

فلسفه سیاست (۲)

روشن‌شناسی در حوزه فلسفه سیاسی اسلام

در گفت‌وگو با حضرت آیه‌الله محمدتقی مصباح

چکیده

فلسفه سیاست اسلامی یا فلسفه سیاسی اسلام عبارت است از آن دسته از مبادی تصویری و تصدیقی که در تبیین نظریه سیاسی اسلام مورد استفاده قرار می‌گیرد و شامل قضایای هنجاری و یا توصیفی می‌شود. برای اثبات مسائل نظری سیاسی، می‌توان از قضایای هنجاری یا توصیفی بهره برد؛ حتی مسائل هنجاری را هم می‌توان با مقدمات توصیفی و واقعی اثبات کرد. از این‌رو، در بحث روشن‌شناسی می‌توان از قضایای هنجاری استفاده کرد.

در مسائل هنجاری، سه نوع بحث مطرح می‌شود: یک نوع بحث بیشتر جنبه فلسفی دارد و به مبادی یک علم خاص برمی‌گردد مانند آنچه در فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاست مطرح می‌شود. نوع دیگر، مسائلی محدودتر است و از عوارض ذاتی موضوع علم به شمار می‌آید. نوع سوم، به مقام عمل مربوط می‌شود و کسانی باید با توجه به فلسفه و مسائل یک علم، مهارت‌های عملی مربوط را کسب کنند. برای مثال، ما در حقوق، یک فلسفه حقوق داریم، یک علم حقوق و یک فن حقوق. هر کسی فلسفه حقوق و علم حقوق بداند قاضی نیست. قاضی علاوه بر فلسفه حقوق و مسائل علم حقوق و قوانین مربوط، باید مهارتی داشته باشد که آن قوانین را بر مصادیق خارجی تطبیق کند.

در مباحث سیاسی هم این مسئله مطرح است: ما یک فلسفه سیاست داریم؛ یکی هم بررسی مسائل علم سیاست است، و یکی هم مسئله «سیاست‌مداری». در هر سه مرحله باید دیدگاه‌های اسلام را بررسی و ارائه کنیم.

کلیدواژه‌ها: قضایای هنجاری، قضایای توصیفی، فلسفه سیاست، علم اسلامی، فلسفه حقوق.

معرفت فلسفی: جناب استاد! با توجه به آثار حضرت عالی در زمینه مباحث سیاسی - اجتماعی، یکی از طبقه‌بندی‌هایی که در کتاب حقوق و سیاست در قرآن و همچنین جامعه و تاریخ در قرآن ذکر کرده‌اید این است که مطالعه مسائل اجتماعی را می‌توان از دو منظر مورد توجه قرار داد: یکی منظر هنجاری و دیگری منظر توصیفی. این مطلب در کتاب حقوق و سیاست با این تعبیر بیان شده است که «هدف ما بررسی معارفی از قرآن است که می‌خواهیم آن را به صورت یک نظام عرضه کنیم که جامع آنها احکام اجتماعی قرآن است.» در ادامه، به این نکته اشاره شده است که «مباحث مربوط به زندگی اجتماعی - سیاسی را می‌شود به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته مباحثی که پدیده‌هایی را که در زندگی انسان‌ها واقع می‌شود، فقط از جهت تحقق و ثبوت مورد بررسی قرار می‌دهد؛ و منظر دیگر، درباره خوبی و بدی آن پدیده‌ها داوری می‌کند که در واقع، می‌شود گفت: آنها را هنجاری می‌کند.» با توجه به این طبقه‌بندی، این پرسش مطرح است که اگر بخواهیم در حوزه بررسی مسائل سیاسی از منظر اسلامی، و به تعبیر دیگر، روش‌شناسانه بحث کنیم، سهم هر یک از این تبیین‌ها (هنجاری و توصیفی) چقدر است؟ آیا می‌توان ملاک و مرزی برای آنها در نظر گرفت؟

استاد مصباح: ما مطلب شماره گذشته را تمام شده تلقی می‌کنیم؛ یعنی بر اساس این مطلب پیش می‌رویم که فلسفه سیاست یا فلسفه سیاسی اسلام عبارت است از: مبادی تصویری و تصدیقی که در تبیین نظریه سیاسی اسلام مورد استفاده قرار می‌گیرد و این مبادی را اعم بدانیم از آن مبادی که به منزله کبریاتی است برای قضایایی که در علوم سیاسی استفاده می‌شود، یا حتی اصول عام‌تر و کلی‌تری بدانیم که به نحوی در علوم اجتماعی و سیاسی از آنها استفاده می‌کنیم. «سیاست» که ما می‌گوییم، منظور جامعه‌شناسی سیاسی نیست، بلکه منظورمان مباحث دستوری و ارزشی مربوط به زندگی اجتماعی است؛ یعنی آنها که «باید» و «نباید» دارد. به مقتضای تقسیمی که فلاسفه قدیم ارائه کرده و علوم را دو قسم دانسته‌اند: نظری، یعنی آنچه با عقل نظری درک می‌شود و عملی، یعنی آنچه با عقل عملی فهمیده می‌شود، و علوم سیاسی و اقتصاد و اخلاق را در حوزه علوم عملی قرار داده‌اند.

اگر قضایای سیاسی از قبیل قضایای هنجاری باشند معنایش این است که به هر حال، جنبه «باید» و «نباید» و جنبه هنجاری در آنها منظور است، تنها توصیف نیست. چنین مسائلی را ما چگونه می‌توانیم اثبات کنیم؟ آیا قضایایی که برای اثبات مسائل سیاسی مبدأ قرار می‌گیرند - یعنی یکی از مقدمات برهان قرار می‌گیرند - آیا آنها هم باید هنجاری باشند، یا نه آنها اعم هستند؛ می‌توانند هنجاری باشند، می‌توانند غیر هنجاری باشند؟ به عبارت دیگر، آیا در علوم عملی، از مقدمات نظری هم می‌توان استفاده کرد، یا علوم عملی مقدمات مخصوص خود را دارند و - مثلاً - به یک سلسله بدیهیات عملی برمی‌گردند و ما نمی‌توانیم از قضایای نظری استفاده کنیم؟ در اینجا، بحث‌هایی است که اگر بخواهیم وارد آنها شویم زیاد طول می‌کشد و از بحث اصلی دور می‌افتیم؛ ناچاریم بر اساس یک اصل موضوع پیش برویم.

ما عقیده‌مان این است که حتی مسائل هنجاری را می‌توان با مقدمات توصیفی و واقعی اثبات کرد؛ یعنی بین دانش و ارزش می‌تواند رابطه منطقی وجود داشته باشد. و باز طبق اصطلاح معروف، بعضی از «بایدها» را می‌توان از بعضی «هست‌ها» استفاده کرد. چنین نیست که بین «هست‌ها» و «بایدها» حجاب حاجزی باشد که هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند. شاید کمتر کسی هم باشد که بگوید: در مقدمات برهان، برای مسائل عملی، هر دو مقدمه صغرا و کبرا باید عملی باشند و از هیچ مقدمه نظری استفاده نشود. البته، اثبات اینها مشکل است. این بحث‌ها پیچ و خم دارد، نمی‌توانیم وارد آنها شویم. بنابر این فرض که ما در مسائل عملی به نحوی می‌توانیم از مسائل نظری استفاده کنیم، حال به صورت اصول موضوعه‌ای که در اثبات مسائل عملی - از جمله، مسائل سیاست - از آنها استفاده می‌شود، یا حتی به صورت اصول متعارف، که بدیهیات هستند و می‌توانند به آنها منتهی شوند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا همه اصول متعارف و سایر مقدمات نظری، که برای اثبات مسائل عملی استفاده می‌شوند، جزو فلسفه آن علم هستند، یا همه مبادی جزو فلسفه آن علم نیستند و بدیهیات اولیه را جزو فلسفه علم خاصی حساب نمی‌کنند؟ همچنین اگر اصول بدیهی را کنار بگذاریم، اصول نظری می‌توانند برای اثبات مسائل عملی مقدمه قرار گیرند؟ آیا در هر دو مقدمه یا یکی از مقدمات می‌توان به نحوی از مسائل نظری

استفاده کرد؟ بنابر این اصل - یعنی اصل موضوعی که برای بحث خودمان قرار دادیم، برای اثبات مسائل عملی، می توان از مقدمات نظری استفاده کرد و آنها می توانند جزو فلسفه آن علم به شمار آیند؛ فقط بدیهیات را استثنا می کنیم که اصول متعارف هست و جزو فلسفه هیچ علم خاصی به حساب نمی آیند. حال وقتی می خواهیم در فلسفه سیاست از مقدماتی استفاده کنیم، مقدماتی که احیاناً می توانند نظری باشند، سؤال شما در اینجا مشخصاً چیست؟

معرفت فلسفی: این پرسش مطرح است که یکی از بحث های روش شناختی، که در علم سیاست مورد توجه است، بحث «هنجارگرایی» است. در این دیدگاه - مثلاً - مکتب «سود انگاری» معتقد است: ما بر اساس یک سلسله میانی - مثلاً، هستی شناختی، یا انسان شناختی یا معرفت شناختی - می توانیم با تعریفی که نسبت به انسان، هستی و بحث های معرفت شناختی داریم، در حوزه علم سیاست، یک سلسله بحث های هنجاری داشته باشیم؛ یعنی در بحث هنجاری، دو نکته را مورد توجه قرار می دهیم: اول سه پیش فرض بالا؛ دوم غایت و آرمان و میل به سود. با توجه به این، بحث های سیاسی را طراح می کنیم. این دیدگاه مخالفانی دارد؛ مثلاً، اثبات گرایان مخالف این دیدگاه هستند. نسبی گرایان هم مخالفند؛ آنها معتقدند: اصلاً بحث هنجاری در حوزه مباحث علوم سیاسی و اجتماعی جایگاهی ندارد. با وجود پیش فرض ها، ما همین چارچوب را به فرهنگ دینی خودمان می بریم. با توجه به این پیش فرض های هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی، و با توجه به آن غایت، اگر بیایم چارچوبی را ارائه کنیم که دست کم برخی از مباحثمان هنجاری شوند جایگاه این بحث کجاست؟

استاد مصباح: در این سؤال، پیش فرض ظریفی مفروض گرفته شده و آن این است که برخی مکاتبی که درباره علوم سیاسی بحث می کنند و خیلی هایشان در فلسفه، روان شناسی و جامعه شناسی هم نظریاتی دارند - مثل پوزیتیویست ها که در روان شناسی رفتارگرا هستند، در فلسفه اثباتگرا هستند - مفروض گرفته اند که ما اصلاً می توانیم مباحث سیاسی غیر هنجاری داشته باشیم و بلکه اصلاً این جور هم هست؛ همه مباحث علم سیاست یا علوم سیاسی مسائل

غیرهنجاری هستند. در مقابل، کسانی مثل سودانگاران معتقدند: علوم سیاسی مسائل هنجاری هم دارند. این مفروض گرفته شده است که اینها دو دسته هستند و ما باید طبق این، مشی کنیم.

معرفت فلسفی: این - در واقع - چارچوبی است که در فرهنگ غرب وجود دارد. استناد مصباح: ما اولاً، در همین‌جا حرف داریم که اصلاً در علوم سیاسی و سایر علوم عملی، چیزهایی که در بخش فلسفه عملی مطرح یا با عقل عملی درک می‌شود، همگی هنجاری‌اند و اصلاً چیز غیرهنجاری نداریم. برای مثال، ما به آقایان پوزیتیویست در این زمینه می‌گوییم: وقتی شما می‌گویید در دموکراسی باید قوای حکومت از هم تفکیک شوند، آیا شما این را قبول دارید که مسئله‌ای «باید» از دیگری تفکیک بشود یا نشود، یا «ترجیح دارد» که تفکیک شود یا نشود، یا «بهتر است» که تفکیک قوا بشود یا نشود؟ آیا شما این مسئله سیاسی را - اصلاً - می‌پذیرید که یک مسئله هنجاری و ارزشی است در علوم سیاست؟

معرفت فلسفی: در مکتب پوزیتیویسم، به تفکیک قایلند؛ از طریق مشاهده و در حوزه علم حقوق به چنین چیزی اعتقاد دارند.

استناد مصباح: پس حقوق و علوم سیاسی از این جهت که این‌گونه مسائل در آنها وجود دارد، در اینجا مشترکند. همه اینها مفاهیم ارزشی دارند. پوزیتیویسم درباره حقوق چه می‌گوید؟ ما اگر مسئله هنجاری نداریم، پس حقوق و سیاست با هم فرقی ندارند. ما از یک فیلسوف پوزیتیویست می‌پرسیم: آیا شما این را جزو علوم سیاسی می‌دانید که بگوییم خوب است جامعه‌ای، نظامی مبتنی بر تفکیک قوا داشته باشد یا نه؟ اصلاً این مسئله مربوط به علوم سیاسی هست یا نیست؟

معرفت فلسفی: جواب این است که مربوط به علوم سیاسی نیست. مبانی علم سیاست، که با نیروی عقلانی و فلسفی بررسی می‌شود داخل علم سیاست است؛ آنها نگاه پوزیتیویستی و

واقع‌گرایانه دارند؛ یعنی یک سلسله اصول و مبانی را در باب سیاست و حوزه سیاست پیش فرض می‌گیرند، سپس مبتنی بر آنها رفتارهای جنبی و سیاسی - یعنی هست و نیست‌هایش - را توضیح می‌دهند. در داخل علم سیاست، توصیه‌ای نمی‌کنند. البته، سیاست‌گذاران از واقعیات و اخبار موجود استفاده می‌کنند.

استاد مصباح: به هر حال، صرف‌نظر از نقدهایی که راجع به همین نظریه وارد است، این را می‌پذیرند که مسئله‌ای مربوط به علم سیاست هست و می‌تواند مبانی هنجاری داشته باشد، یا نه؟ از دو حال خارج نیست؛ اگر بپذیرند آنچه در این جهت محل بحث ماست، اشتراک پیدا می‌کند. اکنون بحث ما درباره فلسفه علوم سیاسی یا فلسفه سیاست است؛ درباره خود علوم سیاسی بحث نمی‌کنیم. کلام در این است که در فلسفه سیاست، ما قضایای هنجاری داریم یا نداریم.

معرفت فلسفی: البته، در فلسفه سیاست این مباحث را داریم، به ویژه آنکه بحث «سود انگاری» قدری اقتصادی‌تر است.

استاد مصباح: من در اخلاق هم این را مطرح می‌کنم، «سود انگاری» اختصاصی به اقتصاد ندارد، در اینجا، سود انگاری در ارزش‌ها مطرح می‌شود و مفهوم خاص خودش را دارد؛ اما در اخلاق و سیاست خیلی با هم فرق دارند.

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

معرفت فلسفی: اقتصاد بنیادش را از فلسفه اخلاق گرفته است.

استاد مصباح: نه اینها ممکن است کاملاً مجزا باشند. وارد این بحث‌های جزئی نمی‌شویم.

معرفت فلسفی: در هر صورت، آنجا چنین می‌گویند؛ یا بعد داخل علم که می‌شویم یک پیش فرض دارد. بنیاد همه نظریات داخل علم شده است.

استاد مصباح: این در اقتصاد مفروض است، مفروض است که رغبت‌های انسان ناشی از یک سلسله مسائلی است که در نهایت، برمی‌گردد به اینکه هر انسانی طالب سود خود است. این یکی

از مبادی انسان‌شناختی در اقتصاد است و معنایش آن نیست که در اخلاق و سیاست هم این مفهوم به همین معنا به کار می‌رود. فرض کردیم علم سیاست غیرهنجاری است؛ اما کلام در این است که آیا می‌تواند مقدمات هنجاری داشته باشد یا نه؟ اگر بپذیرند، من ابتدا درباره تفکیک قوا سؤال کردم که آیا این مسئله هنجاری هست یا نه؟ بدون شک، هنجاری است. آیا باید قوا از هم تفکیک شوند یا نه؟ این مسئله هنجاری است، ارزشی است، باید و نباید دارد. آیا این جزو مبادی علوم سیاسی هست یا نیست؟ هست. ما درباره همین بحث می‌کنیم. پس، فلسفه سیاست شد مبادی علم سیاست. مبادی اش هم می‌تواند هنجاری باشد. پس، در فلسفه سیاست، می‌توانیم از قضایای هنجاری استفاده کنیم؛ ولی اثبات‌گرایان نمی‌توانند این کار را بکنند. محل بحث همین است. پس اگر در روش‌شناسی، بگویید آیا در مباحث فلسفه سیاست می‌توان از قضایای هنجاری استفاده کرد یا نه؟ یا روش شما استفاده از قضایای هنجاری هم هست یا نیست؟ می‌گوییم: بله، هست؛ خود شما قبول کردید که این مسئله از قوانین هنجاری است و این از مبادی علم سیاست است. نتیجه این می‌شود که مبادی علم سیاست می‌تواند هنجاری باشد.

معرفت فلسفی: بعید است اثبات‌گرایان در چنین جایی مشکل داشته باشند.
استاد مصباح: نه، قضیه یک مطلب کلی است که اگر همه مغالطات را برگردانیم و جهت مغالطه را روشن کنیم هیچ‌کس انکار نمی‌کند. بسیاری از مغالطات به خاطر ابهام‌هایی است که در اصطلاحات پیش می‌آیند. وقتی مسئله حل شد و معلوم گردید که این استدلال کجایش خطاست، در کجا مغالطه واقع شده، کسی نمی‌تواند انکار کند، مگر مکابره باشد و طرف مقابل عناد داشته باشد، وگرنه وقتی روشن شد که نتیجه‌گیری غلط است، تسلیم می‌شود. به هر حال، ما نمی‌خواهیم کسی را محکوم کنیم. سؤال می‌کنیم: اگر شما این را جزو مبادی علم سیاست حساب کردید، با توجه به اینکه این قضیه هنجاری است، پس معلوم می‌شود پذیرفته‌اید که قضایای هنجاری می‌توانند از مبادی علم سیاست باشند. فلسفه سیاست - هم طبق اصطلاحی که گفتیم - یعنی: مبادی علم سیاست. پس فلسفه سیاست می‌تواند از قضایای هنجاری استفاده کند.

معرفت فلسفی: در تحلیل مسائل سیاسی یا اجتماعی، دو دیدگاه مشهور در علم سیاست وجود دارد تحت عنوان «ساختار و کارگزار» (structure & agency). در نظریه «ساختار»، یکی از صاحب‌نظران معتقد است: افراد محصولات نادانسته زمین‌هایشان هستند؛ افراد ناتوانی که کمترین کنترل را بر سرنوشتشان ندارند و در گرداب جریان‌های متلاطم و پر آشوب دست و پا می‌زنند. اما دیدگاه «کارگزار» یا «کنش‌گرا» را می‌توان «اراده‌گرایی» خواند؛ یعنی افراد در تکوین مسائل نقش اساسی دارند. آنها فاعل‌هایی آگاه و با اراده هستند و بر محیطی که به کارشان شکل می‌دهد، نظارت کامل دارند. پرسشی که در حوزه اندیشه سیاسی اسلام مطرح است اینکه آیا در تحلیل پدیده‌های اجتماعی - مثل انقلاب - بر اساس دیدگاه اسلام، آیا ما ساختارگرا هستیم یا کارگزارگرا؟ یا اینکه نه ساختارگرا هستیم، نه کارگزارگرا، بلکه ترکیبی از این دو هستیم؟ دیدگاه «ترکیب» متعلق به گیدنز، یکی از نویسندگان غربی است. به تعبیر گیدنز، ما در تحلیل مسائل اجتماعی، خطی عمل نمی‌کنیم که همه چیز را ناشی از «کارگزار» یا ناشی از «ساختار» بدانیم، بلکه فرد در درون ساختار عمل می‌کند و به تعبیر دیگر، در واقع هر دو را ما با همدیگر در نظر می‌گیریم، منتها باید این بحث در نظر گرفته شود که کدام یک سهم بیشتری دارند؟ آیا اصلاً می‌شود این سهم را به طور دقیق تبیین کرد که - مثلاً - فرد و اراده‌اش بر اساس بینش اسلامی و با توجه به مبنای مختار بودن انسان، تقدّم دارد؟ در این زمینه، نظر حضرت‌عالی چیست؟

استاد مصباح: به نظر بنده، این‌گونه گرایش‌هایی که گاهی بعضی از اندیشمندان و صاحب‌نظران دارند چندان عام و فراگیر نیستند که ما به عنوان یک مطالب کلی و اصولی درباره علم مطرح کنیم. گاهی این دیدگاه‌ها از علم دیگری مایه می‌گیرند و به مناسبت نظریه‌شان، در علم دیگری هم ظاهر می‌شوند. فرض کنید همین مسئله «ساختارگرایی»، «کنش‌گرایی»، «کارکردگرایی» و نظیر اینها گرایش‌هایی هستند در جامعه‌شناسی؛ اصلش در آنجاست، بعد مبانی آن به علم سیاست هم، که درباره یک پدیده اجتماعی صحبت می‌کند، خواه ناخواه سرایت می‌کند. در این صورت، گاهی فیلسوفی که درباره یک نظریه سیاسی بحث کرده به دلیل گرایشی که داشته است، در اینجا آن گرایش ظهور پیدا می‌کند و بیشتر جنبه «ساختارگرایی» از او ظاهر

می‌شود، به عکس کسی که کنش‌گرا یا صاحب مکاتب دیگر است. بنابراین، نباید گفت که - مثلاً - در فلسفه سیاست در نظر است: ساختارگرایی، کنش‌گرایی؛ یا باید این را پذیرفت یا آن را؛ یا در نهایت بگوییم: ترکیبی از این و آن است. ممکن است هیچ کدام از اینها نباشد. گاهی طبع مسائل متفاوت است؛ در مسئله‌ای بیشتر روی ساختار جامعه تکیه می‌شود و در مسئله‌ای دیگر، بیشتر روی اراده‌های فردی. فرض کنید ما پذیرفتیم که شکل حکومت یا یک قانون خاص باید برخاسته از اراده مردم و اراده افراد باشد. اگر اراده همه افراد ساخته جامعه است، اصلاً فرض اینکه دو اراده مختلف و دو نظریه مختلف داشته باشند، فرض نادرستی است. طبق ساختارگرایی، جامعه بناست در انسان اراده ایجاد کند و ما ناخواسته گرایش پیدا کنیم. پس معنا ندارد که در جامعه‌ای که مردم شرایط طبیعی و محیطی و اجتماعی واحدی دارند، بگوییم: مردم نظر‌هایشان مختلف است، یا باید ببینیم اکثریت چه می‌گویند! پس مردم چه کسانی هستند؟ بنا به فرض، نظریه افراد همان نظریه جامعه است. اصل، نظریه جامعه است. مردم از آن شکل می‌گیرند، نه اینکه جامعه باید بر اساس نظریه افراد بنا شود. این از یک جهت برمی‌گردد به مسئله «کنش‌گرایی» و «ساختارگرایی» جامعه‌شناسی، و از جهت دیگر برمی‌گردد به مسئله فلسفه جامعه‌شناسی که آیا اصل در مسائل اجتماعی، فرد است یا جامعه؟ این همان مسئله معروف «اصالة الاجتماع» سوسیالیست‌ها و «اندیویجوالیسم» لیبرال‌هاست. ما این را نمی‌گوییم؛ اینجا جایش نیست که بگوییم در بحث‌های اسلامی، آیا این اصل است یا آن، و مطرح کنیم که باید روی اراده‌های فردی تکیه کنیم یا روی ساختار جامعه. این یک بحث فرعی است؛ مشتقی است از قضیه‌ای کلی که مربوط به فلسفه علم الاجتماع است، نه خود اجتماع. اینکه در مبادی جامعه‌شناسی، جامعه اصل است یا فرد، خودش مسئله جامعه‌شناختی نیست. جامعه‌شناسی توصیفی است مربوط به جوامع گوناگون. اما اینکه جامعه اصل است یا فرد، جزو مسائل فلسفه جامعه‌شناسی است.

به هر حال، هر چه بگوییم در نهایت، مسئله اصلی ما این است که ما اصل را جامعه می‌دانیم یا افراد، و این به یک معنا، به مسائل روان‌شناسی برمی‌گردد که آیا اراده فرد ساخته وراثت و

محیط است یا نه، خود فرد نوعی استقلال دارد؟ اگر گفتیم وراثت و محیط مجموع اراده فرد را می‌سازند این به نوعی، گرایش به ساختارگرایی است. در بین روان‌شناسانی که امروز شناخته می‌شوند، غیر از انسان‌گراها و آگزیستانسیالیست‌ها، دیگر مکاتب معروف روان‌شناسی - همه - جبرگرا هستند و در واقع، اراده انسان را ساخته عوامل طبیعی و اجتماعی می‌دانند. اینان عامل دیگری را عنصر اصلی سازنده اراده نمی‌دانند. در نهایت، همه آنها برمی‌گردد به عوامل طبیعی وراثتی یا عوامل محیطی، که اینجا جای طرح این مباحث نیست که می‌خواهیم بحث کنیم نظر اسلام در مسائل فلسفه سیاست چیست.

اینکه آیا اراده انسان ساخته جامعه است یا نه، این از مسائل فلسفی و فلسفه علم الاجتماع است. طرح این مسائل در اینجا جایی ندارد. ولی این معنایش آن نیست که ما در اینجا باید به یکی از این دو قایل باشیم: یا باید ساختارگرا باشیم یا کنش‌گرا و یا در نهایت، تلفیقی از این دو را بپذیریم. ممکن است هیچ کدام از اینها نباشد. ما به هیچ وجه، خودمان را در این قالب‌ها محدود نمی‌کنیم. ما باید مسائل را با یک روش کلی تحلیل و تبیین کنیم. مسائل در هر جایی اقتضای خاص خود را دارند. ما باید روش‌های کلی را ملاک قرار دهیم؛ اما اینکه حتماً باید این گرایش ما ساختارگرایانه باشد یا با این مکتب جامعه‌شناسی باید تناسب داشته باشد یا در یک قالب باشد، نه الزامی نمی‌بینیم که خودمان را در یک نظریه خاص جامعه‌شناسانه یا روان‌شناسانه یا هر چیز دیگری محصور کنیم.

معرفت فلسفی: نظریه‌پردازی سیاسی هم همین است؛ یعنی آنجا هم که کسی نظریه‌پردازی سیاسی می‌کند، این ساختار موجب می‌شود به این نظریه برسد؟

استاد مصباح: نظریه‌پردازی اصطلاحی است که خیلی جای اشتباه و خلط دارد. در این مسائل هنجاری، سه نوع بحث داریم: یک نوع بحث بیشتر جنبه فلسفی دارد؛ یعنی مسائل خیلی کلی است و بیشتر به مبادی یک علم خاص در فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاست برمی‌گردد. نوع دیگر مسائلی است که محدودتر از اینها و در قالب خاصی - به اصطلاح فلسفی

خودمان - فقط از عوارض ذاتی موضوع علم به شمار می‌آیند، نه فراتر از آن. این از مسائل خود علم است؛ مسائلی که تابع موضوع و محمول خاصی است و رابطه بین موضوع و محمول اثبات می‌گردد. این مسئله آن علم است. نوع سوم آنکه در مقام عمل، کسانی باید با توجه به آن فلسفه و مسائل علمی، مهارت عملی کسب کنند.

در حقوق ما یک فلسفه حقوق داریم، یک علم حقوق، و یک فن حقوق. هر کسی فلسفه حقوق و علم حقوق بلد است قاضی نیست. قاضی باید علاوه بر فلسفه علم حقوق، خود علم حقوق و قوانین مربوط به آن را هم بداند. غیر از اینها مهارتی هم باید داشته باشد که آن قوانین را بر مصادیق خارجی تطبیق کند. این تجربه عملی می‌خواهد. در سیاست هم ما یک فلسفه سیاست داریم، که محل بحث ماست و می‌خواهیم فلسفه سیاسی اسلام را بحث کنیم؛ یکی هم بررسی مسائل علم سیاست از دیدگاه اسلامی است که می‌خواهیم ببینیم آیا اصلاً «علم سیاسی اسلامی» داریم یا نداریم؛ اینها بحث‌های خاص خود را دارند. غیر از این دو، مسئله «سیاست‌مداری» است؛ یعنی کار سیاست‌مداران است. ممکن است کسانی دکترای سیاست داشته باشند، اما به درد مدیریت جامعه نخورند؛ تجربه عملی ندارند. این یک هنر است، یک فن است.

در اصطلاحات «فلسفه» و «علم» و «فن»، گاهی بین خود صاحب‌نظران هم اشتباه می‌شود؛ می‌گویند - مثلاً - آیا حقوق فن است یا علم، چه رسد به اینکه آیا فلسفه دارد یا ندارد. جواب این است که سه قسم مسئله داریم: هم فلسفه حقوق داریم، هم علم حقوق داریم، هم فن حقوق. «فن حقوق» فن قضاوت است. این علاوه بر دانش، احتیاج به مهارت‌های عملی هم دارد. در سیاست هم همین‌طور است. ممکن است کسی دکترای علم سیاست داشته باشد، اما سیاست‌مدار نباشد؛ نتواند جامعه‌ای را، حتی بخشی از جامعه را، اداره کند. عین این مسائل درباره فلسفه سیاسی هم هست؛ یعنی ممکن است کسی فلسفه سیاسی اسلام را بداند، مسائل سیاسی اسلام را هم خوب بداند، اما مدیر خوبی نباشد؛ نه رهبر باشد، نه یک کارگزار خوب در نظام اسلامی. نظیرش را در طب هم می‌توانید پیدا کنید: کسی درس طب خوانده، اما دکتر خوبی

نیست؛ بلد نیست درست تشخیص بدهد و آنچه را خوانده است بر موضوعات عینی تطبیق کند. این به دلیل آن است که طب غیر از علم، به مهارت عملی هم احتیاج دارد.

به هر حال، وقتی می‌گوییم نظریه‌پردازی، اگر منظور نظریه‌پردازی درباره‌ی چارچوب فلسفی سیاست‌ها باشد، این خودش اظهارنظر در یکی از مسائل فلسفه‌ی سیاسی است. اگر منظور نظریه‌پردازی در چارچوب علم است مسئله‌ای است در علم. اما اگر از اینها فراتر رفته، می‌خواهد بگوید: این روش و سازوکار عملی را باید به کار گرفت و در این شرایط خاص اجتماعی و جغرافیایی و زمانی و بین‌المللی، ما باید این راه‌کار را برای مسائلمان انتخاب کنیم، این احتیاج به مهارت‌ها و تجربه‌های عملی دارد و تنها با نظریه‌پردازی فلسفی درست نمی‌شود.

معرفت فلسفی: بحثی که به نظر می‌رسد از مبادی دانش سیاست باشد و در فلسفه‌ی سیاست باید تکلیفش روشن شود، «روش‌شناسی در حوزه‌ی دانش سیاسی» است؛ یعنی خود عالم سیاست نمی‌آید درباره‌ی روش‌های رسیدن به یک نظریه یا روش قضاوت در مورد مسائل دیگر بحث کند. پیش از آن، باید جایش در مبادی و میانی معلوم باشد. حال می‌توان گفت: سه سؤال پی در پی در اینجا وجود دارد: یکی اینکه ما در فلسفه‌ی سیاسی اسلامی، با چه روشی به یک نظریه می‌رسیم؛ یا با چه روشی یک نظریه را ارزیابی می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم: این نظریه جزو فلسفه‌ی سیاسی اسلام هست یا نیست؟ سؤال بعد اینکه در حوزه‌ی دانش سیاسی و علم سیاست، با چه روشی می‌توانیم به یک نظریه برسیم و با چه روشی می‌توانیم آن نظریه را ارزیابی کنیم؟ به تعبیر دیگر، برای گردآوری یک نظریه چه راهی را می‌پذیریم؟ و سوم اینکه در مقام داوری، اثبات یا رد آن نظریه، هم در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و هم در حوزه‌ی دانش سیاسی، چه روش‌هایی را قبول داریم؟

استناد مصباح: تحقیق هیچ اختصاصی به فلسفه‌ی سیاست و علم سیاست ندارد. آنچه عملاً امروز در محافل آکادمیک مطرح است، غیر از بحث «روش‌شناسی علوم»، که خودش یکی از علوم فلسفی به شمار می‌آید و - به یک معنا - از علوم منطقی است، بحث «روش تحقیق» است. علم سیاست هم روش تحقیق خاصی دارد. در روان‌شناسی - مثلاً - روش‌های تحقیق مشخص

است، روش جامعه‌شناسی هم همین‌طور. به مناسبت اینکه علم سیاست هم قرابت خاصی با جامعه‌شناسی دارد، همان روش‌های جامعه‌شناسی در علم سیاست هم به کار گرفته می‌شوند. بنابراین، ما ابتدا باید روش‌شناسی علوم را در نظر بگیریم که متأسفانه خیلی‌ها در مقام بحث، چه خودی‌ها و افرادی که در علوم حوزوی و اسلامی کار می‌کنند، این نکته را رعایت نمی‌کنند و چه حتی کسانی که مبتکر بحث‌های روش‌شناسی و تحقیق در این زمینه‌ها هستند، عملاً خیلی جاها خودشان آن را فراموش می‌کنند. این‌سینا در جایی این را مطرح کرده است که گاهی کسانی که ریزه‌کاری‌هایی در بحث‌های منطقی کرده‌اند بیش از یک فرد عادی اشتباه می‌کنند.

دو بحث هست که بیشتر برمی‌گردد به همان جنبه علمی و جنبه فنی: ما اول باید بگوییم که روش‌شناسی علم سیاست چیست؟ روش‌شناسی فلسفه سیاست چیست؟ بعد تعریف خاصی برای فلسفه سیاست در نظر بگیریم. پس از آنکه این تعریف کلی را پذیرفتیم، گفتیم: «فلسفه سیاست» عبارت است از: مبادی علم سیاست، اعم از مبادی تصویری و تصدیقی، و این را دو گونه می‌توان قرارداد کرد: یکی مبادی عقلی محضی که در علم سیاست به کار گرفته می‌شوند؛ دیگری اصول موضوعی است که ما در علوم سیاسی می‌خواهیم از آن استفاده کنیم، اگرچه عقلی محض نباشد و از طریق نقل به ما برسد.

در اینجا، به نکته‌ای اشاره کنم: به نظر من، یکی از نقص‌های بحث‌های منطقی ما، حتی منطق ارسطو، که در عالم اسلام و بین علمای مسلمان هم پذیرفته شده است و باید ترمیم شود، این است که یکی از بدیهیات ثانویه در منطق ارسطویی «متواترات» شمرده شده است. متواترات از اصول بدیهی هر برهانی به شمار می‌آیند؛ یعنی وقتی به قضیه متواتر رسیدید دیگر اثبات نمی‌خواهد؛ بحث تمام است. هیچ وقت عالمی نمی‌آید اثبات کند که شهر «لندن» وجود دارد. شما که ندیدید، از کجا اثبات می‌کنید که چنین جایی هست؟ این از متواترات است. ارسطو می‌گوید: این یکی از بدیهیات ثانویه است. وقتی قضیه به اینجا منتهی شد و متواتر گردید، مطلب تمام است، خودش بدیهی است؛ دیگر احتیاج به اثبات ندارد. سؤال این است که مگر متواترات نقل نیست؟ مگر نقل‌های خاص نیست که جمع می‌شود، متواتر می‌شود؟

اصلاً یک بحث منطقی در اینجا مطرح است که چطور اخبار واحدی را که هر کدام قابل تشکیک است، می‌توان جمع کرد، و وقتی جمع می‌شوند دیگر قابل تشکیک نیستند و می‌گوییم: متواتر قطعی است، بدیهی است؟ چه عاملی دخالت می‌کند که مجموع نظریات فردی، که هیچ کدامشان یقین‌آور نیست، وقتی جمع می‌شوند، یقین‌آور می‌شوند؟ چه سازوکار منطقی در اینجا وجود دارد؟ یک وقت جنبه روان‌شناختی مطرح است؛ می‌گوییم آدمی زاد این‌گونه است: وقتی اخبار زیاد شد، به جایی می‌رسد که دیگر شک نمی‌کند. این بحث روان‌شناختی است. اما این، رابطه منطقی را تبیین نمی‌کند. به اصطلاح مرحوم آقای صدر، این مطلب ذاتی است، نه موضوعی. این تبیین می‌کند که ما از نظر - به اصطلاح - روانی طوری ساخته شده‌ایم که وقتی مجموعه‌ای اخبار متراکم شد، یقین پیدا می‌کنیم، می‌گوییم: تجارب این‌گونه نشان می‌دهند. پس صرف‌نظر از این بحث، چنین پذیرفته شده است. نمی‌شود آدم اجتماعی زندگی کند، ولی اعتبار متواترات را انکار کند. اگر اخبار واحد خودشان - فی حد نفسه - قابل تشکیک هستند؛ یعنی صرف‌نظر از اینکه ناقل آنها چه کسی است و در چه شرایطی گفته می‌شود و چند نفر گوینده‌اش هستند، و خبر - فی حد نفسه - یحتمل الصدق و الکذب، چطور می‌شود که این خبر به جایی می‌رسد که منطقی‌تر دیگر نمی‌توان در آن تشکیک کرد؟ به هر دلیلی که شما بگویید، معلوم می‌شود غیر از خود ماهیت خبر، که نسبتی بین موضوع و محمول را بیان می‌کند - یعنی مستند به مبنایی می‌شود که این خبر از آنجا ناشی شده - عامل دیگری وجود دارد که نقضی را که در کاشفیت و واقع‌نمایی خبر است ترمیم می‌کند؛ یعنی اگر ما شصت درصد می‌توانستیم به خبر اعتماد کنیم، عاملی به آن ضمیمه می‌شود که اعتبارش صد درصد می‌شود و این عامل اینجا وجود دارد و ضمیمه شدن این عامل ضروری نمی‌زند به اینکه خبر باشد و در عین حال، ضروری نمی‌زند به اینکه متواتر باشد.

حال اگر این‌گونه شد و ما خبری پیدا کردیم که عاملی بدان ضمیمه شد که عقل می‌گوید با ضمیمه شدن آن عامل، اعتبارش صد درصد می‌شود، چرا این خبر معتبر و منطقی نباشد؟ ما اگر با دلیل عقلی ثابت کردیم خبری که از گوینده‌ای اظهار می‌شود صد درصد مطابق واقع است - خبر

واحد است، اما عقل اثبات می‌کند که خبر این شخص خلاف نبوده - چرا اعتبار نداشته باشد؟ این چه فرقی می‌کند با خبر متواتری که عامل دیگری به خبر بودن خبر اضافه شده و آن را به اعتبار صد درصد رسانده است؟ اگر عقل اثبات کرد که این پیغمبر است، پیغمبر هم از طرف خداست، و حکمت خدا اقتضا می‌کند که او معصوم باشد و دروغ نگوید، مابیه اتکای این دلیل عقلی، اثبات می‌کنیم: خبری که از پیغمبر است، عقلاً کاشف از واقع است و خلاف‌بردار نیست. پس چرا این نتواند از مبادی برهان قرار بگیرد؛ چرا بگوییم: این نقل است، از روش برهانی خارج است؟ اگر چنین است، پس اخبار متواتر را هم باید بگویید خارج از روش برهانی هستند! اخبار متواتر را که ما خودمان درک مستقیم نداشتیم، چون دیگران گفتند پذیرفتیم. اینها را هم دیگری گفته است و ما یقین داریم که خطا نیست؛ نه تنها از جهت عوامل روان‌شناختی یا عوامل محیطی یقین داریم، اصلاً عقل می‌گوید محال است خلاف واقع باشند. اگر کار به اینجا رسید، چرا اعتبار منطقی نداشته باشد؟ چرا اعتبار برهان نداشته باشد؟ چرا می‌گوییم: ادله‌ای که از پیغمبر یا امام معصوم صادر می‌شوند، برهان عقلی نیستند؟ چرا برهان عقلی نباشند؟ به همان دلیلی که می‌گوییم متواترات یقین‌آورند، خبری را هم که پیغمبر یا امام معصوم می‌گوید یقین‌آور است.

ما دو بحث داریم: یکی در روش‌شناسی علوم است که هر علمی به لحاظ ماهیت مسائلش، روش خاصی برای اثبات دارد. پس از فرض اینکه ما تاریخ را علم دانستیم، مسائل تاریخی را چگونه می‌توانیم اثبات کنیم؟ یک وقت ممکن است تشکیک کنید، بگویید: وقایع‌نگاری علم نیست، اما فرض این است که تاریخ علم است، جغرافیا علم است. تاریخ را شما هر قدر بخواهید از راه برهان عقلی یا از راه تجربه آزمایشگاهی یا با روش‌های دیگر تحقیق، اثبات کنید، به نتیجه نمی‌رسید. ما چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که - مثلاً - اسکندر مقدونی در چه زمانی زندگی می‌کرد؟ با کدام چالش‌ها در ایران مواجه بود؟ آیا قصر هخامنشی‌ها را آتش زد یا نزد؟ به چه دلیلی می‌توان اینها را اثبات کرد؟ هیچ دلیل و برهان عقلی نمی‌تواند این را اثبات کند؛ چون عقلی نیست. نقل هم یک وقت نقل معصوم است که می‌شود همان مطلبی که دین می‌گوید، یا نقل غیر معصوم است که می‌شود همان قضایای تاریخی که مسائل علم تاریخ را به دلیل شواهدی که

مطرح است اثبات می‌کند. غالباً نظریات ظنی هم هستند، مگر اینکه به حد تواتر برسند. طبع مسئله تاریخی به گونه‌ای است که جز با نقل نمی‌توان آن را اثبات کرد. نمی‌توان «برهان» اقامه کرد که اسکندر در چه زمانی زندگی می‌کرده است. این چه ربطی به آن دارد؟! آن روش اصلاً اینجا کاربرد ندارد.

عکسش در مسائل فلسفی است: شما برای اینکه اثبات کنید آیا تسلسل جایز است یا جایز نیست؛ آیا ممکن است سلسله علل از ناحیه علت تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند یا ممکن نیست، در اینجا، ماهیت مسئله به گونه‌ای است که روش نقلی را نمی‌پذیرد. این بحث‌ها مربوط به روش‌شناسی (متدولوژی) است. فیلسوفان روش‌شناسی بحث کرده‌اند که اصلاً ما چند استدلال داریم؛ علوم ما چند دسته هستند، و در هر دسته‌ای از علوم، از چه روشی باید برای اثباتشان استفاده کرد. این سابقه دارد، چیز جدیدی نیست. البته، سابقاً اینها را در منطق بحث می‌کردند؛ در منطق ارسطویی چنین چیزی سابقه دارد. در برهان شفا اشاراتی به این مسئله هست، ولی بعدها به صورت یک علم خاص درآمد و «متدولوژی» یک علم شد. پس این مسائل همواره مطرح بوده و تقسیماتی برای علوم ذکر کرده‌اند که ترکیب علوم یا تقسیمات علوم کدام بر کدام متوقف است و هر کدام از چه راهی اثبات می‌شوند؟

ما اینجا وقتی می‌خواهیم در فلسفه سیاست یا در علم سیاست بحث کنیم، تا آنجا که بحث جنبه علمی دارد - غیر از جنبه فنی و مهارتی - باید بدانیم که فلسفه سیاست چه اقتضایی دارد و به تعبیر دیگر، این مسئله چه ماهیتی دارد؛ باید با برهان عقلی اثبات شود یا با نقل متواتر یا مراجعه به آراء عمومی؟ ماهیت مسئله چیست؟

پس پاسخ این سؤال که ما چه روشی را باید در فلسفه سیاست به کار ببریم، یکی این است که باید ببینیم این علم به عنوان علم خاص، چه روشی دارد. باید ماهیت مسائل را بررسی کنیم، ببینیم از چه سنخ است. روش حاکم در این مسئله، حس است یا عقل یا سلیقه و ذوق و خوشایند و ناخوشایند مردم. چه مسائلی چه نوع روشی را اقتضا می‌کند؟ این یک بحث است که چارچوب کلی را تأمین می‌کند. در هر چارچوبی مسائل فرعی‌تری هم مطرح می‌شوند که در

روش تحقیق آن علم، از آنها بحث می‌شود؛ مثلاً، کسانی که می‌خواهند کارشناسی یا - قدر متیقن - کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی بخوانند، حتماً باید روش تحقیق جامعه‌شناسی را بدانند. گاهی در مقطع کارشناسی، گاهی هم در هر دو مرحله کارشناسی و کارشناسی ارشد، این موضوع تبیین می‌شود.

«روش علم» امروز یکی از دروسی است که در هر رشته‌ای باید مورد توجه قرار بگیرد. این روش تحقیق در چارچوب همان «متدولوژی» است. در داخل آن چارچوب کلی، در این علم خاص، روش‌های خاصی مطرح می‌شوند که می‌شود: روش تحقیق در این علم. علوم اجتماعی معمولاً روش‌های مشترکی دارند؛ خیلی شبیه به هم هستند. به همین دلیل، در بسیاری از درس‌ها، روش تحقیق علوم اجتماعی مطرح می‌شود. البته، در مسائل تخصصی آنها، روش‌ها از هم جدا می‌شوند؛ مثلاً، روش تحقیق اقتصاد، از جامعه‌شناسی، از سیاست، از اخلاق جدا می‌شود. ولی برخی روش‌هایی کلی هست که در همه علوم اجتماعی با عنوان «روش تحقیق در علوم اجتماعی» مطرح می‌شوند. کتاب‌های زیادی هم در این زمینه وجود دارند.

پس اگر بخواهیم بگوییم روش اسلام در فلسفه سیاست چیست، باید ماهیت مسائل فلسفه سیاست را از دیدگاه اسلام، با آن تعریفی که گفتیم فلسفه سیاسی اسلامی یعنی چه، تبیین کنیم؛ ببینیم چگونه پسوند «اسلامی» به فلسفه سیاست اضافه می‌شود. با توجه به معنایی که کردیم، باید ببینیم چه روشی مقتضای این مسائل است و در چارچوب اصول پذیرفته شده در اسلام، چه روش‌های خاصی باید به کار گرفته شوند. معمولاً ما در اینجاها وقتی می‌خواهیم بحث کنیم، خودمان را در اصول موضوعه‌ای که صرفاً برخاسته از عقل باشد، محدود نمی‌کنیم. بنا بر این گذاشتیم که منظور از «فلسفه سیاست اسلامی» یعنی: اصول موضوعه‌ای که مسائل علم سیاست از دیدگاه اسلامی بر اساس آن مقدمات، استفاده می‌شوند. آن مقدمات و آن مبادی می‌شوند: فلسفه علم سیاست از دیدگاه اسلام. اصول متعارف آن، در همه علوم هست؛ اما اصول موضوعه‌ای که مخصوص سیاست است، می‌تواند از راه عقل صرف اثبات شود، یا ممکن است از راه نقل اثبات شود، در صورتی که ما اینها را دو شاخه متباین در نظر بگیریم - با توجه به آنچه

گفتم که نقلیاتش هم به عقلیات برمی‌گردد - زیرا وقتی آیه قرآن را با چیزی اثبات می‌کنیم که برهان عقلی بر صحتش وجود دارد، مثل هر مطلب دیگری است که بر صحتش برهان عقلی وجود داشته باشد. دیگر این را نباید یک روش مابین با روش عقلی تلقی کرد.

روش عقلی دو شاخه دارد: یک روش عقلی هست که فقط از مقدمات عقلی استفاده می‌کند و دیگری روشی عقلی است که نقل هم در آن دخالت دارد؛ مثل متواترات. نمونه دیگر هم مطالبی است که از منابع دینی استفاده می‌شود. به همان دلیلی که متواترات می‌توانند جزو اصول متعارفه باشند، مطالبی هم که مستند به وحی‌اند و خطاناپذیرند، می‌توانند جزو مقدمات یک علم - مثلاً فلسفه و منطق - و عقلی باشند و از متواترات هیچ کم ندارند. وقتی پیغمبر ثابت کرد که پیغمبر است و برهان هم اقامه کردیم که حکمت الهی اقتضا می‌کند پیغمبر دروغ نگوید - معصوم بود - هر چه را پیغمبر بگوید ما یقین داریم مطابق واقع است. این ارزشش از صد خبر متواتر برای ما بیشتر است. ولی صرف نظر از این، اگر هم بگوییم: دو نوع استدلال داریم، می‌گوییم: در فلسفه سیاست اسلامی، از هر دو نوع دلیل استفاده می‌کنیم؛ هم از دلیل عقلی، هم از دلیل نقلی. روش‌های ما هم همان روش‌هایی هستند که در علوم عقلی اسلامی و علوم نقلی اسلامی به کار گرفته می‌شوند.

معرفت فلسفی: اگر علم سیاست بر فلسفه سیاست اسلامی مبتنی باشد، چنانچه بخواهیم در درون علم سیاست به یک نظریه برسیم و یا یک نظریه را رد کنیم، آیا برای این هم دقیقاً از همین روش‌های مرسوم و معقول علوم اجتماعی استفاده می‌کنیم، بخصوص روش تجربه‌گرایانه و اثبات‌گرایانه؟ یا آن رانمی‌پذیریم و روش‌های دیگری را حق می‌دانیم؟ علاوه بر این، اکنون خود روش‌های تجربه‌گرایانه و خود نظام علمی غرب هم رقبایی پیدا کرده‌اند و - دست‌کم - در مقام گردآوری و رسیدن به نظریه، همین روش‌های معناکاوانه را به کار می‌برند؛ همین که اخیراً ما بیشتر با آن ارتباط برقرار می‌کنیم. حال اگر ما با تسامح برخورد کنیم - با توجه به اینکه دانش‌های سیاسی نظم‌های حاکم بر رفتار سیاسی فرد و جامعه را در بند مفاهیم و نظریات می‌کشند - دانش

سیاسی را هم در یک تحقیق اجمالی، می‌توانیم این‌گونه بپذیریم و بگوییم: چنین نیست که ما بتوانیم با یک واحد عام، رفتارهای سیاسی همه افراد و همه جوامع را بدون توجه به طبقات فرهنگی‌شان با یک قاعده بفهمیم، بلکه رفتار سیاسی فرد و جامعه را باید متفاوت از همدیگر بفهمیم و با قواعد کلی و مشترک نمی‌توان همه را فهمید. اگرچه در مقام داور می‌گوییم همه را باید به محک تجربه بیازماییم. اما در مقام رسیدن به نظریه، این تفاوت‌های فرهنگی باید در آن لحاظ شوند، بخصوص از نظر ما که مبنای متفاوتی داریم. نظر حضرت‌عالی چیست؟

استاد مصباح: تصور می‌کنم که اگر بخواهیم جواب روشنی، که دور از مقدمات بعیده باشد، بدهیم، می‌گوییم: مسئله‌ای که در یک علم مطرح می‌شود عبارت است از: یک موضوع و یک محمول و رابطه‌ای که بین این دو در نظر گرفته می‌شود و حکمی که درباره این مسئله می‌کنیم. اگر حکم ارزشی است «باید» و «نباید» است، اگر حکم واقعی است «هست» و «نیست» است. اما اینکه خود این موضوع را چگونه به دست می‌آوریم، این در علوم گوناگون فرق می‌کند. در بعضی از علوم، اصلاً موضوع جنبه لغوی دارد. امروز در فلسفه‌های تحلیلی، فلسفه‌های «لینگویستیک» و تحلیل زبانی، اصلاً مسائل فلسفی را روی لغات و تعریف از مفاهیم برده‌اند. اصلاً تکیه فلسفه به سمت یک سلسله مفاهیم تحلیلی برگشته است. در چنین دیدگاهی، وقتی می‌خواهند بحث کنند و موضوع قضیه را تعیین کنند، موضوع قضیه از راه تحلیل مفهوم به دست می‌آید. «معناکاوی» - که شما می‌گویید - شاید به یک معنا، به اینجا ارتباط پیدا کند. این در موضوعاتی است که اصلاً برای تشخیص آنها احتیاج به تجربه دارند؛ موضوعاتی که اگر تجربه‌هایی انجام نگرفته بودند، ما اصلاً از آنها اطلاعی نداشتیم. فرض کنید در فیزیک، از «میدان مغناطیسی» بحث می‌کنند. اگر تجربه‌هایی انجام نگرفته بودند و ابزارهایی به وسیله علم فیزیک ساخته نشده بودند، ما اصلاً امروز اطلاعی درباره آنها نداشتیم؛ نمی‌دانستیم اصلاً مفهوم «میدان» چیست. در فیزیک، ما مفهوم «ماده» و «انرژی» داریم، اما اینکه «میدان» چیست، این مفهوم خودش محصول تجربه است. نمی‌توانیم بگوییم روش‌شناسی در این علم اقتضا می‌کند که ما با تجربه این مفهوم را به دست بیاوریم، یا به افکار عمومی مراجعه کنیم، ببینیم این مفهوم معنایش

چیست یا به لغت مراجعه کنیم یا به تحلیل معنا مراجعه کنیم؛ این بستگی به نوع مفهومی دارد که در موضوع مسئله اخذ شده است. همین سخن دربارهٔ محمول هم مطرح است.

شما اگر به جای این بحث‌های کلی، یک مثال بزنید، بگویید: در این مسئله، چند روش به کار گرفته می‌شود: اثبات‌گرایان این‌گونه می‌گویند، انسان‌گراها این‌گونه می‌گویند، از نظر اسلامی باید این‌گونه بحث کنیم،... بهتر است. حال سؤال این است: اسلام به کدام یک از اینها نزدیک‌تر یا با اینهاست؟ در این صورت، ما می‌توانیم درست توضیح بدهیم که اصلاً این سؤال برخاسته از کجاست. ابهام در موضوع است یا در محمول یا در رابطه؟ مسئله وقتی مطرح می‌شود که همهٔ اینها مفهومان تبیین شده باشند. تبیین مفهوم موضوع یا مفهوم محمول از مقدمات مسئله است. مسئله وقتی مسئله علم است که مفهوم روشنی داشته باشد. اگر ندانیم محمول با موضوع ارتباط دارد یا ندارد، نمی‌توانیم حکمی بکنیم. اما اینکه خود این موضوع از کجا به دست می‌آید، چه روش‌هایی را باید به کار بگیریم تا این موضوع برای ما مشخص شود - خواه موضوع اجتماعی باشد یا تجربی یا عقلی یا تحلیلی - اینها دیگر جزو علم نیست، از مقدمات علم است؛ مقدماتی است که ما را تا مرز مسئله علم می‌رساند. وقتی مرز مسئله علم مشخص شد از روشی که روش‌شناسی آن علم تعیین می‌کند استفاده می‌کنیم؛ چیزی شبیه مسائلی که قدری عینی‌تر باشند.

ما در علم فقه، روشمان روشن است؛ روش ما مراجعه به منابع کتاب و سنت است. غیر از ادلهٔ عقلی، که گاهی می‌شود برای بعضی مسائل ذکر کرد، روش رایج روش علوم نقلی تاریخی است که با اصول کلی، که در همهٔ علوم نقلی وجود دارد - از جمله بررسی اعتبار سند، اعتبار دلالت، اعتبار جهت دلالت و مانند آن - مسئله بررسی می‌شود. ولی آیا با این روش، شما می‌توانید بگویید که فلان حیوان خون جهنده دارد یا ندارد، حلال گوشت است یا حرام گوشت، خونسش پاک است یا نجس؟ فقه می‌گوید: هر حیوانی که دارای خون جهنده باشد با این شرایط، حلال گوشت است، خونسش هم نجس است. اما هیچ وقت نمی‌توانید بگویید، این حیوان چگونه؟ این را باید تجربه کنید؛ سرش را ببرید، ببینید خون جهنده دارد یا ندارد. شما نمی‌گویید:

ما در فقه، از تجربه استفاده می‌کنیم. استفاده از تجربه برای تبیین ماهیت فقه نیست. مسئله فقهی وقتی مطرح می‌شود که موضوع و محمول مشخصی داشته باشد؛ محمول را بر موضوع بار کنیم، بگوییم: موضوع این حکم را دارد یا باید این کار را انجام داد یا نباید انجام داد. اما چه کاری؟ کار چیست؟ چگونه شناخته می‌شود؟ ابزار شناخت آن کدام است؟ اینها دیگر جزو مقدمات است. اینها را که اکنون بسیاری جزو روش‌ها حساب می‌کنند، روش علم نیست، روش تحقیق نیست، بلکه ابزارهایی است برای اینکه ما به مرز طرح مسئله برسیم تا وقتی مسئله طرح شد و موضوع و محمول آن را شناختیم، بتوانیم اثبات کنیم که آیا این محمول برای این موضوع ثابت هست یا نیست. این می‌شود: مسئله اصلی علم.

در مسائلی که ما داریم روش علوم اسلامی هیچ تفاوتی نمی‌کند. آنچه مربوط به عقل است، عقل برهانی است؛ سلیقه‌های شخصی و گرایش‌ها و آراء عمومی و این حرف‌ها هیچ دخالتی ندارد. در آنچه مربوط به نقل است، باید طبق اصول نقلی، از قواعد اصول فقه استفاده کرد. نصی داریم و ظاهری، مطلق داریم و مقید، عام داریم و خاص، نتایجی است که بعضی از آنها یقینی است و بعضی ظنی. در همه علوم هر جا بحث کنیم همین طور است.

معرفت فلسفی: سؤال بعدی را با یک مثال عرض می‌کنم: فرض کنید عالم سیاست با موضوعی به عنوان یک رفتار خاص سیاسی مردم روبه‌روست که - مثلاً - در یک انتخابات، در سطح بالایی شرکت می‌کنند و در انتخابات دیگر، در سطحی پایین. معلوم می‌شود این متغیر وابسته‌ای است که دیگر متغیرها وضعیت آن را تعیین می‌کنند که چرا مردم این‌گونه رفتار می‌کنند. ما اگر بخواهیم به عالم سیاست بگوییم چنانچه می‌خواهی در این باره به یک نظریه بررسی که به کمک آن، این رفتار را توضیح بدهی، باید از چه راهی برویم؟ یا پس از اینکه او نظریه خودش را به جامعه علمی عرضه کرد، به جامعه علمی بگوییم: شما با این روش، نظریه او را ارزیابی کنید و صحت و سقمش را مشخص کنید؟ به هر حال، نظریه او یا درست است یا غلط. سؤال این است که ما چه

راهی را باید پیشنهاد کنیم که او طی کند و با ضوابطی به نظریه‌ای برسد که بتواند این رفتار خاص را توضیح دهد. سپس وقتی نظریه‌اش را توضیح داد چه راهی را به دیگران پیشنهاد کنیم که نظریه او را ارزیابی کنند؟ این راه‌ها چیزهایی نیستند که خود عالم سیاست بخواهد برایشان تصمیم بگیرد؛ یعنی برای بحث در موضوعش، بلکه مربوط به مبادی آن دانشی است که او در اختیار دارد.

استاد مصباح: روی همین مثال تکیه می‌کنیم. ما در جامعه‌ای هستیم که چند انتخابات داشته‌ایم. در یک انتخابات، شصت یا هفتاد درصد شرکت کردند؛ در یک انتخابات، پنجاه درصد و در یک انتخابات، چهل درصد. می‌خواهیم ببینیم چه شده که این اختلافات در رفتار مردم پدید آمده است؟ این - در واقع - یک مسئله جامعه‌شناختی است، مسئله سیاست نیست. باید توجه کنیم که در همه اینها، خلط‌های زیادی واقع می‌شود. ما باید دست‌کم تعریف خاصی ارائه کنیم. ما علم سیاست را از علوم عملی و هنجاری می‌دانیم؛ مثل اخلاق، حقوق و سیاست. اینها هر کدام، مثل همان تقسیماتی که برای علوم نظری کردیم، هنجاری هستند.

معرفت فلسفی: علم سیاست را هنجاری می‌دانید یا فلسفه سیاست را؟

استاد مصباح: هر دو را. فلسفه سیاسی که می‌تواند هنجاری باشد، می‌تواند از مقدمات غیرهنجاری هم استفاده کند؛ مثلاً، می‌تواند از اصول عقلی بدیهی استفاده کند، یا علوم غیرهنجاری می‌تواند از مقدمات هنجاری استفاده کند. طبق اصطلاحی که گفتیم، مقدماتی که برای اثبات یک مسئله سیاسی از آن استفاده کنیم، می‌شود: فلسفه علم سیاست. بنابراین، گاهی طبق همین اصطلاح، اعلام می‌کنیم که ما علوم را دو گونه می‌دانیم: یکی علوم واقعی؛ مثل ریاضیات، طبیعیات، الهیات؛ و دیگری علوم عملی، دستوری، هنجاری و چیزهایی از این قبیل. به هر حال، ما می‌خواهیم وظیفه عملی خودمان را بدانیم. بگوییم باید انجام داد یا نه، ارزش‌گذاری کنیم که این کار درست بود یا خطا؛ می‌خواهیم رفتار خودمان را شکل بدهیم.

بنابراین، مسئله اصلی حقوق و اخلاق و سیاست مسئله هنجاری است. هر چه غیر این باشد از قبیل مقدمات آن علم است؛ یعنی شما می‌توانید اسمش را بگذارید: جامعه‌شناسی سیاسی. جامعه‌شناسی علم هنجاری نیست، یکی از فروع انسان‌شناسی است. انسان‌شناسی هم یکی از فروع علوم طبیعی است. در آن تقسیم، همه اینها در بحث طبیعیات واقع می‌شود. این غیر از روش اگوست کنت یا دیگران است که جامعه‌شناسی را مادر همه علوم می‌دانند. به هر حال، این یک تقسیم خاصی است.

جامعه پدیده‌ای است از شئون زندگی انسان. انسان هم یکی از موجودات طبیعی است. به همین دلیل، از فروع است؛ مثل علوم طبیعی. روش همه اینها تجربی است. مسائل جامعه‌شناسی، تا آنجا که مسئله خاص است، جامعه‌شناسی است و روش آنها هم تجربی. جامعه‌شناسی اسلامی هم می‌خواهد از همین جا بحث کند. این علم ماهیتش اصلاً این‌گونه است. ما وقتی می‌خواهیم از تاریخ اسلامی بحث کنیم، نمی‌توانیم از روش غیرنقلی استفاده کنیم. آنچه استفاده می‌کنیم به عنوان یک علم تاریخ اسلامی، منقولاتی است که از پیغمبر و امام نقل شده. آنجا هم که به وحی برسد، به هر حال، ماهیتش نقلی است. پیغمبر برای ما نقل می‌کند. ما که خودمان به وحی دسترسی نداریم. چیزی نمی‌تواند ماهیت این را عوض کند، بگوید این را باید با برهان عقلی اثبات کرد. این برهان‌بردار نیست. اما مسائل علوم طبیعی اصلاً راهشان راه «تجربه» است. تجربه به معنای وسیعش - از محسوسات گرفته تا تجربه‌های عملی و تجربه‌های اجتماعی. همه اینها تجربی‌اند و روششان تجربی است. اسلام هم بخواهد بحث کند، همین است که باید چارچوب هنجارهای اسلامی را بر اینها تطبیق کنید، یا قواعد کلی اسلامی را بر اینها تطبیق دهید، یا چیزی است که در راه اثبات مسائل نظری به کار گرفته می‌شود و از این نظر، می‌گوییم: اسلامی‌اند. (معنای «اسلامی بودن فلسفه» را در بحث قبل عرض کردیم). به هر حال، اگر ماهیت یک علم روش ویژه‌ای را اقتضا کند اسلام نمی‌تواند ماهیت روش آن را تغییر دهد. اسلام هم بخواهد بحث کند روشش همین است. البته، باید دید اسلامی بودنش به چیست؟

بنابراین، این مسئله که چرا مردم در فلان زمان در فلان انتخابات با چند درصد شرکت کردند، و در فلان انتخابات با درصد کمتر یا بیشتر شرکت کردند، این پدیده‌ای اجتماعی است، از موقعیت‌هاست، از «هست»‌هاست، و چون مربوط به زندگی انسان است، در بخش طبیعیات واقع می‌شود. روش همه آنها هم تجربی است. باید تجربه کرد، مستها این تجربه‌ها تفسیر می‌خواهند. صرف اینکه برویم آمار بگیریم، این مسئله را حل نمی‌کند، به تفسیرهای روان‌شناختی احتیاج دارد. اینکه چطور شد که مردم چنین انگیزه‌ای پیدا کردند، باید از مقدمات روان‌شناختی اجتماعی استفاده کنیم تا با کمک آنها، این مسئله را حل نماییم که کدام شرایط عینی بود، موضوع انتخاب چه موضوعی بود؟ چقدر مردم به این موضوع رغبت داشتند؟ شرایط خاص اجتماعی چه اقتضایی داشت؟ شرایط بین‌المللی چگونه بود؟ همه اینها را جمع کنیم، برآیند آنها می‌شود پاسخ مسئله. روش آن از دیدگاه اسلام و غیر اسلام فرقی نمی‌کند. طبیعت مسئله چنین اقتضا می‌کند. در اینجا محقق مسلمان نمی‌آید بگوید: به من وحی شده است که علت شرکت چند درصدی مردم در انتخابات فلان چیز است. این روش علمی نیست. ماهیت هر مسئله‌ای چیزی را اقتضا می‌کند. تا اینجا مسئله جامعه‌شناختی است، نه سیاسی. اگر هم گفته شود «جامعه‌شناسی سیاسی» باز هم مسئله جامعه‌شناختی است که ارتباط نزدیکی با مسائل سیاست دارد و موضوع قضیه سیاسی را تبیین می‌کند.

آنجا که به سیاست مربوط می‌شود، و آنجا که طبق اصطلاح خودمان می‌گوییم علم سیاسی مسئله‌هنجاری است، مثل اینکه می‌گوید: برای اینکه مردم در انتخابات شرکت کنند، چه روش‌هایی را باید به کار گرفت. این می‌شود: مسئله سیاسی که مربوط به علم سیاسی است. فلسفه‌اش هم ممکن است قضایای هنجاری باشد، یا غیرهنجاری. بنابراین، این حیثیت‌ها را باید تفکیک کرد. حیثیت «واقع‌نمایی» به عنوان یک واقعیت موجود، یک حیثیت است؛ حیثیت اینکه چه کنیم این واقعیت را در آینده تغییر دهیم، یک حیثیت دیگر است؛ حیثیت ارزش‌گذاری که این خوب است یا آن، این هم بستگی به نظام ارزشی ما دارد که چه چیزهایی را خوب بدانیم و چه

چیزهایی را بد. اصل این بحث که ارزش‌ها از کجا می‌گیرند، آیا از «هست»‌ها می‌گیرند یا نه، هم به فلسفه ارزش‌ها و فلسفه اخلاق مربوط می‌شود و همین‌طور مسائل ادامه پیدا می‌کنند. بنابراین، توقع اینکه اسلام بیاید بگوید چه کار کنید تا مردم بیشتر در انتخابات شرکت کنند، انتظار بجایی نیست. این مسئله علمی - تجربی است. باید با استفاده از قواعد روان‌شناسی اجتماعی و با توجه به واقعیت‌های عینی، راه‌کارش را پیدا کرد. زمان، مکان، شرایط بین‌المللی، گذشته‌های تاریخی نزدیک و دور، و فرهنگ - همه اینها - دخالت می‌کنند، که چه کنیم. مردم - مثلاً - جنس راگران بخزند یا کمتر بخزند یا از فلان محصول بیشتر استفاده کنند، اینها مربوط به اقتصاد است. یک وقت در اقتصاد، صرفاً سازوکارهای بین دو پدیده را در نظر می‌گیریم - عرضه و تقاضا مثال روشنی است - یک وقت هم می‌خواهیم سیاست اقتصادی داشته باشیم، بگوییم: دولت باید چنین کند تا تورم کاهش پیدا کند، تا گرانی کم شود. آن مسئله سیاست اقتصادی است، این مسئله هم ارزشی است؛ «باید» و «نباید» دارد. باید دو نکته را رعایت کرد: یکی واقعیت‌های جامعه و دیگری ارزش‌های کلی که اسلام گفته است.

معرفت فلسفی: عرضه و تقاضا از طبیعیات به شمار می‌آیند؟

استاد مصباح: یک عامل طبیعی دارند؛ یعنی رغبت‌های انسان قابل تفسیرند که چرا انسان‌ها وقتی جنسی فراوان است کمتر می‌خرند. این عامل روانی دارد؛ از سنخ مسائل روان‌شناختی است.

معرفت فلسفی: اگر اجازه بفرمایید یک جمع‌بندی داشته باشیم. نظریه «ساختارگرایی» در مقابل نظریه «اراده‌گرایی» و نظریات دیگری قرار دارد که در حوزه علم سیاست مطرحند؛ مثلاً، اگر ما پدیده انتخابات را مطالعه کنیم، می‌توانیم از نظرهنجاری بررسی کنیم، می‌توانیم از نظریه‌های «گفتمان» استفاده کنیم و تحلیل نماییم. در اینجا با درستی و نادرستی آنها کاری نداریم؛ برخی از

نظریه‌ها سر از نسبی‌گرایی درمی‌آورند که شاید مورد پذیرش ما نباشند. اما اگر مخاطب قشر خاصی باشد که پیش‌فرض‌های ما را در جامعه و تاریخ پذیرفته است (نکته اول)، و بحث‌هایی را که در روان‌شناسی و انسان‌شناسی و اخلاق و مانند آن آمده و به عنوان پیش‌فرض‌های مسائل اخلاقی، انسان را موجودی مختار بدانیم (نکته دوم)، مخاطب ما هم قشری باشد که با این پیش‌فرض‌ها کاملاً آشناست (نکته سوم)، با توجه به این سه، آیا باز هم در هر مسئله‌ای، نگاه می‌کنیم که ماهیت مسئله چگونه است، یا به هر حال، به یکی از این نظریه‌ها تا حدی نزدیک می‌شویم؟

استناد مصباح: کسی که به چنین پیش‌فرض‌هایی معتقد است نمی‌تواند ساختارگرا باشد. نتیجه فرع بر آن است؛ بستگی دارد به اینکه شما در فلسفه این علم، چه مقدماتی را بپذیرید و چه نتایجی را بر آن مترتب کنید. اگر اختیار انسان را جزو فلسفه این علم پذیرفتید، از این دیدگاه، نتیجه‌اش این است که خیر، جبر نیست و انسان هم تابع صد درصد جامعه نیست؛ خودش می‌تواند اراده مستقلی داشته باشد. جوابش همین است؛ خیلی روشن باید بنشینیم بحث کنیم. اصلاً صرف‌نظر از اسلام و دیدگاه آن، آن فلسفه این را اقتضا می‌کند. این فلسفه از اسلام باشد یا از هر مذهب و گرایش فلسفی دیگری، اگر این را پذیرفتید، نتیجه طبیعی‌اش این است که بگویید: غیر از عامل محیط، عامل اراده شخصی هم به عنوان یک عامل مستقل، در اینجا دخالت دارد. چه اندازه تأثیر دارد؟ گاهی یک درصد، گاه ده درصد، در مواقعی هم هفتاد درصد، و حتی گاهی ممکن است جامعه‌ای را کاملاً تغییر بدهد.