

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 6, Summer 2021, 331-354
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.33947.2067

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 داوود آبادی***

چکیده

حزب از جمله مؤلفه‌های مهمی است که در نظام‌های دموکراتیک از جایگاه با اهمیتی برخوردار است و در واقع حزب حلقه وصل بین عمل حاکمیت و معیارهای حکمرانی است. داود فیرحی نیز در کتاب "فقه و حکمرانی حزبی" با طرح حزب تلاش دارد تا فقه سیاسی را با دولت مدرن و 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 «مسئله‌ی حزب» در فقه سیاسی امتداد منطقی مواجهه‌ی فقه با دولت مدرن است و «مسئله‌ی حزب در ایران، فقهی است» اما واقعیت آن است که حزب در ایران فقهی نیست و در این مقاله «مسئله‌ی حزب در ایران، فقهی است» را به روش توصیفی و تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای نقد می‌کنیم.

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

* 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

۱. مقدمه

حزب از جمله مؤلفه‌های مهمی است که در نظام‌های دموکراتیک از جایگاه با اهمیتی برخوردار است و در واقع حزب حلقه وصل بین عمل حاکمیت و معیارهای حکمرانی است. داود فیرحی نیز در کتاب "فقه و حکمرانی حزبی" که در سال ۱۳۹۷ از سوی «نشر نی» منتشر شده است با طرح حزب تلاش دارد تا فقه سیاسی را با دولت مدرن و 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 «مسئله‌ی حزب» در فقه سیاسی امتداد منطقی مواجهه‌ی فقه با دولت مدرن است و «مسئله‌ی حزب در ایران، فقهی است» اما به جرئت می‌توان گفت هنوز دانشی به نام «فقه‌ی حزب» در ایران و مذهب شیعه وجود ندارد. بررسی آثار موجود حزب پژوهان 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 جامعه‌ی ما وارد کرده است^۲ این مقاله ناظر به این نکات و تأملات است.

۲. معرفی کتاب

کتاب فقه و حکمرانی حزبی اثر داود فیرحی در ۱۰ فصل، ۵۷۴ صفحه و در سال ۱۳۹۷ توسط «نشر نی» منتشر شده است که سازماندهی و ساختار محتوایی کتاب این گونه است: فصل اول: کتاب به «فقه و موضوع حزب» پرداخته و نویسنده بر آن اعتقاد دارد که مباحث حزب و نظام حزبی «حزب‌شناسی» و صدور حکم شرعی، سیاست‌گذاری و تقنین درباره‌ی حزب امر ساده‌ای نیست.

فصل دوم: در این فصل «فرآیند پیدایی حزب» مورد بررسی قرار گرفته است و نویسنده ویژگی‌های احزاب را در استمرار و مداومت سازمانی، دارا بودن شعبه محلی و سازمان ملی، رهبری و قدرت طلبی، 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 متاخر و مهم» "توده" و "جمهوری اسلامی" اختصاص دارد و مرام‌نامه و اساس‌نامه آنان مورد بررسی 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 براین 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 بی‌معناست 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 نظریه‌ی 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 قانون‌گذاری، حقوق ناشی از تکالیف شرعی به اجمال بررسی شده است.

فصل دهم به «قانون‌گذاری 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 عنوان و می‌نویسد: «موضوع شناسی اهمیت زیادی در فقه پژوهی امروز دارد و هر روز بر اهمیت آن افزوده می‌شود» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱) چرا که به انتفای موضوع، حکم نیز منتفی می‌شود و با تغییر موضوع حکم نیز تغییر می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲) وی موضوعات را به دو دسته با منشاء شارع (شرع) و عرف تقسیم می‌کند، تشخیص موضوع در معاملات را عرفی می‌داند و خوانند را به نظر کلسن ارجاع می‌دهد «دموکراسی مدرن مبتنی بر احزاب سیاسی است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۵).

۲.۳ تحلیل جامعه‌شناختی و تحلیل هنجاری

نگارنده تحلیل جامعه‌شناختی را در مقابل تحلیل هنجاری حزب قرار می‌دهد و 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 (فیرحی، ۱۳۹۶: ۵۴)^۳ صحت به معنای تمام بودن هر چیز است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۵۵)؛ و مراد از صحیح همان ماهیت جعلی و اعتباری است که جامع اجزاء و شرایطی است که در انجام دادن آن دخالت دارد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۵۶).

۳.۳ شکل‌گیری احزاب

بحث درباره‌ی حزب برای ایرانیان از آن رو که دولت قانون با حکمرانی حزبی ملازمه دارد ضرورتی اساسی است^۴ حزب نیز مانند هر امر عرفی، پدیده‌ای است که به تدریج شکل می‌گیرد و تکامل پیدا می‌کند هم چنین حزب به عنوان موضوعی مرکب می‌تواند به اعتبار کیفیت و حالت اجزای تشکیل دهنده‌ی آن متصف به کمال و نقصان یا درستی و نادرستی به جهات متعدده 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 همگمن می‌پردازد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۷۷)

نگارنده این تعریف را تعریف فقهی-هنجاری می‌نامد و نه جامعه‌شناختی (فیرحی، ۱۳۹۶: ۷۷) چرا که وظیفه‌ی دانشی و سازمانی جامعه‌شناسی حزب نه تفکیک حزب درست از نادرست، بلکه گونه‌شناسی انواع حزب واقعا موجود و تحلیل علل اجتماعی زایش و زوال آنهاست (فیرحی، ۱۳۹۶: ۷۸) مطابق با تعریف هنجاری حزب صحیح این ویژگی‌ها را بایستی دارا باشد: ۱ سازمان ۲ آزادی و برابری ۳ اداره‌ی حکومت ۴ برنامه ملی ۵ بسیج رأی ۶ رقابت انتخاباتی ۷ وجود یک یا چند حزب رقیب (فیرحی، ۱۳۹۶: ۷۸-۸۲) در ذیل این ویژگی‌ها توضیحاتی آورده شده که همه جامعه‌شناختی هستند و هیچ یک جنبه فقهی ندارند

۴.۳ منطق بازی و حزب صحیح

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

رکن نخست ماهیت عام، عقلانی و جهان شمول دارد. شرط اول پیدایش حزب مکان هست.

دومین شرط وجوب حزب صحیح رقابتی بودن امر سیاسی است.

سوم نظام انتخابات: نظام انتخاباتی صحیح از مهم ترین مقدمات پیدایی و شرط پایایی حزب صحیح است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۶۵).

چهارم نظام رأی‌گیری: نظام رأی‌گیری صحیح از مهم ترین مقدمات پیدایی حزب صحیح است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۶۹).

پنجم موازنه و تعادل و وضعیت تعادل و توازن از مهم ترین شرایط بازی و لاجرم از مقدمات حزب صحیح است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۶۹).

ششم اطلاعات و جهل: که از مفاهیم اساسی د رقابت‌های حزبی است اطلاعات از آن روی مقدمات حزب صحیح است که بدون آگاهی از محیط وقواعد حزب، رقابت حزبی ناممکن می‌نماید (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۷۵).

هفتم نظام داوری بی طرف: داوری رکن بازی و لاجرم رکن بازی احزاب است (فیرحی، ۱۳۹۶: 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 بر اساس آن «اراده حزب برای قدرت سیاسی دو ویژگی مهم دارد که عبارت‌اند از رقابتی و دموکراتیک بودن آن» (فیرحی، ۱۳۹۶: 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 تایید همان بحث فوق به مطلبی از شهید صدرارجاع می‌دهد که مبنای آن تفکیک حق از حکم است که بر اساس آن «حق اسقاط پذیر است، برخلاف حکم اسقاط پذیر نیست» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۸۶). سپس 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 مجالس برنامه‌ریزی.

۴. نقد کتاب

دو رویکرد در این نقد می‌توان در پیش‌گرفت یک رویکرد این هست که برخلاف مدعای فیرحی این کتاب ذاتاً تبیینی فقهی نیست بلکه تبیینی جامعه‌شناختی هستیک رویکرد هم این هست که باز برخلاف برداشت فیرحی برای فعالیت احزاب هیچ نیازی به بررسی مبانی فقهی آن نیست من در نقد از هر دو رویکرد بهره برده‌ام.

بنابراین نقد من ناظر بر این نیست که چرا فقهی نیست بلکه این هست که فکر می‌کند مشکل حزب در ایران به فقه مربوط هست در حالی که 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 نگارنده ضرورت موضوع شناسی حزب را بدین گونه توجیه می‌کند که دلیل این بحث در این است که موضوعاتی چون حقیقت مجلس و نمایندگی و مجلس و هر امر سیاسی که 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 (۳۰) همین جمله بیان‌گر نگرش غیر سیاسی به امری ذاتاً سیاسی است حزب به عنوان 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 چنان که خود نگارنده در ادامه می‌نویسد: «محققان علم سیاست ملازمه‌ای بین دموکراسی و حزب می‌بینند» (۳۵) ولی با این تاکید که در مورد جامعه‌ی ایران در ۳ صفحه‌ی بعدی می‌آورد که «حزب‌پژوهی موجود نشان می‌دهد که حزب با اصل دموکراسی ملازمه دارد در عین حال وقتی می‌نویسد که: «محققان علم سیاست ملازمه‌ای بین دموکراسی و

حزب می بیند» (۳۵) این یعنی این که دیگر تمام است و هیچ حکمی در واقع لازم نیست چون وقتی برای تاسیس دموکراسی، حزب لازم است، دیگر هیچ حکمی از هیچ جا لازم نیست یعنی یا شما می خواهید نظام دموکراسی تاسیس کنید یا نمی خواهید 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 هست که می خواهد بین حزب صحیح از غیر صحیح را متمایز کند و بخش عمده بحث های نادرست کتاب ناشی از همین تلاش ناکام هست که به نظر می رسد علت این تلاش هم به این موضوع بر می گردد که مؤلف به هر صورت می خواهد به کتاب خود جنبه فقهی دهد فیرحی این مدعا را بر این مبنا استوار می کند که: تلاش برای تشخیص حزب صحیح از حزب ناصحیح از اولویت جوامعی چون جامعه ماست چون از دیدگاه اندیشه سیاسی هر چیزی به مرحله ضرورت رسید، لاجرم ظهور و تحقق می یابد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۷) اگر حزب صحیح وجود نداشته باشد اشکال فاسدی از آن، بازار سیاست را خواهند گرفت (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۷) همین امر ضرورت یافتن شکل صحیح آن را ضروری می سازد این جمله نیازمند منبع یا دلیل جدی است نگارنده واژه لاجرم را بر چه مبنایی مطرح می کند؟ و در عین حال که در امور اعتباری تشخیص مرحله ضروری امر بسیار دشواری است.

نگارنده برای تبیین حزب صحیح و غیر صحیح به بحث اجزاء تشکیل دهنده یک شیء می پردازد که شیء صحیح شیئی است که دارای اجزاء کامل باشد نگارنده می نویسد: کاربرد واژهی حزب نسبت به سایر مراتب آن، اعم از ناقص و فاسد، از باب استعمال لفظ در "حقیقتی ادعایی است و نه استعمال حقیقی" (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۵۸).

مانند حزب در اینجا، ابتدا آن را با نام حقیقت و مجاز ارزیابی می کنند و آن گاه از سه گانه ی صحیح، ناقص و فاسد در هر امر اعتباری سخن می گویند» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۵۲) از اینجا یک مبحث به لحاظ محتوایی و روشی، نادرستی را هم طرح می کند تحت عنوان حزب صحیح در مقابل حزب ناصحیح که از بنیاد نادرست است و این امر هم ناشی از این شده که خواسته متدلوژی اصول فقه را در حزب پژوهی مبنا قرار دهد و بر همین مبنا تحلیل

جامعه شناختی را در مقابل تحلیل هنجاری حزب قرار و سپس می‌نویسد: تحلیل هنجاری که ارزیابی فقهی نیز از این دسته از پژوهش‌هاست، وبا تأمل در مختصات حزب، به تفکیک نوع صحیح و سقیم از حزب می‌پردازد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۵۴) در حالی که آن‌چه نگارنده در این باب می‌گوید نه مربوط به حزب صحیح، بلکه به «نظام حزبی» صحیح است، چراکه برای حزب صحیح این ویژگی‌ها را برمی‌شمارد: ۱ سازمان ۲ آزادی و برابری ۳ اداره‌ی حکومت ۴ برنامه ملی ۵ بسیج رأی ۶ رقابت انتخاباتی ۷ وجود یک یا چند حزب رقیب (فیرحی، ۱۳۹۶: ۷۸-۸۲) کما این که این ملاک‌ها هم در همه جای 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 اجزاء و شرایط نیست که برخی حقیقی و برخی خارج از حقیقت حزب است و صرفاً از جمله مزایا شمرده می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۶: ۵۷) صرف نظر از ابهام این عبارات، ارجاع این مطلب به کتاب عمده‌الاصول محسن خرازی است که طبعاً به هیچ عنوان چنین بحثی در آن وجود ندارد و نگارنده به نوعی استناد دلخواهانه کرده است تا بگوید تقسیم حزب به صحیح و سقیم یا ناصحیح، مبنایی در اصول فقه دارد و ناگهانی اگر اساس این بحث به درستی هم طرح شده باشد، جای آن در موضوع شناسی نمی‌تواند باشد بلکه در حکم شناسی است.

نکته‌ای که باز یکی از مبناهای نگارنده را زیر سوال می‌برد در این فصل از خود نویسنده آورده می‌شود فیرحی می‌نویسد که

تبدیل رقابت حزبی به تصفیه‌ها و ترورهای خونین از بیماری‌های رایج احزاب، به ویژه در نسل نخست است ولی به رغم این افراط‌گری‌ها که موجب انجراف دو حزب از رقابت صحیح سیاسی شده بود، ازان روی دو حزب دموکرات و حزب اجتماعیون اعتدالیون را برخوردار از نظامات صحیح حزبی می‌دانند که واجد برخی ارکان و شرایط حزب از جمله مرام نامه و نظام‌نامه حزبی بودند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۰۹)

در این جا نگارنده آشکارا تمام مطالب خود در خصوص حزب صحیح و ناصحیح را نقض می‌کند زیرا آن چه در اینجا مورد بحث است نظام حزبی صحیح است نه حزب صحیح.

خود نگارنده می‌نویسد که صحت و فساد در مسأله 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 (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۵۹) چنین بیانی غلط به نظر می‌رسد چرا که اگر صحت حزب به اجزای آن باشد این نمی‌تواند از زمانی به زمان دیگر و مکانی به مکان دیگر متفاوت باشد که نگارنده مثالی هم در این زمینه نمی‌زند تا مقصودش روشن شود ولی برای تبیین این موضوع مثال نماز را می‌زند که اجزاء نماز در زمان بیماری کم می‌شود و می‌نویسد که «حزب نیز چنین است، صحیح حزبی بری جامعه توسعه نیافته البته ناصحیح یا ناقص حزب در جامعه‌ی توسعه یافته است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۵۹) در حالی که این حرف دلالت بر صحت یا سقم حزب ندارد بلکه دال بر سطح توسعه یافتگی و تکامل حزب است که مثل هر نهادی دیگری در جوامع توسعه یافته متکامل تر هستند.

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 نگارنده سپس در قسمت بعدی به اجزا و ارکان حزب می‌پردازد و با کمک گرفتن از تمثیل نماز در فقه و فوتبال در ورزش به بیان آنها می‌پردازد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۸۴) چرا که حزب نیز مانند فوتبال از مفاهیم متقارن و متضایف است که نه تنها حزبی در مقابل حزب دیگر، بلکه به بازی رقابتی بین آن دو ناظر است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۸۵) از نماز هم به مقارنات نماز می‌پردازد و مقارنات حزب را افعال، کیفیات و تروک می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۸۶) بر این اساس ارکان حزب عبارت‌اند از: عضویت حزبی، سازمان و تربیت سازمانی، مرام نامه که معنایی متفاوت از اساس نامه دارد و هسته نفوذناپذیر حزب را تشکیل می‌دهد که بنا به تعریف قابل تعدیل و اغماض نیست (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۹۱) برنامه حزبی که بر اساس آن عمل حزبی نیامند برنامه‌ریزی است که این برنامه سراسری و ملی و جامع و فراگیر است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۹۴) یا درجایی نگارنده وجود تناقض در مرامنامه‌ی حزب را نشانه ناصحیح بودن می‌داند، درحالی که 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 که: «شواهد نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین دلایل انحلال حزب جمهوری اسلامی تضاد آراء و اندیشه‌های اقتصادی اعضای حزب درباره نوع نگرش اقتصادی در اداره‌ی جامعه بوده است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۰۸) که 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 و 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 جذابی ناپذیر از دولت مدرن، نیازمند تفکیک دو مفهوم امت و ملت در جهان اسلام است تا بتوان اصطلاحی به نام منافع ملی را در بر گیرد ولی خود 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 خود نگارنده در اشاره به نایب‌نویسی می‌نویسد که نایب‌نویسی ظاهراً بر نظریه‌ای از قرارداد تأکید دارد ولی «نسبت این قرارداد را با مفهوم مکان چندان باز نکرده است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۲۶۱) حال که رویکرد فقهی نایب‌نویسی که تازه رویکردی نزدیک به مدرن به سیاست است و این موضوع را مسکوت گذاشته، رویکرد علمای سنتی چگونه می‌تواند این موضوع را حل کنند؟

نویسنده معتقد است که اساس تفکر سیاسی مسلمانان در دوره‌ی پیشامشروطه، امت بوده است در اندیشه اسلامی کلاسیک مسلمانان، امت مفهومی قانونی بود و منافع ملی بر اساس آن تعریف می‌شد؛ که این جمله آشکارا خطاست زیرا منافع ملی اساساً وجود نداشت که بر اساس 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 اداره‌ی نظم سیاسی را بر مدار ملت و مشترکات ملی می‌سنجد (فیرحی، ۱۳۹۶: 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 همچنین می‌نویسد «چرخش از سیاست امت به سیاست ملت چندان هم آسان نیست» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۶). و نگارنده برای زمینه‌سازی، این گردش را نیازمند نظریه‌ای روشن درباره‌ی پیدایی ملت و حقوق ملی درون امت اسلامی می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۶) پرسش این است که آیا ما به نظریه‌ای در باب پیدایی ملت، در درون امت اسلامی نیاز داریم؟ یا همان نظریه‌ای که در باب 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 (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۶).

این برداشت نویسنده بر اساس کدام نظریه از دولت-ملت است؟ به واقع نگارنده بنیانی برنظر نامتعارف خود درباب دولت ملت ارایه نمی‌کند در عین حال نویسنده مفهوم ملت را برای ایران بعد از مشروطه مطرح می‌کند که به کلی نادرست است چرا که خود 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 (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۶) پس دولت ملی در ایران بعد از مشروطه مطرح نشده است و قبل از آن وجود داشته است، اتفاقاً مفهوم امت که نویسنده تفکر سیاسی کلاسیک مسلمانان را بر آن مبتنی می‌بیند بعد از انقلاب اسلامی در ایران مطرح شد و اساساً ما قبل 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 که:

اگر یک کسی از سر حد ایران، بدون اجازه‌ی دولت ایران، پایش را بگذارد در ایران و ما قدرت داشته باشیم، او را با تیر می‌زنیم و هیچ نمی‌بینیم که کلاه پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو بعد که گلوله خورد، دست می‌کنیم بینم ختنه شده است یا نه اگر ختنه شده است بر او نماز می‌کنم و او را دفن می‌نمایم و الا که هیچ پس هیچ فرقی نمی‌کند دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ماست ما با همه دوست‌ایم مادامی که با ما دوست باشند و متعرض ما نباشند همان قسم که به ما دستورالعمل 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 هست.

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 در ایران و هر سرزمین دیگری نیز تابع همین قاعده است از سوی دیگر معنای قانون در این عبارت کاملاً یک تصمیم‌گیری بشری است سوم این که براین اساس حزب نهاد واسطی است که در دولت مدرن خواست‌های عمومی را تبدیل به قانون می‌کند و در واقع برای این که 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 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 [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 وجهان 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 هم که خود از سخن مدرس استنباط می‌کند را بدین گونه می‌آورد که:

این نکته از مصرحات سخن مدرس نیست، ولی روشن است که وی همه قوانین مجلس را این گونه نمی‌بیند، بلکه منظور این است آن جا که شریعت حکمی دارد و مطابق ادله‌ی شریعت موردی را از مواد قانونی از حوزه‌ی مباحثات خارج کرده است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۸۴)

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 برچه مبنایی بر اندیشه مدرس تحمیل می‌کند؟ این که بعداً شهید صدر آمده و نظریه منطقه الفراق را طرح کرده، دلیل بر این نیست که مدرس هم به آن قایل بوده است، کما این که هنوز هم بسیاری از سنت‌گرایان قایل به این ایده نیستند و انگهی مسأله و مشکل اساسی همین تفکیک است که بعضی امور از شمول قانون‌گذاری خارج می‌شوند، چرا که 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 تایید همان بحث فوق به مطلبی از شهید صدر ارجاع می‌دهد که مبنای آن تفکیک حق از حکم است که بر اساس آن «حق اسقاط پذیر است، برخلاف حکم اسقاط پذیر نیست» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۸۵) و بر مبنای این قاعده از شهید صدر نقل می‌کند که «تمیز و تفکیکی بین قوانین و این که بعضی قابل اسقاط‌اند و برخی دیگر غیرقابل اسقاط‌اند، امری تأسیس شده از جانب شارع اسلام نیست، بلکه چیزی است که در

تمام شریعت‌ها و قوانین و احکام عقلانی ساری و جاری است» (فیرحی، ۱۳۹۶: 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 آشکارا بر ضد این نگرش هستند و من فقط به یک مورد اشاره می‌کنم پوپر ضمن بحث مفصلی در این‌باره می‌نویسد:

ثنویت انتقادی مدعی است که دستورها و قوانین دستوری ممکن است به وسیله‌ی انسان ساخته شوند یا تغییر کنند، به ویژه از راه تصمیم یا قرار داد کردن به مراعات یا دگرگون کردن ساختن آنها و بنابر این انسان اخلاقاً مسئول چنین دستورهاست دستورها ساخته بشرند به این مفهوم که که نباید هیچ چیز و هیچ کس را اعم از طبیعت یا خدا، به غیر از خودمان به خاطر آن سرزنش کنیم (پوپر ۱۳۷۷: ۱۰۷)

این نقل قول از پوپر به این دلیل آورده شد که نشان دهیم به هیچ عنوان برداشت شهید صدر مبنی بر اینکه همه برخی از قوانین را اسقاط پذیر و برخی را اسقاط‌ناپذیر می‌دانند، درست نیست و بسیاری همه قوانین را اسقاط‌پذیر می‌دانند چون اساساً آنها را ساخته بشر می‌دانند، پس بشر می‌تواند قوانین بهتری را بنا به مقتضای جمیع شرایط جایگزین آنها کند، ولی نگارنده سپس 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 برنامه ریزی که بر مبنای تلقی دوم «قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۸۸) قانون‌گذاری در جامعه اسلامی در سه مرحله رخ می‌دهد: الف) مرحله تشریح که مختص خداوند است ب) مرحله استنباط که مختص فقهاء است و ج) مرحله برنامه‌ریزی که وظیفه نمایندگان است و خود نگارنده هم می‌نویسد که این دیدگاه‌شان تقنینی برای مجلس قایل نیست و مجلس حداکثر یک مکان برنامه‌ریزی است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۸۹) ولی نمی‌گوید که این در واقع دیدگاه غالب در نگرش سستی به سیاست و تلقی غالب فقهاء است هرچند ایشان فقط به مرحوم شیخ فضل الله نوری اشاره می‌کند که ایشان «هنوع قانون نویسی اعم از قانون اساسی یا قوانین عادی را از آن روی که الزام بدون ملزوم شرعی است، بدعت می‌داند» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۹۰).

نگارنده برای دیدگاه دوم یعنی مجلس قانون‌گذاری، بحث مفصلی در مورد مخاطبین خطابات شرعی از دیدگاه فقهای مختلف می‌آورد و در نهایت بر اساس دیدگاه خرقانی

(اسدالله خرقانی) که بین دو نوع احکام فردی و احکام اجتماعی تمایز قایل می‌شود مبنی بر این که «اگر در حفظ احکام نوعیه (همان اجتماعی) تکاهل و تسامح بشود، افراد [نیز] قادر بر اقامه‌ی وظایف عبادتی هم نخواهند بود پس، این احکام سبب منحصر بقای اسلام و ضمناً بقای شوکت و جلال حکومت‌های جهان اسلام است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۰۸) آنگاه نگارنده بر مبنای این دیدگاه می‌نویسد: «این قسم دوم احکام است که نیاز به تشکیل مجلس، قانون‌گذاری و تعریف آیین‌نامه‌ی اجرایی دارد درست از همین زاویه است که احکام منبعث از خطابات عمومی شرع نسبتی با مسأله حزب می‌یابند شاید بتوان از حزب و حکمرانی حزبی چونان مقدمه‌ی واجب برای ادای تکالیف واجبات سخن گفت (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۰۹) اولاً فیرحی نسبت به این دیدگاه خود تردید دارد و از عبارت شاید استفاده می‌کند، ثانیاً بعد از این همه بحث در مبانی فقهی با تردید به رابطه مباحث مطرحه و فقه به طور مستقیم اشاره می‌کند که آن هم غلط است ولی چرا غلط است؟ پرسش این است که کجا درسیاست مدرن فلسفه وجودی حزب زمینه‌سازی انجام تکالیف و واجبات است که حزب مقدمه‌ی 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 این که حزب برای انجام تکالیف مقدمه فرض شود؛ و سپس بر اساس آن مقدمه نادرست که با ذات سیاست مدرن بیگانه است، می‌نویسد: «دولت مدرن دولت مبتنی بر قانون اساسی و دیگر قوانین موضوعه است که اراده‌ی مردم را از راه مجلس قانون‌گذاری و نظام نمایندگی تبدیل به قانون لازم‌الاجراء می‌کند» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۰۹) ذکر این جمله ایراد اساسی را متوجه فیرحی می‌کند که چرا می‌نویسد مجلس اراده‌ی مردم را به قانون تبدیل می‌کند، در حالی که از اراده شارع سخن می‌گوید و موضوع اصلی فقه هم اراده شارع است نه اراده مردم؛ وی با این باور غلط نتیجه می‌گیرد که «در جامعه‌ی مذهبی نمایندگان ملت حامل دو نوع نمایندگی هستند: نمایندگی مردم برای تصمیم‌گیری در حقوق عمومی و ملی و نیابت از مردم برای اجرایی کردن تکالیف شرعی که از خطابات عام شرعی متوجه جامعه مسلمان می‌شود» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۰۹) اولاً این تفکیک بر چه مبنای استوار است و کجا چنین تفکیکی در این دوشان نمایندگی وجود دارد؟ و ثانیاً این امر ذات سیاست مدرن را نادیده می‌گیرد که بسیاری، اساساً برای انجام ندادن تکالیف شرعی وارد کارزار سیاسی می‌شوند یا برای این که حداقل تعهد به این وظیفه را از وظایف حکومت خارج کنند، نه برای انجام دادن تکالیف شرعی و همین موجب می‌شود که شما

اگر کارکرد نمایندگی و مجلس را «نیابت از جانب شهروندان مسلمان در انجام دادن تکالیف شرعی غیرفردی». (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۰۹) آن گاه می‌نویسد که احزاب سیاسی رقابت سیاسی بین ایده‌ها و اندیشه‌هاست تا مسئولیت قانون‌گذاری اجرای خیر عمومی را برای مدتی معین به عهده بگیرد، خیر عمومی که در منابع اسلامی همبسته و ملازم با اجرای احکام شریعت است. (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۱۰) در حالی که در سیاست مدرن، خیر عمومی از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد تا حزبی آن را به موقع اجراء بگذارد، بلکه حزب‌ها برای خیر عموم نیاز به تئوری‌های فلسفی هستند و خود نیز همواره در حال دادن برنامه سیاسی جهت تعیین و تحقق خیر عمومی هستند.

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 به نقل از وی و جمع‌بندی سخن وی می‌گوید که: «اولاً فرد و جامعه نیازمند قانون است و دوم این که تشریح الهی در اندیشه‌ی مسلمانی کامل‌تر از قوانین بشری است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۹) و سپس بدون توجه و تأکید این قید که تشریح الهی کامل‌تر از قوانین بشری است می‌نویسد: «آن چه از دیدگاه حزب‌پژوهی فقهی اهمیت دارد ارجاع حقوق و احکام شرعی برای حفظ و سامان زندگی در فرد و جامعه است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۹) ولی از این موضع می‌گذرد که حزب اساساً برای تدوین قانون است که همان فقیه تکلیف آن را معلوم کرده است آن جا که می‌گوید: «تشریح الهی کامل‌تر از قوانین بشری است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۹) و اساساً نیازی برای نهادی چون حزب که خود مقدمه‌ای برای قانونگذاری است، وجود نخواهد داشت سپس نویسنده بحث مستوفایی در خصوص ضرورت حفظ نظام (به معنای نظم و انتظام زندگی نه حکومت) (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۱۹) به عنوان هدف نهایی فقه می‌آورد در ادامه می‌نویسد: 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 در آمدی بر حقوق شهروندی، حقوق ملی و پیدایی احزاب سیاسی در دولت مدرن است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲۳) در اینجا نگارنده به نوعی در تلاش است که به هر نحوی شده از فقه مستمسکی برای نظام حزبی بیابد در حالی که به این مستمسک

نه نیازی است و نه یافتن چنین مستمسکی ممکن است که با بررسی استدلال‌های نویسنده از این مدعا دفاع خواهیم کرد.

نگارنده با این جمله شروع می‌کند که «مفهوم حق در منابع اسلامی، اولاً منشاء الهی دارد و ثانیاً، با دوگانه‌ی آزادی و مالکیت همراه و در هم تنیده است که از میان همه انواع حقوق، شاید دوحق از همه بنیادی تر باشد: حق بردن و حق بر مکان» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲۴) همه دارایی‌ها ثانویه انسان از تلاقی «بدن» و «مکان/زمین» ناشی می‌شود و به واسطه‌ی کاربندی یا فکری به دارایی اکتسابی تبدیل می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲۶) دارایی‌های انسان که به صورت اکتساب ارادی و انتقال قهری (مثل ارث و 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 هر یک از افراد بخشی از مال اختصاصی خود را داده‌اند به وجود می‌آید مثل کوچه و خیابان (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲۷). نگارنده می‌گوید برخی به اقتضای مقام خود به اولی پرداخته‌اند و برخی به دومی؛ که از جمله دسته اخیر شیخ مهدی حایری در کتاب حکمت و حکومت است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲۷). که این دومی به حوزه قراردادهای سیاسی ورود پیدا می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲۷). ولی نویسنده با تبیین دیدگاه رشتی از دیدگاه نخست به این جمع بندی می‌رسد که «نظر هر فرد در امور نوعی شرط است، ولی هیچ کس 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» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۰) و این نوع اشاعه به مفهومی با عنوان ملکیت ضعیف می‌انجامد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۱). که به نظر بحرالعلوم همان حق در اصطلاح رایج است براین اساس اشاعه و تقسیم چرخه‌ی خاصی را نشان می‌دهد: یکی حرکت از اشاعه به تقسیم است که در حوزه‌ی 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 خیابان کشی، 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 اداره‌ی مشاعات به اعتبار ملکیت‌های ضعیف بود حوزه‌های مهمی از زندگی است که اشاعه و تلاقی موجب زوال اختصاص در عین اموال است، ولی همچنان اختصاص در مالیت این امور باقی است و بدین سان تک تک شهروندان بدان حق و مالکیت دارند، ملکیتی ضعیف

به زبان فقیهان (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۲۲). که به معنای مالکیت تمام شرکاء بر تمام مال به نحو ملکیت ناقص است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۳). نگارنده براین اساس به دنبال سازوکاری برای اداره این امور برمبنای فقه می‌گردد برداشت فوق از ماهیت ملک مشاع / مشترک از نظر نگارنده لاجرم احکام فقهی ویژه‌ای نیز دارد نخستین مسأله قاعده‌ی اراده یا اصل درباره‌ی حقوق یا املاک مشترک است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۳). و باز به زعم به تعبیر فقیهان «اصل در هرحق مشترک اشاعه است مگر دلیلی بر خلاف آن باشد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۳). و این اصل معنای حقوقی و پیامد تحلیلی مهمی در حکم شناسی حزب دارد» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۳). و علاوه بر این، اصل دیگری نیز پیامد اصل فوق است که هیچ یک از شرکاء جز به اجازه‌ی همگان حق تصرف در حق مشاع ندارد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۴) در امور نوعی، چون مشترک است و دیگران نیز حقی دارند، هیچ کس جز به رضایت سایر شرکاء قادر به تصرف حتی در حق مشاع خود هم نیست روشن است که چنین قاعده‌ای نقش مهمی در حکم شناسی 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 (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۴). علاوه بر تصرف در اصل مال مشاع استفاده از منافع آن نیز به رضایت آحاد شرکاء وابسته است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۵). از این جهت نگارنده از امری که ذاتاً سیاسی نیست یک امر سیاسی را استنباط می‌کند آن گاه برای ظهور دارایی‌های ملی به دو نفر استناد می‌کند یکی محقق نائینی و دیگری مهدی حایری است که آنان را نماینده‌ی سنت قرارداد در تفکر سیاسی معاصر شیعه می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۷). حایری از قاعده‌ی حیات‌شروع می‌کند که طبق آن هر فرد انسانی بنا به غریزه طبیعی و فطرت خدادادی به دنبال تصرف و حیات مکانی برای زندگی خود بر می‌آید (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۷). پرسش این است که این اصل عقلی است یا فقهی؟ وانگهی رویکرد حایری فلسفی است یا فقهی؟ خود حایری در کتاب حکمت و حکومت این اصل حیات‌شروع را قانون پیشین فطری می‌داند (این عبارت پیشین یادآور کانت است) که هیچ نوع بستگی به وضع و قانون‌گذاری اجتماعی و شرعی و حتی اراده‌ی عقلانی ندارد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۷). اما در مرحله بعدی که خانه افراد باهم تلاقی پیدا می‌کنند خرد آدمی مالکیت طبیعی انسان را براین دو فضا امری طبیعی و غریزی می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۸). کاملاً معلوم است که رویکرد حایری فلسفی است هر چند نگارنده به آن قاعده، عنوان تبیین فلسفی - فقهی می‌دهد (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۳۹). و البته خود نگارنده هم بعداً می‌نویسد که «حیات‌شروع قبل از این که شرعی باشد امری عقلایی است که شارع نیز

آن را امضاء کرده است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۴۱). نگارنده بعد از این که به نظر چند تن از فقهاء در باب حیات اشاره می‌کند به دنبال توسعه عقلایی در مفهوم حیات است نکته‌ای که در اینجا باید اشاره کرد این است که مطالب این قسمت با تیتراژ آن هم خوانی ندارد زیرا تیتراژ فرایند ظهور دارایی‌های ملی است، در حالی که در بحث به قاعده حیات می‌پردازد و حال انتظار می‌رود که حد اقل در تیتراژ اخیر (توسعه عقلایی در مفهوم حیات) به این مبحث پردازد در حالی که در این مبحث نیز به سه مقوله توسعه در حیات کننده، توسعه در مال حیات شده، حیات در طول حیات می‌پردازد نویسنده در ادامه دوباره به بحث ظهور مشترکات نوعی می‌پردازد که قبلاً نیز به صورت مستوفی در باب آن از منظر فقهای مختلف بحث کرده بود، ولی دوباره مطلبی از علامه طباطبایی را می‌آورد که

که اجتماع مدنی که بین افراد نوع انسانی تشکیل می‌شود اساسش حقیقتاً بر مبادله و دادوستد است این مبادله مستلزم این است که از دو جهت از موهبت حریت و آزادی‌اش چشم‌پوشد، 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 نمی‌شود و دوام نمی‌یابد مگر سنن و قوانین در آن جاری باشد. (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۶۹)

ولی نگارنده به این وضع توجه ندارد که این استدلال علامه اساساً فلسفی است و نه فقهی، ولی استنتاج می‌کند که این قوانین نیازمند سه نهاد تنظیمی، نظارتی و اجرایی است و ظاهراً این فرایند جز با تکیه بر تکنولوژی‌های قرارداد و وکالت در حوزه عمومی ممکن نمی‌نماید (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۷۰) و آنگاه برای اثبات این موضوع از یک فیلسوف به یک فقیه ارجاع می‌دهد که علامه نایینی است و جالب است که استدلال خود نایینی هم به نوعی عقلی است و تصریح می‌کند که «و بالجمله عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است، نه برای حکومت شرعی و فتوی و نماز جماعت» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۷۱) و بعد هم به مطلبی از مرحوم مدرس استناد می‌کند و می‌نویسد که شهید سیدحسن مدرس نیز چنین دیدگاهی درباره‌ی ماهیت وکالتی مجلس دارد و می‌نویسد: «ضمن انتقاد از سست کاری‌های نمایندگان مجلس چهارم، در قبال رئیس‌الوزرای رضاخان، می‌افزاید چرا وکلای این دوره سست عنصر هستند آقایان، در مقابل قدرتی که مجلس شورای ملی دارد هیچ چیز نمی‌تواند ایستادگی کند.» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۷۲) در این باره باید گفت که اساساً از

این جمله نمی‌توان به این نتیجه‌گیری رسید که مجلس ماهیت وکالتی دارد، ولی از حیث بحث حزب و فعالیت سیاسی بسیار مهم است برای آزادی احزاب نیاز به فقه نیست، بلکه باید با استبداد مبارزه کرد، مرحوم مدرس می‌گوید که نمایندگان سست عنصر هستند ولی مسأله این است که همگان نمی‌خواهند مثل ایشان جان خود را ازدست بدهند و جالب است که نویسنده کتاب در ادامه به این موضوع که اندیشه دولت وکالتی اندیشه رایج در عصر مشروطه بوده، به اشعار عارف قزوینی و سید اشرف الدین گیلانی هم استناد می‌کند که در نوع خود جالب است که ارتباط دیدگاه‌های آنها با فقه در چیست؟ صرف نظر از این که شعر شعرا ارتباطی به فقه ندارد ولی باید از فیرحی پرسید که آیا این خروج از هستی‌شناسی سنتی به معنای خروج از برداشت فقهی از سیاست و حکومت هم نیست؟ بعد از آن فیرحی این چرخش هستی‌شناسی را منتج به این سه نکته می‌داند نخست ایجاد مفهوم حاکمیت ملی که استمرار دارد، نیاز ملت به نمایندگانی که عمل حکمرانی را به عهده بگیرند و سوم این که ملت برای انتخاب حکومت و حکمران نیازمند ساز و کار ویژه‌ای است که معیاری برای تعیین و تغییر حکمرانان فراهم کند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۷۵). بعد از این جمله به مذاکرات انجام شده 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 (فیرحی، ۱۳۹۶: ۳۷۷). در واقع از تمام مطالبی که نویسنده در این فصل آورده حتی یک جمله از فقها برای اثبات ضرورت حزب پیدا نکرده است و در نهایت به یک فعال سیاسی و حزبی استناد کرده است که طبعاً 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 تبدیل به قدرت سیاسی می‌کند و این کارکرد حزب اهمیت زیادی را برای آن ایجاد می‌کند، چون که راهی برای تحقق سیاست دموکراتیک و چرخش مسالمت آمیز قدرت سیاسی هست. ما در مطالعه احزاب سیاسی در ایران در اول راه هستیم چه برسد در مطالعات تطبیقی در خصوص احزاب سیاسی از این رو هر نوع پژوهشی در خصوص حزب می‌تواند بخشی از معضلات تئوریک و تاریخی حزب در ایران را مورد تامل و بازاندیشی قرار دهد. تلاش

فیرحی در این کتاب از این حیث شایسته قدردانی است به ویژه که ایشان به نوعی خطر کرده و موضوع را کاملاً از دیدگاه بدیعی یعنی نسبت حزب با فقه بررسی کرده است، ولی از آنجا که مرزهای دانش رعایت نشده 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 جمله‌ی این مسایل 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، شیوه‌ی فعالیت فعالان سیاسی در قالب شکل‌ها، جمعیت‌ها و احزاب سیاسی به صورت فردی می‌داند " (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۸) نگاه فیرحی این سؤال را در پی دارد که اگر این عناوین موضوع فقه سیاسی اند 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 در حالی که اینگونه نیست و این موارد اختصاص به علم سیاست دارد، فیرحی به صورت غیرروشنمند از عبارت حزب پژوهی فقهی سخن می‌گوید، چون اساساً چنین چیزی در عالم واقع وجود ندارد و هر چه حزب پژوهی است در هر جا از جمله در ایران، از منظر علوم سیاسی و دیگر رشته‌های علوم انسانی است. با این حال می‌توان گفت که در تمام بحث معلوم نمی‌شود که اساساً این بحث‌های جامعه‌شناختی است یا فقهی؟ این مباحث مربوط به علوم سیاسی است یا به فقه؟ رویکرد فقهی نویسنده در کجا خود را نشان می‌دهد در تمامی جوامع بدون نیاز به فقه این بحث‌ها انجام می‌شود حزب‌های زیادی تاسیس 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 یده است ولی این احزاب روند تکامل طبیعی خود را طی نکرده اند یعنی حاصل مبارزات صنفی - سیاسی تاریخی خاص خود نبودند و از همین روی نظام حزبی مستحکمی در ایران هنوز شکل نگرفته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. لازم به ذکر هست که الان نظام حزبی در غرب نیز مورد انتقاد قرار گرفته است که البته این موضع بر اساس تجارب آنها در زمینه حکومت حزبی هست و همین دیدگاه را نیز بر اساس ضرورت دموکراسی بیشتر، گسترده تر و عمیق تر بیان می کنند. برای مثال نگاه کنید: (سید محمد طباطبایی ۱۳۹۴: ۳۳-۷۹)

۲. این رویکردی هست که دکتر خسروپناه در نقد این کتاب بدان پرداخته است که دکتر فیرحی در پاسخ دقیقاً تاکید کرده که رویکرد وی فقهی است. در اینجا تاکید می کنم که استفاده فیرحی از فقه در تبیین حزب به هیچ عنوان استفاده روشمندی نیست و تمام مطالبی که ایشان در باب حزب در این اثر گفته اند را می توان گفت بدون این که هیچ نیازی به بحث های فقهی که ایشان طرح کرده، باشد. در عین حال ایشان 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 کتاب های فقیهان به حزب تعمیم داده است. (نگاه کنید: سایت دفتر تبلیغات اسلامی)

۳. شاهد مثال من خود نویسنده یعنی دکتر فیرحی است آیا این نوشته ایشان اساساً از منظر فقهی است یا منظر علوم سیاسی؟ به فرض اگر ایشان دکترای علوم سیاسی نداشتند می توانستند چنین متنی را بنویسند؟ هر آن چه پژوهش بین حوزویان در زمینه علوم سیاسی انجام می شود تماماً دارای صبغه علوم سیاسی هست و ارتباطی به فقه به لحاظ متدولوژی و روش و محتوی ندارد. مخصوصاً به لحاظ متدولوژی هیچ ربطی وجود ندارد.

۴. برخی اساساً تصور حزب بدون دموکراسی را غیرممکن می دانند. برای مثال یکی از نویسندگان عرب می نویسد:

فانه لا يزال يمثل آلية العمل السياسي الرئيسية في النظام الديمقراطي ويصعب تصور هذا النظام في غياب الحزب السياسي ولكن الاله 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. (محمد السید سعید، ۲۰۰۲: ص ۹۵۳-۹۵۴)

۵. نگرش جامعه شناختی به حزب با مفروض وجود شکاف های اجتماعی درون هر جامعه ای شروع می شود (حجة الله ایوبی، ۱۳۸۲: ۱۸۱)

کتاب‌نامه

آبراهامیان یرواند، (۱۳۹۴)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و نشرنی،

۳۵۴ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال بیست‌ویکم، شماره ششم، شهریور ۱۴۰۰

نویمان، فرانتس (۱۳۸۲) قدرت، قانون و آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، رامین، علی و دیگران (۱۳۸۹) (تحت نظر) دانشنامه دانش گستر، جلد ۷
مدیرشانه چی، محسن (۱۳۸۴) جمعیت‌ها و احزاب سیاسی، نشر نگاه معاصر، بهار، محمدتقی (۱۳۲۳)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، ۲-جلد، بی‌جا، بی‌نا
محمد، السید سعید (۲۰۰۲)، الاحزاب العربیه والحقوق الانسان، (فی) حقوق الانسان فی الفكر العربی، دراسات فی النصص، مرکز دراسات الوحدة العربیه، به جهد سلمی الحضرة الجیوشی/محمد عابدالحابری،
ایوبی، حجة الله (۱۳۸۲)، پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب، انتشارات سروش، نوذری، حسینعلی (۱۳۸۱) احزاب سیاسی و نظام حزبی، نشر گستره
فیرحی، داوود (۱۳۹۵)، فقه و سیاست در تاریخ معاصر ایران، نشر نی
فیرحی، داوود (۱۳۹۶) فقه و حکمرانی حزبی، نشر نی
طباطبایی، سیدمحمد (۱۳۹۴) بنیان «دولت حزب سالار» و تعامل میان دموکراسی و پارتیتوکراسی، فصلنامه دولت پژوهی مقاله ۲، دوره ۱، شماره ۳، پاییز .