

## فیرحی و مسأله دولت مدرن

محمد علی حسینی زاده<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

حسین کیوانفر<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲

### چکیده

مسأله دولت مدرن ذهن و ضمیر بسیاری از اندیشمندان ایرانی معاصر از جمله نواندیشان حوزوی را به خود مشغول داشته است. در این میان داود فیرحی به دلیل گستره وسیع و تنوع آثار و نفوذ کلام مشهورترین نواندیش حوزوی است که در این زمینه به تامل پرداخته و آثاری معتبر و درخور توجه به وجود آورده است. با نگاهی اجمالی به آثار فیرحی می‌توان دریافت که دولت مدرن و چالش‌های آن در ایران از دغدغه‌های اصلی او در سراسر عمر پژوهشی‌اش به شمار آمده و به نوعی تمامی آثار آن مرحوم در این راستا به نگارش درآمده‌اند. مسأله اصلی این مقاله این است که فیرحی چه تصویری از دولت مدرن داشته و چه مدلی از آن را برای ایران قابل تحقق می‌دانسته است. در پاسخ به این سؤال مقاله به این نتیجه می‌رسد که به رغم تأملات جدی در مفهوم دولت مدرن و بررسی چالش‌های آن در ایران، فیرحی فاقد یک تئوری منسجم و مستقل در این مورد بوده و توضیح دقیقی از مدل مورد نظر خود در ایران ارائه نمی‌دهد.

**واژگان کلیدی:** دولت مدرن، اسلام سیاسی، دانش سیاسی، فقه سیاسی، ایران.

۱. استادیار دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول). hosainizadah@gmail.com

۲. دانشجوی دکترای علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

داود فیرحی در حیات کوتاه اما پر بار خود در باب ربط و نسبت انسان مسلمان در «جامعه ایمانی» با سیاست جدید و تجدد اندیشید و آثار پرشماری به رشته تحریر درآورد که گاه چونان کاغذ زر خریدار داشت. او سعی داشت با واسطه و از دریچه فقه و به ویژه فقه سیاسی این ربط و نسبت را واکاوی کرده و راهی برای خوانش دموکراتیک از اسلام فراهم آورد. او راهی می‌جست تا اقتدارگرایی کلاسیک دولت اسلامی را تعدیل کرده و خوانشی دموکراتیک از اسلام شیعی را پیش روی ایرانی مسلمان امروزی بگذارد. وی در عصر اسلام سیاسی جمهوری اسلامی زیست و اندیشه کرد و همواره دغدغه اصلاح در چارچوب اسلام سیاسی را در سر می‌پرورد. او در این راستا محقق نائینی را به یاری می‌طلبید و دل در گرو اصلاح‌گری طالقانی و دوران‌دیشی بهشتی داشت. اما مساله این است که او تا چه اندازه توانست سیاست و دولت مدرن را تبیین کرده و صورت‌بندی دقیقی از آن برای ایران معاصر ارائه دهد؟

دولت مدرن به عنوان مفهومی لغزان و فزّار تن به تعابیر مختلف می‌دهد، اما می‌توان تعریفی بالنسبه مشترک از آن ارائه کرد و سنجه‌ای برای ارزیابی اندیشه فیرحی در نسبت با آن و راهکارهای او برای حل چالش‌های دولت در ایران معاصر یافت. دولتی که گرچه انحصار قوه قهریه را در چنگ دارد، اما آن را مشروع جلوه می‌دهد، پاسدار آزادی‌های فردی است، تمایز حیطة عمومی و خصوصی را رسمیت می‌بخشد، انتخاب‌های سیاسی افراد را مانند انتخاب‌های فردی آنها محترم می‌دارد و بر قانون اساسی به عنوان میثاق و قراردادی میان خود و ملت مبتنی است. اینجاست که هم حاکمیت دولت معنا می‌یابد و هم مفهوم شهروندی صرفاً لقلقه زبان نیست.

پس عملاً در این تحقیق سؤال اصلی ما درباره تصویر و تصور فیرحی از دولت مدرن و به ویژه الگوی منتخب و پیشنهادی او برای مرزوبوم ایران است. پاسخ بدین پرسش لاجرم مبتنی بر فرضیه‌ای است که آن همان ناپسندگی و ناکارآمدی فهم و برداشت و مدل فیرحی از دولت مدرن و حل دشواره‌های آن در ایران امروز و فردا، علی‌رغم تلاش‌های گسترده او در دوران حیات کوتاه و پرثمرش است. روش ما، بررسی و ارزیابی آثار پرشمار او و تلاش برای یافتن نظریه‌ای در میان انبوه اشارات و نقل قول‌های مفصل و گاه مکرر و مطول او بوده است. تلاشی که مقصد و مقصود آن فهم فکر و اندیشه دکتر فیرحی در نسبت با دولت مدرن است.

بنابراین در این مقاله کوشش و ادعای ما معطوف به فهم تصور فیرحی از دولت مدرن است و اینکه سعی کنیم اگر گزاره نگوئیم با رویکردی نقادانه به

نوعی آسیب‌شناسی در اندیشه او راجع به دولت مدرن که مهمترین دغدغه فکری او به نظر می‌رسد، دست زنیم. لاجرم در پیشانی‌نوشت نوشته تعاریف و تعبیری از دولت مدرن را به دست داده و سپس به ارزیابی متفکر مورد نظر خطر می‌کنیم.

### مفهوم دولت مدرن

درباره دولت مدرن نمی‌توان تصویری سراسر یکه و منسجم ارائه داد. اما آنچه‌آنچه که از عنوان آن برمی‌آید از دل مدرنیته سربرآورده است. مدرنیته‌ای که وجه ممیز در دوران جدید بوده و ما را از قرون گذشته جدا کرده است. بنابراین تروتازگی ویژگی اساسی امر مدرن است که دولت مدرن نیز از آن متمایز نیست. اما آیا لحظه‌ای در تاریخ وجود داشته که از آن به آغاز دولت مدرن بتوان یاد کرد؟ به نظر لوباز «نخستین چیزی که درباره دولت مدرن به معنای مطلق کلمه باید گفت این است که چنین دولتی وجود ندارد و هرگز وجود نداشته است. تنها می‌توان گفت که شمار بسیاری از دولت‌های مدرن با نظام‌های حقوقی بسیار گوناگون از نظر تاریخی وجود داشته است» (به نقل از وینسنت، ۱۳۷۶: ۲۳).

اما به هر حال نمی‌توان با دیدگاه تکاملی کوئنتین اسکینر همراه نبود که در کتاب بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن از تکوین تدریجی مفهوم دولت مدرن سخن می‌گوید. اما جدای از سیر تحول تاریخی دولت مدرن به نظر چند معیار را که به نوعی مورد وفاق و اتفاق اندیشمندان هست می‌توان برشمرد که برخی از آنها از تعریف کلاسیک ماکس وبر که تأملات نظری ژرف و بدیعی در باب دولت داشت برمی‌آید. اینکه دولت عبارت از «ساخت یا گروه‌بندی سیاسی‌ای است که با موفقیت، انحصار فشارهای فیزیکی مشروع را در اختیار دارد.» اما جدای از این «خصلت نوعی»، دولت همچنین شامل «عقلانی شدن حقوق و نتایج مترتب بر آن است که تخصصی شدن قدرت قانونگذاری و قضایی، قوه قهریه پلیس برای تأمین امنیت و سازمان اداری عقلانی مبتنی بر مقررات صریح» برای مداخله و تمشیت امور جامعه را در برمی‌گیرد (فرونند، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

بنابراین دولت مدرن شامل ترتیبات نهادی عقلانی می‌شود که محصول طراحی عقلانی و حساب شده است. در واقع از این منظر دولت مدرن یک نهاد بوروکراتیک است که به شیوه‌ای عقلانی به اداره جامعه می‌پردازد. در اینجا به برخی از شاخص‌های دولت مدرن در اندیشه اندیشمندان معاصر اشاره می‌کنیم تا به تعریفی اجمالی از دولت مدرن دست یابیم.

### الف: انحصار زور

شاید اولین چیزی که از دولت مدرن به ذهن می‌آید انحصار قوه قهریه برای

پیشبرد اهداف و برنامه‌های خود باشد. بهترین کسی که این ویژگی را پررنگ کرد وبر بوده که در نظرش، انحصار زور ملاک کلیدی در تمایز میان دولت و دیگر اشکال تاریخی فرمانروایی و حاکمیت است:

امروزه، استفاده از زور تنها وقتی "مشروع" است که از سوی دولت یا با اجازه آن انجام گیرد... یعنی دولت مدعی است انحصار حکومت با زور ابزاری ضروری برای شکل‌گیری "نهاد" عقلانی و "سازمان" پیوسته و مستمر است (Anter, 2014: 25).

فرایند انحصار محدود به زور نیست، بلکه رویه قضایی، قانونگذاری و رویه‌های اجرایی و تصمیم‌گیری را شامل می‌شود. وبر ظهور دولت مدرن را به مثابه فرایند فراگیر انحصار و تمرکز در ساختارهای جدید دولت برمی‌شمارد. توسعه و گسترش انحصار زور در ربط وثیق با گسترش حاکمیت است که "اس و اساس دولت نهادی امروزی" است. وبر بین انحصار زور و حاکمیت به لحاظ مفهومی تفاوت قائل نمی‌شود و آن دو را دوری یک سکه می‌داند.

انحصار زور در ارتباط مستقیم با فرایندهای داخلی است و حاکمیت جمع میان داخل و چشم‌انداز خارجی است. تفاوتشان اینجاست که از حاکمیت در اتحادیه‌های اقتصادی و نظامی موقتاً صرف‌نظر می‌شود در حالیکه انحصار زور غیرقابل تقسیم است و در غیاب آن دولت به خطر می‌افتد. در واقع وبر در مقابل برداشت و فهم مرسوم چند صد ساله پس از ژان بودن درباره اهمیت اساسی حاکمیت ایستاد (Anter, 2014: 29). وبر انحصار زور را "شرط ضروری تکوین دولت مدرن" می‌داند. (Anter, 2014: 30)

### ب: حاکمیت

مفهوم استقلال یا خودمختاری معمولاً در لفافه مفهوم چالش‌برانگیزتر حاکمیت بیان می‌شود. دولت مدعی می‌شود و در صورت لزوم اثبات می‌کند که کنترل او مدیون و مرهون هیچ قدرت دیگری نیست و او بر بر منابع خود متکی و موجودیت او مستقل است. بدین ترتیب استقلال بدین معناست که دولت در حقیقت توانایی دارد تا قواعد خود را ایجاد و اعمال کند (poggi, 2014: 21) این ایجاد و اعمال البته از پشتیبانی قانونی نیز برخوردار است. این قدرت نامحدود هم به قول هابز از دل قرارداد بیرون می‌آید (هابز، ۱۳۸۹: ۵-۱۹۲). حقی که به نظر فسح‌ناپذیر می‌نماید. این ویژگی در عرصه بین‌المللی نیز اقتداری همسان درون برای او به ارمغان می‌آورد و دست او را در مناسبات جهانی برای اعمال نفوذ و قدرت خود و پاسخ به رقبای خارجی باز می‌گذارد.

### ج: نظم و سامان سیاسی

«نظم خواهی»<sup>۱</sup> یا در طلب سامان بودن عاملی اساسی برای تکوین صورتی از اعمال انحصاری زور فیزیکی و ضمانت‌های امنیت حقوقی و حفظ و حراست از صلح داخلی است. این طلب در گفتارهای اولیه دولت مدرن و به ویژه در آثار هابز بازتاب داشته است. در واقع نظم و سامان محصول بی ابهام دولت مدرن است: اغلب اینگونه تصور می‌شود که دولت توأمان با زور و اجبار است اما در حقیقت تنها با درکی پایه از نظم عجین است و بس (Anter, 2014: 16).

جامعه‌شناسی چون وبر هم ظهور دولت مدرن را چونان فرآیندی از تمرکز، انحصار و «دولت‌سازی» کارکردهای سامان بخشی می‌داند که تاکنون به صورت غیرمتمرکز اعمال می‌شده است. البته او به صورت جمعی نظم بیشتر نظر دارد. اشاره وبر به صورت جمعی کلمه نظم، می‌تواند یکی از اهداف اساسی وجود دولت را برملا کند و آن مفاهیم رقیب از نظم است. هر نگاه ویژه به هدف دولت نه تنها با یک درک ویژه از نظم همراه است، بلکه مجموعه‌ای از ارزش‌های خاص را هم در نظر دارد. وقتی وبر می‌گوید نمی‌توان منافع دولت را «بی‌طرفانه» تعیین کرد- یعنی نمی‌توان بدون دخالت دادن قضاوت ارزشی تعیین کرد.

در واقع وبر خود را در مواجهه با طیفی از اهداف و ارزش‌ها در ارتباط با دولت می‌بیند که دستیابی به یک مخرج مشترک معتبر برای همه دولت‌ها را غیرممکن می‌کند. یعنی یک دولت کثرت‌گرا، موضوع طیفی از انتظارات است و دربرگیرنده منافع و ارزش‌های ناهمگن و حتی متناقض. در واقع وبر از تفکر مبنی بر تعیین غایت و هدفی مشخص برای دولت یا "سرشت و جوهره" برای آن فاصله گرفته و چشم‌اندازی عملگرایانه و همراه با تحلیل تجربی در پیش می‌گیرد. (Anter, 2014: 20) بنابراین می‌توان مانند وبر، به جای اهداف دولت از کارکردهای آن گفت: قانون‌گذاری، حفاظت از امنیت و نظم عمومی (پلیس)، نگهداری قانون موجود، پیگیری بهداشت، آموزش، سیاست اجتماعی و دیگر منافع فرهنگی و در نهایت دفاع خارجی با کمک قوای نظامی (Anter, 2014: 23). بدین ترتیب دولت مدرن متضمن ترتیبات نهادی عقلانی برای کارکردهای فوق است.

### د: شهروندی

هرگاه از شهروند سخن می‌گوییم فرد انسانی را در اجتماعی تصور می‌کنیم که دولت عرصه و ساحت عمومی آن را تعریف می‌کند. در واقع انسان دو بعد دارد: از سویی شهروند است چون عضو دولتی است که خود متشکل از اجتماع شهروندان است و بعد دیگرش در عرصه خصوصی و ذیل جامعه مدنی تعریف می‌شود. پس

1. interest in order

هم به مثابه شهروند کنش سیاسي دارد و دولت را متأثر از خود می کند و هم از استقلال و خودمختاری لازم و بایسته برخوردار است (باربیه، ۱۳۸۳: ۱۸). این امکان و توسعه است که دولت مدرن برای فرد در اجتماع انسانی فراهم می آورد که تنها بر جنبه تبعی و رعیت بودن او تأکید نشود و مشارکت سیاسی و دخالت در سرنوشت خود و دیگران او را در جایگاه ویژه شهروندی بنشانند.

### ذ: دولت و مشروعیت

مشروعیت نقش پررنگی در استمرار دولت معاصر دارد. تا آنجا که طبق باور برخی چون وبر هیچ حکومتی بدون بنیان مشروعیت نمی یابد. در واقع حکومت بدون مشروعیت اساساً حکومت نیست. صرفاً مرحله ای از اعمال زور است که دورنمای کوچکی از تداوم را سبب می شود. از این رو دولت به مشروعیت نیاز دارد تا برای نظم خود اعتبار دست و پا کند. نکته دیگر در نظریه وبر رابطه مشروعیت میان حاکمان و بدنه اجرایی حکومت است. بر این مبنا ارتباط میان حاکمان و حکومت شوندهگان از اهمیت کانونی برای مشروعیت برخوردار نیست در عوض رابطه میان حاکمان و عوامل اجرایی آنها چنین نقشی را بازی می کند.

طی قرن بیستم مشاهده شد که تضعیف و فروپاشی نظم دولتی آنگاه رخ داد که حاکمان دیگر حسابی روی «سازش پذیری» و «سرسپردگی» کارمندانشان باز نمی کردند. از این رو وبر حق داشت بر نقش بنیادی تشکیلات اداری و اجرایی در فرایند مشروعیت و عدم مشروعیت تأکید کند. این دورنما مبتنی بر دو اصل پیشینی در جامعه شناسی حکومت اوست: اول اینکه همه «کارکردهای» حکومت اداره امور است و دوم اینکه همه قوه اداری و اجرایی وابسته به ساختار حکومت است یعنی «قدرت فرمان دادن». این وابستگی متقابل در دولت بیشتر است و حتی شکل این همانی به خود می گیرد، دولت همان ستاد اجرایی است. در واقع مفهوم «دولت اجرایی» که از سوی کارل اشمیت مطرح شد و در نظریه سیاسی قرن بیستم تأثیر زیادی گذاشت اساساً وبری بوده است.

به هر حال چون دولت مدرن متضمن شکلی از حکومت قانون است پرسش از مشروعیت آن می تواند تنها پرسش از مشروعیت قانونی بودن آن باشد. به نظر وبر دولت مدرن مبتنی بر «قانونی بودن نظم مقرر» است. حکومت دولت به موجب «قانونی بودن» معنا می گیرد، به موجب باور به اعتبار احکام قانونی و صلاحیت قانونی مناسب مبتنی بر وضع عقلانی قوانین. با باور شکل عقلانی قوانین «مشروعیت حکومت همان قانونی بودن حکومت به طور کلی است.» زمانیکه حکومت مبتنی بر «فرمان و تمکین» است حکومت دولت بر نوع خاصی از تمکین و اطاعت مبتنی است: این قانون است که از آن تبعیت می شود «نظمی

غیرشخصی» که بدنه خود دولت از آن پیروی می‌کند (Anter, 2014: 58). بنابراین دولت مدرن پدیده‌ای چندوجهی است که عمده ویژگی‌های آن، بر چارچوب نهادی و عقلانیت مستتر در آن تأکید دارد.

### فیرحی و تبارشناسی دانش سیاسی مسلمانان

بررسی عوامل و عناصر دولت مدرن در آثار متفکری چونان فیرحی که هم‌پایی در سنت داشت و هم‌تلفاتی به دستاوردهای تجدد به سادگی ممکن نیست. باید در چنین مطالعاتی سعی کرد تا نقطه عزیمت اندیشمند را درست تشخیص داد. به نظر می‌رسد ورود فیرحی به این حوزه از زاویه دانش سیاسی و به ویژه فقه سیاسی صورت گرفته است. وی همواره در آثار خویش، بر نقش پررنگ روابط قدرت و زمینه‌های شکل‌گیری قدرت بر سرنوشت دانش به ویژه در دوره میانه اسلام تأکید داشت و به اقتضای فوکو بر آن بود که «روابط قدرت فقط به این بسنده نمی‌کنند که به دانش‌های مؤسس در تمدن اسلامی مدد رسانده و موجب اشاعه آنها گردند و یا آنها را باطل یا محدود نمایند. به عبارت دیگر، مسئله صرفاً این نیست که تعیین کنیم قدرت چگونه دانش‌ها و تولیدات فکر دینی را منقاد می‌سازد و آنها را در جهت راهبردها و اهداف خود به خدمت می‌گیرد» (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۸).

بنابراین لاجرم نقش دولت را به عنوان نهاد برتر قدرت نیز نمی‌توان انکار کرد. «هیچ‌سازه و پیکره‌ای از دانش نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از یک نظام ارتباطی، مقررات آموزش و تحقیق، اسناد و مدارک علمی، انباشت و توزیع اطلاعات که توسط دولت انجام می‌شود، شکل بگیرد» (همان). فیرحی برای تحکیم استدلال خویش در دوره میانه دست به دامان ابن خلدون می‌شود که «بر مفهوم گروهی و قومی قدرت نظر داشت» که منتج به «زایش و زوال و گسست‌ها و تغییر شکل‌های منطقه‌ای و تمدنی دانش» شد (فیرحی، ۱۳۸۹: ۲۱). فیرحی دلبسته اصطلاح جعلی «تولید فکر» یا در ادامه «تولیدات فکر دینی» است و این را به قیاس از «صنایع» ابن خلدون مراد می‌کند. یعنی دانش و آموزش به مثابه نوعی صنعت که دوام و بقای آن منوط به «عمران» جوامع است.

به هر حال این ربط وثیق میان دین و دانش سنتی و دولت قدیم در تمدن اسلامی پیشران بسیاری از بحث‌های بعدی فیرحی است. این مباحث ادامه‌دار در دوره جدید هم سر و شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد. «برخلاف منطق» و تصویر «ساکن و فتوگرافیک (عکاسی) از دانش دینی» به «تحلیل سینمایی و متحرک از معرفت دینی» در اندیشه مدرن می‌رسیم (فیرحی، ۱۳۸۹: ۳۰). به هر حال باید «ساخت جدید قدرت» در ایران امروز را زمینه‌ساز «هرگونه نواندیشی دینی» دانست (فیرحی، ۱۳۸۹: ۳۶). به همین دلیل، فیرحی تغییر در «ساخت قدرت و الگوی

زندګۍ سیاسۍ» را زمینه‌ساز تحول در شناخت و معرفت دینۍ می‌داند و از «لزوم تفکیک دانش‌ها و تولیدات فکر دینۍ به تفسیرهای سنتی و جدید» سخن به میان می‌آورد (فیرحی، ۱۳۸۹: ۴۱). قدرت سنتی که خود را در نظم سلطانی نهادینه می‌کند، «نهادهای تخصصی-تفسیری» را بکار می‌گیرد تا کارکردهای انضباطی خود را تحکیم بخشد.

همه این اشاره‌ها حاکی از نگاه تبارشناسانه فیرحی به تاریخ دولت و دانش در جهان اسلام است. او دولت را «قوی‌ترین نیروی محرکه تحولات عمومی در جهان اسلام» برمی‌شمارد و اصولاً بحث و منازعه پیرامون دولت را «فتح بابی ناگزیر برای دیگر منازعه‌های فکری-مذهبی» چه در قدیم و چه اکنون ما می‌داند (فیرحی ۱۳۹۸ (الف): ۱۵). اما همین دولت فتنه‌انگیز در نظریه سیاسی اسلام تنها زیر سایه شریعت حق اظهار وجود دارد، چه اینکه سرپیچی از قانونش، سرپیچی از حکم شرعی را به دنبال می‌آورد و عقوبتی اخروی بر آن بار می‌گردد. این نگاه آرمانی به دولت در اسلام و متعاقباً در شیعه در پی یافتن انحرافات ناشی از تحمیل «شرایط قبیله‌ای و جاهلی عرب» بر «دولت اسلامی» بوده است.

فیرحی مشکل جامعه امروز را در فهم معرفت سیاسی اصیل و یا «اسلام ناب» معرفی می‌کند. بنابراین متفکران امروزی باید در عین تفحص اسلام ناب در گذشته، از اسلام تاریخی دوری کنند و همین موقعیت متناقض در نگاه به گذشته تاریخی آنها را در وضعیت خاصی قرار می‌دهد. اینجاست که به نظر او باز هم ضرورت باستان‌شناسی ابعاد سیاسی اسلام تاریخی و دانش سیاسی منتج از آن مطرح می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۹، ۱۶۱) وی مدعی است استفاده از مفهوم «اسکیزوفرنی فرهنگی» شایگان می‌تواند انحرافات که به زعم وی دانش سیاسی اسلام در دوره میانه یا به زبانی دیگر اسلام تاریخی از اسلام راستین و صدر پیدا کرده را آشکار سازد و از این طریق معبری برای مطالعات انتقادی بگشاید (فیرحی، ۱۳۸۹، ۱۶۲).

به نظر می‌رسد این توجه به «نگاه شکسته» شایگان برای نشان دادن «کژتابی‌ها» لمح‌وار در نظر و فکر فیرحی درخشید، اما زود خاموش شد. البته خاستگاه بحث شایگان، وجوه روانشناختی خود شایگان بود که در فرهنگی رنگارنگ بالیده بود و تجربه مواجهه ژرف با مدرنیته داشت. شایگان خود اذعان دارد که نگاه شکسته را در ساحت احوال شخصی می‌جوید و نه مباحث سیاسی. اما یکی از اهداف خود را بر ملا کردن «باستانشناختی عقب‌ماندگی» برمی‌شمارد. این عقب‌ماندگی بیشتر از ناحیه روشنفکرانی بسط می‌یابد که از قوه نقد عاری‌اند و ایدئولوژی را خوش دارند (شایگان، ۱۳۷۴: ۷-۲۲۴).

اما این سلاح نقد شایگانی در دست فیرحی برای نشان دادن دوپارگی در سرشت



دانش سیاسی دوره میانی و در تمایز و قیاس با نصوص «مدینه الرسول» کارکردی به کل متفاوت می‌یابد. اینجا وضعیت آرمانی شهر نبوی تصویر شده و تفاوت‌ها و تعارض‌های بعدی با آن برجسته می‌شود. از این رو به باور فیرحی می‌تواند ابزاری برای نقادی تاریخی میراث اسلامی پنداشته شود. از این رو در منطق بازسازی شده‌ای که دانش سیاسی دوره میانه این دوره متأثر از شرایط عرضه کرد گزیده‌بینی مثله‌شده نصوص ناب اسلام صدر رخ می‌نماید (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

### تبارشناسی دولت و قدرت (دانش، قدرت و اقتدارگرایی)

از منظر فیرحی، ساحت دانش سیاسی در فرهنگ اسلامی تک پارادایمی است و همین دانش هم در چنبره اندیشه و سنت اقتداری خلافت عباسی نوعی معرفت سیاسی اقتدارگرایانه را موجب شد که در این میان سیاستمدار و فقیه و فیلسوف همگی بیش و کم در همین فضا نفس کشیدند و اثر آفریدند. طبیعی است که چنین سنت مبتنی بر اقتداری راه به نظارت نمی‌دهد. به باور فیرحی اگرچه در اندیشه سیاسی اسلام، «فرد مسلمان هیچگونه حقوقی فراتر از قوانین شرعی در مقابل دولت ندارد. فرد و دولت این حق را دارند که از طرفین انتظار داشته باشند تا به چارچوب شریعت التزام داشته باشند» (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۷۸).

اما همین حقوق هم در سایه کژتابی‌های معرفت‌شناختی دانش سیاسی دوره میانه ملهم از سنن ایرانی قادر به استیفا نبود. چه اینکه هیچ نهاد اجتماعی خارج از دولت، نمی‌توانست هم عرض و قواره دولت ظهور کند و بر آن نظارت داشته باشد. در واقع ابزار سلطه و خشونت دولت راه را بر هر گونه کنترل حتی بر روی مؤسسون خود می‌بست. بنابراین مفهومی چون شورا متأثر از سنت‌های ایرانی به نصیحت تقلیل می‌یابد. فیرحی در برداشت متفاوتی نسبت به جواد طباطبایی، بسط «نصیحه‌الملوک»‌های اسلامی در دوران میانه تا دوره قاجار متناظر با «سیاست‌نامه»‌های ایران باستان را در امتداد استحاله دولت اسلامی در دولت ایرانی می‌بیند. از این روی فرد در مقام ناصحی امین فرو می‌ماند و بدین ترتیب راه برای ظهور و بروز نظم سلطانی فراهم‌تر می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۸۳).

بنابراین به باور فیرحی تغییرات سیاسی خلافت عباسی و استحاله آن در دولت ایرانی و ظهور کلام اشعری، موجب دوری سنت اسلامی از اسلام مدینه‌النبی شد که نتیجه مهم آن ایجاد «بازتولید مضاعف اقتدارگرایی» در فرهنگ اسلامی بوده است (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). فیرحی با بیان اینکه نوعی برداشت فقهی از سنت، هرگونه تجدد و نوگرایی در اسلام را محکوم می‌کند و آن را نوعی بدعت تلقی می‌کند در حالیکه به گفته نراقی اگر قصد شرعی و تعبدی در کار نباشد عمل و قول تازه بدعت به حساب نمی‌آید (فیرحی، ۱۳۸۵: ۴۱)، نقد و ارزیابی مجموعه دانش سیاسی دوره

میانه که اکنون از آن به سنت سیاسی مسلمین یاد می‌شود را امری عرفی و تاریخی می‌داند.

وی به درستی اشاره می‌کند که اندیشه سنتی زمانی که زنده و بالنده است تکتیرپذیر، منطقی و عقلانی می‌نماید و با افول تدریجی آن راه برای ایدئولوژی می‌گشاید و نقد را فرو می‌بندد. این نظر فیرحی را می‌توان به دوره فعلی اندیشه در اسلام و ایران نیز تعمیم داد. سنت فربه فقهی که اکنون مستظهر به قدرت سیاسی است سعی در کاهش اختلاف مفسران دارد، نقد را برنمی‌تابد و از این رو دست به کنترل می‌زند. اما فیرحی ضمن اشاره به نظر ابوزید درباره حاکمیت تقلید و سنت حاشیه‌نویسی در اسلام، دست ساختار و روابط قدرت را در بازتفسیر نصوص دینی به نفع خود در کار می‌بیند (فیرحی، ۱۳۸۵: ۴۴).

علی‌ای حال، غرض از تفصیل این بخش روشن کردن این نکته بود که فیرحی همواره نقش و اثر قدرت سیاسی حاکم را در ظهور و بروز و نضج دانش و معرفت سیاسی آن عصر ملاک قرار می‌دهد و لاجرم آنچه را که او نصوص یا سنت اسلامی راستین می‌داند ببری از اقتدارگرایی برمی‌شمارد. از این رو می‌توان از زرادخانه فقه سیاسی اسلام دموکراتیک بیرون کشید و مبانی دولت مدرن را تبویب کرد. در اینجا می‌توان دو پرسش مطرح کرد. نخست اگر قایل به تقدم اراده بر دانش یا قدرت بر معرفت باشیم پس همواره این روابط مسلط قدرت است که بر دانش سنگینی می‌کند و از این رو دانش ولو دانش دموکراتیک فقه سیاسی شیعه چگونه می‌تواند تجلی کرده خود را عیان کند؟ بنابراین باید شرایطی فراهم آورد تا وجوه دموکراتیک مکنون خود را به عرصه درآوردند و رخ بنمایند و این خود مستلزم ایجاد روابطی دموکراتیک در عرصه قدرت مسلط است.

دوم اگر چونان فیرحی تلاش کنیم با نظر به سخن کشفی که «دانش به اعتبار حقیقت ذاتیه مقدم بر قدرت است ولیکن به حسب وجود خارجی متأخر از سلطنت است.» یا غزالی که «دین (=دانش) ریشه است و سلطان پاسبان آن و هر چه ریشه نداشته باشد وجود ندارد و هر چیز بی‌پاسبان ضایع شود» (فیرحی، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۰۰). رابطه متقابل و یا دیالکتیک میان قدرت و دانش فرض کنیم پس باید تجربه تاریخی حکومت و دولت در اسلام و ایران را بررسی کنیم که هیچ‌گاه دموکراتیک نبوده و از این رو لاجرم سرچشمه آن هم فاقد ظرفیت‌های دموکراتیک بوده است. به هر حال نظریه‌های دولت در اسلام سعی دارند «قدرت دولت را مشروع جلوه دهند تا فرمان و اطاعت توأم با حق و حقانیت تلقی شود.» و از این طریق «زور و اجبار نهفته در دولت را انسانی و تلطیف می‌کنند» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۲).

فیرحی به درستی یادآوری می‌کند که «ملاک اعتبار» نظریه‌های دولت در اسلام

«نه کفایت و کاربرد تجربی» آنها بلکه «شیوه استنادشان به نصوص دینی» است. اما نکته در همین نحوه استناد است. از دید فیرحی «خطا در استنباط احکام سیاسی» مجاز است. پس حاکمیت دلیل و استدلال راه را بر برخورد های مغرضانه می بندد. بنابراین «خطاپذیری آراء اجتهادی» در دولت دینی شیعی معبری برای جستجوگری و کاوش حقیقت می گشاید. از این رو به باور فیرحی کاروبژه فقه و تفقه در اینجا رخ می نماید «تفقه ثم تعبد» یعنی اول نقد و ارزیابی های فقیهانه پس آنگاه تعبد به یافته های اجتهادی» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۰).

این «خطاپذیری آراء اجتهادی» ویژگی متمایز اصولیون شیعی در تقابل با اخباریون و اهل سنت است و ریشه در تاریخ نضج و بسط اجتهاد در قرون میانه دارد. شیخ طوسی بر خلاف متکلمین بزرگ اهل سنت از جمله شافعی که تمام مجتهدین را خطاناپذیر می دانستند بر آن است که «حق واحد است و دلیل خاص خود را دارد و هر کس خلاف آن رود دچار خطا شده است.» (فیرحی، ۱۳۸۵: ۳۰۴) بنابراین کشف احکام واقعی و از جمله احکام سیاسی از راه نشانه ها و اصولی که در اختیار داریم نوعاً ظنی هستند و همین مجتهد را ممکن است در رسیدن به واقع دچار خطا کند چه اینکه واقع همواره به یک حال باقی است.

از این رو امکان انفتاح باب اجتهاد و نقش اساسی مجتهد در دوره میانه به وجود می آید (همان). فیرحی برای تحکیم استدلال خود دست به دامان فوکوهم می شود؛ اینکه فقط مجتهد است که در دوره میانه قادر است حقایقی جدی درباره انسان و جامعه بیان کند، حق ادای معنای جدی دارد و حکم می کند که چه چیزی واجب است (همان: ۳۰۵). بدین ترتیب «برای شیعه دوره میانه، علم اجتهادی جایگزین علم امام در دوره غیبت و برای اداره جامعه تلقی می شد» (فیرحی، ۱۳۸۵: ۳۰۵) و از این رو نهاد اجتهاد در دوران متمدنی تقویت شده و راه برای ولایت سیاسی فقیهان هموار گشت.

### فقه چونان چارچوب و روش

فیرحی فقه و فقیهان را به طور تاریخی درگیر در سیاست و به تبع آن دولت مدرن برمی شمرد و از این رو لزومی برای چرایی حضور پیرنگ فقه در زندگی سیاسی نمی بیند. فقه در سیاست امروز باید مستظهر به ابزار مفهومی نوینی باشد که می تواند نام فقه سیاسی را به خود بگیرد. فیرحی در پاسداشت فقه سیاسی وظیفه آن را «تبیین و توصیه چنان منظومه ای از نهادها و نظام سیاسی» می داند «که بتواند تعادلی قابل فهم بین حقوق و تکالیف انسان مسلمان ایجاد کند» (فیرحی، ۱۳۹۸: ۱۱). توجه به تجربیات سیاسی ایرانیان از خلافت تا جمهوری اسلامی نشان دهنده میراثی عظیم از تلقی ها و برداشت های فقهی است که باید در چارچوبی مدون شود تا ارزیابی درستی از ماهیت سیاست و دولت جدید به دست دهد. این معرفت شناسی متکفل پاسخ به دو پرسش است:

اولین آن ناظر به بیرون جامعه اسلامی است اینکه چگونه می‌توان ضمانت فقهی برای نظام‌ها و نهادهای سیاسی مدرن که عموماً دغدغه دموکراتیک دارند تراشید و پرسش دوم نگاه به درون دارد و بر میزان نقش و تأثیر بینش و معرفت فقهی-سیاسی برخاسته از اسلام در فضای عمومی سیاست در جوامع اسلامی تأکید دارد. به نظر او پیش از پرداختن به مبانی و مسائل فقه سیاسی باید توجه داشت که معرفت فقه سیاسی با یک دوگانه مواجه است. از سویی امر ایمانی و قدسی و سویی دیگر امر سیاسی. یکی ثابت و لایتغیر و دیگری متغیر و در بند زمان و مکان. به نظر او فلسفه فقه سیاسی حل این دشواره است: تعارض امر قدسی و عرفی (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): ۲۱-۱۸).

فیرحی در بحث مبانی و مفروضات فقه سیاسی با اشاره به تعریف علامه طباطبایی از انسان‌شناسی این دانش خود معترف است که این نوع انسان‌شناسی آن را از دیگر دانش‌های سیاسی متمایز می‌کند. چنین انسان‌شناسی‌ای آشکارا راه به دولت مدرن نمی‌برد. اساساً انسان‌شناسی مبتنی بر فطرت فقه سیاسی، ضرورتاً به وحی و نبوت ختم می‌شود و حتی اگر قائل به تعریف کلاسیک قرارداد اجتماعی در آراء هابز و به ویژه لاک که مورد عنایت فیرحی است باشیم با وجود «نقیصه ویژه» در طبع و فطرت انسانی که نمی‌تواند خود در جهت رفع آن بکوشد نمی‌توانیم معبری برای دولت مدرن بگشاییم. اساساً «بنا به استدلال مسلمانان»، اینکه «نظم اجتماعی مطلوب برای انسان، نه با تکیه بر توانمندی‌های ذاتی انسان، بلکه از بیرون طبیعت او فقط از طریق عنایت الهی و تحقق زنجیره نبوت‌ها ممکن است» در تخالف با انسان‌شناسی منتهی به دولت مدرن است.

با چنین تلقی، ضرورت اجتهاد برای اینکه این زنجیره قطع نشود احساس می‌شود و فقها جایگاهی برتر خواهند یافت. (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): ۳۴-۳۳). در هر حال فیرحی از یکسو جستجوی هر نوع مشروعیت و تأیید امر جدید را تنها در چارچوب دانش فقه میسر می‌بیند و از سوی دیگر به توانمندی دانش فقه برای پاسخ‌گویی به معضلات کنونی و بنای بنیانی جدید باور دارد و لذا می‌کوشد با استفاده از آن و با استناد به آن مبنایی برای تأیید امر جدید و تردید در مشروعیت امر قدیم و سنت قدمایی فراهم آورد. بدین ترتیب وی در جستجو برای تأیید مفاهیمی چون حزب، قانون و حاکمیت ملی به راهکارها و استدلال‌های فقهی پناه می‌برد.

### بازگشت به فقه مشروطه و نائینی

به نظر فیرحی اهمیت نائینی در این است که «بی‌آنکه فقه و علم سیاست مدرن را در تقابل هم قرار دهد، ضمن تحفظ بر ملاحظات شرعی عمل سیاسی، وجه مدرن سیاست در دوره مشروطه را مورد تأکید قرار می‌دهد.» (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): ۲۵۷) او این تلاش را تأسیسی نو در فقه شیعه بر می‌شمارد که لاجرم مناقشه‌برانگیز خواهد

بود. نحوه نگرش او به نائینی، مشروطه خواهی و بازاندیشی نائینی در دستگاه فقه سیاسی را در چارچوب «بازگشتی مجدد به اصول فراموش شده اسلامی از پس قرن‌ها کج‌دینی» می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): ۲۸۲).

تقسیم بندی دولت به دو گونه تملیکیه و ولایتیه راهکار نائینی برای به دست دادن الگویی از دولت مطلوب است. ویژگی کانونی دولت ولایتیه دوری از استبداد و توجه به مصالح و رضایت مردم است؛ آنچه او «حقوق مشترکه نوعیه» می‌خواند که تبلور آن در دولت مشروطه است. فیرحی برای برجسته کردن عناصر مدرن سیاست در اندیشه نائینی و به نوعی گذار او از سنت، توجه به ویژگی‌های درونی حاکمان، تأکید وی بر نظارت بیرونی و در نتیجه تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی برای دوری از استبداد دینی و غیر دینی را مورد اشاره قرار می‌دهد و از این رو به نقش تعیین کننده شورا در اندیشه اسلامی و استفاده از آن برای ارائه راهکار جهت خروج از بن بست موجود در سیاست جامعه اسلامی اصرار می‌ورزد.

عمده تلاش فیرحی در بحث مستوفای خود از نائینی را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که نائینی «علاوه بر دفع شبهه بدعت از قانون اساسی به مثابه قرار ملی، کوشش دارد نسبت این قانون با شریعت را نیز تبیین کند» (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): ۳۰۳). نائینی قانون اساسی را واجب بالذات نمی‌داند، اما مخالفت با آن را از لحاظ شرعی ممنوع می‌شمارد. با این تفاسیر روشن است که مجلس شورای ملی جایگاهی کانونی در اندیشه نائینی و کل فقه مشروطه پیدا می‌کند. این تلقی در نقطه مقابل برداشت شیخ نوری است. نوری بر همکاری سلطان و علما تأکید داشت آنگونه که هیچیک حق تقنین ندارند، بلکه کار یکی استنباط و دیگری تدارک اجرای حکم شرعی است.

از این رو فیرحی گفتمان غالب در مشروطیت را بر «همبستگی اصلاح مملکت و اجرای شریعت» استوار می‌داند، اما خود بر این باور است که باید هم خود را مصروف «کشف مکانیسم اجرایی» همبستگی میان سه گانه «اصلاح مملکت»، «مشروطیت» و «شریعت» کند. به نظر او «سرنوشت یکصدساله سیاست و مذهب در ایران» منوط به درک این سازوکار است (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): ۳۴۳). البته نباید ناگفته گذاشت که تلاش برای دوری از انتزاعیات صرف و «کشف مکانیسم اجرایی» گامی رو به پیش است، اما نباید فراموش کرد که عمده بحث‌های تاریخی فیرحی در باب سازوکار اجرایی محدود و منحصر به مجلس شورا است و او عملاً کلیه مسائل مبتلابه دولت مدرن را به حل و فصل مناقشه تاریخی مجلس اول و دوم صدر مشروطه تقلیل می‌دهد و از توجه به جنبه‌های نهادی و اجرایی دولت مدرن و سازوکارهای بوروکراتیک دولت غفلت می‌کند. در حالی که به نظر می‌رسد بی‌اعتنایی به همین

جنبه‌ها بود که به ناکارآمدی و ناکامی دولت برآمده از مشروطه و سرانجام برآمدن دولت مطلقه یا به عبارت دیگر اقتدارگرایی بوروکراتیک از دل آشوب‌های بعد از مشروطه منجر شد.

### فیرحی و چالش دین و دولت در ایران معاصر

به نظر فیرحی ساختار سنتی دولت در ایران بر مدار دوگانه‌های سلطنت - دیانت و شهریار شریعت‌مدار می‌گردد (فیرحی ۱۴۰۰: ۲۴). این ساختار دوبنی در صورتی در وضع تعادل بوده و تواند بود که دین و دولت هم‌دوش دیگری باشند در غیر این صورت و با فرض غلبه یکی بر دیگری نظم سیاسی دچار بحران جدی شده می‌شود (همان: ۲۵). این سازه از حکمرانی بدون هیچ تغییر بنیادینی از عصر ساسانی به دوران اسلامی و بعدتر به عصر صفوی منتقل شده است. وی دوره صفوی را نزدیکترین روایت از سنت حکمرانی به زمانه کنونی می‌داند (فیرحی، ۱۴۰۰: ۲۹).

اما در آستانه تجدد و با ورود دولت به عصر مدرن این ساختار فرو می‌ریزد و از آن زمان دولت در ایران با تناقض‌های بنیادین روبرو می‌شود. فیرحی مناقشه دین و دولت مدرن و یا به عبارت دیگر پارادوکس مذهب و حکمرانی مدرن (فیرحی، ۱۴۰۰: ۴۰) را از مهمترین مناقشه‌های معاصر ایران برشمرده و مفهوم قانون را محور این مناقشه تلقی می‌کند. این مناقشه از عصر مشروطه آغاز و همچنان ادامه یافته است. در یک سر این مناقشه شیخ فضل الله نوری و علمای مشروعه‌خواهی چون سید کاظم یزدی قرار دارند که به دنبال بازسازی نظم سنتی بوده و به تناقض ذاتی دین و تجدد و از جمله قانون موضوعه و شریعت معتقدند و سلطنت و دولت را مجری شرع و فتاوی‌ای علما تلقی می‌کنند و در سر دیگر آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی و مشروطه‌خواهانی قرار دارند که می‌کوشیدند تا با تکیه بر مفاهیمی چون حقوق مشترکه نوعی، غصبی بودن حکومت‌ها در عصر غیبت، عرفی بودن سیاست و کفایت عدم مخالفت قانون با شرع از مشروطه که بر قانون موضوعه و حاکمیت ملی استوار بود، دفاع کرده و مبنایی شرعی برای تأیید آن ارائه دهند.

فیرحی با نگاهی تحسین‌برانگیز به تلاش مشروطه‌خواهان و علمایی چون آخوند خراسانی، نائینی و محلاتی برای حل این مشکل اشاره می‌کند، اما معتقد است این تلاش به انقلاب پارادایمی در حوزه مذهب و حکمرانی ختم نشد و اجماع جدیدی بر مشروعیت تجدد نیافرید (فیرحی، ۱۴۰۰: ۴۹) و دولت جدید و قانون موضوعه که مهمترین ویژگی آن از نظر وی به شمار می‌رود در میانه تأیید و غصب معلق ماند «چونان استخوان لای زخم که نه قابل حذف است و نه التیام می‌یابد فقط هرازگاهی دردی می‌زاید و امان ملت را می‌برد» (فیرحی، ۱۴۰۰: ۵۰). بدین ترتیب چالش دین و دولت مدرن یک شکاف پارادایمی عمیق در ایران ایجاد کرده،

به گونه‌ای که هیچ یک از طرفین مناقشه توان هژمونیک ندارند نه بازگشت به سنت ممکن و نه شرایط لازم برای تأیید تجدد فراهم شده است (همان). در واقع مشروطه به مثابه عظیم‌ترین تلاش برای نجات از مهلکه سنت مهیب‌ترین شکست را نیز به دنبال داشت، شکستی که در ورود به تجدد و ناکامی در تأسیس نظم جدید روی داد (فیرحی، ۱۴۰۰: ۶۵) و در پی آن جامعه ایران نتوانست از حکمرانی شخصی و شفاهی سنتی به حکمرانی قانونی و نهادی مدرن گذر کند (فیرحی، ۱۴۰۰: ۲۲۸).

فیرحی برآمدن دولت اقتدارگرای پهلوی و ظهور جریانهای قرآن‌گرا و گفتمان اسلام سیاسی را در راستای شکست مشروطه تحلیل می‌کند. به نظر او نتیجه ناکارآمدی سیاست‌های فرهنگی و قضایی رضاشاهی، از دست دادن زمام کارگزاری توسعه فکری و سیاسی کشور از سوی دولت بود و دورانی جدید از مناقشه و تخالف «دین و دولت» و «دین و مدرنیسم» در ایران را رقم زد (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): ۴۵۲). او ظهور جریان قرآن‌گرایی را در «تحول اندیشه سیاسی شیعه و پیدایی گفتمان‌های اسلامی جدید با ویژگی عملگرایانه و انقلابی و معطوف به تغییر» برجسته می‌کند.

به نظر وی این جریان‌ها که مدعی برقراری «دموکراسی اسلامی» بوده‌اند چونان «راه سومی برای خروج از دوگانه استبداد و مشروطه»، بر «ویرانه‌های فقه سیاسی مشروطه استواراند» اما علی‌رغم بی‌میلی به بازسازی آن، خود «ساحت گفتاری و سمت و سوی نهادی روشن در این دوره پیدا نکرده‌اند» و بیشتر معبری برای چیرگی نظریه‌های مبتنی بر «رهبری سیاسی فقیه یا همان گفتمان حکومت اسلامی / جمهوری اسلامی» می‌گشایند (فیرحی، ۱۳۹۸ (الف): صص ۵۰۲-۵۰۳).

فیرحی برآمدن اسلام سیاسی را جلوه‌ای دیگر از چالش دین و دولت مدرن و یا قانون موضوعه و شریعت تلقی می‌کند. به نظر وی اسلام سیاسی پسامشروطه در ایران تحت تأثیر اسلام سیاسی پاکستانی عربی از سوویی و برخی آموزه‌های جنبش‌های چپ از سوی دیگر شکل گرفت و این هر دو گرایش ضددموکراتیک داشتند و بنیاد قانون موضوعه را بیرون از قرارداد ملی می‌جستند و بدین ترتیب تقابل حاکمیت قراردادی و حاکمیت الهی را برانگیختند (فیرحی ۱۴۰۰: ۲۵۸). بدین ترتیب مهمترین معضل اسلام سیاسی در ایران، افتادن در تله تقابلی است که بین این دو نوع حاکمیت روی داده است.

به نظر وی تکوین و تحول اسلام سیاسی نه تنها بحران نسبت بین مذهب و حاکمیت ملی را حل نکرده، بلکه بر شعله‌های آن دمیده است. به نظر فیرحی اسلام سیاسی طرحی از جامعه شرعی داد که کم و بیش در تقابل با اراده آزادی و اختیار قانونگذاری بشر بود؛ شهر خدا را چنان ترسیم کرد که همه زوایای آن را

شریعت پر می‌کرد، جایی برای اراده انسان نمی‌ماند و در مقابل شهری را که بر قوانین موضوعه تکیه داشت شیطانی خواند (فیر حی ۱۴۰۰: ۲۵۸). او تأکید می‌کند که این دوگانه‌سازی هر چند با تاریخ دینت اسلام و به ویژه تجربه حکمرانی در عهد پیامبر فاصله دارد اما به سنگ بنای دریافت اسلام سیاسی از انسان و خدا دین و جامعه بدل شد.

این ایده مذهبی که انسان به صورت خداوند خلق شده خلیفه خدا و اشرف مخلوقات است و به همین دلیل نیز حاکمیت او در امتداد حاکمیت الهی است کنار رفت و انسان در برابر خدا دیده شد و اراده و اختیار او در تضاد با اراده الهی. بنابراین پارادوکس دین و تجدد و دولت مدرن و قانون با وجوهی عمیق‌تر همچنان در عصر اسلام سیاسی تداوم یافته و این چالش حل نشده باقی مانده است. فیر حی پیامدهای این وضعیت را از یکسو افزایش بی‌قراری در حوزه حکمرانی و از سوی دیگر اضطراب و ریزش باورهای مذهبی در افکار عمومی جامعه دانسته و در آخرین جمله‌ای که از او به یادگار مانده است می‌نویسد جامعه ما آبستن دو چیز مهم است: تحولات بنیادین در مذهب شیعه و نهیلیسم فراگیر در ساحت فرد و جامعه (فیر حی ۱۴۰۰: ۳۰۰).

فیر حی برای حل این چالش بنیادین به دنبال مدلی از حکمرانی دموکراتیک است که همچون مشروطه از پشتوانه و تأیید مذهبی برخوردار باشد اما تأکید می‌کند که این نوع حکمرانی مستلزم دمکراتیزه شدن دین است. از این‌رو رهبران مذهبی به ناچار باید تصمیم بگیرند که یا راه دموکراتیک شدن مذهب را بگشایند یا در مقابل دمکراتیک شدن سیاست بایستند (فیر حی ۱۴۰۰: ۶۲). بدین ترتیب فیر حی به بن‌بستی در رابطه دین و دولت در ایران معاصر اشاره می‌کند که ظاهراً عمیق‌تر از آن است که بتوان با استناد به فقه مشروطه و فقه مرسوم در عصر اسلام سیاسی پاسخی برای آن ارائه کرد و به نظر می‌رسد در نهایت تنها با دموکراتیزه کردن دین می‌توان راهی به‌رهایی یافت و البته فیر حی منظور خود از این مفهوم را روشن نکرده است.

### فیر حی و چالش دولت مدرن: راهکارها و نقدها

فیر حی به اقتضای مباحث خود تحلیل‌های مختلفی از دولت مدرن ارائه کرده و به شاخص‌های مختلفی اشاره کرده است. وی به تأسی از فوکو در بررسی تصور دوگانه از ماهیت حکومت - ذات‌انگارانه یا مخالف آن - حکومت رانه اعتباری مستقل، بلکه نوعی اعتبار از اعتبار می‌داند. دولت در اندیشه سیاسی غرب گرچه صناعی است، اما در عین حال هم نهادی دارای جوهر و ذات است یعنی جستجوی جوهره دولت در دل حقوق طبیعی و نفع فردی در قالب قرارداد اجتماعی. اما فیر حی بر آن است که قرارداد اجتماعی به رغم همه تمایزها استعاره از قراردادهای متداول است و حتی نظریه



ذات‌انگارانه‌ها باز از دولت دارای ماهیت استعاری است و از این رووی به نوعی خواهان نزدیک کردن این قرائت به برداشت متفکر مورد علاقه خود جان لاک است.

در این تعبیر او با وام‌گیری از اصطلاح حکومت‌داری فوکو، به تحلیل مکانیزم این اصطلاح در قالب فن حکمرانی می‌پردازد. بنابراین برای فرار از نظریه ذات‌انگارانه دولت، حکومت‌های نولیبرال کنونی غربی را مبنا قرار داده و از دل قواعد اقتصادی بازار دست به دولت‌سازی و در واقع ایجاد مشروطیت برای دولت می‌زند. به این ترتیب گرچه هر دو مقوله بازار و حکومت اعتباری‌اند و مصنوع، اما بازار دارای اعتباری مستقل است و حکومت اعتبار خود را از بازار وام می‌گیرد و نه بالعکس (فیرحی، ۱۳۹۸ (ب): ۱۸۴).

با توجه به این برداشت از موضوع‌شناسی دولت و حکومت، فیرحی بر آن است که تأملات موضوع‌شناسانه در میان فقهای شیعه را برجسته کند. «هر استنباط شرعی ناگزیر از ملاحظات موضوع‌شناختی در عملیات اجتهاد است» (فیرحی، ۱۳۹۸ (ب): ۱۸۹). در نظر او عدم توجه شیعه به قیاس در فقه اهل سنت، جارا برای عرف در موضوع‌شناسی فقه شیعه باز کرده است. از این رو مفهوم حکومت‌داری که در بیرون از دانش فقه و در دنیای عرف شکل یافته به تناوب به درون اجتهاد رسوخ کرده است. بنابراین بررسی نسبت حکومت‌داری و عرف و ورود آن به فرایند فقهی از اهمیت برخوردار است.

مانند فرایند ورود حکومت‌داری عرفی دوره مشروطه از طریق مفهوم «وقف» به فقه سیاسی مشروطه و ادبیات میرزای نائینی (فیرحی، ۱۳۹۸ (ب): ۴۸۳-۴۸۱) یا ارجاع حکومت به استعاره قضا در اندیشه امام خمینی با این رویکرد که هر دو مقوله «قضا» و «حکومت» امری اعتباری هستند و ماهیت اختراعی دارند؛ با این تفاوت که قضا اعتباری مستقل است و حکومت اعتبار خود را از قواعد قضا و محکمه وام می‌گیرد. این علاقه به استعاره چنان است که فیرحی اصطلاح عجیب «فناوری تفکر» را برای آن به کار می‌گیرد. فیرحی که از استعاره قضا به دنبال نشان دادن وجوه دموکراتیک حکومت دینی است بر آن است که دولت ولایتیه نائینی از درون تمثیل وقف راهی به حقوق شهروندی می‌گشاید که از نتایج تفکیک امور نوعی از شرعی و ولایت فقیهان در امور شرعی حکایت دارد.

به این ترتیب مجلس شورا متصدی امور نوعی یعنی «امور معاشی و سیاسی و وطنی» می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۸ (ب): ۴۸۸). بنابراین این نوع از حکومت‌داری، زندگی مدنی را بر دوگانه شریعت و قانون موضوعه استوار می‌کند و به دلیل وظیفه قانونی وکلای ملت پیرامون قانون موضوعه، شرط عدم مغایرت با شرع برای تصویب قوانین را کافی می‌داند و از این رو راه برای زندگی حزبی و نظام‌نماینده‌گی و دیگر وجوه دموکراتیک هموار می‌شود.

در میان همه شاخص‌های ریز و درشت دولت مدرن، ابتدای به قانون در فکر فیرحی جایگاهی رفیع دارد. تا آنجا که به نظر او «کلمه قانون مهمترین واژه در ایران معاصر است» (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱۱) و ارتباط تنگاتنگی با تجدد و دولت مدرن دارد اما به دو اعتبار اهمیت ویژه دارد: اول به اعتبار تشیع جامعه ایران که دریافت قانون در آن متمایز از جوامع غربی و همچنین دیگر جوامع اهل سنت است. دوم سرگذشت متفاوت آن است که به تبع «تطاول ایام و تطور دوران دچار قبض و بسط معنی داری شده است.» (همان) او با تلقی ایجابی از قانون راه را برای بررسی تاریخی تحول قانون و نسبت آن با نهادهای حاکم در ایران می‌گشاید.

بدین معنا که مفهوم قانون در نسبت با قدرت از اشکال سنتی خود گذر کرده و همراه با فروپاشی نظم قدیم و در پیوند با نظم جدید دگرگونی جدیدی را تجربه کرده است. فیرحی با این تلقی که «قانون حاکی از نظم خاص در هر جامعه است» ایده فرضیه مهمی را در سر می‌پروراند. اینکه «هر تصویر از مفهوم قانون در ایران، تابعی است از دگرگونی تصویر حکومت، فرد و جامعه در کشور.» (همان) البته توجه فیرحی به نظم در راستای نوعی هویت‌سازی است. هویتی که راه به ملیت ایرانی داشته باشد و در جهت حل معمای ملیت در ایران نیز بکوشد، آنچه که او با نام «خویشتن ایرانی» از آن یاد می‌کند. از این رو فیرحی به تفصیل سعی دارد قانون را در نسبت با الهیات نظم سلطانی در دوره صفویه و قاجار و سپس در مواجهه با آنچه عصر تنظیمات می‌نامد مورد واکاوی قرار دهد.

به باور فیرحی اگرچه قانون در حکمرانی سنتی چیزی ورا و فرای شرع نیست، اما همچنان الهیات سیاسی شیعه این ظرفیت را داراست تا قانون شرعی را در پیوند با عرف و حتی تجدد بفهمد و قانون موضوعه را در عصر مشروطه به رأی بگذارد. فیرحی کوشش می‌کند تا راه پریپیچ و خم و جمع اضدادی را که قانون پیموده تا قانون اساسی مشروطه تصویب شود نشان دهد و از این طریق دست در دست مستشارالدوله و نائینی اصلاحگری پیشه خود می‌کند و دل به پیوند دین و سیاست می‌بندد و از کنار چالش‌های جدی قانون مدرن و شریعت که مشروطه را به ناکامی کشاندند و همچنین چالش‌های جدیدی که بر جسته شدن شریعت و ولایت فقیهان در عصر اسلام سیاسی ایجاد کرده است به سادگی عبور می‌کند.

فیرحی رابطه فرد و دولت را هم ذیل دانش سیاسی در اسلام مورد مطالعه قرار می‌دهد. به نظر او چه در خلافت و چه در سلطنت پیش از اسلام ایرانیان، اقتدار سیاسی امری تفویض شده از سوی خداوند بود و از این رو اطاعت فرد از حاکم در امتداد وجود خدا، ضروری تلقی می‌شد. دانش سیاسی دوره عباسی از دیدگاه رابطه فرد و دولت «دانشی یک‌جانبه و گزیده‌بین» بوده و بازتابنده دقیق مجموعه

نصوص اسلامی نبود. بنابراین در جهت منطق اقتداری منبعث از واقعیت سیاست روز، نصوص دینی متناسب و متنظر با مسئولیت مدنی را مغفول می‌گذارد (فیرحی، ۱۳۸۹: ۱۷۷). همین «کژتابی‌های معرفت‌شناختی» در علم سیاست این دوره که متأثر از سنت‌های ایران باستان نیز بوده به مانع و رادعی برای نهادهای نظارتی و کنترل‌کننده هم عرض با نهاد دولت بدل شده و بر آتش سلطه‌گری و خشونت‌طلبی دولت دمیده است.

فقدان توان ایجابی شهروندان تنها محدود به دوره میانه ایران و اسلام نیست. رابطه بنده و برده‌وار مردم نسبت به سلاطین در عصر صفوی و پس از آن هم ادامه داشته و شکل هرمی و توده‌وار جامعه، تأیید علما و فقها را هم در پی داشت. از این رو مفهوم شهروندی که در پیوند با تفکیک حوزه عمومی و خصوصی نضج یافته و رشد کرده، حتی در فلسفه سنتی مسلمانان جایی نداشت. اندیشه‌ای که بقای جامعه انسانی را بر برداشتی نابرابر از انسان‌ها بنا می‌کرد. بدین ترتیب جایی برای مفهوم حقوق شهروندی نیز نبود و از این رو شهروندان جایی در هندسه حکمرانی سنتی ایرانی نداشتند. «چشم امید حکمرانی سنتی نه بر همت شهروندان آزاد و عاقل بلکه به آسمان است که تقدیر ملتی را رقم زند...» (فیرحی، ۱۳۹۹: ۹۴). فیرحی ضمن توجه به این چالش، راهکار جدی برای برون‌رفت از آن ارائه نمی‌کند. مفهوم شهروندی در دولت مدرن و حقوق مبتنی بر آن دارای الزاماتی است که به نظر نمی‌رسد از گذر فقه و دانش مرسوم دینی راهی به آن گشوده باشد.

همانگونه که اشاره شد فیرحی باور دارد پارادوکس آشکاری میان دین و تجدد وجود دارد و این تناقض رابطه ملیت و تجدد را نیز تهدید می‌کند که پس از مشروطه اوج گرفته است. تلاش او بررسی ماهیت این تناقض است؛ اینکه ذاتی است یا تاریخی. پاسخ بدین پرسش تا حد زیادی نسبت ما با دولت مدرن و حکمرانی جدید را تعیین می‌کند. برای نمونه شیخ نوری که از «قانون ملعون» سخن می‌گوید اعتقاد دارد با زوال نظم سلطانی، هیمنه شریعت نیز فرومی‌ریزد و بدین ترتیب با فرض پذیرش این سخن حاکمیت ملی و برابری ملازم با آن با شرع در تعارض قرار می‌گیرد (فیرحی، ۱۴۰۰: ۶۱). به نظر فیرحی این موضع‌گیری که البته در تقابل با مواضع علمایی چون خراسانی، نائینی و مازندرانی قرار دارد نوعی شکاف پارادایمی ایجاد می‌کند که به دینی شدن منازعات سیاسی و بالعکس منجر می‌شود. به قول فیرحی «هر موضع‌گیری سیاسی گونه‌ای آزمون ایمان و کفر شده و آرایش جناح‌های سیاسی موضوع داوری‌های مذهبی قرار می‌گیرد» (همان: ۵۶).

فیرحی ضمن بررسی رساله‌ای ناشناخته از دوره قاجار، بر «هستی مستمر و دائم وطن» و ملازم آن ملت تأکید کرده و آن را نه وابسته به شخص حاکم، بلکه عموم

شهروندان در درازنای تاریخ برمی‌شمارد، ولی همین وطن دوستی و ملیت مورد وفاق هم مطلق نیست و قید و بندهایی می‌پذیرد. از این رو ملت نوعی انجمن برساخته ناشی از تشریک مساعی مردمان است که الزاماً در چارچوب تنگ زبان و نژاد اسیر نیست و فایده‌ای عملی از آن به دست می‌آید (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۸-۱۳). اما به نظر می‌رسد می‌توان یکی از علت‌های اساسی توجه فیرحی به بحث ملت و ملیت را در نقش مهم آن در ماهیت دیانت در ایران معاصر دانست. نوعی بازاندیشی ناگزیر در حوزه دیانت که دغدغه همیشگی فیرحی است (فیرحی، ۱۴۰۰: ۳۰).

از همین‌روست که او در تقابل با رویکرد طباطبایی که مشکل اساسی پروژه فکری روشن‌فکری دینی را در استقلال امر دینی و غفلت از امر ملی می‌پندارد بر آن است که پارادکس اصالت امر دینی و امر ملی در اندیشه طباطبایی وی را در دامچاله «ملت‌گرایی پرخاشگر» انداخته که چشم‌انداز روشنی از حل بحران دین و سیاست در ایران امروز به دست نمی‌دهد. (فیرحی، ۱۲۹: ۱۴۰۰-۱۲۸) به نظر او اشکال کار طباطبایی در این است که گرچه نیم‌نگاهی به ناسیونالیسم قومی تاریخی دارد اما در عین حال مفردات اندیشه خود را در تضاد با آن بنا می‌کند (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۳۲).

فیرحی این نگاه طباطبایی را نوعی طفره رفتن از قراردادی بودن ملیت ایرانی که ظاهراً در مشروطه و با نفی نظام شاهی می‌توانست صورت تحقق به خود بگیرد برآورد می‌کند اما مراد خود از قراردادی بودن و نسبت آن با ناسیونالیسم مدرن را روشن نمی‌کند. این تردید می‌تواند ایده ملت تحت زعامت امت اسلامی را به ذهن متبادر کند. فیرحی در یکی از آثار خود به طور مفصل حزب را به مثابه مهمترین ویژگی دولت‌های جدید بررسی کرده است. وی حزب را به نوعی از بحث نمایندگی در دولت مدرن قیاس می‌گیرد؛ تا آنجا که حزب را مقدمه قانون موضوعه تلقی می‌کند. «اهمیت حزب در نشان دادن سازوکار تدوین قانون در دولت مدرن است» و اساساً طرح آن در فقه سیاسی «امتداد منطقی مواجهه فقه با دولت مدرن و ظهور پارلمان و «مفهوم قانون» در دوره معاصر است» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۵). او حزب و در عمل حزب سیاسی را واسطه میان عمل حکمرانی، حاکمیت و معیارهای حکمرانی برمی‌شمارد.

شاید بتوان علت توجه بیش از اندازه فیرحی به فقه سیاسی حزب را در این تلقی او یافت که به نظر او مشروعیت مجلس قانون‌گذاری در فقه شیعه پس از تشکیل جمهوری اسلامی نه تنها تثبیت که گسترش یافته است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۶). به نظر او حزب تا جایی مهم است که هرگونه سخن از دولت مدرن لاجرم تداعی‌گر حزب است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۷). این سخن اغراق‌آمیز به دلیل توجه بیش از حد او به قانون است. اما مشکل اصلی فیرحی در حکمرانی حزبی نوعی فروکاستن دموکراسی به حزب است؛ حتی گاه به نظر می‌رسد وی دولت مدرن را به دولت حزبی تقلیل می‌دهد در حالی که مبادی دولت مدرن فراتر از حزب به مثابه یکی از ابزارهای حکمرانی در دولت مدرن است.

## نتیجه‌گیری

در پایان مقاله و در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت که اولاً فیرحی تعریف دقیقی از دولت مدرن ارائه نکرده و تنها برخی از شاخص‌های دولت‌های مدرن از جمله قانون و حاکمیت ملی را بررسی کرده که از گذر اینها تنها می‌توان به تصویری ناقص از دولت مدرن رسید. وی ناکامی دولت مدرن در ایران را عمدتاً به چالش دین و دولت و مسأله قانون و شریعت تقلیل می‌دهد و از سایر وجوه، بخصوص جنبه‌های نهادی غفلت می‌کند. در هر حال با توجه به اینکه نقطه عزیمت فیرحی تأمل در چالش‌های دولت مدرن در ایران و بخصوص نسبت آن با دین است ارائه تعریفی روشن از این مفهوم ضروری به نظر می‌رسد. دوم فیرحی یرای تحلیل‌های خود فقه را به مثابه چارچوب روشی برمی‌گزیند و عبور از فقه مرسوم را به صلاح نمی‌داند و به همین دلیل برای توجیه تعارض‌های فقه و دولت مدرن به نائینی بازگشته و در بسط فقه مشروطه کوشیده است.

فیرحی اما از سوی دیگر تلاش دارد تا نواندیشی خود را در چارچوب اسلام سیاسی محدود کرده و از اندیشه‌های انقلابی و اصلاحات بنیادین فاصله بگیرد و این در حالی است که خود به ناسازگاری‌های فقه مشروطه و اسلام سیاسی آگاه بوده و گاه اشاره می‌کند که اسلام سیاسی از سنت نائینی و به طور کلی سنت کلاسیک شیعی/ایرانی گذر کرده و مرزهای دین و دولت را در هم شکسته است.

فیرحی در دوران متأخر فکری خود در جستجوی راهی بود که در عین استناد به سنت، از فقه مرسوم و اسلام سیاسی مسلط عبوری معتبر و مجاز انجام داده باشد. از این رو متأثر از روشنفکران عرب به الهیات سیاسی روی آورد و به تحلیل تاریخ اسلام و دولت قراردادی پیامبر پرداخت. تکیه بر قراردادگرایی به مثابه مبنای دولت مدرن و الگو گرفتن از اندیشمندانی چون لاک هرچند وجوهی از دولت مدرن را پنهان می‌کرد اما به هر حال می‌توانست مبنایی معتبر برای نقد گفتمان رایج فراهم کرده و راهی به‌رهایی از چالش‌های بنیادین دولت مدرن در ایران بگشاید، اما به هر حال دست تقدیر فرصت بسط و تفصیل این نظریه را از وی گرفت. بنابراین شاید بتوان به این نظر خطر کرد که او در ناخودآگاه خود، به نوعی آگاهی درباره کاستی‌های فقه مرسوم در دنیای جدید دست یافته بود.

## منبع

- باربیه، موریس (۱۳۸۳)، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگاه.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۴)، زیر آسمان‌های جهان: گفتگو با رامین جهاننگلو، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزنان روز.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا.
- فیرحی، داود (۱۳۸۵)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.
- فیرحی، داود (۱۳۸۹)، دین و دولت در عصر مدرن، تهران: رخداد نو.
- فیرحی، داود (۱۳۹۶)، فقه و حکمرانی حزبی، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۸ الف)، فقه و سیاست در ایران معاصر ج ۱ (فقه سیاسی و فقه مشروطه)، تهران، نشر نی، چاپ هفتم.
- فیرحی، داود (۱۳۹۸ ب)، فقه و سیاست در ایران معاصر ج ۲ (تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی)، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- فیرحی، داود (۱۳۹۹)، مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیشامشروطه)، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۴۰۰)، دولت مدرن و بحران قانون، تهران: نشر نی.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۶)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هایز، توماس (۱۳۸۹)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

— Anter, Andreas, (2014) Max Weber's Theory of the Modern State, Palgrave.

— Poggi, Gianfranco, (1990) The State, Its Nature, Development and Prospects, Cambridge: Polity Press.