

بررسی یک مانع فلسفی گذر به دموکراسی در جهان اسلام

مرتضی بحرانی^۱

عضو هیات علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۸/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۲۸

چکیده

فکر فلسفی، به‌ویژه در قالب سیاسی آن بیش از هزار سال پیش در جهان اسلام با فارابی شروع شد؛ اما به‌نحو ایجابی این نوع اندیشه‌ورزی در عالم سیاست و عمل سیاسی کمترین نتایج را از خود بر جای گذاشته است. پرسش این است که فلسفه سیاسی امروزه در تحولات جهان اسلام چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ از یک نظر، تأمل در متون فلسفی سیاسی در جهان اسلام حکایت از آن دارد که دو مفهوم از فرد را می‌توان در این در فلسفه سیاسی اسلامی یافت: یکی فرد فلسفی و دیگری فرد مدنی. آن‌چه می‌توانسته منشأ حرکت دموکراتیک باشد فرد مدنی است. در حالی که در این سنت فکری اصالت به فرد فلسفی داده شده است. محوریت فرد فلسفی در اندیشه فلسفی باعث شده تا مفاهیمی که می‌توانسته امکان حرکت دموکراتیک را فراهم آورد، نتواند رشد و بسط یابد، بلکه حتی این نحوه تفکر به‌نحو سلبی مانعی نیز برای آن بوده است. تأکید بر فرد مدنی به‌جای فرد فلسفی نوعی انزوای فیلسوفانه و بیرون رفتن از شهر برای دستیابی به سعادت را به‌دنبال داشته است. براساس این پژوهش، می‌توان گفت تفکر فلسفی در جهان اسلام، مفهوم فرد را به فرد فیلسوفی تقلیل می‌دهد که به‌دلیل داشتن ویژگی انحصارطلبی در فهم، از یک سو و از سوی دیگر عدم پابندی به ایده مدنی‌الطبع بودن همواره مانعی جدی برای تحولات مبتنی بر مشارکت (و از جمله در عصر کنونی، تحولات دموکراتیک) بوده است. لذا امروزه، برای تحقق فعالیت‌های مبتنی بر مشارکت جمعی و پیمودن مسیری به‌نام دموکراسی باید آن نحوه تأمل فلسفی را به چالش کشید.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی مسلمانان، فارابی، دموکراسی، فرد فلسفی، فرد مدنی، جامعه.

بیان مسأله

به نظر می‌رسد دموکراسی در اشکال مختلف آن، اکنون در بیشتر کشورهای جهان به یک ارزش تبدیل شده است؛ حتی اگر این ارزش، شأنی ابزاری یافته باشد و خود غایت نباشد. آشکار است که عملی شدن این ارزش نیازمند آن است که بسترهای تحقق مؤلفه‌های دموکراسی فراهم آید. تحقق این بسترها هم به‌نحو ایجابی و هم به‌نحو سلبی است. یعنی اموری باید فراهم شود و چیزهایی باید نفی شوند. از بُعد سلبی به نظر می‌رسد که در حوزه تمدنی اسلام، برخی از آموزه‌های فلسفه برای عمل سیاسی (جدای از این که نتوانسته استدلال فراهم آورد و قوت قلب باشد) مانعی پنهان بوده است.

فکر فلسفی، به‌ویژه در قالب سیاسی آن بیش از هزار سال پیش در جهان اسلام با فارابی شروع شد؛ اما به‌نحو ایجابی این نوع اندیشه‌ورزی در عالم سیاست کمترین نتایج را دربرداشته است. پرسش این است که در حال حاضر، فلسفه سیاسی، در تحولات جهان اسلام و به‌نحو مشخص‌تر در فرایند گذر دموکراتیک چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ این پرسش دارای ابعاد متعددی است. اما از یک زاویه، آنچه می‌توانسته در سنت فلسفه سیاسی در جهان اسلام آغازگر حرکتی جدی در جهت تحول جامعه باشد، از یک سو گذر از مفهوم فرد به مفهوم فردگرایی و از دیگر سو، شکل‌گیری شهر است. این درست که بسیاری از مفاهیمی که ما امروزه با آن‌ها سروکار داریم، زاده مدرنیته فکری و نظری، و مدرنیاسیون فنی و صنعتی است اما این گونه نبوده که در آن سنت فکری به مفهوم شهر و فرد توجهی نشده باشد، و این مفاهیم تماماً مدرن باشد، بلکه تأملات بر سر مفهوم فرد و پیامدهای آن در اندیشه اسلامی نیز جاری بوده است. اما چرا تحولات دموکراتیکی که به دنبال ظهور مفهومی از فردگرایی در غرب به‌وقوع پیوست، در جهان اسلام غائب است؟

بخشی از پاسخ این پرسش را می‌توان در یکی از آموزه‌های فلسفی پیدا کرد. مفهومی که فلسفه اسلامی از فرد ارائه می‌دهد دارای ویژگی‌ها و پیامدهایی است که تحول دموکراتیک را با سختی مواجه می‌سازد. مطالعه و تحلیل محتوای آثار فارابی، ابن‌سینا و ابن‌باجه و فلاسفه دیگری که به‌نحو از انحاء سعادت را در رابطه فرد و جامعه نظر داشته‌اند دلالت بر آن دارد که هم فرد و هم فردگرایی در اندیشه آنان محلی از تأمل را به‌خود مشغول داشته است. اما کمیت و کیفیت آن، زمینه‌ها و پیامدهای آن و نحوه بیان و تبیین آن به‌گونه‌ای خاص بوده است. چنان که می‌دانیم فارابی با قلم‌زنی در حوزه فلسفه سیاسی (و به‌ویژه با



فصلنامه علمی پژوهشی

۲

سال دوم،
شماره چهارم،
زمستان ۱۳۹۱



فصلنامه علمی - پژوهشی

۳

الگوهای ساختاری و
اجرایی دیپلماسی ...

تألیف آثاری چون آراء اهل المدینه الفاضله و السياسه المدنيه و نیز و دو اثر سعادت‌محور با نام‌های تحصیل السعادة و التنبيه على سبيل السعادة) به ظاهر تدبیر جامعه (المدینه) را مدنظر داشته و در مقابل، ابن‌باجه تدبیر فرد (المتوحد) را اساس کار خود قرار داده است؛ و لذا گفته شده فارابی جمع‌گرا و ابن‌باجه فردگرا هستند. برای فارابی نقطه عزیمت، مدینه فاضله است و برای ابن‌باجه، نقطه عزیمت مدینه غیرفاضله می‌باشد. از همین‌رو، «نوابت» (افراد سرخود) در ادبیات سیاسی آن دو، دو معنای متفاوت را افاده می‌کند. فارابی و ابن‌باجه از این جهت که نقطه عزیمت بحث و تحلیل‌شان متفاوت است، جدا و بلکه در نقطه مقابل هم قرار می‌گیرند اما بررسی و تحلیل محتوای آثارشان معرف آن است که هر دو به اصالت فرد توجه داشته و فردگرا هستند؛ اما فردی که آن‌ها در مقام فاعل شناسا (یا به‌نحو روشن‌تر، فیلسوف) به معرفی آن می‌پردازند دو ویژگی مهم دارد که منشاء تحول اجتماعی بودن او را به محاق می‌برد. اول اینکه آن‌ها و همه فیلسوفان مسلمان با تمایزی خواسته و یا ناخواسته میان فرد فیلسوف و دیگر افراد جامعه، نوعی فردگرایی فلسفی شدید را دنبال می‌کرده‌اند؛ فارابی و ابن‌باجه نه تنها فرد فلسفی را در آرای خود برجسته کرده‌اند بلکه هر دو بر انحصار فرد فلسفی نیز تأکید داشته‌اند. بدین معنی که اندیشه‌ورزی را شأنی اختصاصی برای طبقه‌ای خاص دانسته‌اند؛ و دوم اینکه این فرد، مدنی‌الطبع نیست و بنابراین مفهومی از شهر را ارائه نمی‌دهد که محملی برای عمل جمعی در اشکال مختلف آن (و از جمله دموکراتیک) باشد. نه تنها این دو بلکه هیچ فیلسوف سیاسی مسلمان دیگری نتوانسته به استلزامات آموزه یونانی «مدنی‌الطبع بودن انسان» در فلسفه خود پایبند باشد. لذا، از این‌رو که آن‌ها نوعی شهرگریزی، انزوا و در خلوت زیستن را برای فیلسوف متصور دیده‌اند، فلسفه سیاسی آن‌ها، وجه و وصفی یکسان می‌یابد. در واقع فلسفه‌ورزی اینان در خصوص فرد و رابطه آن با جامعه حکایت از سه گزینه گریزناپذیر از موضع فرد فلسفی دارد: ۱. فدا شدن جامعه برای فرد فلسفی نزد فارابی؛ ۲. ابن‌سینا و خروج فرد فلسفی از جامعه و به ناگزیر چون بیرون شهر، جایی غیر شهر وجود ندارد که او حتی‌المقدور نیازهای ضروری‌اش را برآورده کند، فرد فلسفی باید شهر فاضله‌اش را در اندیشه و خیال خود تأسیس کند؛ و ۳. در نهایت، رأی ابن‌باجه مبنی بر هم‌زیستی فرد فلسفی با/در جامعه موجود غیرفاضله. آنچه مهم است، اینکه تمایز فیلسوف اسلامی میان فرد فلسفی و مدنی، به میزان گسترش و عمومیت آن، در ناخودآگاه جمعی مسلمانان راه پیدا کرده و امروزه، فعالیت‌های مبتنی بر مشارکت جمعی و پیمودن مسیری به نام دموکراسی را با سختی و تأمل مواجه می‌کند.

دموکراسی و بستر تحقق آن

تردیدی نیست که سخن از دموکراسی و بحث در خصوص آن مفصل است. رابرت دال در اثر مهم خود دیباچه‌ای بر نظریه دموکراتیک به مهم‌ترین دشواری در بحث از دموکراسی اشاره می‌کند که «تنها یک نظریه دموکراتیک وجود ندارد، بلکه ما با تنوعی از نظریه‌های دموکراسی روبرو هستیم.» (دال، ۱۹۶۵) از این رو، هدف ما در این جا بررسی مؤلفه‌های دموکراسی نیست. تنها به این بسنده می‌کنیم که دموکراسی اکنون به یک ارزش تبدیل شده است. مکفرسون در دهه ۱۹۶۰ در کتاب جهان واقعی دموکراسی می‌نویسد: همه تصور می‌کردند که دموکراسی در مفهوم اصلی خود یعنی حکومت مردم یا حکومتی که در انطباق با خواست توده‌های مردم، شر است و برای آزادی فردی و همه موهبت‌های زندگی متمدن، خطرناک است. تقریباً تمام اندیشمندان از دوران‌های اولیه تاریخ تا صد سال پیش چنین موضعی داشتند. اکنون حدود پنجاه سال است که دموکراسی به مثابه مفهومی خوب تلقی می‌شود (مکفرسون، ۱۹۶۶). دموکراسی نزد عده‌ای، آن قدر حائز اهمیت است که آن را سیر حرکت تاریخ را با آن تفسیر کرده‌اند. به عنوان مثال، فوکویاما دموکراسی را در شکل لیبرال آن، نهایی‌ترین و بالاترین شکل تکامل نهادهای سیاسی و اقتصادی انسان دانست و آن را پایان تاریخ نامید (فوکویاما).

از سویی دیگر در کشورهای اسلامی طیف متنوعی از ساختارهای سیاسی حاکم می‌باشد که ویژگی مشترک آن‌ها غیردموکراتیک و حتی اقتدارگرا بودن می‌باشد یعنی با وجود اینکه بعضی از این ساختارهای سیاسی کاملاً سنتی و برخی دیگر نیمه‌سنتی و نیمه مدرن هستند، ولی عموماً غیردموکراتیک هستند. دولت‌های نیمه‌مدرن و نیمه‌سنتی هم که عناصری از ساختارهای مدرن را گرفته‌اند ولی مدرنیته سیاسی و دموکراسی را هرگز به رسمیت نشناخته‌اند. براساس بحث‌های موريس باریه در باب مدرنیته سیاسی می‌توان گفت که تقریباً هیچ‌یک از شاخص‌های مدرنیته سیاسی در جهان اسلام به لحاظ نظری و عملی با استقبال روبرو نشده است (باریه، ۱۳۸۴). دولت‌های منطقه با وجود اینکه همواره اصلاحاتی را با توجه به فشارهای داخلی و بین‌المللی در ساختار سیاسی خود ایجاد کرده‌اند، ولی این تحولات در کشورهای اسلامی در راستای تحول به سوی دموکراسی نبوده است. نوسازی در منطقه خاورمیانه عموماً یا محافظه‌کارانه بوده است و یا انقلابی و نوسازی انقلابی یا اسلام‌گرا بوده است یا سوسیالیستی که هر سه گونه آن‌ها با گذار به دموکراسی در تعارض می‌باشد (بدیع، ۱۳۸۴). از این موضوع می‌توان بدین نتیجه رسید که نوسازی سیاسی و گذر به سوی دموکراسی با موانع متعددی - از اقتصادی گرفته، تا



فصلنامه علمی پژوهشی

۴

سال دوم،
شماره چهارم،
زمستان ۱۳۹۱

فرهنگی، سیاسی و حتی جغرافیایی - مواجهه است. در این مقاله، با نگاهی تحلیلی به فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی، استدلال می‌شود که وجهی از آن در ناممکنی گذر به دموکراسی در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی نهفته است.

نگرش‌ها و عقاید سیاسی الیت از هر کجا ناشی شده باشد، به‌هر حال بر ساختار و نحوه اعمال قدرت سیاسی تأثیری تعیین‌کننده می‌گذارند. هر نظام سیاسی تحت سیطره ارزش‌ها و عقاید مشخصی قرار دارد. در این صورت فرهنگ سیاسی الیت تنها وقتی به دگرگونی در رویه و نظام سیاسی می‌انجامد که خودش دچار دگرگونی شده باشد. به دلایل مختلف سیاسی، تاریخی و فرهنگی ایدئولوژی سیاسی حاکم در جهان اسلام غیردموکراتیک بوده است و هیچ یک از تحولات نوسازانه نتوانسته است تغییری اساسی در این فرهنگ سیاسی ایجاد کند (بشیریه، ۱۳۸۴). بحث ما در این‌جا درخصوص تعامل حوزه عمل و نظر نیست؛ با این حال به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اندیشه انحصار تعقل با بافت استبدادی جوامع اسلامی در ارتباط بوده است. محمد عابد الجابری در بررسی خود از «عقل سیاسی»، (عقل سیاسی به‌مثابه یک منطق درونی که کنش سیاسی از آن پیروی می‌کند و وظیفه آن اعمال سلطه و یا بیان چگونگی اعمال سلطه است) عقل موجود عربی را امتداد گذشته تاریخی آنان می‌داند. «این گذشته، اقتداری بوده است و از آن‌جا که اکنون در تداوم گذشته است پس اکنون هم در سایه اقتدار است» (جابری، ۱۳۸۳). داوود فیرحی و جواد طباطبایی این ایده را به‌طور کلی در سطح تمدن اسلامی مورد توجه قرار داده‌اند. فیرحی، حتی فلسفه سیاسی در دنیای اسلام را به‌تبع محصور بودن در فضای قدرت مطلقه سیاسی، دارای صبغه اقتداری می‌داند (فیرحی، ۱۳۸۳). عابد الجابری برای اثبات تداوم عقل سیاسی عربی از گذشته تاکنون، مفاهیم ناخودآگاه جمعی را از فروید و ارنست یونگ و تعریف ناخودآگاه سیاسی رژی دبره را به‌کار می‌گیرد. به‌نظر رژی دبره همان‌گونه که بخش خودآگاه، بنیاد زندگی روان‌شناختی فرد را شکل نمی‌دهد، نهادها و تصورات سیاسی نیز اساس و بنیاد حیات سیاسی گروه‌های بشری را شکل نمی‌دهد. این آگاهی مردم نیست که وجود سیاسی آن‌ها را مشخص می‌کند، بلکه وجود اجتماعی آن‌هاست که آگاهی آن‌ها را شکل می‌دهد که خود آن تابع منظومه‌ای منطقی از روابط مادی حاکم می‌باشد. بنابراین در روابط کنونی در خاورمیانه اساساً شهروندی در کار نیست، بلکه رعیت وجود دارد و جامعه از احکامی تبعیت می‌کند که از اراده آن منبعث نشده است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۶). از این‌رو تا زمانی که این مفاهیم و این روابط دگرگون نشود و ایده‌های نوین حاکمیت در ساختارهای سیاسی منطقه راه نیابد نمی‌توان انتظار تحول دموکراتیک داشت.



مفهوم فرد در فلسفه اسلامی

بررسی مفهوم فرد در فلسفه سیاسی در جهان اسلام نیازمند مطالعه‌ای دامنه‌دار و عمیق است؛ اما به اجمال می‌توان گفت که این مفهوم به نحوی ضمنی به دو مصداق «فرد فلسفی» و «فرد مدنی» تفکیک شده است و سپس به صراحت فرد فلسفی را با ویژگی‌هایی تعریف کرده او را از هرگونه عمل خلاق و فعالیت مشارکتی باز داشته است. این در حالی است که بیشترین تأکید به به علائق و منافع او شده است؛ حتی جامعه و شهر به نحوی طراحی و تعریف می‌شده است که در آن، و پیش از هر چیز منافع او فراهم آید تا حدی که جامعه به نام مدینه‌های غیرفاضله می‌توانسته فدای علائق فرد فلسفی شود و آن‌گاه که منافع او در شهر و جامعه محقق‌شدنی تصور نمی‌شده، در خارج از شهر تعقیب می‌شده است. بنابراین در فلسفیدن مسلمانان ما با دو فرد مدنی و فلسفی مواجه‌ایم. منظور از فرد مدنی، فردی است که در جامعه زیست می‌کند و دارای شغلی به جز فلسفیدن است و از نگاه فلسفی این فرد در خدمت منافع، اهداف، و سعادت فرد فلسفی و خادم اوست. در مقابل، فرد فلسفی، فردی است که فلسفیدن و تعقل در کائنات را اول مشغله و بستر سعادت (و بلکه عین سعادت) خود می‌داند و فارابی او را مخدوم صرف معرفی می‌کند (قادری، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹). از این میان آنچه می‌توانست منشاء تحول و رشد و حرکت جامعه باشد فردگرایی مدنی است که در این نحوه اندیشیدن مفقود بوده است. در مقابل، فلسفیدن مسلمانان مملو از نحوه‌ای از فردگرایی فلسفی است که در آن علایق فرد فیلسوف دنبال می‌شود. تأکید بر این تمایز دارای اهمیت است که فردگرایی در این جا به صرف تأکید بر افراد انتزاعی و مجرد نیست، بلکه پیگیری علائق و منافع افراد دارای اهمیت است. براساس تفکیک پیش گفته، در فلسفه سیاسی مسلمانان، فردگرایی مدنی (به معنی تمرکز و تأکید بر منافع افراد جامعه) یافت نمی‌شود اما فیلسوفان سیاسی در تأملات خود در باب سعادت و عدالت بر فردگرایی فلسفی به معنی پیگیری منافع فرد فیلسوف در جامعه یا بیرون از جامعه، حریص و مشتاق بوده‌اند. در واقع متون فلسفی اسلامی از یک سو میان دو مصداق برای فرد تمایز قائل شده‌اند و از دیگر سو فرد فلسفی را به ویژگی‌هایی متصف کرده‌اند و فرد مدنی را فاقد آن‌ها می‌دانسته‌اند. دو مورد از این ویژگی‌ها که با مسئله گذر دموکراتیک مرتبط است به شرح زیر می‌باشد:

۱. انحصارطلبی در تعقل

در حالی که اندیشه دموکراتیک متضمن نوعی برخورداری افراد مدنی از موهبت عقل است، در



فصلنامه علمی پژوهشی

۶

سال دوم،
شماره چهارم،
زمستان ۱۳۹۱



متون فلسفی اسلامی، ویژگی فرد فلسفی آن بوده - و هست - که تعقل و به عبارتی فلسفه‌ورزی طبقاتی است. به بیان فارابی، فعلیت عقل محتاج این است که معقولات اولی به انسان افزوده شود. اما همه نفوس در قبول این فیض یکسان نیست زیرا اشخاص انسان بالطبع قوای متفاوتی دارند و طبیعت آنان چنان است که همگی به نحو یکسان برای قبول هرگونه فیضی آمادگی ندارند و به همین سبب بعضی از آنان بالطبع هیچ بهره‌ای از این فیض نمی‌برند و یک‌سره از قبول معقولات اولی بی‌نصیب‌اند... و تنها گروهی از آنان که دارای فطرت سلیمه‌اند با قبول معقولات، عقل خود را فعلیت می‌بخشند (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۷۴). از نظر فارابی توانایی افراد در کسب فضیلت عقل درست مانند توانایی آن‌ها در برآوردن کارهای بدنی است؛ به همان گونه که افراد انسانی در قدرت بر انجام کارهای بدنی، متفاوت‌اند، انسان‌ها در تعقل نیز متفاوت‌اند. از نظر او فطرت‌ها اجبار نمی‌آورد بلکه تفاوت فطرت‌ها بدین سبب است که انسان‌ها در انجام آنچه مستعد آن هستند، راحت‌تر باشند و گرایش فطری هر کس به سمت کاری است که فطرتاً مستعد آن است. از سوی دیگر هیچ انسانی فطرتاً نمی‌تواند از پیش خود سعادت را بشناسد و هم نمی‌تواند از پیش خود آنچه را که بایسته عمل است مورد عمل قرار دهد بلکه نیاز به مرشد و راهنما دارد، اما پاره‌ای به راهنمایی کمتر و برخی به راهنمایی بیشتر، و مقام راهنمایی متعلق به قلیلی است (فارابی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷ و ص ۱۹۰). در آرای ابن‌سینا نیز این فرد فلسفی - که در برخی موارد نام نبی به خود می‌گیرد - «انسانی است که از بقیه مردم به واسطه تالّه و کوشش برای تشبه به خداوند از دیگر انسان‌ها» متمایز می‌گردد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۶۶؛ هم‌چنین، شکوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۴). ابن‌سینا از زبان زنده بیداری که خصال فیلسوفانه دارد به «غیرخود» اعلام می‌کند که «تو و آنکه به تو مانند این چنین سیاحت کردن که من کنم نتوانید کردن، که شما را از چنین سیاحت کردن باز داشته‌اند و آن راه بر شما بسته مگر که بخت یاری کند...» (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۲۵).

این فرد، که انحصارطلب است و خواهان بسط و تعمیم خود نیست، نمی‌توانسته آن‌چنان کارگر و مؤثر باشد که در عالم غرب اتفاق افتاد. فرد فلسفی فردی خودخواه، تنها و در نتیجه، ضعیف بود، و به دلیل همان انحصار نمی‌توانست قوت فرد مدنی را به خود، اضافه کند. فرد فلسفی خواهان تغییر بود، تغییر در خود و جامعه براساس نظام جهان، اما آشکار است که به نحو مجموعی قدرت و نیروی تغییر در جامعه را ندارد، او تنها می‌تواند خود را تغییر دهد آن هم در بیرون جامعه و شهر. در واقع در حالی که فلسفه در غرب، و طبیعتاً

در گسستی آشکار از میراث افلاطونیِ تفلسف، فرد فلسفی را از انحصار به تکر می‌کشاند، و او را به حیطه جامعه سوق می‌داد به نحوی که فرد فلسفی در فرد مدنی وحدت و تجسم می‌یافت، در شرق اسلامی جهان، هم‌چنان دایره تفلسف بسته به قبیله‌ای از دانیان و عقلای قوم بوده است.

۲. عدم پایبندی به ایده مدنی الطبع بودن انسان: نبود و نابودی شهر

از لوازم تحقق دموکراسی تأکید بر مفهوم شهر است. دموکراسی در شهر و در جامعه صورت واقعی به خود می‌گیرد. اما طبق تفکیکی که روشن شد (در حالی که فرد مدنی سعادت و حتی شقاوتش جز در شهر محقق نمی‌شود) فرد فلسفی سعادت خود را بیرون شهر دنبال می‌کند. شهر موجود نه توان ایفای نقش برای به سعادت رساندن فیلسوف را دارد و نه مکان امنی برای زندگی غیر فیلسوفان. در نگاه فارابی اگر فرد مدنی بر خلاف تدبیر فلسفی نظام فلسفی موجود را برتافت، تهدیدگر محسوب می‌شود و چنین فردی، دیگر در جامعه جایی برای زیست ندارد. تدبیری که فارابی برای کاستن این تهدید کرده است ازاله این علف‌های هرز (نوابت) و تطهیر شهر از لوث وجود آن‌ها است. در واقع طرح مسأله نوابت از سوی فارابی برای تدبیر مجتمع است. اما در این جا خلطی آشکار نهفته است: فرد فرد افراد مدنی اگر در راستای سعادت که فرد فلسفی برای آن‌ها تعریف کرده قرار نگیرند (حتی اگر مجموعاً جامعه‌ای را تشکیل دهند) دیگر نباید عضوی از جامعه محسوب شوند، اما کدام جامعه؟ جامعه‌ای که در خود و برای خود هیچ اهمیت و اعتباری ندارد و موجودیتش تنها برای تحقق سعادت شخصی فرد فلسفی است. ضمن اینکه به رغم اقرار فردگرایی به این که فرد می‌تواند محصول جامعه باشد، و فرد می‌تواند از طریق دستاوردها و پیشرفتهای دیگران ساخته شود، فردگرایی فلسفی اسلامی چنین چیزی را هم بر نمی‌تابد. فیلسوف نمی‌تواند ساخت خود را محصول جامعه بداند. در مقابل نه تنها فردگرایی مدنی تشویق نمی‌شده، بلکه اساساً ناممکن می‌نموده است. چون افراد مدنی برای اهدافی بیرون از خود زیست و نمو می‌کردند. فیلسوف اسلامی، به دینداری افراد مدنی خرده نمی‌گیرد؛ همه می‌توانند و باید که دیندار باشند اما همگان نمی‌توانند فلسفه‌ورزی کنند. چنین فلسفه‌ای در تفرد خود اگر چه خواهان تأسیس شهر است، اما خود در شهر محقق نمی‌شود. این فلسفه، قبل از شهر است؛ مفهومی پیشاشهری است و لذا باید بین شهر و فلسفه یکی را انتخاب کرد.

با این حساب، تأکیدات فارابی بر سر مدینه و جامعه، جمع‌گرایی او را نمی‌رساند بلکه



فصلنامه علمی پژوهشی

۸

سال دوم،
شماره چهارم،
زمستان ۱۳۹۱



بر نوعی فردگرایی دلالت دارد که طی آن علائق و منافع فرد فیلسوف دارای اهمیت و اعتبار است. فارابی به نحو آشکار این منفعت را در مدینه جستجو می‌کرد و اما از آن‌جا که خود نیز می‌دانست چنان مدینه فاضله‌ای دست‌یافتنی نیست، گه‌گاهی گریزی به فاصله گرفتن از شهر می‌زند و انزوای فرد فلسفی را تشویق می‌کند. اما آن همه تلاش نظری او در طرح مدینه فاضله به او اجازه نمی‌داد تا به‌طور صریح و آشکار سعادت فرد را بیرون از شهر به توصیف بکشد. ضعف منطقی طرح او و عدم امکان اجتماعی تحقق چنان وضعیتی، فلاسفه بعدی و به‌طور مشخص ابن‌سینا را به طرح این بحث کشاند که فیلسوف سعادتش را که همان تفلسف و تأمل‌ورزی است در بیرون شهر جستجو کند. بحث ابن‌سینا بیرون‌روی فیلسوف از شهر است. تقریباً همه فیلسوفان اسلامی پذیرفته‌اند که انسان موجودی مدنی‌الطبع است. این آموزه یونانی که در همه سطوح و لایه‌های اندیشه فلاسفه مسلمان حضور دارد، از سوی آنان به درستی فهم نشده بود و با لوازم سیاسی زیست در جامعه تطابق پیدا نمی‌کرد. انسان موجودی مدنی‌الطبع است اما در مدینه‌ای که اولاً بدون فیلسوف اعتباری ندارد و ثانیاً با حضور فیلسوف هم جز برای فیلسوف نیست و الا وصف غیرفاضله را می‌گیرد. یا می‌توان گفت عدم انطباق آن نظر یونانی با عمل جامعه اسلامی فهم شده بود اما هم‌چنان تناقضات آن دو، ناندیشیده مانده بود. به هر حال اگر چنین باشد که پس از فارابی به تدریج توجهاتی به فردیت انسان شده است، این توجه بدون در نظر گرفتن فرد مدنی بوده است. به نظر می‌رسد روند سلامان و ابدال و حی‌بن یقظان‌نویسی ابن‌سینا و دیگران (برای مثال سهروردی)، و البته در سبک استعاری و اسطوره‌ای، آغازی برای بررسی آن تناقض بوده است. حی‌بن یقظان ابن‌طفیل، اوج این پیرامون‌گزینی و نقطه مخالف ابن‌باجه است. بنابراین، تلاش‌های معطوف به تأمل فلسفی و زنده کردن فرد فلسفی در واقع بازگشت به ناکجاآبادی است که تنها می‌تواند مدینه را درون فرد محقق سازد نه فرد را درون مدینه. فرد فلسفی به کمتر از مدینه فاضله راضی نمی‌شود؛ شهر سالمی که او در خیال دارد، پیرامون و مرکزش ارتباط معکوسی با مرکز و پیرامون شهر غیرفاضله دارد. در طرح فلسفی، مرکز شهر فاضله محل تطبیق کامل علم و عمل است؛ جایگاهی که فیلسوف آن را از آن خود می‌داند و از آن‌جا خواهان ریاست و رهبری شهر است. در شهر غیرفاضل این نسبت عکس می‌شود: این پیرامون شهر است که می‌توان میان عمل و علم چنان رابطه‌ای برقرار کرد و مرکز آن بیشترین ناطبقتی میان آن دو را دارد. لذاست که فرد فلسفی برای رسیدن به چنان وضعی باید تا می‌تواند از مرکز

شهر فاصله و به کرانه‌ها برود. این کرانه می‌تواند به‌نحو تمثیلی غرب یا شرق باشد. و البته که کنده شدن از مرکز پرمخاطره و پرهزینه است.

ردیابی ریشه‌های فلسفی این موضوع در اندیشه فارابی حکایت از فدا شدن جامعه برای فرد فلسفی (و نه شهروند دارای حقوق اولیه و حق رأی مساوی) است. اندیشه فلسفی اسلامی، و به‌طور خاص اندیشه فارابی، سعادت را در جایی بیرون از شهر می‌جوید. به دیگر سخن در آموزه‌های فلسفی یونانی، مدنی‌الطبع بودن انسان جایگاه محوری دارد. لذا پولیس می‌باید دارای ویژگی‌های عینی برای پاسخگویی به اختیار و اراده انسان به‌ویژه در وجه عمومی آن باشد. اما در اندیشه فارابی تفرد فرد به‌دلیل دارا بودن حیثیت درونی، شهر آرمانی (اتوپیک) به درون شخص احاله داده می‌شود و شهر صورتی ذهنی دارد. در این صورت شهر با حضور افراد محقق نمی‌شود بلکه هر فرد قادر خواهد بود درون خود مدینه‌ای فاصله به پا کند. این تناقض ذهنی فیلسوف ایرانی مبنی بر توحید مکان و تكثر افراد، او را به سوی عرفان و متوحدانیشی هدایت کرد و به نوعی عرفان راهشگای او در درونی کردن تمام عیار موضوع گردید. حاصل این نگرش را در درون‌گرا بودن خانه‌ها و شهرهای شرق اسلامی، فقدان فضاهای شهروندی عمومی، اهمیت سلسله مراتبی مرکز حکومت (ارگ)، ضعف ساختارها و سازوکارهای اجتماعی شهر می‌توان مشاهده کرد. رابطه متعامل (دپالکتیک) تولید فضاهای ناشی از این اندیشه و تأثیر فضا بر تقویت این تفکر طبقه خاصی از شکل‌شناسی و روابط اجتماعی شهرهای دوره تاریخی میانه اسلام را می‌تواند تفسیر و تحلیل کند.

یک مقایسه

در واقع فارابی با تفکیک میان دو فرد در انسان‌شناسی سیاسی خود، مسیری حلزونی را پیش پای دیگر فلاسفه اسلامی گذاشت که همه آن‌ها را گرفتار کرد. فلسفه سیاسی اسلامی وقتی به انسان می‌اندیشد نمی‌تواند براساس مفهومی واحد به تبیین و سپس تجویز آموزه‌هایی برای سعادت او بپردازد که عملی باشد. در این اندیشه، دیگر سعادت و عدالت و حتی آزادی و امنیت نمی‌تواند به‌مثابه مفهومی منسجم و واحد مورد بررسی قرار گیرد؛ سعادت فیلسوف چیزی است و سعادت عامه مردم چیزی دیگر. لذا نه عامه به تحقق سعادت فیلسوف علاقه‌مند است و نه فیلسوف در جهت تحقق سعادت عامه می‌کوشد. این اندیشه نمی‌تواند



به پیامدی برسد که در غرب روی داد. ماکیاولی در تفلسف خود ابتدا آن تمایز یونانی را فرو می‌گذارد و سپس نقد خود را بر فلسفه کلاسیک آغاز می‌کند. نقد ماکیاولی بر فلسفه کلاسیک این بود که آن فلسفه فضیلت محور، رهیافتی به سیاست دارد که در آرمان‌شهر به اوج می‌رسد؛ یعنی در توصیفی از بهترین نظام که تحقق آن بسیار دور از احتمال است. لذا او معیار سلوک انسانی را از پیگیری فضیلت به اهدافی تغییر داد که «در عمل همه جوامع آن را دنبال می‌کنند» (اشتراوس، ۱۳۸۳)؛ نکته‌ای که فیلسوف مسلمان نمی‌توانست از آن عدول کند. فلاسفه بعد از فارابی تا این‌جا که آرمان‌شهر دست‌نیافتنی است، پیش رفتند اما فروگذاری «فضیلت» به‌مثابه خیر جامعه، مسأله‌ای نبود که به‌راحتی با آن کنار آیند، درست به‌همان دلیل که آن‌ها در نظر، دو مفهوم از فرد را داشتند و سعادت، عمدتاً براساس فضیلت فرد فیلسوف تعریف می‌شد؛ فضیلتی که هویت‌بخش او بوده و هست و قابل تسری به دیگران نیست.

به‌نظر می‌رسد اگر فلاسفه مسلمان در ضمن فلسفه‌ورزی خود آن انحصار را لحاظ نمی‌کردند و بلکه به عکس به رفع آن می‌پرداختند (که در واقع جوهره فلسفه سیاسی نیز همین است، و از این جهت ما در عالم اسلامی فیلسوف سیاسی نداریم و همه فلسفه‌ورزان ما تنها فیلسوف بوده‌اند و نه فیلسوف سیاسی)، در رسیدن به آموزه «اجتماعی بودن غیر اجتماعی» مقدم بر کانت می‌شدند. کانت فیلسوف، چون برایش فرد مدنی مطرح بود، تبیین می‌کند که غرایز طبیعی افراد، آن‌ها را به بیرون‌روی از شهر می‌کشاند. نتیجه منطقی تأملات فارابی تا ابن‌باجه (اگر آن انحصار را لحاظ نمی‌کردند) می‌بایست به‌جای اندیشه عرفانی، به ایده‌ای ختم شود که قرن‌ها بعد کانت آن را تبیین کرد. کانت با به‌کارگیری مفهوم تضاد به‌مثابه وسیله‌ای طبیعی در جامعه بشری که سرانجام به نظم و ترتیب جامعه منجر می‌شود، معتقد بود که تمایل انسان به تشکیل اجتماع باعث می‌شود که انسان خود را به‌دلیل گسترش امکانات عملی طبیعی‌اش انسان‌تر احساس می‌کند، اما در عین حال گرایش بسیار به جدا بودن و انزوا دارد زیرا ضمناً از خصیصه اجتماعی نبودن خویش، آگاه است که این میل را در او پدید می‌آورد تا همه چیز را برای خود بخواهد و از این‌رو در معرض مقاومت از هر جانب در برابر خویش است، همان‌گونه که خود میل مقاومت در برابر دیگران دارد. همین مقاومت است که تمامی نیروهای انسان را بیدار نگه می‌دارد، میل غلبه بر تنبلی را در او بر می‌انگیزد و به انگیزه جاه‌طلبی، غریزه سلطه یا آزمندی، او را وامی‌دارد که بین

همراهانش، که به‌رغم خود آن‌ها را تحمل می‌کند، لیکن نمی‌تواند از آن‌ها درگذرد جایی برای خویش باز کند. بدین ترتیب انسان گام‌های نخست را برمی‌دارد و این گام‌ها او را از درشت‌خویی به فرهنگ هدایت می‌کنند که پایگاه واقعی آن، ارزش اجتماعی انسان است. آنگاه اندک‌اندک استعدادها رشد می‌کنند، ذوق شکل می‌گیرد و حتی با تداوم این تحول به‌سوی شفافیت، شکلی از اندیشه پایه گذاشته می‌شود که می‌تواند با گذشت زمان حالت خشونت طبیعی را به وضعیت تمیز اخلاقی بر پایه اصول عملی معین تبدیل کند. از این راه، توافقی که از لحاظ آسیب‌شناختی به قصد تشکیل اجباری جامعه حاصل شده می‌تواند به کلیتی اخلاقی بدل شود. بدون این خصیصه غیراجتماعی بودن، که البته خود چندان خوشایند نیست، و سرچشمه مقاومتی است که افراد به‌سبب ادعاهای خودخواهانه خویش الزاماً با آن روبرو می‌شوند، استعدادها برای همیشه در حالت نطفگی باقی خواهند ماند. انسان‌ها همانند بره‌هایی رام خواهند بود که هستی را ارزشی بیش از ارزش رمه‌های اهلی خود نخواهند داد... (گاراندو، ۱۳۸۳). آنچه در غرب روی داد این بود که فرد فلسفی با پابندی به لوازم زیستن در شهر، مدنیت خود را حفظ کرد. در این نگرش و به‌ویژه در بُعد لیبرالی آن، جامعه و حوزه سیاسی تنها در خدمت خواسته‌ها و اهداف فرد معنا می‌یابد و حوزه سیاسی اساساً کارکردی جز این ندارد که فردیت افراد را تحقق بخشد. اما در فلسفه سیاسی مسلمانان نه تنها چنین نیست بلکه فرد یا افراد یا نادیده گرفته می‌شوند و یا به کوچ از شهر مجبور می‌شوند زیرا تعقل در بیرون شهر ممکن دانسته می‌شود. چنین فلسفه‌ای اگر چه خواهان تأسیس شهر است، اما خود در شهر محقق نمی‌شود. این فلسفه، قبل از شهر است؛ مفهومی پیشاشهری است و لذا باید بین شهر و فلسفه یکی را انتخاب کرد.

به گفته اروین روزنتال، سهم فارابی در فلسفه اسلامی و نقش وی به‌عنوان رابط میان اندیشه عربی و یونانی، مورد اجماع و قبول همه است. اما منصفانه نیست تا فلسفه سیاسی او را مناسب دغدغه‌های امروز جهان اسلام بدانیم و او را ژان ژاک روسوی آن بنامیم. چگونه می‌توان کتاب قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو را در قرن هجدهم [و پیش از وقوع انقلاب فرانسه] که در آن شهروندان را برابر و بالفطره آزاد می‌داند با شهروندان مدینه فاضله فارابی در قرن دهم مقایسه کرد که در آن شهروندی‌شان موکول به پذیرش مرتبه‌ای است که حاکم بر ایشان تعیین کرده است؟ نکته دیگر آنکه فارابی هیچ تعلق خاطر و دلبستگی به دموکراسی ندارد. او دموکراسی را تنها از طریق آثار و دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون شناخته و بنابراین

آن را رژی می ناکارآمد و غیرفاضله می داند. از منظری امروزی، فلسفه در مدینه فاضله فارابی موقعیتی شبه دگماتیک در دولت پیدا می کند و چیز چندانی برای برآوردن میل به دموکراسی در اختیار ما نمی گذارد. فارابی و نیز هیچ یک از فیلسوفان متقدم مسلمان، هوادار دموکراسی نبودند و آن را به گونه ای خلاصه مورد بحث قرار داده اند و نهایتاً هم آن را نظامی جاهلی نامیده اند (روزنتال، ۱۳۸۷).

نتیجه گیری

اندیشه فلسفی اسلامی در بعد کلاسیک آن، آن گاه که به حوزه سیاست و عمل سیاسی گسترش می یابد، به نحو آشکار از ایفای نقش ایجابی باز می ماند و به نحو پنهان نقش سلبی خود را از طریق ترویج «فردیت فلسفی» در ایجاد مانع برای حرکت به سمت دموکراسی بر جای می گذارد. سخن این نیست که فلسفه سیاسی چه خدمتی به دموکراسی می تواند بکند، بلکه بحث بیشتر ناظر به وجوه سلبی آن است. از این منظر، پژوهش ریچارد رورتی (اولویت دموکراسی بر فلسفه) محل تأمل است که دموکراسی نیازی به استدلال فلسفی ندارد (رورتی، ۱۳۸۵) و حتی منتظر تجویزات هنجاری فلسفه نمی ماند، اما آن جا که آموزه های پنهان فلسفه، دموکراسی را به چالش می کشد، عدم انتظار از فلسفه نمی تواند به معنی بی تفاوتی به آن باشد. از این رو اگر دموکراسی در کشورهای اسلامی به مثابه یک ارزش نگریسته شود، نیازمند آن است که فلسفه و آموزه های آن به حلاجی کشیده شود. به نظر می رسد فکر فلسفی در جهان اسلام، مفهوم فرد را به فرد فیلسوفی تقلیل می دهد که به دلیل داشتن ویژگی انحصارطلبی در فهم، از یک سو و از سوی دیگر عدم پابندی به ایده مدنی الطبع بودن همواره مانعی جدی برای تحولات مبتنی بر مشارکت (و از جمله در عصر کنونی، تحولات دموکراتیک) بوده است. نتیجه عدم پابندی فلاسفه اسلامی به ایده مدنی الطبع بودن، باعث شده تا جامعه و شهر به نحوی طراحی و تعریف شود که در آن، و پیش از هر چیز منافع فیلسوف فراهم آید تا حدی که جامعه به نام مدینه های غیرفاضله می توانسته فدای علائق فرد فلسفی شود و آن گاه که منافع او در شهر و جامعه محقق شدنی تصور نمی شده، در خارج از شهر تعقیب می شده است. به دیگر سخن، در حالی که شهر از لوازم تحقق دموکراسی است، در این اندیشه شهر یا وجود ندارد، یا اگر هم هست، چون شهر «فاضله» نیست، اهمیتی ندارد. تأمل برانگیز این است که این روحیه فلسفی تا امروز نیز میان فیلسوفان مسلمان تداوم یافته است.



کتابنامه

ابن باجه الاندلسی، تدبیر المتوحد، تحقیق و تقدیم الدكتور معن زیاده، بیروت، دارالفکر الاسلامیه، الاولی، ۱۳۹۸، ۱۹۷۸.

ابن سینا، حی ابن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح هانری کوربن، مرکز نشر دانشگاهی: ۱۳۶۶.

ابن طفیل، زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب: ۱۳۳۴.

اتاوی، مارینا، گذار به دموکراسی یا شبه اقتدارگرایی، سعید میرترابی: نشر قومس: ۱۳۸۶.

اروین روزنتال، اندیشه‌های سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، نشر قومس: ۱۳۸۷.

افلاطون، مجموعه آثار، محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۹.

بدیع، برتران، توسعه سیاسی، احمد نقیب‌زاده، تهران، نشر قومس، ۱۳۸۴.

بشیریه، حسین، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران امروز، مؤسسه نشر علوم نوین: ۱۳۷۸.

الجابری، محمد، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سوار، گام نو: ۱۳۸۳.

داوری اردکانی، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی، سوم: ۱۳۶۲.

رورتی، ریچارد، اولویت دموکراسی بر فلسفه، مترجم خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵.

روشن، محمد، سلمان و ابسال نورالدین عبدالرحمان جامی؛ با شرح و سنجش آن با روایت‌های پورسینا و حنین بن اسحاق و مقولاتی در تمثیل‌شناسی، تهران، اساطیر، اول: ۱۳۸۲.

سجادی، سیدضیاءالدین، حی بن یقظان و سلمان و ابسال، (تحقیق و نگارش) تهران، سروش: ۱۳۸۲.

شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، تهران و قم، عقل سرخ و نقش و نگار، اول: ۱۳۸۴.

فارابی، ابونصر محمد، السياسات المدنیة، حقه و قدم له و علق علیه فوزی متر نجار، بیروت دارالمشرق: ۱۹۹۳.

فارابی، ابونصر محمد، سعادت در نگاه فارابی (ترجمه دو کتاب تحصیل السعاده و کتاب التنبيه على سبيل السعاده)، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی، اول: ۱۳۸۴.

فارابی، ابونصر محمد، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، دوم: بهار ۱۳۷۱.

فی، بریان، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، مرتضی مریدیها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، اول: ۱۳۸۳.

فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت، نشر نی: ۱۳۸۳.

قادر، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت: ۱۳۸۱.

کاتوزیان، محمدعلی، تضاد دولت و ملت ایران، ترجمه علی‌رضا طیب، نشر نی: ۱۳۸۱.

کانت، امانوئل، «اجتماعی بودن غیراجتماعی؛ گزیده‌ای از اندیشه تاریخ جهان از دیدگاه جهان‌گرایی»؛ در: میکائیل گاراندو، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، نشر نی، اول: ۱۳۸۳.

لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: ۱۳۸۳. میکائیل گاراندو، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، نشر نی، اول: ۱۳۸۳.

Abdulaziz Abdulhussein Sachedina (1988), The Just Ruler, Oxford University Press.

Erwin Rosenthal (1962), Political thought in Medieval Islam, Cambridge University Press.

Nicholas. D. Smith (1998), Plato; Critical assessments, (edited), Rotledge.

Miriam Galston (1990), Politics and Excellence—The political philosophy of Al-Farabi by Miriam Galston, Princeton University Press.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۴

سال دوم،
شماره چهارم،
زمستان ۱۳۹۱