

نقشبرسات



نجف و واتیکان تکریم «انسان»

فیلسوفان مسلمان
و دالان تاریک سیاست

امکان سنجی امتداد سیاسی
فلسفه‌های اسلامی با آثاری از
سید صادق حقیقت، احسان شریعتی
محمد مهدی مجاهدی، شریف لک‌زایی
و حمیدرضا سعادت نیاکی

تحلیل رافائل مائوریلو؛
شیعه‌شناس ایتالیایی از دیدار تاریخی نجف
همراه با یادداشت‌هایی از
سعید جازاری، آرمان ذاکری و حامد قدیری



بازخوانی تجربه مدنی نبوی در پرتو علم و زمان

نقطه عزیمت فلسفه سیاسی توحیدی

نقد فلسفه سیاسی اسلامی در گفتگوی مجله تقریرات با دکتر احسان شریعتی

■ از دهه هشتاد بحث درباره امکان سنجی امتداد سیاسی و اجتماعی فلسفه اسلامی افزایش یافته است. آیا شما فکر می‌کنید مکاتب مختلف فلسفه اسلامی واجد کارکرد و امتداد سیاسی و اجتماعی هستند؟

در آغاز باید چند مفهوم مبنایی را بازتعریف کرد: یکی

نفس مفهوم «سیاست» است. اگر معنای عام سیاست یعنی ساماندهی و هدایت زیست جمعی بر مبنای مصلحت عمومی را اراده کنیم، فراتر از فعالیت سیاسی خاص، در همه امور از جمله مقولات حقوقی، اخلاقی و حتی اقتصادی می‌تواند به کار رود و هیچ کدام هم منفک از هدف سیاست و مبنایی فلسفی آن نیستند. در این حالت حتی اگر کسی بگوید موضع یا منظور یا تعهد سیاسی ندارم، همین خود یک موضع‌گیری مشخص با پیامدهای معین سیاسی است! همان‌گونه که مفهوم «فلسفه»

تاریخ تولدی دارد و فرآورده‌ای یونانی است، واژه پولیتیک هم در ریشه‌اش پدیده‌ای یونانی است و مربوط به دوران شکل‌گیری دموکراسی و نوعی از ایزونومی (isonomy یا تساوی مقابل قانون) در آتن است. افلاطون در کتاب جمهوری-پولیتیا- بهترین نظام حکومتی دولت‌شهر-پولیس- را توصیف می‌کند که البته نه دموکراسی که نوعی آریستوکراسی فلسفی است. این تعریف عام از «نظام سیاسی» را هنگامی که فارابی در فرهنگ اسلامی بازنمایی می‌کند، «سیاسة المدینة» می‌نامد. البته مراد او از «مدنی» با معنایی که ما امروز مثلاً در تعبیری چون «جامعه مدنی» به کار می‌بریم تفاوت دارد و به معنای سیاست و مدنیت «فضیلت» و نظام بهینه-ایده‌آل- است؛ به همان معنایی که افلاطون از politeia به عنوان نظام سیاسی مطلوب خود یاد می‌کرد.

در تمدن اسلامی ما با سه سنت

احسان شریعتی؛ فرزند ارشد دکتر علی شریعتی، فلسفه اسلامی و غرب را در دانشگاه سوربن پاریس فراگرفته است. او اکنون در ۶۱ سالگی می‌کوشد دانش فلسفی خود را با دغدغه‌های اجتماعی شریعتی پدر تلفیق کند و خواهان بازنگری و بازنمایی فلسفه بر مبنای جهان‌بینی قرآنی و نبوی است. با همین نگاه، مکاتب فلسفی موجود جهان اسلام را معطوف به جهان‌بینی یونانی-ایرانی می‌بیند و ناتوان از امتداد سیاسی با داعیه اسلامی می‌داند.

من این واکنش
تفکیکی هارا هم
واکنشی اجتماعی، باز،
و گفتگوی یا مسلح
به استدلال نقادانه
فلسفی و عرفانی
خودویژه نمی‌یابم

تفوق استبداد سیاسی
نیز در تضعیف روح
نقادی خردگرایانه
در جهان اسلام تأثیر
داشته است. این
استبداد سبب شده که
ما پیش از اسلام هم
متفکر سیاسی عمده
نداشته باشیم.

سیاسی مواجهیم: یکی سنت اخلاقی بومی که در قالب «مرآةالملوک» و «تصحیةالملوک» ها می‌بینیم. اینها همان تجارب دوره ایرانشهری است که به زبان عربی و اسلامی برگردانده و بازگویی می‌شود. سنت دیگر، سیاست به معنای آیین حکمرانی از منظر فقهی و حقوقی مذهبی است که امثال ماوردی در «الاحکام السلطانیة» در قالب مبحث خلافت و علمای شیعه امامی از زمان کلینی بدین سو، در قالب مباحث امامت و ولایت در تصدی امور حسبه در دوران غیبت بیان می‌کنند. در اینجا بحث دولت‌شهر پیامبر اسلام می‌شود و این که اسلام چه مدلی از حکومت را می‌خواسته و آیا حکومت از ذاتیات اسلام بوده و یا به مقتضای زمان مطرح شده است. سنت سوم، فلسفه سیاسی است که از فارابی تا ابن‌خلدون به ما رسیده و به مبحث منبع مشروعیت قدرت و تأسیس نظام سیاسی می‌پردازد. غلبه اهل حدیث (در فقه)، اشعری‌گری (در کلام) و تصوف بر فلسفه در جهان اسلام سبب شد که ما تقریباً جز فارابی و ابن‌خلدون، متفکر سیاسی بزرگی نداشته باشیم. این در حالی است که اسلام در قیاس با مسیحیت یک دین سیاسی محسوب می‌شد و به تأسیس دولت‌شهر پرداخته بود. البته تفوق استبداد سیاسی نیز در تضعیف روح خردگرایانه در جهان اسلام تأثیر داشته است. این استبداد سبب شده که ما پیش از اسلام هم متفکر سیاسی عمده نداشته باشیم. با اینکه هگل می‌گوید رایش یا دولت یا امپراطوری و همان شاهنشاهی را به معنای جدیدش نخستین بار ایرانیان در تاریخ بشر بنا نهاده‌اند، اما از چهره‌هایی چون مثل بزرگمهر یا فهلویون (پهلویک) مورد نظر سهروردی تا مدارکی مانند نامه تنسر به گشنسب که به عنوان متفکران دوران ایران باستان مطرح هستند، درباره مبنای مشروعیت و تأسیس دولت و مبنای سیاست سخن فلسفی با چون و چرای تفصیلی و تصریحی نگفته‌اند. در دوره تمدن اسلامی هم با اینکه دستگاه‌های خلافت گسترده تشکیل شد ولی تفکر انتقادی سیاسی رشد نکرد. در حالی که نزد غربی‌ها پس از ظهور مسیحیت، سقوط امپراطوری روم و سپس بحران‌های کلامی سده‌های میانه رشد اندیشه سیاسی را شاهدیم. می‌گویند چون مسیح اقدام به تشکیل دولت نکرد، یک «منطقه الفراغ» برای رشد اندیشه مستقل سیاسی فراهم آمد. و یا گفته می‌شود که خود مسیحیت راه خروج سپهر سیاست از دین را فراهم آورده است (مارسل گوشه در فرانسه).

در دوره معاصر تمدن اسلامی از زمان سیدجمال اسدآبادی و اقبال لاهوری تلاش شد به اصل امر سیاسی (the political) و نه سیاسیات به معنای عملی politics توجه شود. در عرصه حوزوی نیز «تنبیه‌الامه» و «تنزیه‌المله» میرزای نائینی به تفکر سیاسی جدید توجه کرد. هر چند نائینی به شکل سلبی کوشید مغایرت کمتر مشروطیت با دین را نسبت به سایر نظام‌های استبدادی نشان دهد، اما مبنای بنیان‌گذاری دولت‌شهر که از فلسفه سیاسی انتظار می‌رود در کار نبود. تلاش‌های پس از انقلاب هم بیشتر حالت پروپاگاندای سیاسی-عقیدتی داشته و کارهای نقادانه جدی چندانی در حوزه فلسفه سیاسی ندیده‌ایم. پس از انقلاب چون برخی شارحین و مدرسین مکتب متعالیه در قدرت بودند، ژورنالیسم فرهنگی تعبیری چون صدرائی‌های چپ و راست را مشابه هگلی‌های چپ و راست در دو جنگ

جهانی مطرح کرده‌اند، اما اینها تحلیل‌های سیاسی-مکانیکی است و عمیق نیست. در غرب پوپر کوشید به نقد فلاسفه از دوران باستان تا عصر مدرن بپردازد، ولی تلاش‌های امثال او برای برقراری نسبتی مستقیم میان افلاطون با نظام‌های توتالیتار، روسو با ژاکوبینیسم، مارکس با استالینیسم، هگل و نیچه با فاشیسم، و هایدگر با نازیسم نوعی برقراری ارتباطی مکانیکی و غیرارگانیک میان اندیشه و عمل و سوءاستفاده‌های گفتمانی سیاسیون از اندیشمندان در رخدادهای تاریخی بوده است، و این که مثلاً متفکران کانتی داشتیم که با نازی‌ها همکاری کردند، نشان نمی‌دهد از مبنای کانت، نازیسم برمی‌آید! ■ به هر حال در آنجا ما می‌دانیم که کانت، وظیفه‌گرا بوده و نسبتی میان او با نازیسم برقرار نمی‌کنیم. اما در اینجا آیا مثلاً می‌توانیم افعال سیاسی و اجتماعی خود را به فلسفه ملاصدرا نسبت دهیم و متکی کنیم؟ حتی قبل‌تر از آن باید پیرسیم که اساساً قائل به ترکیب فلسفه و اسلام هستید و به شکل‌گیری تفکر فلسفی در فرهنگ اسلامی اعتقاد دارید؟ مثلاً دارپوش شایگان می‌گفت که وجه شاعرانگی در فرهنگ ما قوت دارد و ادبیات نقش فلسفه را ایفا می‌کرده است.

فکر می‌کنم «اسلامیت» این فلسفه محل بحث باشد. فارابی که بنیانگذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام بود و از فرهنگ و قاموس و مفاهیم و واژگان عربی و اسلامی برای برساختن نوعی «فلسفه نبوی» (به تعبیر هانری کربن) استفاده می‌کرد، در واقع، ساختار و متدلوژی را در فلسفه سیاسی از افلاطون برمی‌گرفت و با زبان اسلامی باز می‌پرداخت. اتهامی که به نواندیشان دینی زده می‌شود که آنان را التقاطی می‌نامند، درست به این نظام فکری سیاسی وارد است که جوهر آن افلاطونی است. در حالی که زمانی می‌شود آن را اسلامی دانست که از کتاب و سنت برگرفته شده باشد. دستگاه خلافت اسلامی هم یا مانند امویان به دنبال تجدید تولید امپراطوری بیزانس بود و یا مانند بنی‌عباس در پی بازتولید ساسانیان. هیچ‌کدام از این خلافت‌ها و سلطنت‌ها در پی تحقق دولت «مدنی» پیامبر نبودند و خودشان انحراف از اصل و منشأ محسوب می‌شدند و از هدف اولیه توحید و نظام شورایی سیاسی خاص اسلام دور شده بودند. فلسفه اسلامی هم یا باید با عزیمت از جهان‌بینی قرآنی بازاندیشی شده باشد و یا دیگر اسلامی نیست. قرآن، جهان و کیهان (cosmos) را مانند یونانیان باستان به صورت مدور و بسته نمی‌بیند. در نظام سیاسی یونانیان هم پولیس محل تکرر (پولوس) و نزاع (پولموس) بوده و سیاست مدنی مدیریت این دولت‌شهر نظامی بود. از ابتدا هم دموکراسی حاکم نبوده تا مستقیماً و به صورت خطی به غرب کنونی رسیده باشد. این یک خط ایدئولوژیک تبلیغاتی رایج در غرب است. ما از عصر نظام سیاسی یونان باستان تا کنون گسست‌هایی داشته‌ایم و در آن خاستگاه هم دو مدل استبداد نظامی اسپارتی و دموکراسی آتنی را می‌بینیم. محافظه‌کاران و مستبدان و فاشیست‌ها به اسپارت‌ها ارجاع می‌دهند و دموکرات‌ها به آتن. ولی دموکراسی آتنی از نظر isonomy (تساوی در مقابل قانون) در واقع خیلی محدود بود و مصداقش فقط مردان میانسال طبقه متوسط با شروط خاص

ملاصدرا هم با سنتزی که از ترکیب سنن مشایخی-سینوی و اشرافی-سینوی و عرفان نظری ابن عربی بر ساخت عملا منظومه‌ای بنا نهاد که هر بخش آن می‌تواند به بخش دیگر آسیب رساند

شما فلسفه غرب را می‌بینید که دائم در حال نقد خویش است و در نقد خود هم حرف اول را می‌زند و حتی ما در نقد آنها به حرف متفکرانشان استناد می‌کنیم. پس تساهل نسبت به تنوع و تناوب ترویج شود تا فلسفه به‌ویژه در سپهر سیاسی پویا و شکوفا شود

نمی‌شود مانند هانری کربن چنین پنداشت که نظام صفویان از دل این «سناسنس» فرهنگی، و به‌ویژه فلسفی بیرون آمده باشد. صفویان هم مثل ساسانیان -که در ابتدا یک جنبش ملی مذهبی بودند و نوعی بازگشت به خویش را در زمان رواج ازخودبیگانگی هلنیستی دوران اشکانی مطرح می‌کردند- هنگامی که نهضت‌شان تبدیل به نظام شد نوعی ایرانی‌شهری محافظه‌کار و مستبد سلطنتی و خشکاندیشی شبه‌مذهبی رسمی را بازتولید کردند. آنها با تشکیل طبقه فقها همانند ساسانیان عمل کردند تا سلطنت ایرانی را بازتولید و مستحکم سازند و این به معنای دور شدن از آرمان توحیدی و اسلام علوی اولیه بود. بنابر این نمی‌توانستند شرایط مناسبی برای رشد تفکر سیاسی پویا، منتقد و مستقل فراهم کنند.

ملاصدرا هم با سنتزی که از ترکیب سنن مشایخی-سینوی و اشرافی-سپهروردی، و عرفان نظری ابن عربی بر ساخت عملا منظومه‌ای بنا نهاد که هر بخش آن می‌تواند به بخش دیگر آسیب رساند. به این معنا که عرفان نظری و شهودی را تبدیل به مقولات ذهنی متافیزیکی سازد که دیگر نه جنبه پویای فلسفی یعنی نقادانه عقلی داشته باشد و نه حال و شورمندی عرفانی در آن مشهود باشد و نه وجه خالص تقوا و ترس‌آگاهی و خشیت و ایمان دینی را تقویت کند. پس لازم است که این تألیف و ترکیب، ساخت‌گشایی و بازسازی شود تا از هیأت و وضعیت فعلی خارج شویم و هر عنصر در جای خود قرار گیرد و بتوانیم به جنبه‌های عقلانی، عرفانی و مردمی موجود در اسلام اولیه (و ایران مردمی تحت نظام‌ها) برگردیم تا پویایی این سنتز حفظ و تصلب آن حذف و رفع شود و ارتفاع یابد. شما فلسفه غرب را می‌بینید که دائم در حال نقد خویش است و در نقد خود هم حرف اول را می‌زند و حتی ما در نقد آنها به حرف متفکرانشان استناد می‌کنیم. پس می‌بایست فضای تساهل نسبت به تنوع و تناوب ترویج شود تا فلسفه به‌ویژه در سپهر سیاسی پویا و شکوفا شود و تناوب یا آلترنانس یعنی این که حتی بشود آن را کنار گذاشت و طرح نویی درآفکند.

بنابر این نه پایه‌های اندیشه سیاسی را به گونه مکفی در آثار فیلسوفان صدراتی می‌بینیم و نه نگاه علمی انسانی-اجتماعی به تاریخ و سیاست و جامعه و اقتصاد در آثار فلسفی‌شان وجود دارد. بلکه ممکن است برخی از آنان به دنبال قدرت سیاسی هم بوده باشند، ولی نمی‌شود گفت که مبنای فلسفی صدراتی در سیاست‌ورزی‌شان وجود داشته است. همان گونه که میشل فوکو در سال ۵۷ پس از بازگشت از ایران گفته بود ایراد در مطالبه «اسلامی» بودن حکومت نیست، چون از اسلام روایت‌های گوناگون وجود دارد. مسأله خطیر در این است که باید دید چه درکی از مقوله «حکومت» وجود دارد. آیا نظام شورایی که پس از تجربه دموکراسی ایزومیک آتن در مدینه‌النبی با آموزه توحید و شورا شکل گرفت و مردم در آن کاملاً نقش مستقیم داشتند، با طرز حکومت‌های مسلط دیگر دوران تفاوت ماهوی نداشت؟ پس باید حکومت نیز با همین مبنا و معنا بازتعریف شود. از زمان فتنه کبری و مسئله خلافت نبی، این همه فرقه و نحله هفتاد و دو ملتی در جهان اسلام شکل گرفت و شهرستانی به آنها اشاره کرده و می‌دانیم که اغلب آنها ریشه سیاسی داشته اما با این وجود، اندیشه فلسفی سیاسی نضج نگرفته است.

به‌شمار می‌آمدند. اما همین دموکراسی خیلی محدود هم البته توانست انقلابی در قالب تساوی شهروندان در مقابل قانون ایجاد کند و حتی می‌بینیم وقتی اسکندر مقدونی در هند شکست خورد سردارانش او را مؤاخذه کردند و در مقابل او ایستادند. این در قیاس با نظام ایران که به نظر هگل فقط یک نفر یعنی پادشاه، آزاد بود و همه رعیت او بودند، انقلاب بزرگی در تاریخ به‌شمار می‌رفت و شهروندان آزاد و برابر محدودی تربیت می‌کرد. در حالی که در ایران از منظر متفکران یونان استبداد Despotism بود و اصلاً خود همین واژه -Despo-tism گویا ریشه ایرانی دارد، یعنی «ده-پد» که یک کدخدا امور روستا را اداره می‌کند. ادیان توحیدی بودند که دومین انقلاب را در فکر بشر ایجاد کردند آنجا که گفتند همگان در برابر خدا برابرند. در حالی که در اندیشه یونانی برخی انسان‌ها به طبع (فوزیس) ارباب یا برده بودند و رتبه پایین‌تری داشتند. پس فکر ادیان توحیدی را می‌توان منبع دوم دموکراسی‌های مدرن پس از انقلاب‌های علمی و گسست‌های معرفت‌شناختی عصر جدید مانند ریاضی‌وار دیدن طبیعت محسوب کرد که به‌دنبال برابری همگانی به‌معنای تساوی طلبی کمی هستند.

پس می‌بینیم که نمی‌شود مبانی نظام‌های امپراطوری و موناشری و انواع آریستوکراسی ثروت و قدرت و دانش را با مبانی اسلامی جمع کرد. حرفی که «تفکیکی»ها علیه فلسفه و عرفان «اسلامی» می‌زنند همین است. البته من این واکنش تفکیکی‌ها را هم واکنشی اجتهادی، باز، و گفتگویی یا مسلح به استدلال نقادانه فلسفی و عرفانی خودویژه نمی‌یابم. یا مشابه همین شعارهایی که درباره اسلامی‌سازی علوم عرضه می‌شود و هیچ اتفاقی هم در این زمینه رخ نمی‌دهد مگر آنکه فلسفه سیاسی اسلام را با خوانش کتاب و سنت توسط علم و زمان بازاندیشی کرد.

■ و به این می‌شود فلسفه گفت؟

بله. فلسفه همان اندیشیدن بنیادین و ریشه‌ای (برسش‌گری رادیکال) است. اقدامات سیاسی پیامبر هم زمینه عقلی و عصری و عرفی داشت. پیمان مدینه و قانونی که در آنجا نوشتند، کاملاً عقلانی-سیاسی بود. ما تضاد و تنش را که مثلاً در مسیحیت میان عقل و ایمان وجود ندارد، در اسلام و قرآن نداریم که به علم و عقل دعوت می‌کند. کار سیاست در اینجا به نقد عقل و سنجش خرد جمعی «تفویض» و واگذار شده تا چگونگی تحقق آرمان «عدل و قسط» و تحقق جامعه کتاب، میزان-ترازو، حدید-آهن و نظامی-تکنولوژیک را غور و واریسی کند. هرچند بسیاری از سنن و قواعد اجتماعی پیشین را اسلام ملغی نکرد؛ در محتوا انقلابی بود و در شکل، اصلاح‌گر.

■ مشخصاً در فلسفه صدراتی شمارد پای از تلاش برای برقراری یک نظم سیاسی و اجتماعی خاص می‌بینید؟

اندیشه صدراتی یک انقلاب و تحول فلسفی محسوب می‌شد. در نظریه «حرکت جوهری» که یک اندیشه‌ای نو و در زمان خود گسستی با نگاه ایستای ارسطویی به «جوهر» بود. در زمینه سیاسی اما این جهان‌نگری پویا به‌شکل مصرّح، تفکر و تضمّن سیاسی خاصی ندارد. می‌شود گفت که در دوره صفویه شاهد انحطاط هم بوده‌ایم. البته صفویه ادوار مختلفی دارد و در نهایت هویت ایران جدید از این دوره بر ساخته می‌شود، اما