

ابعاد معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۸

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۱/۲۷

دکتر احمد واعظی*

فلسفه سیاسی، سرشتی فلسفی دارد؛ از این رو با مباحث مهمی از دیگر شاخه‌های فلسفه پیوند می‌خورد. ارتباط فلسفه سیاسی با معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و انسان‌شناسی فلسفی، بیش از دیگر شاخه‌های فلسفه است. نوشتار حاضر با تمرکز نسبت میان فلسفه سیاسی اسلامی و معرفت‌شناسی، بر آن است که وجوه معرفت‌شناختی این فلسفه سیاسی را بکاود و نشان دهد که تنقیح و تبویب فلسفه سیاسی اسلام، متوقف بر حلّ چه سنخ مباحث معرفت‌شناختی است. در این مقاله، نخست بر ابتناء فلسفه سیاسی بر معرفت‌شناسی استدلال شده و آن‌گاه به شماری از مباحث مهم معرفت‌شناختی به ویژه در بُعد هنجاری و ارزشی آن که پیش‌نیاز فلسفه سیاسی اسلام است پرداخته شده است. مبنای‌گرایی در برابر توجیه پراگماتیستی نظریه‌های سیاسی، مسئله تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی، معضله استنتاج باید از هست، منشأ معرفت ما به قضایای اخلاقی انتخاب میان غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی از مباحث مهم مورد اشاره در این نوشتار است.

واژه‌های کلیدی: معرفت‌شناسی سیاسی، مبنای‌گرایی، تحقیق‌پذیری بالفعل گزاره‌ها، وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی، مسئله باید و هست، رویکرد هرمنوتیکی به سیاست.

* عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم

مقدمه

دانش سیاسی، شاخه‌های متنوع و مختلفی دارد و فلسفه سیاسی، بخشی از مجموعه وسیع مطالعات و تحقیقات مربوط به حوزه سیاست است که در کنار علوم سیاسی (جامعه-شناسی سیاسی، رفتارشناسی سیاسی، روابط بین الملل و...) و مطالعات مربوط به حقوق اساسی و فقه سیاسی جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است. فلسفه سیاسی مغرب زمین با ظهور شخصیت‌هایی نظیر هابز، لاک، روسو، منتسکیو و کانت، رشد قابل توجهی یافت و پس از یک دوران فترت در نیمه اول قرن بیستم، در دهه‌های اخیر، کانون توجه جدی فیلسوفان قرار گرفت. در جهان اسلام، فلسفه سیاسی علی‌رغم شروع درخشان خود با فارابی، در ادامه، کم‌رمق ظاهر شد و پس از فارابی، فیلسوفی را سراغ نداریم که فلسفه سیاسی را مشغله و دغدغه اصلی خویش قرار داده باشد.

پس از انقلاب اسلامی ایران و اقبال فزاینده به مباحث مربوط به اندیشه سیاسی اسلام و به خصوص رشد فقه سیاسی اسلامی، زمینه مساعدی جهت تلاش برای تنقیح و تبویب فلسفه سیاسی اسلامی فراهم آمده است. فلسفه سیاسی به حجم وسیعی از مباحث نظری و فلسفی اشاره دارد که از تعریف جامعه سیاسی و دولت گرفته تا شکل مطلوب نظام سیاسی و غایات و اهداف و فضایل جامعه سیاسی، همه را پوشش می‌دهد. اضافه شدن قید «اسلام» یا «اسلامی» به فلسفه سیاسی به معنای آن است که این تأملات فلسفی و بنیادین در باب سیاست و جامعه سیاسی مطلوب با توجه به آموزه‌های توصیفی و هنجاری اسلامی انجام پذیرد و نظام ارزشی اسلام و اصول راهبردی آن در مورد سعادت فرد و جامعه، در تدوین فلسفه سیاسی مورد لحاظ قرار گیرد.

بی‌گمان تدوین فلسفه سیاسی اسلامی منهای تنقیح مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن امکان‌پذیر نخواهد بود. مقاله حاضر به درون‌مایه فلسفه سیاسی اسلامی نمی‌پردازد، بلکه به طور خاص در صدد تبیین و واکاوی مباحث و مبانی معرفت‌شناختی دخیل در تدوین و تبویب فلسفه سیاسی اسلامی است. به تعبیر دیگر، همان‌طور که ایضاً مبانی انسان‌شناختی اسلام، به ویژه آن مباحثی از انسان‌شناسی که در حوزه سیاست، مؤثر و نتیجه‌بخش است، پیش‌نیاز ضروری فلسفه سیاسی اسلامی است، تنقیح برخی مبانی معرفت‌شناختی دخیل در مباحث مربوط به حوزه سیاست که از آن به «معرفت‌شناسی سیاسی» تعبیر می‌کنیم، پیش‌شرط ضروری ترسیم فلسفه سیاسی اسلام است.



۱. مراد از معرفت‌شناسی سیاسی

نظریه معرفت یا معرفت‌شناسی مصطلح،ⁱ عبارت از مطالعه و تحقیق در سرشت، منابع، قلمرو، محدودیت‌ها و نحوه موجه کردن معرفت و شناخت آدمی است و موضوع آن، معرفت و شناختⁱⁱ به طور مطلق می‌باشد. از این‌رو معرفت‌شناسی مصطلح به معرفت و شناخت خاصی متمرکز نمی‌شود. اما تأملات معرفت‌شناختی در موضوعات خاص در ذیل معرفت‌شناسی عام و اصطلاحی مورد بحث قرار نمی‌گیرد. برای نمونه در «معرفت‌شناسی دینی»^۱ از وجوه معرفت‌شناختی معرفت دینی بحث می‌شود. مثلاً از این که چگونه می‌توان باورها و شناخت‌های دینی را موجهⁱⁱⁱ کرد؟ آیا باورهای دینی، «معقول»^{iv} هستند؟ ساز و کار حصول معرفت دینی چیست و منابع آن کدام است؟ و پرسش‌هایی نظیر آن.

فلسفه سیاسی نیز پرسش‌های معرفت‌شناختی خاص خود را دارد که باید به طور مستقل و ویژه مورد رسیدگی قرار گیرد. فلسفه سیاسی، فراهم آمده از پاسخ‌ها و نظریه-پردازیه‌ها راجع به پرسش‌های کلان فلسفی در حوزه سیاست است؛^۲ بنابراین نحوه توجیه و مدلل کردن این پاسخ‌ها و نظریه‌های سیاسی، پرسشی معرفت‌شناختی است؛ همچنان که بخش وسیعی از فلسفه سیاسی، مباحث هنجاری^v راجع به جامعه مطلوب سیاسی و ارزش‌های حاکم بر آن است. نحوه معرفت ما نسبت به این ارزش‌ها و میزان اعتبار و حقانیت این ارزش‌ها نیز بحثی معرفت‌شناختی است. بنابراین، بحث در سرشت معرفت سیاسی و منابع و محدودیت‌ها و نحوه توجیه آن، درون‌مایه معرفت‌شناسی سیاسی را تشکیل می‌دهد. افزون بر این که برخی دیدگاه‌ها در معرفت‌شناسی مصطلح در حوزه فلسفه سیاسی، بازتاب دارد.

تأمل در تاریخ فلسفیدن سیاسی نشان می‌دهد که چگونه رویکردهای معرفت‌شناختی ویژه، در حوزه فلسفه سیاسی تأثیرگذار بوده است، تا جایی که می‌توان ادعا کرد هر فلسفه سیاسی لزوماً مبتنی بر معرفت‌شناسی متناسب با آن شکل می‌گیرد.

i. Epistemology

ii. Knowledge

iii. justify

iv. rational

v. normative



۲. ابتناء فلسفه سیاسی بر مبانی معرفت‌شناختی

جهت ایضاح این نکته محوری که مبانی معرفت‌شناختی در سمت و سوی فلسفه سیاسی و درون‌مایه آن اثرگذار است، به برخی شواهد عینی و تاریخی در میان متفکران سیاسی متوسل می‌شویم.

اثبات‌گرایی منطقی^۱ یا تمسک به اصل معناداری انحصاری قضایای تجربی عملاً به بی‌معنایی کلیه فعالیت‌های فلسفی و مباحث ارزشی و توصیه‌ای معتقد شدند. اثبات‌گرایان منطقی با طرح معیاری تنگ و محدود برای معناداری بر این نکته اصرار ورزیدند که هرگونه اظهار نظر دربارهٔ واقعیات مربوط به انسان و جامعه باید برخاسته از تجربه و روش علمی تجربی باشد؛ زیرا هر آن‌چه به روش تجربی اثبات‌پذیر نباشد، از اساس، بی‌معناست؛ از این رو شهودهای عقلانی و فلسفی راجع به همهٔ موضوعات که شامل انسان و جامعه نیز می‌شود، کاملاً بی‌معنا است. این رویکرد معرفت‌شناختی تنگ‌نظرانه ضمن به حاشیه راندن همهٔ اشکال تفکر فلسفی، از جمله فلسفهٔ سیاسی، تنها مجرای که برای فیلسوفان سیاسی باقی می‌گذاشت، تحلیل منطقی مفاهیم سیاسی بود. البته مطالعه تجربی رفتارهای سیاسی که شاخه‌ای از مطالعات تجربی است، مورد تأکید خاص بود که البته این سنخ مطالعات تجربی در قلمرو علوم سیاسی قرار می‌گیرد و ربطی به فلسفهٔ سیاسی ندارد. ملاحظه می‌شود که یک مبنای معرفت‌شناختی چگونه مسیر فلسفه سیاسی را دگرگون می‌کند و تداوم فلسفه سیاسی کلاسیک را کاملاً متوقف نموده و برای فیلسوف سیاسی چیزی جز ایضاح و تحلیل مفهومی مفاهیم اصلی سیاست باقی نمی‌گذارد.

نمونه دیگر، موضوع معرفت‌شناختی دیوید هیوم راجع به جایگاه و شأن عقل و خرد آدمی است که این‌جا نیز نگاه کاملاً تجربه‌گرایانه و ضد سنت عقل‌گرایی ارسطویی، تأثیرات مهمی در حوزهٔ اخلاق و فلسفه سیاسی به جا می‌گذارد. هیوم در بخش اول کتاب خود «رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی» تحت عنوان «دربارهٔ فهم» که در واقع، خطوط اصلی معرفت‌شناختی وی را رقم می‌زند، ضمن ارائهٔ تحلیلی از توانایی‌ها و ظرفیت‌های ذهنی و معرفتی انسان، نقش عقل را در شکل‌دهی داورهای اخلاقی و سیاسی به غایت محدود می‌کند و در نقطهٔ مقابل، میدان وسیعی برای احساسات، امیال و غرایز و عواطف بشری می‌گشاید. از نظر وی عقل آدمی در قلمرو اموری که مربوط به غایات و اهداف زندگی

i. logical positivism

است، فاقد صلاحیت داوری و تشخیص است؛ لذا راجع به اهداف زندگی به طور عام و زندگی اخلاقی و سیاسی، به طور خاص هیچ درک و توصیه‌ای نمی‌تواند داشته باشد. عقل از نظر هیوم صرفاً در مورد اختلافات موجود در مدرکات حسّی و آن‌چه برخاسته از ادراکات حسّی است، می‌تواند داوری داشته باشد و حقیقت را از خطا باز شناسد. خلاصه این‌که داوری‌های مربوط به ارزش‌های اخلاقی و سیاسی از سنخ «راهنمایی عملی» هستند که انجام آن از توانایی عقل خارج است. عقل از نظر هیوم نمی‌تواند مولد قواعد اخلاقی باشد و هیچ تأثیری بر امیال اعمال ما ندارد. غایات و اهداف زندگی توسط مرجعی غیر از عقل که همان امیال و غرایز ماست، ترسیم می‌شوند و شأن عقل، محدود به قلمرو اسباب و ابزار است، یعنی اسباب و وسایل لازم جهت ارضاء امیال و رسیدن به غایات و اهداف توسط عقل (عقلانیت ابزاری) تشخیص داده می‌شوند.^۳

روشن است که پذیرش این دیدگاه معرفت‌شناختی چه تأثیر عمیقی بر فلسفه سیاسی یک فیلسوف می‌گذارد؛ خصوصاً در ساحت هنجاری و توصیه‌ای فلسفه سیاسی. بر اساس این نگاه، عقل در مباحث مهم فلسفه سیاسی نظیر فضایل جامعه سیاسی، غایات و ارزش‌های بنیادین جامعه سیاسی، توصیه‌های مربوط به نظام سیاسی ایده آل و مطلوب، مبحث عدالت و آزادی و امثال ذلک، دیگر یک منبع معرفت نیست و در تمامی این بحث‌ها عقل و استدلال عقلی، غایت است.

نمونه پایانی از نسبت معرفت‌شناسی و فلسفه سیاسی را با این مقدمه آغاز می‌کنیم که بخش وسیعی از فلسفه سیاسی مشتمل بر دعاوی عام و پاسخ‌های کلی و غیر محدود به شرایط و زمان خاص است. نظریه‌های سیاسی که پیکره اصلی فلسفه سیاسی را در ابعاد مختلف تشکیل می‌دهند، خصلت تعمیم‌گرایانه دارند و به اصطلاح، فراتاریخی^۱ هستند. از طرفی دیگر، هر نظریه سیاسی از تعدادی مفهوم تشکیل می‌شود که فراتاریخی بودن و عمومیت زمانی نظریه‌ها منوط به ثبات و تعین مفهومی و عدم تغییر این مفاهیم در ستر زمان است. با این مقدمه، روشن می‌شود که آن دسته از نگاه‌های معرفت‌شناختی که بر سیالیت و عدم ثبات معنایی واژگان و مفاهیم کلیدی سیاست، نظیر آزادی، برابری، عدالت، انصاف، خیرات اجتماعی اصرار می‌ورزند، راه را بر امکان ارائه چنین نظریه‌هایی عام و فرا تاریخی سدّ می‌نمایند. برای مثال، کسانی که معتقدند مفاهیم و ایده‌ها که سازنده عناصر



اصلی هر نظریه‌پردازی هستند، تعریف خود را در چارچوب زمینه خاصⁱ فرهنگی دریافت می‌کنند، طبعاً به سیالیت و توسعه و تحول معنایی واژگان معتقد می‌شوند. افزون بر این که این قبیل واژگان از منظر این معرفت‌شناسی خاص، دیگر منفرد و بیگانه از هم نیستند، بلکه با هم مرتبطند و به قول چارلز تیلور، یک «فضای معناشناختی»ⁱⁱ یا مجموعه‌ای از شباهت‌ها و تمایزات معنا ساز را تشکیل می‌دهند.^۴ بنابراین، مسئله هرمنوتیکی و معرفت‌شناختی این‌جا این است که آیا این مفاهیم کلیدی سیاسی، توان آن را دارند که خارج از فضای سمانتیک یا پیش‌زمینه فرهنگی خود قرار گیرند و زمینه‌ساز یک نظریه سیاسی عام را فراهم آورند؟ طبیعی است که پاسخ معرفت‌شناختی منفی به این پرسش، باب هرگونه فعالیت سیاسی عام و کلی را مسدود می‌نماید و اجازه نمی‌دهد که برای نمونه، نظریه عدالت عامل یا نظریه‌ای کلان و عام درباره ارزش‌های بنیادین جامعه سیاسی شکل بگیرد.

پس از ایضاح پیوند منطقی میان مبانی معرفت‌شناختی و فلسفه سیاسی به برخی از مشاکل معرفتی‌شناختی - که فلسفه سیاسی اسلامی با آن رو به رو است - اشاره می‌کنیم. اقدام به تنقیح این فلسفه سیاسی بدون موضع‌گیری روشن و پاسخ به این چالش‌های معرفت‌شناختی، موجه و معقول نیست. البته در ظرف یک مقاله متصور نیست که تمامی ابعاد معرفت‌شناختی دخیل در فلسفه سیاسی اسلامی، اشاره و بررسی شود؛ از این رو کوشش می‌شود که تنها به برخی مباحث برجسته و مهم اکتفا گردد.

۳. مبنای‌گرایی در برابر توجیه پراگماتیستی

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی عام و مصطلح و نیز معرفت‌شناسی‌های خاص، مثل معرفت‌شناسی دینی، بحث توجیهⁱⁱⁱ و نحوه موجه کردن و مدلل ساختن مدعیات معرفتی است. در تاریخ تفکر سیاسی، غلبه با رویکرد «انتزاعی یا تجریدی» است. این جریان غالب در سنت تفکر سیاسی می‌کوشد یا استدلال عقلی را پشتوانه نظریه‌پردازی - های سیاسی قرار دهد و یا آن‌که با تحلیل صورت وضعیت فرضی به انتخابی مناسب درباره محتوای مسئله مورد نظر دست یابد؛ نظیر آنچه معمولاً در نظریه‌های قرارداد

i. context

ii. semantical space

iii. Justification

اجتماعی اتفاق می‌افتد. همان‌طور که ریچارد رزرتی خاطر نشانی می‌کند در مقولاتی نظیر سیاست، نظریه اخلاقی و نظریه اجتماعی، دو نگاه کلی وجود دارد. نگاه اول که نگرشی مطلق‌انگار است و تبلور روشن آن را در عصر روشنگری شاهدیم، بر آن است که برای هر پرسش سیاسی یا اخلاقی، پاسخی صحیح وجود دارد که عقل به روش صحیح به آن خواهد رسید؛ از این رو تکاپوی علمی در این شاخه‌های مختلف باید به سمت پاسخ معین و درست رهنمون شود و در صورتی، نظریه‌های سیاسی و اجتماعی و اخلاقی، مهم و اساسی شمرده می‌شوند که بتوانند از پشتوانه استدلالی فلسفی و عمیق برخوردار باشند. این رویکرد بر لزوم توجیه عقلانی تأکید می‌کند و میان حقیقتⁱ و موجه بودن ارتباط می‌بیند. نگرش دوم، عمل‌گرایانهⁱⁱ است، پیوندی میان موجه بودن و حقیقت تصویر نمی‌کند و توجیه یک نظریه اجتماعی و سیاسی را به جای پشتوانه استدلالی، در وفاق و همسازی آن با واقعیات و مقبولات یک جامعه و هم‌آهنگی با عناصر فرهنگ عمومی آن جست‌وجو می‌کند و نیاز این پرسش از این که «آیا آن نظریه حقیقت دارد» بر طبق این رویکرد عمل‌گرایانه، پرسشی نامربوط است.⁵

رویکرد معرفت‌شناختی اول، «مبنای‌گرایانه»ⁱⁱⁱ است؛ در حالی که رویکرد عمل‌گرایانه، «ضد مبنای‌گرایانه»^{iv} است. طبق رویکرد ضد مبنای‌گرایانه، یک فلسفه سیاسی یا نظریه سیاسی قطعاً نیازمند صورت‌بندی نظری و فلسفی است، اما محتاج دفاع عقلانی و فلسفی و تلاش برای اقامه استدلال و مبناسازی نظری و اخلاقی جهت توجیه و مدلل‌سازی خویش نمی‌باشد. جان رالز در پاسخ به نقد هابرماس به لیبرالیسم سیاسی خود عملاً سیمای ضد مبنای‌گرایانه لیبرالیسم سیاسی خویش را آشکار می‌کند؛ آن جا که تأکید می‌کند تلقی وی از لیبرالیسم، صرفاً در چارچوب سیاسی حرکت می‌کند و فلسفه را به حال خود رها می‌سازد و این لیبرالیسم بدون تکیه بر هیچ قسم دکترین جامع اخلاقی یا فلسفی یا مذهبی، کار خود را به انجام می‌رساند.⁶

بنابراین، فلسفه سیاسی اسلامی نیز مانند هر فلسفه سیاسی دیگر باید موضع معرفت‌شناختی خویش را معین نماید که آیا به توجیه فلسفی و عقلانی عناصر درونی

-
- i. truth
 - ii. pragmatic
 - iii. foundationalist
 - iv. anti – foundationalist

خویش می‌اندیشد یا آن که با موضعی عمل‌گرایانه و هرمنوتیکی صرف، تناسب درون‌مایه خویش با فرهنگ عمومی جوامع اسلامی و ارزش‌ها و اصول اسلامی موجود در آن را برای موجه ساختن خویش کافی می‌داند. یعنی در باب کفایت یا عدم کفایت رویکرد هرمنوتیکی به سیاست، اتخاذ موضع نماید.

۴. تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی

فارغ از اختلافاتی که به طور طبیعی، فیلسوفان مسلمان در جزئیات فلسفه سیاسی اسلامی خواهند داشت، در این نکته مشترکند که مدل مطلوب نظام سیاسی در این فلسفه سیاسی از سنخ «حکومت دینی» خواهد بود، یعنی در ساحت‌های مختلف حیات سیاسی از تصمیم‌گیری کلان سیاسی و اقتصادی گرفته تا وضع قوانین و توزیع امکانات جامعه و نحوه تعامل با مردم، همه بر اساس اصول، ارزش‌ها و باورها و معتقدات اسلامی باید انجام پذیرد. زمانی که بخواهند مجموعه‌ای از باورها، معتقدات و ارزش‌ها به درون حیات اجتماعی و عمومی جامعه راه پیدا کنند و مبنای قرار گیرند، پرسش‌های معرفت‌شناختی متعددی رخ می‌نماید که در این‌جا به برخی از آنها اشاره می‌کنم.

نخستین پرسش، آن است که آیا آموزه‌های دینی در عرصه اجتماع و سیاست و اقتصاد و فرهنگ، گزاره‌های عینی^۱ هستند یا ذهنی و سوپزکتیو؟ تلقی‌های مختلفی از عینی‌گرایی وجود دارد، ولی همان‌طور که جان رالز تأکید می‌کند، هر تلقی از عینی‌گرایی باید تعریفی مشخص از درستی و نادرستی داشته باشد؛ زیرا قضیه عینی، قابل توصیف به درستی و نادرستی است؛ همچنان‌که هر تلقی از عینی‌گرایی باید بتواند با معیارها و اصولی که معرفی می‌کند، چارچوب و نظمی معین برای استدلال کردن معرفی نماید؛ به گونه‌ای که افراد مجبور شوند خود را با آن چارچوب تنظیم نمایند؛ اگر بخواهند نظریه یا تصویری عینی را عرضه بدارند.^۲ گزاره‌های عینی به وجهی با واقع مرتبند؛ پس نکته معرفت‌شناختی نخستین، آن است که فیلسوف سیاسی مسلمان روشن کند که اصول و باورهای دینی، ارزش‌های اسلامی و احکام و الزامات تشریحی دین را به چه معنا یا معانی، عینی می‌داند. از طرف دیگر، قضایای دینی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: الف) آن دسته از گزاره‌های عینی که ما به مدد ابزار شناختی که در اختیار داریم، صدق و کذب آنها را می-



توانیم آشکار نماییم؛ ب) گزاره‌هایی که عینی و ناظر و حاکی از واقع هستند، اما تحقیق‌پذیر نمی‌باشند و ما نمی‌توانیم به طور بالفعل در مورد صدق یا کذب بودن آنها تحقیق و اظهار نظر نماییم. با توجه به این مقدمه، گام دوم معرفت‌شناختی، آن است که فیلسوف سیاسی مسلمان مشخص کند که گزاره‌های دینی - که در ظرف اجتماع، حضور جدی دارند - آیا تحقیق‌پذیر بالفعل می‌باشند یا نه؟ در این جا تعیین دقیق مراد از «تحقیق-پذیری» حائز اهمیت است. آیا اثبات یک قضیه، آن‌گونه که در منطق و ریاضیات از واژه «اثبات» اراده می‌شود، مراد است یا آن که تحقیق‌پذیری و اثباتی که در علوم تجربی و اجتماعی از نظریه‌های علمی اراده می‌شود، مراد است؟ ابهام مهم، آن است که آیا برای تحقیق‌پذیری و اثبات، مستدل بودن و مقنع بودن برای همه مردم (اعم از مؤمن و غیر مؤمن) لازم است یا صرف این که نزد دین‌داران، این باورها و معتقدات و توصیه‌ها واجد پشتوانه استدلالی قانع‌کننده باشند، کفایت می‌کند؟

برخی برآنند که حتی اگر بپذیریم که باورها و معتقدات دینی در عین عینی بودن، تحقیق‌پذیر بالفعل نیستند، باز راهی برای حضور این باورها و آموزه‌های دینی در عرصه اجتماع و تشکیل حکومت دینی وجود دارد:

اگر باورهای دینی [اعتقادات، عبادیات، اخلاقیات، انسان‌شناسی] بالفعل غیر قابل تحقیق یا احیاناً subjective باشند، آن وقت فقط در صورتی می‌توان حکومت دینی داشت که مردم به آن رأی بدهند، یعنی بگویند درست است که حق و باطل آن معلوم نیست، ولی همه ما یا اکثریت ما آن را می‌خواهیم و حکومت باید دینی باشد.^۱

این نحوه توجیه حکومت دینی که به جای پشتوانه استدلالی به خواست و رأی اکثریت یا پذیرش آن در فرهنگ عمومی متوسل می‌شود، از مصادیق رویکرد عمل‌گرایانه و توجیه هرمنوتیکی نظریه سیاسی است که در بند پیشین به آن اشاره شد.

۵. وجوه معرفت‌شناختی جانب‌هنجاری فلسفه سیاسی

مباحث هنجاری و ارزشی مربوط به سیاست، بخش مهمی از هر فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد. این بُعد از فلسفه سیاسی، معطوف به تشخیص نظم سیاسی مطلوب و موجه کردن آن است. پرسش محوری این بخش، آن است که جامعه انسانی واقعاً چه شکلی باید باشد و مناسبات سیاسی جامعه چگونه سامان یابد تا وضع مطلوب حیات



اجتماعی، تحقق یابد؟ از این رو مباحثی نظیر مدل مطلوب نظام سیاسی، فضایل جامعه سیاسی و سلسله مراتب احتمالی آن (مثلاً جایگاه عدالت اجتماعی در میان فضایل اجتماعی) حیطة اختیارات دولت، قلمرو آزادی‌ها و حقوق فردی، اصول و معیارهای حاکم بر عدالت توزیعی، نسبت میان اخلاق و سیاست و نقش ارزش‌های اخلاقی در تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی و اجتماعی، توصیه‌هایی در زمینه ارتقاء و بهسازی غایات جامعه سیاسی، همگی مصادیق جانب‌هنجاری و تجویزیⁱ فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهند. این بخش بسیار مهم از فلسفه سیاسی، مباحثی معرفت‌شناختی را در پی دارد که بدون پاسخ روشن به آنها نمی‌توان این بُعد مهم را به سرانجام رسانید. در این جا بر روی برخی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی جانب‌ارزشی و هنجاری فلسفه سیاسی اسلامی متمرکز می‌شویم.

۵.۱. منشأ معرفت ما به قضایای ارزشی و اخلاقی

درباره قضایای اخلاقی و ارزشی؛ مباحث فلسفی زیادی وجود دارد که در «فلسفه اخلاق» و «فلسفه ارزش‌ها» به آن پرداخته می‌شود. برخی از مباحث مربوط به بُعد هستی‌شناختی ارزش‌ها و قضایای اخلاقی است که در حقیقت، سرشت و ماهیت این‌گونه گزاره‌ها را می‌کاود، نظیر این که آیا ارزش‌ها و قضایای اخلاقی از سنخ واقعیت‌ها هستند یا متفاوت با آنها. آیا ارزش‌ها و قضایای اخلاقی به واقعیت‌ها قابل تحویل و ارجاع هستند؟ⁱⁱ همچنین بحث در این که این گزاره‌ها، عینی هستند یا سوپژکتیو، جلوه‌ای دیگر از مباحث مربوط به هستی‌شناسی و سرشت‌شناسی قضایای اخلاقی و ارزشی است، اما از بُعد معرفت‌شناختی، پرسش محوری، آن است که ما چگونه به این قضایا می‌رسیم و به آنها معرفت و شناخت پیدا می‌کنیم. باور و شناخت ما به این قبیل قضایا، بر آمده از شناخت عقلی و شهودی است یا آن که ما دارای حسّی اخلاقی به نام وجدان و شعور اخلاقی هستیم که راهبر ما به سوی درک این قضایاست؟ آیا تصدیق به این قضایا برخاسته از توافق و قرارداد جمعی است و حضور در جامعه، آنها را به ما تحمیل می‌کند و باورهای ارزشی ما را شکل می‌دهد؟ اگر تصدیق ما به این قضایا به شهود عقلی است، چه تفاوتی میان درک عقلی ما از حقایق عینی خارجی و درک عقلی ما از امّهات قضایای اخلاقی و

- i. normative
- ii. objective

ارزشی، نظیر قبح ظلم و لزوم عدالت‌ورزی وجود دارد؟

بنابراین، بار دیگر روشن می‌شود که فلسفه سیاسی، دانشی بینارشته‌ای است و تنقیح محتوای آن با مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفه اخلاق و فلسفه ارزش‌ها در آمیخته است و بدون پرداختن به آنها و اتخاذ موضع مناسب نسبت به این قبیل مباحث بنیادین؛ آنچه به عنوان فلسفه سیاسی عرضه می‌شود، فاقد پشتوانه‌های نظری لازم و ضروری است.

۲. ۵. غایت‌گرایی در برابر وظیفه‌گرایی

در تاریخ تفکر فلسفی در حوزه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، دو جریان اصلی در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند. وظیفه‌گراییⁱ بر این نکته تأکید دارد که تشخیص آنچه درست، حق و بایستنی است، نباید بر اساس تلقی خاصی از آنچه خیر، خوب، سعادت و کمال است، تعیین و درک شود و لازم است مستقل از این‌گونه تصورات رقم بخورد. خیر و خوبی فردی یا جمعی، پیش‌نیاز هیچ درک و تشخیصی از آنچه بایستنی و حق و درست است، قرار نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر، بر اساس وظیفه‌گرایی، right (آنچه درست و حق است) مقدم و مستقل از good (آنچه خوب و خیر است) می‌باشد. بنابراین، «نفع-انگاری»ⁱⁱ که «اصل نفع» و به حداکثر رساندن نفع برای حداکثر افراد جامعه را مبنای تصمیم‌گیری سیاسی، وضع قوانین و رعایت عدالت در جامعه می‌داند، آشکارا با وظیفه-گرایی در تقابل است؛ زیرا آن چه بایسته و درست و الزامی است، را بر اساس تصویری خاص از خیر اجتماعی (به حداکثر رساندن نفع اکثریت جامعه) ترسیم می‌کند. همچنان که کمال‌گراییⁱⁱⁱ که به لزوم توجیه به غایات و کمالات خاصی (حسب اختلاف فلسفه‌ها و نظریه‌های اخلاقی کمال‌گرا در مورد محتوای غایات و کمالات) اصرار می‌ورزد و شهود اخلاقی ما نسبت به غایات و کمالات را در هر مورد، مبنای اخلاقی تصمیم‌گیری سیاسی و اجتماعی می‌داند، با وظیفه‌گرایی ناسازگار است. امانوئل کانت در عصر روشنگری و جان رالز در روزگار ما از چهره‌های شاخص وظیفه‌گرایی هستند. رالز بر آن است که نظریه عدالت وی باید بر محور روش شکل گیرد که کاملاً وظیفه‌گرا باشد و بر هیچ تصور

i. deontologism

ii. utilitarianism

iii. perfectionism



پیشینی از خیر و کمال و سعادت استوار نباشد.^{۱۰} رویکرد غایت‌گرایانه^۱ بر آن است که تشخیص آن‌چه بایستنی و درست و حق است، باید لزوماً بر اساس آن‌چه برای انسان (چه به طور فردی و چه اجتماعی) خیر و سعادت است، تعیین و مشخص شود. برای نمونه، تشخیص اصول عدالت و معیارهای توزیع عادلانه مواهب و امکانات و زحمات و مسئولیت‌های اجتماعی در ساحت‌های مختلف حیات جمعی بدون در نظر گرفتن آن‌چه خیر و سعادت فرد و جامعه است، میسر نمی‌باشد. در تاریخ تفکر اخلاقی، غلبه با غایت‌گرایی است و ارسطو و افلاطون از چهره‌های شاخص این رویکرد فلسفی هستند.

تردیدی نیست که منابع دینی ما و آیات قرآنی و روایات اسلامی بر ترسیم غایات و اهداف خاصی نظیر لقاء الله، قرب الهی، خلیفه الله شدن و امثال ذلک به عنوان خیر نهایی و سعادت آدمی تصریح دارند و الزامات و وظایف فردی و اجتماعی را در جهت این اهداف سمت و سو می‌دهند، اما یک فیلسوف سیاسی مسلمان باید موضع معرفت‌شناختی خود را در این بحث مهم تحکیم بخشد و بر چالش‌ها و نقدهای رقیب فائق آید و اگر متخذ از آیات و روایات از غایت‌گرایی خاصی حمایت می‌کند، باید ضعف فلسفی وظیفه-گرایی را مدلل سازد.

۳. ۵. امکان استنتاج باید از هست

دیوید هیوم در فراز مشهوری از کتاب «رساله‌ای درباره طبیعت آدمی»^{۱۱} تأکید می‌کند که در یک استدلال معتبر هرگز نباید برای وصول به نتایج ارزشی و هنجاریⁱⁱ از مقدمات مربوط به واقعیت و هست‌ها سود جست. این مطلب که به چنگک هیومⁱⁱⁱ موسوم است، سرآغاز بحثی معرفت‌شناختی و مهم تحت عنوان «مسئله باید و هست» شده است. از نظر هیوم، منطقاً نمی‌توان قضایای ارزشی (اعم از اخلاقی و حقوقی) که از آن به «باید» تعبیر می‌کنیم، از قضایای مربوط به واقعیات استنتاج کرد. «الزام و باید»^{iv} را نمی‌توان از دل

- i. teleological
- ii. normative
- iii. Hume's fork
- iv. ought

«هست»ⁱ بیرون کشید؛ بنابراین، قضایای فلسفی و معرفتی را نمی‌توان پشتوانه نظری قضایای ارزشی و توصیه‌ای قرار داد.

بازتاب این رویکرد در حوزه سیاست آن است که نباید به اتکای تحقیقات مربوط به طبیعت انسان، واقعیات جامعه انسانی، اصولی سیاسی و اخلاقی را توصیه و تجویز کرد. پذیرش این مبنای هیوم به معنای مرگ فلسفه سیاسی کلاسیک است؛ زیرا در اندیشه سیاسی کلاسیک، متفکران می‌کوشند تصور خویش از خیر و سعادت و حق را با واقعیات شرایط انسانی پیوند دهند و حقوق آدمیان و مدل سیاسی مطلوب و اصول و ارزش‌های حاکم بر روابط سیاسی را با توجه به تلقی خویش از واقعیات انسان و جامعه انسانی مستند سازند.

این مسئله برای عالمان مسلمان، کاملاً جدی و مهم است. مروری بر تاریخ تفکر اخلاقی و سیاسی فیلسوفان و عالمان مسلمان نشان می‌دهد که چگونه آنان مباحث هستی‌شناختی و انسان‌شناختی را مبنای اخلاق و سیاست قرار داده‌اند. در کلیه کتبی که بر مبنای اخلاق فلسفی نگاشته شده، اخلاق بر انسان‌شناسی فلسفی و قوای انسان و ارتباط این قوا با یکدیگر پایه‌ریزی شده است و هسته‌های مربوط به انسان، پایه الزامات و بایسته‌های اخلاقی قرار گرفته است. در حوزه فلسفه سیاسی نیز آثار فارابی به وضوح، شاهد این مدعا است که چگونه مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در آثار وی پشتوانه ایده‌ها و توصیه‌های سیاسی قرار می‌گیرند.

در آیات قرآنی نیز با مواردی روبه‌رو می‌شویم که به نظر می‌رسد قضایای توصیه‌ای و ارزشی، مستند به قضایای واقعی و هستی‌شناختی شده است. برای نمونه به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

أفغیر دین الله بیغون و له أسلم من فی السموات والارض طوعاً و کرهاً و الیه
یرجعون^{۱۲}

در این آیه شریفه به دو قضیه از نوع «هست‌ها» تمسک شده است تا بایستنی بودن پیروی و ابتغاء دین او توجیه و مدلل شود. این دو قضیه عبارتند از این واقعیت که هر چه در آسمان و زمین است، از روی رغبت یا با اکراه، تسلیم اوست و دیگر این‌که بازگشت همه چیز به سوی او می‌باشد.

و ان الله ربّي و ربکم فاعبدوه هذا صراط مستقیم^{۱۳}
در این آیه مبارکه نیز الزام و امر به عبودیت پروردگار، مستتج از این واقعیت شده
است که الله تعالی ربوبیت دارد. وجه استنتاج، آن است که اگر موجودی به تحقق ربّ بود،
لزوماً باید عبادت شود.

ربّ السموات والارض و مابینهما فاعبده واصطبر لعبادته^{۱۴}
در این آیه نیز به نفس همان بیان و توجیهی که در آیه پیش اشاره شد، امر به عبادت
او مستند به ربوبیت حق تعالی نسبت به آسمانها و زمین و موجودات آن شده است. به هر
تقدیر، این بحث معرفت‌شناختی برای ما حائز اهمیت است و دفاع فلسفی و منطقی از
امکان استنتاج باید از هست و شرایط چنین استنتاجی از مباحث مبنایی فلسفه سیاسی
اسلامی است.



سخن پایانی

در پایان این مقاله فشرده، دو نکته مهم خاطر نشان می‌شود. نخست، آن که مباحث و
مبانی معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلامی، متفاوت با مباحث روش‌شناختی آن است.
همان‌طور که تنقیح این فلسفه سیاسی، منوط به ایضاح مباحث معرفت‌شناسانه آن است،
متوقف بر آشکار ساختن ابعاد روش‌شناختی آن نیز می‌باشد. از این رو بحث مهم جایگاه
عقل در فلسفه سیاسی اسلامی و قلمرو و میزان کاربست استنتاج عقلی در ترسیم محتوای
این فلسفه سیاسی به سبب مربوط بودن به مباحث روش‌شناختی فلسفه سیاسی اسلامی
متفاوت با مباحث روش‌شناختی آن است. همان‌طور که تنقیح این فلسفه سیاسی منوط به
ایضاح مباحث معرفت‌شناسانه آن است، متوقف بر آشکار ساختن ابعاد روش‌شناختی آن نیز
می‌باشد. از این رو بحث مهم جایگاه عقل در فلسفه سیاسی اسلامی و قلمرو و میزان
کاربست استنتاج عقلی در ترسیم محتوای این فلسفه سیاسی به سبب مربوط بودن به
مباحث روش‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام در این نوشته مورد اشاره و بحث قرار نگرفت.

نکته دوم، آن که غالب محورهای مورد اشاره در این نوشتار، جزء مبانی فلسفه سیاسی
اسلامی، طبقه‌بندی می‌شود نه مسائل آن. از این رو، بحث تفصیلی در آن، مشغله مستقیم
این شاخه علمی محسوب نمی‌شود؛ زیرا در هر علم، بایستی به مسائل آن علم پرداخت؛
هر چند غفلت و بی‌توجهی به مبانی مسائل آن علم نابخشودنی است؛ بنابراین، فیلسوف
سیاسی مسلمان در تنقیح فلسفه سیاسی اسلامی باید به این مباحث معرفت‌شناختی و

روش‌شناختی و انسان‌شناختی به عنوان مبانی ضروری بحث خود توجه کند؛ ولو در قالب اصول موضوعه و پیش‌فرض‌هایی که در جای خود باید به تفصیل بحث شود، اتخاذ موضع نماید؛ تا در این صورت، ساختار منطقی مباحث محفوظ بماند و روشن شود که سیر مباحث و مسائل بر اساس چه بایدهای نظری و معرفت‌شناختی دنبال می‌شود.



پی‌نوشت‌ها

1. نگارنده بر آن است که نگاه معرفت‌شناسانه به دین بر حول سه مقولهٔ رئیسی متمرکز

می‌شود:

الف) معرفت‌شناسی باور دینی که دغدغهٔ اصلی این زاویه از معرفت‌شناسی دینی، میزان معرفت بودن یک باور دینی است. باورهای دینی به ویژه باور به وجود خداوند و صفات او آیا از سنخ علم و معرفت هستند؟ آیا مؤمن اساساً در داشتن چنین باورهایی عقلانی (rational) رفتار می‌کند و در داشتن آنها موجه است؟

ب) معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی که عمدتاً معطوف به بحث در ماهیت تجربهٔ دین، سنخ‌شناسی وحی، میزان معرفت‌بخشی تجربه‌های دینی، امکان تأثیرپذیری تجربهٔ دینی از افق معنایی صاحب تجربه و امثال ذلک می‌باشد.

ج) معرفت‌شناسی فهم متون دینی که در واقع در بر گیرندهٔ جانب معرفت‌شناختی مقولهٔ فهم و تفسیر متنی است. از آن‌جا که بخش معظمی از الهیات و باورهای کلامی با مقولهٔ تفسیر متون وحیانی گره خورده است، وجوه معرفت‌شناختی مربوط به تفسیر متن، نظیر ساز و کار وصول به معنای متن، عوامل دخیل در شکل‌دهی فهم ما از متن، اقتضائات خاص هرمنوتیکی متون مقدس، از جمله مباحث مهم این بخش از معرفت‌شناسی دینی است. کتاب‌های غربیان دربارهٔ معرفت‌شناسی دینی معمولاً به بند الف و ب اکتفاء می‌کنند.

2. فلسفه سیاسی، سه بخش اصلی دارد. بخش نخست آن معمولاً به تحلیل و ایضاح مفهومی واژگان کلیدی حوزهٔ سیاست، نظیر دولت، اقتدار، عدالت، آزادی و حقوق اساسی می‌پردازد و از آن‌جا که تحلیل ماهیت این مفاهیم، مشغله‌ای فلسفی است، در ذیل فلسفه سیاسی طبقه‌بندی می‌شود. بخش دوم به مباحث توصیفی موسوم است که به پرسش‌هایی نظیر این که جامعه سیاسی چیست، منشأ تکوین دولت کدام است، چرا باید از حکومت اطاعت کرد و مبدأ حقانیت و مشروعیت قدرت سیاسی چه می‌تواند باشد، می‌پردازد. مبحث مهم انسان‌شناسی سیاسی و مباحث مربوط به حقیقت انسان و سعادت او و اساساً آن تلقی فلسفی از انسان که پشتوانه هر نظریه و فلسفه سیاسی است، جزء مباحث توصیفی فلسفه سیاسی است. جانب



سوم فلسفه سیاسی به بحث‌های ارزشی و هنجاری و توصیه‌ای حوزه سیاست می‌پردازد که در متن مقاله با توضیح بیشتری آمده است.

3. David Hume, *Treatise on human nature*, Edited by L.A.Seldy-Biggi, The clarendon, press, 1988, p. 457.

همچنین تلخیص دیدگاه هیوم در این باره را می‌توانید در ضمیمه اول (Appendixi)

کتاب دیگر هیوم «تحقیق درباره فهم انسانی» پی‌بگیرید.

David Hume, *An Inquiry concerning human understanding*, Edited by seldy-Biggi, The clarendon press, 1975.

4. Charles Taylor, "Interpretation and the science of man" Published in "philosophical papers" vol 2, Cambridge University press, 1985, p. 22.

5. alan Malachowski, Reading Rorty, Basil Blackwell, 1990, pp 280, 281.

همچنین به منبع ذیل مراجعه شود:

ریچارد رُرتی، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: طرح نو،

۱۳۸۲)، صفحات ۱۷ و ۱۸.

6. John Rawls, *Political liberalism*, Columbia University press, 1996, p. 375.

7. Rawls, *Political liberalism*, pp. 110-112.

8. ملکیان مصطفی، *سنت و سکولاریسم* (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱)، ص

۲۵۵.

9. برای نمونه، آیت الله مصباح یزدی، الزامات اخلاقی را ضرورت بالقیاس و بیان رابطه

ضروری (از سنخ هست‌ها) میان فعل اخلاقی و غایات و کمالات انسانی می‌دانند؛ پس الزام

اخلاقی، سنخی متفاوت از رابطه واقعی میان دو امر واقعی (فعل اخلاقی و غایت واقعی انسان)

نخواهد بود.

10. John Rawls, *A Theory of justice*, Oxford University press, 1971, pp. 26,30.

11. Hume, *Treatise on human nature*, p. 469.

12. آیا آنها غیر از آیین خدا می‌طلبند؟ حال آن‌که کسانی که در آسمانها و زمین هستند، از

روی اختیار یا از روی اجبار، در برابر فرمان او تسلیمند و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند.

سوره آل عمران، آیه ۸۳.

-
13. و خداوند، پروردگار من و پروردگار شماست؛ پس او را پرستش کنید؛ این است راه راست. سورهٔ مریم، آیهٔ ۳۶.
14. پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو قرار دارد، پس او را پرستش کن و در راه عبادتش صبور باش. سورهٔ مریم آیهٔ ۶۵.

