

جدال امکان و امتناع فلسفه سیاسی اسلام، به روایت کتاب

اسلام سیاسی امکان فلسفه

مهدی اخوان

آیا فلسفه سیاسی اسلام، امکان منطقی و مفهومی دارد؟ آیا فلسفه سیاسی اسلام می‌تواند در واقع تحقق یابد (امکان وقوعی)؟ آیا اساساً فلسفه سیاسی اسلام ضرورتی دارد؟ میان فلسفه سیاسی اسلام و مسلمانان چه تمایزهایی وجود دارد؟ این چهار پرسش اصلی در کنار پرسش‌های فرعی، زیرمجموعه‌گفت‌وگوها و نشست‌هایی بوده که به صورت مکتوب، در کتاب امکان فلسفه سیاسی اسلام جمع آمده است:

۱. آیا اسلام مقوله‌ای به نام فلسفه سیاسی می‌توان داشت، در حالی که دین اسلام، مجموعه‌هایی است که خداوند به پیامبر (ص) ابلاغ کرده و پیامبر (ص) مأمور به ترویج و اجرای آن‌ها است؟
۲. چگونه می‌توان در جوامع دینی از فلسفه سیاسی سخن گفت و برای یافتن اصول فلسفی و ارزشی فلسفه سیاسی تلاش کرد، در حالی که چنین اصولی از طریق وحی آمده و نیازمند تأملات فلسفی نیست؟

۳. اگر فلسفه نوعی تعلق بدون التزام به دیانت است، چگونه می‌توان سخن از فلسفه سیاسی اسلام داشت؟ آیا این بحث لازم نمی‌آید فلسفه در خدمت دین قرار گیرد؟ آیا واقعاً بین ماهیت فلسفه با دین تعارفی وجود دارد و نباید دین را فلسفی کرد؟

۴. در جوامع دینی آیا نیازی به فلسفه‌ورزی در حوزه حیات اجتماعی هست، در حالی که دین، خود دستورها و تکالیف مبتنی بر

ارزش‌های واقعی و نفس‌الامری به ارمغان آورده است؟
۵. آیا فقه و احکام فقهی که مبتنی بر نوع مصالح نفس‌الامری و واقعی‌اند، ما را از تأملات فلسفی در حیات اجتماعی بی‌نیاز نمی‌کند؟
گرچه در طول کتاب بیشتر به پرسش‌های اصلی پرداخته شده است، اما در مقدمه کتاب، این پرسش‌های فرعی نیز مطرح می‌شود. کتاب از گفت‌وگو و مباحث هشت تن از اندیش‌مندان و صاحب‌نظران تشکیل شده است و با مقدمه و مقاله‌ای از ویراستار کتاب در ابتدای آن تکمیل شده است. در مقدمه کتاب به مفهوم‌شناسی فلسفه و فلسفه سیاسی و معانی شش‌گانه فلسفه سیاسی اسلام پرداخته می‌شود و در مقاله‌ای با عنوان «نسبت‌سنجی میان دین و فلسفه سیاسی» این مفهوم‌شناسی تکمیل شده و مفروضاتی که در بررسی نسبت میان فلسفه و دین وجود دارد، بیان می‌شود. در ادامه این مقاله تمهیدی، وجوه چهارگانه امکان تبیین عقلی کردن آموزه‌های دینی ناظر به حیات سیاسی را تشریح و آن‌گاه مبانی و ادله امتناع معرفتی فلسفه سیاسی اسلام بیان شده (درواقع خلاصه‌ای از آرا مطرح شده در همین مجموعه) و به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود و در نهایت، مبانی و ادله مقابل؛ یعنی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام آورده می‌شود.

از آن‌جا که کتاب، صورت نوشتاری گفت‌وگوهای شفاهی است و دیدگاه‌های مطرح شده را از میان پرسش و پاسخ‌ها می‌توان فرا-چنگ آورد و از سوی دیگر پاسخ پاره‌ای پرسش‌ها و افراد به مباحث حاشیه‌ای و مقدماتی نامربوط به بحث اصلی و طولانی کشیده است، در گزارش حاضر سعی کردیم تا دیدگاه‌های گوناگون را به ترتیب از دیدگاه‌های مخالف یا موافق مشروط امکان فلسفه سیاسی اسلام موافقین امکان فلسفه سیاسی اسلام را بیاوریم.

دیدگاه‌های مخالف

۱. مصطفی‌الملکیان

ملکیان به سبک و مشی همیشگی، با تشقیق پرسش خام و کلی به پرسش‌های مجزا و تقسیم معانی مفاهیم اصلی، این رأی را نتیجه می‌گیرند که فلسفه سیاسی اسلام، بنابر دو معنا ممکن و مطابق با یک معنا ممتنع بوده و به لحاظ وقوعی و خارجی نیز آن را ممتنع می‌دانند.

پرسش‌هایی که ملکیان از هم تمایز ساخته و به پاسخ آن‌ها اشاره می‌کند، چنین‌اند:

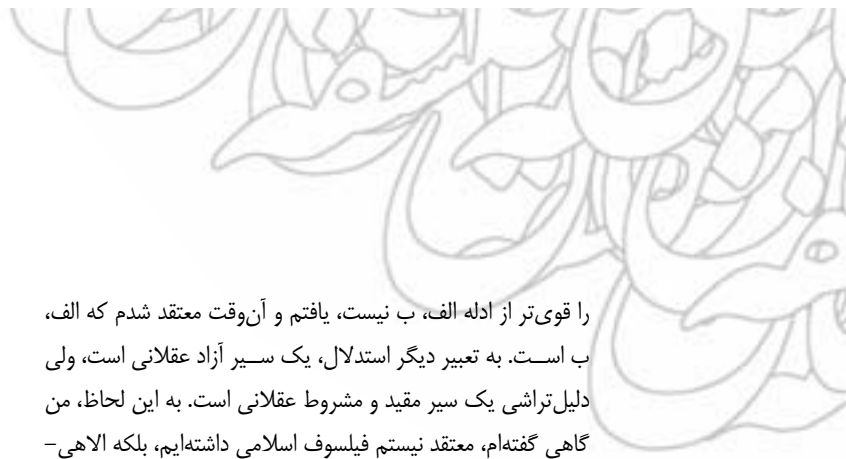
۱-۱. آیا بین فلسفه سیاسی و فلسفه سیاسی اسلام یا مسلمانان

می‌توان فرقی قائل شد؟ پاسخ این پرسش مثبت است، چراکه فیلسوفان مسلمانی که در مورد فلسفه سیاسی سخن گفته‌اند، آگاهانه یا ناآگاهانه ممکن است رأیی را اتخاذ کرده باشند که با آیه‌ای از قرآن یا حدیث معتبری سازگاری نداشته باشد.

۲-۱. صرف نظر از فلسفه سیاسی مسلمانان و متفکران مسلمان، آیا می‌شود فلسفه سیاسی اسلامی داشت؟ ملکیان پاسخ این پرسش را بسته به معنایی که از فلسفه اراده می‌شود می‌دانند. او سه معنای گوناگون برای فلسفه می‌آورد و بنابر هر یک، امکان یا عدم امکان مفهومی فلسفه سیاسی اسلام را بررسی می‌کند:

الف) فلسفه شاخه‌ای علمی که در آن همه نفی و اثبات‌ها و تأیید و تضعیف‌ها و ردّ و قبول‌ها فقط بر اساس استدلال عقلی صورت می‌گیرد. در این صورت فلسفه دینی به‌طور کلی نمی‌شود داشت تا چه رسد به فلسفه اسلامی (فلسفه مسیحی و بودایی و هندویی هم نمی‌توان داشت). چون در آن صورت فلسفه چیزی است همانند ریاضیات و منطق که بودایی و هندویی و ... ندارد. اگر به سودش استدلال عقلی داریم، همه عالم باید بپذیرند و اگر به سودش استدلال عقلی وجود ندارد، کسی از شما نمی‌پذیرد!

ب) علمی که در آن برای یک سری پیش‌فرض‌ها، ادله عقلی ارائه کرده و سعی می‌کنیم به هر صورتی که هست، آن پیش‌فرض‌ها را موجه جلوه دهیم که از رقیبان ضعیف‌تر و عقب‌تر نیستیم. در این صورت بسته به این که مفروضات اولیه از کجا گرفته شده باشد، متصف به آن منشأ می‌شود. اگر آن مفروضات از قرآن و روایات را گرفته باشید، فلسفه اسلامی می‌شود و اگر از مسیحیت گرفته باشید، فلسفه مسیحی. در چنین معنایی فلسفه به معنای دلیل تراشی است، نه استدلال‌گری (Reasoning) و این‌ها با هم دو تفاوت دارند: در استدلال من اول تصمیم نگرفتم الف، ب است یا الف، ب نیست، بلکه می‌روم کند و کاو کنم، ادامه موافقان الف ب است و ادله مخالفان الف ب نیست را بررسی می‌کنم و نقاط قوت و ضعف هر کدام را روشن می‌کنیم. در آخر، در اثر مجموعه این داورها خودمان هم معتقد می‌شویم که الف ب است، یا الف ب نیست، یا حتی ممکن است لادری شویم. اما دلیل تراشی از اول من یک رأی را اتخاذ کرده‌ام که الف، ب است و پس از آن سعی می‌کنم از ضراب‌خانه فکری‌ام هر اسلحه‌ای را به سود این قضیه است، بیرون بکشم و از آن «است» دفاع کنم. فرق دیگر این که در دلیل تراشی از اول می‌دانم دنبال چیستیم، ولی در استدلال از اول نمی‌دانم، دنبال چه هستیم، بلکه پس از ملاحظه تمام ادله موافق و مخالف، ادله الف، ب است،



را قوی‌تر از ادله الف، ب نیست، یافتم و آن وقت معتقد شدم که الف، ب است. به تعبیر دیگر استدلال، یک سیر آزاد عقلانی است، ولی دلیل تراشی یک سیر مقید و مشروط عقلانی است. به این لحاظ، من گاهی گفته‌ام، معتقد نیستم فیلسوف اسلامی داشته‌ایم، بلکه الاهی-دانان اسلامی داشته‌ایم، الّا نوادری هم‌چون محمد زکریای رازی که به مقتضای دلیل حرکت کرده است.

البته ملکبان می‌پذیرد که اگر معرفت‌شناسی چیزی (مثلاً گفته پیامبر) توسط خود عقل اثبات شد، حجیت آن پس از آن، مع‌الواسطه شده و مقبول است. فلسفه در تعبیر آنالیتیکال خود یعنی واشکافتن پیش‌فرض-های ناگفته و خطوط نانوشته هر مکتب، مسلک، مرام، دین و آیین به این تعبیر می‌توان فلسفه اسلامی و طبیعتاً فلسفه سیاسی اسلامی داشت، به این معنا پیش‌فرض‌های قرآن، روایت‌ها را استخراج می‌کنیم.

۳-۱. با فرض این که فلسفه اسلامی مفهومی پارادوکسیکال نباشد، آیا مواد خام لازم در قرآن و روایات برای فلسفه سیاسی وجود دارد یا نه؟ ملکبان به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. به اعتقاد او برای داشتن چنین دانشی کافی نیست که خود مفهوم فلسفه سیاسی اسلام پارادوکسیکال نباشد. از نظر ملکبان، تشبیه فلسفه سیاسی اسلامی (یا روان‌شناسی اسلامی و یا معرفت‌شناسی اسلامی) به کاری که شیخ مرتضی انصاری در مکاسب انجام می‌دهد که با حدود ده آیه و پانزده حدیث این منظومه را می‌سازد، به سه دلیل نادرست می‌داند:

اولاً، علوم توصیه‌ای (که مشتمل بر انشاءاند) را نباید با علوم توصیفی (که اخبار را دربردارند) خلط کرد. از یک اخبار چیزی بیرون نمی‌آید اما از یک انشاء می‌توان هزار انشاء بیرون آورد. مثلاً، هر کسی به شما نیکی کرد، به آن نیکی کنید، بر می‌آید که به پدر و مادر نیکی کنید و ... شیخ انصاری با فقه و انشاءات سروکار داشت نه با فلسفه سیاسی که انشایی نیست.

ثانیاً درست و قابل دفاع بودن و قابل توصیه بودن کار شیخ انصاری اول کلام است. آشنایی با متدولوژی علوم جدید چنین روشی را نمی‌پذیرد. چنین کاری به این می‌ماند که کسی با دیدن درصدی از یک فیلم، بقیه آن را توصیف کند. فقهی که شیخ انصاری مطرح کرده است همانند فیلم دو ساعتی می‌ماند که هفت ثانیه اول و دو ثانیه وسط و بیست ثانیه آخرش از قرآن است و بقیه‌اش از ذهن شیخ انصاری تراوش کرده و این را نمی‌شود فقه اسلامی دانست.

ثالثاً وضع فلسفه سیاسی با فقه فرق می‌کند. چیزی که در فقه شیخ انصاری می‌آید، در زمان معصومین (ع) موضوعات و مسائل آن وجود داشته است، اما چیزهای که امروزه در فلسفه سیاسی هست، در آن زمان بعضاً، موضوعاً هم منتفی بوده است.

ملکیان با تمایز میان امور مجعوله و مکشوفه. دلیل سوم را توضیح می‌دهد: امور مجعوله چه بالقوه مکشوف باشند، چه بالفعل مکشوف شده باشند، در هر دو حال وجود دارند، اما آن چیزی که مجعول است و اصلاً وجودی ندارد، امری معدوم است و درباره معدوم نمی‌شود حرفی زد، نه شارع و نه خداوند. مثلاً الکتربسیته مکشوف است، ولو در زمان صدر اسلام نامکشوف بوده است. محال نیست خداوند درباره آن سخنی بگوید، اما درباره ضبط صوت شارع نمی‌توانسته سخنی بگوید، چرا که امری معدوم بوده است. غالب مفاهیم فلسفه سیاسی (مانند دولت، ملت، آزادی) در زمان صدر اسلام وجود نداشته تا در مورد آن‌ها نفیاً و اثباتاً بتوان سخن گفت. از این رهگذر، ملکبان معتقد است حکومت حضرت علی (ع) با حکومت امروز یک اشتراک لفظی دارد، چرا که فونکسیون آن‌ها با هم فرق می‌کند. حکومت در آن زمان به معنای تأمین‌کننده امنیت داخلی و مقابله با دشمنان خارجی بود و این کمترین فونکسیون دولت در حال حاضر می‌باشد. ملکبان البته قبول نمی‌کند که هیچ وقت نتوان از پیش-فرض‌ها رها شد و از این رو نمی‌توان در معنای اول فلسفه را به یک معنا برگرداند. چرا که چنین رأیی به معنای پراگماتیسم و لازمه‌اش را نسبی‌نگری می‌داند.

ملکیان در پایان، توصیه‌ای هم به افرادی که در پی فلسفه سیاسی اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی هستند دارد «یک کار بهتری که می‌شود کرد این که انسان در متون مقدس دینی و مذهبی اولاً و آثار عالمان دینی ثانیاً به دنبال مطالب قابل دفاع باشد که از دید علم جدید مغفول مانده و این‌ها را وارد عرصه فرهنگ جدید کند. استراژی کاملاً خطایی است که همه چیز را به دنبال اسلام بکشیم. بهتر است در آتشی که در سطح جهان درست می‌شود، لااقل نخودی، ماشی یا عدسی بریزیم، نه این که دیگران پخته باشند و ما فقط مصرف کنیم» نمونه‌ای از این مفاهیم به نظر او غفلت و نقش آن در تمشیت امور این جهان است که غزالی و در پی آن مولانا اشاره کرده‌اند.

ملکیان در مقابل برخی که پاره‌ای آیات و روایات را استدلال فلسفی می‌دانند (قُلْ لَوْ كُنَّا فِيهَا آلِهَةً أَلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا؛ كل شی هالك الا وجهه) معتقد است ادعای فلسفی غیر از استدلال فلسفی است. انصاف این است که هیچ پیامبری استدلالی فلسفی ندارد.

۲. سید جواد طباطبایی

طباطبایی، با تحلیلی مقایسه‌ای میان مسیحیت و اسلام، علل و عوامل شکل‌گیری فلسفه سیاسی در مسیحیت و عدم شکل‌گیری آن در اسلام و ایران را برمی‌شمرد. به نظر وی آن‌چه نقطه قوت اسلام بود (داشتن شریعت) و می‌توانست تقویت آن از این جهت شود به نقطه ضعف آن بدل شد و به‌عکس در مسیحیت به علل خاصی این کمبود به گونه‌ای دیگر جبران شد. وقتی شریعت در اسلام تفسیر و تبیین می‌شود به فقه تبدیل می‌شود. فقه، اولاً و بالذات و خصوصاً در تحول تاریخی خودش عبارت از حقوق خصوصی است و جنبه‌های حقوق عمومی آن کم‌رنگ‌تر شد، درحالی که سیاست یا فلسفه سیاسی، بحث حقوق عمومی است. مشکل اساسی آن است که وقتی سعی داریم بر مبنای یک نظام ارزشی (در ایران کنونی) که عمدتاً حقوق خصوصی است، نظامی بنا کنیم که نیاز به یک حقوق عمومی و یک نظریه سیاسی دارد.

مدعای اصلی وی آن است که اندیشه اسلامی نه تنها در درون خودش نتوانسته نظام حقوق عمومی و بیشتر از آن فلسفه سیاسی درست کند بلکه وقتی از بیرون فلسفه سیاسی‌ای آمده به علت تعارض آن با تحول فکر حقوقی‌اش نتوانسته آن را هضم کند، به خلاف مسیحیت که نتوانسته انجام دهد. این هم به دلیل مشخصات الاهیات مسیحی بود که خود را به تیغ فلسفه جدید سپرد و هم پذیرفتن عقل در کنار شرع. آن‌ها منطقه‌الفراغی را باز گرداند که سیاست در آن جای می‌گیرد. در مسیحیت تدوین حقوق شرعی و فقهی بر روی نظریه حقوق طبیعی است؛ یعنی اصل بر این است که یک حقوق طبیعی وجود دارد که عبارت است از حقوق فطرت که خدا نزد بشر به ودیعه نهاده، پس شریعت‌ها آن فطرت را بیان می‌کند و این راه را همیشه برای تفسیر (و به اصطلاح خودمان اجتهاد) باز می‌گذارد. درحالی‌که در حقوق فقه اسلامی عمدتاً حقوق موضوعه است. البته به‌زعم طباطبایی، اسلام و قواعد اصول فقه ما اجازه برداشتن قدم‌های بزرگ را می‌داد (و ما برنداشتیم) نمونه‌ای از این قواعد که وی می‌آورد آن است که گفته‌اند: «لباس اهل زمان بهترین لباس است.» اگر این حکم را شامل نظام سیاسی هم بکنیم باید گفت مسلمانان زمانی سلطنت را می‌شناختند، همان را پذیرفتند و الآن نظام جدید را می‌شناسند و می‌توانند آن را بپذیرند. در مقابل، در عهد جدید است که به دنیا تشبیه پیدا نکنید. بر این اساس مسیحیان کلی زور زدند تا دنیا را بپذیرند یا بقبولانند (سکولاریزاسیون)، اما در اسلام



حمید پارسانیا



مصطفی ملکیان



سیدمهدی میرباقری

دینا نفی نشده که بخواهیم آن را بقبولانیم.

طباطبایی از همین مقایسه به تمجید حادثه و دوره مشروطه می‌پردازد و معتقد است مشروطه حادثه مهمی بود که می‌توانستیم روی آن تئوری سوار کنیم و اگر چنین می‌کردیم ایران اولین کشور دوران جدید جهان اسلامی می‌شد. افرادی چون نائینی به گونه‌ای به دنبال نظام سیاسی اسلامی مطابق با دنیای جدید بودند و به نظر طباطبایی این امر تنها از زاویه فقه امکان‌پذیر بود. (ادعایی که کسانی چون حسن یوسفی اشکوری در مکاتبات غیر مستقیم خود با طباطبایی به شدت با آن مخالفند که بتوان چنین پروژه‌ای را انجام داد) اما در نهایت شرع عقلی جای خود را به عقل شرعی داد، علل و اتفاقاتی که در اسلام به زوال اندیشه سیاسی پس از فارابی انجامید از نظر طباطبایی، تجدید خلافت (به علت مهاجرت ترکان به ایران که باعث شد میان سنی‌های تازه مسلمان متعصب و سخت و اقوام بی-فرهنگ نوعی ائتلاف برقرار شود) روی کار آمدن اهل تسنن قشری، حمله غزالی به فلسفه، و نیز برجسته شدن اخلاق فردی و تهذیب و پیدا شدن عرفان می‌باشد.

۳. داوود فیرحی

فیرحی، با تفکیک معرفت‌شناختی کانتی و ما بعد کانتی از ماقبل کانتی به نفی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام می‌رسد. در فلسفه‌های ماقبل کانت که مبنای متافیزیکی و مابعدالطبیعه بود موضوع آن وجود و هستی بوده و مسائل آن احکام کلی وجود با روش برهان و استدلال بود. اما در فلسفه مابعدکانتی ادراک بشر و ذهن و زبان او موضوع شده و هدفش تعیین ارزش و حدود ادراک یا تنقیح زبان آدمیان یا تحلیل هویت بشر با روش توصیف تحلیل، منطق و روش روان‌کاوی و با بیان احساسی و عاطفی می‌شود. در معرفت‌شناسی ماقبل کانت آنچه اصالت داشت «عین» بود و ذهن آینه در تصویر-گیری از اشیای بیرون تلقی می‌شد و تصاویر ذهنی موضوع تأمل ذهن می‌شد، اما از زمان کانت و مابعد آن، اصالت از «ذهن» و فهم از عین می‌شود و «عین» و واقع اصالت خود را از دست می‌دهد و هرآنچه از عین تأمل و تفکر شود «برداشت از عین است نه حقیقت آن» حال اگر بنا به نگاه معرفت‌شناسانه ماقبل کانتی، «عین» اصالت یابد، می‌توان آموزه‌های سیاسی قرآن و سنت را نیز به عنوان یک عین نگریست و به تبیین عقلی آن‌ها پرداخت، اما اگر ذهن را به منزله عینک بنگریم که اشیاء را رنگی و بزرگ و کوچک می‌بیند، در این صورت آن چه اصالت می‌یابد «فهم و ذهن» است نه «عین» و

دیگر نمی‌توان چیزی را به نام «فلسفه سیاسی اسلام» داشت، چراکه آن چه صورت می‌گیرد، نوعی دگراندیشی است. فیرحی در بحثی دیگر با اعتقاد به این که از طرفی می‌توان تأمل و داوری فلسفی از متن دین داشت و در نتیجه دین و فلسفه می‌توانند یکدیگر را تغذیه کنند و از طرف دیگر هر فلسفه سیاسی لازم است که بر یک دستگاه مفهومی خودگردان مبتنی شود، معتقد است همواره در مسیر اندیشیدن و تأملات عقلی، اخلاقی‌هایی وارد می‌شود و خلوص تأملات عقلی را کم می‌کند، بنابراین به جهت ورود اخلاقی در تأملات نمی‌توان به یک فلسفه سیاسی ناب اسلامی دست یافت، بلکه هر آن چه به دست می‌آید فلسفه سیاسی دینی (نه دین ناب) است.

به نظر فیرحی اشتغال اسلام بر مفاهیم سیاسی دلیلی بر ضرورت فلسفه سیاسی اسلام نیست و این دلیل اعم از مدعاست. از سوی دیگر فلسفه چون هم از اعتقادات دینی و هم مجموعه تمدن شکل می‌گیرد، نمی‌شود اسلامی باشد؛ مثلاً اندیشه فارابی را نمی‌توان گفت نظر اسلام است. او بحث‌های زیادی دارد که در نص اسلام نیست. ابن سینا درباره آداب شراب توضیح می‌دهد چگونه می‌توانیم بگویم بحث آن اسلامی است. حتی مرحوم علامه طباطبایی بحث ادراکات اعتباری را در بسیاری چیزها تهی می‌کند؛ مثلاً مفهوم نبوت را تا حدی تهی می‌کند و برداشت دیگری دارد. ایشان اصلاً درک از دین و شعایر دینی و درک از نماز و روزه و احکام ثابت مثل قصاص را بر مبنای اقتضائات اعتباری خودش عوض می‌کند. لذا احساس می‌کنم فیلسوف نه تنها خیلی در بند اندیشه‌ای اسلامی قرار نمی‌گیرد، بلکه بعضی از جاها تهی می‌کند.

فیرحی با آسیب‌شناسی حوزه تمدن اسلامی به این نتیجه می‌رسد که مشکلی که ما در حوزه تمدن اسلامی داریم آن است که تمایل داریم همه چیز را به دین نسبت دهیم. همچنان که در یونان همه چیز را به فلسفه نسبت می‌دادند و بعد ایراد پیدا می‌کرد، می‌گفتند هر کسی مخالف نظام سیاسی است، مخالف فلسفه است. در کشورهای اسلامی هم این مشکل را پیدا کردیم، که هر دانشی را به دین نسبت دادیم و بعد قداست دین را به این دانش‌ها سرایت دادیم، در نتیجه هر نوع تلقی شد. الآن وضعیت تحقیقاتی ما برخلاف وظیفه تحقیقاتی قدما این است که تأمل بکنیم و بگویم که گفتن فلان مطلب به معنای نقد دین نیست تا بتوانیم دانش‌ها را آزاد کنیم، به همان دلایلی که فلسفه نمی‌تواند عین اسلام باشد، نقد فلسفه اسلامی به معنای نقد اسلام نخواهد بود (ص ۱۹۹).

دیدگاه‌های موافق

صاحب‌نظران بعدی که آراء آنها گزارش می‌شود، در طیف و اردوگاه موافقان امکان (البته با مبانی مشابه یا متفاوت) فلسفه سیاسی اسلام یا اسلامی‌اند.

۱. محمد تقی سبحانی

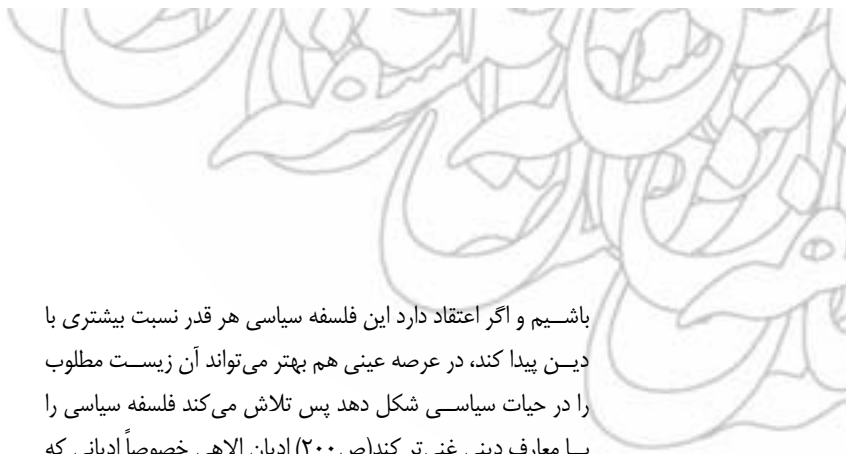
سبحانی، با ایضاح مفهومی فلسفه سیاسی و اسلام، در نهایت حکم به امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام و امکان وقوعی فلسفه سیاسی اسلام می‌دهد.

فلسفه سیاسی به نظر سبحانی با نگاهی موضوعی (و نه تحلیلی) که دانشی است که با ابزارهای نظری و عقلی به تبیین پدیده‌های عمومی در عرصه حیات سیاسی انسان می‌پردازد از سویی دیگر فهم سبحانی از اسلام، مکتبی است که منظومه‌ای از اصول و باورهای بنیادین معرفتی را دربر دارد که از یک طرف ناظر به هستی انسان جامعه و تاریخ است و از طرف دیگر منظومه‌ای از ارزش‌های و تکالیف اساسی که ناظر به زیست مطلوب انسانی است (و از این جهت جزء ادیانی است که به ساحت یک مکتب رسیده‌اند و امکان تولید عقلانیت را دارند) مقدمه دیگری که سبحانی بر آن تأکید دارد آن است که هم علم تجربی (Science) و هم فلسفه (با این که از نظر روش و موضوع متفاوت‌اند) نیازمند چارچوبی معرفتی هستند که به آن مکتب یا ایدئولوژی می‌گوییم.

با این دو مقدمه سبحانی نتیجه می‌گیرد اسلام به مثابه یک مکتب می‌تواند چارچوب و دستگاه مفهومی را برای فلسفه سیاسی در نظر داشته باشد و فلسفه سیاسی از آن مفاهیم پایه آغاز کند. همان‌گونه که فلسفه سیاسی ممکن است متکی به ایدئولوژی مارکسیستی یا لیبرالیسم باشد و کسی نمی‌پرسد چرا مفاهیم را از آن جا گرفته است. در آن جا هم استدلال بر آن مبادی پایه کار فلسفه نیست، بلکه اگر باشد کار دانش بالاتری است. البته اگر هم استدلال کند، در حد تعریف مفاهیم و بیان نحوه هماهنگی این مفاهیم و این که چگونه استدلال پذیرند می‌باشد، اما پرسش از کجا آورده‌اید در حوزه‌های فلسفه مطرح نیست (ص ۱۶۵).

به‌زعم سبحانی، اگر کسی اعتقاد داشته باشد که اسلام آرمان‌ها و ارزش‌های سیاسی دارد و تحقق ارزش‌ها و آرمان‌های سیاسی نیازمند یک‌سری پایه‌های فلسفی است، یعنی بدون داشتن فلسفه سیاسی ممکن نیست، پس باید برویم یک فلسفه سیاسی اسلامی داشته





باشیم و اگر اعتقاد دارد این فلسفه سیاسی هر قدر نسبت بیشتری با دین پیدا کند، در عرصه عینی هم بهتر می‌تواند آن زیست مطلوب را در حیات سیاسی شکل دهد پس تلاش می‌کند فلسفه سیاسی را با معارف دینی غنی‌تر کند (ص ۲۰۰) ادیان الهی خصوصاً ادیانی که نگاهی جامع می‌توانند عرضه کنند، بیشترین توفیق افق‌گشایی را فرا-روی فیلسوف دارند اگر مجموعه‌ای از اسطوره‌های یونانی می‌توانند فلسفی و عقلانی شوند، چرا مسیحیت نتواند نظام فلسفی بسازد که البته ساخته است، چرا مکتبی مانند اسلام نتواند نظامی فلسفی بسازد که تا حدودی ساخته است. ما از یک رابطه سخت و محکم میان دین و فلسفه سخن نمی‌گوییم، بلکه از تأثیر چارچوب معرفتی دین در فلسفه سخن می‌گوییم. البته در علوم و فلسفه بنا به تعبیر اسلام را آورد تا تصور شود فلسفه مورد نظر ما همان است که از درون دین استخراج شده است. این دو ساخت در عین حال که جدا هستند مرز-های منطقی دارند تعامل و پیوستگی دارند (ص ۱۵۴). سبحانی البته به امکان تعارض میان فلسفه و دین هم اشاره می‌کند و راه‌حل آن را نیز بازسازی براساس افق‌گشایی که دین اسلام کرده است می‌داند.

و در نهایت به نکته‌ای انتقادی نسبت به فیلسوفان مسلمان اشاره دارد که آن‌ها آن مقدار که بر چارچوب‌های معرفتی و متدلوژی یونانی تکیه کرده‌اند بر چارچوب معرفتی اسلام تکیه نکرده‌اند. وقتی با فلسفه ارسطویی که تکامل برای عالم معنا شروع می‌کنیم نمی‌توانیم معاد جسمانی را حل کنیم و تفسیر عالم ماده و ارتباط آن با عالم تجرّد امکان‌پذیر نیست.

۲. سیدمهدی میرباقری

میرباقری معتقد است، همه عرصه‌هایی که معرفتی بشری حضور دارد، می‌تواند مستند به دین و اسلام باشد یا آن که مستقل از دین باشد و در آن صورت غیر اسلامی است، اما ممکن نیست علمی داشته باشیم نه دینی باشد نه غیر دینی و نه ضد دینی. یا علوم مستند به وحی می‌شوند (اسلامی) یا مستند به وحی نمی‌شوند که غیراسلامی‌اند.

به همین ترتیب فهم هم فرایندی است که یا مستند به ولایت نبی اکرم و جریان نور است یا از طریق ابلیس (جریان ظلمت) می‌باشد. به عقیده میرباقری، اگر حقیقت دین، جریان ولایت الهی بر عرصه حیات بشری باشد که بشر را سرپرستی می‌کند، دین همه عرصه‌ها و شئون بشر را فرا می‌گیرد و ولایت خداوند همه آن شئون را شامل می‌شود. به نظر میرباقری، هیچ عرصه‌ای از عرصه‌های

وجود انسان نباید از دین‌داری خالی شود، کما این‌که، دین ظرفیت جریان در آن را دارد. توحید به معنای گردن نهادن به ولایت خدا و خارج شدن از ولایت نفس و غیر و تسلیم ولایت خدا شدن در همه امور است. از این شرک در هیچ زاویه‌ای از زوایای مردی و جمعی انسان مجاز نیست حتی شرک خفی، چون توحید حداکثری است، دین هم حداکثری است. با این مقدمه که همه عرصه‌ها باید تحت ولایت خدا قرار بگیرد از جمله شئون انسان که افعال اختیاری او مشتمل بر اندیشه و تفکر او. لذا علم مستقل از تولی به ولایت خدای متعال به مفهوم عام را نمی‌پذیرد و چنین چیزی را خروج از دایره توحید می‌داند (ص ۹۷). حیات معقول و عقلانیت انسان هم باید از ولایت الهی تبعیت کند و البته مناسب این تبعیت هم باید رعایت شود. در خردورزی خود نیز باید بندگی خداوند را کنیم (ص ۹۸). البته عقل هم بندگی دارد و هم طغیان (ص ۱۰۵).

ملاک دینی بودن، به نظر میرباقری آن است که مجموع اراده فرد که در تولید معرفت عمل می‌کند تسلیم وحی باشد فلسفه اسلامی یعنی تلاش عقلانی برای تحلیل نظری موضوعات بر مبنای تعهد به ولایت خدای متعال است.

میرباقری نظر خود را در مقابل نظریه قیض و بسط می‌داند که معرفت‌های بشری را مؤثر در معرفت دینی می‌داند. به زعم او معرفت بشری مبنای شکل‌گیری اش معرفت دینی می‌شود و معرفت دینی بر پایه وحی است.

موضع انتقادی میرباقری در قبال فلسفه یونان این‌گونه است: فلسفه یونانی برای اسلام کفایت نمی‌کند و اساساً دلیلی هم ندارد که بعد از آن که وحی کامل آمده و خدای متعال دستگاه خلقت را در قرآن تعریف می‌کند به دنبال گدایی در خانه فیلسوفان یونانی باشیم وقتی قرآن حتی کتاب آسمانی قبلی نسخ می‌شود تا چه رسد به آرای انسان‌های عادی که به طریق اولی نسخ می‌گردد.

۳. رضا حاج ابراهیمی

با شیوه‌ای مشابه با محمدتقی سبحانی نخست به تعریف مفاهیم فلسفه و غلسفه سیاسی پرداخته و از طریق دو تفکیک مقام ثبوت و اثبات و مقام کشف و داوری به امکان فلسفه سیاسی اسلامی (نه اسلام) حکم می‌دهد.

فلسفه سیاسی مجموعه‌ای تأملات غیرنقلی خاص در باب روابط سیاسی انسان‌ها در جامعه است که بخشی از آن ناظر به توصیف

بعضی از روابط و مفاهیم شکل گرفته در حوزه سیاست هستند و بعضی هم ناظر به کم و کیف سوق دادن جامعه به سمت اهداف و آرمان‌های خاصی در جامعه‌اند (توصیه).

در مقام ثبوت به نظر حاج‌ابراهیمی این نکته مطرح می‌شود که با فرض اینکه ادیان آمده‌اند تا حداقل در حوزه‌های پنج‌گانه روابط انسان (یعنی اولاً روابط انسان با خودش، غرایز و شهوتش، غضب و فکرش و وجدانش ثانیاً حوزه روابط انسان با اشیاء در طبیعت ثالثاً حوزه روابط انسان با انسان‌ها در جامعه در شقوق مختلف آن، رابعاً در حوزه روابط انسان با خدا و خامساً روابط انسان با جهان‌های دست کم متحملی که پیش روی انسان است مثل برزخ و قیامت) دخالت کنند و نقص معرفتی انسان‌ها را جبران کنند تا برخورد جاهلانه که خسارت‌خیز است پیش نیاید، در این صورت می‌توانیم بحث از امکان فلسفه سیاسی دینی بکنیم. زیرا این چشم‌انداز اولاً به دین به عنوان منبع معرفتی و دارای کارکرد معرفتی نظر می‌کنیم، ثانیاً برای دین این قابلیت را قائل می‌شویم که در همه پنج حوزه (از جمله روابط ما با اشیاء غیر انسانی در جهان طبیعت) اظهار نظر کند. البته چنین نگاهی با نگاه سکولار همه‌خوان نیست چراکه در نگاه سکولار دست کم از دو حوزه روابط من با اشیاء و اشخاص دین‌زدایی شده است. پس در مقام ثبوت اولاً دین نقشی توصیفی در مورد روابط جمعی و از جمله روابط سیاسی اقتصادی و حقوقی و ثانیاً به تبع نقش توصیفی نقشی توصیه‌ای دارد.

در مقام اثبات این مسئله مطرح می‌شود که آیا ممکن دانش غیرنقلی خاص باشد که از یک طرف دینی باشد و از طرف دیگر در مقام روش مقید به دینی خاص نباشد. حاج‌ابراهیمی پاسخ این مسئله را با مطرح تفکیک دیگر مطرح می‌کند: مقام کشف ((Context of discovery و مقام داوری و توجیه (Context of justification در مقام داوری شیوه ما در فلسفه سیاسی اسلام، شیوه نقلی خاص نیست، بلکه همان تأملات عقلانی یا تجربی یا حتی تاریخی به معنای عام است. آن چه بُعد فلسفی مفهوم فلسفه سیاسی اسلام را نشان می‌دهد، ناظر به جنبه عدم تقید آن به دین خاص است. اما در مقام کشف و نحوه تئوری‌پردازی و سرچشمه گرفتن مقولات تبیینی ما، صبغه اسلامی می‌گیرد، همان‌گونه هر مشاهده‌ای مسبوق و مصبوغ به نظریه است. حاج‌ابراهیمی با توسعه تأثیر اندیشه‌های دینی و متافیزیکی در علم و فلسفه به شش حوزه اشاره می‌کند: ۱. انگیزه عالمان؛ ۲. اهداف و جهت‌گیری علوم؛ ۳. نظریه‌پردازی؛ ۴. گزینش حوزه تحقیق؛ ۵. مبادی و مسلمات علوم

خصوصاً علوم تجربی انسانی؛ ۶. مقام داوری.

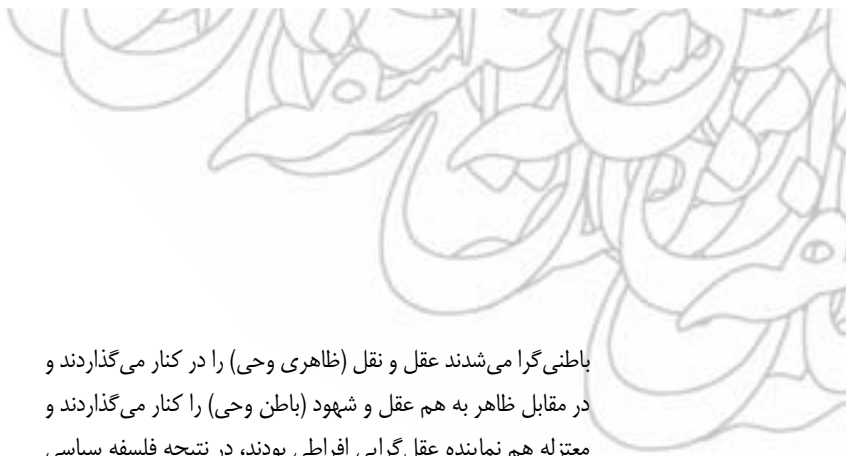
حاج‌ابراهیمی بر این که قید فلسفه سیاسی در این‌جا باید اسلامی باشد و نه اسلام تأکید دارد؛ چرا که معتقد است به این صورت تضعیف تفسیری خاص از اسلام نباید به پای تضعیف اسلام گذارده شود. قید فلسفه ناظر به روش عقلانی و مقام داوری است و قید «اسلامی» ناظر به گزینش مقومات و مفاهیم تبیینی است و لذا فلسفه سیاسی ما می‌تواند رنگ و بوی دین خاصی را بگیرد (در ناحیه امکان منطقی آن) (این معنای مورد نظر حاج‌ابراهیمی همان معنای دوم فلسفه که با اسلامی قابل جمع بود می‌باشد)، اما مورد امکان وقوعی به مسلمان‌ها بر می‌گردد که چه باید بکنند و چه تمهیداتی بیندیشند تا فلسفه سیاسی اسلامی تحقق یابد. این مقوله‌ای تدبیری است. شاید بعضی تنبیهات و تقطن‌های دکتر نصر مبتنی بر این که باید به علوم قدسی رو بیاوریم بر این میناست که جهت‌گیری علوم جدید با کهن متفاوت است علوم جدید را سرمایه‌داران جهت می‌دهد نه ارزش‌های دینی.

۴. حمید پارسانیا

پارسانیا با این نظر که فلسفه سیاسی حوزه داوری پاسخ‌های کلان به قلمرو رفتار سیاسی است، معتقد است اگر در خصوص رابطه علم سیاست با اسلام، با تأمل نظر دهیم، ولی بعید است بتوان رابطه فلسفه سیاسی را با جهان‌بینی اسلامی نفی کرد. بدون شک ارتباط بنیان‌های متافیزیکی جهان‌بینی با فلسفه سیاسی خیلی نزدیک است و فلسفه سیاسی پرسش‌هایی را پاسخ می‌دهد که این پاسخ‌ها روی بنیادهای کلان وجودی و فرهنگی نهفته است. فلسفه سیاسی از بنیان‌های معرفتی دین اسلام متأثر است، همانطور که فلسفه سیاسی غرب داریم، فلسفه سیاسی اسلام داریم.

پارسانیا بر این مبنا که عقل و نقل قسیم هم نبوده، بلکه قسیم وحی، عقل است، معتقد است منابع استنباط چهار تا نیست، بلکه دو تاست: عقل و وحی (طبق ظواهر دینی: لله علی الناس حجتان: حجة ظاهرة و حجة باطنية یا: لا دین لمن لا عقله له) وقتی عقل را یکی از منابع اسلام بدانیم، در بحث فلسفه سیاسی اسلام احکام عقلی را از آن اسلام می‌دانیم، اما زمانی که سیاست از دین جدا شد، دیگر فلسفه سیاسی اسلام نخواهیم داشت، هر چند فلسفه سیاسی مسلمانان خواهیم داشت.

به نظر پارسانیا در طول تاریخ اسلام گاهی عقل و وحی (و وحی هم گاهی ظاهر و گاهی باطنش) بر هم غلبه کرده‌اند. صوفیه که



رد آن وجود دارد، آلا مورد گفت‌وگوی حاج‌ابراهیمی که تصریح دارد عنوان مورد نظر او فلسفه سیاسی اسلامی است، نه اسلام که بر این مینا تلویحاً عنوان کتاب را نمی‌پذیرد.

۲. برخی قلمروهای گفت‌وگو، ضعف گفت‌وگو کنندگان مشهود است و در پاره‌ای موارد (شاید به دلیل شفاهی بودن مباحث) مدیریت و هدایت مباحث به درستی انجام نگرفته و به جای پرسش‌های اصلی، پرسش‌های حاشیه‌ای و بعضاً نامربوط به بحث گذاشته شده است.

۳. از آن‌جا صورت اصلی کتاب شفاهی بوده نمی‌توانسته به نحوی جامع و دقیق دیدگاه افراد را منعکس کند مگر در مواردی که افراد با درایت خود ابتدا دیدگاه خود را بطور کامل مطرح کرده‌اند و سپس سر رشته را به پرسش‌ها سپرده‌اند (مانند ملکیان و سبحانی و حاج‌ابراهیمی). از این جهت بهتر بود، ابتدا از افراد مقاله‌ای کوتاه یا به‌صورت پرسش‌هایی پرسیده شود و سپس بر مبنای آن مقاله یا پاسخ‌های کتبی، جلسات و گفت‌وگوهای شفاهی جهت رفع ابهام‌ها و اشکالات احتمالی انجام شود. چنین رویه‌ای به دلیل یکسان بودن پرسش‌ها و کتبی بودن، امکان مقایسه و نقد پاسخ‌ها را بهتر فراهم می‌کرد.

امید آن که این نحوه انعکاس حوزه‌های پُرمناقشه که آراء گوناگون را در کنار هم جمع آورد در آینده بیشتر انجام می‌گیرد تا طالبان حق خود در نهان‌خانه وجدان و ضمیر بی‌هیاهوی خود بهترین دآوری را انجام دهند.

باطنی‌گرا می‌شدند عقل و نقل (ظاهری وحی) را در کنار می‌گذارند و در مقابل ظاهر به هم عقل و شهود (باطن وحی) را کنار می‌گذارند و معتزله هم نماینده عقل‌گرایی افراطی بودند، در نتیجه فلسفه سیاسی آن‌ها فلسفه عقلی محض بود. به نظر پارسانیا آن‌گاه که عقل و نقل و شهود با هم جمع شده و تلائم داشته باشند، فلسفه سیاسی کاملی داریم.

۵. علی‌رضا صدرا

صدرا، با طرح یک ماتریس میان سه سطح بحث فلسفه سیاسی (چرایی، چیستی و چگونگی) و سه پرسش فلسفه سیاسی، اسلام و فلسفه سیاسی در اسلام به بحث امکان فلسفه سیاسی اسلام پاسخ مثبت می‌دهد. او فلسفه سیاسی را شناخت ماهیت و حقیقت پدیده-های سیاسی می‌داند و چون اسلام (و به طور کلی دین) دارای دو کار ویژه تذکر و تفهیم (تبیین) می‌داند، معتقد است این دو کار ویژه همان معنای کامل حکمت است که می‌تواند در مورد فلسفه سیاسی به کار آید و شناخت پدیده‌های سیاسی با تذکر و تبیین اسلام از آن واقعیات جمع شود.

به نظر صدرا عقل تنها باید‌ها و نیاید‌ها را می‌فهمد و شایسته‌ها را نمی‌فهمد. عقل در شایسته‌ها به وحی احساس نیاز می‌کند؛ این که عدالت و خیانت چیست را عقل نمی‌فهمد، اما پیامبر عقل کل است. هم منبع وحی و هم عقل است، لذا حکیم کامل است. اگر فقط به ذهنیات توجه توجه کنیم به سوفیست دچار می‌شویم اگر این‌ها با هم جمع شود دانش سیاسی قوی و متعالی می‌شود (ص ۷۴). عقل سه مرتبه دارد، کشفی، قبول و تجربی صدرا حکم وحی را چون گوش حکم عقل را به چشم و حواس را کار علم می‌داند که وقتی با هم جمع می‌شوند کارکرد بهتری دارند.

اشاره نهایی

سعی این جستار آن بود که گزارش اجمالی و مطابق با گفت‌وگو-های انجام گرفته در کتاب امکان فلسفه سیاسی اسلام مطرح شود، اما تحلیل و نقد آراء مطرح شده باید براساس منبعی دقیق‌تر باشد که فعلاً ارائه نشده است تا در آن هنگام احسن الأقوال اتخاذ شود، اما در فرجام این مقال ملاحظات و نکاتی انتقادی با طرح و صورت کتاب حاضر دارم که می‌توانست آن را تکمیل کند:

۱. عنوان کتاب همراه با ابهامی است که در سرتاسر گفتگوها

پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی