

A Critique on the Book ***Jurisprudence and Party Governance***

Reza Mirzad*

Maqsood Ranjbar, Mohammad Hossein Asadi Davoodabad*****

Abstract

The party is one of the important components that has an important place in democratic systems. In fact, the party is the link between the practice of governance and the standards of governance. Davood Farihi in his book *Jurisprudence and Party Governance* tries to reconcile political jurisprudence with the government. It is related to the emergence of parliament and the concept of law in the contemporary era and explains the position of parties in the Islamic political system. The results of Farihi's efforts show that the "party issue" in political jurisprudence is a logical extension of jurisprudence's confrontation with the modern government. It is jurisprudential "but the fact is that the party in Iran is not jurisprudential and in this article, we criticize "the issue of the party in Iran is jurisprudential" in a descriptive and analytical way and based on library studies.

Keywords: Criticism, Jurisprudence, Party, Party Governance, Party System, Modern Government.

* PhD Candidate in Political Thought, Islamic Azad University, Ashtian Branch, Ashtian, Iran, safireilam@gmail.com

** Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran (Corresponding Author), maghsoodranjbar@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Ashtian Branch, Ashtian, Iran, Assadi2001ir@yahoo.com

Date received: 19/03/2021, Date of acceptance: 19/07/2021



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

نقد و بررسی کتاب فقه و حکمرانی حزبی

رضا میرزاد*

مقصود رنجبر**، محمدحسین اسدی داوودآبادی***

چکیده

حزب از مؤلفه‌های مهمی است که در نظام‌های دموکراتیک از جایگاه بااهمیتی برخوردار است و درواقع حزب حلقه وصل بین عمل حاکمیت و معیارهای حکمرانی است. داوود فیرحی نیز در کتاب فقه و حکمرانی حزبی با طرح حزب تلاش دارد تا فقه سیاسی را با دولت مدرن، ظهور پارلمان، و مفهوم قانون در دوران معاصر مرتبط کند و جایگاه احزاب در نظام سیاسی اسلام را تبیین کند. نتایج تلاش فیرحی نشان می‌دهد طرح «مسئله حزب» در فقه سیاسی امتداد منطقی مواجهه فقه با دولت مدرن است و «مسئله حزب در ایران فقهی است»، اما واقعیت آن است که حزب در ایران فقهی نیست و در این مقاله «مسئله حزب در ایران فقهی است» را به‌روش توصیفی و تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای نقد می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: نقد، فقه، حزب، حکمرانی حزبی، نظام حزبی، دولت مدرن.

۱. مقدمه

حزب از مؤلفه‌های مهمی است که در نظام‌های دموکراتیک از جایگاه بااهمیتی برخوردار است و درواقع حزب حلقه وصل بین عمل حاکمیت و معیارهای حکمرانی است. داوود

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آشتیان، آشتیان، ایران، safireilam@gmail.com

** دکترای تخصصی، استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)، maghsoodranjbar@gmail.com

*** دکترای تخصصی، استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آشتیان، آشتیان، ایران، Assadi2001ir@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۸



فیرحی نیز در کتاب *فقه و حکم‌رانی حزبی*، که در سال ۱۳۹۷ در نشر نی منتشر شده است، با طرح مسئله حزب تلاش دارد تا فقه سیاسی را با دولت مدرن، ظهور پارلمان، و مفهوم قانون در دوران معاصر مرتبط و جایگاه احزاب در نظام سیاسی اسلام را تبیین کند. نتایج تلاش فیرحی نشان می‌دهد که طرح «مسئله حزب» در فقه سیاسی امتداد منطقی مواجهه فقه با دولت مدرن است و «مسئله حزب در ایران فقهی است»، اما به جرئت می‌توان گفت هنوز دانشی به نام «فقه تحزب» در ایران و مذهب شیعه وجود ندارد. بررسی آثار موجود حزب‌پژوهان نشان می‌دهد که حزب با اصل دموکراسی ملازمه دارد و نه با پسوند دینی یا سکولاربودن آن.^۱ این نکته بدان معنی است که فکر ملازمه بین اصل حزب و اصل دموکراسی و تقلیل آن به یکی از خصایص دموکراسی سکولار خطای فاحشی است که خسارات جبران‌ناپذیری به حیات سیاسی و لاجرم سرنوشت جامعه ما وارد کرده است.^۲ این مقاله ناظر به این نکات و تأملات است.

۲. معرفی کتاب

کتاب *فقه و حکم‌رانی حزبی*، اثر داوود فیرحی، در ده فصل، ۵۷۴ صفحه، در سال ۱۳۹۷ در نشر نی منتشر شده است. سازمان‌دهی و ساختار محتوایی کتاب این گونه است: فصل اول کتاب به «فقه و موضوع حزب» می‌پردازد و نویسنده اعتقاد دارد که مباحث حزب و نظام حزبی «حزب‌شناسی» و صدور حکم شرعی، سیاست‌گذاری، و تقنین درباره حزب امر ساده‌ای نیست.

فصل دوم «فرایند پیدایی حزب» را موردبررسی قرار داده است و نویسنده ویژگی‌های احزاب را در استمرار و مداومت سازمانی، دارابودن شعبه محلی و سازمان ملی، رهبری و قدرت‌طلبی، و داشتن پایگاه مردمی می‌داند.

فصل سوم به «تحول در موضوع حزب» اشاره دارد. در ایران معاصر، سابقه احزاب به شکل‌گیری احزاب دموکرات عامیون و اجتماعیون اعتدالیون در مجلس دوم مشروطه می‌رسد. فصل چهارم به «دو حزب متأخر و مهم» توده و جمهوری اسلامی اختصاص دارد و مرام‌نامه و اساس‌نامه آنان موردبررسی قرار گرفته است.

فصل پنجم به «حزب و استعاره بازی» اختصاص دارد.

فصل ششم به «فقه، منطق بازی، و مسئله حزب» اختصاص دارد و نویسنده بر این باور است که گفتمان رایج فقهی استقبالی از مفهوم بازی ندارد و به تأمل در منطق بازی نپرداخته است.

فصل هفتم به «منطق بازی و حزب صحیح» اختصاص دارد و نویسنده به درستی بر این نکته تأکید دارد که حکمرانی شخصی بی معناست و ممکن نیست؛ حکمرانی عملاً جمعی است و چنین حکمرانی نیز یا حزبی است یا این که لاجرم محفلی خواهد بود. فصل هشتم به «حزب و نظریه عمومی قرارداد» اختصاص دارد و نویسنده ملازمه دولت مدرن و حقوق ملی را مورد بررسی قرار داده است. فصل نهم به «حزب و خطابات عمومی شرع» اختصاص دارد و در آن قراردادهای قانون گذاری، و حقوق ناشی از تکالیف شرعی به اجمال بررسی شده است. فصل دهم به «قانون گذاری و حزب» اختصاص داده شده است.

۳. تحلیل ساختار محتوایی کتاب

۱.۳ مسئله حزب

فیرحی «موضوع و حکم» را دو عنوان پژوهشی فقهی در مورد حزب بیان می کند و می نویسد: «موضوع شناسی اهمیت زیادی در فقه پژوهی امروز دارد و هر روز بر اهمیت آن افزوده می شود» (فیرحی ۱۳۹۶: ۳۱)، چرا که به انتفای موضوع حکم نیز متفی می شود و با تغییر موضوع حکم نیز تغییر می کند (همان: ۳۲). وی موضوعات را به دو دسته با منشأ شارع (شرع) و عرف تقسیم می کند، تشخیص موضوع در معاملات را عرفی می داند، و خواننده را به نظر کلسن ارجاع می دهد: «دموکراسی مدرن مبتنی بر احزاب سیاسی است» (همان: ۳۵).

۲.۳ تحلیل جامعه شناختی و تحلیل هنجاری

نگارنده تحلیل جامعه شناختی را در مقابل تحلیل هنجاری حزب قرار می دهد و می نویسد تحلیل هنجاری، که ارزیابی فقهی نیز از این دسته از پژوهش هاست، با تأمل در مختصات حزب به تفکیک نوع صحیح و سقیم از حزب می پردازد (فیرحی ۱۳۹۶: ۵۴).^۳ صحت به معنای تمام بودن هر چیز است (همان: ۵۵). مراد از صحیح همان ماهیت جعلی و اعتباری است که جامع اجزا و شرایطی است که در انجام دادن آن دخالت دارد (همان: ۵۶).

۳.۳ شکل گیری احزاب

بحث درباره حزب برای ایرانیان، از آن رو که دولت قانون با حکمرانی حزبی ملازمه دارد، ضرورتی اساسی است.^۴ حزب نیز، مانند هر امر عرفی، پدیده ای است که به تدریج شکل

می‌گیرد و تکامل پیدا می‌کند. هم‌چنین، حزب به‌عنوان موضوعی مرکب می‌تواند، به‌اعتبار کیفیت و حالت اجزای تشکیل‌دهنده آن، متصف به کمال و نقصان یا درستی و نادرستی به جهات متعدد باشد (فیرحی ۱۳۹۶: ۶۲).

حزب سازمانی مردم‌نهاد و مبتنی بر دو اصل آزادی و برابری سیاسی است که با هدف کسب و هدایت قدرت سیاسی برای اجرای برنامه‌هایی که معطوف به منافع ملی و خیر عمومی است به بسیج رأی و رقابت انتخاباتی مسالمت‌آمیز و قاعده‌مند با سازمان یا سازمان‌هایی همگن می‌پردازد (همان: ۷۷).

نگارنده این تعریف را تعریف فقهی - هنجاری می‌نامد و نه جامعه‌شناختی (همان: ۷۷)، چراکه وظیفه دانشی و سازمانی جامعه‌شناسی حزب نه تفکیک حزب درست از نادرست بلکه گونه‌شناسی انواع حزب واقعاً موجود و تحلیل علل اجتماعی زایش و زوال آن‌هاست (همان: ۷۸). مطابق با تعریف هنجاری، حزب صحیح این ویژگی‌ها را بایستی داشته باشد: ۱. سازمان، ۲. آزادی و برابری، ۳. اداره حکومت، ۴. برنامه ملی، ۵. بسیج رأی، ۶. رقابت انتخاباتی، ۷. وجود یک یا چند حزب رقیب (همان: ۷۸-۸۲). در ذیل این ویژگی‌ها توضیحاتی آورده شده است که همه جامعه‌شناختی‌اند و هیچ‌یک جنبه فقهی ندارند.

۴.۳ منطق بازی و حزب صحیح

فیرحی برای تبیین حزب صحیح از تمثیل معامله استفاده می‌کند که هر معامله‌ای صورتی و محتوایی دارد. حزب نیز تابع همین قاعده است؛ صورتی و محتوایی دارد. بر این اساس، حزب صحیح دارای دورکن است: الف. ساختار صوری حزب، ب. ماده یا مواد تشکیل‌دهنده حزب (فیرحی ۱۳۹۶: ۲۵۷).

رکن نخست ماهیت عام، عقلانی، و جهان‌شمول دارد:

شرط اول پیدایش حزب مکان است.

دوم، وجوب حزب صحیح رقابتی بودن امر سیاسی است.

سوم، نظام انتخابات: نظام انتخاباتی صحیح از مهم‌ترین مقدمات پیدایی و شرط پایایی حزب صحیح است (همان: ۲۶۵).

چهارم، نظام رأی‌گیری: نظام رأی‌گیری صحیح از مهم‌ترین مقدمات پیدایی حزب صحیح است (همان: ۲۶۹).

پنجم، موازنه و تعادل وضعیت: تعادل و توازن از مهم‌ترین شرایط بازی و لاجرم از مقدمات حزب صحیح است (همان: ۲۶۹).

ششم، اطلاعات و جهل: از مفاهیم اساسی در رقابت‌های حزبی است. اطلاعات از آن‌روی از مقدمات حزب صحیح است که بدون آگاهی از محیط و قواعد حزب رقابت حزبی ناممکن می‌نماید (همان: ۲۷۵).

هفتم، نظام داوری بی‌طرف: داوری رکن بازی و لاجرم رکن بازی احزاب است (همان: ۲۸۱) که برای ختم اختلافات و جلوگیری از بروز غائله‌ها ضروری است و مبنای قضاوت هم باید عدالت باشد.

در ادامه، به کیفیت کار حزبی می‌پردازد که مبتنی بر رقابت دموکراتیک است که براساس آن «اراده حزب برای قدرت سیاسی دو ویژگی مهم دارد که عبارت‌اند از رقابتی و دموکراتیک بودن آن» (همان: ۲۹۹).

نگارنده در ادامه به دنبال بیان دو برداشت از مجلس است: مجلس به معنای قانون‌گذاری یا مجلس به معنای برنامه‌ریزی. این بحث را از مرحوم مدرس آغاز می‌کند و با ذکر مطلبی از وی چند نتیجه از سخن وی می‌گیرد که عبارت‌اند از: اول، توجه قانون به فلسفه ماهیت مواد قانونی و دیگری فلسفه مربوط به ترتیبات سیاسی و اداری آن. دوم، در دیگر کشورها، قانون‌گذاران باید هر دو فلسفه را خودشان ملاحظه کنند. سوم، برخلاف دیگر کشورها در ایران و جهان اسلام مجلس ناگزیر است که دو فلسفه قانون را از هم تفکیک کند و فلسفه محتوایی را به دین واگذار کند و بیش‌تر به ترتیبات اداری و سیاسی قانون توجه کند.

آن‌گاه، نگارنده برای تأیید همان بحث فوق به مطلبی از شهید صدر ارجاع می‌دهد که مبنای آن تفکیک حق از حکم است که براساس آن «حق اسقاط‌پذیر است، برخلاف حکم اسقاط‌پذیر نیست» (همان: ۳۸۶). سپس، بر مبنای همین دیدگاه شهید صدر، بدون این‌که آن را مورد نقادی قرار دهد به ادامه بحث می‌پردازد و بین دو نگرش در خصوص کارکرد مجلس بحث می‌کند: مجلس قانون‌گذاری یا مجالس برنامه‌ریزی.

۴. نقد کتاب

دو رویکرد را در این نقد می‌توان در پیش گرفت: یک رویکرد این است که، برخلاف مدعای فیرحی، این کتاب ذاتاً تبیینی فقهی نیست، بلکه تبیینی جامعه‌شناختی است. یک

رویکرد هم این است که، باز برخلاف برداشت فیرحی، برای فعالیت احزاب به بررسی مبانی فقهی آن هیچ نیازی نیست. ما در نقد از هر دو رویکرد بهره برده‌ایم. بنابراین، نقد ما ناظر بر این نیست که چرا فقهی نیست، بلکه این است که فکر می‌کند مشکل حزب در ایران به فقه مربوط است، درحالی‌که چنین نیست. باید گفت که مشکل اساسی کتاب در همین است که می‌خواهد به حزب نگرش فقهی داشته باشد و دلیلی بر ضرورت این نگرش فقهی ارائه نمی‌دهد. نگارندگان ضرورت موضوع‌شناسی حزب را بدین گونه توجیه می‌کنند که دلیل این بحث این است که موضوعاتی چون حقیقت مجلس، نمایندگی، و مجلس و هر امر سیاسی و تصور دقیق و روشن از آن‌ها هم به فقه‌شناسان در امر استنباط احکام و هم به شهروندان و فعالان سیاسی در عمل کردن به احکام آنان یاری می‌رساند (فیرحی ۱۳۹۶: ۳۰). همین جمله بیان‌گر نگرش غیرسیاسی به امری ذاتاً سیاسی است. حزب به‌عنوان امری جدید مبتنی بر پارادایم جدید است که احکامی خارج از موضوع خود ندارد که فقه برای آن حکم تعیین کند و احکامش را هم خودش تعیین می‌کند. چنان‌که خود نگارنده در ادامه می‌نویسد: «محققان علم سیاست ملازمه‌ای بین دموکراسی و حزب می‌بینند» (همان: ۳۵)، ولی با این تأکید که درمورد جامعه ایران در سه صفحه بعدی می‌آورد: «حزب‌پژوهی موجود نشان می‌دهد که حزب با اصل دموکراسی ملازمه دارد». درعین حال، وقتی می‌نویسد: «محققان علم سیاست ملازمه‌ای بین دموکراسی و حزب می‌بینند» (همان: ۳۵) یعنی این که دیگر تمام است و هیچ حکمی درواقع لازم نیست، زیرا وقتی برای تأسیس دموکراسی حزب لازم است، دیگر هیچ حکمی از هیچ‌جا لازم نیست؛ یعنی یا شما می‌خواهید نظام دموکراتیک تأسیس کنید یا نمی‌خواهید و به هیچ حکم دیگر نیاز نیست. بنابراین، اگر نظام دموکراتیک نظام مطلوب است و نظام حزبی لازمه نظام دموکراتیک است، این دیگر حکمش معلوم است و هیچ حکمی را خارج از این نیاز ندارد و حکم آن در درون خودش وجود دارد.^۵

۱.۴ تشخیص حزب صحیح از حزب ناصحیح

یکی از ایرادات اساسی کتاب این است که می‌خواهد حزب صحیح را از غیرصحیح متمایز کند و بخش عمده بحث‌های نادرست کتاب ناشی از همین تلاش ناکام است که به‌نظر می‌رسد علت این تلاش هم به این موضوع برمی‌گردد که مؤلف به‌هرصورت می‌خواهد به کتاب خود جنبه فقهی دهد. فیرحی این مدعا را بر این مبنا استوار می‌کند که تلاش برای

تشخیص حزب صحیح از حزب ناصحیح از اولویت جوامعی چون جامعه ماست، زیرا از دیدگاه اندیشه سیاسی هر چیزی به مرحله ضرورت رسید لاجرم ظهور و تحقق می‌یابد (فیرحی ۱۳۹۶: ۲۷). اگر حزب صحیح وجود نداشته باشد، اشکال فاسدی از آن بازار سیاست را خواهند گرفت (همان). همین امر ضرورت یافتن شکل صحیح آن را نشان می‌دهد. این جمله نیازمند منبع یا دلیل جدی است. نگارنده واژه لاجرم را بر چه مبنایی مطرح می‌کند؟ در عین حال که در امور اعتباری تشخیص مرحله ضروری امر بسیار دشواری است.

نگارنده برای تبیین حزب صحیح و غیر صحیح به بحث اجزای تشکیل دهنده یک شیء می‌پردازد که شیء صحیح شیئی است که دارای اجزای کامل باشد. نگارنده می‌نویسد کاربرد واژه حزب نسبت به سایر مراتب آن، اعم از ناقص و فاسد، از باب استعمال لفظ در «حقیقتی ادعایی است و نه استعمال حقیقی» (همان: ۲۵۸).

حزب را در این جا ابتدا با نام حقیقت و مجاز ارزیابی می‌کند و آن‌گاه از سه‌گانه صحیح، ناقص، و فاسد در هر امر اعتباری سخن می‌گوید (همان: ۵۲). از این جا یک مبحث به لحاظ محتوایی و روشی نادرستی را تحت عنوان حزب صحیح در مقابل حزب ناصحیح طرح می‌کند که از بنیاد نادرست است و این امر هم از آن‌جا ناشی شده که خواسته است روش‌شناسی اصول فقه را در حزب‌پژوهی مبنا قرار دهد و بر همین مبنا، تحلیل جامعه‌شناختی را در مقابل تحلیل هنجاری حزب قرار می‌دهد. سپس می‌نویسد: «تحلیل هنجاری، که ارزیابی فقهی نیز از این دسته از پژوهش‌هاست» و با تأمل در مختصات حزب به تفکیک نوع صحیح و سقیم از حزب می‌پردازد (همان: ۵۴)، در حالی که آن‌چه نگارنده در این باب می‌گوید نه مربوط به حزب صحیح بلکه مربوط به «نظام حزبی» صحیح است، چراکه برای حزب صحیح این ویژگی‌ها را برمی‌شمارد: ۱. سازمان، ۲. آزادی و برابری، ۳. اداره حکومت، ۴. برنامه ملی، ۵. بسیج رأی، ۶. رقابت انتخاباتی، ۷. وجود یک یا چند حزب رقیب (همان: ۷۸-۸۲). کمترین که این ملاک‌ها در همه‌جای دنیا ملاک حزب است، نه حزب صحیح و علاوه بر این، برخی از آن‌ها ویژگی‌های «نظام حزبی» است، نه حزب درست. در بحث مربوط به صحیح و ناصحیح می‌نویسد: «ماهیت حزب چیزی جز مجموعه‌ای از اجزا و شرایط نیست که برخی حقیقی و برخی خارج از حقیقت حزب است و صرفاً از جمله مزایا شمرده می‌شود» (همان: ۵۷). صرف‌نظر از ابهام این عبارات، ارجاع این مطلب به کتاب عمده‌الاصول محسن خرازی است که به هیچ‌وجه چنین بحثی در آن وجود ندارد و نگارنده به‌نوعی استناد دل‌خواهانه کرده است تا بگوید تقسیم حزب به

صحیح و سقیم یا ناصحیح مبنایی در اصول فقه دارد. وانگهی، اگر اساس این بحث به‌درستی هم طرح شده باشد، جای آن در موضوع‌شناسی نمی‌تواند باشد، بلکه در حکم‌شناسی است.

نکته‌ای که باز یکی از مباحث‌های نگارنده را زیر سؤال می‌برد در این فصل از خود نویسنده آورده می‌شود. فیرحی می‌نویسد:

تبدیل رقابت حزبی به تصفیه‌ها و ترورهای خونین از بیماری‌های رایج احزاب، به‌ویژه در نسل نخست، است، ولی به‌رغم این افراط‌گری‌ها که موجب انحراف دو حزب از رقابت صحیح سیاسی شده بود، از آن‌روی دو حزب دموکرات و حزب اجتماعیون اعتدالیون را برخوردار از نظامات صحیح حزبی می‌دانند که واجد برخی ارکان و شرایط حزب، ازجمله مرام‌نامه و نظام‌نامه حزبی، بودند (همان: ۱۰۹).

در این جا، نگارنده آشکارا تمام مطالب خود را درخصوص حزب صحیح و ناصحیح نقض می‌کند، زیرا آنچه در این جا مورد بحث است نظام حزبی صحیح است، نه حزب صحیح.

خود نگارنده می‌نویسد که صحت و فساد در مسئله حزب نیز مانند هر امر اعتباری دیگر از امور اضافی و نسبی است و مطلق نیست. ممکن است حزبی در زمان و مکان خاصی صحیح باشد و در موقعیت دیگر ناصحیح یا حداقل باطل (همان: ۲۵۹). چنین بیانی غلط به‌نظر می‌رسد، چراکه اگر صحت حزب به اجزای آن باشد، نمی‌تواند از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر متفاوت باشد و نگارنده مثالی هم در این زمینه نمی‌زند تا مقصودش روشن شود، ولی برای تبیین این موضوع مثال نماز را می‌زند که اجزای نماز در زمان بیماری کم می‌شود و می‌نویسد: «حزب نیز چنین است، صحیح حزبی برای جامعه توسعه‌نیافته البته ناصحیح یا ناقص حزب در جامعه توسعه‌یافته است» (همان). درحالی‌که این حرف دلالت بر صحت و سقم حزب ندارد، بلکه دال بر سطح توسعه‌یافتگی و تکامل حزب است که مثل هر نهاد دیگری در جوامع توسعه‌یافته متکامل‌ترند.

درعین حال، این مطالب بیش‌تر دال بر شرایط لازم برای تحقق نظام حزبی است تا ویژگی‌های حزب صحیح و تقریباً در تمامی جوامع هم صدق می‌کند و موضوعیت در فقه ندارد. سپس نگارنده در قسمت بعدی به اجزا و ارکان حزب می‌پردازد و با کمک‌گرفتن از تمثیل نماز در فقه و فوتبال در ورزش به بیان آن‌ها می‌پردازد (همان: ۲۸۴)، چراکه حزب نیز مانند فوتبال از مفاهیم متقارن و متضایف است که نه تنها حزبی درمقابل حزب دیگر

بلکه به بازی رقابتی بین آن دو ناظر است (همان: ۲۸۵). از نماز هم به مقارنات نماز می‌پردازد و مقارنات حزب را افعال، کیفیات، و تروک می‌داند (همان: ۲۸۶). بر این اساس، ارکان حزب عبارت‌اند از عضویت حزبی، سازمان، تربیت سازمانی، و مرام‌نامه که معنایی متفاوت با اساس‌نامه دارد و هسته نفوذناپذیر حزب را تشکیل می‌دهد و بنابه تعریف قابل تعدیل و اغماض نیست (همان: ۲۹۱). برنامه حزبی که براساس آن عمل حزبی نیازمند برنامه‌ریزی است و این برنامه سراسری، ملی، جامع، و فراگیر است (همان: ۲۹۴). یا در جایی نگارنده وجود تناقض در مرام‌نامه حزب را نشانه ناصحیح بودن می‌داند، درحالی‌که این تناقض به معنای این است که حزب درک درستی از جامعه و برنامه‌های خود ندارد و ربطی به صحیح بودن یا نبودن ندارد. یا در جایی می‌نویسد: «شواهد نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین دلایل انحلال حزب جمهوری اسلامی تضاد آرا و اندیشه‌های اقتصادی اعضای حزب درباره نوع نگرش اقتصادی در اداره جامعه بوده است» (همان: ۳۰۸). این مطلب اساساً ربطی به وجود تناقض در مرام‌نامه ندارد، بلکه یک اختلاف در بین اعضای حزب است که در همه احزاب معمول است و فقط شدت، ضعف، و نوع آن متفاوت است.

۲.۴ امت، ملت، و حزب

از دید فیرحی، یکی از مقدمات و شرایط حزب ملیت یا مکان سیاست است. بر این اساس، جایگاه حزب، به مثابه بخش جدایی‌ناپذیر از دولت مدرن، نیازمند تفکیک دو مفهوم امت و ملت در جهان اسلام است تا بتواند اصطلاحی به نام منافع ملی را در بر گیرد، ولی نگارنده نمی‌نویسد که رویکرد فقهی به سیاست چگونه می‌تواند این هدف را محقق سازد، زیرا رویکرد فقهی به سیاست اساساً فراملی و امتی است و نگارنده در اشاره به نایب می‌نویسد که نایب ظاهراً بر نظریه‌ای از قرارداد تأکید دارد، ولی «نسبت این قرارداد را با مفهوم مکان چندان باز نکرده است» (فیرحی ۱۳۹۶: ۶۱). حال که رویکرد فقهی نایب که تازه رویکردی نزدیک به مدرن به سیاست است و این موضوع را مسکوت گذاشته است، رویکرد علمای سستی چگونه می‌تواند این موضوع را حل کند؟

نویسنده معتقد است که اساس تفکر سیاسی مسلمانی در دوره پیشامشروطه امت بوده است. در اندیشه اسلامی کلاسیک مسلمانان، امت مفهومی کانونی بود و منافع ملی براساس آن تعریف می‌شد، که این جمله آشکارا خطاست، زیرا منافع ملی اساساً وجود نداشت که براساس امت تعریف شود. به هر حال، نگارنده می‌نویسد که سیاست مدرن در ایران و جهان

اسلام، هر چند بر مفهوم امت بی‌اعتنا نیست، در هر حال اداره نظم سیاسی را بر مدار ملت و مشترکات ملی می‌سنجد (همان: ۳۱۵). این جمله نویسنده چند ایراد مهم دارد: اولاً منظور نویسنده از سیاست مدرن چیست و چه زمانی در ایران و جهان اسلام نظم سیاسی بر مبنای آن سنجیده و ارزیابی شده است؟ نگارنده هم چنین می‌نویسد: «چرخش از سیاست امت به سیاست ملت چندان هم آسان نیست» (همان: ۳۱۶) و برای زمینه‌سازی، این گردش را نیازمند نظریه‌ای روشن درباره پیدایی ملت و حقوق ملی درون امت اسلامی می‌داند (همان: ۳۱۶). پرسش این است که آیا ما به نظریه‌ای درباره پیدایی ملت در درون امت اسلامی نیاز داریم؟ یا همان نظریه‌ای که درباره پیدایش مفهوم دولت - ملت مطرح شده در مورد همه جوامع است؟ وانگهی، از دید فیرحی، مختصات این نظریه به نحوی باید باشد که بتواند دولتی ملی (مثل ایران بعد از مشروطه) را در «درون - بیرون امت اسلامی» و البته «برون - درون امت اسلامی» توضیح دهد؛ نظریه‌ای که بتواند نشان دهد هر دولت ملی در جهان اسلام در عین حال که عضوی از امت اسلامی است، ملت مستقلی است و هستی مختص خود را دارد (همان: ۳۱۶).

این برداشت نویسنده بر اساس کدام نظریه از دولت - ملت است؟ به واقع، نگارنده بنیانی بر نظر نامتعارف خود درباره دولت ملت ارائه نمی‌کند. در عین حال، نویسنده مفهوم ملت را برای ایران بعد از مشروطه مطرح می‌کند که به کلی نادرست است، چرا که در پاراگراف قبلی از طباطبایی نقل کرده است که هر دولتی یا دولت ملی است یا دولت نیست. به این دلیل است که ایران همیشه دولت بوده است (همان: ۳۱۶). پس، دولت ملی در ایران بعد از مشروطه مطرح نشده است و قبل از آن وجود داشته است. از قضا مفهوم امت، که نویسنده تفکر سیاسی کلاسیک مسلمانان را بر آن مبتنی می‌بیند، بعد از انقلاب اسلامی در ایران مطرح شد و اساساً پیش از انقلاب اسلامی چالشی با این عنوان، که مبنای سیاست باید منافع ملی باشد یا مصالح امت، نداشتیم. مثال بارز این مدعا گفته شهید مدرس است:

اگر یک کسی از سرحد ایران بدون اجازه دولت ایران پایش را بگذارد در ایران و ما قدرت داشته باشیم او را با تیر می‌زنیم و هیچ نمی‌بینیم که کلاه‌پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو. بعد که گلوله خورد دست می‌کنیم ببینم ختنه شده است یا نه. اگر ختنه شده است بر او نماز می‌کنم و او را دفن می‌نمایم والا که هیچ. پس، هیچ فرقی نمی‌کند دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ماست. ما با همه دوستیم، مادامی که با ما دوست باشند و متعرض ما نباشند. همان قسم که به ما دستور العمل داده شده است رفتار می‌کنیم (مدرس ۱۳۰۲: ۱۹۸).

این برداشت مرحوم مدرس، برخلاف برداشت‌های رایجی که از آن شده، به نفع ملت‌گرایی و علیه دیدگاه و نگرش امتی است.

۳.۴ حزب و معضل قانون‌گذاری

از دید فیرحی، حزب ابزاری برای تدارک و ایجاد قانون و دولت مدرن است. «سه‌گانه حزب، قانون، و دولت مدرن ملازمه منطقی دارند». در نقد فیرحی، باید گفت که اولاً همه این نهادها در همه جوامع شکل گرفته است و این امر بدون نیاز به فقه بوده است. ایران و هر سرزمین دیگری نیز تابع همین قاعده است. ازسوی دیگر، معنای قانون در این عبارت کاملاً یک تصمیم‌گیری بشری است. سوم این‌که بر این اساس حزب نهاد واسطی است که در دولت مدرن خواست‌های عمومی را به قانون تبدیل می‌کند و درواقع برای این‌که این خواست‌ها را تبدیل به قانون کند، برای رسیدن به قدرت سیاسی مبارزه می‌کند، اما فیرحی، بدون توجه به این واقعیت‌ها، به دنبال بیان دو برداشت از مجلس است: مجلس به معنای قانون‌گذاری یا برنامه‌ریزی. او این بحث را از مرحوم مدرس آغاز می‌کند و با ذکر مطلبی از سخنان وی چند نتیجه می‌گیرد:

اول، توجه قانون به فلسفه [مربوط به] ماهیت مواد قانونی و دیگری فلسفه مربوط به ترتیبات سیاسی و اداری آن. دوم، در دیگر کشورها قانون‌گذاران باید هر دو فلسفه را خودشان ملاحظه کنند. سوم، برخلاف دیگر کشورها، در ایران و جهان اسلام مجلس ناگزیر است که دو فلسفه قانون را از هم تفکیک کند و فلسفه محتوایی را به دین واگذار کند و بیش‌تر به ترتیبات اداری و سیاسی قانون توجه کند (فیرحی ۱۳۹۶: ۳۸۴). در ادامه، نگارنده نکته دیگری را هم که خود از سخن مدرس استنباط می‌کند بدین گونه می‌آورد:

این نکته از مصرحات سخن مدرس نیست، ولی روشن است که وی همه قوانین مجلس را این گونه نمی‌بیند، بلکه منظور این است آن‌جاکه شریعت حکمی دارد و مطابق ادله شریعت موردی را از مواد قانونی از حوزه مباحثات خارج کرده است (همان).

ولی نگارنده نشان نمی‌دهد که از کجا روشن است؟ چرا فکر می‌کند مدرس گمان می‌کند که شریعت در برخی امور فاقد قوانین و دستور است. این تفکیک را بر چه مبنایی بر اندیشه مدرس تحمیل می‌کند؟ این‌که بعداً شهید صدر آمده و نظریه منطقه‌الفراق را طرح کرده است، دلیل بر این نیست که مدرس هم به آن قائل بوده است. کمالین‌که هنوز هم

بسیاری از سنت‌گرایان به این ایده قائل نیستند. وانگهی مسئله و مشکل اساسی همین تفکیک است که بعضی امور از شمول قانون‌گذاری خارج می‌شوند، چراکه اگر شما این تفکیک را بپذیرید، هنوز وارد تلقی مدرن از سیاست نشده‌اید که برحسب آن بتوانید نهادهای سیاسی مدرن، از جمله حزب، را تشکیل دهید.

آن‌گاه فیرحی برای تأیید همان بحث فوق به مطلبی از شهید صدر ارجاع می‌دهد که مبنای آن تفکیک حق از حکم است که براساس آن «حق اسقاط‌پذیر است، برخلاف حکم اسقاط‌پذیر نیست» (همان: ۳۸۵). بر مبنای این قاعده از شهید صدر نقل می‌کند: «تمییز و تفکیکی بین قوانین و این که بعضی قابل اسقاط‌اند و برخی دیگر غیرقابل اسقاط‌اند، امری تأسیس‌شده از جانب شارع اسلام نیست، بلکه چیزی است که در تمام شریعت‌ها و قوانین و احکام عقلانی ساری و جاری است» (همان: ۳۸۶). شهید صدر چه استنادی برای این سخن خود دارد که این امر عقلایی است و تمام مکاتب عقلی بر آن مبنا عمل می‌کنند؟ چون آشکار است که بسیاری از مکاتب ضد این نگرش‌اند. در این جا فقط به یک مورد اشاره می‌شود. پوپر ضمن بحث مفصلی در این باره می‌نویسد:

ثنویت انتقادی مدعی است که دستورها و قوانین دستوری ممکن است به وسیله انسان ساخته شوند یا تغییر کنند، به‌ویژه از راه تصمیم یا قراردادکردن به مراعات یا دگرگون‌کردن آن‌ها و بنابراین انسان اخلاقاً مسئول چنین دستورهاست. دستورها ساخته بشرند؛ به این مفهوم که نباید هیچ‌چیز و هیچ‌کس را اعم از طبیعت یا خدا، به‌غیر از خودمان، به‌خاطر آن سرزنش کنیم (پوپر ۱۳۷۷: ۱۰۷).

این نقل‌قول از پوپر به این دلیل آورده شد که نشان دهیم به‌هیچ‌وجه برداشت شهید صدر، مبنی بر این که همه برخی از قوانین را اسقاط‌پذیر و برخی را اسقاط‌ناپذیر می‌دانند، درست نیست و بسیاری همه قوانین را اسقاط‌پذیر می‌دانند، زیرا اساساً آن‌ها را ساخته بشر می‌دانند، پس بشر می‌تواند قوانین بهتری را بنابه مقتضای جمیع شرایط جای‌گزین آن‌ها کند. ولی نگارنده، بر مبنای همین دیدگاه شهید صدر، بدون این که آن را مورد نقادی قرار دهد، به ادامه بحث می‌پردازد و بین دو نگرش در خصوص کارکرد مجلس بحث می‌کند: مجلس قانون‌گذاری یا برنامه‌ریزی که بر مبنای تلقی دوم «قدرت مقننه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است» (فیرحی ۱۳۹۶: ۳۸۸). قانون‌گذاری در جامعه اسلامی در سه مرحل رخ می‌دهد: الف. مرحله تشریع که مختص خداوند است، ب. مرحله استنباط که مختص فقهاست، ج. مرحله برنامه‌ریزی که وظیفه نمایندگان است و خود

نگارنده هم می‌نویسد که این دیدگاهشان تقنینی برای مجلس قائل نیست و مجلس حداکثر یک مکان برنامه‌ریزی است (همان: ۳۸۹)، ولی نمی‌گوید که این درواقع دیدگاه غالب در نگرش سستی به سیاست و تلقی غالب فقهاست. هرچند او فقط به مرحوم شیخ فضل‌الله نوری اشاره می‌کند که وی «هر نوع قانون‌نویسی، اعم از قانون اساسی یا قوانین عادی، را از آن روی که الزام بدون ملزوم شرعی است بدعت می‌داند» (همان: ۳۹۰).

نگارنده، برای دیدگاه دوم، یعنی مجلس قانون‌گذاری، بحث مفصلی درمورد مخاطبان خطابات شرعی از دیدگاه فقهای مختلف می‌آورد و درنهایت براساس دیدگاه خرقانی (اسدالله خرقانی)، که بین دو نوع احکام فردی و احکام اجتماعی تمایز قائل می‌شود، مبنی بر این‌که «اگر در حفظ احکام نوعیه (همان اجتماعی) تکاھل و تسامح بشود، افراد [نیز] قادر بر اقامه وظایف عبادتی هم نخواهند بود، پس این احکام سبب منحصر بقای اسلام و ضمناً بقای شوکت و جلالت حکومت‌های جهان اسلام است» (همان: ۴۰۸)، می‌نویسد:

این قسم دوم احکام است که نیاز به تشکیل مجلس، قانون‌گذاری، و تعریف آیین‌نامه اجرایی دارد. درست از همین زاویه است که احکام منبعث از خطابات عمومی شرع نسبتی با مسئله حزب می‌یابند. شاید بتوان از حزب و حکمرانی حزبی چونان مقدمه واجب برای ادای تکالیف واجبات سخن گفت (همان: ۴۰۹).

اولاً، فیرحی نسبت به این دیدگاه خود تردید دارد و از عبارت شاید استفاده می‌کند. ثانیاً، بعد از این‌همه بحث در مبانی فقهی با تردید به رابطه مباحث مطرح و فقه به‌طور مستقیم اشاره می‌کند که آن‌هم غلط است. ولی چرا غلط است؟ پرسش این است که کجا در سیاست مدرن فلسفه وجودی حزب زمینه‌سازی برای انجام تکالیف و واجبات است که حزب مقدمه لازم برای آن باشد؟ اساس فعالیت حزب اتفاقاً برعکس این است که حتی کسانی که کافر هم هستند بتوانند با تشکیل حزب در رقابت سیاسی برای رسیدن به قدرت آزادانه و برابر رقابت کنند، نه این‌که حزب برای انجام تکالیف مقدمه فرض شود. سپس براساس آن مقدمه نادرست، که با ذات سیاست مدرن بیگانه است، می‌نویسد: «دولت مدرن دولت مبتنی بر قانون/اساسی و دیگر قوانین موضوعه است که اراده مردم را از راه مجلس قانون‌گذاری و نظام نمایندگی تبدیل به قانون لازم‌الاجرا می‌کند» (همان). ذکر این جمله ایراد اساسی را متوجه فیرحی می‌کند که چرا می‌نویسد مجلس اراده مردم را به قانون تبدیل می‌کند، درحالی‌که از اراده شارع سخن می‌گوید و موضوع اصلی فقه هم اراده شارع است نه اراده مردم. وی با این باور غلط نتیجه می‌گیرد:

در جامعه مذهبی نمایندگان ملت حامل دو نوع نمایندگی‌اند: نمایندگی مردم برای تصمیم‌گیری در حقوق عمومی و ملی و نیابت از مردم برای اجرایی‌کردن تکالیف شرعی که از خطابات عام شرعی متوجه جامعه مسلمان می‌شود (همان).

اولاً، این تفکیک بر چه مبنایی استوار است و کجا چنین تفکیکی در این دوشان نمایندگی وجود دارد؟ ثانیاً، این امر ذات سیاست مدرن را نادیده می‌گیرد که بسیاری اساساً برای انجام‌دادن تکالیف شرعی وارد کارزار سیاسی می‌شوند یا برای این که حداقل تعهد به این وظیفه را از وظایف حکومت خارج کنند، نه برای انجام‌دادن تکالیف شرعی و همین موجب می‌شود که کارکرد نمایندگی و مجلس از نظر نگارنده مبنی بر «نیابت از جانب شهروندان مسلمان در انجام‌دادن تکالیف شرعی غیرفردی» (همان) زیرسؤال رود. فیرحی می‌نویسد احزاب سیاسی رقابت سیاسی بین ایده‌ها و اندیشه‌هاست تا مسئولیت قانون‌گذاری اجرای خیر عمومی را برای مدتی معین به‌عهده بگیرد؛ خیر عمومی‌ای که در منابع اسلامی هم‌بسته و ملازم با اجرای احکام شریعت است (همان: ۴۱۰). درحالی که در سیاست مدرن خیر عمومی از پیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد تا حزبی آن را به‌موقع به‌اجرا بگذارد، بلکه حزب‌ها برای خیر عموم نیازمند تئوری‌های فلسفی‌اند و خود نیز همواره درحال ارائه برنامه سیاسی برای تعیین و تحقق خیر عمومی‌اند.

۴.۴ حزب و نظریه عمومی قراردادها (تبیین فقهی یا فلسفی)

نگارنده، برای این نظریه‌پردازی، سراغ نظریه عمومی قراردادها می‌رود. بر این اساس، نویسنده فلسفه و مقصد نهایی فقه را با استناد به ابی‌جمهور می‌نویسد: «و مجموعه فقه برای مصالح بندگان است» (فیرحی ۱۳۹۶: ۳۱۷) و در ادامه باز به‌نقل از وی و با جمع‌بندی سخن وی می‌گوید: «اولاً فرد و جامعه نیازمند قانون است و دوم این که تشریع الهی در اندیشه مسلمانانی کامل‌تر از قوانین بشری است» (همان: ۳۱۹). سپس بدون توجه و تأکید این قید که تشریع الهی کامل‌تر از قوانین بشری است می‌نویسد: «آنچه از دیدگاه حزب پژوهی فقهی اهمیت دارد ارجاع حقوق و احکام شرعی برای حفظ و سامان زندگی در فرد و جامعه است» (همان)، ولی از این موضع می‌گذرد که حزب اساساً برای تدوین قانون است که همان فقیه تکلیف آن را معلوم کرده است. آنجا که می‌گوید: «تشریع الهی کامل‌تر از قوانین بشری است» (همان) و اساساً برای نهادی چون حزب که خود مقدمه‌ای برای قانون‌گذاری است، نیازی وجود نخواهد داشت. سپس نویسنده بحث مستوفایی درخصوص ضرورت حفظ نظام (به‌معنای نظم و انتظام زندگی نه حکومت) (همان) به‌عنوان

هدف نهایی فقه می‌آورد. در ادامه، می‌نویسد که حزب پیوند آشکاری با حقوق عمومی دارد که در منابع فقهی به حقوق مشترک نوعی تعبیر می‌شود، ولی این حقوق چرا و چگونه پدید می‌آید و چه نسبتی با حقوق خصوصی دارد؟ «پاسخ این پرسش‌ها درآمدی بر حقوق شهروندی، حقوق ملی، و پیدایی احزاب سیاسی در دولت مدرن است» (همان: ۳۲۳). در این جا، نگارنده به نوعی در تلاش است که به هر نحوی شده است از فقه مستمسکی برای نظام حزبی بیابد، در حالی که به این مستمسک نه نیازی است و نه یافتن چنین مستمسکی ممکن است. با بررسی استدلال‌های نویسنده از این مدعا دفاع خواهیم کرد.

نگارنده با این جمله شروع می‌کند: «مفهوم حق در منابع اسلامی اولاً منشأ الهی دارد و ثانیاً با دو گانه آزادی و مالکیت همراه و درهم تنیده است که از میان همه انواع حقوق شاید دو حق از همه بنیادی‌تر باشد: حق بر بدن و حق بر مکان» (همان: ۳۲۴). همه دارایی‌های ثانویه انسان از تلاقی «بدن» و «مکان/زمین» ناشی می‌شود و به واسطه کار بدنی یا فکری به دارایی اکتسابی تبدیل می‌شود (همان: ۳۲۶). دارایی‌های انسان که به صورت اکتساب ارادی و انتقال قهری (مثل ارث یا هبه) با دارایی‌های دیگران تلاقی پیدا می‌کند و بدین سان حوزه‌های اختصاصی و مشاع ظاهر و متمایز می‌شود و نگارنده دو نوع مشاعات را از هم متمایز می‌کند: مال مشترکی که مثلاً از راه ارث و غیره به چند نفر برسد و دوم مال مشاعی که مثلاً به دلیل این که هریک از افراد بخشی از مال اختصاصی خود را داده‌اند به وجود می‌آید، مثل کوچه و خیابان (همان: ۳۲۷). نگارنده می‌گوید برخی به اقتضای مقام خود به اولی پرداخته‌اند و برخی به دومی، که از جمله دسته اخیر شیخ مهدی حائری در کتاب حکمت و حکومت است (همان). که این دومی به حوزه قراردادهای سیاسی ورود پیدا می‌کند (همان). ولی نویسنده با تبیین دیدگاه رشتی از دیدگاه نخست به این جمع‌بندی می‌رسد که «نظر هر فرد در امور نوعی شرط است، ولی هیچ‌کس به تنهایی قادر به تصرف در این گونه اعیان نخواهد بود. ماهیت امور نوعی به گونه‌ای است که بین اراده، رضایت، و تصرف فاصله می‌افتد» (همان: ۳۳۰) و این نوع اشاعه به مفهومی با عنوان ملکیت ضعیف می‌انجامد (همان: ۳۳۱) که به نظر بحر العلوم همان حق در اصطلاح رایج است. بر این اساس، اشاعه و تقسیم چرخه خاصی را نشان می‌دهد: یکی حرکت از اشاعه به تقسیم است که در حوزه ارث و امثال آن رخ می‌دهد تا ملکیت ضعیف به ملکیت قوی تبدیل شود. دیگری حرکت از ملکیت قوی به ملکیت ضعیف است که در مشاعات اختیاری مثل خیابان‌کشی و احداث فضاهای عمومی از املاک اختصاصی رخ می‌دهد که به ملکیت ضعیف منجر می‌شود. فقه بیش‌تر درگیر نوع نخست بوده است و دومی نیز «ناگزیر باید در پی تدبیری برای اداره

مشاعات به اعتبار ملکیت‌های ضعیف بود. حوزه‌های مهمی از زندگی است که اشاعه و تلاقی موجب زوال اختصاص درعین اموال است، ولی هم‌چنان اختصاص در ملکیت این امور باقی است و بدین‌سان تک‌تک شهروندان بدان حق و مالکیت دارند، ملکیتی ضعیف به زبان فقیهان (همان: ۳۲۲) که به معنای مالکیت تمام شرکا بر تمام مال به‌نحو ملکیت ناقص است (همان: ۳۳۳). نگارنده بر این اساس به دنبال سازوکاری برای اداره این امور بر مبنای فقه می‌گردد. برداشت فوق از ماهیت ملک مشاع/مشترک، از نظر نگارنده، لاجرم احکام فقهی ویژه‌ای نیز دارد. نخستین مسئله قاعده اراده یا اصل درباره حقوق یا املاک مشترک است (همان). و باز به تعبیر فقیهان «اصل در هر حق مشترک اشاعه است، مگر دلیلی برخلاف آن باشد... و این اصل معنای حقوقی و پی‌آمد تحلیلی مهمی در حکم‌شناسی حزب دارد» (همان). علاوه بر این، اصل دیگری نیز پی‌آمد اصل فوق است که هیچ‌یک از شرکا، جز به اجازه همگان، حق تصرف در حق مشاع را ندارد (همان: ۳۳۴). در امور نوعی، چون مشترک است و دیگران نیز حقی دارند، هیچ‌کس، جز به رضایت سایر شرکا، قادر به تصرف حتی در حق مشاع خود هم نیست. روشن است که چنین قاعده‌ای نقش مهمی در حکم‌شناسی حزبی دارد؛ زیرا این حزب است که بسیج اراده‌ها و رضایت‌ها را تدارک و اراده‌های خرد و فردی را به کلان اراده ملی بدل می‌کند (همان). علاوه بر تصرف در اصل مال مشاع، استفاده از منافع آن نیز به رضایت آحاد شرکا وابسته است (همان: ۳۳۵). از این جهت، نگارنده از امری که ذاتاً سیاسی نیست، یک امر سیاسی را استنباط می‌کند. آن‌گاه برای ظهور دارایی‌های ملی به دو نفر استناد می‌کند: یکی محقق نائینی و دیگری مهدی حائری است که آنان را نماینده سنت قرارداد در تفکر سیاسی معاصر شیعه می‌داند (همان: ۳۳۷). حائری از قاعده حیازت شروع می‌کند که طبق آن هر فرد انسانی بنابه غریزه طبیعی و فطرت خدادادی به دنبال تصرف و حیازت مکانی برای زندگی خود برمی‌آید (همان). پرسش این است که این اصل عقلی یا فقهی است؟ وانگهی رویکرد حائری فلسفی است یا فقهی؟ خود حائری در کتاب حکمت و حکومت این اصل حیازت را قانون پیشین فطری می‌داند (این عبارت پیشین یادآور کانت است) که هیچ نوع بستگی به وضع و قانون‌گذاری اجتماعی، شرعی، و حتی اراده عقلانی ندارد (همان)، اما در مرحله بعدی که خانه افراد باهم تلاقی پیدا می‌کنند، خرد آدمی مالکیت طبیعی انسان را بر این دو فضا امری طبیعی و غریزی می‌داند (همان: ۳۳۸). کاملاً معلوم است که رویکرد حائری فلسفی است، هرچند نگارنده به آن قاعده عنوان تبیین فلسفی - فقهی می‌دهد (همان: ۳۳۹). و البته خود نگارنده هم بعداً می‌نویسد که «حیازت، قبل از این که شرعی باشد، امری عقلایی است که شارع نیز

آن را امضا کرده است» (همان: ۳۴۱). نگارنده، بعد از این که به نظر چند تن از فقها در باب حیازت اشاره می کند، به دنبال توسعه عقلایی در مفهوم حیازت است. نکته ای که در این جا باید اشاره کرد این است که مطالب این قسمت با تیتیر آن هم خوانی ندارد، زیرا تیتیر فرایند ظهور دارایی های ملی است، در حالی که در بحث به قاعده حیازت می پردازد و حال انتظار می رود که حداقل در تیتیر اخیر (توسعه عقلایی در مفهوم حیازت) به این مبحث بپردازد، در حالی که در این مبحث نیز به سه مقوله توسعه در حیازت کننده، توسعه در مال حیازت شده، حیازت در طول حیازت می پردازد. نویسنده در ادامه دوباره به بحث ظهور مشترکات نوعی می پردازد که قبلاً نیز به صورت مستوفی در باب آن از منظر فقه های مختلف بحث کرده بود، ولی دوباره مطلبی از علامه طباطبائی را می آورد:

که اجتماع مدنی که بین افراد نوع انسانی تشکیل می شود اساسش حقیقتاً بر مبادله و دادوستد است. این مبادله مستلزم این است که از دو جهت از موهبت حریت و آزادی اش چشم ببوشد. جهت نخست این که هر فرد در موردی آزاد است که به حریت دیگران تنه نزند و مزاحم آزادی دیگران نباشد، و جهت دوم این که مجتمع تشکیل نمی شود و دوام نمی یابد، مگر سنن و قوانین در آن جاری باشد (همان: ۳۶۹).

ولی نگارنده به این وضع توجه ندارد که این استدلال علامه اساساً فلسفی است و نه فقهی، ولی استنتاج می کند که این قوانین نیازمند سه نهاد تنظیمی، نظارتی، و اجرایی است و ظاهراً این فرایند جز با تکیه بر تکنولوژی های قرارداد و وکالت در حوزه عمومی ممکن نمی نماید (همان: ۳۷۰). آن گاه برای اثبات این موضوع از یک فیلسوف به یک فقیه ارجاع می دهد که علامه نایینی است و جالب است که استدلال خود نایینی هم به نوعی عقلی است و تصریح می کند: «و بالجمله عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظائف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است، نه برای حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت» (همان: ۳۷۱) و بعد هم به مطلبی از مرحوم مدرس استناد می کند و می نویسد که شهید سید حسن مدرس نیز چنین دیدگاهی درباره ماهیت وکالتی مجلس دارد و می نویسد: «ضمن انتقاد از سست کاری های نمایندگان مجلس چهارم، در مقابل رئیس الوزرای رضاخان، می افزاید چرا وکلای این دوره سست عنصر هستند آقایان، در مقابل قدرتی که مجلس شورای ملی دارد، هیچ چیز نمی تواند ایستادگی کند» (همان: ۳۷۲). در این باره، باید گفت که اساساً از این جمله نمی توان به این نتیجه گیری رسید که مجلس ماهیت وکالتی دارد، ولی از حیث بحث حزب و فعالیت سیاسی بسیار مهم است. برای آزادی احزاب به فقه نیاز نیست، بلکه باید با استبداد مبارزه کرد. مرحوم مدرس

می‌گویند که نمایندگان سست‌عنصرند، ولی مسئله این است که همگان نمی‌خواهند مثل ایشان جان خود را از دست بدهند و جالب این‌که نویسنده کتاب در ادامه به این موضوع هم استناد می‌کند که اندیشه دولت و کالتی اندیشه رایج در عصر مشروطه بوده است و به اشعار عارف قزوینی و سیدالشرف‌الدین گیلانی هم استناد می‌کند، اما ارتباط دیدگاه‌های آن‌ها با فقه در چیست؟ صرف‌نظر از این‌که شعر ارتباطی به فقه ندارد، باید از فیرحی پرسید که آیا این خروج از هستی‌شناسی سستی به معنای خروج از برداشت فقهی از سیاست و حکومت هم نیست؟ بعد از آن، فیرحی این چرخش هستی‌شناسی را به این سه نکته منتج می‌داند: نخست ایجاد مفهوم حاکمیت ملی که استمرار دارد، دوم نیاز ملت به نمایندگانی که عمل حکمرانی را به عهده بگیرند، و سوم این‌که ملت برای انتخاب حکومت و حکمران نیازمند سازوکار ویژه‌ای است که معیاری برای تعیین و تغییر حکمرانان فراهم کند (همان: ۳۷۵). بعد از این جمله، به مذاکرات انجام‌شده در مجلس دوم مشروطه می‌پردازد و در نهایت برای اثبات کارایی حزب و ضرورت آن در سیاست مدرن به سخنانی از سلیمان میرزا اسکندری، یکی از ۵۳ نفر و از بنیان‌گذاران حزب توده، استناد می‌کند (همان: ۳۷۷). در واقع، از تمام مطالبی که نویسنده در این فصل آورده حتی یک جمله از فقهها برای اثبات ضرورت حزب پیدا نکرده است و در نهایت به یک فعال سیاسی و حزبی استناد کرده است که به طبع در اندیشه وی فقه هیچ جایگاهی نداشته است و از منظر خود سیاست و با نگرشی چپ‌گرایانه سخن می‌گفته است.

۵. نتیجه‌گیری

حزب از نهادهای مدرن سیاسی است که در واقع قدرت اجتماعی را به قدرت سیاسی تبدیل می‌کند و این کارکرد حزب اهمیت زیادی را برای آن ایجاد می‌کند، زیرا راهی برای تحقق سیاست دموکراتیک و چرخش مسالمت‌آمیز قدرت سیاسی است. ما در مطالعه احزاب سیاسی در ایران در اول راهیم، چه برسد در مطالعات تطبیقی در خصوص احزاب سیاسی. از این‌رو، هر نوع پژوهشی در خصوص حزب می‌تواند بخشی از معضلات نظری و تاریخی حزب در ایران را مورد تأمل و بازاندیشی قرار دهد. تلاش فیرحی در این کتاب از این حیث شایسته قدردانی است، به‌ویژه که او به‌نوعی خطر کرده و موضوع را کاملاً از دیدگاه بدیعی یعنی نسبت حزب با فقه بررسی کرده است، ولی از آن‌جاکه مرزهای دانش رعایت نشده است می‌توان نقدهای جدی بر آن وارد کرد. برای مثال، فیرحی موضوعات فقه سیاسی خرد را سه دسته می‌داند:

مسائل اصلی مانند نظم، امنیت، رفاه، قانون‌گذاری، قضاوت؛

مسائل هم‌نشین یا مکمل؛

مسائل جانشین، که حزب سیاسی و نظام حزبی از جمله این مسائل نوپیدا و جانشین است (فیرحی ۱۳۹۶: ۱۹). تقسیم‌بندی فیرحی ذاتاً در حوزه اندیشه سیاسی است و سنخیتی با فقه ندارد.

فیرحی فقه سیاسی خرد را «فرایند تقنین، شیوه فعالیت فعالان سیاسی در قالب تشکل‌ها، جمعیت‌ها، و احزاب سیاسی به صورت فردی می‌داند» (همان: ۱۸). نگاه فیرحی این سؤال را در پی دارد که اگر این عناوین موضوع فقه سیاسی‌اند، پس موضوعات علوم سیاسی چه می‌تواند باشد؟ مرز بین علوم سیاسی و فقه سیاسی در چیست؟ ظاهراً فیرحی این موضوعات را مختص فقه دانسته است، درحالی‌که این گونه نیست و این موارد اختصاص به علم سیاست دارد. فیرحی به صورت غیروش‌مند از عبارت حزب‌پژوهی فقهی سخن می‌گوید، زیرا اساساً چنین چیزی در عالم واقع وجود ندارد و هرچه حزب‌پژوهی است در هرجا، از جمله در ایران، از منظر علوم سیاسی و دیگر رشته‌های علوم انسانی است. باین حال، می‌توان گفت که در تمام بحث معلوم نمی‌شود که اساساً این بحث‌ها جامعه‌شناختی است یا فقهی؟ این مباحث مربوط به علوم سیاسی است یا مربوط به فقه؟ رویکرد فقهی نویسنده در کجا خود را نشان می‌دهد؟ در تمامی جوامع بدون نیاز به فقه این بحث‌ها انجام می‌شود، حزب‌های زیادی تأسیس می‌شوند و از بین می‌روند. ایران در تاریخ خود احزاب زیادی را از قوم‌گرا، ملی‌گرا، اسلام‌گرا، چپ‌گرا، لیبرال، و رادیکال، و میانه‌رو، تکنوکرات، و بوروکرات به خود دیده است، ولی این احزاب روند تکامل طبیعی خود را طی نکرده‌اند؛ یعنی حاصل مبارزات صنفی - سیاسی تاریخی خاص خود نبودند و از همین روی نظام حزبی مستحکمی در ایران هنوز شکل نگرفته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. گفتنی است که الآن نظام حزبی در غرب نیز موردانتقاد قرار گرفته است که البته این موضع براساس تجارب آن‌ها در زمینه حکومت حزبی است و همین دیدگاه را نیز براساس ضرورت دموکراسی بیش‌تر، گسترده‌تر، و عمیق‌تر بیان می‌کنند (برای مثال، بنگرید به سیدمحمد طباطبایی ۱۳۹۴: ۳۳-۷۹).

۲. این رویکردی است که دکتر خسروپناه در نقد این کتاب بدان پرداخته است و دکتر فیرحی در پاسخ دقیقاً تأکید کرده که رویکرد وی فقهی است. در این جا، تأکید می‌کنیم که استفاده فیرحی از

فقه در تبیین حزب به‌هیچ‌وجه استفاده روش‌مندی نیست و تمام مطالبی که درباب حزب در این اثر گفته است، بدون این‌که به بحث‌های فقهی نیازی باشد، می‌توان گفت. درعین‌حال، او از روش تعمیم ناروا در این اثر بسیار بهره برده است. به این صورت که مباحث روشی و مبانی اصول فقه را با استناد به کتاب‌های فقیهان به حزب تعمیم داده است (بنگرید به <https://www.dte.ir>).

۳. شاهد مثال ما خود نویسنده، یعنی دکتر فیرحی، است. این نوشته وی اساساً از منظر فقهی است یا از منظر علوم سیاسی؟ به فرض، اگر او دکترای علوم سیاسی نداشت می‌توانست چنین متنی را بنویسد؟ همه پژوهش‌هایی که بین حوزویان در زمینه علوم سیاسی انجام می‌شود، به‌تمامی دارای صبغه علوم سیاسی است و به فقه به‌لحاظ روش‌شناسی، روش، و محتوا ارتباطی ندارد؛ مخصوصاً به‌لحاظ روش‌شناسی هیچ ربطی وجود ندارد.

۴. برخی اساساً تصور حزب بدون دموکراسی را غیرممکن می‌دانند. برای مثال، یکی از نویسندگان عرب می‌نویسد:

فانه لا يزال يمثل آلية العمل السياسي الرئيسية في النظام الديمقراطي ويصعب تصور هذا النظام في غياب الحزب السياسي ولكن الهم هو انه يصعب تصور قوام اي حزب سياسي بالمعنى لهذا التعبير سوى في اطار نظام ديمقراطي اي انه في غياب الديمقراطية، لا تكتمل اركان الحزب السياسي بالمعنى السليم. ويصدق ذلك بعض النظر عن موقع الاحزاب في السلطة الدولة، اي سواء اكان الحزب حاكماً، او في موضع المعارضة (السيد سعيد ۲۰۰۲: ۹۵۳-۹۵۴).

۵. نگرش جامعه‌شناختی به حزب با فرض وجود شکاف‌های اجتماعی درون هر جامعه‌ای شروع می‌شود (حجت‌الله ایوبی ۱۳۸۲: ۱۸۱).

کتاب‌نامه

- آبراهامیان یرواند (۱۳۹۴)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران: نی.
- ایوبی، حجت‌الله (۱۳۸۲)، *پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب*، تهران: سروش.
- بهار، محمدتقی (۱۳۳۳)، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی*، دو جلد، بی‌جا: بی‌نا.
- رامین، علی و دیگران (۱۳۸۹)، *دانش‌نامه دانش‌گستر*، ج ۷.
- السید سعید، محمد (۲۰۰۲)، *الاحزاب العربیة والحقوق الانسان، (فی) حقوق الانسان فی الفكر العربی، دراسات فی النصوص، بجهد سلمی الحضر الجیوشی و محمد عابد الجابری*، لبنان: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- طباطبایی، سیدمحمد (۱۳۹۴)، «بنیان دولت حزب‌سالار و تعامل میان دموکراسی و پارتیتوکراسی»، فصل‌نامه دولت‌پژوهی، دوره ۱، ش ۳، پاییز.

نقد و بررسی کتاب *فقه و حکمرانی حزبی* (رضا میرزاد و دیگران) ۳۴۵

فیرحی، داوود (۱۳۹۵)، *فقه و سیاست در تاریخ معاصر ایران*، تهران: نی.

فیرحی، داوود (۱۳۹۶)، *فقه و حکمرانی حزبی*، تهران: نی.

مدیرشانه‌چی، محسن (۱۳۸۴)، *جمعیت‌ها و احزاب سیاسی*، تهران: نگاه معاصر.

نوذری، حسین‌علی (۱۳۸۱)، *احزاب سیاسی و نظام حزبی*، تهران: گستره.

نویمان، فرانتس (۱۳۸۲)، *قدرت، قانون، و آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

<<https://www.dte.ir>>.

