

— سید صادق حقیقت
و محمد خورشیدی

— بررسی و نقد «فقه و سیاست در ایران معاصر»

۱۱۱-۱۲۶

صادق حقیقت و محمد خورشیدی

چکیده: کتاب دوجلدی فقه و سیاست در ایران معاصر، به قلم داود فیرحی در سال ۱۳۹۲ توسط نشرنی به زیور طبع آراسته شده است. کتاب مذکور، از یک سودر راستای پاسخ گویی به رابطه دین و دموکراسی و به گفته نویسنده به دنبال «ارزیابی موقعیت دموکراسی در جامعه دینی، با تکیه بر امکانات دانش فقه» است؛ و از سوی دیگر، این مهم را در دستگاه فقه سیاسی اسلامی به خصوص فقه سیاسی شیعه کاوش می نماید. از این رو، در صدد نشان دادن سیر تحول فقه سیاسی شیعه در بحث حکومت کردن و رابطه آن با دموکراسی از مشروطه تا جمهوری اسلامی است. نویسنده در نوشتار پیش رو، پس از معرفی و ذکر بعضی از نکات مثبت کتاب، برخی ملاحظات روش شناسانه و محتوایی هر دو جلد کتاب را تشریح می کند.

کلیدواژه: کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر، داود فیرحی، دین، دموکراسی، جامعه دینی، دانش فقه، فقه سیاسی اسلامی، فقه سیاسی شیعه، فقه سیاسی، فقه شیعه، معرفی کتاب، نقد کتاب.

— *Jurisprudence and Politics in the Contemporary Iran: a Review*

By: Sādiq Haqiqat, Muhammad Khorshidi

Abstract: *Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran*, by Dāwud Firahi, was published in two volumes by Nei Publication in 1392. This book, on the one hand, addresses the relationship between religion and democracy and, according to the author, seeks to “assess the position of democracy in the religious society, relying on the knowledge of jurisprudence”; and on the other hand, it explores this issue in the Islamic political jurisprudence system, especially Shi’a political jurisprudence. Hence, it seeks to illustrate the evolution of Shi’a political jurisprudence in the matter of governing, and its relationship with democracy from Constitutional Revolution to Islamic Republic. After introducing and mentioning some of the positive aspects of the book, the writer outlines some considerations regarding the methodology and content of both volumes of the book.

Key words: *Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran*, Dāwud Firahi, religion, democracy, religious society, the knowledge of jurisprudence, Islamic political jurisprudence, the political jurisprudence of Shia, political jurisprudence, the Shia jurisprudence, book report, book review.

— مطالعه نقدی کتاب الفقه والسیاسة في إيران المعاصرة

صادق حقیقت و محمد خورشیدی

في العام ۱۳۹۲ الشمسي أصدرت دار نشر (ني) كتاباً من مجلدين بعنوان الفقه والسياسة في إيران المعاصرة، وهو من تأليف داود فیرحی.

ويأتي الكتاب المذكور في سياق البحث عن الإجابة عن مدى العلاقة بين الدين والديمقراطية، أو كما يقول المؤلف: «تقييم مكانة الديمقراطية في المجتمع الديني من خلال الاستناد إلى معطيات علم الفقه»، ومن جهة ثانية يبحث عن ملامح هذا الأمر في منظومة الفقه السياسي الإسلامي وبالذات فقه الشيعة السياسي.

ومن هذا المنطلق يسعى المؤلف إلى تأشير مسيرة تطوّر الفقه السياسي الشيعي في مسألة الحكومة وعلاقتها بالديمقراطية منذ الحركة الدستورية حتى قيام الجمهورية الإسلامية.

أما المقال الحالي فإن كاتبه بعد أن يقدم تعريفاً للكتاب المذكور ويشير إلى عدد من النقاط الإيجابية فيه، ينتقل ليؤشر بعض الملاحظات على منهج الكتاب ومضامين مجلديه الإثنين.

المفردات الأساسية: كتاب فقه و سیاست در ایران معاصر (= الفقه والسياسة في إيران المعاصرة)، داود فیرحی، الدين، الديمقراطية، المجتمع الديني، علم الفقه، الفقه السياسي الإسلامي، الفقه السياسي الشيعي، الفقه السياسي، فقه الشيعة، تعريف الكتاب، نقد الكتاب.

بررسی و نقد «فقه و سیاست در ایران معاصر»

سیدصادق حقیقت
و محمد خورشیدی

فقه و سیاست در ایران، داود
فیرحی، تهران: نی، ۱۳۹۲.

کتاب دوجلدی فقه و سیاست در ایران معاصر توسط جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر داود فیرحی در سال ۱۳۹۲ توسط نشرنی به رشته تحریر درآمده است. این کتاب دوجلدی در راستای پاسخ‌گویی به رابطه دین و دموکراسی و به گفته نویسنده به دنبال «ارزیابی موقعیت دموکراسی در جامعه دینی، با تکیه بر امکانات دانش فقه» است و از سوی دیگر، این مهم را در دستگاه فقه سیاسی اسلامی به خصوص فقه سیاسی شیعه کاوش می‌کند. این پژوهش در صدد نشان دادن سیر تحول فقه سیاسی شیعه در بحث حکومت‌کردن و رابطه آن با دموکراسی از مشروطه تا جمهوری اسلامی است. جلد نخست این اثر با عنوان فقه و سیاست در ایران معاصر (فقه سیاسی و فقه مشروطه) از دو بخش و نه فصل تشکیل شده که در بخش نخست به «ماهیت فقه سیاسی؛ فقه شیعه و ماهیت امر سیاسی؛ مبانی قدیم، مسائل جدید؛ و فقه سیاسی، نوگرایی و دولت جدید»^۱ پرداخته شده است و در بخش دوم «نایینی و فقه مشروطه؛ فقه و نهادهای دولت مشروطه؛ تحول فقه سیاسی؛ و گذار به فقه حکومت اسلامی»^۲ بررسی شده است. جلد دوم با عنوان فقه و سیاست در ایران معاصر (تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی) از چهار بخش و ده فصل تشکیل شده است که در بخش نخست به «جریان‌های مذهبی - سیاسی دهه ۲۰ و گذار به حکومت اسلامی»^۳ پرداخته شده و در بخش دوم «نواندیشی و اصلاح فکری دینی؛ فدائیان اسلام و افراط‌گرایی مذهبی»^۴ بررسی شده است. بخش سوم به «تحول در تصور حکومت؛ الهیات حکومت در ایران معاصر»^۵ و بخش چهارم به «امام خمینی و فقه حکومت؛ رهبری و حکومت؛ امت و امامت؛ تحولات نظریه انتخاب؛ بازسازی نظریه نصب»^۶ پرداخته است. در پایان قسمت دوم، ذیل عنوان «خاتمه»، خلاصه و برخی نتایج آمده است. این پژوهش دارای نقاط مثبت بسیاری است و اطلاعات ذی‌قیمتی در ارتباط با نسبت فقه و سیاست در ایران معاصر در اختیار خواننده می‌گذارد. اولین جنبه مثبت کتاب، عمق مطالب آن است؛ به شکلی که خواننده را به لایه‌های زیرین فقه سیاسی هدایت می‌کند. دومین نقطه مثبت، بی‌طرفی و برخورد عالمانه با جریان‌های فکری است. برای مثال از صفحه ۳۱ تا ۴۶ با تیتراژ «کسروی و جنبش پاک‌دینی»، «کسروی و اندیشه وی را به شکل منصفانه توضیح داده است، نه به شکلی که بتوان به او حمله کرد! جنبه سوم به قرائت متن در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی (قرائت زمینه‌گرایانه) بازمی‌گردد. در جای جای کتاب، از حوادث و رخدادهایی بحث می‌شود که فهم متن را میسر می‌سازد. فارغ از نقاط مثبت بی‌شماری که در متن وجود دارد، در ادامه به برخی ملاحظات روش‌شناسانه و سپس محتوایی می‌پردازیم.

ملاحظات روش‌شناسانه

نویسنده در دو جلد کتاب با روش گفتمانی به دنبال بررسی فقه سیاسی است. با توجه به روش

۱۱. فیرحی، داود، فقه و سیاست در ایران معاصر (فقه سیاسی و فقه مشروطه)، ج ۱، ص ۱۴.

۲۲. همان، ص ۵-۷.

۲۳. همان، ص ۷-۹.

۴. فیرحی، داود، فقه و سیاست در ایران معاصر (تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی)، ج ۲، ص ۵-۶.

۵. همان، ص ۶-۷.

۶. همان، ص ۶-۷.

۷. همان، ص ۸-۹.

تحلیل پست مدرن؛ چراکه بررسی نخبگان و نظریه‌های نخبگان، بررسی نهادها و وزارتخانه‌ها، موضوع‌شناسی و الهیات حکومت ربطی به سیاست خرد مد نظر فوکوندارد.

اگر این کتاب می‌خواست فوکویی بحث کند، باید کاری به نهادها، شاه و نظریه‌پردازها نداشته باشد و در واقع سیاست خرد و تحول فقه از مشروطه تا انقلاب اسلامی را بررسی می‌کرد. اگر چند صفحه‌ای که درباره حکومت مندی توضیح داده شده حذف شود، به کتاب ضرری وارد نخواهد شد و برعکس اگر روش اسکینر را به کار گیریم، کاملاً با کتاب هم خوانی خواهد داشت. در مجموع می‌توان گفت که اولاً این روش به کار گرفته نشده است. ثانیاً تناسب چندانی با موضوع مورد نظر ندارد. ثالثاً اگر نویسنده محترم مباحث فوکویی را حذف و روش اسکینر را به کار گیرد، نه تنها به پژوهش حاضر ضرری نمی‌رساند، بلکه مفید نیز واقع می‌شود.

ملاحظات محتوایی جلد اول

از نظر محتوایی هر چند دو جلد کتاب دکتر فیرحی مطالب بسیار سودمند است، اما شاید در راستای ارتقای آن بتوان پیشنهادهایی را بر اساس ترتیب مطالب مطرح کرد:

۱. اولین بحثی که بسیار مهم بود که در فصل اول بدان توجه می‌شد این پرسش است که آیا فقه سیاسی یک رشته علمی^۹ است یا خیر؟ این موضوع خیلی مهم است که در چنین کتابی جای طرح داشت. در اینکه فقه سیاسی تبدیل به یک رشته علمی شده یا نه، اختلاف نظر وجود دارد.

۲. نویسنده در مقدمه جلد اول (صفحه ۱۸) می‌گوید:

فقه سیاسی به ارزیابی ماهیت دولت، جامعه سیاسی و اشکال متفاوتی از نهادها و تشکلهای داوطلبانه علاقه‌مند است که امروزه از مختصات جامعه مدنی مدرن محسوب می‌شوند.

در این خصوص دو پرسش مطرح می‌شود: اولاً آیا فقه سیاسی می‌تواند ماهیت دولت را ارزیابی کند؟ به نظر می‌رسد جواب منفی است؛ چراکه کار فقه سیاسی نیست و این مهم، وظیفه فلسفه سیاسی است. «هر چند دولت می‌تواند موضوع فقه سیاسی واقع شود، اما فقه سیاسی اساساً نمی‌تواند نظریه دولت داشته باشد»^{۱۰}. دلیل این ادعا آن است که «ماهیت دولت» - یعنی اینکه امری

گفتمانی فوکویی، نویسنده محترم در جلد دوم از مفهومی به نام حکومت مندی یا همان Governmentality استفاده می‌کند. فوکو می‌گوید: خود حکومت نهادی مستقل است، اما ذهنیت ما نسبت به حکومت داری چیز دیگری است. دکتر فیرحی نیز می‌خواهد تصور اندیشمندان ما نسبت به فقه سیاسی و ذهنیت نسبت به حکومت را نشان دهد. به اعتقاد وی قدرت سیاسی در ایران، اقتدارگرایانه و همراه با نظم سلطانی بوده و بعد به فقه مشروطه ورود پیدا کرده است و سرانجام بحث حکومت اسلامی مطرح می‌شود. مؤلف محترم معتقد است که این ذهنیت را می‌توان با بحث حکومت مندی فوکو توضیح داد. آنچه مد نظر فوکو است این است که یک تصور مدرن راجع به سیاست وجود دارد و آن اعم از شرق و غرب است و آن تصور این است که قدرت به شکلی در بین این نهادها توزیع شده است. به اعتقاد وی قدرت فقط در بین این نهادها جریان و سریان ندارد، بلکه در کل حکومت به شکل مویرگی وجود دارد؛ یعنی همه جا این قدرت وجود دارد و قدرت، صرف قدرت سیاسی نیست. «قدرت فوکویی دارای ویژگی‌هایی است از جمله منتشر بودن آن در مقابل متمرکز بودن قدرت سیاسی». «فوکو قدرت را مجموعه روابط می‌گیرد، نه پدیده‌ای در زمان و مکان خاص. بنابراین جوهر قدرت سلطه نیست»^۸. اصطلاح حکومت مندی اصطلاحی جعلی و ساخته فوکو است. او می‌خواهد بگوید که به جای نگاه به حکومت، به ذهنیت مردم کوچک و بازار نسبت به حکومت نگاه کنید.

مسئله‌ای که وجود دارد این است که مبنای فوکو در این کتاب تطبیق داده نشده است و اگر تیتراهای این کتاب بررسی شود، به خوبی نشان می‌دهد که یک قسمت وجود ندارد که از این نظریه صحبتی شود و مورد استفاده قرار گیرد. تبدیل شدن فقه مشروطه به فقه حکومت اسلامی در ذهنیت افراد کوچک و بازار مطرح نیست. بحث این کتاب بحث زمینه‌گرایانه است و مدعای اصلی به راحتی می‌توانست با روش اسکینری توضیح داده شود. آنچه نویسنده محترم به دنبال آن است، این‌گونه بود که فقه مشروطه را نائینی مطرح کرد، سپس مدرس در مجلس آن حرف را زد، رضاشاه این کار را کرد، نواب صفوی این را گفت، خالصی زاده چنین گفت، مارکسیست‌ها این مطالب را گفتند و نهایتاً امام خمینی فقه حکومت اسلامی را مطرح کرده است. این موضوعات و مطالب در متن دکتر فیرحی با ذهنیت مردم کوچک و بازار پیوند نخورده است. آنچه در تیتراها نمایان است استفاده از تحلیل مدرن است و نه یک

91. discipline

۱۰. حقیقت، سیدصادق، سیاست‌اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، ص ۲۳۳.

۸. حقیقت، سیدصادق، نقد متون سیاسی، ص ۳۰-۳۱.

گفت حق و حکم ربطی به این مسائل ندارد؛ چراکه توجه به چند مسئله ضروری به نظر می‌رسد:

نخست: حقی که در فقه گفته شده است با حقی که در حقوق جدید و اندیشه سیاسی جدید به نام حقوق و حق انسان بیان می‌شود با هم فرق می‌کند و از درون آن آزادی در نمی‌آید. اصطلاح «حق» در فقه یا به معنای امری است که در قانون پیش‌بینی شده که اگر افراد مجاز باشند به قصد خود برخی از آنها را تغییر دهند یا به معنای نوعی از مال، در مقابل عین، دین، منفعت و انتفاع است،^{۱۴} اما مفهوم «حق» از دوران رنسانس به بعد معنای جدیدی می‌یابد و محصولی نوین است که شاید بیشتر از هفتصد سال قدمت نداشته باشد. در این مفهوم جدید، در واقع وقتی از حق سخن می‌گوییم قصد نداریم که از عمل فرد مورد نظرمان قضاوت اخلاقی ارائه کنیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم ادعای آن فرد درباره عمل مزبور و صرف تصمیم فرد برای انجام آن عمل یک تصمیم و ادعای قابل دفاع است یا نیست. به عبارت دیگر مفهوم جدید «حق» تحت عنوان مفهوم «حق داشتن» در مقابل مفهوم «حق بودن» - که در دوران گذشته به کار می‌رفت - به کار می‌رود.^{۱۵}

دوم: در صفحه ۱۰۴ عبارتی در تعریف حکم آمده است:

حکم عبارت از الزام‌ها و التزام‌ها و ترخیص‌های^{۱۶} شرعی متعلق به افعال مکلفین است.

در این فصل به طوری سخن رفته که گویا مفاد احکام، الزام است و دست و پای انسان را می‌بندد و حق دست و پای انسان را باز می‌گذارد، در صورتی که به واقع این‌گونه نیست؛ چراکه احکام یعنی آن چیزهایی که از طرف خداوند است و بعضی مواقع دست ما را می‌بندد و بعضی مواقع دست ما را باز می‌گذارد. این‌گونه نیست که احکام در همه موارد دست ما را ببندد. این دوگانه «حق» و «حکم» از اول کتاب به شکلی مطرح شده و فرضیه این کتاب قرار گرفته است که گویا احکام، یعنی الزام‌هایی که دست و پای انسان را در جامعه می‌بندد؛ در حالی که حقوق آنهایی است که دست و پای انسان را در جامعه باز می‌گذارد. اما در واقع این‌گونه نیست، بلکه احکام به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته الزامی و دسته دیگران ترخیصی است و هر دو در زمینه احکام هستند. بنابراین این‌گونه نیست که احکام ضد حقوق باشند، بلکه در بسیاری از موارد برای انسان حق ایجاد می‌کنند. چنان‌که خداوند فرموده‌اند:

طبیعی است یا قراردادی و اینکه حداکثری است یا حداقلی و مانند آن - اساساً امری فلسفی است و فقه (سیاسی) که وظیفه کشف احکام شرع مقدس را دارد، نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. این امر یکی از وجوه نیاز فقه (سیاسی) به فلسفه (سیاسی) است. ثانیاً آیا مسائلی هست که فقه سیاسی پاسخگو نباشد؟ جواب مثبت است؛ چراکه رویکرد نگارنده محترم نیز حداکثری نیست و انتظار ندارد فقه بتواند به هر مسئله‌ای پاسخگو باشد.^{۱۱}

۳. نکته دیگر آن است که نسبت فقه سیاسی و فلسفه سیاسی در این کتاب جای بررسی داشت. این بحث بسیار حائز اهمیت است که در چه مباحثی فقه کشف ندارد و فلسفه سیاسی می‌تواند بدان کمک کند و پاسخگو باشد و برعکس و اصلاً فقه دایره نفوذش تا کجاست؟^{۱۲}

۴. یک جمله محور فصل دوم قرار گرفته است که در صفحه ۱۰۵ آمده است:

حق سلطه‌ای اعتباری است که زمامش در دست صاحب حق است و هم او قادر به اعمال یا اسقاط آن است. برعکس، زمام حکم نه در عهده انسان، بلکه دست شارع است و هم اوست که آن را اعمال یا اسقاط می‌کند.^{۱۳}

یعنی حق قابل اسقاط است و حکم قابل اسقاط نیست. حال چرا باید این جمله محور این فصل در این کتاب باشد؟ اصل بحث در اینجا است که نویسندگان به دنبال پیدا کردن ظرفیت‌های فقه سیاسی برای دموکراسی و حقوق شهروندی است؛ یعنی در فقه ظرفیتی هست که از آن ظرفیت به نفع بازخوانی متجددانه دین، حقوق شهروندی، حقوق بشر، اندیشه مدرن و دولت مدرن می‌توان استفاده کرد. این کتاب هر چند می‌خواهد ظرفیت‌های فقه سیاسی را برجسته کند، اما باید گفت حق و حکم نمی‌تواند برای پیدا کردن ظرفیت حقوق‌های جدید چندان مفید فایده باشد. در صفحه ۱۰۱ نموداری وجود دارد که محور این فصل را بیان می‌کند. این نمودار می‌گوید حق از درونش، مسائل متمایل به اندیشه مدرن، مثل آزادی و قانون بیرون می‌آید و حکم از درونش مسائل سنتی، مثل ولایت و مصلحت استنتاج می‌شود. این فرضیه اصلی است که نویسندگان کتاب آن را مطرح کرده است، اما باید

۱۱. حقیقت، سیدصادق، «فقه سیاسی و نظریه دولت»، ص ۱۹۱-۲۲۲.

۱۲. حقیقت، سیدصادق، هم‌روی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی.

۱۳. اسقاط: از بین بردن حقی به وسیله صاحب حق (حسینی، سیدمحمد، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، ص ۴۲).

۱۴. منتهاهی، عباس، «گفتاری در باب حق و حکم، فراتر از یک بحث حقوقی».

۱۵. راسخ، محمد، «حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید».

۱۶. ترخیص: جواز ارتکاب فعل (حسینی، پیشین، ص ۱۱۷).

این حکم مباح است و آن حکم مستحب است. در صفحه ۱۰۷ بحثی از آیت الله خوئی بیان شده و در کلام نویسنده این‌گونه آمده است که احکام دو دسته‌اند:

یک دسته تکلیف ایجاد می‌کنند و دسته دیگر، تکلیف ایجاد نمی‌کنند. می‌توان گفت ما یک دوگانه‌ای داریم به نام حق / حکم و یک دوگانه داریم به نام حق / تکلیف. به راستی دوگانه حق و حکم بهتر به کار این فصل می‌آید یا حق و تکلیف؟ به نظر می‌رسد که دوگانه حق / تکلیف بهتر به این فصل کمک می‌نماید؛ چراکه تکلیف‌ها دست انسان را می‌بندد و حق‌ها دست انسان را باز می‌گذارد. پس، «دو مفهومی که باید روی روی هم قرار گیرد «حق» و «تکلیف» است نه «حق» و «حکم». زیرا حق نیز از آثار حکم است و باید این‌گونه گونی را در انواع حکم جستجو کرد؛ حکمی که حق می‌آفریند و حکمی که تکلیف به بار می‌آورد و موقعیت‌های حقوقی را ایجاد می‌کند.^{۱۷}

سوم: در صفحه ۱۲۱ تیتیری به این شرح آمده است: «مجارای تولید حق». پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود که این حق، حقی فقهی است یا حقی حقوقی؟ به نظر می‌رسد حقی حقوقی همان حقی مدرن است. با توجه به اینکه تا این قسمت، هر چه صحبت شده بود حقی فقهی بود (یعنی همان حقی که قابلیت اسقاط دارد)، بنابراین در اینجا خواننده دچار دوگانگی می‌شود. در صفحه ۱۱۵ از سه نظریه «خطر، توقف و اباحه» سخن به میان می‌آید. خطر یعنی آنجایی که دلیل نداریم باید احتیاط کنیم و نظریه اباحه یعنی آنجایی که دلیل نداریم مباح است و آزاد هستیم، پس در مقابل نظریه خطر قرار دارد و نظریه توقف یعنی جاهایی که دلیل نداریم، نه می‌توانیم بگوییم احتیاط باید کرد و نه می‌توانیم بگوییم مباح است. سؤال اینجاست که اساساً این سه مفهوم چه ربطی به دوگانه حق و حکم دارد؟ طبق فرضیه کتاب این ارتباط وجود دارد، ولی باید گفت این سه، ربطی به دوگانه حق و حکم ندارد. دو سؤال مطرح می‌شود که بهترین موضوع را روشن می‌کند. آیا کسانی که قائل به اصالت البرائت هستند، حق را مقدم بر حکم می‌دانند؟ آیا آنهایی که قائل بر اصالت احتیاط هستند، حکم را مقدم بر حق می‌دانند؟ جواب هر دو پرسش منفی است؛ چراکه حکم، مجموعه الزام‌ها و ترخیص‌هاست و به هیچ وجه نمی‌شود رابطه‌ای ضروری بین مسائل فوق و دوگانه حق / حکم ایجاد نمود.

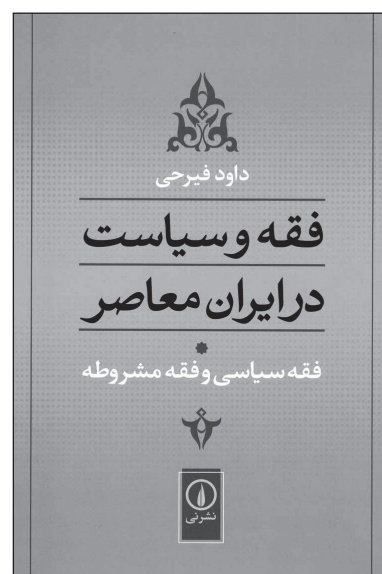
چهارم: در تیتیر «مبانی حق و حکم» در صفحه ۱۱۴، حق و حکم شرعی منظور است. ذیل این تیتیر آمده است:

در باب اصالت و تقدم حق یا حکم در زندگی دینی دیدگاه‌های متفاوتی در فقه شیعه وجود دارد.

اساساً «اصالت» در اینجا معنی ندارد؛ چراکه آن چیزهایی که خداوند گفته است دو دسته است. یک دسته‌اش آن چیزهایی است که قابلیت اسقاط ندارند که حکم نامیده می‌شوند و دسته دیگر قابلیت اسقاط دارند که حق نام دارند. تقدم حق بر حکم یا برعکس بدین دلیل اشتباه است که هر دو حق / حکم را خداوند صادر کرده است. می‌توان گفت تقدم اصالت احتیاط بر اصالت برائت یا بالعکس، ولی تقدم حق بر حکم اشتباه است. بنابراین با توجه به توضیح اخیر می‌توان گفت این هم دلیلی بر بی‌ارتباطی دوگانه حق / حکم با سه‌گانه خطر / توقف / اباحه است.

در صفحه ۹۶ نویسنده محترم تفاوتی بین روند دموکراسی در غرب و ایران ذکر می‌کند. به اعتقاد وی تلاقی دو سنت پادشاهی با دولت دموکراتیک محوریت داشت، در حالی که در جهان اسلام این تمایز بین

۱۷. منتهاهی، پیشین.



عناصر نمایشی سلطنت و هیأت وزیران، بلکه بین احکام شرعی و حقوق شهروندی است. در غرب اتفاقاتی در مورد دموکراتیزاسیون افتاد که در جامعه ایران آن اتفاق نیفتاده است؛ یعنی در غرب گذاری اساسی از رنسانس تا قرن حاضر در راستای نهادینه شدن تفکر دموکراتیک توسط نهادهای مربوطه صورت پذیرفت، ولی در ایران از قاجاریه تا پهلوی با استبداد روبه‌رو بوده‌ایم و هم چنان‌که فقه دچار تغییراتی شده، اما استبداد در جای خود باقی مانده است و برخلاف غرب، سنت پادشاهی جای خود را به نظام مشروطه نداد. در ایران تناقض بین فقه و واقع وجود داشته و این تناقض هنوز ادامه دارد؛ یعنی تفاوت ما با غرب این است که آنها مرحله‌ای را گذراندند و از آن رد شدند و دیگر معنا ندارد که غرب به سمت استبداد برود، ولی در ایران این تناقض را در دل خود نگه داشته است. بنابراین فقه ما از این جهت بلا تکلیف است. در واقع دکتر فیرحی درباره غرب به نهادهای مدافع و مخالف دموکراسی اشاره کرده و درباره کشورهای اسلامی به تعارض احکام و حقوق؛ دو امری که هم جنس هم نیستند. اگر بنا بود مقایسه درستی صورت پذیرد در هر دو مورد به نهادها یا قوانین باید اشاره می‌شد.

در ادامه این بحث، به ناسازه‌ای در جمهوری اسلامی اشاره شده است (صفحه ۹۷-۹۸):

اما معمای کنونی جامعه ما از جنس دیگری است. از یک سونگرانی از ظهور یک دموکراسی سکولار و از سوی دیگر خطر پیدایی و پایایی استبداد دینی ... ، اما همین نهاد مجلس و دولت برآمده از آن تمایز آشکار با آن دسته از نهادهای منبعث از الزامات شرع دارند که در نهادهایی چون ولایت فقیه و شورای نگهبان سازمان یافته‌اند.

ظاهراً این سخن آن است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دچار تناقض یا ناسازه‌ای در راستای دموکراتیک شدن است و پارلمان با دو نهاد ولایت فقیه و شورای نگهبان همخوانی ندارد. این تحلیل به توضیح بیشتری نیاز داشت که چه نسبتی بین نهادهای دموکراتیک و نهادهای سنتی هست. همچنین اگر این تناقض پذیرفته شود، معلوم نیست چرا در جلد دوم برداشتی دموکراتیک از نظریه نصب امام خمینی ارائه شده است.

۵. در صفحه ۹۹ جمله‌ای از شهید مدرس آمده که نویسنده محترم این جمله را بدون ارتباط با رابطه سیاست و شریعت استفاده نموده است. اصل نقل قول این‌گونه است:

دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ماست.

شان نزول این بحث آن است که:

مدرس در مجلس چهاردهم در دفاع از وطن و مرزهای ملی در مقابل تهاجم هر کشور اسلامی یا غیر اسلامی گفت: 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 کلاه پوستی سرش است یا عمامه یا شاپو ... پس هیچ فرقی نمی‌کند. دیانت ما عین سیاست ماست؛ سیاست ما عین دیانت ماست.^{۱۸}

۶. فصل سوم دو تیتراژ دارد: یکی «سیاست و بنیاد واحد ادیان» و دیگری «اصول مشترک ادیان». اینکه همه دین‌ها بنیاد واحد و اصول مشترکی دارند، آیا از جمله مباحث فقهی هستند؟ پاسخ به این سؤال منفی است و می‌توان گفت این بحث‌ها کلامی و در حوزه فلسفه دین هستند. بنابراین بهتر بود این بحث‌ها در فصل آغازین می‌آمد؛ چراکه مباحث عقلی کلامی مقدم بر مباحث نقلی فقهی است؛ یعنی مباحثی که

۱۸. حقیقت، سید صادق، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام و محمد ترکمان، رسائل، اعلامیهها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل الله نوری، ص ۴۲۰.



در فقه استنباط می‌شود به مقدماتی نیاز دارد که آن مقدمات در کلام در بحث‌های عقلی و غیرعقلی می‌شود.

۷. مبنای بحث نویسنده گرامی کتاب در صفحه ۱۸۸، بحث پُست سکولاریسم هابرماس است که در صفحه ۱۳ در پاسخ به سؤالات زیر مطرح شده است: «آیا فقه سیاسی می‌تواند نسبت بین ما و زندگی امروزین ما و نظام سیاسی کنونی را توضیح دهد؟ چگونه می‌توان نظامی اسلامی و در عین حال امروزین داشت؟ چگونه می‌توان دین و تجدد را باز تعریف کرد و در کنار هم دید؟» پاسخ نویسنده این‌گونه است:

تجربه دنیای پُست سکولار نشان می‌دهد که جمع این دو نه تنها ممکن است، به اعتبار تاریخ اندیشه سیاسی ناگزیر هم هست.

حال بازگردیم به صفحه ۱۸۸ که بحث هابرماس را آورده و از آن استفاده شده است. در تعریف پُست سکولاریسم می‌توان گفت این اصطلاح عبارت است از بازگشت دین به جامعه با مفروض بودن دولت سکولار. سؤال اول این است که با توجه به صفحه ۱۳ و صفحه ۱۸۸ تا صفحه ۱۹۰ که بحث پُست سکولاریسم مطرح شده، چه ربطی به کتابی دارد که موضوع آن فقه سیاسی است؟ اصل این سخن بحث مهمی است، ولی فقه بنا نیست به جامعه برگردد؛ یعنی پُست سکولارها اعتقادشان بر این است که نهاد دین و نهاد سیاست (مثل کلیسا و دولت) از هم جدا هستند. پُست سکولاریسم بحث مهمی است، ولی نسبت برقرار کردن این کتاب با آن خیلی سخت است. در ضمن جنس دین در کشور ایران و کشورهای دیگر مثل ترکیه که بحث پُست سکولاریسم بر آن صدق می‌کند متفاوت است؛ چون ایران دارای حکومت دینی است و کشوری مثل ترکیه با حکومت دینی مخالف است. به همین دلیل بود که هابرماس سخنرانی معروف خود راجع به پست سکولاریسم را در استانبول ترکیه ایراد کرد.

۸. در فصل چهارم از صفحه ۱۹۹ تا ۲۲۱، ذیل تیتراژ «استعاره» بردگی / بندگی و نظریه سیاسی» مؤلف محترم این موضوع را که بردگی و بندگی به معنای اطاعت محض و رابطه انسان با خداوند مانند رابطه برده و بنده با مولای خودش است را با اقتدارگرایی سیاسی به معنای وجود قدرت در دست یک نفر، نه به معنای دیکتاتوری و استبداد و توتالیتریسم ارتباط داده است. از سوی دیگر از شهید

محمد باقر صدر و علامه سید محمد حسین طباطبایی سخن به میان آورده است. اشکال اولی که این فصل دارد آن است که نویسنده از دو فقیه نام می‌برد، ولی فقط یکی از آنها، یعنی شهید صدر بررسی شده است. کاوش اندیشه شهید صدر و بررسی نکردن اندیشه علامه طباطبایی باعث برداشت اشتباه خواننده از علامه طباطبایی خواهد شد و در یک راستا قرارداد این دو فقیه به وسیله مؤلف، موجب آن شده است. نگاه شهید صدر به سیاست، اقتدارگرایانه است و دیدگاه علامه طباطبایی در این راستا قرار نمی‌گیرد و باید افزود که ظرفیت‌های دموکراتیک در اندیشه علامه به قوت خود باقی است. مقصود از «اقتدارگرایی» در اینجا، تفکر هرمی و سلسله مراتبی است، نه تفکر استبدادی. علامه به ولایت سیاسی به این معنا اعتقاد نداشته، ولی ولایت محدود را قبول داشته است. مبنای فلسفه سیاسی وی حاکمیت انسان بوده و بردگی اجتماعی را مطرح نمی‌کند و می‌گوید رابطه ما رابطه انسان با خداوند است، نه رابطه ما با شاه و سلطان و حاکم.^{۲۰} بنابراین از درون مباحث علامه، اقتدارگرایی سیاسی در نمی‌آید. نکته دیگر در این موضوع در صفحه ۲۰۵ قرار دارد که میرزای قمی استعاره بندگی را در رابطه انسان با حاکمی همچون فتحعلی شاه می‌بیند، ولی علامه رابطه انسان با خدا را در نظر دارد. شأن مباحث علامه نیست که در کنار آن‌گونه مبانی مطرح شود؛ چراکه ظرفیت‌های دموکراتیک در مباحث علامه این مهم را به خوبی نشان می‌دهد. اگر دغدغه اصلی دکتر فیرحی در این کتاب، پیدا کردن ظرفیت‌های دموکراتیک در اندیشه سیاسی شیعه است، نباید از مبانی مهمی که علامه طباطبایی دارند غافل می‌شد.

۹. بحث «استعاره قضا و نظریه سیاسی» از صفحه ۲۳۵ تا صفحه ۲۴۱ بیان شده است. غرض نویسنده از عنوان نمودن این مطلب آن است که امام خمینی با استفاده نمودن از روایتی هم چون مقبوله عمر بن حنظله، استعاره قضا را از این روایت برداشت کرده است. به بیان دیگری از بحث حاکم و قضاوت، ولی فقیه و حکومت نمودن ایشان را استعاره گرفته است. اینجا چند سؤال به وجود می‌آید: اولاً «حاکم» و «حکومت» در روایات به چه معناست؟ پاسخ این است که مراد، «قاضی» و «قضاوت» است. امام خمینی روایات باب قضا را در حکومت به معنای سیاسی آن آورده است. آیا این کاری که امام خمینی انجام داده، نوعی استعاره است؟ استعاره یعنی یک چیزی را به یک چیزی تشبیه کردن. آیا در این خصوص سیاست به قضاوت تشبیه شده است؟ جواب این پرسش منفی است. امام خمینی می‌گوید این روایت و روایات

۱۹. استعاره: آوردن یکی از دو طرف تشبیه یعنی مشبه یا مشبهه در کلام و در ضمیر نگاه داشتن طرف دیگر (عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ص ۱۲۷).

دیگر در این باب، مربوط به باب حکومت و سیاست هم هست. پس امام خمینی تشبیه و استعاره‌ای انجام نداده است. مورد امام خمینی با مورد نائینی در «استعاره وقف و نظریه سیاسی» که در صفحه ۲۲۱ تا ۲۳۵ توضیح داده شده است فرق می‌کند. نائینی حکومت را تشبیه به وقف کرده است، ولی امام خمینی هیچ جایی تشبیه به قضاوت نکرده است. در صفحه ۲۳۶ روایتی از امام صادق (ع) آمده و عربی آن در صفحه ۲۳۷ بیان شده که حضرت فرموده است: «از حکومت بترسید؛ زیرا حکومت فقط برای امامی است که عالم به قضاوت و عادل در میان مسلمین باشد...» و در عربی آن «قال اتقوا الحکومه» آمده؛ حکومت یعنی قضاوت و نه حکومت به معنای سیاسی آن. نکته دیگری که در باب استعاره و بحث اقتدارگرایی در اندیشه فقهی شهید صدر باید اشاره نمود این مهم است که اساساً مبانی اقتدارگرایی و دموکراسی یک مبحث پیشافقهی است و این مبانی که مورد اختلاف شیخ فضل‌الله نوری و نائینی قرار می‌گیرد، عمدتاً در آن‌گونه مبانی جای دارد. حتی محیط زندگی فقیه و به قول شهید مطهری مجتهد شهری و روستایی هم مهم است. نائینی و آخوند خراسانی در نجف زندگی می‌کردند و به دلیل ارتباط با عثمانی و اندیشه غرب، مبانی دموکراتیک داشتند. «نهضت اصلاح و احیا در نائینی اثر کرده بود. وی که در عراق می‌زیست از طریق مجله‌های عربی (مثل الهلال و المنار) با افکار جدید از جمله مونتسکیو و روسو و نیز اصول مشروطیت و نهضت‌های مشروطه آشنا شده بود. اصطلاحات سیاسی عربی را در کتابش به کار گرفته است، گاهی عین واژگان (طبایع الاستبداد) را استعمال کرده است... روزنامه (جبل المتین) هم که گفتیم در نجف و کربلا بین طلاب پخش می‌شده است».^{۱۰} از سوی دیگر افرادی مثل شیخ فضل‌الله در ایران با آن فضای جامعه زندگی می‌کردند و دموکراتیک نشدند. سؤال این است که آیا نظرات فقهی این فقها ربطی به مکان زندگی شان ندارد؟ جواب مثبت است و نویسندۀ گرامی بهتر بود درون کتاب این موارد را توضیح می‌داد که خواننده متوجه شود که صرف مباحث فقهی نیست.

۱۰. در صفحه ۲۵۲ در پاراگراف آخر این‌گونه نوشته شده است: برخی چون سید عبدالله جزایری (۱۱۸۰ق) دنیا را مبعوض‌ترین آفریده خداوند تلقی می‌کنند که از آغاز خلقتش بدان نظر نکرده است... به نظر او (علامه مجلسی)، آن چیزی از دنیا مذموم است

که موجب زیان آخرت انسان است. اما دنیایی که موجب زیان آخرت نمی‌شود و لازمه بقا و زندگی است، نمی‌تواند مذموم باشد.

در اینجا مطلب به‌گونه‌ای بیان شده که گویا یک عده دنیا را بد و عده‌ای دنیا را مطلوب می‌دانند. در صورتی که باید گفت این سخن نیاز به توضیح دارد؛ چراکه همه می‌دانند که خود دنیا بد نیست، بلکه حب دنیا است که نامطلوب است.

۱۱. در صفحه ۲۹۳ پاراگراف سوم نویسنده نگاشته است:

نائینی سپس به ارزیابی مفهوم برابری در دولت ولایتیه می‌پردازد. وی برابری و مساوات را به دو قسم عمده برابری در حقوق و برابری در احکام تقسیم می‌کند.

در بدو امر این‌گونه به نظر می‌رسد که دوگانه حق و حکم که برای استفاده از ظرفیت‌های مردم سالاری در کتاب دکتر فیرحی مورد ارجاع قرار گرفته، به مرحوم نائینی نیز منتسب است، در حالی که نائینی آنها را از نظر استفاده برای بحث خود از یک جنس می‌بیند. به اعتقاد وی مساوات، هم در حقوق است، هم در احکام.^{۱۲} وی برای مورد دوم مساوات در تقسیم بیت‌المال را مثال می‌زند؛ یعنی در واقع، همان‌گونه که قبلاً نیز ذکر شد، بین این دوگانه تباینی وجود ندارد.

۱۲. ظاهر برخی مباحث به‌گونه‌ای به نظر می‌رسد که از حوزه فقه سیاسی خارج شده است. برای مثال «فقه و نهادهای دولت مشروطه» تیترفصل هفتم است. این بحث از بحث فقهی صرف خارج شده است و بحث نهادها مطرح می‌شود. درون فصل هفتم و هشتم به صورت خلاصه این موضوع را بررسی می‌کند که هیئت نظار چه عملکردی داشتند و اینکه پنج دوره به طول انجامیده است. در فصل نهم چرا نویسنده دولت رضاشاه را از صفحه ۴۴۲ تا ۴۵۳ را تحلیل می‌کند؟ چرا مؤلف باید مارکسیست‌ها را از صفحه ۴۵۳ تا ۴۷۴ تحلیل کند؟ اگر روش، هرمنوتیک اسکینر بود شاید توجیهی برای پرداختن به ایدئولوژی و زمینه سیاسی پیدا می‌شد. می‌توان گفت این قسمت کتاب، ناخودآگاه اسکینری شده است؛ روشی که سودمندتر از فوکو برای چنان بحثی به نظر می‌رسد.

۱۳. در صفحه ۴۶۴ این چنین آمده است که «به طور کلی، چنان‌که اولویه روآ تأکید می‌کند، رویارویی روحانیت شیعی به علت ثقل

۲۲. نائینی، محمدحسین، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، ص ۵۱-۵۲.

۲۱. فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، ص ۳۸۴.

مارکسیسم در ایران، موجب شکل‌گیری نظامی فلسفی - مذهبی در ایران شد که نسبت به جهان اهل تسنن بسیار پیشرفته بود. به نظر می‌رسد که این داوری را علاوه بر فلسفه، به دستگاه فقهی - سیاسی شیعه نیز باید تعمیم داد». حال باید به صفحه ۴۶۲ بازگشت کنیم که نوشته شده:

مطهری در مقدمه‌ای (اسفند ۱۳۳۲) بر جلد اول اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز باز هم از ارانی یاد و بر اهمیت آثار او در تاریخ اندیشه معاصر تأکید می‌کند. وی هدف اصول فلسفه و روش رئالیسم را، در واقع نقدی بر اندیشه‌های ارانی می‌داند.

شاید بتوان در اینجا به چند نکته اشاره کرد: اولاً بحث این کتاب بر سرفقه سیاسی و تحول آن بود، مطلبی که از مباحث فوق فاصله می‌گیرد. ثانیاً اصول فلسفه و روش رئالیسم که پاسخی به مباحث تقی‌ارانی است، فلسفه است، نه فلسفه سیاسی! نقل قولی که از اولیویه روآ در صفحه ۴۶۴ آمده، ربط چندانی به بحث این کتاب، یعنی فقه سیاسی ندارد. مطلبی هم که در صفحه ۴۶۲ در مورد شهید مطهری آمده است در حوزه فلسفه قرار می‌گیرد، نه فلسفه سیاسی و نه فقه سیاسی. نویسنده محترم می‌گوید اگر گفته شود این سخن اولیویه روآ که در مورد فلسفه درست است، در مورد دستگاه فقه سیاسی شیعه هم صدق می‌کند، باید گفت که نه این‌گونه است و نه فقه سیاسی شیعه ربطی به مارکسیسم دارد. اگر بناست که در مورد فلسفه سیاسی مارکسیستی نظریه‌ای وجود داشته باشد، یک نظریه فلسفه اسلامی باید باشد که نبوده است و فقه سیاسی هم ربطی به تقی‌ارانی و مباحث وی ندارد. این مهم است که برای زمینه‌های ایدئولوژی ولایت فقیه، زمینه‌هایی باید بررسی شود که ارتباط داشته باشد و نه زمینه‌های ایدئولوژیکی که کم‌ربط به نظر می‌رسد. مثلاً رضاشاه و نوسازی او ربط داشته؛ چرا که تجدد آمرانه او مذهب ستیز بوده است.

۱۴. از صفحه ۴۶۵ تا صفحه ۵۰۳ جریان‌های مذهبی در حوزه تفسیر قرآن بررسی می‌شود. بحث اصلی کتاب، فقه سیاسی است، اما در این فصل از مفسرین قرآن همچون سنگلجی و خرقانی بحث می‌شود. باید توجه داشت که تفسیر سیاسی قرآن غیر از فقه سیاسی است. تفسیر سیاسی قرآن با فقه سیاسی ارتباط دارد، ولی ضرورتاً با هم یکی نیستند. درست است که خرقانی از حکومت اسلامی صحبت کرده‌اند، ولی از باب تفسیر قرآن بوده است و نه از باب فقه سیاسی. در صفحه ۴۷۰ نویسنده محترم می‌گوید:

ابتدا کوشش می‌کنیم اجمالی از پروژه خرقانی را گزارش کنیم و سپس تأثیر قاطع آن را بر اندیشه و فقه سیاسی در ایران معاصر مورد ارزیابی قرار دهیم.

آنچه از کتاب مشخص است اینکه تأثیر خرقانی بر فقه سیاسی به هیچ وجه بررسی نمی‌شود. خرقانی که می‌گوید حکومت اسلامی تشکیل شود، نظر به بازگشت به صدر اسلام دارد و بحث فقهی نمی‌کند و در کتاب به این مهم اشاره و توجهی نشده است. در صفحه ۴۷۵ نقلی از خرقانی آورده شده است که «در ممالک اسلامی دو دسته مشروطه و مستبد مانند قارچ از زمین روییده، هر دو دسته در حقیقت [حقانیت] مدعای خود به همه چیز... تمسک نمودند، مگر به قرآن مجید». نگاه خرقانی به مشروطه مثبت نبوده است؛ چراکه به نظری در ایران راه را اشتباه رفته‌اند و باید به سراغ قرآن می‌رفتند، در صورتی که به سراغ فقه رفته‌اند. مشخص شد که خرقانی ناقد فقه مشروطه است. در صفحه ۴۹۷ آمده است:

بدین سان خرقانی با نفی استبداد و مشروطه، راه سومی را توصیه می‌کند.

اگر راه سومی در نظر خرقانی وجود دارد، همان قرآن‌گرایی است، نه فقه سیاسی.

در بدو امر این‌گونه به نظر می‌رسد که دوگانه حق و حکم که برای استفاده از ظرفیت‌های مردم‌سالاری در کتاب دکتر فیروزی مورد ارجاع قرار گرفته، به مرحوم نایینی نیز منتسب است، در حالی که نایینی آنها را از نظر استفاده برای بحث خود از یک جنس می‌بیند. به اعتقاد وی مساوات، هم در حقوق است، هم در احکام. وی برای مورد دوم مساوات در تقسیم بیت‌المال را مثال می‌زند؛ یعنی در واقع، همان‌گونه که قبلاً نیز ذکر شد، بین این دوگانه تباینی وجود ندارد.

ملاحظات محتوایی جلد دوم

در جلد دوم نیز علی‌رغم وجود مباحث مفید، ملاحظاتی به شرح ذیل پیشنهاد می‌شود:

۱. در صفحه ۲۱ چنین آمده است:

به طور کلی خواننده این نوشته دگرگونی در الگوهای حکومت‌داری در ایران معاصر از دموکراسی به اقتدار را ملاحظه می‌کند و به تبع این دگرگونی‌ها در عرف حکومت که ماهیت موضوع شناختی دارد، نظریه و احکام فقه سیاسی در ایران نیز از دموکراسی به اقتدار، از مدیریت نامتمرکز به متمرکز، حرکت کرده و تحول یافته است.

ظاهراً منطبق کتاب این است که از مشروطه تا حکومت اسلامی، شاهد تحول و تغییر از فقه اقتدارگرایانه به فقه دموکراتیک بوده‌ایم. بر این اساس، در ص ۱۱ چنین می‌خوانیم:

اصول، قواعد، مفاهیم و مختصات هندسی خاصی، متناسب با نظم سلطانی، به فقه سیاسی بخشیده است.

یعنی نظم سلطانی اقتدارگرایی خود را به فقه سیاسی منتقل کرده است. اگر نظم سلطانی در طول زمان بر سیاست ما حاکم بوده است، نمی‌توان از دموکراسی واقعی سخن گفت. به هر حال مشخص نیست در کدام برهه فقه سیاسی از اقتدارگرایی به دموکراسی، یا برعکس (به چه میزان) دچار تحول شده است.

۲. در صفحه ۱۵۱ مؤلف چنین اظهار می‌کند: «به طور کلی اندیشه و آثار فدائیان، بازتاب افکار عمومی جامعه ایران در دهه بیست بود»، اما باید گفت که به واقع اسلام سیاسی به آن شکل خشن، نه در دل جامعه مشروعیت داشت، نه در نهاد روحانیت و مرجعیت. شاهد آن هم اختلافات آیت‌الله حائری و آیت‌الله بروجردی با این‌گونه تفکر بود.

۳. در صفحه ۱۷۷ مؤلف می‌گوید:

اما منظور از حکومت چیست و چه تصویری از ماهیت و حدود حکومت وجود دارد؟ امام خمینی تحلیل و توضیح خاصی در این باره ندارد و اصولاً هیچ‌یک از فقیهان سیاست‌اندیش در ایران امروز بحث روشنی درباره موضوع شناسی حکومت ندارند.

همان‌گونه که (در نکته دوم جلد اول) توضیح داده شد، بررسی ماهیت حکومت، دولت و قدرت کار فقه و فقها نیست. این کار در حیطه فقه نیست؛ چراکه طبق تعریف، فلسفه سیاسی متکفل آن است. امام خمینی فقیه سیاسی و فیلسوف بود، نه فیلسوف سیاسی. در باب تعامل فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، نظریه همرومی می‌تواند تا اندازه‌ای پاسخگو باشد. بر این اساس فقه سیاسی به فلسفه سیاسی نیاز دارد و از سویی دیگر امروزه فلسفه سیاسی مرده است؛ چراکه فقه (سیاسی) فریه شده و جا را برای فلسفه سیاسی تنگ کرده است. به هر حال در این کتاب دو جلدی نیاز بود بدین مهم پرداخته شود. از سویی دیگر در فصول چهار و پنج به خوبی نیاز به فلسفه سیاسی برای فهم و توضیح و تبیین مباحثی هم چون استقلال، آزادی و دموکراسی به چشم می‌خورد. فلسفه سیاسی، طبق نظریه همرومی، مددکار فقه سیاسی است.

۴. در صفحه ۱۷۸ ذیل عنوان «ماهیت حکومت» چنین نوشته شده است:

درباره حکومت، به طور کلی دو برداشت عمده وجود دارد؛ دیدگاه ذات‌انگازانه و مخالف آن.

آنچه از کتاب مشخص است اینکه تأثیر خرقانی بر فقه سیاسی به هیچ وجه بررسی نمی‌شود. خرقانی که می‌گوید حکومت اسلامی تشکیل شود، نظر به بازگشت به صدر اسلام دارد و بحث فقهی نمی‌کند و در کتاب به این مهم اشاره و توجهی نشده است. در صفحه ۴۷۵ نقلی از خرقانی آورده شده است که «در ممالک اسلامی دو دسته مشروطه و مستبد مانند قارچ از زمین روییده، هر دو دسته در حقیقت [حقانیت] مدعای خود به همه چیز... تمسک نمودند، مگر به قرآن مجید».

میزان عرف است و اگر بین مجتهد و مقلد اختلاف باشد باید از عرف نظرخواهی کنند و اگر هر یک مدعی است که عرف چنین است، هر یک به نظر خود عمل کند.

تشخیص موضوع دو نوع است: گاه شکل تخصصی ندارد و باید به عرف عمل کرد، آن‌گونه که در جواب حضرت امام وجود دارد و گاه دیگر باید به دلیل تخصصی بودن موضوع، به عرف خاص یا متخصصان رجوع نمود. با استناد نویسنده به این پرسش و پاسخ، علی‌الظاهر باید موضوعات سیاسی و حکومتی را از عرف پرسید، در حالی که چنین نیست، چون فرض آن است که ایشان حوزه تخصصی ندارند.

۷. در صفحات ۲۰۱-۲۰۲ نویسنده ذیل تیتراژ «عرف دقیق و علوم انسانی» توضیحاتی می‌دهد. دو نکته در اینجا به ذهن می‌رسد: اولاً بحث این کتاب فقه سیاسی است و نه علوم انسانی. ثانیاً نویسنده می‌گوید: موضوع‌شناسی فقه به وسیله عرف و از همین مجرا استناد می‌شود و بعد آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری را مثال می‌زند که در باب معدن چنان گفته است. این مطالب ربطی به علوم انسانی ندارد و نیز سید عبدالاعلی سبزواری هم عالم علوم انسانی نیست. ظاهراً تیتراژ متن در این صفحات چندان سازگاری ندارد.

۸. تیتراژ «موضوع‌شناسی حکومت» از صفحه ۲۰۳ تا صفحه ۲۱۲ بررسی می‌شود. اشکالی که وجود دارد این است که در روایت مقبوله عمر بن حنظله (قد جعلته حاکماً)، منظور حکومت (سیاسی) نیست، بلکه به معنای قضاوت است. نویسنده از آن برداشت حکومت متعارف کرده است. در نقد جلد اول نیز اشاره شد که استعاره‌ای هم در کار نبوده است. پس اگر موضوع‌شناسی بخواهد صورت پذیرد، باید به باب قضاوت رجوع کنیم، نه به عالم سیاست (عرف سیاسی).

۹. از صفحه ۲۲۱ تا ۲۲۷، اصول هفت‌گانه دکتترین اجتماعی - سیاسی واتیکان در هفت صفحه مورد بررسی قرار گرفته که با موضوع این کتاب کاملاً بی‌ارتباط است و حذف آن ضرری به ساختار کتاب نمی‌زند.

۱۰. در صفحه ۲۷۹ مؤلف با توجه به سخن امام خمینی در کتاب الیبع ایشان چنین می‌گوید:

به عنوان مثال این پرسش‌ها اهمیت دارند که

این مبنا در جای خود اهمیت زیادی دارد، اما باید توجه داشت که این‌گونه بحث‌ها، مباحث حوزه فلسفه سیاسی اند^{۲۳} و به هیچ وجه شأن و وظیفه فقه (سیاسی) نیست. باز نمونه‌های دیگری از استفاده فلسفه سیاسی وجود دارد، مثل تحلیل فلسفی فوکودر پاراگراف آخر صفحه ۱۷۹ یا در صفحه ۱۸۰ بحث‌های هابز و لاک. این مباحث نیاز به تحلیل فلسفی دارد و این کار فقه نیست.

۵. در صفحه ۱۸۶ تیتراژ با عنوان «فقه و موضوع‌شناسی حکومت» مطرح شده است. نخست باید گفت فقه دانشی است که تکلیف ما را در احکام وضعیه و تکلیفیه مشخص می‌کند. بنابراین آیا وظیفه فقه موضوع‌شناسی است؟ فیرحی در همان صفحه می‌گوید:

فارغ از مسئله حکومت، این نکته که آیا موضوع‌شناسی از وظایف سازمانی فقه و اجتهاد است یا نه؟ همچنان مورد مناقشه است.

در صورتی که احساس می‌شود مسئله قابل مناقشه‌ای نیست؛ یعنی فقه دو دسته نشده‌اند که یک دسته بگویند موضوع‌شناسی حکومت و ماهیت حکومت کار فقه است و یک دسته از فقه بگویند کار فقه نیست. موضوعات تخصصی مانند استقلال، آزادی، تفکیک قوا و... نیاز به متخصص این کار دارد. عالم علم سیاست یا فیلسوف سیاسی موضوع‌شناسی می‌کند و در ادامه فقیه می‌تواند حکم شرعی آن را بیان نماید.

۶. در صفحه ۱۹۳ پرسش و پاسخی از امام خمینی بدین قرار مطرح شده است:

محضر مقدس حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی - مد ظله العالی -

با عرض معذرت، نظر مبارک را در مورد دو مسئله زیر بیان فرمایید: آیا تشخیص موضوعات که در رابطه با مستنبطات روایات و ادله شرعیه نیست با کیست؟ و اگر با عرف است آیا مجتهد می‌تواند تعیین مصادیق عرفیه کند و یا باید به عرف واگذارند. و اگر در موردی نظر مقلد با مجتهد متفاوت بود، کدام یک از انظار لازم‌الاتباع است؟

امام در پاسخ می‌گوید:

۲۳. حقیقت، سیدصادق، روش‌شناسی علوم سیاسی، ص ۱۲۴-۱۲۶.

قراردادن حکم توسط مردم، به این معناست که به قضاوت کسی در بین خود تن دهند و این مسئله در باب قضاوت، ضرورتاً به معنای دموکراسی و نقش مردم در سیاست و حکومت نیست.

۱۴. در صفحه ۲۸۶ کلام نویسنده این گونه است:

برخلاف دیدگاه فوق، امام خمینی بر اتحاد ماهوی دو منصب، قضا و حکومت می‌اندیشد.

امام در مبانی خود به اتحاد ماهوی آن دو رأی نداده‌اند، علاوه بر اینکه اتحاد ماهوی با استعاره که قبلاً مدعا قرار گرفته بود، فرق می‌کند.

۱۵. مؤلف در صفحه ۳۰۴ می‌گوید:

روشن است که بین چنین تصویری از قضا و قاضی در فقه شیعه با «دموکراسی قضایی» رابطه‌ی روشنی وجود دارد.

اگر چند تا قاضی هستند و از طرف امام منصوب‌اند، دموکراسی نمی‌شود؛ چراکه دموکراسی، یعنی رأی مردم. نویسنده به هر شکل شده می‌خواهد این قضیه را دموکراتیک جلوه دهد. او در همین صفحه چنین اضافه می‌کند:

شاید بتوان از رابطه استعاری قضا و حکومت در اندیشه وی، راهی بر تبیین نصب فقیه و اختیارات و حقوق شهروند یا دموکراسی دینی در اندیشه بنیان‌گذار «جمهوری اسلامی ایران» بازگشود. این محور اصلی بحث است؛ چراکه نویسنده می‌خواهد بگوید بر اساس نظریه نصب (امام خمینی)، حقوق شهروندی و نیز دموکراسی وجود دارد. برای تأیید این قضیه باز در صفحه ۳۱۳ نویسنده می‌گوید:

در ادبیات امام خمینی نیز مدعی العموم یا دادستان مدافع جامعه است. او هم نزاع بین مردم را به دو دسته خصوصی و عمومی یا حقوقی و کیفری تقسیم می‌کند.

مؤلف در واقع می‌خواهد بگوید برای تأیید قضیه دموکراسی در نظریه ولایت فقیه امام خمینی، یک کسی هست به نام مدعی العموم که از حقوق مردم دفاع کند. به راستی این موضوع‌ها چه ربطی به حکومت دارد؟ این گونه نیست که در قضاوت اگر مدعی العموم از مردم دفاع کرد، پس در سیاست هم یک نفری هست که از حقوق شهروندان دفاع کند. معلوم نیست پیرش از قضاوت به سیاست، همانند موارد قبل، چگونه صورت گرفته است. علاوه بر اینکه دفاع

منظور از «الفقیه» در عبارات بالا چیست و «الف و لام» به کدام فقیه یا فقیهان از میان دانش‌آموختگان علوم شرعی نظر دارد؟ آیا همه آنان یا یکی از مجموعه آنان منظور است؟ مصداق این مفهوم چیست؟

این گونه سؤالات در ادبیات فقهی امام خمینی جواب روشنی دارد؛ چراکه بر اساس نظریه نصب، همه فقها منصوب‌اند.

۱۱. در صفحه ۲۸۲ نویسنده محترم می‌گوید:

مفهوم فقیه اَبَرْمفهومی است که مصداقش جریان‌ها، ساختارها، نهادها، پدیده‌ها و گرایش‌های تعیین کننده است.

به نظر نمی‌رسد «فقیه» اَبَرْمفهوم و مصداقش ساختار و نهاد باشد. فقیه یک فردی است که یک یا دو دهه در حوزه علمیه درس می‌خواند و مجتهد می‌شود. طبق نظریه نصب، همه کسانی که به این شکل به درجه فقاها می‌رسند، برای حکومت کردن منصوب از طرف خداوند هستند.

۱۲. مؤلف در صفحه ۲۷۷ دیدگاه امام خمینی در کتاب البیع در مورد ولایت فقیه را توضیح می‌دهد و در صفحه ۲۷۸ دیدگاه ایشان را در رساله فارسی ولایت فقیه بیان می‌کند. برای خواننده مشخص نمی‌شود که آیا دیدگاه امام خمینی از کتاب البیع به رساله فارسی ولایت فقیه تحول و تغییری داشته یا یک نظریه است.

۱۳. نویسنده از صفحه ۲۸۷ تا صفحه ۳۴۱ بحث قاضی منصوب و قاضی تحکیم و خطابات قانونی را توضیح می‌دهد. به نظر می‌رسد وی بر اساس فرقی که بین قاضی منصوب (کسی که برای قضاوت نصب‌اش کرده‌اند) و قاضی تحکیم (که طرفین دعوا او را حکم می‌گیرند) وجود دارد، به نوعی می‌خواهد این بحث را باز کند که مردم هم نقش دارند و همان طور که در موضوع قاضی تحکیم، دو نفر برای یک موضوع قاضی را حکم می‌گیرند، در نتیجه مردم هم می‌توانند در مسائل حکومتی دور هم جمع شوند و یک نفری را که فقیه است را انتخاب کنند؛ یعنی اصل بحث این است که کتاب به شکلی قضیه ولایت فقیه را دموکراتیک و مردمی جلوه می‌دهد. در ادامه خطابات قانونی توضیح داده شده تا چنین استنتاج شود که مردم این قدر نقش دارند. در ادامه به بحث خطابات قانونی خواهیم پرداخت، ولی در اینجا ذکر این نکته ضروری است که از قاضی تحکیم نمی‌توان به نقش مردم در فقه سیاسی رسید.

مدعی‌العموم، دفاع از حق و عدالت است و ربط چندانی به دموکراسی ندارد. دفاع یک شخص از حق و عدالت کجا و رأی مردم کجا!

۱۶. نویسنده در تیتراژ «ارکان قضا و محکمه» (از صفحه ۳۰۶ تا صفحه ۳۲۰) می‌خواهد بگوید که قضاوت چند تارکن دارد و مثل این ارکان در حکومت هم هست، در حالی که به هیچ وجه ارتباطی بین ارکان این دو قابل تصور نیست. در حکومت بحث نزاع و دعوا نیست، بلکه براساس نظریه نصب، در حکومت یک نفر منصوب است و بقیه باید از او تبعیت کنند.

۱۷. مؤلف در صفحه ۳۱۴ می‌گوید:

امام بر این اندیشه است که آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ» اعم از حکومت و قضاوت است؛ و اختصاص به باب قضاوت ندارد.

این جمله اشکال نگارندگان این مقاله به نویسنده در مورد عدم وجود استعاره را تأیید و صدیق می‌کند؛ چراکه این آیه هم قضاوت را در برمی‌گیرد و هم حکومت را و در نتیجه هیچ استعاره‌ای در کار نیست.

۱۸. در صفحه ۳۲۰ تیتراژ با عنوان «خطابات قانونی؛ قضا و حکومت» آمده است. نویسنده محترم این عنوان را برای حلقه‌های رابط بین احکام شرعی و نقش عرف مطرح کرده است. به بیان دیگر برای پررنگ نمودن نقش مردم به خطابات قانونی نیز تمسک شده است. وی در کتاب خود می‌خواهد بگوید ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی، مردمی و دموکراتیک است. خطابات قانونی به چه معناست؟ خطابات قانونی یعنی خطاب شارع به افراد به صورت عمومی و نه افراد به شکل خاص و انحلالی. فیرحی در همین صفحه می‌گوید: «نقش این مفهوم چونان حلقه‌های رابط بین شریعت و حکومت در ایران امروز است». باید در نظر داشت که امام خمینی خطابات قانونی را در مباحث سیاسی به کار نبرده است و نیز در مسئله ولایت فقیه از آن استفاده نموده است، بلکه در «مسئله ضد» در اصول فقه از آن استفاده نموده است. حال ببینیم آیا می‌توان با استنباط خود از خطابات قانونی در راستای مردم‌سالاری (دینی) بهره‌بریم یا نه؟ ادعای کتاب این است که این ابداع امام خمینی، یعنی خطابات قانونی را برای مسئله ولایت فقیه استفاده می‌کنیم. همه فقهای قبل از امام خمینی، خطابات را انحلالی می‌دانند و در واقع خطابات قانونی، ابداع امام خمینی است. استدلال نویسنده این است که فقهای قبل از امام می‌گفتند اینکه مثلاً قرآن می‌گوید: «نماز بخوانید»، یعنی خطاب به شکل انحلالی به تعداد افراد منحل می‌شود، اما امام خمینی گفتند: قرآن که می‌گوید «نماز بخوانید»، یعنی به شکل کلی (همانند قوانین) امر کرده است. در مسائل سیاسی هم اگر خطاب به سمت مردم برود، نقش مردم قوی و پررنگ می‌شود. در این خصوص چند نکته وجود دارد: اولاً خطاب قانونی می‌تواند برای تبعیت و پیروی باشد. اگر کسی ادعا کند نظریه نصب اقتدارگرایانه است، می‌تواند بگوید همه مردم مخاطب تبعیت از یک شخص هستند. مخاطب بودن به شکل قانونی (خطابات قانونیه) به معنای دموکراسی و حق مردم نیست. ثانیاً نه امام خمینی بحث خطابات قانونی را در فقه سیاسی و بحث ولایت فقیه مطرح کرده و نه کسی در نگارش قانون اساسی به خطابات قانونی توجه داشته است. «نه انحلالی بودن مستلزم اقتدارگرایی است و نه قول به خطابات قانونیه مستلزم دموکراسی». اتفاقاً نایینی انحلالی بسیار دموکراتیک‌تر از دیگر فقهای سنتی است.^{۲۴} بین خطابات قانونی و مخاطب بودن همه مردم برای انجام امور به شکل مردم‌سالارانه تفاوت است. در صفحه ۳۳۹ در جدول چنین آمده است: «خطابات قانونی مشروط به حکم قضا/حکومت» که ابهام دارد.

باید گفت امام خمینی در اندیشه سیاسی خود، بر خلاف نظریه اخیر آیت‌الله منتظری، اصلاً به تفکیک قوا قائل نبوده است. از سوی دیگر تفکیک قوا به معنای مدرن آن (در اندیشه صاحب قرارداد همانند مونتسکیو) این است که سه قوه مجریه، مقننه و قضائیه مجزا از هم و کنترل‌کننده هم باشند تا سوءاستفاده از قدرت یا استبداد به وجود نیاید. در (قانون اساسی) جمهوری اسلامی ایران هر چند سه قوه وجود دارد، ولی رهبری این کشور مثل امام خمینی بالای سر این سه قوه است که می‌تواند به این سه قوه دستور بدهد.

۲۴. حقیقت، سیدصادق، «خطابات قانونیه و کمند هرمنوتیک».

۱۹. در صفحه ۳۳۵ نویسنده مسئله فوق را به مسئله استعاره پیوند زده است:

سرتشابه و این همانی بین شرایط قاضی و فرمانروا این است که فلسفه وجودی هر دو امر حکومت و قضاوت، حل منازعه بین مردم است.

در عین حال این اشکال وجود دارد که حکومت برای تدبیر امور جامعه است، نه حل منازعه.

۲۰. در صفحه ۳۳۶ نویسنده می‌گوید:

امام خمینی با استناد به تفکیک قوا در حکومت‌های مدرن، این تجربه عرفی را به ساختار حکومت اسلامی نیز تسری می‌دهد.

باید گفت امام خمینی در اندیشه سیاسی خود، برخلاف نظریه اخیر آیت الله منتظری،^{۲۵} اصلاً به تفکیک قوا قائل نبوده است. از سوی دیگر تفکیک قوا به معنای مدرن آن (در اندیشه اصحاب قرارداد همانند مونتسکیو) این است که سه قوه مجریه، مقننه و قضائیه مجزا از هم و کنترل‌کننده هم باشند تا سوءاستفاده از قدرت یا استبداد به وجود نیاید. در (قانون اساسی) جمهوری اسلامی ایران هر چند سه قوه وجود دارد، ولی رهبری این کشور مثل امام خمینی بالای سر این سه قوه است که می‌تواند به این سه قوه دستور بدهد. بنابراین در قانون اساسی و اندیشه سیاسی امام خمینی، تفکیک قوا به معنای مدرن آن مشاهده نمی‌شود. به هر حال این‌گونه مباحث ربطی به خطابات قانونی و خطابات انحلالی ندارد. دموکراسی به معنای مدرن آن را نمی‌توان به اندیشه سیاسی امام خمینی تحمیل کرد.

۲۱. در فصل هشتم با عنوان «رهبری و حکومت؛ امت و امامت»، بحث شهید بهشتی و قانون اساسی و... آورده شده که ربط آن با فصول قبلی مشخص نیست و پرشی ناگهانی از فقه سیاسی به حقوق اساسی به چشم می‌خورد.

۲۲. در صفحه ۳۶۸ مؤلف می‌گوید اندیشه بهشتی دموکراتیک است و در نگارش قانون اساسی هم از ولایت فقیه دفاع کرده است، هم از دموکراسی. در همین صفحه گفته می‌شود:

بهشتی چنین سازمان و تشکیلاتی را در قالب حزب می‌بیند و تعریف می‌کند. به نظر وی، حزب و تشکیلات از جمله سازوکارهایی است که هر چند به دست خود انسان و با انتخاب آزاد او ساخته می‌شود، همچنین موجب توسعه در آزادی و انتخاب او نیز می‌شود.

پس بهشتی قائل به حزب هم هست، چون حزب چرخ دنده دموکراسی محسوب می‌شود. اشکالی که وجود دارد این است که حزب جمهوری اسلامی در آن زمان تک‌حزبی بوده است و نمی‌توانسته چرخ دنده دموکراسی به شمار آید. از سوی دیگر این حزب در سال ۱۳۶۲ توسط امام خمینی منحل شد. هر حزبی به دموکراسی به مفهوم مدرن پیوند نمی‌خورد. اینکه مؤلف محترم بخواهد تحزب نزد شهید بهشتی را مؤید دموکراتیک بودن فقه سیاسی - به معنای دقیق مدرن آن - بگیرد جای اشکال است.

۲۳. در فصل نهم، «تحولات نظریه انتخاب» مطرح شده است. به نظر می‌رسد آیت الله منتظری بعد از نظریه نصب، به نظریه انتخاب و در پایان عمر به نظریه نظارت قائل بوده‌اند. پس اگر از نظریه نصب ایشان صرف نظر کنیم، می‌توانیم از منتظری اول و منتظری دوم سخن گوئیم.^{۲۶} در کتاب دکتر فیرحی جا داشت نظریه انتخاب و نظارت به شکل جداگانه توضیح داده شوند. در صفحه ۳۸۱ نوشته شده است که «نظارت

۲۵. حقیقت، سیدصادق، «تحولی روش شناختی در فقه سیاسی شیعه».

۲۶. همان.

فقیه به جای حکومت و مدیریت اجرایی» که این ابهام دارد.

۲۴. در صفحه ۴۰۷ گفته شده است:

آیت‌الله منتظری تصور خاصی از حکومت داری داشت و بین حکومت و تمرکز ملازمه‌ای دوسویه ایجاد می‌کرد.

علاوه بر آن در همان صفحه مبانی ایشان با حکومت مندی فوکو پیوند داده شده که علی‌الظاهر بی‌ارتباط به نظر می‌رسد.

۲۵. در فصل دهم تحت «بازسازی نظریه نصب»، نویسنده در صدد است وجوه اقتدارگرایانه نظریه‌سازی از فقها (مثل آیت‌الله مؤمن و آیت‌الله مصباح) را نشان دهد. دلیل اصلی او این است که نظارت واقعی در این‌گونه نظریه‌ها ممکن نیست. از سویی دیگر و با توجه به مباحث قبل نگارنده در صدد است قرائتی دموکراتیک از نظریه نصب امام خمینی ارائه کند. در واقع با این کار نظریه نصب امام از آن دو فاصله می‌گیرد. در عین حال این اشکال وجود دارد که نظریه نصب از هر کسی (خواه امام خمینی، یا آیات عظام مؤمن و مصباح) در یک دسته بندی قرار می‌گیرند؛ هر چند شدت و ضعف داشته باشند. این‌گونه نیست که نظریات ولایت فقیه انتصابی دو دسته شوند: یک دسته کاملاً دموکراتیک و یک دسته کاملاً غیردموکراتیک.

در پایان بار دیگر بر وزن بودن این اثر تأکید می‌شود. شخصیت علمی نگارنده کتاب جای بحث ندارد و نه دفاع نابجا بر حشمت و جلال وی می‌افزاید و نه بی‌مهری و انتقاد می‌تواند ارزش کار وی بکاهد. هدف این سطور، بیان دیدگاهی انتقادی از کتاب دو جلدی فقه و سیاست در ایران معاصر - آن هم از زاویه‌ای خاص - بود. مدعی کتاب این است که در فقه سیاسی، ظرفیت‌های دموکراتیکی وجود دارد که ما می‌توانیم آنها را احیا کنیم. این مدعی می‌مون، مرز مهمی بین نواندیشان دینی و روشنفکران دینی که سکولار هستند تبیین می‌کند. محور نقد در مقاله حاضر این است که از هر مسئله‌ای نمی‌توان در این راستا بهره برد. اصل مدعی دکتر فیرحی ارزشمند است، اما بسیاری از مباحث اشاره شده جای تأمل دارد.

کتابنامه

- حسینی، سیدمحمد؛ فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی (عربی به فارسی)؛ تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران)، چاپ چهارم، ۱۳۹۱.

- حقیقت، سیدصادق؛ همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۶.

----- ؛ سیاست‌اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی؛ تهران: انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۹۵.

----- ؛ مبانی اندیشه سیاسی در اسلام؛ قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم، پاییز ۱۳۹۳.

----- ؛ روش‌شناسی علوم سیاسی؛ ویراست سوم، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۹۱.

----- ؛ نقد متون سیاسی؛ نشر طبا، چاپ اول، ۱۳۹۱.

----- ؛ «فقه سیاسی و نظریه دولت»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌شناسی، سال دهم، شماره ۳۸، تابستان ۱۳۹۱.

----- ؛ «همرویی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»؛ آینه پژوهش، دوره ۲۴، ۱۴۴-۱۴۳، زمستان ۱۳۹۲، ص ۴۶-۲۶.

----- ؛ «تحولی روش‌شناختی در فقه سیاسی شیعه»؛ فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌شناسی، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۹).

----- ؛ «خطابات قانونیه و کمنند هرمنوتیک»؛

<http://neeloofar.org/critic/123-notation/1248-181294.html>

- راسخ، محمد؛ «حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید»؛ گزارش گفت‌وگو، ش ۳، شهریور ۱۳۸۹.

- عمید، حسن؛ فرهنگ فارسی عمید (رقعی)؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۷۶.

- فراستخواه، مقصود؛ سرآغاز نواندیشی معاصر؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.

- فیرحی، داود؛ فقه و سیاست در ایران معاصر (جلد اول: فقه سیاسی و فقه مشروطه)؛ تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۹۱.

----- ؛ فقه و سیاست در ایران معاصر (جلد دوم: تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی)؛ تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۹۴.

- shafaqna.com/persian/services/islam-world/item/94106.

- منتهاهی، عباس؛ «گفتاری در باب حق و حکم، فراتر از یک بحث حقوقی»؛ مجله کانون، ش ۴۶، ۱۳۸۲.

- نایینی، محمدحسین؛ تنبیه الامه و تنزیه المله (با توضیحات سیدمحمد طالقانی)؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.