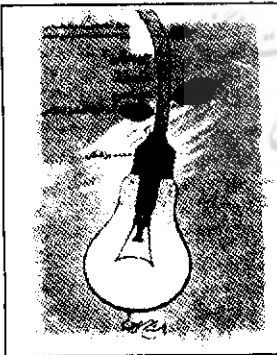


● به کوشش: محسن رضوانی

## چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی

اشاره:

متن حاضر تلخیص و بازنویسی گفت‌وگویی است نقادانه پیرامون کتاب چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی اثر جناب آقای محمد پزشکی. این نشست در تاریخ ۱۳۸۳/۱۰/۱۰ به همت گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی برپا شد. کارشناسان محترمی که در این نشست علمی با ارائه دیدگاه‌های خود موضوعات و مباحث کتاب را به نقد کشیدند، عبارت بودند از: دکتر منصور میراحمدی، حجت‌الاسلام محسن رضوانی و جناب آقای احمد بستانی. پژوهش و حوزه



چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی

محمد پزشکی

تهیه: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛

پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام، مؤسسه

بوستان کتاب قم، چ اول، ۱۳۸۳، ۲۲۴ ص.

محمد پزشکی: از گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی تشکر می‌کنم و چون بیشتر مایلیم شنونده باشم تا گوینده، فقط انگیزه و فضای کلی که در ذهن

داشتم و منجر به تألیف این کتاب شد توضیح می‌دهم. یکی از مشکلاتی که در دوره لیسانس با آن رو به رو بودیم کمبود منابع و متون درسی در زمینه‌های تخصصی اسلامی و سیاسی بود. این مسئله همیشه در ذهن من بود و هنگام تألیف کتاب، مخاطب آن را دانشجویانی فرض کردم که در رشته علوم سیاسی و به ویژه گرایش فلسفه سیاسی مشغول تحصیلند. روشن است که تمایز مکاتب و نحله‌های گوناگون و شناخت دقیق آنها در دوره کارشناسی چندان مهم نیست و چیزی که در متون درسی این مقطع اولویت دارد به دست دادن کلیات موضوع است.

موضوع کتاب همان گونه که از عنوان آن برمی‌آید، فلسفه سیاسی و ماهیت آن در جهان اسلام است. این کتاب ماهیت فلسفه سیاسی و مبانی و مسائل آن را از نگاه درونی - آن گونه که فیلسوفان مسلمان بدان پرداخته‌اند - تحلیل و بررسی می‌کند. در این کتاب ضمن گردآوری نظریه‌های سیاسی فیلسوفان مسلمان، داده‌های گردآوری شده در دستگاه معرفت‌شناختی خود آنها تحلیل می‌شود. این روش درست بر خلاف کتاب‌ها یا مقاله‌های موجود در این زمینه است که با نگاه بیرونی به توصیف یا تحلیل فلسفه سیاسی اسلامی پرداخته‌اند.

متأسفانه درباره فلسفه سیاسی اسلام کار چندان انجام نگرفته است. فیلسوفان مسلمانی همچون عبدالرحمن بدوی ضمن بررسی سنت فلسفی اسلامی گاهی به فلسفه سیاسی نیز توجه کرده‌اند. در زبان فارسی آثاری که مستقیماً به بررسی ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی پرداخته‌اند، عمدتاً در چند مقاله منحصر می‌شوند. کتاب‌هایی نیز که بدین موضوع توجه کرده‌اند آن را به عنوان موضوعی فرعی و در کنار موضوعات دیگری نظیر سیر تاریخ فلسفه، اندیشه سیاسی و... مطرح نموده‌اند. در سال‌های اخیر تنها جواد طباطبایی به طور مستقیم و مستقل به موضوع فلسفه سیاسی و تاریخ آن پرداخته است. تک‌نگاری‌های صورت گرفته درباره فیلسوفان سیاسی مسلمان صرف‌نظر از کم‌بودن آثار، عمدتاً به ابونصر فارابی منحصر می‌شوند و فقط ابعاد سیاسی اندیشه فلسفی یک شخصیت را نشان می‌دهند. از میان آثار نویسندگان غربی نیز متأسفانه کتاب‌ها و مقالات لئو اشتراوس در باب فلسفه سیاسی و اسلامی و تطبیق آن با فلسفه سیاسی یهودی، کاملاً برای جامعه ما ناآشنا است. از این رو شاید بتوان نوشتار حاضر را از معدود منابعی دانست که مخاطب ایرانی را با فلسفه سیاسی آشنا می‌کند.

منصور میراحمدی: این اثر در میان آثاری که در این زمینه نوشته شده و به نوعی با این موضوع ارتباط دارد، بسیار ارزنده است. البته طبیعی است که هر نوشتاری که در زمینه خاصی فراهم می‌آید، احیاناً نقاط ضعفی هم داشته باشد. بنده به طور مشخص می‌توانم به دو نقطه قوت این اثر اشاره کنم و سپس در فرصتی که در اختیار بنده قرار می‌گیرد، سؤالاتی را که برایم پیش آمده مطرح خواهم کرد. یکی از نقاط قوت این اثر، کثرت تتبع و دقت در استنادات است. نکته دیگر قلم و نگارش علمی این کتاب است که نسبت به دیگر آثار مشابه، آن را متمایز می‌کند. فقط این نکته را عرض کنم که اگر ادبیاتی که در متن کتاب به کار رفته است روان‌تر و ساده‌تر بود - با توجه به اینکه این کتاب متن درسی مقطع کارشناسی است - بیش از این قابل استفاده بود. این کتاب برای مقطع کارشناسی ارشد بسیار مناسب و قابل استفاده است، ولی به دلیل ادبیات و محتویات آن شاید برای مقطع کارشناسی چندان مناسب نباشد. برای مثال در برخی جاها اصطلاحات و زبان دوره‌های کهن، بر قلم نویسنده تحمیل شده و میان قلم نویسنده و ادبیات آن زمان تفکیک نشده است. هر چند تا حدودی طبیعی است که ادبیات آن دوره‌های تاریخی بر قلم نویسنده مؤثر باشد ولی این امکان نیز وجود داشت که نویسنده اجازه ندهد که حال و هوای ادبیات آن زمان بر نثر او تأثیر بگذارد. البته غیر از این دو نقطه قوت نکات مثبت دیگر نیز هست که به دلیل تنگی وقت از آنها می‌گذرم و به سؤالات و نقاط ابهام و نکاتی که در خصوص این کتاب به ذهنم رسیده اشاره می‌کنم.

اولین نکته برمی‌گردد به برخی پاورقی‌ها که به صورت ناقص ذکر شده و بهتر بود به شکل کامل در کتاب می‌آمد. به عنوان نمونه در صفحه ۴۵ دو مورد دیده می‌شود. نکته دیگر در خصوص تطابق موضوع گفتارها با موضوعات فصل‌های کتاب است و به عنوان مثال گفتار دوم - که «سرشت فلسفه سیاسی اسلام» نام دارد - چندان با فصول آن همخوانی ندارد.

در صفحه ۵۹ توضیحاتی در خصوص فلسفه مادی یا فلسفه‌ای که قبل از حکمت سیاسی یونان باستان وجود داشته است آمده که مستند نیست.

در صفحه ۹۹ نیز اشاره شده است که مفهوم عدالت در «شریعت‌نامه نویسی» با مفهوم آن در «سیاست‌نامه نویسی» متفاوت است. سپس در یک پاراگراف توضیح

داده شده است که در «شریعت‌نامه‌نویسی» عدالت به چه معنا است. پس از آن خواننده انتظار دارد که بداند عدالت در «سیاست‌نامه‌نویسی» چه معنایی دارد، ولی نویسنده در این باره هیچ توضیحی نمی‌آورد.

احمد بستانی: همان طور که می‌دانیم اساساً چیستی یک پدیده پرشش از ماهیت آن است و پرشش از چیستی اساساً پرسشی فلسفی است. بنابراین در این کتاب قاعدتاً باید روش و محتوای بحث هر دو فلسفی باشد. تحت این عنوان به خصوص در فلسفه سیاسی غرب نمونه‌هایی وجود دارد. این پرشش، پرسشی بنیادی و نخستین گام برای درک ماهیت یک رشته علمی به شمار می‌رود. این کتاب که متکفل بحث از این پرشش است، نکات مثبت بسیاری دارد و به گمان من نویسنده تا حد زیادی به پاسخ این پرسش نزدیک شده‌اند. البته باید دانست که طرح این سؤال و بررسی آن در حالت فعلی برای ما به طور کامل میسر نیست؛ زیرا جایگاه بسیاری از آثار روشن نشده و گذشته از آن، طبع انتقادی بسیاری از آثار مهم اندیشه سیاسی هنوز در دسترس نیست. با این همه آقای پزشکی در این کتاب به صرف توصیف دیدگاه‌ها و آرا بسنده نکرده و رویکرد تحلیلی داشته است و این از نکات مثبت این اثر به شمار می‌رود.

اگر بخواهم نکات مثبت دیگر را نیز یاد کنم، تأکید بیشتری بر این دو نکته دارم: نخست آنکه عمده کسانی که در حوزه اندیشه سیاسی قلم می‌زنند معمولاً توجه ویژه‌ای به مباحث فلسفه مابعدالطبیعه و فلسفه نظری ندارند و همین نکته موجب پیدایش اشکالات زیادی در معرفی مبانی فلسفی آرای سیاسی شده است. اما ویژگی مهم این کتاب آن است که مؤلف خود به منابع اصلی فلسفه اسلامی مراجعه کرده‌اند و کثرت ارجاعات و اطلاعاتی که در این کتاب درباره فلسفه اسلامی وجود دارد، از ویژگی‌های مثبت آن است.

نکته جالب توجه دیگر تقسیم‌بندی‌های آقای پزشکی است. تقسیم‌بندی اساساً بر پایه معیارها صورت می‌گیرد و کار ساده‌ای نیست. مؤلف در این کتاب به صرف توصیف آرای فلسفی بسنده نکرده و کوشیده است تا مباحث و مبانی فلسفی را جمع‌بندی نماید.

چند اشکال کوچک محتوایی هم به نظر این جانب رسیده است که عرض می‌کنم:



نخست آنکه مؤلف در تعریف فلسفه سیاسی، اصرار دارد که فلسفه سیاسی را بر اساس علل اربعه تعریف نماید و بنده گمان نمی‌کنم این کار صحیحی باشد؛ چون علل اربعه برای بیان سبب پیدایش یک موجود است، نه برای تعریف آن، و دیگر آنکه علل اربعه مربوط به مفاهیم حقیقی است، نه مفاهیم اعتباری، و طبق اعتراف خود مؤلف در کتاب، مفاهیم فلسفه سیاسی اموری است اعتباری. تعریف فلسفه سیاسی با استفاده از علل اربعه نه تنها راه‌گشا نیست، بلکه محقق را در تنگناهایی قرار می‌دهد. برای مثال تطبیق علت غایی با غایات فلسفه سیاسی چندان درست به نظر نمی‌رسد. همچنین علت فاعلی در فلسفه سیاسی را چه چیزی باید بدانیم؟ فکر می‌کنم همان رویکرد کلاسیک که در آن علوم را بر اساس غایت یا موضوع یا روش تعریف می‌کنند، رویکرد بهتری باشد.

در صفحه ۲۰ تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای را به فارابی نسبت داده‌اند که عبارت است از فلسفه سیاسی، اخلاق سیاسی و صنعت سیاسی، و منبع آن را کتاب التنبیه علی سبیل السعادة دانسته‌اند. بنده فکر می‌کنم این تقسیم‌بندی از فارابی نیست؛ زیرا علم سیاست واژه جدیدی است و به کار بردن واژه جدید در باب اندیشه سیاسی قدیم چندان سودمند نیست؛ یعنی صنعت سیاسی با علم سیاست امروز یکی نیست.

همچنین در صفحه ۱۳۳ گفته‌اند که شیخ اشراق به جای سلسله عقول دهگانه طولی به سلسله مراتب عرضی دهگانه اعتقاد دارد، ولی در صفحه ۱۳۴ از عقول طولی سخن به میان آمده و میان این دو گفته تناقضی دیده می‌شود. واقعیت این است که شیخ اشراق هم عقول طولی یعنی عقول عشره مشایی را می‌پذیرد و هم عقول عرفی و ارباب انواع افلاطونی را.

در صفحه ۱۴۵ موضوع فلسفه سیاسی را زمامداری و حکم‌داری دانسته‌اند که بی‌شک این سخن نادرست است. زیرا موضوع فلسفه قدیم «فضیلت» است و مباحث قدرت و توزیع آن و حکومت همگی تابع مفهوم «فضیلت» است. زمامداری و حکومت به صنعت سیاست مربوط است نه فلسفه سیاسی.

محسن رضوانی: بنده اجازه می‌خواهم تا نکات مثبت و برجسته‌ای که در این کتاب مشاهده کردم ذکر کنم. تقریباً شش نکته مثبت این اثر به نحو فهرست‌وار عبارتند از:

یک. استفاده از منابع دست اول؛

دو. قلم و سبک و سیاق علمی اثر که در برخی موارد با نوآوری‌ها و اصطلاح‌گزینی‌ها همراه است؛

سه. بی‌پیشینه بودن اثر که می‌تواند آن را الگویی برای آثار بعدی نماید؛

چهار. آمیختگی توصیف و تحلیل (به خصوص فصل اول و دوم)؛

پنج. تمرکز بر موضوع اصلی و پرهیز از حاشیه‌نویسی؛

شش. جامعیت نسبی در بررسی آرای اہم فیلسوفان اسلامی.

منصور میراحمدی؛ در خصوص نکات محتوایی اولین نکته‌ای که به ذهن بنده می‌رسد عنوان کتاب است که با توجه به محتوای کتاب دقیق نمی‌باشد. زیرا عنوان عام است ولی محتوای کتاب خاص می‌باشد. با مطالعه این اثر روشن می‌شود که کل حوزه تمدن اسلامی در این کتاب مورد توجه نبوده و همچنان که می‌دانیم فلسفه سیاسی در شرق جهان اسلام با غرب آن تفاوت داشته است. به هر حال قید «در حوزه تمدن اسلامی» در عنوان کتاب دقیق نمی‌باشد. نکته دوم در خصوص تعریفی است که مؤلف در صفحه ۳۱ از فلسفه سیاسی اسلامی به دست داده است. متأسفانه در این تعریف وجه فلسفی فلسفه سیاسی اسلام مشهود نیست. در این تعریف چنین آمده است: «مطالعه رفتار و اعمال انسان‌ها و سازمان‌ها و نهادها و شکل‌های مختلف حیات سیاسی به منظور نیل به جامعه کمال مطلوب». در این تعریف وجه فلسفی این مطالعه مورد توجه قرار نگرفته است؛ به عبارت دیگر ممکن است دانش‌های دیگر هم به مطالعه رفتار و اعمال انسان‌ها در حیات سیاسی بپردازند، اما اینکه چه نوع مطالعه‌ای فلسفه سیاسی می‌شود یا با چه روشی این مطالعه به فلسفه سیاسی تبدیل می‌گردد، در این تعریف نیامده است و بهتر بود که با آوردن قیدی وجه فلسفی تعریف هم روشن می‌شد. در پاورقی همین صفحه گفته شده است که فارابی فلسفه سیاسی را مترادف با فلسفه عملی می‌داند، اما این نکته نیز نادرست است؛ زیرا فارابی فلسفه سیاسی را مترادف مدنی به کار می‌برد و فلسفه مدنی البته به نظری و عملی تقسیم می‌شود.

در صفحه ۵۰ مؤلف تقسیم‌بندی سنتی علوم را از دیدگاه مسلمانان توضیح می‌دهد و رابطه آن را با فلسفه سیاسی اسلامی بیان می‌کند. متأسفانه در اینجا اشتباهی رخ داده

است و برخی گمان می‌کنند که قداماً با این کار علوم اسلامی را تقسیم‌بندی کرده‌اند. حال آنکه چنین نیست و این در حقیقت تقسیماتی است که اندیشمندان مسلمان از علوم انجام داده‌اند. به عبارت دیگر برخی از این علوم ممکن است اسلامی باشند و برخی نیز ممکن است اسلامی نباشند. مؤلف در اینجا بر آن بوده است که رابطه میان فلسفه سیاسی اسلامی و علوم اسلامی را نشان دهند و از این رو به سراغ این تقسیم‌بندی رفته است. در حالی که صرف تقسیم‌بندی این علوم از سوی اندیشمندان اسلامی موجب نمی‌شود که این تقسیم‌بندی ناظر به علوم اسلامی باشد و ما برای فهم رابطه فلسفه سیاسی اسلامی با علوم اسلامی از آن استفاده کنیم.

نکته دیگر اینکه حقیقتاً برای من روشن نشده است که آیا منظور آقای پزشکی از فلسفه سیاسی اسلامی در این کتاب همان سیاست مدن (بخشی از حکمت عملی) است یا خیر. اگر چنین باشد تمایزی که سعی می‌شود در این کتاب بین فلسفه سیاسی اسلامی با سیاست مدن نهاده شود درست نخواهد بود. هنگام مطالعه برخی از جاهای کتاب احساس می‌شود که فلسفه سیاسی همان سیاست مدن و بخشی از حکمت عملی است، اما در بعضی جاها و در برخی عبارات میان این دو فرق نهاده می‌شود. مطالعه صفحات ۶۱ تا ۶۳ این ناسازگاری را به ذهن خواننده القا می‌کند. در صفحه ۶۱ چنین آمده است: «از این رو تلازم میان مباحث فلسفه نظری را با اسلام تلازم ذاتی ندانسته و از قبیل لزوم اتفاقی و عرضی به شمار آوریم. در این صورت مقصود از دانشواژه فلسفه اسلامی درباره مباحث نظری فلسفی، فلسفه مسلمانان خواهد بود». از این عبارت به دست می‌آید که مقصود از فلسفه سیاسی مباحث نظری است، در حالی که در صفحه بعد می‌خوانیم: «فلسفه سیاسی در درک معاصر گونه‌ای از فلسفه عملی است». اگر مقصود از فلسفه سیاسی اسلامی فلسفه سیاسی نظری باشد، دیگر نمی‌توان آن را گونه‌ای از حکمت عملی برشمرد.

محسن رضوانی: در ادامه بحث به چهار نکته محتوایی اشاره می‌کنم. نکته اول: چیزی که بنده از کتاب چپستی فلسفه سیاسی انتظار داشتم این بود که به فلسفه سیاسی بپردازد، اما متأسفانه رویکرد کلی این کتاب بیشتر علم سیاسی است تا فلسفه سیاسی، این خلط، باعث شده است که برخی از مباحث مغفول بماند و احیاناً مباحثی

که شاید ارتباط چندانی با فلسفه سیاسی ندارد برجسته شود. همین خلط میان فلسفه سیاسی و علم سیاسی باعث شده است تعریفی که از فلسفه سیاسی اسلامی ارائه شده، تعریفی کاملاً علم مدارانه باشد تا فلسفه مدار؛ یعنی این تعریف به جای آنکه ناظر به جنبه های فلسفی باشد، جنبه های علمی را مد نظر قرار داده است. این مسئله یعنی خلط میان فلسفه سیاسی و علم سیاسی متأسفانه در اغلب مباحث کتاب صورت گرفته است. نکته دوم آن است که در این کتاب رابطه فلسفه یونان با فلسفه سیاسی اسلامی به درستی بررسی نشده و اشاره ای به بستر و خاستگاه تاریخی بحث نشده است؛ به عبارت دیگر بهتر بود این مسئله بررسی می شد که فیلسوفان سیاسی اسلامی چه تأثیراتی از فلسفه یونان باستان پذیرفتند و فلسفه افلاطون و ارسطو چه تأثیری بر فلسفه سیاسی اسلامی نهادند و همچنین فلسفه سیاسی اسلامی چه نوآوری هایی عرضه کرد.

در این کتاب میان نوع نگاه افلاطونی و نوع نگرش ارسطویی خلط دیگری رخ داده است. گفتنی است که فلسفه سیاسی اسلامی به جای آنکه ارسطویی باشد، متأثر از فلسفه افلاطون است. به عبارت دیگر ویژگی های بارز فلسفه افلاطونی و نیز تناسب و سازگاری آن با فلسفه اسلامی باعث شد که فیلسوفان سیاسی اسلامی عناصر آن را با آغوش باز بپذیرند. اما در مقابل، در اکثر منابعی که در حوزه فلسفه اسلامی - و حتی فلسفه اسلامی معاصر - نوشته شده رویکرد ارسطویی مشاهده می شود؛ به عبارت دیگر رویکرد غالب این متون ابن سینایی و متأثر از ارسطو است. این نکته بسیار مهمی است که متأسفانه تاکنون توجه چندانی به آن نشده است. حال آنکه تمایز آشکاری میان افلاطون و ارسطو در نوع نگاه به فلسفه در این دو دیدگاه متفاوت است. بنده معتقدم که امروزه هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه سیاسی اسلامی آنچه از فلسفه تبیین می شود کاملاً تحت تأثیر نگرش ارسطویی است. یکی از ویژگی های این نگرش آن است که از جنبه های دینی و اشراقی فارغ می باشد.

بنابراین جا داشت در این کتاب تعریف فلسفه سیاسی براساس نگرش افلاطونی و نگرش ارسطویی بررسی می شد و معلوم می شد که فیلسوفان سیاسی اسلامی چه در دنیای امروز و چه در دنیای کلاسیک بیشتر متأثر از افلاطونند یا ارسطو؟

نکته سوم این است که مؤلف محترم تلاش بسیاری کرده اند تا معلوم کنند اساساً فلسفه سیاسی در کجای تقسیمات سه گانه حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل،



و سیاست مدن) جای می‌گیرد. ایشان در نهایت فلسفه سیاسی را به نوعی با سیاست مدن مرتبط می‌دانند و آن را ذیل تقسیمات سیاست مدن می‌شمارند، در حالی که هرگز این طور نیست. آنچه از واژه سیاست مدن می‌فهمیم همان کشورداری و زمامداری است و اینکه ایشان موضوع فلسفه سیاسی را نیز زمامداری دانسته‌اند، نتیجه همین خلط است. به اعتقاد بنده ما در اینجا دست کم دو تلقی منطقی و توجیه‌پذیر از فلسفه سیاسی می‌توانیم ارائه کنیم. اگر فلسفه سیاسی را شاخه‌ای فلسفه بدانیم، در آن صورت فلسفه سیاسی کل حکمت عملی - اعم از اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل - را شامل می‌شود. اما به نظر می‌رسد تلقی درست‌تر از فلسفه سیاسی این باشد که فلسفه سیاسی را حتی از حکمت نظری و عملی هم فراتر بدانیم. اگر به آثار افلاطون در دنیای کلاسیک غرب و نیز آثار فارابی به عنوان فیلسوف سیاسی برجسته جهان اسلام نظر کنیم می‌بینیم که هدف و غایت اصلی آنها همانا چیزی غیر از فلسفه سیاسی نبود. آنها اگر به مباحث نظری هم می‌پرداختند از آن رو بود که این مباحث می‌توانست در رساندن آنها به غایت اصلی‌شان که همان «نظم سیاسی مطلوب» و «مدینه فاضله» بود کمک کند. اگر با این نگرش به فلسفه سیاسی بنگریم مباحثی چون هستی‌شناسی، خداشناسی، معرفت‌شناسی و احیاناً روش‌شناسی نیز در فلسفه سیاسی جای خواهد داشت، اما اگر اصالت را به فلسفه و مباحث نظری بدهیم و فلسفه سیاسی را فرع مباحث نظری فلسفه بدانیم آن وقت دیگر این قبیل معارف مهم نمی‌تواند در فلسفه سیاسی جایگاه چندانی داشته باشد.

نکته چهارم آنکه در این کتاب به تمایز فلسفه سیاسی اسلامی با دیگر علوم اسلامی مختصراً اشاره شد، ولی بر این مطلب که فلسفه سیاسی اساساً شاخه‌ای از اندیشه سیاسی است هیچ تأکیدی نشده است؛ به عبارت دیگر مؤلف به طور ناخودآگاه فلسفه سیاسی را با علم سیاسی مترادف دانسته است، در حالی که می‌دانیم فلسفه سیاسی شاخه‌ای از اندیشه سیاسی است. بنابراین جا داشت که به تمایز میان فلسفه سیاسی با معارفی چون فقه سیاسی و کلام سیاسی نیز اشاره می‌شد.

منصور میراحمدی: یکی از نکات یا کاستی‌های عمده این کتاب آن است که در تسلسل منطقی مطالب، میان مباحث فلسفه نظری از یک سو و اندیشه سیاسی و فلسفه

سیاسی از سوی دیگر ارتباط مناسبی برقرار نشده است. بنده به طور مشخص به این دو بحث اشاره می‌کنم: ۱. معرفت‌شناختی؛ ۲. انسان‌شناسی؛ زیرا به نظر می‌رسد که مؤلف در این دو مسئله بهتر می‌توانستند این ارتباط را برقرار کنند. به عنوان مثال ایشان در بحث معرفت‌شناسی به طبقه‌بندی عمومی ادراکات، نیروهای ادراکی و قوای مدرک اشاره کرده‌اند که در جای خود بحث مناسبی است. اما متأسفانه این مطلب که ارتباط این مباحث با سیاست و اندیشه سیاسی چیست روشن نشده است. به عبارت دیگر مؤلف محترم باید توضیح می‌دادند که اگر ما چنین نگاهی به معرفت و راه‌های حصول معرفت داشتیم، معرفت به دست آمده چه مبنای معرفتی برای اندیشه سیاسی تولید می‌کند. به دیگر سخن تنظیم زندگی سیاسی و نظریه‌پردازی در نظام سیاسی باید بر پایه چه مبنای معرفتی و چه دانشی صورت گیرد؟ آیا زیربنای نظم سیاسی در واقع حکمت و فلسفه است یا شریعت و فقه و یا دانشی دیگر؟ گمان می‌کنیم یکی از جاهایی که اختلاف نظر ایجاد می‌کند همین جا است؛ یعنی یکی از جاهایی که فارابی، ابن‌سینا، و ملاصدرا را از هم متمایز می‌کند همین نکته است.

برخی معتقدند که از زمان ابن‌سینا به بعد نوعی واگذاری از حکمت عملی به فقه صورت گرفت بدین معنا که در آن زمان حکمت عملی زیربنای نظم سیاسی بود ولی از آن زمان به بعد حکمت عملی رفته رفته جای خود را به فقه و شریعت داد. اگر مؤلف محترم به تأثیر این دیدگاه‌ها و تفاوت‌هایی که در اندیشه سیاسی ایجاد کرده‌اند می‌پرداخت این خلأ تا حدود زیادی برطرف می‌شد.

نکته دوم بحث انسان‌شناسی است. ایشان در بحث انسان‌شناسی به سرشت انسان، سیاسی بودن، سعادت و غایت انسان‌ها و مراتب انسان‌ها اشاره نموده که در جای خود بسیار سودمند است، ولی در اینجا نیز متأسفانه ارتباط این مباحث با اندیشه سیاسی تبیین نشده است. شاید حلقه مفقوده در اینجا نظریه معروف فیلسوفان کلاسیک در خصوص نابرابری انسان‌ها است. این مسئله هم در فلسفه سیاسی یونان باستان و هم در فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی وجود داشته است و طی آن بررسی می‌شود که آیا انسان‌ها ذاتاً برابر آفریده شده‌اند یا نابرابر. این بحث از جمله مباحثی است که بر اندیشه سیاسی و ماهیت نظام سیاسی تأثیر چشمگیری بر جای می‌نهد. همچنان که می‌دانید نخستین فرض نظام‌های مردمی و دموکراتیک اصل برابری



ذاتی انسان‌ها است. از این رو اگر مؤلف محترم در ادامه بحث انسان‌شناسی این مطلب را مطرح می‌کردند، می‌توانستند مستقیماً این بحث را به اندیشه سیاسی گره بزنند و ارتباط آن را با مباحث فلسفه سیاسی روشن سازند.

احمد بستانی: در صفحه ۲۰۵ جناب آقای پزشکی ماده فلسفه سیاسی اسلامی را موارث جهان یونانی، رومی، و شرقی و نیز اساطیر عربی و غیره دانسته‌اند، اما همان‌طور که آقای رضوانی فرمودند در این کتاب اصلاً از خاستگاه ریشه‌های تاریخی فلسفه سیاسی بحث نشده است، و این مسئله به یک معنا اشکال مهمی است؛ زیرا بسیاری از این اندیشه‌ها به همان صورت اصلی از اصل یونانی و ایرانی وارد جهان اسلام نشدند. بنابراین جا دارد که ببینیم چه ویژگی‌هایی در اصل این اندیشه‌ها وجود داشته است.

نکته دیگر مسئله اعتباریات در فلسفه اسلامی است. مقدمتاً عرض کنم که دو حکیم معاصر یعنی مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم دکتر حائری یزدی هر دو به مسئله اعتباریات پرداخته‌اند و تقریری نو از بحث اعتباریات به دست داده‌اند. جناب آقای پزشکی در مسئله اعتباریات به این دو بزرگوار ارجاع داده‌اند. مرحوم علامه در کتاب‌های *بداية الحكمة* و *نهاية الحكمة* مفاهیم اعتباری را با معقولات ثانیه فلسفی و منطقی یکی می‌گیرد و البته در پایان چند معنای دیگر نیز از اعتباریات را ذکر می‌کند. اما در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* موضع ایشان متفاوت است و اعتباریات را به معنای قرارداد - یعنی اموری که انسان برای رسیدن به هدفی جعل می‌کند - دانسته است. اصولاً اعتباریات بر مفاهیم متعددی اطلاق می‌شود. گاهی اعتباری را در مقابل اصیل می‌گیرند؛ مانند بحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت یا بالعکس. گاهی هم اعتباریات را معقولات اولیه و ثانویه می‌گیرند. علاوه بر این گاهی اعتباریات را در معانی دیگری به کار می‌برند.

در کتاب آقای پزشکی چند اشتباه رخ داده است: نخست آنکه در معانی مختلف اعتباریات خلط شده است؛ به عنوان مثال گاهی مبنای علامه در کتاب *نهاية الحكمة* و گاهی مبنای ایشان در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* مورد نظر بوده و در جاهای دیگر مبنای آقای حائری مرجع واقع شده است. در حالی که اگر ما ادراکات اعتباری را همان معقولات ثانیه بگیریم، وجود امری اعتباری، و ماهیت امری حقیقی خواهد بود. اما اگر حقیقی بودن را به معنای تحقق آثار خارجی بگیریم در آن صورت وجود

حقیقی و ماهیت اعتباری می‌شود. یعنی براساس مبانی مختلفی که از اعتباریات داشته باشیم، فهم ما از این مفاهیم کاملاً تغییر می‌کند.

میان مبانی مرحوم علامه و جناب آقای حائری هم خلط صورت گرفته است. مرحوم علامه یک تقسیم‌بندی از اعتباریات دارد که با تقسیم‌بندی آقای حائری تفاوت دارد. آقای حائری اعتباریات را به دو قسم اعتباریات فلسفی (یا نفس الامری) و اعتباریات محض (یا غیرفلسفی) تقسیم می‌کند؛ یعنی در تقسیم‌بندی آقای حائری اعتباریات شامل تمام اعتباریاتی می‌شود که مرحوم علامه می‌گوید؛ به جز معقولات ثانیه فلسفی و منطقی. در حالی که آقای پزشکی گاهی به تقسیم‌بندی آقای حائری اشاره می‌کنند و اعتباریات را به محض و نفس الامری تقسیم می‌نمایند، و گاهی هم از مبنای علامه استفاده می‌کنند و از معقولات ثانیه سخن می‌گویند و گاهی اعتباریات را به معنای مجعول و قراردادی می‌گیرند.

اساساً در فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی نمی‌توان اعتباریات را به معنای امور قراردادی و جعلی گرفت؛ چرا که این فلسفه تحت تأثیر اندیشه یونانی است و مثلاً مدینه فاضله جزئی از نظام عالم و نظم کیهانی حاکم بر عالم است که دارای حیثیت طبیعی و غیرقراردادی است.

برخلاف فلاسفه جدید به ویژه هابز که نظم مدنی را مجعول و براساس قرارداد اجتماعی می‌داند، در اندیشه سیاسی قدیم یونان و نیز در اندیشه اسلامی مباحثی چون مدینه فاضله دارای نفس الامر هستند و به هیچ عنوان نمی‌توان آن را قراردادی و براساس اعتبار بشر لحاظ کنیم. اگر اعتباریات را به معنای معقولات ثانیه بگیریم به طریق اولی حتی فلسفه نظری نیز به یک معنا از اعتباریات بحث می‌کند و به نظر بنده این یکی از اشکالات مهمی است که در این کتاب در مورد کاربرد مفاهیم فلسفی وجود دارد. علاوه بر این فلسفه سیاسی قدیم و جدید نیز در این کتاب با همدیگر خلط شده‌اند.

روشن است که وقتی کسی چون شیخ اشراق از اعتباری بودن وجود بحث می‌کند، با بحث آقای حائری در باب اعتباریات بسیار متفاوت است. اما آقای پزشکی بحث آقای حائری را می‌آورند و به شیخ اشراق ارجاع می‌دهند. به عنوان نمونه در صفحه ۵۱ گفته‌اند: «در فلسفه سیاسی اسلامی ورود به مسائل اعتباری عملی به معنای خروج از قلمرو بررسی‌های فلسفه خاص است» ولی در صفحه ۵۶ چنین آورده‌اند: «اعتباریات عملی محض در قلمرو

پژوهش‌های فلسفه سیاسی قرار می‌گیرند». از مقایسه دو عبارت فوق نوعی تشویش و ناسازگاری مشاهده می‌شود که ناشی از قبول مبانی مختلف است. به نظر بنده بهتر بود که ایشان به جای بحث اعتباریات همان طبقه‌بندی کلاسیک حکمت نظری و عملی را می‌پذیرفتند و می‌گفتند: مفاهیم فلسفه سیاسی - همان‌طور که قدما هم گفته‌اند - از جنس مفاهیم حکمت عملی است و به اموری می‌پردازد که مبادی آن متغیر است.

محسن رضوانی: بحث اعتباریات مرحوم علامه در کتاب‌های نه‌ایة الحکمة و اصول فلسفه و روش رئالیسم آن چنان که جناب آقای بستانی معتقدند، تمایز چندانی ندارند؛ زیرا اساساً تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از اعتباریات وجود دارد. در حقیقت اعتباریات واژه‌ای است مشترک لفظی که دست کم دارای چهار معنا است: در معنای اول همه معقولات ثانیه خواه فلسفی و خواه منطقی را در بر می‌گیرد. در این معنا حتی «وجود» هم از مفاهیم اعتباری است؛ دوم: به معنای مفاهیم حقوقی و اخلاقی است که مفاهیم سیاسی نیز جزء همین مفاهیم می‌باشند و به آنها مفاهیم ارزشی گویند؛ سوم: مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند مانند، مفهوم «غول» که نه مصداق ذهنی دارد و نه مصداق خارجی؛ معنای چهارم اعتبار در مقابل «اصالت» قرار دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت مطرح می‌شود. جناب آقای پزشکی در بحث اعتباریات به ویژه در تقسیم مفاهیم ثانیه فلسفی و منطقی دچار خلط شده‌اند و اساساً هیچ گونه تمایزی بین این دو دسته از مفاهیم نگذاشته‌اند. اعتباریات مد نظر ایشان، گویا امور نفس الامری نیستند؛ یعنی اموری که هیچ واقعیتی را نمی‌توان برایشان در نظر گرفت و صرفاً قراردادی و اعتبار صرف می‌باشند. وقتی بحث اعتباریات به میان می‌آید این پرسش مطرح می‌شود که مفاهیم سیاسی در کدام یک از اقسام چهارگانه یاد شده قرار می‌گیرند؟ باید در پاسخ گفت که هر چند مفاهیم سیاسی جزء مفاهیم ثانیه منطقی نیست، ولی می‌تواند ویژگی مفاهیم ثانیه فلسفی یا مفاهیم ماهوی را دارا باشد. بدین معنا که اگر آنها را به عنوان مفاهیم ماهوی در نظر بگیریم این مفاهیم در خارج مابه ازای خارجی دارند و اگر آنها را به عنوان مفاهیم ثانیه فلسفی در نظر بگیریم هر چند مابه ازای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند. ایشان در صفحه ۲۰۵ فرموده است که ماده فلسفه سیاسی اسلامی از میراث شرقی،

یونانی، رومی و جاهای دیگر اخذ شد، اما صورت آن اسلامی است و به قرآن و سنت تقرب دارد. اگر چنین باشد بهتر بود در بحث توضیح قید «اسلامی» در فلسفه سیاسی اسلامی، مؤلف محترم اشاره می‌کردند که قید «اسلامی» قیدی حقیقی و تأثیرگذار است، در حالی که در آنجا فقط گفته‌اند که فلسفه سیاسی «اسلامی» است، چون در تمدن اسلامی شکل گرفته است. به نظر می‌رسد که عکس این گفته درست باشد؛ یعنی این گونه نیست که ماده فلسفه سیاسی اسلامی یونانی، و صورت آن اسلامی باشد بلکه دست کم با توجه به دیدگاهی که اشتراوس دارد، مطلب کاملاً برعکس است؛ یعنی ماده این شاخه معرفتی کاملاً اسلامی و صورت آن یونانی است. بدین معنا که فلسفه سیاسی اسلامی ماده‌اش را از شریعت اخذ کرد، ولی صورت آن به فلسفه افلاطونی تعلق دارد.

همچنین در جمع‌بندی و مباحث پایانی کتاب مطالبی بیان شده که مبتنی بر نگرش شرق‌شناسانی است که نگاه منفی به فلسفه اسلامی دارند. مسلماً این دیدگاه‌ها مخالفان بسیاری هم در جهان اسلام و هم در دنیای غربی دارند و به‌ویژه شخصیت‌هایی مثل اشتراوس و شاگرد برجسته ایشان محسن مهدی اساساً این نوع نگرش‌ها را قبول ندارند. از جمله اینکه مؤلف معتقد است که فیلسوفان سیاسی اسلامی نتوانستند ماهیت اصیل فلسفه یونانی را به‌درستی ترجمه کنند. اما اندیشمندانی که در زمینه ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی تحقیق کرده‌اند هم در جهان اسلام و هم در بیرون آن معتقدند که ترجمه‌هایی که برخی از مسلمانان از متون فلسفه یونانی صورت دادند به مراتب دقیق‌تر از ترجمه‌هایی است که امروزه از فلسفه یونانی صورت می‌گیرد. برخی از شرق‌شناسان امروزی معتقدند که فلسفه فارابی و ابن‌سینا، نوافلاطونی است. بدین معنا که آمیزه‌ای از چندین فلسفه است و فلسفه افلاطونی صرف نیست. در حالی که این دیدگاه نزد اشتراوس کاملاً مردود است و به‌ویژه شاگرد ایشان محسن مهدی تأکید می‌کند که در مباحث فارابی هیچ‌گونه اثرپذیری از نوع نگاه نوافلاطونی نمی‌توان مشاهده کرد. همچنین آقای پزشکی فلسفه سیاسی مسیحی را مقدم بر فلسفه سیاسی اسلامی می‌داند؛ زیرا در نظر ایشان فلسفه سیاسی اسلامی از فلسفه سیاسی مسیحی که پیش از آن وجود داشته تأثیر پذیرفته است. اما اگر به سیر تاریخی این دو معرفت توجه کنیم، می‌بینیم که ابتدا با ترجمه آثار فلسفه یونان در قرن نهم میلادی، فلسفه سیاسی اسلامی به وجود آمد و بعدها در قرن پانزدهم از طریق آثاری که ابن رشد ترجمه کرد فلسفه سیاسی اسلامی به دنیای مسیحیت وارد شد.



غرض اینکه مباحث پایانی کتاب رنگ و بوی دیدگاه‌های شرق‌شناسانی را دارد که به فلسفه سیاسی اسلامی نگاه منفی دارند و آن را فاقد نوآوری و کاملاً مقلدانه می‌شمارند. این دسته از شرق‌شناسان وقتی در متون فلسفه سیاسی اسلامی به نوآوری‌هایی بر می‌خورند که در آثار افلاطون یا ارسطو نیست، به جای آنکه احتمال دهند این مباحث از فرهنگ اسلامی و وحی و شریعت نشأت گرفته باشد، تأکید می‌کنند که این مطالب به نوعی نوافلاطونی است.

محمد پزشکی: نخست نکاتی را درباره‌ی تعریفی که از فلسفه سیاسی کرده‌ام، در میان می‌گذارم و سپس به سایر اشکالات می‌پردازم. تعریف به حد یا رسم، مربوط به ماهیت‌های واقعی است. گاهی نیز ما در تعریف به علل اربعه اکتفا می‌کنیم. ما چه شیوه اول را بپذیریم چه شیوه دوم را، باید قدری دخل و تصرف کنیم تا بتوانیم فلسفه سیاسی را تعریف کنیم. در فلسفه سیاسی، جنس و فصل نداریم که تعریف ما حد یا رسم باشد. نوع تعریف قدمای ما از فلسفه سیاسی، تعریف وجودی است، نه حدی یا رسمی؛ زیرا نوعاً به علت فاعلی تمسک کرده‌اند. بنابراین تعریف من از فلسفه سیاسی که حاوی علت فاعلی بود، به تعریف قدما نزدیک‌تر است.

همچنین می‌خواهم از علم‌مداران بودن تعریف، دفاع کنم. فرق بین علم سیاسی و فلسفه سیاسی در تجرید است. هر چه تجریدی‌تر باشد، فلسفی‌تر است و هر چه انضمامی‌تر باشد، علمی‌تر. تعریفی هم که فارابی به دست می‌دهد، بیشتر علم‌مدارانه است تا فلسفه‌مدارانه.

اشکال دیگر این بود در تعریف فلسفه سیاسی به روش توجه نشده است. این گونه نقدها، به دلیل نگاه جدید به علوم کهن است. روش، نزد قدما چندان محل بحث و تأمل نبوده است.

یکی از دوستان فرمودند موضوع فلسفه سیاسی، زمامداری نیست، فضیلت است. خوشبختانه تصریحات فراوانی داریم که فیلسوفان بزرگ تمدن اسلامی، موضوع فلسفه سیاسی را روشن کرده‌اند؛ از جمله خواجه در اخلاق ناصری.

اشکال عمده‌ای که برخی دوستان، روی آن اصرار داشتند، پاسخگو نبودن کتاب به نیازهای روز است. بنده عرضم این است که کتاب، در صدد بیان جایگاه

فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی است، نه پاسخگویی به نیازهای روز جامعه دینی. اما درباره نسبت فلسفه سیاسی با فلسفه، برخی در تبیین این نسبت می گویند فلسفه سیاسی بخشی از فلسفه است، برخی اولی را در زمینه دومی می دانند و برخی نیز آن را مستقل می بینند. فرمودند من این نسبت را آشکار نکرده ام و به نیکی از عهده بیانش بر نیامده ام. در پاسخ عرض می کنم که قدمای ما کل علم را فلسفه یا حکمت می خواندند. سپس آن را به نظری و عملی تقسیم می کردند و حکمت عملی را به تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق. آنچه را ما اکنون فلسفه سیاسی می خوانیم، قدما بیشتر در سیاست مدن قرار می دادند، و برخی را نیز قراردادی و وضعی می دانستند. برخی وضع شارع اند و برخی وضع عقل. اگر واضح آنها شارع بود، علوم نوامیس شکل می گیرد و اگر عقل، واضح آنها بود علم الآداب محسوب می شوند. علوم نوامیس تقسیم می شود به معاملات و عبادات و سیاسات. علم سیاست وضعی، شامل دو قسمت می شود: سیاست نامه نویسی و سیاست مدن. بنابراین فلسفه سیاسی در دو جایگاه قرار دارد و از دو جا قابل استخراج است: سیاست مدن و علم الآداب.

درباره اعتباریات، فرمودند که بنده میان مبانی علامه طباطبایی و آقای حائری خلط کرده ام. به عقیده بنده آن دو بزرگوار یک مبنا داشتند و فقط در تعبیر و الفاظ با یکدیگر فرق دارند. متنها مرحوم حائری گاهی اعتباریات نفس الامری را به اعتباریات محض نسبت می دهد که مخالف مبناي خودشان است.

اشکال دیگر آن بود که میان فلسفه ارسطویی و افلاطونی خلط کرده ام. گمان من این است که فلاسفه اسلامی، فلسفه یونان را دست چین کردند و از آن مجموعه، یک دستگاه فلسفی منسجم ساختند. برعکس دیدگاه استشراقی که ماده فلسفه اسلامی را اسلام و صورتش را یونانی می دانند، من معتقدم چون صورت، شأنیت می بخشد، باید اسلام را صورت فلسفه اسلامی دانست. چون اسلام این فلسفه را فعلیت داد.

بنده در کتاب، سخنی از فلسفه مسیحیت نگفتم و بنابراین نمی دانم چرا اشکال گرفته اند که در تقدم و تأخر فلسفه سیاسی اسلام و مسیحیت اشتباه کرده ام. عرض این بود که مسلمانان فلسفه یونان را به واسطه حوزه اسکندرانی گرفتند. در اسکندریه، فلسفه یونان پالایش می شود و گرایش توحیدی می یابد. مسلمانان فلسفه یونانی را از این طریق گرفتند و ترجمه کردند.



در خصوص فرمایش جناب آقای رضوانی درباره ماده و صورت باید عرض کنم که اگر بخواهیم به این نتیجه برسیم که فلسفه اسلامی ذیل و حاشیه‌ای بر فلسفه یونانی نیست نباید گفت که ماده فلسفه سیاسی ما اسلام است و صورت آن غرب، بلکه باید عکس این معنا را گفت. چون در تشخیص هر چیز آنچه مهم است علت صوری است که ویژگی‌های آن چیز را مشخص می‌کند. بنابراین اگر بخواهیم بگوییم که این فلسفه ادامه فلسفه یونان نیست و از خود استقلال دارد باید گفته شود که صورت آن اسلامی، و ماده اش یونانی است، نه برعکس. به همین دلیل است که من معتقدم وجود و ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی مستقل از وجود و ماهیت فلسفه غرب است. البته این را هم قبول دارم که رابطه بین فلسفه یونان و فلسفه اسلامی یک دست نیست. آقای مطهری این استقصا را در مورد فلسفه اسلامی به نحو کلی انجام داده و نشان داده است که کدام مسائل از فلسفه یونان وارد فلسفه اسلامی شده و کدام یک از مسائل از لحاظ اسمی یونانی است، اما ماهیت آن فرق کرده و کدام یک از مسائل مسبوق به سابقه نبوده و از نوآوری‌های فلاسفه مسلمان است. متأسفانه تاکنون چنین کاری در خصوص فلسفه سیاسی اسلامی صورت نگرفته است.

در خصوص خلط بین علم و فلسفه باید بگوییم که این مباحث، مباحث جدیدی است و در میراث گذشته ما اندیشه سیاسی وجود نداشت. بنده به همین دلیل وارد این بحث نشدم، زیرا در آن صورت دچار مشکل می‌شدم و می‌بایست از لابه لای نوشته‌های فیلسوفان قدیم، نمونه‌هایی برای اندیشه سیاسی بیابم. البته به دام مسئله روز افتادن در مباحث بنده تا حدودی هست و یک نمونه آن همان است که آقای میراحمدی هم اشاره کردند و مربوط به جایی می‌شود که بنده قصد داشته‌ام بین فلسفه سیاسی و سیاست مدن تفاوت و تمایز قائل شوم. در حالی که در مباحث کهن سیاست مدن، فلسفه سیاسی، علم سیاست، و حتی فقه سیاسی همه یکی بودند و این تمایزات فقه مربوط به دوره تاریخی ما است.

کوشش برای تمیز سیاست مدن از فلسفه سیاسی نیز از همین قبیل است؛ کسی که اکنون در این قرن به موارث گذشته نگاه می‌کند، این گونه می‌اندیشد، ولی اینکه این تمایزات را به اندیشمندان کهن نیز نسبت دهیم، مشکل است.

باقی مباحث برای بنده نیز قابل استفاده بود. به هر حال از دوستان و نیز گروه فلسفه سیاسی تشکر می‌کنم که این فرصت را به من دادن تا دست کم خودم را مجدداً مرور کنم. متشکرم.