

بیشتر مبانسی جامعه مفروض منجر خواهد شد.

نوشتار حاضر در اساس با هدف ارائه الگوی توجیهی در تأسیس اندیشه سیاسی انتقادی با تمرکز بر جوامع اسلامی، بویژه ایران، تنظیم و تدوین شده است: الگوی درونی - طولی و بیرونی - متقاطع. این دو الگو وظیفه تبیین پندایش اندیشه سیاسی انتقادی را بر عهده دارند. الگوی اول مربوط به جوامعی است که از «خود زایی» و «تعاطی» بسیار برخوردارند. الگوی دوم احوالی را در نظر می گیرد که جامعه مفروض به دلایل مختلف از این خود زایی و تعاطی به دور افتاده و در عین حال، به خاطر تماس و تأثیر ناگزیر با / از دیگر جوامع، اندیشه سیاسی انتقادی را تجربه می کند. (برای هردو الگو نمونه های تاریخی و معاصر را می توان ذکر کرد.)

واژگان خود زایی و تعاطی هردو برای بحث ما حائز اهمیت است. جوامع در حال گسترش و رشد با تکیه بر خود زایی می توانند در تعاطی با دیگر جوامع قرار گیرند و عنصر یا عناصری از آن جوامع را از آن خود سازند، مانند صدر اسلام که جامعه مسلمان به هنگام باز شدن در تعاطی با دیگر جوامع قرار گرفت. این حالت ممکن است موهوم و

## مقدمه ای بر الگوی های توجیهی در تأسیس اندیشه سیاسی انتقادی

برای هر جامعه ای که بخواهد به طور پیگیر اندیشه و رفتار سیاسی خود را مورد ارزیابی قرار دهد، اندیشه سیاسی انتقادی یک ضرورت است. البته، در پاره ای اوقات همچون عصر و زمانه ما، اندیشه سیاسی انتقادی مستقل از اراده اختیار و تحت تأثیر شرایط بیرونی و داخلی و در درجات متفاوت شکل می گیرد. منظور از اندیشه سیاسی انتقادی نفی اندیشه و رفتار سیاسی متعارف و حاکم نیست؛ زیرا نفی یکسره و مطلق در انتهای طیف اندیشه سیاسی انتقادی جای دارد. هسته اصلی اندیشه سیاسی انتقادی

فهم و بررسی اندیشه سیاسی متعارف و در صورت لزوم و امکان ارائه بدیل های مناسب در اصول یا فروع است. اگر التهابات و هیجانات روزمره و عمدتاً با رنگ و صبغه سیاست خیابانی را کنار گذاریم، آنگاه می توان مدعن بود که گفتگوی اندیشه سیاسی انتقادی با اندیشه سیاسی متعارف، بخود اصلاحی و غنای هرچه

شبه‌الگوری دوم بوده باشد. ولی نباید فراموش کرد که تعاطی مذکور متکی بر قدرت و گزینش برخاسته از توان خود زایی بنیانهای جامعه اصلی است. در حالی که ویژگی مشخص الگوری دوم از نظر نوشتار ما انفعال و عدم خود زایی و نیروی ترکیب کننده جوامع مقتسب است. به هر حال، این توضیح ضروری بود تا از التباس شبه الگوری دوم با اصل الگو جلوگیری کنیم.

بجز مسئله الگوهای توجیهی برای اندیشه سیاسی انتقادی، دو نکته دیگر نیز به طور برجسته در این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد. در ابتدا و قبل از ارائه الگوها، به این مطلب توجه می‌کنیم که اندیشه سیاسی انتقادی فی نفسه بری از مخاطرات برخاسته از مفروضات نیست، همانند وضعیتی که برای اندیشه سیاسی متعارف وجود دارد. مزیت چالشگری اندیشه سیاسی انتقادی خود این اندیشه را مصون از چالش پذیری نمی‌سازد.

نکته دوم در انتهای نوشتار و پس از ارائه الگوها خواهد آمد. این نکته ناظر بر لزوم گفتگو و آشنایی با منطق گفتگو از سوی نظریه پردازان در هر دو ساحت اندیشه سیاسی متعارف و انتقادی است. در واقع، بدون توجه به این مهم، امید تفهیم و کسب نتایج مطلوب نمی‌رود. سرانجام، باید به این مسئله مهم توجه کرد که نظریه پردازان الزامی ندارد با تفکیک جزئی تنها در یکی از این دو ساحت اندیشه متعهد شود. اندیشه سیاسی متعارف و اندیشه سیاسی انتقادی هر دو زیر مجموعه ای از اندیشه سیاسی هستند. سازماندهی و ارتباط درونی اجزای اندیشه و قدرت پاسخگویی به مستحدثات و برخورداری از مبانی قویم تر باید مقدم بر انتخاب یکی از دو ساحت مذکور یا توأمانی از آنها بوده باشد.

**مفروضات و اندیشه سیاسی متعارف - انتقادی**

هر جامعه سیاسی دارای اندیشه و نظریه سیاسی است، ولی کمتر جامعه ای از اندیشه سیاسی انتقادی برخوردار می‌باشد. اندیشه سیاسی انتقادی الزاماً به مفهوم رد و طعن نیست، بلکه فهم و بررسی مبادی نظری و احیاناً رفتاری را وجه همت خود قرار می‌دهد. اندیشه سیاسی انتقادی پیشاپیش متعهد به اندیشه و نظریه پذیرفته شده نیست، بلکه وجه ممیز آن از اندیشه متعارف حاکم، در قدرت چون و چرا کردن «نهفته» است. اندیشه سیاسی انتقادی در صورت توانایی و

غنا به جنبه های ضعف و قوت اندیشه سیاسی متعارف و حاکم می پردازد؛ از جمله مهم ترین وظایف آن رد گیری، تشخیص اساطیر و قوالب و مفروضاتی است که به جامعه اندیشه در آمده اند.

از آنچه آمد نباید این نتیجه را گرفت که اندیشه سیاسی انتقادی فی نفسه عاری از مفروضات، قوالب یا اساطیر مبتلا به اندیشه سیاسی متعارف است. اندیشه سیاسی انتقادی، قدرت خود را در جدل با اندیشه سیاسی متعارف به دست می آورد. پیروزی در این جدل بخودی خود بسندگی اندیشه سیاسی انتقادی را نمی سازد. ارتباط پیروزی با حقانیت گاه از آن مفروضاتی است که به یکسان دامنگیر اندیشه های سیاسی متعارف و نقاد می شود. برای اینکه یک نمونه از مفروضات پنهان در اندیشه سیاسی نقاد را به دست داده باشیم، کافی است به اعلامیه حقوق بشر در انقلاب فرانسه اشاره کنیم. در این اعلامیه، بر عقل و استنتاجات عقلانی همچون اصلی غیر قابل انکار تکیه شده است. آنچه غیر قابل انکار توصیف شده بود، از منظر اندیشه سیاسی نقاد در حال حاضر، صرفاً به مشابه یک صورت بندی عقلانی معرفی می شود که روی دیگر آن قدرت است. عقلانیت برخاسته از عصر

روشنگری در زمانه خود یک اندیشه نقاد بوده که به نوبه خویش و در حال به مشابه یک اندیشه متعارف مورد نقد قرار گرفته است. آیا صرف متعارف و حاکم شدن یک اندیشه برای آنکه نزد منتقدان بعدی به نابینایی ذاتی یا اکتسابی متهم شود، کافی است؟ پاسخ بوضوح منفی است. به عبارت دیگر، این متعارف شدن اندیشه نیست که زاینده و به وجود آورنده مفروضات و قوالب است، بلکه وقتی اندیشه متعارف تحت شرایط و تحولاتی در معرض نقد قرار می گیرد، آن مفروضاتی که در زمانه خود نا پیدا بوده یا افشای آن از سوی محدود افراد نقاد، پذیرش وسیع به همراه نداشت، در منظر دید و نقد نشانده می شود. اگر دفتری از مواردی که انسانها فکر کرده اند به اصول مسلم و غیر قابل انکار دست یافته اند، جمع و عرضه می گشت، آن گاه می شد به گستردگی آن توهمات پی برد. نقد برخاسته از اندیشه سیاسی عصر، فرضاً پست مدرنیستها، از اندیشه سیاسی متعارف (همانند شیوه اندیشه عصر روشنگری از ازنه قبل از خود) را نباید به مشابه حرف و کلام آخر گرفت. متعلق نقد می تواند با تحول و تغییر وضعیت در موضع ناقد بنشیند و ناقد دیروزین را به نقد بگیرد. آیا این جملات رنگ و صبغه نسبی گرای دارد؟

ترجیح می دهیم که از آن همچون توجه به محدودیتهای خلقتی انسان یاد کنیم و مهم تر از آن، این درک را به دست دهیم که با استثنا کردن مواردی به پیشینه انسان نشان می دهد طلب مطلقیت و نشان دادن اصول مورد باور در جایگاه غیر قابل انکار یک میل و نیاز عمیق است. اگر بتوانیم از این نیاز همچون خصلت وجودی نام بریم، آنگاه باید گفت آنچه نسبی گرایی را رد می کند، میل و نیاز به مطلقیت است؛ ولی موارد و مصادیق غیر قابل انکار بدفعات مورد انکار و یا تأیید مجدد قرار می گیرند.

### الگوهای توجیهی

آنچه از بحث فوق به دست می آید اینکه اندیشه سیاسی انتقادی فی نفسه از اندیشه سیاسی متعارف برتر نبوده، فاقد بار ارزشی بیشتری است. اندیشه سیاسی انتقادی در صورت پیروزی عمر خود را خواهد داشت و معمولاً در این عمر عنوان اندیشه سیاسی متعارف را بخود می گیرد. اندیشه سیاسی متعارف را به جهت استمرار، جای گیری و حالت نهادینگی که بخود گرفته، می توان سنت یا سنت سیاسی نیز نامید. گاهی اوقات اندیشه سیاسی انتقادی ریشه در همین اندیشه سیاسی متعارف یا

سنت دارد، هر چند با آن ناسازگار بوده، با داشتن فاصله یا گرفتن فاصله به گسست از آن کوشاست. همین وضعیت و ارتباط است که معضل مدرنیسم و پست مدرنیسم را ایجاد کرده است. اینکه آیا پست مدرنیسم نوعی گسست می باشد، به کار کرد پست مدرنیسم باز می گردد؛ اینکه زایش و خیزش پست مدرنیسم از دل مدرنیسم است، ارتباط مذکور را می رساند.

در این نوشتار، نمی خواهیم به مدرنیسم و پست مدرنیسم پردازیم، مورد یاد شده از آن رو حائز اهمیت است تا توجه دهیم الزاماً به عنوان یک قاعده عام نباید به این اشتباه در غلطید که اندیشه انتقادی بکل و از ابتدا تا انتها متفاوت از اندیشه متعارف یا سنت حاکم است. ارتباط مدرنیسم و پست مدرنیسم مؤید آن است که می توان از سنت - مدرنیسم - برخاست و سپس فاصله گرفته، به نقد آن (سنت) پرداخت.

اندیشه نقاد خالق مطلق و فعال مایه نیست، بلکه در ارتباط با اندیشه متعارف - سنت - بوده، بعضیاً از امکانات آن سرد می جوید. شاید اگر واژه دیالکتیک این همه در معرض تفسیرهای مختلف، اعم از عمیق یا سطحی، قرار نداشت، می توانستیم برای توصیف رابطه مذکور از واژه دیالکتیک

سود جوییم.

است. گاه این اندیشه سیاسی از سوی متفکر

بهبتر است با این توضیحات بحث را به  
حیطه ایران - اسلام منتقل کنیم. اندیشه  
سیاسی انتقادی در ایران - اسلام با مورد  
مدرنیسم و پست مدرنیسم متفاوت است.  
نفس حضور اندیشه سیاسی انتقادی در ایران  
- اسلام در دوران معاصر برخاسته از تماس  
و تأثیر با / از غرب است. به تعبیر دیگر، در  
مقایسه بوده که اندیشه سیاسی انتقادی  
موضوعیت یافته است. مدرنیسم که حال  
خود در معرض نقادی پست مدرنیسم  
می باشد، به نوبه خود سنت و اندیشه سیاسی  
متعارف در ایران - اسلام را مورد ارزیابی و  
نقد قرار داده است.

سیاسی تبیین و تدوین می شود و گاه همچون  
باور و اصول اعتقادی، جامعه یا  
دست اندرکاران را از خود ملهم می سازد،  
بدون اینکه دست اندرکاران در جایگاه متفکر  
سیاسی به گونه ای که امروز مانوس است،  
نشسته باشند. به رغم تفاوت مورد ایران -  
اسلام در دوران معاصر با مدرنیسم و پست  
مدرنیسم، این نکته نیز گفتنی است که چون  
سنت یک هویت یکپارچه نداشته، گاه دیده  
شده که بخشی از این سنت بخش دیگر را  
مورد نقد قرار داده است، و این نقد با  
امکانات عمومی و بنیادین موجود سنت  
صورت می گیرد. به عنوان مثال، ابن تیمیه یا

آنچه به عنوان اندیشه سیاسی متعارف در  
ایران - اسلام خوانده می شود، هویت  
یکپارچه ای ندارد و سنت نامیدن این اندیشه  
سیاسی متعارف بیشتر از سر تسامح است.  
به طبع، اندیشه سیاسی متعارف در اواخر  
قاجاریه کمترین شباهت را با اندیشه سیاسی  
در دوران سقیفه دارد. همین جانسظر  
خرده گیران را بر این مطلب جلب می کنیم که  
این مقایسه آخر در حیطه اندیشه سیاسی است  
و نباید بحث را شتابزده به مقوله متفکر  
سیاسی منتقل کرد. پیشتر گفتیم که هر جامعه  
سیاسی از یک اندیشه سیاسی برخوردار

پیش از آن غزالی دعوت «سلفیه» گونه دارند.  
در این حالت، نیازی بر آن نبوده که اندیشه و  
رفتار سیاسی دورانهای ابن تیمیه یا غزالی در  
مقایسه با عالم بیرون از اسلام مورد نقد و  
داوری قرار گیرد، بلکه این مقایسه با محور و  
الگو قرارداد صدر اسلام صورت  
می گرفت. شاید بتوان با تسامح و از باب  
تشابه این وضعیت را با مورد مدرنیسم و  
پست مدرنیسم مقایسه کرد. در هر دو مورد،  
رابطه طولی بوده، عنصر خارجی یا دخالت  
نداشته یا در انطباق با خصلت خود زایی  
جامعه مفروض است. البته، وجه شبه در

همین حد محدود است و نباید دامنه خیال را یکسره از کف نهاد.

اینکه آیا پیدایش اندیشه سیاسی انتقادی در ایران - اسلام در دوران معاصر، بدون دخالت دادن عنصر خارجی - غرب -

محتمل بود یا خیر، در حال حاضر موضوعیت ندارد. به دیگر سخن، فرصت چنین سنجشی در ظرف تاریخی از دست رفته است و جز پناه بردن به احتمالات کار دیگری نمی توان کرد. آنچه معلوم است، مقایسه در زمانی شکل گرفت که غرب دست بالا را از آن خود کرده بود و اندیشه سیاسی ایران - اسلام یا به بیان قبلی سنت در این مقطع از تاریخ جایگاهی بهتر از فرودستی نداشت.

پس، در مجموع و در یک تفسیر موسع پیدایش اندیشه سیاسی انتقادی زیر مجموعه یکی از دو الگوی توجیهی زیر است:

۱. درونی - طولی؛

۲. بیرونی - مقاطع.

در حال حاضر، اندیشه سیاسی انتقادی در جامعه ما و تقریباً تمام جهان اسلام ناشی از حالت دوم است. اما در مرتبه اول باید به کراتهای بیینیم که امکانات و عناصر اصلی ذیمدخل در تأسیس یا امتناع اندیشه سیاسی انتقادی در گذشته تاریخی ما و در چارچوب الگوی اول کدام بود؟ در مرتبه بعد می توانیم

به نکاتی در خصوص حالت دوم توجه دهیم. البته، در این بررسی نه می توانیم همه موارد را استقرا کنیم و نه حتی آن گونه که باید و شاید از عهده کم و کیف موارد ذکر شده برآیم.

از همان آغاز تاریخ اسلام و پیدایش خلافت، دو جریان در ساخت و پرداخت اندیشه سیاسی دخالت داشتند. یکی از این جریانها برگرفته از منابع و اصول اسلامی، بویژه وحی و سنت، و جریان دیگر متأثر از گسترش قلمرو مسلمانان و آشنایی آنها با مجامع و افکار و شیوه های دیگر بود. در راستای همین جریان دوم بود که اولاً، فلسفه سیاسی عمدتاً متأثر از یونان باستان و

ثانیاً، شیوه های ملک داری و آداب حکومتی، بیشتر برگرفته از ایران باستان، وثالثاً، عبارات حکمی که نمونه خوب آن را در جاویدان خرد (ابن مسکویه می بینیم، و متأثر از تمامی قلمروهای شناخته شده آن روز از جمله هند بود، به جامعه اسلامی سر ریز کرد و با جریان اول در آمیخت. بخشی از این جریان دوم، یعنی شیوه های ملک داری و آداب حکومتی به گونه ای در تار و پود حیات مسلمانان آمیخته شد که مرور و به همراه عناصری از جریان اول پیکره اصلی اندیشه سیاسی متعارف را طی قرون

بخورد اختصاص داد. با این حال، فلسفه سیاسی یا به تعبیر دیگر، تأملات خرد ورزانه بر روی هدفها و بنیانهای جامعه سیاسی جزء مهم این پیکره نشد. موضوع فلسفه سیاسی خود بر اساس تقسیم بندی ما، حالت الگوی دوم را داشت، یعنی بیرونی - متقاطع بود؛ هر چند معدود افرادی که به کار فلسفه سیاسی می پرداختند، سعی داشتند با تکیه بر وجوه مشترک این دو جریان متقاطع و با تکیه بر عناصر بعدی اندیشه پیوندهایی را مناسب با ذائقه و درک خود به وجود آورند. این پیوندها که نمونه برجسته آن را در فلسفه سیاسی فارابی شاهد هستیم، هیچگاه در سیاست عملی و حتی به طور شایسته و گسترده در سیاست نظری جای چندانی را از آن خرد نکرد. دلایل چندی را برای این ناتوانی می توان اقامه کرد. در این میان به دو دلیل که یکی حالت عام و دیگری حالت خاص دارد، بسنده می کنیم. دلیل عام آن در «مسئله» بودن پیوند ارتباط دین و فلسفه بود. این مسئله و معضل جامعه اسلامی نبود، بلکه در مسیحیت نیز مورد مشابه آن را شاهد هستیم. روی دیگر معضل ارتباطی دین و فلسفه، عقل و وحی است. به رغم تلاش برخی از جناحهای خرد ورز در جوامع اسلامی همچون معتزله، معضل و مسئله

عقل و وحی همچنان به قوت خود باقی ماند. منظور این نیست که دین از عنصر خرد بیگانه است یا خرد مؤید دین نمی باشد، بلکه سازمندی دین و فلسفه و جاری شدن آن سازمندی در ساختار و نهادهای جامعه، هیچگاه به وجه مطلوب در نیامد و رضایتبخش نشد. لازم به توضیح است که برخلاف شهرت عام در مورد میزان و شدت عنصر بخردیت در فلسفه سیاسی یونان، باید اذعان داشت که فلسفه سیاسی در یونان هم بشدت از هستی شناسی متعارف آن روزگار و سرزمین بهره مند بوده و نباید این طور پنداشت که فلسفه سیاسی یونان یکسره بر خرد استوار بود. بگذریم از این نکته که تا چه حد خرد محض قابل تصور و تحقق است.

دلیل خاص صحت و ناتوانی پیوند مذکور در «بدعت» انگاشتن فلسفه سیاسی و به طور کل آنچه به شکل مشخص و عیان از وی و سنت نشئت نمی گیرد، بود. باور مشهور «حسبنا کتاب الله و سنتی (عترتی)» از سوی شیعه و سنی، البته با توجه به جایگزینی «سنت با عترت» خط معیزی بود که اغیار و اختیار اندیشه ها را از یکدیگر متمایز می کرد؛ فلسفه و در زیر آن فلسفه سیاسی در زمره اندیشه های اغیار بود. البته، نباید در این معیزی دچار افراط و تفریط شد؛ زیرا چه در

میان اهل تسنن و چه در بین اهل تشیع کسانی بودند که فلسفه را با باور یاد شده بیگانه نمی دیدند و با تأکید بر آیات اشاره کننده به عقل و احادیث مزید و مفسر آن، متفلسف بودند. ولی پیکره اصلی جوامع اسلامی چنین تفلسفی را پذیرا نبود. آنچه می توانست همچون پشتوانه عینی و روانی نفی بدعت قرار گیرد، شکوه و توانمندی مسلمانان بود، این توانمندی باعث آن شد که نیازی به توجه و تأمل بر اندیشه - و در بحث ما اندیشه سیاسی - در حالت بیرونی - متقاطع احساس نشود. آن عناصری هم که از بیرون آمدند و در جامعه اسلامی جای گرفتند، به خاطر التباس آنها با جریان اول یا مقتضیات و شرایط عینی بود. (در مورد این شرایط بعدها مختصری خواهیم آورد.)

به هر حال، مسئله «بدعت» و خطری که متوجه اندیشه های بدعت گونه یا مبدعان می شد، حالت بیرونی - متقاطع را در حوزه فلسفه سیاسی به حداقل خود رساند. مسئله بدعت حتی به عنوان عاملی بازدارنده برای حالت اول، یعنی درونی - طولی، هم درآمده بود، هر چند بازدارندگی آن شدت بیرونی - متقاطع را نداشت. اصولاً، مسئله «بدعت» در جوامع اسلامی، بویژه در زمینه بحث ما، یک ویژگی دوگانه داشت. پیشتر

بر ویژگی بازدارندگی آن اشاره کردیم و حال می خواهیم روی دیگر قضیه را ارائه کنیم و بگوییم که بدعت نیز همانند سنت یک وجود یکپارچه و مستمر نداشت؛ و کسانی که از آن چنین تلقی دارند، به یک افسانه بیشتر باورمندند. در واقع، تاریخ خلافت با یکسری بدعت‌هایی عجیب گشته بود که بخاطر افسانه مفهوم تلویحی، هویت یکپارچه بدعت از انظار به دور مانده است. به عنوان مثال، شورای تشکیل شده از سوی خلیفه دوم نسبت به آنچه در سقیفه گذشت یک بدعت بود. چنانکه انتخاب خلیفه دوم از سوی خلیفه اول نیز خود در مقایسه با سقیفه یک بدعت بود. اما آنچه مانع از بدعت نامیدن آن شد، دست اندرکاری «مشرعان» و صحابه نزدیک پیامبر بود. در اینجا، قصد تأمل بر روی بدعت نبود و صرفاً توجهی به این نکته بود که مفهوم و کارکرد بدعت خود نیازمند توجهات و تأملات بیشتری است.

هر جا و هر زمان که مشرعان توانستند با استفاده از منابع اسلامی و با توجه به اوضاع و احوال بیرونی یا درک شخصی اندیشه یا رفتار - بکل یا در جز - متفاوت از عهد بی واسطه با خود نشان دهند، خطر «بدعت» ناپدید می شد. اما از دامنه و کثرت این رویداد میمون بتدریج کاسته شد تا جایی که به هنگام



تماس و تأثیر تمدن جوامع سنتی مسلمان با/ از غرب اثری از آثار آنچه توانایی ایجاد تکانه و تحول در جامعه را داشته باشد، مشهود نبود. لذا توانمندی های غرب اجازه داد تا حالت بیرونی - متقاطع به منصفه ظهور برسد. فقدان اندیشه و حرکت انتقادی در کل یا جز به حالت الگوی درونی - طولی، در تاریخ منجر به عصر جدید، بعضی را بر آن داشت تا منکر امکانات زاینده و خسود اصلاحی در سنت شوند. نظری که اگر شمولیت مطلق بخود نگیرد و ابعاد آن به مورد زمانی - مکانی برخورد جوامع اسلامی با تمدن غرب باز گردد، جای توجه بسیار خواهد داشت.

معضل اندیشه سیاسی انتقادی تنها به مسئله ارتباط فلسفه با دین و نیز بدعت محدود نمی شد. خارج از حوزه تفکر دین و البتسه در ارتباط تنگاتنگ با آن، نظام سیاسی مستقر وجود داشت که به نوبه خود پذیرای هیچ گونه اندیشه سیاسی غیر متعارف نبود. در اینجا، فرصت استخراج ویژگی های نظامهای سیاسی حکومتگرا بر جوامع اسلامی وجود ندارد. تنها همانند مورد حوزه دیانتی به یکی دو مورد گزیده توجه خواهیم داشت. هنگامی که صحبت از نظام سیاسی مستقر در شسرق

(جوامع اسلامی) می شود، ابتدا به ساکن اذهان خصلت استبدادی آن را مدنظر می آورند.

در مورد ویژگی استبداد دو نکته حائز اهمیت است: اول، استبداد ویژگی و خصلت مطلق و مستمر نظامهای سیاسی جوامع اسلامی نبوده است. استبداد مطلق به جهت نظری امکان پذیر نبود؛ زیرا در نظریه حاکم یا حکومتگران مقید به قوانین شرع و تبعیت از دستورات آسمانی بودند. لذا نمی توانستند فعال ما یشاء بوده باشند. در عمل نیز استبداد مطلق همواره خود را رویاروی رفتارهای متفاوت و منافع مختلف افراد یا گروههای دور و نزدیک می دید.

درست است که امکان درهم شکستن یکایک این افراد یا گروهها وجود داشت، ولی مشکل می توان تصور کرد که تمام آنها توأمان و به نفع یک قدرت مطلق و در دراز مدت احتمال سرکوبشان ممکن بوده است. در تمدن پیچیده و عظیمی که در جوامع اسلامی تأسیس شده بود، این تراحم آرا و منافع بیشتر بود. اصولاً، تصور یک قدرت استبدادی مطلق کمی مشکل است. دوم، برهه هایی از تاریخ سیاسی جوامع اسلامی وجود دارد که در آنها استبداد موضوعیت ندارد. به عنوان مثال، خلافت کوتاه مدت حضرت امیر علیه السلام

برای شیعه و سنی و نیز خلافت سه خلیفه اول برای عامه و در مراتب کمتر برای شیعیان در زمره این برهه هاست. حکومت و خلافت عمر بن عبدالعزیز که سعی داشت از صدر اسلام تأسی جوید، مسورد دیگری است. می توان به برخی از حکومت‌های محلی نیز در تأیید نبود استبداد اشاره داشت. ویژگی این دورانها آزادی انتقاد، حساسیت در مورد اعمال عدالت و بالاخره تبلیغ و تشویق امر به معروف و نهی از منکر بود.

به رغم نکات فوق، خصصت استبداد نقش بنیانی در نظام‌های سیاسی و به تبع آن تفکرات و اندیشه‌های سیاسی داشت. نحوه استقرار و ماندگاری استبداد از حوزه بحث ما خارج است.

هرگاه استبداد سیاسی می توانست همدستی قدرتهای ذینفوذ، بویژه علما و فقها، را در کنار خود داشته باشد، گستره و شدت استبداد در وجوه مختلف پیشتر می شد. طنز تاریخ در این است. معتزله که از خرد و خردورزی طرفداری می کردند با همدستی قدرت حاکم از روشهای زور مدارا نه استفاده می نمودند؛ و این مؤید نظر کسانی است که یک ربط الزامی بین اعتقاد به عقلانیت و آزادی نمی بینند. می توان در مجموع ۳ وضعیت برجسته زیر را در تاریخ

جوامع مسلمان شناسایی کرد.

۱. استبداد عمدتاً «در زمینه حکمرانی و ملک داری» بود؛ این وضعیت در دو شکل اصلی فعلیت می یافت. یکی زمانی که بین نیروهای سیاسی و حکومتی با نیروهای مذهبی فاصله وجود داشت. در این شکل، قدرت سیاسی متزلزل بود و تداوم آن دستخوش حوادث و فعل و انفعالات بسیار می شد. فقها و علما در چارچوب فقه و گروهها و انجمنهای عرفانی از زاویه را زوری، حطیه‌های به دور از دسترس کامل استبداد سیاسی بودند و به طبع نوعی تکثر تلویحی یا تصریحی رفتاری و باوری وجود داشت. این حوزة ها گساره حکومت و سیاستهای آن را به طور مستقیم مورد حمله قرار می دادند و با اسوه قرار دادن صدر اسلام و آیات و آثار در حد توان خود به گونه متفاوت رفتار و تبلیغ می کردند. در این شکل، الگوی درونی - طولی با توجه به موارد برقرار می شد. شکل دوم که استبداد را محدود به حکمرانی می کرد، عمدتاً به دوران حکومت ایلخانان باز می گردد. در بخشی از این دوران تساهل مذهبی برقرار بود و لاجرم سازمندی سیاست و مذهب وجود نداشت. برخی از چهره‌های متفکر حتی با سائقه مذهبی همچون خواجه نصیر الدین طوسی در

این رهگذر ظهور کردند. در نهایت، باید گفت که در الگوی اول شکاف بین حوزه‌های سیاسی و مذهبی زمینه مناسبی برای انتقاد از اندیشه و رفتار سیاسی حاکم یا دست کم محدود کردن آن بود.

۲. تعدد قدرتهای سیاسی؛ قدرتهای چندگانه گاه با نیروهای مذهبی در سازگاری بودند؛ و زمانی هم شکاف و تشتت بین آنها حاکم بود. ارتباط این قدرتهای متعدد با

عناصر و امکانات مذهبی به وضعیت اول قابلیت ارجاع دارد. در اینجا، می‌خواهیم این نکته را خاطر نشان سازیم که تعدد قدرتهای سیاسی خود رخنه و شکافی بود که اجازه می‌داد مصادیق و موارد سیاسی مورد سرزنش و مذمت قرار گیرد. برخی از این قدرتهای سیاسی بنا به ذائقه یا رقابت، داعیه دار ترویج و تبلیغ فرهنگ و علم و ادب هم می‌شدند. سامانیان از جمله قدرتهای محلی سرشناس در این باب هستند. افرادی همچون فارابی، شاخص ترین فیلسوف سیاسی، یا ابوالحسن عامری از جمله کسانی هستند که با وجود آزار و اذیتهایی که از ناحیه یک قدرت می‌دیدند، این امکان را داشتند تا

در جای دیگر مورد استقبال قرار گیرند. در این وضعیت نیز امکان پیدایش الگوی درونی - طولی وجود داشت.

تشتت بین قدرتهای سیاسی، به رغم فرهنگ مشترک در جهان اسلام، در قرون سوم و چهارم را می‌توان به سالهای میانی قرن هجدهم در اروپا شبیه دانست. بار دیگر یادآور می‌شویم که الگوهای این نوشتار با در نظر گرفتن کلیات آن و جدا ساختن تعینات موردی در مورد تاریخ اروپا، در قرون پس از رنسانس، از کارایی توجیهی برخوردار است.

۳. پیدایش منفی ترین وضعیت از جهت اندیشه انتقادی، در جز یا کل؛ و این زمانی است که استبداد حالت یکپارچه و «گسترده» بخود می‌گیرد، یعنی زمانی که تشتت یا جدایی بین حوزه‌های سیاسی و اجتماعی (مذهبی) از بین رفته یا به حداقل خود رسیده است (یکپارچگی) و بجای قدرتهای سیاسی و تشتت بین آنها، امپراتوری‌های وسیع عهده دار تکفل امور مسلمانان شده اند (گسترده‌گی). نمونه‌هایی از این الگو را در دوران صفویه در ایران یا ترکان عثمانی در بخش اعظم سرزمینهای اسلامی یا فرمانروایی سلاجقه بزرگ می‌توان مشاهده کرد.

پیش از این یادآور شدیم که نحوه استقرار و ماندگاری استبداد خارج از بحث نوشتار حاضر است و خود نیازمند تفحص مستوفایی

است. با وجود این، دو نکته به طور موردی و مشخص در سطوح کلان فرهنگی - سیاسی اهمیت ذکر دارد:

الف) سرزمینهای مرکزی اسلامی همواره در معرض مهاجرتها یا هجرتها اقوام مختلف، بویژه آسیای مرکزی، بوده است.

این اقوام معمولاً در سطح نازل تر فرهنگی و مدنیت قرار داشتند. لذا ورود آنها به جوامع اسلامی به صلابت و قدرت نظامی سرزمینهای اسلامی می افزود، ولی میزان و شدت تأملات فرهنگی و مدنی را کاهش می داد. هجوم پذیری سرزمینهای مرکزی اسلامی، در استبداد پذیری این مناطق تأثیری پسز داشت. می توان این وضعیت را با اروپای قرن دهم، یازدهم و بعد از آن مقایسه کرد. در اروپا، از این تاریخ به بعد به خاطر کاهش مهاجرتها و هجومهای گسترده به مرزهای همچون ترکان عثمانی یا مورها از جنوب دریای مدیترانه، این امکان فراهم شد تا بار منفی پیدایش و گسترش نیروهای نازل تر فرهنگی خارج از منطقه به حداقل رسد. اما این وضعیت برای سرزمینهای اصلی اسلامی فراهم نشد.

ب) نیروهای سیاسی حاکم بر سرزمینهای اسلامی و از جمله ایران معمولاً در سطح نازل تر فرهنگی و مدنی نسبت به مردم

شهرنشین قرار داشتند. خصلت ایلی و عشیره ای آنها عامل مهمی در این راستا بود. این وضعیت سبب شد غرایز، تأملات را به اقصی نقاط ممکن رانده، کمتر فرصت نقش آفرینی به آنها دهد.

### ضرورت گفتگو

باقی نوشتار را به تأملاتی در باب مسئله فهم و گفتگو از اندیشه سیاسی انتقادی در حالت بیرونی - متقاطع و در دوران معاصر اختصاص می دهیم. واژگان بیرونی و متقاطع نشان می دهند که خصلت‌های اندیشه سیاسی انتقادی جدید خارج از حوزه تمدن اسلامی شکل گرفته و در تماس با جوامع اسلامی تأثیر گذاری‌هایی با شدت و گستره متفاوت برجای نهاده است. ویژگی‌های اندیشه سیاسی انتقادی جدید، دست کم در هنگام نفوذ و حلول بر جوامع اسلامی، در کلیت خود همان ویژگی‌های اندیشه سیاسی مدرنیته بود و عقل گرایی در نهایت به کار آن چیزی که افسون زدایی خوانده می شد و عرفی و دنیوی کردن قضایا و مسائل برآمد. روشها و فنون جدید و مصنوعات و موفقیت‌های حاصل از آن، جاذب اذهان و قلوب بود. مقوله آزادی، دموکراسی، تفکیک قوا، حقوق طبیعی، ملیت،

شهروندی و غیره مجموعه ای دیگر بود که به درون جوامع اسلامی راه خود را باز کردند. نوشتار حاضر به این مفاهیم سیاسی یا معضل سازمندی آنها نخواهد پرداخت، زیرا می خواهد به این نکته توجه دهد که اندیشه سیاسی انتقادی در کلیت خود هر چه بود و هر گونه که در غرب مفهوم می شد و هر دهر یا نزاعی را که برمی انگیخت، صرف نظر از حسن و قبح آنها، برای جوامع اسلامی حالت بیرونی متقاطع داشت. این اندیشه در جوامع اسلامی در بهترین وضعیت تبدیل به «سواد» شد. شایان ذکر است که «سواد»، در بحث ما، یادگرفتنی بوده، حالت انباشتگی دارد، در حالی که اندیشه به چند و چون می پردازد. چند و چون اندیشه متفاوت از چند و چون سواد است. چند و چون سواد اقتباسی و کارشناسانه می باشد، ولی چند و چون اندیشه بنیانی است و اساس را مورد بحث و گفتگو و رد و قبول قرار می دهد. در جوامع اسلامی و از جمله ایران، به خاطر ضعف مفرط و عمومی اندیشه و اندیشه ورزی، بر روی مبانی و بنیادها و ربط سلبی یا جذبی آنها با مبادی سستی جامعه، بحثهای مکفی و شایسته صورت نگرفت. آنچه روی داد یا محدود بود و به افراد و جمعهای معدود بازمی گشت یا مهم تر آنکه

خود باز انتقال کلیشه گونه از مباحثی بود که در «بیرون» صورت می گرفت - از جهت همین خصلت کلیشه ای عنوان سواد را برای آن برگزیدیم. در یک جمله باید گفت که نحوه تماس و پرداخت با اندیشه سیاسی انتقادی، یعنی متفاوت با سنت و عرف درونی، از موضع قدرت، شناخت و گزینش نبود، بلکه از روی تسلیم و ناچاری بود. این تسلیم و ناچاری هم برای کسانی که با اکراه با آن اندیشه متفاوت روبه رو شدند و هم برای گروهی که از روی میل و پذیرش قلبی به آن پاسخ مساعد دادند، یکسان موضوعیت دارد. دلیل برخی که به استقبال رفتند، این بود که مواضع خودی را آنقدر ضعیف تشخیص می دادند که قابل دفاع و نگهداری نبود و از آن سو جذابیتها و کامیابی ها را پشتوانه قدرت و مهم تر از آن درستی اندیشه سیاسی انتقادی می دیدند. کسانی هم که از روی اکسراه تن در دادند، چون چاره ای نداشتند، خود را تسلی دادند که واگذاری یک عرصه نبرد به معنای واگذاری تمام عرصه های نبرد نیست. در هیچ یک از دو گروه شناخت و فهم اندیشه سیاسی انتقادی و تحریر مواضع نزاع یا احیاناً نزدیکی آن با اندیشه سیاسی سستی زمینه اصلی گسترده را نیافت. لذا همچنان معضل جوامع شرقی در

فهم ضعیف از بنیانهای اندیشه و تمدن غرب از یکسو و دوری و از دست دادن بار معنایی و جوهر اندیشه سیاسی سنتی از دیگر سو است؛ این دومی خود نیاز به مباحث جدی آسیب شناسی معنایی و مفهومی دارد.

سواد در همه زمینه ها، بویژه در علوم و اندیشه سیاسی - اجتماعی، امکان کمتری یافت تا درونی شود. به تعبیر دیگر، این سواد دنباله اندیشه و تفکر و خلاقیت در جوامع شرقی و اسلامی نبوده، بلکه از زمینه های اصلی آن منفک شده و تبدیل به لایه های بیرونی گردیده است. این سواد برای آنکه تبدیل به اندیشه شود یا دست کم پشتوانه اندیشه قابل توجهی برای خود فراهم سازد، نیازمند عوامل بسیاری است که به نظر می رسد در میان این عوامل، گفتگو و منطق گفتگو جایگاهی بس مهم داشته باشد. در اینجا، بین دو مقوله «بی توجهی به گفتگو» و «نبود گفتگو» تمایز قائل می شویم. منظور از مقوله بی توجهی به گفتگو این است که اجزای اندیشه سیاسی انتقادی ساخته و پرداخته شده در غرب، برای جوامع شرقی و از جمله ایران، حالت خشک، متصلب و در بهترین حالت سواد را پیدا می کنند. اگر بخواهیم از اصطلاحات متفاوت استفاده کنیم، باید بگوییم درک ما از آن اجزا یک درک مکاتبکی است. در حالی که در جوامع تولید کننده، آن اندیشه سیاسی انتقادی و اجزای آن حاصل وضعیتی دینامیک و پویا بوده است. ما در اینجا کمتر توجه می کنیم که زمینه های مختلف در غرب چگونه با یکدیگر در حال فعل و انفعال به سر برده و متفکران آنها حتی از فاصله قرون با یکدیگر در گفتگو و رد و قبول به سر می برند. آنچه برای آنها پویایی و گفتگوی دائمی است، برای ما تاریخ، سواد و در کنارهم گذاشتن اجزای بی چانی پیش نیست. اندیشه سیاسی انتقادی در کوران فعلیت یافتن و با آشنایی پشتوانه های آن درک و فهم نمی شود و باید گفت که امکان این درک و فهم تا حد بسیاری از اندیشمندان درون جامعه ما و دیگر جوامع مشابه سلب شده است. این سلبیت بیش از اینکه یک ضعف شخصی به شمار آید، ناشی از مقدمات متفاوت متفاوت دو تمدن و دو اندیشه متفاوت است. ما در وضعیت پویایی موضوعیت یافتن آن اندیشه ها در طول این چند قرن اخیر نبوده ایم و امکان بازسازی آن وضعیت نیز برای ما میسر نیست؛ لذا «چیز» یا چیزهایی را از دست داده ایم.

اما مقوله «ضعف گفتگو» به قصد سنت روشنگری گفتگو و منطق گفتگو در درون جامعه ما اشاره دارد. بجز محدود موارد و

اشخاص، آن هم نه به طور مستمر و پیگیر، گفتگو در جامعه ما و کشورهای جهان سوم بخصوص خاورمیانه ضعیف است. منظور از گفتگو تلاش برای درك و فهم اندیشه دیگری و سپس، در صورت لزوم، نقد آن و بالاخره ارائه آن به جامعه است. گفتگوهای جهان سومی بیشتر به گفتگوی «کران» شباهت دارد. تا زمانی که یک زمینه و سنت قابل قبول برای گفتگو و آشنایی با منطق به وجود نیاید، تصور فهم معضلات و راه یابی در یک شکل غیر شخصی ضعیف است. دلایل ضعف گفتگو و ضرورت اهتمام به منطق گفتگو خود فرصت و حوصله دیگر می طلبد.

حانم قادری

دانشگاه تربیت مدرس

## همکاری نظامی ترکیه و اسرائیل

اسرائیل در مزایده طرح مدرنیزه کردن ۵۴ فروند هواپیمای اف-۴ نیروی هوایی ترکیه برنده شد. سرانجام، انتظار به پایان رسید و خواست مورد نظر تحقق یافت. ارزش طرح مذکور ۶۰۰ (به روایتی ۶۷۰) میلیون دلار و مدت آن ۵ سال است. بنابر گزارش خبرگزاری رویتر از بیت المقدس، طرح مدرنیزه کردن هواپیماهای اف-۴ ترکیه از جمله بزرگترین طرحهایی است که صنایع هواپیمایی اسرائیل تاکنون عهده دار انجام آن شده است. شایان ذکر است، شرکتهای اسرائیلی از ۱۹۸۰ به بعد همواره در مزایده های نظامی ترکیه شرکت کرده اند. این خبرگزاری به سفر تانسو چیلر، نخست وزیر ترکیه، به اسرائیل که در نوامبر ۱۹۹۴ و به عنوان اولین نخست وزیر ترك، انجام گرفت، اشاره کرده است.

احتمالاً، این اولین بار است که خبر واگذاری طرح مدرنیزه کردن هواپیماها به اسرائیل به روزنامه ملی گازته داده شده است. در ادامه نیز خبر با جزئیات کامل در هفته نامه آکسیون (۲۸ ژانویه) چاپ