



نقد و بررسی کتاب مبانی اندیشه سیاسی در اسلام

۸۹/۱۰/۱۷

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱ تاریخ تأیید:

محمود شریعتی*

در این نوشتار تلاش خواهد شد تا کتاب *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، اثر دکتر سید صادق حقیقت نقد و بررسی شود. از آنجا که این کتاب به عنوان منبع برای دانشجویان رشته علوم سیاسی از سوی انتشارات سمت در نظر گرفته شده، نقد و بررسی آن، ضروری‌تر به نظر می‌رسد. این گزارش با معرفی موجز اثر، آغاز و در دو سطح شکلی و محتوایی به نقد (کلی و موردی)، و احیاناً تصحیح پاره‌ای از مطالب می‌پردازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه گلستان

معرفی

کتاب حاضر به دلیل تمرکز به مباحث بنیادین اندیشه سیاسی اسلام، و در نتیجه التزام به سرفصل‌ها و همچنین استناد به مباحث و مسائل روز و نوین از غنای لازم برخوردار است. مؤلف به درستی و شایستگی از خلط مبحث میان درس «اندیشه سیاسی اسلام» با «غرب» اجتناب نموده و همین امر، ارزش این اثر را نسبت به منابع مشابه با اهمیت‌تر می‌نماید؛ چرا که این مسئله بعضاً در برخی از منابع دیگر چندان رعایت نشده است. از این‌رو، جا دارد تا از زحمات مؤلف به سبب کوشش وافرشان در تدوین و گردآوری منبعی مستند در خصوص درس مبانی اندیشه سیاسی در اسلام تقدیر شود.

مؤلف با وام‌گیری از منابع متعدد فارسی، عربی و لاتین تلاش نموده نما و شمایی از رابطه دین و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام را با استناد به متون وحیانی و دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی و غربی ارائه نماید. بر این اساس، کتاب شامل ۱۲ فصل است. که عناوین آن عبارتند از:

۱. جایگاه سیاست در طبقه‌بندی دانش اسلامی؛
۲. مقایسه فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه‌نویسی و اندرزنامه نویسی؛
۳. ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی؛
۴. مبانی کلامی اندیشه سیاسی اسلامی؛
۵. فقه سیاست خارجی؛
۶. اجتهاد، دستگاه تفسیرگر نصوص دینی
۷. اندیشه سیاسی اسلامی و روش‌شناسی مدرن؛
۸. مبانی اندیشه سیاسی در قرآن و سنت؛
۹. نظریه‌های مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه؛
۱۰. اسلام و عرف‌گرایی؛
۱۱. ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه؛
۱۲. رویارویی اندیشه سیاسی اسلامی با تجدد.

در فصل اول، مؤلف از منظر حکمای یونان به طبقه‌بندی سیاست و همچنین گونه‌شناسی سیاست نزد فیلسوفان اسلامی پرداخته است. وی اعتقاد دارد فیلسوفی چون فارابی با پیش‌فرض‌های فلسفی / کلامی خود، این دانش را در جغرافیای اسلام بومی نموده است.

فصل دوم، با استناد به مباحث روزتتال، به تفکیک مفهوم فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی (که مشخصه رهیافت عقلی / شرعی و حفظ قدرت است) اشاره نموده و در ادامه، به مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی (امام، جماعت، اطاعت، سعادت، مدینه، عقل، عدالت، قانون و آزادی) و فقه سیاسی (ولایت، بیعت، شورا، مصلحت و امر به معروف و نهی از منکر) شیعه پرداخته است.



در فصل سوم، نویسنده، بحث فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را با موضوعاتی چون ارتباط عقل و نقل از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، مقایسه اعتبار فقه سیاسی و فلسفه سیاسی و همچنین وجوه تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی دنبال می‌نماید.

در فصل چهارم، مفاهیم علم کلام، کلام سیاسی، شاخص‌های کلام سیاسی و جریان‌شناسی فرق و مذاهب کلام سیاسی (شامل خوارج، زیدیه، اسماعیلیه، امامیه، اهل حدیث، اشاعره و معتزله) مورد توجه قرار گرفته است.

سپس در فصل پنجم، با تکیه بر دیدگاه قائلان به دین حداکثری، به اصول سیاست خارجی دولت اسلامی اشاره شده است که عبارتند از: اصل مصلحت، اصل دفاع از سرزمین‌ها و منافع مسلمانان، اصل نفی ولایت کافران بر مسلمانان، اصل وفای به تعهدات بین‌المللی، اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، اصل مصونیت، دیپلماتیک، اصل حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی، اصل مقابله به مثل، اصل تقیه و حفظ اسرار؛ و در بخش پایانی این فصل، نسبت میان این اصول مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

در فصل ششم، اجتهاد به مثابه روش‌شناسی فقه و تأثیر آن بر فهم مجتهدین از متون وحیانی به بحث گذاشته شده است. بدین منظور، نویسنده در این فصل، به سیر تحول اجتهاد شیعه، رقابت اخباریون و اصولیون و قواعد اجتهاد پرداخته است.

آن‌گاه در فصل هفتم، تأثیر روش‌های مدرن (هرمنوتیک و گفتمان) در فهم اندیشه سیاسی اسلامی مورد واکاوی قرار گرفته است.

در فصل هشتم، از اصول تفکر سیاسی در قرآن کریم، اندیشه سیاسی در نهج‌البلاغه و نگرشی کوتاه به موضع‌گیری‌های امامان در این زمینه سخن به میان آمده است.

سپس در فصل نهم، نظریه‌های مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه با تفکیک میان مشروعیت بدون واسطه (سلطنت مشروطه، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید و ولایت انتصابی مطلقه فقیهان) و مشروعیت با واسطه (دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و نظریه وکالت) مورد تحلیل و توصیف قرار گرفته است.

فصل دهم و یازدهم، مبحث اسلام و سکولاریسم و همچنین ارتباط دین و سیاست و گونه‌های متنوع آن از دیدگاه متفکرین را به بحث گذاشته شده است.

و سرانجام در فصل دوازدهم، رویارویی اندیشه اسلامی با تجدد، با موضوعاتی چون ظرفیت‌سنجی مفاهیم مدرن، گفتمان سنتی، اصلاحی و انتقادی، اسلام سیاسی و اسلام

غیر سیاسی، بحث شده است.

نقد کلی

۱. در ابتدا، ضروری است تا به عبارت ناشر این اثر که در آغاز این کتاب نوشته است: «کتاب حاضر برای دانشجویان کارشناسی و کارشناسی ارشد تدوین شده است». متذکر شد که کتاب مبانی با توجه به مفاهیم، مصطلحات و ترکیب‌بندی جملات، بیشتر برای دانشجویان کارشناسی ارشد قابل ارائه است تا دانشجویان کارشناسی، که ضرورت اعمال سیاست روان‌سازی و گام به گام در روند فراگیری متون آموزشی آنان در اولویت خواهد بود. از سوی دیگر، ارائه یک منبع برای دو مقطع آموزشی، و نه پژوهشی، و یکسان‌سازی و نادیده انگاشتن درک، دریافت و فرایند آموزشی این دو مقطع، امری دور از انتظار خواهد بود.



۲. با توجه به اینکه مؤلف محترم، بخش قابل توجهی از موضوعات کتاب را گردآوری نموده است؛ مباحث به صورت پراکنده آمده است؛ در نتیجه از تنسيق و تنظيم لازم برخوردار نیست و موجب تشویش دانشجوی تازه تحصیل می‌گردد. برای نمونه، در تقسیم‌بندی علوم از منظر فارابی به چندین موضوع در این زمینه اشاره شده است. و یا در موارد متعدد، حجم زیادی از اطلاعات به صورت تیتروار و گذرا سرریز و مطرح، اما توضیح لازم و روان ارائه نمی‌گردد. مثلاً، در ص ۲۶ چنین آورده شده است: «با سوژه‌گرایی مدرن دکارتی و ذره‌گرایی طبیعت‌انگارانه هابزی، فرایند جداسازی فلسفه اخلاق از اجتماعات آغاز شد. با طرح نظریه‌های کارکردگرایانه و سیستمی، حذف کامل عقل عملی از عرصه اجتماعات محقق شد... قدما از فلسفه مضاف و فلسفه علوم سخن نمی‌گفتند. فلسفه علم سیاست همانند فلسفه هر علم دیگری درجه دوم است. «تصور کنید دانشجوی جدیدالورود در جلسه دوم یا سوم در مواجهه با این نوع متن دچار چه وضعیتی خواهد شد. البته به این نکته واقفیم که اساتید محترم، وظیفه انتقال مطالب را به نحو رسا و گویا به دانشجویان برعهده دارند، اما بافت کتاب آن‌چنان با این مفاهیم تنیده شده که درک آن نیازمند مقدمات و مقدماتی است که تحقق آن در درس مبانی اندیشه سیاسی اسلام امکان‌پذیر نخواهد بود. در پهنای آموزش فقط به فاعلیت فاعل نباید نظر افکند، بلکه به قابلیت قابل هم باید امعان نظر داشت.

۳. در برخی موارد، سازمان‌دهی مقدمه با فصول همخوانی ندارد. در بخش نقد شکلی،

این موارد ذکر خواهد شد.

۴. با تأکید باید متذکر شد که طرح نظریه هرمنوتیک و گفتمان نیاز به فراگیری مقدمات و ممارست در مباحث فلسفه، زبان شناسی، زیبایی شناسی و روش شناسی دارد. از این رو، طرح این مباحث برای دانشجوی کارشناسی، دشوار و غیر ضروری و در صورت ضرورت، شایسته است با بیان روان و موجز مورد توجه قرار گیرد.

۵. تفکیک کتاب به ۱۲ فصل (ادغام برخی از فصول از تکرار موضوعات جلوگیری می نماید). از جمله مواردی است که نیاز به اصلاح دارد. برای نمونه، در فصل دوم به رویکرد حداقلی و حداکثری اشاره، و در فصل ۱۲ همین بحث مجدد تکرار شده است. در فصل دوم به مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی پرداخته شده، و در فصل ۸ به نوعی مجدداً بخشی از آن تکرار شده است. فصول ۱۰ و ۱۱ چندان متفاوت به نظر نمی رسد. بحث اسلام سیاسی و غیر سیاسی در فصل ۱۲ موضوع جدید و متفاوتی از مطالب فصل ۱۰ ندارد.

نقد شکلی (نقد موردی)

مقدمه

* نویسنده کتاب در ص ۵ بیان می کند فصل سوم در صدد است به عقل انسانی، کمال و جامعیت دین و غیره پردازد؛ در حالی که این مبحث در فصل دوم مورد توجه قرار گرفته است.

* در ص ۵ بیان شده که بحث حداقلی و حداکثری در فصل سوم مطرح خواهد شد، اما این بحث در فصل یازدهم مطرح گردیده و در فصل سوم فقط در پایان، آن هم در حد یک سطر بدان اشاره شده است.

* همچنین در ص ۵ چنین آورده شده است: «در این کتاب بیش از هر چیز بر تقابل فلسفه سیاسی و فقه سیاسی تأکید می شود»، اما در متن و فصول مرتبط به تعامل گرایش دارند. بر این پایه، در ص ۶۸ به دیدگاه فارابی اشاره می نمایند که وی تعارضی میان عقل و شرع احساس نمی کند و در ص ۷۲ نتیجه می گیرد: «با نگاهی به تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی، می توان نوعی همروی و تعامل بین فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مشاهده نمود». * ص ۱۴ به تقسیم بندی علوم دینی (معاملی و مکاشفه) از دیدگاه غزالی اشاره نموده و تعریف معاملی بیان، اما تعریف مکاشفه بیان نشده است.



* در ص ۱۹ عبارت «فقه سیاسی در فارابی، در ادامه علوم بشری قرار می‌گرفت؛ در حالی که در فلسفه سیاسی غزالی، به چنین سرنوشتی دچار می‌شود». به لحاظ ترکیب‌بندی جملات روان نیست.

* ص ۳۰ «او [روزنتال] توضیح می‌دهد که قبلاً نسبت به خلافت و شریعت (به عنوان رهیافت فقهی و واقع‌گرایی سیاسی) و (به عنوان رهیافت اندرزنامه‌نویسی یا آئینه‌شاهی) سخن گفته «در این عبارت، بعد از واو میان دو پرانتز، واژه «اندیشه حفظ قدرت» و یا واژه دیگری افتاده است.

* در ص ۴۳ اشاره شده که در باب عدالت در فلسفه سیاسی و اندرزنامه‌نویسی قبلاً بحث نموده است. در حالیکه در صفحات قبل، تحت این عنوان بحثی وجود ندارد.

* ص ۵۶ در خصوص مفهوم مصلحت از دیدگاه فقه سیاسی شیعه، بیشتر به دیدگاه اهل سنت اشاره شده است تا نظریه‌های فقه سیاسی شیعه.

* ص ۶۰ نوع تقسیم‌بندی، در خصوص امر به معروف و شیوه مواجهه امام علی با مخالفان و حقوق ایشان در نظام اسلامی، متداخل به شمار می‌رود. (آزادی انتقاد، احتجاج با امام، آزادی تا مرز آشوب و خون‌ریزی، تشکیل جلسات مباحثه، پیش قدم شدن برای بحث و احتجاج، عدم محرومیت از حقوق اجتماعی و ارائه منطق و رفع شبهه) برای نمونه، آزادی انتقاد شامل احتجاج با امام، آزادی تا مرز آشوب و تشکیل جلسات مباحثه خواهد شد و به لحاظ منطقی قسیم یکدیگر به حساب نمی‌آیند.

* ص ۱۴۵ عبارت «قید اطلاق...» در متن ذیل، با جمله قبل و بعد از آن سازگاری ندارد.

«در بحث وفای به تعهدات نیز به مناسبت اشاره کردیم که دولت اسلامی بر اساس مصالحی که خود تشخیص می‌دهد، نمی‌تواند پیمان‌های بین‌المللی خویش را نقض نماید. (قید اطلاق در ولایت مطلقه فقیه نیز به معنای عدم وجود ملاک در احکام ولایی نیست). مبنا و معیار انعقاد قراردادهای بین‌المللی، مصلحت است». از سوی دیگر، در بحث وفای به تعهدات هم سخنی از ولایت فقیه به میان نیامده است.

* صص ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۷ و ۲۲۰ اسامی قائلین به ولایت انتصابی عامه فقیهان، عامه شورای مراجع تقلید، مطلقه فقیهان و انتخابی مقیده فقیه ذکر نشده؛ با توجه به اینکه در موارد دیگر اسامی قائلین آورده شده است، انتظار آن است که در موارد فوق هم قائلین دیدگاه‌ها ذکر شوند.

* ص ۲۳۶ عبارت «شاید مهم‌ترین اندیشمند عرفی گرا [در جهان عرب] علی عبدالرازق تلقی شود». با تردید بیان شده که با عبارت ص ۲۴۸ «علی عبدالرازق که سکولاریزم در جهان عرب را بنیان نهاد». و عبارت ص ۲۵۰ «سکولاریسم عربی با پرچمداری علی عبدالرازق به توجیه تجدد پرداخت»، سازگار نیست. مگر آنکه ایشان از عرفی‌گرایی، سکولاریزم را اراده نمایند.

* ص ۲۴۱ عبارت «نابینی معتقد است معظم سیاسات نوعیه از جمله کیفیت شورا از قسم دوم می‌باشد»، منظور از قسم دوم در عبارت بیان نشده است. لذا باید این جمله آورده شود که مرحوم نابینی، امور مربوط به حکومت را به دو نوع منصوص دینی و غیر دینی تفکیک می‌نمایند تا منظور از قسم دوم مشخص گردد.

* ص ۲۴۸ عبارت «آن‌ها (انزواگرایان) اصراری به عدم ارتباط این دو نهاد (دین و سیاست) ندارند»، نیاز به اصلاح دارد (حذف واژه عدم)؛ چرا که علی‌القاعده، بنا به توضیح مؤلف در کتاب، انزواگرایان، اصراری به ارتباط نهاد دین و سیاست ندارند؛ نه عدم ارتباط که معنای آن اصرار به ارتباط قلمداد خواهد شد.

نقد محتوایی (نقد موردی)

فصل دوم

به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی (امام، جماعت، اطاعت، سعادت، مدینه، عقل، عدالت، قانون و آزادی) و فقه سیاسی (ولایت، بیعت، شورا، مصلحت و امر به معروف و نهی از منکر) شیعه محل اشکال باشد. زیرا تمایز در مفاهیم فوق‌الذکر، تمایز روشی و نه لزوماً مفهومی است. مثلاً در فقه سیاسی هم می‌توان از عدالت، آزادی، سعادت، تکلیف و غیره سخن به میان آورد. همچنان که در فلسفه سیاسی هم می‌توان از ولایت و مصلحت سخن گفت. از این‌رو، این مفاهیم لزوماً اختصاص به فلسفه و یا فقه سیاسی ندارد. دیگر آنکه، در فقه سیاسی هم فقط نقل صرف مطرح نیست و در غالب موارد، در آیات و روایات، شاهد برهان و استدلال هستیم. و آخر آنکه، مؤلف در غالب موارد به دیدگاه فارابی اشاره نموده‌اند که قاعدتاً نمی‌تواند تصویری دقیق از اندیشه شیعه به شمار آید. اگر ایشان در مباحث خود به نظر مشهور و پاره‌ای دیگر از فیلسوفان شیعه استناد می‌جستند، اندیشه سیاسی شیعه از حجیت و غنای بیشتری برخوردار می‌شد.

* ص ۳۳ عبارت «عناوینی همچون خلیفه الله (برای ابوبکر) و خلیفه رسول الله (در

زمان عمر) «با پاره‌ای از اسناد سازگاری ندارد. آقای محمد کریمی در کتاب امامیه و سیاست به نقل از تاریخ الامم و الملوک طبری آورده که در دوران خلفای راشدین، ترکیب خلیفه الله به کار نمی‌رفته است. و در واقع، معاویه اولین کسی بود که خود را خلیفه الله نامید و نه ابوبکر.

* در ص ۴۴ درباره بحث آزادی، آورده شده است که: «فارابی، آزادی را در خصوص مدینه کرامیه ذکر نموده است». در حالی که مقوله آزادی نزد فارابی در خصوص مدینه جماعیه (احراریه) و نه کرامیه است.

فصل سوم

* عبارت - ص ۶۵ - «عقل، حجت ظاهری و ملاک تکلیف است». با روایات ما که معتقدند عقل حجت باطنی و نه ظاهری است، سازگار نیست. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: خدا در میان مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت نهان. حجت آشکار پیامبر و امامانند و حجت نهان، عقل و خرد مردمان است.

فصل پنجم

* در توضیح اصل وفای به تعهدات بین‌المللی با تکیه بر سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ابیندی ایشان به عهد و پیمان مورد تأکید قرار می‌گیرد و بر همین اساس، درباره سیره عملی امام علی علیه السلام آورده ص ۱۲۵ - «ایشان در ماجرای صفین حاضر به نقض آتش بس نشدند؛ در حالیکه نیرنگ معاویه بر عموم آشکار شده بود». اما در ص ۱۲۷ به دیدگاه فقها (که قاعدتاً متأثر از مبانی شرع، سیره پیامبر و ائمه هستند) استناد می‌نماید که: «قرآن دستور جواز فسخ پیمان را هنگامی که ترس از خیانت دشمن باشد را داده‌اند». به نظر میرسد دو عبارت فوق، به تبیین و توضیح بیشتر نیاز دارد؛ چرا که می‌توان این پرسش را مطرح نمود که اگر خیانت معاویه بر عموم آشکار شده بود، بر اساس اصل خیانت دشمن، امام علیه السلام می‌توانست آتش بس را نقض نماید، اما ایشان به پیمان خود وفادار می‌مانند. در حالی که نظر فقهی فقها (متأثر از کتاب و سنت) آن است که حتی گمان بر خیانت، امکان فسخ پیمان را فراهم خواهد آورد.

* ص ۱۴۵ در خصوص عبارت «در سلطه کفار بر مسلمانان هیچ‌گونه مصلحتی متصور نیست». و همچنین زیر عنوان نسبت اصل نفی سلطه و اصل وفای به عهد به



تعهدات بین‌المللی در ص ۱۴۶ عبارت «اما درباره سلطه غیر مسلمانان بر مسلمانان، باید گفت قرارداد بین‌المللی از ابتدا باید دارای مصلحت باشد و قراردادی که به هر شکل، سلطه کفار بر مسلمانان را هموار نماید، از ابتدا مصلحت ندارد».

در خصوص این مطلب می‌توان چنین گفت که تعبیر و تحلیل فوق که متأثر و متأخذ از آیه شریفه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» است، امری بایسته و شایسته و نشان از اعتماد به نفس گفتمان دینی است. البته در مقام تفسیر باید به این مسئله اشاره نمود که مقوله نفی سلطه در چارچوب اصل اهم و مهم و همچنین در بازه زمانی کوتاه و بلند مدت باید مورد توجه قرار گیرد. چه بسا قراردادی، بر حسب ظاهر، در کوتاه مدت موجب نفی سلطه، اما در بلند مدت منجر به استمرار سلطه و یا بالعکس گردد. از این رو، پدیده سلطه، امری نسبی و موقتی است و آنچه ظاهراً مورد مذمت و نفی قرار گرفته، سلطه پایدار و مستمر است. برای مثال، در هنگام انعقاد قرار داد ممکن است بر حسب اضطرار و از روی مصلحت، برخی امتیازات به طرف مقابل واگذار شود که به ظاهر و در کوتاه مدت، این امر به تسلط دشمن بیانجامد، اما در افق زمان به نفع شما خواهد بود. مصداق بارز آن، صلح حدیبیه است که پیامبر گرامی به پاره‌ای از مطالبات دشمن (کوتاه مدت) رضایت دادند، اما این قرارداد، مقدمه‌ای جهت تقویت و صیانت از مؤمنین، کادرسازی، سازماندهی و در نهایت پیروزی لشکر اسلام در سال‌های بعد گردید. با توجه به توضیحات فوق، به نظر می‌رسد در عرصه سیاست خارجی، اصل مصلحت (حکمت و عزت) می‌تواند از جایگاه مستحکمی برخوردار باشد؛ خصوصاً در دنیایی که نظام سلطه بر آن حکمفرماست و با واقعیت‌های موجود باید با جامع‌نگری و در نظر گرفتن همه مصالح به انتخاب و انعقاد روی آورد؛ چرا که در صورت خروج از پیمان‌ها و امتناع از برخی قراردادها (به دلیل نشانه‌ای از تسلط) امکان فرصت‌سازی و تبدیل آن به استقلال و بهره‌وری مقتضی را از دست خواهیم داد.

فصل هفتم

* در بیان هرمنوتیک - ص ۱۶۸ - آمده است: «روش هرمنوتیکی در مقابل روش تبیین علی و آماری قرار دارد؛ چرا که هدف در آن فهم است، نه تبیین». و در ص ۱۷۰ به نقل از فرهنگ و بستر، هرمنوتیک، «مطالعه اصول روش‌شناختی تأویل و تبیین؛ به ویژه مطالعه اصول کلی تأویل کتاب مقدس» بیان شده است. پرسشی که به ذهن خواننده



خطور می‌نماید، آن است که آیا مفهوم تبیین در این دو عبارت یکی، و یا متفاوت است؟ در توضیح این مطلب به اختصار می‌توان چنین گفت: که از سوی صاحب‌نظران، مفهوم تبیین به سه معنا مورد استفاده قرار گرفته است: علم (حوزه تجربی)، تفسیر (مابعدالطبیعه و الاهیات) و علیت (فلسفه). از این رو، «پیرو دئم اعتقاد دارد تبیین، وظیفه متافیزیک است نه علم. در نقطه مقابل، کارناپ بر این باور، است که ما را به حال خود واگذارید و از ما چرا نپرسید؛ چون پاسخی ورای قوانین تجربی وجود ندارد... وقتی کسی سؤال چرا می‌پرسد، فرض ما این است که دریافتش علمی است نه متافیزیکی و در چارچوب قوانین تجربی، جویای تبیین پدیده است... اسکریون بر یگانگی علیت و تبیین تأکید می‌نماید. همچنین ولسی سمن تبیین کردن را نشان دادن عواملی که ربط و مناسبات آماری دارند، می‌داند». (مسعود صادقی، ماهیت و موضوع تبیین، ص ۱۴۰ - ۱۹). به نظر می‌رسد در عبارت آغازین، مراد از تبیین به مفهوم فلسفی آن و در عبارت دومین، به معنای تفسیر و مابعدالطبیعه باشد.

انتظار آن است با توجه به اینکه مصطلحات و کاربست مفاهیم در این فصل دارای بار معنایی فلسفی / روشی هستند، توضیح لازم در این خصوص مورد توجه بیشتری قرار گیرد.

در توضیح این فصل باید گفت که بومی کردن هرمنوتیک (این مسئله شامل مبحث گفتمان هم می‌شود)، در اندیشه اسلامی از جمله مباحث مناقشه برانگیز و بعضاً تردیدآمیز است. بر این اساس، عبارت ص ۱۷۰ که می‌گوید: «باید بین هرمنوتیک کلی (در علم تفسیر قرآن) و هرمنوتیک مدرن (شلایر ماخر، دیلتای و گادامر) تفکیک قائل شویم، «قابل نقد است؛ چرا که مقوله هرمنوتیک از پدیده‌هایی است که در سده اخیر در محافل علمی مطرح گردیده است. (هر چند به لحاظ وضع، سابقه دیرینه دارد) و اساساً کاربرد درازآهنگی نداشته و از جمله مفاهیم مدرن به حساب می‌آید و در پرتو این جمله نویسنده - در ص ۲۵۱ - که می‌گوید: «در رویارویی سنت و تجدد باید از تشابه مفاهیم اجتناب نمود». لذا، نامگذاری علم تفسیر قرآن - به معنای هرمنوتیک کلی - را در برابر هرمنوتیک مدرن قرار دادن از چالش و آسیب در امان نخواهد ماند. زیرا این تصور ایجاد می‌شود که مؤلف هرمنوتیک را به مثابه مبنایی برای تفسیر قرآن مورد پذیرش قرار داده‌اند. از آنجا که اساساً ماهیت هرمنوتیک (کلاسیک، مدرن و پست مدرن) بر تکثر در فهم و هستی بنیان نهاده شده، و انشعاب و انکسار در ذات این رهیافت نهفته است

هرمنوتیک چه به مفهوم اصول تفسیری، چه به معنای فلسفی و چه به معنای روش‌شناسی فهم در نظر گرفته شود؛ تقسیم‌بندی ریچارد پالمر، با اندیشه اسلامی که متن و مؤلف را از شاخص‌های بنیادین در فهم و عمل به شمار می‌آورد، متفاوت می‌باشد. از این‌رو، در غایتی که مفسرین دینی در مباحث خود دنبال می‌کنند، با رویکرد غربی‌ها تفاوت اساسی دارد. برای مفسر اسلامی، خوانش متون دینی از تقدس برخوردار است؛ در حالیکه این مفهوم در مباحث هرمنوتیک یا اهمیت ندارد و یا اصلاً مطرح نمی‌باشد. رولان بارت در کتاب خود، لذت متن، درباره متن می‌گوید: «لذت متن لذتی قطعی نیست. هیچ چیزی نمی‌تواند تضمین کند که این متن در آینده نیز برای ما لذت‌بخش باشد». در حالیکه هیچ مسلمانی بر اساس معرفت‌شناسی ایمانی خود نمی‌تواند درباره متون دینی، چنین داوری و اظهار نظر نماید. این را هم باید اضافه نمود که بارت از جمله هرمنوتیسین‌های مدرن است که به مرگ مؤلف قائل است.

البته می‌توان با به کارگیری واژه تأویل که در متون دینی هم به رسمیت شناخته شده و هم از آشفتگی مفهومی هرمنوتیک به دور است، به این موضوع ورود پیدا کرد. بر این پایه، برخی از صاحب‌نظران (بابک احمدی در کتاب حقیقت و زیبایی) در تقسیم‌بندی هرمنوتیک، آن را به کلاسیک (شالیر ماخر و دیلتای؛ قائلین به وجود معنای نهایی برای متن) و مدرن (گادامر؛ قائل به مرگ مؤلف و فقدان معنای نهایی برای متن) تفکیک نموده‌اند که با خاستگاه و کاربرد تاریخی آن در غرب تناسب بیشتری دارد. در این راستا، جهت عمق‌بخشی و توجه همه جانبه نسبت به این مفهوم ضروری است به فرازهایی از نهج‌البلاغه استناد نمود که امام علی علیه السلام مقوله تأویل را در مواجهه با متن مورد توجه قرار داده‌اند. ایشان در خطبه ۱۲۴ خطاب به خوارج می‌فرماید: «هذا القرآن لا ينطق بلسان و لا يد له من ترجمان؛ این قرآن زبان ندارد تا سخن گوید و نیارمند به کسی است که آن را ترجمه کند». و در خطبه ۱۵۸ درباره ارزش قرآن می‌فرماید: «ذلك القرآن فاستنطقوه و لن ينطق؛ از قرآن بخواهید که سخن گوید که هرگز سخن نمی‌گوید».

در اینکه جمله‌های فوق را باید امروزین نمود (که نفس این عمل، سهل و ممتنع است؛ چرا که از طرفی به روز کردن آن ممکن است رفتار واکنشی به شمار آید و از طرف دیگر مسکوت گذاشتن آن در امتداد زمان، منجر به تهی شدن، و در نتیجه ذوب شدن در دیگری خواهد شد) و یا اینکه در زمینه خود باید دیده و سنجیده شود منظور نگارنده



نیست. بلکه سخن در آن است که اگر مراد از هرمنوتیک به نطق در آوردن متن است که سخن جدیدی نیست و امام به شایستگی بدان اشاره و ارشاد نموده است. از این رو، قرآن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را تنهاترین و شایسته‌ترین مفسر وحی الهی می‌داند که وظیفه‌اش تبیین رسالت است. «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس» نحل ۴۴.

و اما اگر هرمنوتیک به مفهوم مرگ مؤلف، نفی قدسیت متون دینی، تبدیل مؤلف به مفسر و میزبان به مهمان است و در نتیجه انکار حقیقت، آنچنان که نیچه، گادامر و دیگران بدان تأکید نموده‌اند، با چارچوب‌های معرفتی دین سازگاری نخواهد داشت. و بر این امر، فیلسوفان دینی تأکید دارند که حقیقت، انکار شدنی نیست، هر چند ممکن است افراد در تشخیص مصادیق دچار خطا شوند. مضاف بر اینکه، بر مبنای معرفتی این افراد، خود اولین قربانیان هرمنوتیک (به زعم اینان، خوانش، یعنی انکار مؤلف و حقیقت) به شمار خواهند رفت. صاحب‌نظران در عرصه معرفت‌شناسی از این پدیده به عنوان گزاره «خود متناقض» یاد می‌کنند. بدین معنا که مفاد گزاره، خود را ابطال می‌نماید.

فصل یازدهم

* ص ۲۴۱ زیر عنوان ارتباط دین و سیاست و تقسیم‌بندی آن به حداکثری‌ها، منطقه الفراغی‌ها و حداقلی‌ها. به نظر می‌رسد همچنان که مؤلف در بخش‌های پیشین اشاره نموده است، تفکیک دیدگاه حداکثری و حداقلی در بحث رابطه دین و سیاست قابل قبول تر باشد؛ زیرا فرض منطقه الفراغ در هر دو دیدگاه (حداقل و حداکثر) دور از انتظار نیست. البته دیدگاه حداقلی از این مقوله سود بیشتری خواهد برد. نزاع حداقلی و حداکثری آن چنان که نویسنده ابراز نموده، بر این پایه است که حداقلی‌ها، بر خلاف حداکثری‌ها، حکومت دینی، مبتنی بر داده‌های وحیانی را به چالش گرفته و آن را مردود می‌شمارند. از این رو، اشخاصی چون مرحوم نایینی و صدر با توجه به پذیرش دولت دینی (و لو اینکه از منظر آنان، فقیهان لزوماً ولایت سیاسی نداشته باشند که البته این تحلیل هم با برخی از مواضع آنان منطبق نیست) در صف حداقلی‌ها قرار نخواهند گرفت؛ چون معتقد به حکومت دینی هستند. به عبارت دیگر، اگر مبنای تقسیم بندی بر محور اثبات حکومت دینی (حداکثری) و نفی آن (حداقلی) قرار گیرد، آن گاه موافقین حکومت دینی خود به دو گروه قابل تقسیم خواهند بود. کسانی که به تفسیر موسّع از رابطه دین و سیاست قائل هستند و

افرادی که به تفسیر مضیق می‌اندیشند. در این صورت کسانی که به تفسیر موسع گرایش دارند، دامنه منطقه الفراغ را محدود، و در مقابل، دیدگاهی که به رابطه مضیق اعتقاد دارد، از منطقه الفراغ سود بیشتری خواهد بود. به عبارت دیگر، پرسش اساسی در برابر این تفکیک مؤلف (حداقل، منطقه الفراغ و حداکثر) آن است که موضع منطقه الفراغ در برابر حکومت دینی مثبت است و یا منفی؟ اگر منفی باشد حداقلی، و اگر مثبت باشد، حداکثری خواهد شد.

فصل دوازدهم

* زیر عنوان ظرفیت‌سنجی مفاهیم مدرن، عبارت ص ۲۵۱ «در رویارویی سنت و تجدد باید از تشابه مفاهیم اجتناب نمود... دموکراسی مدرن از دموکراسی یونان متمایز است؛ چرا که دموکراسی در یونان، حکومت توده‌های غیر دانا بود؛ و به همین دلیل، جزء نظام‌های خوب محسوب نمی‌شد». تذکر چند نکته ضروری است: ۱. اینکه خود ایشان به شبیه‌سازی روی آورده است؛ آنجا که - ص ۱۷۶ - می‌گوید: «به نظر می‌رسد روش هرمنوتیکی وی [اسکینر] در خصوص اسلام دو به خوبی کاربرد داشته باشد». و بر همین اساس، به مواضع علامه طباطبایی در مخالفت با رأی اکثریت در اسلام و آیت الله معرفت درباره اینکه قرآن، رأی اکثریت را به طور مطلق نکوهش نکرده، استناد نموده است. البته نویسنده در ص ۲۵۲ می‌گوید: «غالب مفاهیم سیاسی، وقتی به سنت عرضه می‌شود، به درجاتی با آن سازگاری دارند». به هر روی، جای این پرسش باقی است که جمع میان عبارت ص ۲۵۱ با ص ۱۷۶ همچنان مسئله‌ساز خواهد بود. و اینکه ابزار و معیار پذیرش و طرد این مفاهیم و رابطه چیست؟ در کجا باید این رابطه را پذیرفت و در کجا باید طرد نمود؟ و به چه میزان این گزینش‌ها از خطا مبرا است؟

۲. در اینکه این دو دموکراسی (یونان و مدرن) نباید یکی شمرده شوند (فرض نگارنده آن است که مؤلف، دموکراسی را به مثابه روش و نه اندیشه در نظر گرفته است. در غیر این صورت، تردید نیست که بنیاد معرفتی در دو نظام فوق، تغییرات چشمگیری داشته است). و فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو از مذمت‌گویان و مخالفین این گونه اداره و مدیریت سیاسی بوده‌اند و در معایب آن اظهار نظر نموده‌اند، مورد وفاق معظم صاحب‌نظران است. اما باید به این نکته توجه داشت که تعبیر افلاطون و ارسطو از



دموکراسی یونان (حکومت جهال) ناظر بر تمامیت این پدیده و قضاوت نهایی درباره دموکراسی یونان به شمار نمی‌آید و نمی‌تواند مبنا و بیانگر همه آن چیزی باشد که در آن مقطع زمانی به وقوع پیوسته است. این تحلیل که توده‌ها در نظام دموکراسی نقش آفرین هستند، مختص دموکراسی یونان نبوده، بلکه در دموکراسی‌های نوین هم قابل مشاهده، و تأکید صاحب‌نظران است. بر همین اساس، پاره‌ای از فیلسوفان سیاسی معتقدند که دموکراسی بهترین بد است؛ چرا که نقش توده‌ها همواره تأثیرگذار (اگر نگوئیم تعیین‌کننده) خواهد بود. مضاف بر اینکه به هر حال، ماهیت و جوهر دموکراسی از یونان تا آمریکا با تغییر ماهوی مواجه نشده است (شیوه واگذاری امور به مردم)، در این صورت، تمایز دموکراسی کلاسیک از مدرن با این خصوصیات قابل ذکر است: در یونان، دموکراسی به صورت مستقیم، و در دموکراسی‌های نوین به صورت غیر مستقیم اعمال می‌شود. دیگر آنکه در دموکراسی یونان، امکان مشارکت آحاد مردم (زنان / خارجیان و بردگان) در عرصه تصمیم‌گیری فراهم نبوده است. در حالیکه، به حسب ظاهر، دموکراسی‌های نوین، فرصت مشارکت را برای آحاد افرادی که به سن قانونی رسیده‌اند، امکان‌پذیر می‌سازد.

اغلاط تاییبی

- * ص ۹۳ سطر ۴ لفظ صحیح «امام» (و نه اما) است.
- * ص ۱۲۲ (پاورقی) سوره نساء آیه ۹۰ به صورت «فلم یقتلوکم» و در ص ۱۲۹ (پاورقی) همین آیه به صورت «فلم یقاتلوکم» تایپ شده که از یک رسم‌الخط برخوردار نیست.
- * ص ۱۳۹ سطر ۱۶ لفظ صحیح «مشروع» (و نه شروع) است.
- * ص ۱۱۳ پاورقی ارجاع ۲ «طباطبایی» آمده، اما در پاورقی ص ۱۱۹ الطباطبایی آمده که مورد اول (طباطبایی) صحیح است.
- * ص ۱۵۷ سطر ۱۲ لفظ صحیح «اختلافات» (و نه اختلالات) است.
- * ص ۲۲۰ در تقسیم‌بندی به جای ج، «دال» تایپ شده است.

منابع

- بابک احمدی، *حقیقت و زیبایی* (تهران: مرکز، ۱۳۷۵، چ اول).
- رولان بارث، *لذت متن*، پیام یزدانجو (تهران: مرکز، ۱۳۸۳، چ اول).
- ریچارد پالمر، *علم هرمنوتیک*، محمد سعید حنایی کاشانی (تهران: هرمس، ۱۳۷۷، چ اول).
- ابونصر محمد فارابی، *سیاست مدینه*، سید جعفر سجادی (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱، چ دوم).
- مسعود صادقی، *موضوع و ماهیت تبیین، فصلنامه اندیشه دینی*، ش ۱۷، ۱۳۸۴، با تصرف و تغییر.
- محمد کریمی، *امامیه و سیاست* (تهران: نی، ۱۳۸۰، چ اول).
- *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی (قم: عطرآگین، ۱۳۸۶، چ اول).