

در این مقاله می‌خواهم از منظر عوامل تاریخی و نه عقلانی به مسئله خشونت در فرهنگ سیاسی اسلام بپردازم. قصدم این است که از سنت فلسفه اسلامی بهره بگیرم تا ابعاد عقلانی اسلام را موضوع بندی کنم و بر پایه آن، با تغییر جهت از فاکتورهای عقلانی به فاکتورهای تاریخی، پیش‌فرض‌هایی ارائه کنم که منجر به برداشت یا فهم ویزمای از سنت فلسفه سیاسی اسلامی و اندیشه‌های خشونت در این فلسفه شود. پس از طرح عناصر اصلی فلسفه سیاسی اسلامی، به جدا کردن دو گرایش بنیانی‌ای که کانون توجه هر دو، رابطه میان زندگی خوب و کنش سیاسی است، خواهم پرداخته. مسأله‌ای که از این که کدام یک از این گرایش‌ها را بررسی کنیم، می‌خواهم ببینیم کدام یک از فلاسفه مدافع خشونت هستند و کدام یک خشونت را محکوم می‌کنند این کار، ثابت می‌کند که در بافت فلسفه سیاسی اسلامی هیچ اصل مسلم فرهنگی یا منطقی‌ای که خواستار خشونت باشد وجود ندارد. اگر

ما از جست‌وجوی میانی نظری خشونت در اندیشه اسلامی دست برداریم و به بافت‌های تاریخی و ویژه‌ای که این خشونت را موجب می‌شوند بپردازیم، ریشه‌های فوران خشونت در جهان اسلام آشکار می‌شود. این نتیجه‌گیری مفاهیم پر اهمیت را برای بحث‌های جاری در باب موضوعی که بر خسی آن را «تروریسم» اسلامی می‌نامند دربردارد. بدین معنا که اساساً ما می‌بایست به گونه‌ای جدی و گسترده در جست‌وجوی دلیل خشونت سیاسی در جهان اسلام باشیم و علاوه بر آن، این جست‌وجو باید ما را به عوامل تاریخی عینی‌ای که موجب خشونت می‌شوند رهنمون کنند. این مقاله با اندیشه‌ها و تأملاتی در این مسیر فکری به نتیجه‌گیری می‌رسد.

درآمد

حوادث غم‌انگیز یازدهم سپتامبر و بحران‌های خاورمیانه به طور همزمان، مفهوم برساخته تروریسم اسلامی را به اذهان مردم می‌آورد و آنها را آوازی دارد که ریشه‌های آن را بکاوند. از نظر نوام چامسکی، تعریف

«تروریسم» کار دشواری نیست. او در مقاله «تروریسم بین‌المللی: تصویر و واقعیت» به یکی از سالنامه‌های او تنسی ایالات متحده اشاره می‌کند که تروریسم را این گونه تعریف می‌کند: «استفاده حساب‌شده از خشونت (violence) یا تهدید به خشونت برای دستیابی به اهداف سیاسی، مذهبی، یا ایدئولوژیکی در طبیعتاً این کار از طریق ارعاب، فشار، یا ایجاد ترس انجام می‌شود» (۱). چامسکی این مسئله را با ارجاع به تحقیقی که در باب مأموریت پنتاگون انجام شده توضیح می‌دهد و روشن می‌کند تحقیقی که همراه است با یادداشت‌های رابرت کوپرمان، یکی از هواداران تروریسم (terrorologist)، که از تهدید یا تهدید از زور «برای دستیابی به اهداف سیاسی بدون در نظر گرفتن ابعاد کامل منابع و ذخایر» سخن می‌گوید (۲). مقاله چامسکی در جمع‌بندی مسئله‌سازش از تعریف «تروریسم»، تمایزش را به احاطه کردن برخی از دستاوردهای بین‌المللی ایالات متحده، به تصویر می‌کشد. در این مقاله مایل نیستم در باب گستره صورت‌های گوناگون تروریسم بحث کنم. هم‌چنین نمی‌خواهم معنای «تروریسم»

اسلامی - شکی برای شناسایی فعالیت‌های گروه‌های اسلامی تئوریک را که به‌خاطر ایدئولوژی سیاسی به رفتار خشن و مخرب می‌پردازند مورد مذاکره قرار دهیم، بلکه می‌خواهم بر موضوع اساسی تری تمرکز کنم: رابطه میان اندیشه سیاسی اسلامی و خشونت سیاسی مفهومی که تروریسم ذیل آن می‌گنجد.

من تماماً برای نشان دادن اندیشه سیاسی اسلامی از سنت فلسفی اسلامی مدد گرفتارم. به‌ویژه به این پرسش پرداخته‌ام که آیا در بافت اسلامی، میان تأملات فلسفی درباره سرشت زندگی سیاسی و تقاضای خشونت یا تهدید به استفاده از آن، ارتباط درونی ضروری‌ای وجود دارد یا نه. نظرگاه من این است که چنین ارتباطی وجود ندارد و زمینه تقاضای برای خشونت موجه سیاسی در بافت اسلامی را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد. برنانه من برای دفاع از این نظر بسیار مشخص و سرراست است. ابتدا می‌پردازم به شناسایی و معرفی دو گرایش بنیانی‌ای که کانون توجه هر دوی آنها رابطه میان زندگی خوب و کنش سیاسی است.

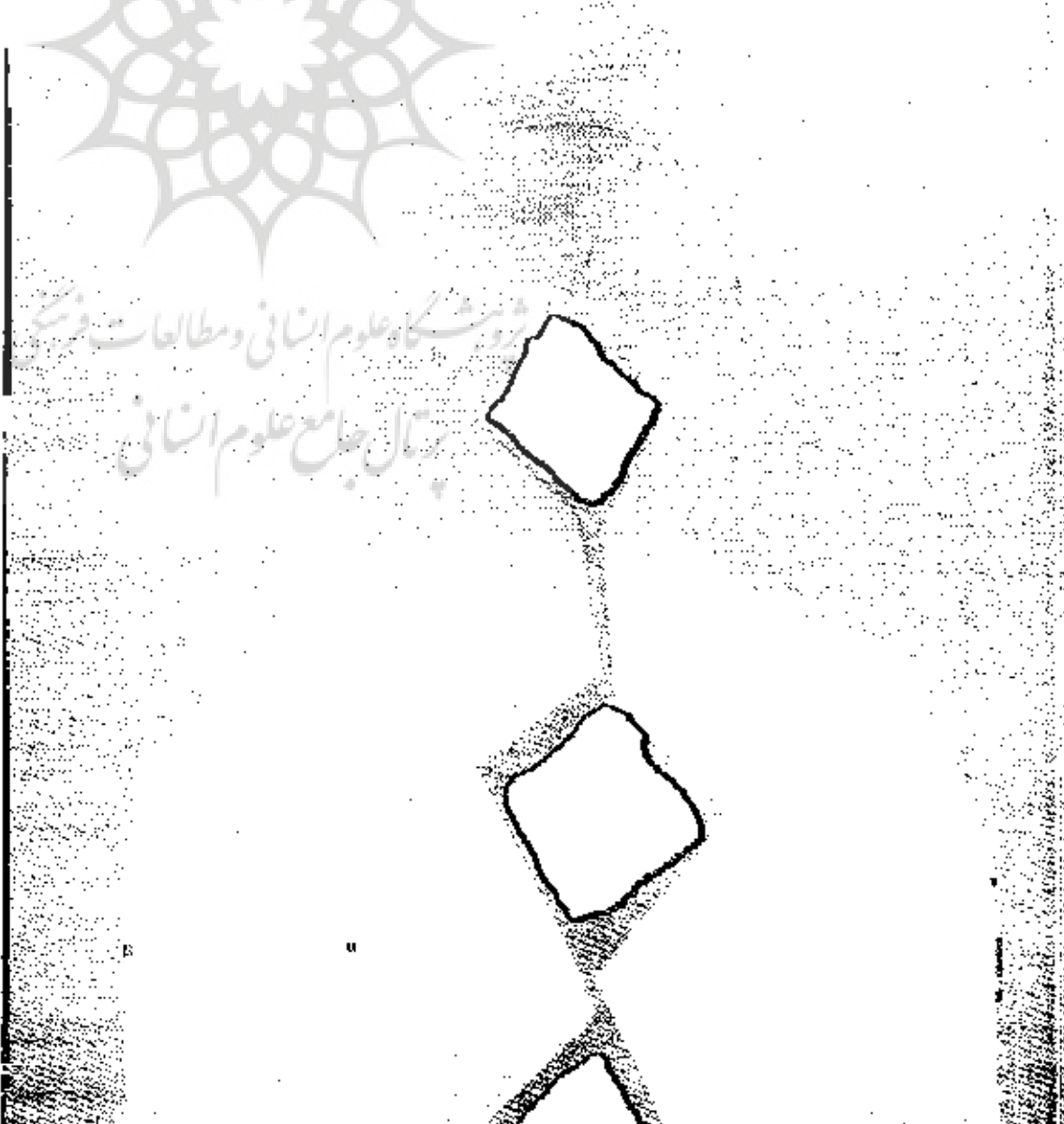
اندیشه فلسفی اسلامی

بنابر نظر لویی ماسینیون، دانشمند بزرگ حوزه اندیشه اسلامی، فلسفه اسلامی در واقع، سازگار کردن فلسفه یونانی با توحید ابراهیمی است. در آغاز این بحث می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که یونانیان و مسلمانان نسبت به آنچه که جریان غالب فلاسفه آکادمیک امروزی مدافع آن است، برداشت کاملاً متفاوتی از فلسفه دارند. برای آنها (یونانیان و مسلمانان) فلسفه تنها آزمایش نظری مفاهیم و استدلال‌های مرتبط با موضوعات گوناگون پریش و جست‌وجو نیست. فلسفه در حقیقت راه زندگی کردن است. فارابی مشهور به «معلم ثانی» (بعد از ارسطو) و بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی، در رساله‌های با نام «تحصیل‌التعماده»، میان فلسفه راستین و فلسفه دروغین تمیز قائل می‌شود. او می‌نویسد: «و اما فلسفه تحریف شده و آتیش، فیلسوف دروغین، فیلسوف خودبین، یا فیلسوف کاذب کسی است که شروع به مطالعه نظری می‌کند بدون این که آمادگی لازم را برای آنها نداشته باشد؛ زیرا آن کسی که جست‌وجو را می‌آغازد باید فطرتاً آمادگی علوم نظری را داشته باشد. این آمادگی، اجابت کردن یا برآوردن شرایطی است که افلاطون آنها را در کتاب جمهور وصف کرده است. او باید در فهم و درک که معموری بسیار اساسی محسوب می‌شوند، سرآمد دیگران باشد. او باید با منش طبیعی خود از اعیان، مردم و دینار، و نظایر اینها بیزار باشد. او باید دلبری فکری نپرومند باشد و از آنچه میان مردم شرم‌آور و تنگین است بپرهیزد. او باید پرهیزکار باشد، خود را به آسانی تسلیم احسان و عدالت کند و در مواجهه با شر و بی‌عدالتی سرسخت و استوار باشد. در نهایت او باید در گزینش امور درست کاملاً قاطع باشد.» (۳)

بنابراین، تربیت و اصلاح فرد هسته اصلی مفهوم مورد نظر فارابی از فلسفه راستین را تشکیل می‌دهد. در حالی که این مسئله در فلسفه آکادمیک انگلیسی-آمریکایی یکی از زیرشاخه‌های اخلاقی به شمار می‌آید، برای یونانیان و مسلمانان، تحصیل فضیلت به کمال رساندن فرد راه را برای کارهای فکری جست‌وجوی نظری هموار می‌کند. این کار به فرد اجازه می‌دهد که از مشغولیت‌ها و خواسته‌های اضافی و بیپوده خودداری کند و به مسائل و دغدغه‌های شدیده و عمل‌مشغول نشود. به گفته فارابی در سستی که در بالا از او نقل کردیم، شخص صاحب فضیلت باید «در

ارزش‌های خشونت در فلسفه اسلامی

تأویل خشونت سیاسی در فلسفه اسلامی



کتابخانه
۵۹



فهم و درک سرآمد دیگران باشند.

دو گرایش در فلسفه سیاسی اسلامی
 افلاطون در جمهوریه، سقراط را به عنوان فردی آرمانی ترسیم می‌کند. شخصیتی با فضیلت و عادل به مثابه یک فیلسوف - شاه. او انسانی است که اکتساب دانش‌ها و آگاهی‌های نظری و عملی او را قادر کرده تا به عالی‌ترین قانونگذار بدل شود.

در آرمادیه، فیلسوف افلاطون از خلوت تنهایی نظری خود بیرون کشیده شده و به کار حکمرانی ش. هر مشغول است چرا که او شایسته‌ترین فرد برای قانونگذاری درباره فرست و نابریست به شمار می‌رود فضیلت او را در اداره نظم شهر به منظور برقراری عدالت توانا می‌کند و در عوض، عدالت شهر و نیکان را قادر می‌کند که استمداد و توانایی بالقوه خود را برای کسی که سب فضیلت به فعلیت در می‌آورند. ارسطوییان یا مشائیان اسلامی نخست (مثل فارابی) یا افزودن ویژگی نبوت (prophesy) به انسان آرمانی یونانی، روند سازگار کردن سنت یونانی را با سنت اسلامی شروع و پایه گذری کردند به عبارت دیگر، برای آنها انسان آرمانی تنها فیلسوف یا قانون گذار (پادشاه) نیست، بلکه او علاوه بر اینها یک پیامبر و نبی است.

هدف این حرکت (یعنی افزودن ویژگی نبوت به آرمان‌های فلسفه و فرمانروایی) تا حدودی این بود که به بیشترین تطابق را میان آرمان یونانی با نمونه اسلامی، یعنی پیامبر اسلام (ص) ایجاد کند. بر پایه سنت اسلامی، پیامبر صاحب سه خصلت اساسی است: ولایت و رسالت (۴)، برای مشایبان مسلمان، ولایت نظیر فلسفه است، برای اینکه برتری عملی و نظری فیلسوف او را به عقل فعال (عقل الهی) (divine intellect) نزدیک می‌کند (۵)، از سوی دیگر، نبوت در عمل (طریقت) پیامبر به لوح خود می‌رسد تا جایی که از طریق نظم و قانون آن، انسان مؤمن می‌تواند آرمان تقرب به خداوند را تحقق ببخشد. فارابی هم چنین صراحتاً از نبوت به منظور اشتغال خصلت‌های عمومی تر پیامبر، یعنی از توانایی برای پیشگویی و مکلفه در عوالم روحانی نام می‌برد. نبوت در نظر فارابی، قابلیت به کمال رسیده قدرت خیال (imagination) است که از جانب عقل فعال (عقل الهی) بارور می‌شود (۶)، در نهایت، بر پایه نظر مشائیان مسلمان، دولت سیاسی آرمانی (مدینه فاضله) دولتی است که به گونه‌ای سازماندهی شده که موجب می‌شود شهر و نیکان تا جایی که ممکن است به یک وضعیت برتری فردی دست یابند. اداره این شهر بر پایه شریعتی است که فیثاغورس، بر پایه گرفتن از خصلت رسالت، به منظور ایجاد کمال موجود برای همه اعضای جامعه، قوانینش را اجرا می‌کند.

برخی از فلاسفه اسلامی برای رسیدن به برتری بر تلاش فردی تأکید کرده‌اند از نظر آنها جست‌وجوی یک شهر آرمانی، بی‌نفسه یک برنامه مدنی نیست بلکه نیاز و انگیزه برای دستیابی به فرد عادل (فاضل)، پروژه‌ای است که باید آشکارا انجام شود. سابقه این نظر برمی‌گردد به جمهور افلاطون. سقراط برای تعریف فرد عادل می‌گوید که تعریف عدالت در شهر کار آسانی است و بعد با انجام دادن یک مقایسه میان شهر و فرد به تعریف عدالت در فرد می‌رسد. استراتژی سقراط با آخرین بحث او سازگار است که می‌گوید عدالت اساساً خصلت یا ویژگی افراد و شخصیت‌ها است و بعد فقط به صورت اقتباسی و ویژگی قوانین، به اختیار اجتماعی دولت - شهر، یا خصیصه اعمال ما شده است (۷) با این که هسته اصلی گفته‌های سقراط به ظاهر این است که سعادت چیزی نیست که بتوان آن را حاصه کرد یا

گسترش داد (سعادت جزه جدایی ناپذیر زندگی عادلانه است)، پس نمی‌توان برای آن کاری کرد مگر این که به سرسپردگی شهر یا شهروند به لازمه‌های برتری شخصی، توجه کرد. دقیق تر این که، مشاغل در شهر برای رسیدن به فضیلت امری ضروری است. اما انسان به خاطر کمسب فضیلت نیاز ندارد که مشغول فعالیت مدنی شود. در واقع او از شهر دوری می‌کند و می‌رود سراغ تنهایی و خلوت که لازمه فلسفه‌ورزی است و در پایان باید قادر باشد که باز گردد و مسئولیت‌های حکمرانی را بر عهده بگیرد.

بر خلاف نظر افلاطون در باره رابطه میان انسان فاضل و شهر، ارسطو در کتاب سیاست می‌گوید که انسان ذاتاً موجودی مدنی (political) است (۸)، فرد فاضل ارسطو، بر خلاف نمونه افلاطونی آن، مشتاقانه و با کمال میل به دوستی‌ها (friendships) توجه نشان می‌دهد و درگیر فعالیت‌های اجتماعی می‌شود. حرکت این نکته که مواضع فیلسوفان اسلامی در تمدنشان نسبت به ارسطو گرایی یا افلاطون گرایی سیاسی یا یکدیگر متفاوت بوده، بسیار پراهمیت است. صرف نظر از این که هر یک از آنها کدام نظرگاه سیاسی را اتخاذ کرده‌اند این فلاسفه به تقاضای اعمال فشار یا تهدید به اعمال فشار به عنوان ابزارهای تحقیر بخشیدن به شهر آرمانی، به گونه‌ای نامعلوم و مبهم واکنش نشان داده یا پاسخ گفته‌اند. گمان من این است که این مسئله اساساً یک

حقیقت تاریخی مهم است، این حقیقت آن ادعایی را که می‌گفتند تباطوی ضروری میان فلسفه سیاسی اسلام و خشونت وجود دارد، منزلت می‌کند.

افلاطون گراییان سیاسی و خشونت
 از افلاطون گرایان سیاسی آغاز کنیم. برای نمونه این مینا طرفدار دیدگاه افلاطونی است که می‌گوید جایگاه انسان با فضیلت متعالی تر از محدودیت‌ها یا حد و مرزهای سیاسی است و چنین فردی در خلوت به جست‌وجوی فکری مشغول می‌شود. جست‌وجویی که ممکن است منجر به به یک آگاهی الهی (divine enlightenment) شود (۹). بنا به نظر این سینه قانونگذاری مدنی مستلزم چند خصیصه خیزد الهی است (یعنی عقل فعال مطابق فلکشناسی در سنت فلسفه اسلامی پس از قبول کثرت در عالمی غیر از عالم تحت قمر، سرانجام به قوایی تقسیم می‌شود که از جمله آنها قوه عقله است که بخشی از وظیفه آن سیاست مدنی است) (۱۰). این فعالیت است که انسان آرمانی برای حفظ ارتباطات اساسی که در گسترش فضیلت به آن نیاز دارد انجام می‌دهد (۱۱) و جزء ضروری عمل آن نیست.

این سینه علی‌رغم این واقعیت که فعالیت اجتماعی را به عنوان چیزی می‌بیند که تنها ارزش افزایی دارد کاربرد خشونت را به عنوان ابزاری برای تضمین اینکه بهترین فرد ممکن که می‌تواند او را فیلسوف یا پیامبر نامید در رأس قدرت نهاده است. این نوع تفکر می‌کند. او در کتاب شفا می‌گوید «قانونگذار باید در قانون خود چنین مقرر کند که اگر کسی از قانون تخلف کند و به واسطه قدرت یا ثروت مدعی خلافت شود در چنین وضعیتی وظیفه هر شهروند این است که با او بسنیزه و او را به قتل برساند. اگر شهروندان قادر به این کار باشند اما از مبادرت به آن اجتناب بورزند، گویی که فرمان خداوند را رد کرده‌اند و گرفتار

بی‌ایمانی شدند. خون هر کس که برای نبرد داشته باشد، ما چنین تکند می‌کند چرا که ریختن خون پس از این واقعه بر گردن تمام افراد جامعه است» (۱۲).

با این وجود این مینا دفاع از خشونت را با این استدلال تعدیل می‌کند که رهبر باید فضیلت و از لافه و مستقی داشته باشد و از نعمت خصایلی چون شجاعت، اعتدال، حکومت شایسته و بی‌همتایی در شناخت قانون، برخوردار باشد (۱۳). جنگیدن در راه چنین رهبری (اگر چنین فردی را یافتیم) بد نیست، اما ناپذیر کردن این نکته به تکنیک افسردگی جامعه که او از این خصایل ممتاز رهبری برخوردار است. کار بسیار دشواری است. اما این سینه تأکید می‌کند که اگر او خود چنین کاری کرد، ما باید فرمان او را اطاعت کنیم. بی‌ایمان وجود اگر فرد خروج کننده بپوشد ناپذیر است که آن که بر این که خلافت تکیه کرده شایستگی این جایگاه نیست. این که او به یک نقص یا بیماری مبتلاست و این که این نقص یا بیماری در خود فرد خروج کننده وجود ندارد برای شهروندان بهتر است که فرد دوم را به رهبری بپذیرند (۱۴).

ابو حنبله معتقد غزالی، فیلسوف و متکلم سنی (۱۵۸-۱۱۱۱ م.) به مشائیان پیش از خود (از جمله به ابن سینا) به دلیل حمایت آزاد و بدون محدودیت‌شان از قدرت عقلانی انسان، بسیار حمله می‌کند. او از ایده فلسفی‌ای که از زرادخانه میراث شکاکانه یونانی (arsenal of the Greek Skeptical tradition) به دست آورده است، بهره می‌گیرد تا دامنه ویژگی فلسفی‌ای را که به فرد آرمانی نسبت داده شده، محدود کند. غزالی می‌گوید که قوه عقلانی (توانایی ممتاز فیلسوفان) نمی‌تواند به مفهوم درونی وجی پیامبرانه برسد (۱۵) او نزدیکی به خداوند (ولایت) را به شیوه‌ای تصوف به عنوان راه رسیدن عملی به برتری تعبیر و معنا می‌کند (۱۶). بر این اساس، انسان آرمانی، هارف پیامبر یا قانونگذار است و جایگزین او به ترتیب صوفیان (در امور معنوی)، علما (در مسائل مرتبط با آموزه‌های دینی)، و خلفا یا سلاطین (در مسائل حکومتی) هستند. غزالی علی‌رغم حملاتش به مشائیان، به نظر افلاطون در باب ارتباط زندگی مدنی با تربیت نفس اعتقاد دارد.

فعالیت اجتماعی فقط ابزاری برای نیل به برتری و رسیدن به کمال است. در واقع بنابه گفته غزالی، نظم مدنی باید به هر قیمت حفظ شود، حتی اگر حکومت و حکمران هر دو به دور از عدالت باشد. خد غزالی در «حیاه المومنین» می‌گوید «یک سلطان نظامی و تبهکار، نازمانی که از جنب قدرت نظامی حمایت می‌شود خلق کردنش بسیار دشوار است و حتی کوشش برای خلع او موجب مزاحمه تحمل ناپذیر اجتماعی می‌شود. ناچار باید او را در همان جایگاه حکمرانی رها کرد و فرمانبردارش بود». این سخن آشکارا حکمی است استوار برای مسوعیت استفاده از خشونت (یا تهدید به استفاده از آن) در جهت منفعت سیاسی.

ارسطو گراییان سیاسی و خشونت
 فارابی در اثر خود، مدینه فاضله، اندیشه افلاطونی «انسان صاحب فضیلت» را می‌پذیرد. اما آن را با تلفظ نظر ارسطویی در باب جایگاه فعالیت مدنی در زندگی خود، وجه زندگی‌ای که فضیلت انسانی آن است، ترکیب می‌کند. به باور ارسطو، چنان که پیش از این هم دیدیم، انسان‌ها موجوداتی بالقوه مدنی هستند به همین دلیل انسان صاحب فضیلت باید نهاد مدنی وجود خود (soul) را تربیت کند و گسترش دهد و آن را در زندگی اجتماعی یعنی

زندگی در دولت شهر (polis) بیازماید. فارابی به همین شکل تأکید دارد بر این که رسیدن به انسان با فضیلت نتیجه نهایی سعادت یا رضایت فردی نیست، بلکه این سعادت در نتیجه زندگی و سکونت در شهر فضیلت (مدینه) حاصل می‌شود. شهری که در آن هم‌کاری و تعاون تا آنجا که به تمیز با بهره‌گیری از فضیلت مرتبط است، یک دستور کار هر روزه است. او می‌نویسد: «هر وجه نخستین برترین خوبی و بالاترین کمال در شهر به دست می‌آید نه در جامعه‌ای که ناقص تر از آن باشد. اما از آنجا که خوبی در مفهوم واقعی خود چیزی است که از طریق انتخاب و اراده حاصل می‌شود و گناه و پدی هم معاول اراده و انتخاب است. ممکن است شهری بنیان نهاده شود که مردمانش را توانا کند تا با هم‌کاری و تعاون یکدیگر به بعضی از اهداف شیطانی و نادرست نائل شوند. بدین ترتیب خشونت و سعادتی در هر شهری به دست نمی‌آید. پس در نتیجه، تنها شهری که مردمان آن از راه مشارکت در امری که خوشبختی و سعادت را در معنای واقعی و راستین آن به دست می‌دهد شهر ممتاز (city excellent) به شمار می‌آید. (۱۷)

فارابی می‌پذیرد که از دیدگاه افلاطونی، فضیلت «بالاترین کمال» به یک شهر به عنوان کوچک‌ترین واحد تعاون و همکاری نیاز دارد. واحدی که نیازهای جامعه را برآورده کند. با این وجود هنگامی که نو می‌گوید خوشبختی در معنای واقعی و راستین آن، تنها در شهر ممتاز از طریق تمرین برتری در باطن مدنی (مشارکت در تعاون) به دست می‌آید، در واقع با این حرفه اندیشه ارسطویی را هم می‌پذیرد.

فارابی در ارزیابی کاربرد سیاسی خشونت، شهرهایی را که بر پایه خشونت به عنوان ستر اصلی انقاص نظم و حفظ فرمان برداری برای پادشاهی از اقتدار بنا شده‌اند رد می‌کند. او همچنین تصریح می‌کند که شهرهای کار بردی و واقعی (نه شهرهای آرمانی) را می‌توان به جنگ طلب و صلح دوست تقسیم کرد و شهروندان شهر صلح دوست، ذاتاً از هر چیزی که زیانبار و نادرست است، رها هستند (۱۸).

خواججه نصیرالدین طوسی، فیلسوف و متکلم شیعی، در کتاب «اخلاق ناصری» به گونه‌ای مختصر به فرقه ویژگی‌های آرمانی فداستی و سیاسی طریقت شیعی (عمدتاً اسماعیلی) را معرفی می‌کند. بر اساس گفته‌های خواججه نصیر، وضع قوانین و مقررات، اداره سرزمین و رسیدگی به شهر، نیازمند یک فیلسوف یا پیامبر قانونگذار است. او چنین فردی را «صاحب ناموس» یا «ناطق» می‌نامد. هر صوری در کنار انتشار و اصلاح قوانین دینی، به یک فیلسوف یا حکام مالک علی الاطلاق (absolute regulator) که اشاره به امام هم دارد نیازمند است. او می‌نویسد: «هر صر یا هر نسلی به یک صاحب با قانون جداگانه‌ای نیاز ندارد چرا که یک قانون واحد می‌تواند برای مردمان اصحاب گوناگون کافی باشد. اما عالم در هر دوره نیازمند یک مالک خال ایجاد شود، نظم و ترتیب هم کنار گذاشته می‌شود و بقای انواع در کمال ترین صورت آن دیگر تحقق نمی‌یابد» (۱۹).

خواججه نصیر به جای تأکید بر حدود بقا، بر کمال نوع بشر تأکید می‌کند. او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید هدف علم سیاست آموزشی قوانین جهانی است که از جانب ناطق ارشد شده است. هدف قوانین، ایجاد بهترین مصالح جمع و کلی است تا جایی که آنها از طریق هم‌کاری و تعاون به

ابن سینا خشونت را ابزاری برای تضمین اینکه بهترین فرد ممکن (فیلسوف یا پیامبر) در رأس قدرت نشسته است یا نه، توصیه می‌کند.

بسیار کمالات مطلوب هدایت شوندند» (۲۰). این همان برتری یا فضیلتی است که در آغاز به عنوان محور مرکزی فلسفه اسلامی و یونانی از آن یاد کردیم. اما طوسی هم مثل خانی نقطه نظر ارسطویی را برمی گرداند و استدلال می کند که انسان ذاتاً یک موجود مدنی است. به همین منوال، مدعی است که انسان کامل تنها و عزت نشین نیست (۲۱). بلکه نیازمند یک شهر، یک جامعه شهری، است. او می نویسد: «بنگ از آنجا که دوستی طبیعی یک از ویژگی های انسان است و این ماجرا تا آنجا است که کمال هر چیزی در گروه است و ویژگی آن چیز است، بنابراین کمال این انواع کاملاً بر بیان این ویژگی در نوع خود مبتنی است. این ویژگی، علاوه بر اینها، اصل و بنیان عشق است؛ عشقی که موجب زندگی متمتذنه و ارتباطات (اجتماعی) شده است» (۲۲).

نظر طوسی در آنجا که او ویژگی های انسانی را که در زندگی متمتذنه عرضه شده، معرفی می کند با نظر ارسطو تفاوت دارد. ارسطو بدوستی را تا حدودی اصلی ترین شیوه ای به شمار می آورد که در آن مشخصه مدنی انسان را فضیلت نمایش داده شده است (۲۳). در حالی که طوسی، ویژگی فراگیری را اختیار می کند عشق، «عشق از دوستی عمومی تر است» برای این که عشق میان یک گروه یا جماعت پذیرفتنی است اما دوستی به این امر تبه از شمول نمی رسد» (۲۴).

پنجاه نفر خواججه نصرالدین، اگر پادشاه عدالت و راستی را کنار بگذارند و خود را به دست لقای و شهوات پست بدارند، خشنودی و رضایتمندی به عیب و در ماندگی نذل می شود و روابط دو تنه به نفع تبدیل می شود و دلبری جای مهر و محبت را می گیرد، (و) مردم چنین زمانی از امکان تحصیل نیکی ها باز می مانند» (۲۵). در چنین وضعیتی، خواججه نصیر فعالیت مدنی و استفاده از خشونت را توصیه می کند همکاری خود او یا اسماعیلیان الموت و بعد با هلاکو، در مقابل خلیفه عباسی، امیر این نظر است. او می نویسد: «در چنین عصری، ضروری است که یک یار دیگر اداره مملکت را به دست گرفت و به دست و جوی شام راستین یا سلطان عادل بر خاست» (۲۶).

ابوبکر محمد بن باجه (که در زبان لاتین او را Andalusian Avempace می نامند) وفات ۱۱۲۸م) همانند طوسی، در برداشت خود از رابطه افراک کمال با شهر، یک ارسطویی به حساب می آید. او می نویسد: «انسان موجودی است ذاتاً مدنی و تنها به معنای دقیق کلمه امری است ناپسند» (۲۷). با این وجود او در جنبه اجتماعی با خواججه نصیر تفاوت دارد و دانشمندانش فعل در جامعه را در تلاش برای تضمین کردن شهر و عدالت و سرنگون کردن حاکم آن نمی بیند بلکه او از زندگی منزوی دفاع می کند. «هر زندگی در این گونه شهرها (ی بی عدالت) ممکن باشد خشنودی تنها در سعادت فرد تنها و منزوی موجود است و تنها حکمرانی بر حق (که می تواند در چنین شهرهایی باشد) حکمرانی ای است که فرد منزوی، قطع نظر از این که در آن شهر فقط یک فرد منزوی وجود داشته باشد یا بیشتر، تا آنجا که به عنوان یک ملت یا شهر، عقیده خودش را اتخاذ نکرده، از آن بهر خود دار است» (۲۸).

در باره این که چرا زندگی تنها و منزویانه در این مورد ناپسند نیست، او می نویسد که تنها به در اغلب شرایط ناپسند است، اما تصادفاً ممکن است خوب هم باشد. برای نمونه، نان و گوشت ذاتاً مفید و مغذی هستند در حالی که تریاک و افیون سمومی مهلکند اما جسم ممکن است به وضعیت غیر طبیعی دچار شود که افیون و تریاک برایش مفید واقع گردد و باید از آنها

استفاده کند و در عوض عتلهای طبیعی مضر شود و اجتناب از آنها لازم باشد. این وجود چنین وضعیتهایی ضرورتاً بیماری به شمار می آید و از حالت طبیعی به دور هستند (۲۹). این باجه شرح می دهد که در این وضعیت مدنی، بیماری، از زاویه ای در نقش یک پانزهر برای غلبه بر ظالمان مستبده به کار می رود. البته این نظر ردی است بر لزوم استفاده از خشونت در مواجهه با شرایط مدنی ظالمانه. برخی از تأملات فلسفی اسلامی مدرن درباره خشونت از اوایل سده نوزدهم میلادی، دعوت به مشارکت فعال برای غلبه بر رکود و بی عدالتی مدنی، در گفتار (discourse) سیاسی فیلسوفان اسلامی صاحب نام نفوذ کرد. در نوشته های شخصیت هایی مثل سید جمال الدین اسد آبادی و محمد اقبال از راه یک برنامه سیاسی عینی که شامل استفاده از خشونت هم می شود برای تشکیل یک دولت آرمانی اسلامی تبلیغ شده است. تا با این کار توده های مسلمان خفته در خواب را بیدار کند و بر آگاهی و درستی اندیشی شان تأثیر بگذارد. سید جمال از تشکیل یک دولت اسلامی به عنوان راه حلی برای خروج از وضع اسفناک و ستمان استعمار شده سخن می گوید. یک دولت اسلامی چندی و محکم توده های مسلمان را به حرکت وامی دارد و ارزش های لازم را به آنها تلقین می کند تا بتوانند از نظر فرهنگی و اخلاقی با اروپایی ها رقابت کنند. از سوی دیگر برای اقبال، تشکیل یک دولت اسلامی فرد را تربیت می کند تا آنجا که تنگنای دیوار به تقلید را در هم می شکند و بجهت کردن را می آزماید (۳۰).

مفهوم حکومت ولایت فقیه است، فقه روحانته خمینی (ره) هم یکی از نمونه های اختصاصی دادن آرمان فلسفی اسلامی به یک برنامه خاص سیاسی است. آیت الله خمینی استدلال می کند که فقیه بان نماد خداگان حقیقی امام غایب هستند (۳۱). از یک جنبه محدود فقیهان، گواهی ولایت امام غایب و ولایت به عنوان یک ویژگی خاص که اسلام را صاحب مدنی نهایی وحی می کند هستند. بر این اساس، که خود برداشتی است از سنت فلسفی اسلامی، فقیه عادل تنها در مسائل دینی و فقهی صاحب مرجعیت نیست، بلکه او علاوه بر این هاد رهبر سیاسی واقعی و کامل هم به حساب می آید. بر اساس اندیشه آیت الله خمینی، حکومت فقیهان تنها حکومتی است که می تواند عدالت را برپا دارد یعنی چنین حکومتی می تواند از آرمان های اسلامی محافظت کند و مسلمانان را از مصیبت و فلاکتی که از جانب حاکمان ظالم بر آنها تحمیل شده بیرون بکشد (۳۲).

نتیجه گیری در پایان می خواهیم بر این نکته تأکید کنیم که توجیه (خشونت) عمل گرایی (activism) که در اندیشه سیاسی اسلامی مدرن بسیار برجسته و چشم گیر شده است، برآمده از یک جهت گیری نظری (theoretical orientation) خاص در درون سنت علمی اسلامی نیست. همان گونه که در نگاهمان به تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی اشاره کردیم، از مواضع فلسفی متفاوت (مرتبط با ذات امور سیاسی) در ارزیابی کاربرد خشونت، تأویل های ضد و نقیضی ارائه شده است. انتخاب تأویل عملگرا (که شامل به کار بردن خشونت هم می شود) و تأویل صلحگرا (دور

از خشونت) از آنها به ابعاد درونی و لاینفک نظریه و هر چیزی که با پلست تاریخی خاص و درگیری های سیاسی متفکر مربوطه درگیر است از بیانی ندارد. مسئولیت نصیرالدین طوسی در ماجرای حمله مغول به ایران و براندازی اساس خلافت عباسی بدان، مهم ترین دلیل برای اعتقاد عمیق او به فلسفه سیاسی ارسطویی به شمار می آید همکاری این سید با فعالیت های مدنی حکمرانان آل بویه و دخالت آنها در خواست های خلیفه، به گمان من، همان عاملگرایی او است. از سوی دیگر دلیل صلح طلبی غزالی، پیوند او با دربار سلجوقی است. من معتقدم که دلیل صلح طلبی فارابی و ابن باجه اساساً ناشی از تمردشان به زندگی متفکرانه و علاقه مند بودن آنها به مسائل با دسیسه های سیاسی است.

دعوت به قیام خد و ستادیز در فلسفه سیاسی اسلامی مدرن، معلول علایق خاص نویسندگان مختلف این فلسفه است. هر یک از متفکرانی که در بالا به آنها اشاره شد، عملاً در تشکیل یک نظم سیاسی جدید نقش داشته اند. فعالیت های سیاسی سید جمال، تمام کشورهای شرقی از هند و پاکستان گرفته تا ایران، ترکیه و مصر، را در بر می گرفته او به خاطر موضع ضد انگلیسی اش، طرفداری اش از دولت متحد اسلامی و مشارکتش در ترور ناصرالدین شاه بسیار مشهور است. فعالیت های سید جمال اقبال در جهت تشکیل یک دولت هندی مسلمان، موجب شد که او به عنوان «پسر معنوی پاکستان» را به او اعطا کنند. مبارزه امام خمینی با خاندان پهلوی منتهی شد به رهبری او در ایران به سال ۱۳۵۸م. آنچه به جالب است چه در مشروعیته بعدی بدن فلسفی به خشونت سیاسی از جانب این متفکران نیست بلکه نکته جالب، علمیه شدن نسبی این برداشت ها و تأویل ها در میان بسیاری از مسلمانان امروز است. این علمیه شدن، از ناطق به غلبه خشونت در فرهنگ اسلامی تعدادی همان طور که ملاحظه کردیم، مست فلسفی دست کم میان مدافعان خشونت و طرفداران عدم خشونت در نوسان است. دلیل کشتن تودعی در برخی از جغرافیای جهان اسلامی مدرن به سمت خشونت، مستقیماً متناسب است با سطح ظلم و ستم و فشار ظالمانه ای است که بر آنها رفته و می رسد. در مواجهه با انواع گوناگون استعمار گرایی، ظلم و سرکوب و توانا ترسیم مردم مستأصل، خودشان را در موقعیت های پام آور و خطرناک می بینند. به همین دلیل عجیب نیست که برخی از آنها به خشونت روی بیاورند.

ترجمه: منوچهر دین پرست

منبع: <http://them.polylog.org/51/fam-en.htm>

محمد آزادپور در سال ۱۳۴۳ در شهر کرمان به دنیا آمد. او از سال ۲۰۰۳ استادیار فلسفه در دانشگاه ایالت سافرانو، اسکواست، آزادپور در سال ۱۹۸۶ مدرک کارشناسی خود را در رشته ادبیات انگلیسی از دانشگاه بوکسلی (Bucknell) در سال ۱۹۹۳ مدرک کارشناسی ارشد رشته فلسفه را از دانشگاه پیتربورگ، در سال ۱۹۹۹ مدرک دکترای خود را در رشته فلسفه از دانشگاه ویرجینیا، سااراته رساله خود با عنوان:



توجیه خشونت در اندیشه سیاسی اسلامی مدرن بسیار چشم گیر شده است، برآمده از یک جهت گیری نظری در درون سنت علمی اسلامی نیست

Experience Conceptualized: Between the Myth of the Given and Coherentism and دریافت کرده است. زمینه تخصصی او فلسفه اسلامی، اخلاق، و زیبایی شناسی است.

۱. Noam Chomsky (1991): "International Terrorism: Image and Reality", In: Alexander George (ed.): *Western State Terrorism*. New York: Routledge. Online: <http://www.chomsky.info/articles/199112-02.htm>

۲. عبدالحق

3. Abū Naṣr al-Fārābī: "The Attainment of Happiness", In: Ralph Lerner / Muhsin Mahdi (eds.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca: Cornell University Press, 1961.

4. Henry Corbin (1993): *History of Islamic Philosophy*. Trans. Liadain Sherrard. London: Kegan Paul International.

۵. عبدالحق، ۱۳۵.

6. Abū Naṣr al-Fārābī: *On the Perfect State*. Trans. Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1985.

7. Plato: "Republic". In: *The Collected Dialogues of Plato*. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1962.

8. Aristotle: "Politics". In: *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

9. Avicenna: "Healing: Metaphysics X". In: Ralph Lerner / Muhsin Mahdi (eds.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca: Cornell University Press, 1961.

۱۰. عبدالحق، ۱۱۶.

11. Avicenna: "On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors". In: Ralph Lerner / Muhsin Mahdi (eds.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca: Cornell University Press, 1961.

۱۲. عبدالحق، ۱۱۷.

۱۳. عبدالحق، ۱۱۰.

15. Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazzālī: "Deliverance from Error and Attachment to the Lord of High and Majesty". In: *The Faith and Practice of Ghazālī*. Trans. W. Montgomery Watt. London: George Allen and Unwin, 1967 (Ethical and Religious Classics of East and West 8).

۱۶. عبدالحق، ۵۴-۶۲.

17. Abū Naṣr al-Fārābī: *On the Perfect State*. Trans. Richard Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1985.

۱۸. عبدالحق، ۲۱۵.

19. Naṣr ad-Dīn Tūsī: *Nasireen Ethics*. Trans. G.M. Wickens. London: Allen & Unwin, 1964. p192.

۲۰. عبدالحق، ۲۱.

۲۱. عبدالحق، ۲۲.

۲۲. عبدالحق، ۱۹۹.

23. Aristotle: "Nicomachean Ethics". In: *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941. p1169b1170-3b20.

24. Naṣr ad-Dīn Tūsī: *Nasireen Ethics*. Trans. G.M. Wickens. London: Allen & Unwin, 1964. p197.

۲۵. عبدالحق، ۲۲۲.

۲۶. عبدالحق، ۲۲۲-۲۲۴.

۲۷. ابن باجه، تفسیر التوحید، ۱۳۲.

۲۸. عبدالحق، ۱۲۸.

۲۹. عبدالحق، ۱۲۲.

30. Muḥammad Iqbal (1965): "The Principle of Movement in the Structure of Islam". In: Muḥammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sh. Muḥammad Ashraf. P146.

31. Rūhollāh Khomēini (1985): "Islamic Government". In: Rūhollāh Khomēini: *Islam and Revolution*. Trans. Hamid Algar. London: KPI. p82-84.

۳۲. عبدالحق، ۸۴.

