگاه: «نقش عمده و اساسی، مربوط به قدرت و اراده است و عقل و دانش صرفاً واسطه‌ای هستند که در خدمت تحقق اراده قرار می‌گیرند». اراده نیز «تعبیری از نیازهای حیات و زندگی» است (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۳). فیرحی این نظریه را از برخی اندیشمندان غربی بویژه میشل فوکو اخذ نموده، و تلاش کرده این دیدگاه را به معدودی از متفکران اسلامی نیز نسبت دهد (همان، ص ۱۳-۱۵).

نقدهای متعدد و مبنایی از سوی محققان درباره این نظریه بیان شده است. «استقرای ناقص بودن شواهد اثبات نظریه»، «سازگاری شواهد با برخی نظریه‌های دیگر» و «نقض شدن نظریه توسط خودش» از جمله ایرادات است (میزگرد «تأملاتی در تعاملات علم و تمدن»، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره ۱۵، پائیز ۱۳۸۲، ص ۲۴-۴۲). اما مهم‌ترین ایراد این نظریه که از لوازم و پیامدهای غیرقابل تفکیک آن به شمار می‌آید، نسبت‌گرایی است. دکتر فیرحی به این لازمه پایبند است؛ با این قید که نسبت را در فهم می‌داند نه حقیقت؛ یعنی «حقیقت وجود دارد و ساخته نمی‌شود»، اما «دانش‌ها و تفاسیر» نسبی هستند (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۵-۱۷).

از مسائلی که سبب طرح نظریه و گرایش به آن شده است، عدم تفکیک جدی، میان «محدودیت فهم» و «تفاوت منظر» با «نسبیت فهم» است. فیرحی از یک سو تفاوت «محدودیت فهم» با «نسبیت در فهم» را صرفاً اختلاف لفظی می‌داند و از سوی دیگر دیدگاه خود را فراتر از «تفاوت منظر» بیان می‌کند؛ بدین ترتیب بر نسبی‌گرایی و عدم

واقع‌نمایی علوم و تفاسیر دینی تأکید می‌ورزد (میزگرد «تأملاتی در تعاملات علم و تمدن»، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره ۱۵، پائیز ۱۳۸۲، ص ۲۴-۵۲؛ «نسبت تمدن و معرفت: مناظره حجج اسلام حمید پارسانیا و داود فیرحی»، ماهنامه زمانه، ش ۳۹ و ۳۰، پیاپی ۱۱۶ و ۱۱۷، دی و بهمن ۱۳۹۱، ص ۴۲-۴۴).

چنان که برخی اندیشمندان در گفتگو با دکتر فیرحی و در مقام نقد دیدگاه وی بیان کرده‌اند: با پذیرش این نظریه، «زلزله وحشتناکی سراغ همه آگاهی‌های اجتماعی، فنی، دینی، انسانی و... می‌آید که نیاز به بازنگری در همه مقولات علمی دارد. این نظریه، ما را مجبور می‌کند که در همه اعتقادات خود تجدیدنظر کنیم و هرچه به ما رسیده است را در بوتۀ شک و تردید بگذاریم و همه آنها را محصولات دوره‌های مختلفی از اقتدارها و قدرت‌های اجتماعی بدانیم. اگر به چنین نظریه‌ای تن دادیم، معلوم نیست سر از کجا در خواهیم آورد و اصلاً آنچه از سنت برای ما باقی مانده یا آنچه از ما برای آیندگان می‌ماند، آیا ارزشی دارد؟ یا همه را باید محصولات و کالاهای چند دوره تمدنی بدانیم که تاریخ تولید و مصرف آنها گذشته است» (پارسانیا، در میزگرد: «تأملاتی در تعاملات علم و تمدن»، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره ۱۵، پائیز ۱۳۸۲، ص ۴۲).

از برخی عبارات دکتر فیرحی ممکن است برداشت شود از نظر وی، به‌رغم نسبیّت فهم در بسیاری از گزاره‌های دینی، اما در موارد محدودی، نسبیّت راه ندارد؛ زیرا صراحت زیاد موجود در آنها، راه را بر هرگونه وقوع تفسیر متفاوت می‌بندد (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۵). اما می‌دانیم در بالاترین اصول مسلم اسلامی یعنی توحید، نبوت و معاد، نیز تفسیرهای نادرست (از نوع مادی) تحقق یافته است؛ در نتیجه، فیرحی - که امکان ارائه تفسیر متفاوت و وقوع آن را علت نسبیّت‌گرایی می‌داند - گریزی از نسبیّت‌گرایی در همه گزاره‌های دینی نخواهد داشت.

ب) محوریت اندیشه «آزادی» و گرایش به «لیبرالیسم»

از نظر فیرحی، باید «آزادی» در «مرکز معنا»ی کاوش‌ها در باب سیاست قرار گیرد تا نظریه و سپس نظامی سیاسی - اجتماعی «آزادمنش، فردگرا و مردم‌سالار» شکل گیرد و

«اقتدارگرایی» به حاشیه رانده شود (فیرحی، «مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۷، زمستان ۱۳۷۸، ص ۷۷).

در «مرکز معنا» بودن آزادی، مفهومی جز محوریت بخشیدن به آن و معیار سنجش اندیشه‌ها و تحولات قرار دادن ندارد. از سوی دیگر با توجه به فضای فکری و ادبیات دکتر فیرحی و استفاده از مترادفاتی برای آزادی از قبیل «فردگرا»، «مردم‌سالار» و «ضد اقتدارگرا»، روشن است که مفهوم مورد نظر وی از آزادی، همان مفهوم آزادی مدرن (Liberty / Freedom) است که «در گسترده‌ترین معنا، توانایی فکر و عمل، آن طور که شخص میل دارد، تعریف می‌شود» (هیوود، مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ص ۱۵۸). بنابراین با مفاهیم دیگری مانند برخی تفاسیر ارائه شده از «حریت» در اسلام - که به معنای «نفی عبودیت غیر خداوند»، و ترجمانی دیگر از اصل «توحید» است - همسان نیست.

با در نظر داشتن دو نکته فوق («مرکز معنا دانستن آزادی» و «ارائه مفهوم مدرن از آزادی»)، ظاهراً، در گرایش فیرحی به مکتب و ایدئولوژی «لیبرالیسم» نباید تردید داشت. در توصیف لیبرالیسم چنین آمده است: «لیبرالیسم (liberalism) یا آزادی‌خواهی، مجموعه روش‌ها و سیاست‌ها و ایدئولوژی‌هایی است که هدفشان فراهم کردن آزادی هر چه بیشتر برای فرد است. هواداران و پیروان چنین عقاید و سیاست‌هایی را معمولاً آزادیخواه / لیبرال می‌گویند... امروزه - با این که بعضی از حزب‌ها در اروپا و جاهای دیگر عنوان آزادیخواه / لیبرال دارند - اصطلاح آزادیخواهی معنای وسیع‌تر و کلی‌تری به خود گرفته و بیشتر نشان‌دهنده یک گرایش یا جهت فکری و سیاسی است که اصول کلی آن عبارت است از: ۱. ارزشمند شمردن بیان آزادانه عقاید فردی؛ ۲. باور به این که بازگویی آزادانه عقاید برای فرد و جامعه سودمند است؛ ۳. پشتیبانی از نهادهای اجتماعی و سیاست‌هایی که بیان آزادانه عقاید را ممکن می‌کنند» (آشوری، دانشنامه سیاسی، ص ۲۸۰).

یکی از صاحب‌نظران غربی نیز در توضیح این مکتب چنین می‌نویسد: «لیبرالیسم یک ایدئولوژی سیاسی است که موضوع اصلی آن تعهد به فرد و ساختن جامعه‌ای است که افراد بتوانند در آن منافع خود را به طور کامل به دست آورند. ارزش‌های اصلی لیبرالیسم عبارتند از: اصالت فرد، اصالت عقل، آزادی، عدالت و تساهل... ویژگی جامعه لیبرال تنوع و کثرت‌گرایی

است و از نظر سیاسی حول دو ارزش رضایت و حکومت مشروطه سازمان یافته است.... لیبرالیسم اولویت را به حق می‌دهد تا به خیر. به کلام دیگر، لیبرالیسم در تلاش است تا شرایطی را ایجاد کند که در آن مردم و گروه‌ها بتوانند حیات خوب را، طبق تعریفی که از آن دارند، دنبال کنند؛ ولی هیچ عقیده ویژه‌ای را مبنی بر این که چه چیزی خوب است تجویز یا ترویج نمی‌کند» (هیوود، مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ص ۷۷-۷۹).

استاد دکتر فیرحی نیز، «مفهوم اصلی ایدئولوژی لیبرالیسم» را «آزادی شهروندان در سایه حکومت محدود به قانون» ذکر کرده، و در ادامه، عناصر اصلی ایدئولوژی لیبرالیسم را ۸ مورد بیان کرده است: ۱. حکومت محدود و مشروط از طریق تجزیه و تفکیک قوا؛ ۲. تکثر گروه‌های جامعه مدنی؛ ۳. بدینی نسبت به حکومت به عنوان شر اجتناب‌ناپذیر؛ ۴. اولویت آزادی نسبت به برابری و عدالت اجتماعی؛ ۵. تمایز میان حوزه‌های عمومی و خصوصی؛ ۶. تساهل نسبت به عقیده و اندیشه دیگران؛ ۷. مقاومت در مقابل قدرت؛ ۸. حق مالکیت خصوصی (بشیریه، آموزش دانش سیاسی، ص ۱۲۴-۱۲۸ و ۲۴۴-۲۴۹).

مروری هرچند اجمالی به آثار فراوان نوشتاری و گفتاری دکتر فیرحی بویژه بخش دوم و اخیر کتاب‌های وی که درباره اندیشه‌های ایران معاصر و مباحث فقهی است («فقه و سیاست در ایران معاصر»، «آستانه‌ی تجدد»، «فقه و حکمرانی حزبی» و «مفهوم قانون در ایران معاصر»)، به وضوح، گرایش ایشان را به لیبرالیسم در قالب مؤلفه‌ها و عناصر فوق‌الذکر نشان می‌دهد.

البته روشن است که همانند هر مکتب دیگری، معتقدان به لیبرالیسم، در درون خود تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی با یکدیگر دارند. از جمله دسته‌بندی‌های جریان لیبرال، تقسیم به دینی و غیردینی است. درواقع، لیبرال‌ها، لزوماً ضد مذهب نیستند و اساساً برخی از متفکران این مکتب، تعلقات دینی و مذهبی داشتند. فیرحی نیز در دسته لیبرال‌های مذهبی قرار می‌گیرد. با این حال باید توجه داشت، جمع میان لیبرالیسم و اسلام، بدون دست‌کشیدن یا کوتاه آمدن از، دستکم، برخی تعالیم مهم اسلامی ناظر به سیاست و اجتماع، ممکن نخواهد بود. در این زمینه در ادامه نوشتار حاضر، توضیحاتی خواهد آمد.

ج) ارائه دیدگاهی آزادی‌محور از اسلام با «تفسیر به رأی متون»

در نگاه فیرحی: «سنت اقتدارگرایانه در الهیات اسلامی، با توجه به مجموعه‌ای از پیش فرض‌ها، نظریه‌ها و سلیقه‌هایی که تولید می‌کند، مانع از آن می‌شود که آزادی، در «مرکز معنا» و کاوش‌های دین‌شناسانه در باب سیاست قرار گرفته و گامی موثر در تأسیس یا بسط نظریه‌ای درباره الهیات آزادمنش، فردگرا و مردم‌سالار شروع شود» («مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۷، زمستان ۱۳۷۸، ص ۷۷)؛ بنابراین، «هرگونه کوشش در تجدید بنای فکر سیاسی در اسلام، نیازمند جست‌وجوی مجدد در نصوص دینی از یک‌سوی، و نقادی و گسست از گفتمان سیاسی [اقتدارگرایانه] دوره میانه و نظام دانایی آن از سوی دیگر است. تنها در این صورت است که ممکن است گامی موثر در تأسیس یا بسط الهیات آزادمنش، نوگرا و اقتدارگزی‌ر تدارک شود» (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۳۶۴).

در واقع، دکتر فیرحی، با توجه به پذیرش دو مبنایی که ذکر شد («تقدم اراده بر دانش» و «محوریت اندیشه آزادی»)، نیز با توجه به علائق دینی‌اش از یک‌سو و تجربه‌گیری او از تقابل اسلام و مدرنیته در تاریخ ایران معاصر از سوی دیگر، اراده کرده تا با رجوع به دانش اسلامی و نصوص دینی، دیدگاهی آزادی‌محور و به تعبیر خویش «اقتدارگریز» از اسلام ارائه کند. فیرحی، با چنین نگاه و رویکردی، در زمینه‌های گوناگون سنت اسلامی- شیعی به تحقیق پرداخته و آثار متعددی را انتشار داده است.

اگر بخواهیم با بیان ساده دیدگاه و رویکرد دکتر فیرحی را بیان کنیم، می‌توان چنین گفت: از آنجا که در جهان امروز، اندیشه آزادی انسان محوریت دارد، باید به گونه‌ای تعالیم دین اسلام و مذهب تشیع را تفسیر و قرائت کنیم که با این مؤلفه محوری سازگار باشد. سخن فیرحی این نیست که «باید تعالیم اسلامی بیانگر حقوق و آزادی‌های مردم و به تعبیر دیگر وجوه مردم‌سالارانه دین که تاکنون به عللی چندان مطرح نشده، شناسانده شود» (که اگر چنین بود، می‌توانست صحیح باشد و طبعاً راهکار این بود که درباره موارد طرح شده، در یک فضای منصفانه و با رویکرد اجتهادی مرسوم، به قضاوت و داوری نشست و سندیت، میزان دلالت، و نسبت آنها با گزاره‌های به‌ظاهر

مخالف را بدست آورد؛ بلکه حرف فیرحی این است که باید کلیت دین را به گونه‌ای بفهمیم و بشناسانیم که آزادی در آن محوریت داشته باشد؛ زیرا جهان امروز این اقتضا را دارد؛ به عبارت دیگر، با توجه به مبنای «تقدم اراده بر دانش» و این که اراده نیز «تعبیری از نیازهای حیات و زندگی» است، بنابراین (برخلاف وضعیت مسلمانان در قرون اولیه که موجب شکل‌گیری تفسیر «اقتدارگرایانه» و ضدآزادی از تعالیم دینی شد)، وضعیت جهان اسلام در عصر حاضر، اقتضا می‌کند تا تفسیر «آزادی‌محور» و ضداقتدارگرایی از نصوص اسلامی ارائه گردد.

طبعاً، با این رویکرد - که «تحمیل نظریه بر نص» در آن صراحت دارد و فیرحی خود با تعبیر «تقدم نظریه بر نص» از آن یاد کرده بود - باید روش‌ها و راه‌کارهایی چون «گزینش برخی تعالیم و نادیده‌گرفتن برخی دیگر»، «برجسته‌سازی بخشی از گزاره‌ها و حاشیه‌رانی بخشی دیگر» و «توسل به متشابهات و متشابه نمودن محکمت» مورد توجه قرار گیرد. دکتر فیرحی نیز از چنین راه‌کارهایی استفاده کرده است: گزاره‌هایی از تعالیم اسلام و آثار و اندیشه‌هایی از متفکران و فقهای شیعه که به نوعی در آنها سخن از حقوق و آزادی مردم به میان آمده یا این ظرفیت را از نظر وی دارد، گزینش و برجسته کرده و در موارد متعدد تفسیرهای غیرعقلایی ارائه نموده است، و متقابلاً موارد بسیار فراوان دیگر که با مضمون وسعت تکالیف و محدودیت آزادی‌ها، لزوم اطاعت از قوانین و حاکمان الهی و نداشتن اختیار در حوزه تشریح و انتخاب حاکمان را، نادیده گرفته یا به صورت حاشیه‌ای طرح، و در مواردی برداشت‌های ناصواب از آنها بیان کرده است.

روشن است چنین روش و راه‌کارهایی در تفسیر تعالیم دین و فهم دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی - شیعی، تا چه میزان با رویکرد اجتهادی مرسوم (که بدلیل استخراج ضابطه‌مند آموزه‌های دینی از منابع معتبر، رویکردی عقلانی و عقلایی است) فاصله دارد. می‌دانیم که از مسلمات اسلامی، لزوم پرهیز از «تفسیر به رأی» کتاب و سنت است و تعبیر صادر شده از معصومین علیهم‌السلام در این زمینه بسیار تکان‌دهنده است. آیا می‌توان برای «تفسیر به رأی»، مصداقی بالاتر و برتر از «تحمیل نظریه بر نص» ذکر کرد؟

ذکر چند نمونه

با توجه به اهمیت بحث، سه نمونه از رویکرد «تفسیر به رأی گزاره‌ها و تراش شیعی با محوریت اندیشه آزادی» در آثار دکتر فیرحی ذکر می‌شود. در این میان، مورد سوم با توضیحات بیشتری می‌آید.

۱. **حکمرانی حزبی:** یکی از روش‌های دکتر فیرحی، خارج کردن موضوع‌شناسی از دست فقیه و سپردن آن به کارشناس و عرف، و سپس تحلیل نظرات کارشناسی در فضای مدرن است. اثبات حاکمیت حزبی در کتاب «فقه و حکمرانی حزبی»، از جمله با همین روش صورت گرفته است. وی در این کتاب - که از آثار متأخر ایشان بوده و می‌توان آن را برجسته‌ترین نوشته فقهی وی دانست - از یک سو سراغ باب «سبق و رمایه» در فقه می‌رود و به دیدگاه تعمیمی یکی از فقها تمسک می‌کند که قائل بود هر بازی دارای منفعت عقلایی و بدون لَهو و لعب، مشروعیت دارد؛ از سوی دیگر، با رجوع به علم سیاست غربی که «نظریه بازی‌ها» در آن طرح شده است، رقابت حزبی را نوعی بازی بیان می‌کند؛ زیرا این رقابت نیز نوعی مسابقه است که برای کسب قدرت صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، از باب «سبق و رمایه»، حکم به جواز حکمرانی حزبی می‌کند! ایراد چنین استنباطی روشن است؛ زیرا موضوع «بازی» در باب «سبق و رمایه»، در فضایی کاملاً متفاوت از «نظریه بازی‌ها» در علم سیاست غربی قرار دارد و رقابت و حکمرانی حزبی، تخصصاً از سبق و رمایه بیرون است.

۲. **استعاره وقف:** دکتر فیرحی، استعاره و تمثیل را - که صرفاً یک روش عقلایی برای تفهیم بهتر مطالب برای مخاطب است - به یک روش استنباطی تبدیل کرده و تأکید زیادی بر بهره‌مندی از آن دارد (فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۴۱). نکته مهم اینجاست: برخلاف شیوه عقلا در استفاده از استعاره و تمثیل که توجه اصلی‌شان بر «وجه شبه» میان دو امر است، فیرحی، دستکم در برخی موارد، با خروج از این شیوه، وجوه دیگر را نیز داخل در تشابه نموده و در راستای رویکرد کلی خود (مبنی بر توسعه حقوق و آزادی‌های مردم) از آن بهره می‌برد. یکی از استعاره‌های مورد تأکید وی، تمثیل «حکومت» به «وقف» از سوی یکی از فقهاست (همان، ص ۲۲۱-۲۳۵). تشبیه میرزای نائینی از دو جهت است: ۱. همچنان که ناظر وقف باید فردی امین بوده و تعدی به امر موقوفه نکند و دیگران را هم از

تجاوز ممانعت نماید، حاکم بر جامعه نیز باید چنین رویکردی داشته باشد؛ ۲. همچنان که اگر فردی به امر موقوفه تعدی نمود و امکان رفع سلطه وی نبود، اما زمینه اینکه گروهی با نظارت بتوانند حیف و میل و تجاوز او را کمتر نماید بود، باید چنین کرد، همچنین در حکومت نیز اگر حاکم، ظالم بود و امکان برداشتن آن حاکم نبود، اما بتوان با نظارت، ظلم او را کمتر کرد، لازم است چنین ترتیبی صورت گرفته و نظارت انجام شود.

فیرحی از این دو تشبیه، استفاده‌های دیگری کرده است که مورد نظر در این استعاره و تمثیل نیست. برداشت وی آن است که پس، خداوند «واقف»، مردم «موقوف‌علیهم»، جهان «موقوف» و معصوم «ناظر» است. بر این اساس، از عبارات فیرحی، چنین برمی‌آید که حوزه عمومی از طرف خداوند به مردم واگذار شده و متعلق به خود آنهاست و طبعاً معصوم هم، صرفاً نظارت می‌کند. با توجه به چنین تلقی است که فیرحی می‌نویسد: «استعاره وقف یکی از قوی‌ترین استعاره‌ها در فقه سیاسی معاصر شیعه است که قدرت تحلیلی بالایی در بازنمایی تصور دولت و ارکان و احکام آن در فقه شیعه دارد. استعاره وقف می‌تواند توضیح خوبی بر ماهیت دولت و رابطه حکم و حق در دولت جدید اسلامی از یک سوی و هندسه قانون و مکانیسم اداره جامعه در حوزه مباحات و با تکیه بر قوانین شرع از سوی دیگر فراهم کند» (همان، ص ۲۳۵).

۳. تفسیر دیدگاه نائینی از ولایت و حکمرانی فقیهان: دکتر فیرحی، غالب دیدگاه‌های دین‌شناسانه خود را در فضای تاریخی و با توصیف مواضع و آثار متفکران گذشته اسلامی بیان کرده است. در این میان، وی توجه ویژه‌ای به مقطع عصر مشروطیت نشان داده، و به صورت خاص، مواضع و اندیشه‌های آخوند خراسانی و میرزای نائینی را برجسته نموده است. شرحی که بر رساله تنبیه الامه میرزای نائینی با عنوان «آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله» نوشته، از آثار بسیار مهم فیرحی به شمار می‌رود. با در نظر داشتن رویکرد کلان دکتر فیرحی، وی در این اثر در مقام آن است که دیدگاه نائینی را مشروعیت مردمی حکومت و عدم پذیرش ولایت و حاکمیت سیاسی فقیهان بیان کند. در این راستا، بوضوح از روش‌های پیش گفته، «گزینش برخی مطالب و نادیده گرفتن برخی دیگر»، «برجسته‌سازی بخشی از گزاره‌ها و حاشیه‌رانی بخشی دیگر» و «توسل به متشابهات و متشابه نمودن

محکمت» استفاده شده است. به اختصار نمونه‌هایی در این زمینه ذکر می‌شود:

(الف) نائینی در اواخر مقدمه - در معرفی فصول پنج‌گانه کتاب - به صراحت حکومت مشروطه را در فرض عصر غیبت و عملی نشدن حکمرانی مستقیم «نواب عام»، یعنی فقهای جامع الشرایط، ذکر کرده، می‌نویسد: «... دوم: آنکه در این عصر غیبت که دست امت از دامن عصمت، کوتاه، و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیرمقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی [= سلطنت مطلقه] که ظلم زاید و غصب‌اندرغصب است، به نحوه ثانیه [= حکومت مشروطه] و تحدید استیلای جوری به قدر ممکن، واجب است؟ و یا آنکه مغضوبیت مقام، موجب سقوط این تکلیف است؟» (تنبیه الامه، به کوشش ورعی، ص ۶۸). اما فیرحی، در شرح خود - که در مقام آن است نائینی را غیرموافق با حکمرانی فقیهان معرفی کرده، نظام مشروطه را بهترین نظام از دیدگاه نائینی در عصر غیبت بیان کند - بدون هیچ توضیحی از این عبارت گذشته و آن را نادیده گرفته است (آستانه‌ی تجدد، ص ۱۹۷).

(ب) نائینی، در ابتدای فصل دوم از رساله، در عباراتی بسیار مهم و راهبردی، سپرده شدن امور حسبیه به فقها، و همچنین وسعت معنایی امور حسبیه که شامل امور سیاسی می‌شود را از مسلمات و «قطعیات مذهب» شیعه ذکر کرده است. عبارت وی چنین است: «از جمله قطعیات مذهب ما طائفة امامیه، این است که در این عصر غیبت - علی مَعْبِیهِ السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن - حتی در این زمینه هم - معلوم باشد، وظایف حسبیه 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 حسبیه، از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره، از قطعیات مذهب خواهد بود» (تنبیه الامه، به کوشش ورعی، ص ۷۵-۷۶). دکتر فیرحی، در شرح خود به مطلب نائینی پرداخته است؛ اما تلاش کرده با آوردن مطالب دیگری از نائینی، عبارات «محکم» وی را «متشابه» نماید (آستانه‌ی تجدد، ص ۲۲۱-۲۲۵).

ج) از مهم‌ترین عباراتِ نائینی در تنبیه‌الامه که مورد استناد دکتر فیرحی برای انتساب مشروعیت مردمی حکومت به نائینی قرار گرفته، این جمله در مقدمه رساله است: «بالضرورة معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم - چه آن که راجع به امتیازات دینیه باشد یا وطنیه - منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان» (تنبیه‌الامه، به کوشش ورعی، ص ۳۹؛ آستانه‌ی تجدد، ص ۹۸ و ۱۰۵؛ فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴). در پاسخ به این استناد و موارد مشابه آنها، باید گفت: این‌گونه عبارات در مقام بحث از مشروعیت حکومت نیست تا بتوان بدان‌ها استناد جست، بلکه ناظر به مقام اجرا و فعلیت و مقبولیت حکومت است و شرایط و لوازمِ قوام و تثبیت و عدم نابودی آن را بیان می‌کند. نکته مهمی که در نقد تفسیر ارائه شده، می‌توان مطرح کرد آن است که عبارت نائینی، از جهت زمانی عمومیت و اطلاق دارد و شامل دوره حضور معصومین علیهم‌السلام نیز می‌شود و سیاق آن، امتناع از تخصیص دارد؛ در نتیجه، در صورت پذیرش تفسیر مذکور از عبارت، باید بگوییم نائینی، مشروعیت و حقانیت حاکمیت معصومین را نیز از مردم می‌دانست؛ در حالی که قطعاً، این نسبت نادرست است.

د) میرزای نائینی علاوه بر رساله تنبیه‌الامه، که به صورت ضمنی در موارد متعدد، به بحث ولایت و حکمرانی فقیهان پرداخته و آن را از مسلمات و قطعیات شیعه بیان کرده است (تنبیه‌الامه، به کوشش ورعی، ص ۴۹، ۶۸، ۷۵-۷۶، ۷۷، ۸۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۷۵)، در دروس خارج فقه استدلالی مکاسب نیز این موضوع را، البته به صورت تفصیلی، طرح کرده است. طبق هر دو تقریر انتشاریافته از دروس وی («منیة الطالب» به قلم شیخ موسی نجفی خوانساری، و «المکاسب و البیع» به قلم شیخ محمدتقی آملی)، نائینی، دلالت روایت مقبوله عمر بن حنظله را بر عمومیت ولایت فقیه - که از موارد بارز این عمومیت، حکومت و ولایت سیاسی است - می‌پذیرد (البته در «منیة الطالب»، ابتدا دلالت همه روایات را انکار کرده است؛ اما هنگام بررسی تک‌تک روایات، دلالت مقبوله را پذیرفته است). از سوی دیگر، طبق هر دو تقریر، نائینی، در مرتبه دوم از بحث، یعنی با فرض عدم دلالت هیچ‌یک از روایات بر موضوع، باز هم مسلم می‌داند که حاکمیت سیاسی بر عهده فقها می‌باشد؛ زیرا از باب حسب و دوران امر بین تعیین و تخییر، تصدی فقیه، متیقن و

قطعی خواهد بود (منیة الطالب، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۴۱؛ المکاسب و البیع، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۴۱). پذیرش روایت مقبوله عمر بن حنظله توسط نائینی، منحصر به دو تقریر خوانساری و آملی نیست، بلکه گزارش برخی شاگردان برجسته دیگر نائینی همچون آیت‌الله سیدابوالقاسم خویی از دیدگاه نائینی نیز همین است (خویی، مصباح الفقاهه، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۳).

با این حال، دکتر فیرحی، با نادیده گرفتن یا متشابه قلمداد کردن صراحت و ظهورات کلام نائینی در تنبیه الامه درباره ولایت فقیه و حکمرانی فقیهان، و نیز با کنار گذاشتن تقریر آملی (المکاسب و البیع) و گزارش عالمانی چون آیت‌الله خویی، اولاً تکیه خود را بر منیة الطالب قرار داده است؛ ثانیاً با تمسک به برخی عبارات متشابه این تقریر و برجسته کردن و تکرار آن، به نائینی نسبت داده است؛ وی دلالت روایات بر عمومیت ولایت فقیهان را نمی‌پذیرد؛ ثالثاً، مقام دوم بحث ولایت فقیه (حسبه) را در همین تقریر، نادیده گرفته است. بر اساس این سه نکته، نتیجه گرفته نائینی حاکمیت سیاسی فقیهان را نپذیرفته است! (آستانه‌ی تجدد، ص ۱۳۴-۱۳۷، ۲۲۱-۲۲۵ و ۵۶۶-۵۶۸؛ فقه و سیاست، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱). مهم‌ترین عبارت مورد تمسک دکتر فیرحی، این جمله در منیة الطالب است: «فایثبات الولاية العامة للفقیه، بحیث تتعین صلاة الجمعة فی یوم الجمعة بقیامه لها أو نصب إمام لها، مشکل» (خوانساری، منیة الطالب، ج ۲، ص ۲۳۷).

در پاسخ به این استناد، می‌گوییم: نائینی، مشکل بودن اثبات ولایت عامه فقیه را به صورت مطلق بیان نکرده، بلکه با آوردن جمله قیدیه، در فرض خاصی مطرح نموده است؛ ایشان، عمومیت و شمولیت ولایت فقیه به اندازه‌ای که موجب وجوب تعیینی نماز جمعه در صورت اقامه نماز توسط فقیه شود را مشکل دانسته است. و این مطلب، طبعاً، به معنای تردید در عمومیت ولایت فقیه به اندازه‌ای که شامل امور سیاسی شود، نخواهد بود و الا آوردن جمله قیدیه («بحیث تتعین صلاة الجمعة...») لغو می‌شود؛ به عبارت دیگر، نفی و تردید نائینی نسبت به شمولیت ولایت عامه فقیه، صرفاً، ناظر به اموری مانند عینی بودن وجوب نماز جمعه، وجوب و جواز جهاد ابتدایی و... می‌باشد که می‌دانیم یا شک داریم از اختصاصات معصومین است؛ بنابراین، مقصود نائینی این است که ولایت عامه ثابت است، الا در موارد خاص که نماز جمعه نیز از همان موارد خاص می‌باشد.

۲. نقد دفاعیات و ترویج‌ها از اندیشه دکتر فیرحی

بر اساس توضیحاتی که درباره اندیشه و رویکرد دکتر فیرحی ذکر شد، می‌توان درباره ترویج‌های صورت گرفته از دکتر فیرحی به قضاوت نشست. بخشی از پیام‌های تسلیت و ترویج‌ها از شخصیت و اندیشه وی، از سوی برخی حوزویان صادر شد (به عنوان نمونه: ر.ک:

<https://fa.shafaqna.com/news/1044208;>

<https://www.mehrnews.com/news/5070106;>

<https://www.mehrnews.com/news/5069854;>

<http://mobahehat.ir/23113>

به‌رغم عدم کثرت این افراد حوزوی، اما می‌توان آنها را در سه گروه جای داد: برخی از این افراد، خود منتقد اندیشه‌های محوری و رویکرد کلان دکتر فیرحی بوده و بعضاً در زمان حیات وی نیز گفت‌وگوها و مناظراتی با وی داشته‌اند. به‌رغم آن که شاید نتوان در اصل صدور پیام تسلیت بر آنان خرده گرفت، اما تمجید وافر از دکتر فیرحی که عملاً نوعی ترویج فکر از آن برداشت می‌شود، خالی از نقد نیست.

گروه دوم، افرادی هستند که کلیت اندیشه و رویکرد فیرحی را درباره محوریت اندیشه آزادی و لزوم تفسیر آزادی‌محور از دین اسلام پذیرفته و از همفکران یا شاگردان و متأثران از فکر ایشان هستند. البته، به صورت طبیعی، برخی از افراد این گروه، اختلاف نظرهایی در جزئیات، هم با دکتر فیرحی و هم با یکدیگر، دارند.

اما دسته سوم کسانی هستند که ظواهر امر نشان از تفاوت جدی اندیشه آنها با تفکر و طرح کلان دکتر فیرحی دارد؛ با این حال، در نوشته‌ها و گفتارهای خویش بعد از وفات دکتر فیرحی، به تمجید و ترویج از اندیشه و آثار وی اقدام کرده‌اند.

به نظر می‌رسد برخی از این گروه سوم، بدلالی (از جمله تفاوت رشته علمی و پیچیدگی نسبی روش دکتر فیرحی) نتوانسته‌اند از اندیشه‌های محوری و رویکرد کلان فیرحی دریافت کامل و جامعی به عمل آورند؛ به همین جهت با نگاهی جزءنگرانه به آثار فیرحی و ملاحظه انبوهی از اطلاعات تاریخی - اندیشه‌ای و نیز مشاهده رجوع فیرحی به تراث اسلامی - شیعی، تصویری مثبت از اندیشه و آثار وی در ذهنشان شکل گرفته است؛ در این میان،

احتمالا مسائل عاطفی و احساسی (سابقه دوستی و رفاقت، در کنار اخلاق نرم و متواضعانه دکتر فیرحی) نیز مانع از شکل‌گیری نگاه واقعی شده است. اما قضاوت درباره برخی افراد دسته سوم مشکل است؛ چرا که از یک سو برخی رویکردهای فکری - سیاسی آنها حکایت از فاصله معنادار با رویکرد دکتر فیرحی دارد و از سوی دیگر، قرائن و شواهد (همچون تمخض این افراد در اندیشه سیاسی اسلام و سال‌ها حشر و نشر با دکتر فیرحی) نشان دهنده آشنایی آنها با روح و جوهره تفکر و رویکرد دکتر فیرحی دارد. برای نگارنده این سطور، هنوز این معما حل نشده است که چگونه فردی می‌تواند از یک سو رویکرد اجتهادی - انقلابی (که از نگاه دکتر فیرحی و هم‌فکران ایشان، اسلام رادیکال و اقتدارگرا خوانده می‌شود) از خود ارائه دهد و از سوی دیگر هم‌زمان به تمجید و ترویج اندیشه‌های لیبرالیستی دکتر فیرحی پردازد؟! در هر حال، با عنایت به توضیحاتی که در بندهای قبل ذکر شد، به‌اختصار، برخی مطالب دو گروه اخیر که جنبه ترویج آثار و اندیشه‌های دکتر فیرحی و دفاع از وی در مقابل ایرادات دارد را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) تفاوت‌های بنیادین با تفکر رهبران انقلاب اسلامی و خروج از شیوه اجتهادی

یکی از محورهای مهم تمجید و ترویج اندیشه دکتر فیرحی در نوشته‌ها و گفته‌های برخی حوزویان، معرفی تفکر و رویکرد وی به عنوان امتداد خط فکری و رویکرد عالمانی چون امام خمینی، شهید مطهری، شهید بهشتی و اساتیدی چون آیت‌الله عمید زنجانی است. تردیدی نیست برخی شباهت‌های ظاهری میان دکتر فیرحی با بزرگان مذکور وجود دارد؛ شباهت‌هایی چون: توجه به مباحث سیاسی اسلام و تشیع بویژه عنایت به فقه سیاسی، تتبع در اقوال گوناگون اندیشمندان اسلامی و آشنایی با دیدگاه‌های برخی متفکران غربی، داشتن روحیه گفت‌وگو با افراد و جریان‌های مختلف، و فعالیت‌های علمی در دو مرکز علمی حوزه و دانشگاه. اما آیا به صرف این مشابهت‌ها می‌توان حکم به اشتراک فکری نمود؟ بر اساس سه مؤلفه اصلی ذکر شده درباره اندیشه و رویکرد دکتر فیرحی، اندک تأمل نشان دهنده آن است که نه تنها تشابه فکری وجود ندارد، بلکه تضادهای بنیادین اندیشه‌ای

میان آنها حاکم است. «نسبی‌گرایی»، «اصل‌قرار دادن عناصر لیبرالیسم» و «رویکرد تفسیر به رأی در متون دینی» که دکتر فیرحی داشت، چه نسبتی می‌تواند با «مبناگرایی»، «اصل‌قرار دادن تعالیم اسلام» و «رویکرد اجتهادی در متون دینی» که عالمان مذکور متعهد به آنها بودند، داشته باشد؟!

به نظر می‌رسد یکی از علل حکم به تشابه مذکور، پرداختن به مباحث و موضوعات جدید که غالباً ریشه در جهان مدرن دارد و نسبت‌سنجی این موضوعات با گزاره‌های اسلامی است. روشن است که صرف توجه به مباحث جدید و مرتبط‌ساختن آنها با گزاره‌های اسلامی، نمی‌تواند مجوز حکم به مشابهت فکری افراد شود؛ زیرا آنچه اهمیت دارد، تعیین خاستگاه فکری و نوع رویکرد در این نسبت‌سنجی است. اصل‌قرار دادن عناصر مدرن و تحلیل و تفسیر دین بر مبنای آن، که نتیجه‌اش بردن دین به مسلخ مدرنیته است، کاملاً در تعارض با پاسخ‌گویی به مسائل جدید بر اساس تعالیم دینی با رویکرد اجتهادی است (که البته نتیجه این پاسخ‌گویی، در کلیت، پذیرش برخی ابعاد مدرنیته و نفی برخی ابعاد دیگر آن است).

در برخی نوشته‌های ترویج‌کنندگان تفکر دکتر فیرحی، فتاوایی از امام خمینی همچون جواز مشارکت سیاسی زنان و جواز بازی شطرنج، به‌نوعی، به‌عنوان مستمسک تشابه رویکرد ذکر شده است. بسیار روشن است صدور چند فتوای خاص (با فرض تأثیرپذیری از فضای مدرن) نمی‌تواند موجب مشابهت با اندیشه کسی شود که اساساً رویکرد غربی‌سازی دین و جامعه اسلامی را در سرداشت.

بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان به نقد این سخن پرداخت که روش دین‌شناسی دکتر فیرحی فقه‌جوهری بود و او سعی داشت با **تحفظ بر شیوه اجتهاد جواهری**، خوانش جدید و روزآمدی از فقه سیاسی شیعه ارائه دهد. ایراد دفاعیه آن است که بدون عنایت به رویکرد کلان، به جزئیات توجه شده است:

از مؤلفه‌های اصلی و کلان روش اجتهادی شیعه - که یکی از مهم‌ترین تجلی‌گاه‌های این روش، کتاب جواهر الکلام است - اولاً پذیرش امکان فهم حقیقت متون دینی؛ ثانیاً ممنوعیت تحمیل پیش‌فرض‌ها بر متن؛ ثالثاً لزوم همه‌جانبه‌نگری و بررسی تمام گزاره‌های

دینی در یک موضوع مشخص (با روش ضابطه‌مند و عقلایی) برای فهم دیدگاه شارع مقدس است. در حالی که دکتر فیرحی، با مبنای نسبی‌گرایی حاصل از نظریه تقدم اراده بر دانش، هیچ‌یک از سه مؤلفه کلان را نپذیرفته است. و در همین راستا، با محوریت حق و آزادی به تفسیر تعالیم و تراث اسلامی پرداخته است؛ البته او در این مسیر، به صورت جزئی، از ادبیات روش اجتهادی و جواهری بهره گرفته و به قواعد اصولی و فقهی تمسک نموده است؛ اما بکارگیری این ادبیات و قواعد، به صورت گزینشی و در راستای استفاده و مقصود خاصش صورت گرفته است.

به مشابهت‌سازی تفکرات دکتر فیرحی با رهبران فکری-سیاسی انقلاب و جمهوری اسلامی، از زاویه دیگری نیز می‌توان نگریست؛ زاویه فردی که از بیرون به موضوع نگاه می‌کند؛ برای فرد مطلع از تاریخ تحولات و اندیشه‌های دینی ایران معاصر که با نگاهی بیرونی به بررسی ترویج‌های صورت گرفته از دکتر فیرحی می‌پردازد، تشبیهات مذکور مایه تعجب بوده و طنزگونه می‌ماند؛

اینکه چگونه می‌شود کسی که هدفش تحقق بخشی و حاکمیت اصول و عناصر لیبرالیسم در جامعه اسلامی است را در امتداد خط فکری کسی دانست که محکومات پرتکرارش، مؤلفه‌هایی چون «ولایت مطلقه فقیه» و از مهم‌ترین جریان‌های فکری مخالفش در دوره رهبری، جریان لیبرال بود؛ جریانی که در نهایت نیز حکم ولایی به عدم آزادی فعالیت آنها داد؛

اینکه، چگونه دکتر فیرحی که رویکردش تحمیل نظریه به نص و «تفسیر به رأی متون دینی با محور قرار دادن اندیشه‌های مدرن» است، ادامه‌دهنده دین‌شناسی استاد مطهری دانسته شده که جان خود را در راه تقابل با «تفسیر به رأی تعالیم دینی با محوریت تفکرات غربی» از دست داد!

اینکه، چگونه دکتر فیرحی که یکی از مهم‌ترین اهدافش، کنار زدن یا حاشیه‌راندن ولایت فقیه است که تمایل دارد از آن به عنوان استبداد دینی یاد کند (فقه و سیاست، ج ۱، ص ۲۹۱)، تداوم‌دهنده خط شهید بهشتی ذکر شده که یکی از مهم‌ترین اقدامات او تلاش و اهتمام زیاد در گنجاندن ولایت فقیه در قانون اساسی بود؟!

ب) مصادره تفکر آخوند خراسانی و میرزای نائینی

شاید بتوان مهم‌ترین دفاع مطرح‌شده توسط مدافعان فیرحی را مشابهت‌سازی میان تفکر دکتر فیرحی با اندیشه آخوند خراسانی و میرزای نائینی دانست. آنچه اهمیت بررسی این مسأله را بیشتر می‌کند، توجه و تأکید ویژه خود دکتر فیرحی بر این امر است؛ چنان‌که گذشت، فیرحی در راستای پیشبرد پروژه فکری خویش، اهتمام زیادی به مواضع و مکتوبات عالمان مشروطه‌خواه بویژه آخوند خراسانی و میرزای نائینی نشان داده و آثار متعددی را در این زمینه به نگارش درآورده است؛ البته این اهتمام، خاص ایشان نیست و برخی دیگر از چهره‌های علمی یا سیاسی که دارای مبانی و گرایش‌های غربی (عمدتاً لیبرال) هستند نیز تلاش وافر برای تفسیر مدرن از اندیشه آخوند خراسانی و میرزای نائینی داشته‌اند.

دکتر فیرحی و همفکران وی با تکیه بر رساله تنبیه الامه و برخی اسناد، گزارش‌ها و تحلیل‌ها از مواضع سیاسی آخوند خراسانی و میرزای نائینی در دوره نهضت مشروطیت ایران، کوشیده‌اند با انتساب «پذیرش مشروعیت مردمی حکومت و عدم پذیرش حاکمیت سیاسی فقیهان» به آخوند و نائینی، تفکر آنها را سازگار با اندیشه‌های مردم‌سالار غربی، و در نقطه مقابل دیدگاه سیاسی فقهای شیعه نشان دهند؛ بویژه آنکه آخوند و نائینی در مقام عمل، از نظام مشروطه حمایت کردند که به‌ظاهر در عرض نظام مبتنی بر ولایت فقیه بود (برای اطلاع از مباحث دکتر فیرحی در این زمینه، ر.ک: آستانه‌ی تجدد، صفحات متعدد از جمله، ۱۰۰-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۳۴-۱۳۷، ۱۴۹-۱۵۰، ۲۲۱-۲۲۵، ۵۶۶-۵۶۹؛ فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴، ۲۹۱، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۰۹ و ۳۱۰-۳۱۱؛ «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی» در: مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی، ص ۱۹۵-۲۱۷).

جریان مذکور بر مبنای این رویکرد تفسیری به اندیشه آخوند و نائینی، به‌نوعی در مقام آن هستند بیان‌کننده قانون اساسی مشروطه، در مقایسه با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - که با درج ولایت فقیه در آن، فقها در رأس هرم قدرتی قرار گرفته‌اند - تکامل‌یافته بود و به‌رغم عدم تحقق عملی مشروطه مورد نظر آخوند و نائینی، نظام محقق‌شده در ایران پس از انقلاب اسلامی، در مقایسه با مشروطه ذهنی آنها نوعی سیر قهقرایی است.

در مقام بررسی این مسأله، سخن بسیار است. با توجه به اهمیت موضوع از یک سو، و محدودیت نوشتار حاضر از سوی دیگر، تلاش می‌کنیم با ذکر چند نکته مختصر و فشرده - که اساس آن لزوم تفکیک میان دو نوع اندیشه «انتزاعی» و «ناظر به مقام عمل» است - ناصوابی این تفسیرها را روشن سازیم و توضیحات بیشتر را به آثار تفصیلی ارجاع دهیم:

۱. اندیشه سیاسی، از منظر کلی و دائمی یا ناظر به محیط سیاسی خاص بودن، به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. مجموعه گزاره‌های انتزاعی، کلی و دائمی در حوزه سیاست که اصالتاً ناظر به محیط سیاسی و زمان و مکان خاص نیست. در مقام نام‌گذاری، می‌توان این قسم را «اندیشه سیاسی ثابت» نامید؛ ۲. مجموعه گزاره‌های عینی در حوزه سیاست که اصالتاً ناظر به محیط سیاسی و زمان و مکان خاص است. این قسم را «الگوی سیاسی» نام‌گذاری می‌کنیم. بر این اساس، الگوی سیاسی، بخشی از اندیشه سیاسی است که بر اساس مبانی و اندیشه سیاسی ثابت، اصالتاً در پاسخ به محیط سیاسی ارائه می‌شود (و در مورد نوع حکومت، بیانگر مدل حکومتی مطلوب و قدر مقدور متناسب با آن عصر است).

در نسبت‌سنجی «عمل سیاسی» با دو نوع اندیشه یادشده می‌توان گفت: برخلاف ارتباط زیادی که میان «عمل سیاسی» و «الگوی سیاسی» وجود دارد، از «عمل سیاسی» مشکل می‌توان به «اندیشه سیاسی ثابت» پی برد؛ زیرا «عمل سیاسی» یک اندیشمند، در فضای «محیط سیاسی» و با انگیزه خاصی شکل می‌گیرد که عدم آگاهی صحیح از شرایط محیطی و انگیزه عمل، موجب می‌شود در تفسیر و گزارش عمل و به دنبال آن، استنتاج اصول ثابت اندیشه سیاسی، خلط و اشتباه صورت گیرد؛

۲. بر اساس عبارات متعدد و محکم رساله تنبیه الامه میرزای نائینی که آخوند خراسانی نیز بر آن تقریظ زده و مورد تأیید قاطع خویش قرار داده، همچنین بر اساس تعلیقه هفتم آخوند در بحث ولایت فقیه شیخ انصاری و نیز دو تقریر درسی بجامانده از میرزای نائینی، اندیشه سیاسی ثابت آخوند خراسانی و میرزای نائینی در زمینه شرایط حاکم، اعتقاد به مراتب چهارگانه طولی حاکمیت معصوم (ع)، فقیه جامع‌الشرایط، شیعه عادل و مسلمان فاسق بود. در نتیجه در دوره غیبت معصوم، فقیه در عهده‌دار شدن مسئولیت و وظیفه حکمرانی، بر دیگران تقدم دارد.

در خصوص دیدگاه میرزای نائینی درباره مشروعیت و لزوم حکمرانی فقیهان، برخی مستندات و توضیحات ذکر شد و نیز برخی شواهد ارائه شده دکتر فیرحی بر تفسیر خویش نقد گردید. بنابراین، عبارت آخوند خراسانی را به اختصار توضیح می‌دهیم: آخوند خراسانی در تعلیقات خود بر بحث ولایت فقیه شیخ انصاری، در ابتدای استدلال شیخ به سه روایت برای اثبات ولایت فقیه، تعلیقه‌ای دو سطری نوشته است که به‌رغم اختصار، اهمیت بسیاری دارد. عبارت آخوند چنین است: «قد عرفت الإشکال فی دلائلها علی الولاية الاستقلالية، و الغير استقلالية، لکنها موجبة لكون الفقيه، هو القدر المتيقن من بین من احتمال اعتبار مباشرته أو اذنه و نظره، كما أن عدول المؤمنین فی صورة فقده، یکون كذلك: قبلاً [در تعلیقه چهارم] دانستی که دلالت این روایات بر ولایت استقلالی و غیراستقلالی [فقیه]، دارای اشکال است؛ لکن از این ادله روایی می‌توان به‌دست آورد: فقیه، قدر متیقن از میان کسانی است که احتمال داده می‌شود مباشرت یا اذن و نظر آنها معتبر باشد؛ همچنان که شیعیان عادل در صورت نبود فقیه، قدر متیقن هستند» (خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، ص ۹۶).

این تعلیقه، در واقع عطف به مطالب و عبارات آخوند در تعلیقه چهارم بحث ولایت فقیه است. در آن تعلیقه، ایشان چنین نوشت: با توجه به اینکه فقها بیش از معصومین ولایت ندارند، برای بحث درباره ولایت فقها، ابتدا باید محدوده ولایت معصومین مشخص شود؛ سپس بیان کردند: ولایت معصومین، در امور حکومتی مسلم است؛ اما در امور جزئی شخصی دارای اشکال است و نمی‌توان به ولایت آنها در امور شخصی حکم کرد. در ادامه به ادله روایی ذکر شده برای اثبات ولایت فقیهان پرداختند تا بررسی کنند: آیا فقها در محدوده امور سیاسی - که معصومین ولایت داشتند - ولایت دارند یا خیر؟ پاسخ ایشان، منفی بود. حال، ادامه بحث را در این تعلیقه (یعنی تعلیقه هفتم) ذکر کرده‌اند. بنابراین، فضای بحث، امور سیاسی و حکومتی است و آخوند می‌خواهد بیان کند: وقتی ما از ادله به‌دست نیاوردیم حکومت باید به فقها سپرده شود (و مسلماً دلیل دیگری نیز وجود ندارد که حکومت را به فرد یا گروه دیگری سپرده باشد)، و از سوی دیگر با توجه به ضروری بودن حکومت، در این صورت، فقها قدر متیقن و قدر مسلم‌اند و امر حکومت باید به آنها سپرده شود.

۳. آخوند و نائینی، با در نظر داشتن اندیشه سیاسی ثابت مذکور (مراتب چهارگانه طولی حاکمیت: حاکمیت معصوم (ع)، فقیه جامع‌الشرایط، شیعه عادل و مسلمان فاسق) و نیز دیگر اندیشه‌های سیاسی ثابت (همچون لزوم از میان برداشتن و کم کردن ظلم حاکمان، تقابل با سلطه کفار، امر به معروف و نهی از منکر، و مشورت با مردم و مشارکت آنان در امر حکومت)، با ملاحظه محیط سیاسی ایران عصر مشروطیت، چنین تشخیص دادند که امکان عملی حاکمیت فقهای جامع‌الشرایط در آن زمانه وجود ندارد. بنابراین ضمن توجه به مراتب بعدی شرایط حاکم (شیعه عادل و مسلمان فاسق) و نیز عنایت به اصول سیاسی ثابت دیگر، با برداشت و تفسیری اسلامی از قانون اساسی مشروطه ایران و متمم آن، به حمایت و سپس رهبری نهضت و نظام مشروطیت اقدام کردند. تفسیر اسلامی آنها و دیگر علمای مشروطه‌خواه، موجب تولد الگوی سیاسی «مشروطه اسلامی» شد.

این الگو، به لحاظ ذهنی و فارغ از مرحله عمل، در مقایسه با الگوی سیاسی «دوقطبی حاکمیت» که قبل از مشروطه برقرار بود، از یک سو زمینه رفع یا کاهش ظلم حکومت و دخالت بیگانگان و کفار در امور کشور را فراهم می‌ساخت، و از سوی دیگر، بستر را برای مشارکت مردم در نظام سیاسی و افزایش اختیارات فقها آماده می‌کرد؛ چنان‌که الگوی یادشده، به دلیل ابتنا بر ارزش‌های اسلامی و تقابل با سکولاریسم، تفاوت‌های بنیادین با مشروطه غربی داشت؛ زیرا در الگوی مشروطه غربی، افزون بر پادشاه، مذهب نیز محدود می‌شود و قوانین اجتماعی به وسیله عقل جمعی بشری به تصویب می‌رسد؛ در حالی که در الگوی مشروطه اسلامی، با تکیه بر روش اجتهادی و مسلک اصولی، شکل و قالب نظام سیاسی از غرب گرفته شده و محتوای آن کاملاً اسلامی بود.

آخوند خراسانی و دیگر همراهان و همفکران وی، به دلایلی از جمله «عدم شناخت دقیق از وضعیت ایران» و «آگاهی ناقص از ماهیت مشروطه غربی»، نتوانستند الگوی «مشروطه اسلامی» را - که دارای زمینه‌های پیشرفت بومی ایران بود - به مرحله عینیت تبدیل کنند؛ در نتیجه این الگو بیش از آنکه عینی باشد، ذهنی بود؛ با این حال به لحاظ تاریخی، در زمینه‌سازی الگوی سیاسی «جمهوری اسلامی» تأثیرگذار بوده است.

۴. از منظر اندیشه سیاسی ثابت، حکمرانی معصومان و فقیهان (در صورت امکان تحقق)، چه از نظر آخوند و نائینی و چه از منظر دیگر فقها، در تقابل با حضور و مشارکت سیاسی مردم نیست؛ بلکه مردم در فعلیت‌بخشی (تحقق و تثبیت) حکومتِ حق و استمرار آن، نظارت جدی همگانی و همه‌جانبه بر حاکمان (در قالب امر به معروف و نهی از منکر)، و ارائه دیدگاه‌های مشورتی به آنها (در تعیین حاکمان و چگونگی اقدامات حکومتی)، نقش مهم و اساسی ایفا می‌کنند. نظام مبتنی بر حاکمیت سیاسی فقیهان، باید به وسیله اراده و رأی مردم (و نه زور و اجبار) شکل گیرد. مردم حق دارند و بلکه مکلف‌اند بر عملکرد مسئولان نظارت داشته باشند و آنها را در موارد تخلف بازخواست کنند. بر حکومت هم لازم است که از فکر و عمل مردم در راه اعتلای کشور بهره‌برداری کند و آگاهی‌های مردم، به‌ویژه آگاهی‌های سیاسی آنها را بالا ببرد.

براین اساس، در حکومت اسلامی (از جمله حکومت مبتنی بر حاکمیت فقیهان)، مردم نقش و تأثیر جدی و مهمی دارند که در قالب حقوق و تکالیف، متوجه آنها می‌شود؛ اما این همه، به معنای مشروعیت‌بخش بودن مردم در زمینه وضع قوانین و نیز تعیین حاکم نیست؛ بلکه مردم موظف‌اند از قوانین الهی و از حاکم منصوب الهی - که در دوره غیبت معصوم، فقیه جامع‌الشرایط است - تبعیت کنند و اگر همه یا اکثریت مخالفت کنند، از منظر دینی، معصیت کرده‌اند؛ اما باین حال، حاکم منصوب و مشروع نمی‌تواند برای عهده‌دار شدن حکومت یا استمرار آن، به اعمال زور و اجبار متوسل شود. آنچه از مجموع آثار آخوند و رساله تنبیه الامه برداشت می‌شود، ترسیم چنین نسبتی میان «حاکمیت سیاسی فقیهان» و «نقش مردم» در وضعیت «حکومت مطلوب شیعه در عصر غیبت» است.

برای بحث تفصیلی درباره حوزه مشروطه‌خواه نجف و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی و میرزای نائینی با رویکرد انتقادی به تفسیر دکتر فیرحی و دیگر تفاسیر لیبرالی ارائه شده از این اندیشه‌ها، و پاسخ به برخی استنباط‌ها از اسناد و نیز بررسی گزارش‌های ادعایی، رک: جوادزاده، «مشروطه اسلامی: زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی»؛ ورعی، «پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی».

ج) سکولاریسم پنهان

انتساب اندیشه دکتر فیرحی به «سکولاریسم»، شاید بیش از لیبرال دانستن او با استیحا‌ش و واکنش منفی برخی دوستان، همکاران و شاگردان وی از جمله مدافعان حوزوی ایشان مواجه شده است؛ بویژه آن که خود وی از بکاربردن این واژه به شدت پرهیز می‌کرد. درباره سکولاریسم، تحقیقات و قضاوت‌های فراوان صورت گرفته است و اختلاف‌نظرهایی درباره مفهوم دقیق این واژه و عناصر و مؤلفه‌های آن وجود دارد. شاید بتوان «عرفی‌سازی دین»، «جدایی دین از سیاست» و «استقلال دین از حاکمیت» را از مهم‌ترین تعاریف این اصطلاح مهم ذکر کرد که طبعاً هر یک از این مفاهیم دارای مراتب تشکیکی است.

به نظر می‌رسد با تأمل جدی در مفهوم و لوازم سه مؤلفه «مبنای نسبی‌گرایی»، «اصل قرار دادن عناصر لیبرالیسم» و «رویکرد تفسیر به رأی در متون دینی»، گریزی از اطلاق سکولار (به هر یک از سه معنای مذکور) نسبت به صاحب چنین تفکر و رویکردی نخواهیم داشت. چنان که قبلاً ذکر شد: اگر با رویکرد تحمیل نظریه بر نص و تفسیر به رأی، به متون دینی و آثار اندیشمندان دینی روی آوریم، به صورت طبیعی، «رویکرد گزینشی»، «برجسته‌سازی برخی گزاره‌ها و حاشیه‌رانی برخی دیگر»، «توسل به متشابهات و متشابه نمودن محکومات» مورد توجه قرار می‌گیرد.

دکتر فیرحی نیز با اندیشه آزادی‌محور و اصل قراردادن عناصر لیبرالیسم، از چنین راه‌کارهایی استفاده کرده است: گزاره‌هایی از تعالیم اسلام و آثار و اندیشه‌هایی از متفکران و فقهای شیعه که به نوعی در آنها سخن از حقوق و آزادی مردم به میان آمده یا این ظرفیت را از نظر وی دارد، گزینش و برجسته کرده و در مواردی تفسیرهای غیرعقلایی ارائه نموده است، و متقابلاً موارد بسیار فراوان دیگر با مضمون لزوم اطاعت از قوانین و حاکمان الهی و نداشتن اختیار در حوزه تشریح و انتخاب حاکمان، نادیده گرفته یا به صورت حاشیه‌ای طرح، و بعضاً برداشت‌های ناصواب از آنها بیان کرده است.

بسیار روشن است که با این رویکرد، بسیاری از احکام سیاسی اسلام که در تضاد با لیبرالیسم هستند، مانند لزوم پذیرش و اطاعت از حاکمان الهی، جهاد، اجرای حدود، امر به

معروف و نهی از منکر، جلوگیری از فرقه‌ها و کتب ضاله و... یا کنار گذاشته می‌شوند و یا به حاشیه‌رانده شده و به صورت کمرنگ تحقق می‌یابند. بنابراین برای انتساب یک فرد به سکولاریسم، لازم نیست خود فرد بدان تصریح کند یا به انکار گزاره‌های سیاسی اسلام بپردازد؛ بلکه این انتساب، با پرداختن به فقه سیاسی نیز می‌تواند سازگار باشد.

در برخی دفاعیات با تفکیک میان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی، و بیان اینکه گروه اول سکولارند برخلاف دوم، دکتر فیرحی از گروه دوم ذکر شده است. صرف‌نظر از آن که اصطلاح «نواندیشی دینی»- برخلاف دو اصطلاح «روشنفکری» و «روشنفکری دینی»- دارای تعریف نسبتاً رسمیت‌یافته‌ای نیست و از مفهوم آن برداشت‌های متفاوتی صورت می‌گیرد، تفاوت دکتر فیرحی با برخی روشنفکران دینی، نه در سکولار بودن و نبودن، بلکه در بخشی از روش و رویکردی است که اتخاذ کرده‌اند.

از مهم‌ترین نقدهای فیرحی به دیگر روشنفکران دینی، فاصله‌گیری و کم‌توجهی آنها به فقه است. فیرحی با بیان اهمیت فقه و لزوم توجه به آن، در مقام آن است که موانع جریان روشنفکری دینی در وصول به اهدافش که همانا مدرن‌سازی جامعه اسلامی است، از میان رفته و این جریان بتواند به اهداف خود دست یابد. به عبارت ساده، فیرحی به روشنفکران دینی می‌گوید: برای غربی‌سازی جامعه اسلامی، موضع تقابل و تغایر با فقه به نتیجه نخواهد رسید. بهترین راه‌کار، همراهی با فقه و تفسیر غربی و سکولار از آن است.

او به صراحت (در سخنرانی معروفش درباره لزوم توجه روشنفکران دینی به فقه در اردیبهشت ۱۳۹۹) خطاب به روشنفکران دینی می‌گوید: «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... نه تنها روشنفکری دینی که حتی روشنفکران سکولار نیز وظیفه دارند در راه اصلاح دستگاه فقهی به جای طرد آن گام بردارند چراکه فقه پردشدنی نیست... امروز ما به نگارش کتابی شبیه کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» (نوشته پوپر) در حوزه تجربه

فقهی نیاز داریم» (https://www.mehrnews.com/news/4920921).

بر اساس آنچه ذکر شد، تأکید ما در سکولار دانستن دکتر فیرحی، توجه به اندیشه «نسبی‌گرایی» و «لیبرالیسم» و رویکرد «تفسیر دین با محوریت اندیشه لیبرالی» است که این سه مؤلفه، مسلماً، خروجی اندیشه فرد را سازگار با سکولاریسم خواهد نمود و با نگاه کلان به آثار وی بوضوح قابل دست‌یابی است. اما آیا عباراتی صریح و روشن از دکتر فیرحی وجود دارد که مستقیماً دلالت بر سکولار بودن وی کند؟

از ویژگی‌های شخصی و علمی دکتر فیرحی، در کنار استعداد و نبوغ بالا، تلاش برای طرح مباحث علمی بدون ایجاد حساسیت منفی و تنش‌آفرینی بود؛ به همین جهت، با توجه به اینکه انتساب به سکولاریسم می‌توانست تأثیر منفی بر وی و اندیشه‌هایش گذارد، او سعی می‌کرد، عبارات و جملاتی را به کار نبرد که آن عبارات به صورت خاص دلالت مستقیم بر سکولار بودن وی داشته باشد. با توجه به این مطلب، می‌توان سکولاریسم موجود در آثار دکتر فیرحی را «سکولاریسم پنهان» دانست؛ یعنی به‌رغم غیرقابل انکار بودن نتیجه سکولاریستی رویکرد کلان وی، اما با نگاه جزئی، ظاهرگرایانه و متجمّدانه، دستیابی به عبارات و جملاتی خاص از وی که دلالت صریح و کاملاً روشن بر سکولاریسم نماید، تا حدودی مشکل است. با این حال مطالبی از دکتر فیرحی قابل یافت است که با کمی تأمل و دقت، می‌تواند از دیدگاه وی در این زمینه حکایت نماید. دو مطلب را از نوشته‌ها و گفته‌های دکتر فیرحی عیناً ذکر می‌کنیم و قضاوت را به خوانندگان واگذار می‌کنیم که آیا لوازم و اقتضائاتی غیر از سکولاریسم می‌تواند داشته باشد:

۱. فیرحی در مباحث مقدماتی کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر، با بهره‌گیری از ایده مقاصد الشریعه - که برخی روشنفکران دینی با تکیه بر آن به عصری بودن احکام شرعی و در نتیجه سکولاریسم قائل شده‌اند - 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 نگرهبانی از مقاصد خمسه، نیاز به علم تخصصی ندارد و هر انسان سلیمی قادر به تجربه کردن و مشاهده آن است. ما [با عقل و تجربه خودمان] 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» (فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۱۲-۱۳):

۲. فیرحی در نشست علمی با عنوان «انسان عصر انتظار» که در اواخر عمرش (اردیبهشت ۱۳۹۹) به ایراد سخن پرداخت، به نوعی در جمع‌بندی سخنان خود چنین گفت: «انسان عصر انتظار، انسانی فروتن با امکان سامان حداقلی زندگی است که در این عصر، تساهل و مدارا بر او حاکم است؛ چون دوران حیرت و تقیه است و هرچه قدر تلاش کند گوشه‌ای از نظم ناتمام خواهد ماند. در این دوره، اصل بر تساهل و مدارا است و به تقیه حکم می‌کند؛ تقیه همچنان که جنگ ابتدایی را تعطیل می‌کند، علی‌القاعده تبلیغ‌های خاص برای مذهب هم تعطیل می‌شود؛ یعنی چون اصلاً جنگ ابتدایی برای مذهب و تبلیغ مذهبی است و مقدمه‌اش وجوب تبلیغ مذهبی است و چون چنین چیزی تعطیل و لوازم آن تعطیل می‌شود، انسان شیعه عصر انتظار دنبال تبلیغ کردن گسترده دین خودش نیست؛ بلکه دنبال محاجه با دیگران هم نیست و هرکجا دید که دیگران تحکم می‌کنند بر اساس اصل تقیه سکوت می‌کند و آنها را به درک خودشان واگذار می‌کند» (<http://dinpajooan.com/article17433>):

جمع‌بندی و سخن پایانی

ضمن طلب آموزش برای دکتر فیرحی، باید با تمایز میان اخلاق عملی ایشان از یک‌سو و تفکر و رویکرد وی از سوی دیگر، به تمجید اولی پرداخت و دومی را به کناری نهاد. نباید خلیقات نیکوی وی، موجب تأثیرپذیری از تفکرش شود. در کنار پذیرش «نسبی‌گرایی» و گرایش به «لیبرالیسم»، رویکرد کلان دکتر فیرحی، «تحمیل نظریه بر نص» و به صورت خاص، تفسیر گزاره‌ها و تراث شیعی بر اساس نظریه برون‌دینی بود. این رویکرد، از مصادیق بارز تفسیر به رأی است که می‌دانیم در نصوص اسلامی- شیعی به چه میزان مورد نهی

قرار گرفته است. البته جزئیات آثار دکتر فیرحی می‌تواند برای افرادی قابل استفاده باشد؛ کسانی که توان شناخت صحت و سقم آنها و میزان سرایت نظریه کلان در جزئیات را داشته باشند.

ذکر دو نکته پایانی درباره نقد دکتر فیرحی اهمیت دارد:

۱. برخی محققان در بررسی روش‌شناسی دکتر فیرحی، شواهدی ارائه کرده‌اند که دلالت بر عدم صداقت دکتر فیرحی در تحقیقات علمی دارد. نگارنده سطور، این شواهد را ناکافی برای اثبات مدعا می‌داند؛ زیرا با عنایت با سه مؤلفه اصلی تفکر و رویکرد فیرحی، این شواهد قابل توجیه و توضیح است؛ بدین بیان که اگر کسی نسبی‌گرایی و اصول لیبرالیسم را پذیرفت و در صدد تفسیر آزادی‌محور از اسلام برآمد، تمام تلاش خود را بکار خواهد گرفت که گزاره‌های خاصی را گزینش و برجسته نماید و نصوص مخالف را کنار زده یا به حاشیه راند؛ متشابهات، مورد تمسک قرار گرفته و احتمالات ضعیف، تقویت گردد؛ گزاره‌های محکم مخالف، متشابه جلوه داده شود؛ و... به نظر می‌رسد با عنایت به سه مؤلفه دکتر فیرحی، چنین اقداماتی طبیعی است و نمی‌تواند نشان‌دهنده عدم صداقت (به معنای مصطلح آن) باشد. بر اساس سه مؤلفه، آنچه اهمیت دارد، دارا بودن معلومات گسترده از یک سو، و توانمندی بازی با گزاره‌ها از سوی دیگر است که دکتر فیرحی هر دو را داشت؛

۲. نقد دکتر فیرحی، نقد تفکر و رویکرد یک فرد نیست؛ بلکه نقد جریانی فکری است که در جامعه علمی به صورت عام و حوزه علمیه قم به صورت خاص، ریشه دوانده است. اساس این نقد، به فاصله‌گیری از روش اجتهادی شیعه بازمی‌گردد؛ چنان‌که اشاره شد، رویکرد اجتهادی - فارغ از جزئیات - سه خصیصه مهم دارد: ۱. پذیرش امکان فهم حقیقت متون دینی؛ ۲. ممنوعیت تحمیل پیش‌فرض‌ها بر متن؛ ۳. لزوم همه‌جانبه‌نگری و بررسی تمام گزاره‌های دینی در یک موضوع مشخص با قواعد عقلایی برای فهم دیدگاه شارع مقدس.

جریان روشنفکری دینی، که دکتر فیرحی یکی از نحله‌های آن را تشکیل می‌دهد، نظراً یا عملاً، این سه ویژگی یا یکی از آنها بویژه خصیصه سوم را کنار می‌گذارد؛ چنان‌که در موضوع آزادی و نقش مردم در حاکمیت، چنین تخطی در آثار نوشتاری و گفتاری این جریان، به وضوح قابل مشاهده و پی‌گیری است. سه خصیصه ذکر شده برای رویکرد

اجتهادی، علاوه بر تمایزبخشی با دین‌شناسی جریان «روشنفکران دینی»، موجب تمایز با دین‌شناسی جریان «اخباری‌مسلك» نیز خواهد بود که بخصوص تقید کامل به ویژگی سوم ندارد. جالب است که این دو جریان در سال‌های اخیر، دستکم، از برخی زوایا به یکدیگر پیوند خورده‌اند؛ نمونه بارز آن مقایسه کتاب «عصر حیرت» با سخنرانی دکتر فیرحی تحت عنوان «انسان عصر انتظار» است.

ضمن طلب آموزش برای دکتر داود فیرحی، باید با تمایز میان اخلاق عملی ایشان از یک سو و تفکر و رویکرد وی از سوی دیگر، به تمجید اولی پرداخت و دومی را به کناری نهاد. نباید خلیات نیکوی وی، موجب تأثیرپذیری از تفکرش شود. در کنار پذیرش «نسبی گرایی» و گرایش به «لیبرالیسم»، رویکرد کلان دکتر فیرحی، «تحمیل نظریه بر نص» و به صورت خاص، تفسیر گزاره‌ها و تراش شیعی بر اساس نظریه برون دینی بود. این رویکرد، از مصادیق بارز تفسیر به رأی است که می دانیم در نصوص اسلامی- شیعی به چه میزان مورد نهی قرار گرفته است. البته جزئیات آثار دکتر فیرحی می تواند برای افرادی قابل استفاده باشد؛ کسانی که توان شناخت صحت و سقم آنها و میزان سرایت نظریه کلان در جزئیات را داشته باشند.