

# مشکلات نظری

## طرح آزادی در اندیشه اسلامی

دکتر داود فیرحی

### مقدمه

مقاله حاضر، برخی مشکلات طرح آزادی در تفکر اسلامی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. نگاه مؤمنانه به آزادی، یکی از مهمترین عناصر تفکری است که بنیاد ارزشی و مبانی مذهبی «نظام جمهوری اسلامی ایران» را تشکیل می‌دهد.<sup>(۱)</sup> اما رهیافت اسلامی به آزادی، در شرایطی که جمهوری اسلامی ما - بنا به ضرورت تاریخی - بر میراث کهنی از سنت اقتدار در اندیشه و عمل تکیه دارد، مشکلات دوگانه‌ای دارد:

۱- نخست آنکه، الهیات اسلامی، با توجه به جامعه اقتدارگرایانه‌ای که بویژه در حکمت عملی و زندگی سیاسی پوشیده بود، قرن‌هاست که بسیاری از نصوص دینی ناظر به آزادی، عقلانیت و مسئولیت فردی را به حاشیه رانده و مورد غفلت قرار داده است. در چنین شرایطی، هرگونه تلاش برای تفسیری روشن از مفهوم آزادی در نصوص دینی، به این لحاظ که مسبوق بر نظریات و تأملات پیشین نبوده و به تعبیر ابن خلدون،

سندی مستمر در تحقیقات عالمانه ندارد، با مشکلات، سردرگمی‌ها و شرمساری‌هایی مواجه می‌شود.

۲- ثانیاً، حضور همین سنت اقتدارگرایانه در الهیات اسلامی، با توجه به مجموعه‌ای از پیش فرضها، نظریه‌ها و سلیقه‌هایی که تولید می‌کند، مانع از آن می‌شود که آزادی، در «مرکز معنا» و کاوشهای دین‌شناسانه در باب سیاست قرار گرفته و گامی مؤثر در تأسیس یا بسط نظریه‌ای درباره‌ی الهیات آزاد منش، فردگرا و مردم‌سالار شروع شود. بر عکس، سنت اقتداری با توجه به انرژی نهفته‌ای که دارد، ممکن است ابزار نیروهای سیاسی خاصی قرار گیرد.

در این نوشتار، بیشتر به این دسته از موانع نظری (گفتمانی) در طرح آزادی می‌پردازیم. مهمترین این موانع که در این مقاله بررسی می‌شوند، عبارتند از:

۱- انسان‌شناسی ویژه در الهیات سنتی؛ ذات ناخودبسنده و ناخودسامان انسان.  
 ۲- ضرورت اقتدار؛ و حضور راهنمایان و حاکمانی چونان عقول منفصل در زندگی سیاسی.

۳- تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین و طرد و بدعت دانستن تفسیرهای جدید، که لازمه‌ی طرح آزادی در اندیشه‌ی اسلامی است.

اکنون به تفصیل به بررسی سه مانع نظری فوق در طرح آزادی؛ بویژه از دیدگاه فلسفه‌ی اسلامی می‌پردازیم.

### ۱) انسان‌شناسی الهیات سنتی، ذات نامستقل انسان

پرسش از مبانی انسان‌شناختی در الهیات اسلامی، احتمالاً، پرتویی بر برخی مشکلات موجود در «تفسیرهای سنتی از احکام زندگی سیاسی» مسلمانان خواهد افکند. این سنت که اکنون جزئی از هویت و اصالت ما بوده و تار و پود عقلانیت سیاسی امروز ما را تشکیل می‌دهد، ابعاد پیچیده‌ای دارد که تأکید بر «ذات نامستقل انسان» یکی از مهمترین این ویژگیها است.

بر خلاف تجدّد اروپایی که با تکیه بر استقلال و تفرد انسان، اندیشه «فرد عاقل» یا

Subject - Individual را به عنوان مبنای تفکر و تجربه سیاسی تأسیس نموده و بدین سان بر نظم سیاسی مردم سالار نظر دارد؛ الهیات اسلامی، به ذات ناخود بسنده انسان می‌اندیشد که نیازمند عقل منفصل و راهنمای خارجی است. علامه طباطبایی، مفسر معاصر شیعه، در اشاره به این نکته، و در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره\* می‌نویسد:

«سبب دعوت دینی، همان سیر بشر به سوی اختلاف است. همان طور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشانند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف، فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او، میسر نمی‌شود. و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او، عهده دار آن شود، و به همین جهت، خدای سبحان از راه بعث انبیا و تشریح شرایع... این اختلاف را برطرف می‌کند.

... معلوم است که انسان، خودش نمی‌تواند این نقیصه را برطرف کند. چون فطرت خود او، این نقیصه را پدید آورده [است]، چگونه می‌تواند خودش آن را برطرف ساخته [و] [راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی اش هموار کند؟]»<sup>(۲)</sup>

لذا به اعتقاد علامه طباطبایی، عقلانیت سیاسی که بخشی از عقل عملی است، مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش، بالفعل، موجود است. و چون این احساسات فطری، خودش عامل اختلاف است؛ بنابراین، تدبیر سیاسی انسانها، نیازمند راهنما و مدبری خارج از تعقل فرد انسان است.<sup>(۳)</sup> الهیات اسلامی، با تحفظ بر مقدمات مبتنی بر «انسان ناخود بسنده»، وحی و دین را شرط خود سامانی فطرت انسان می‌داند. وحی در اندیشه اسلامی، فرایندی است که در آن، وجود نابسنده و ناسازگار انسان، اخلاقی می‌شود و می‌تواند با گسست از اختلاف و خشونت، خود را مسؤول اعمال و زندگی سیاسی خویش بداند.<sup>(۴)</sup> ظهور این مفهوم از انسان در اندیشه اسلامی، وجهی دوگانه دارد؛ از یک سوی، فاصله ظریفی با تجدد

\* «كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...» (بقره ۲۱۳)

اروپایی پیدا کرده، و با آشکار کردن بنیاد غیر عقلانی عقل عملی و سوژه خود سالار غرب، خوش بینی افراطی مدرنیته نسبت رهیافتهای عقل سیاسی را مورد تردید قرار می‌دهد. و از طرف دیگر، زمینه نظری مساعدی برای ظهور اقتدارگرایی فراهم می‌کند. و چنانکه اندیشه‌های سیاسی مسلمانان نشان می‌دهد، ممکن است در صورت فراهم بودن برخی زمینه‌ها، دیوار، بلندی از اقتدار تدارک نموده و به سلب آزادیهای مکنون در نصوص اسلامی پردازد.

به هر حال، تجدد غربی، چنانکه کانت می‌اندیشد، مفهوم خاصی از فرد عاقل و فعال تأسیس کرده بود که بر خودمختاری ذات انسان، اعتقاد واثق داشت. و از آن روی که فردگرایی را پیش شرط اخلاقی بودن و مقیاس ارزش‌گذاری در جامعه و سیاست می‌دانست، زمینه ظهور نظامهای غیر دینی و مردم سالار را فراهم نموده بود؛ اما نقدهای متأخر از مفهوم انسان خودسالار / خودسامان، بسیاری از آرمانهای تجدد اروپایی را به پرسش کشید.<sup>(۵)</sup> ویلیام کانولی که خود، متأثر از «فرا - تجدد» است، در نقد تجدد غربی می‌نویسد:

«زندگی انسان در اساس خود، ناسازمند (Self - inclusive) است؛ حال آنکه، عقل مدرن بانفوذ به زوایای نوین زندگی می‌کوشد هر ناسازه رویاروی خود را حذف کند. این ترکیبی است خطرناک و بالقوه سرکوبگر. انکار ناسازه، خواه با نادیده گرفتن اشتیاق به یگانگی یا با وانمود [کردن] امکان تحقق آن در زندگی، خطرناک است.»<sup>(۶)</sup>

اندیشه اسلامی نیز با توجه به مقدمات انسان شناختی که دارد، با همان مضمونی که از کانولی نقل کردیم، اما از زاویه‌ای دیگر، به نقد تجدد غرب می‌پردازد. اخلاق دینی، لاجرم، در موضعی قرار می‌گیرد که امکان نقد فردگرایی معطوف به خصوصی کردن مذهب و ارزش زدایی از سیاست را پیدا می‌کند، و انسان اندیشنده را در برابر کابوس هیچ‌انگاری مدرن، توانا می‌سازد، زیرا با باور به هیچ بودن هستی و انسان، مشکل می‌توان زیست.

اما این تواناسازی در اندیشه دینی که می‌توانست آغازی برای بسط عقلانیت دینی و

نوعی تجدّد اسلامی باشد، فقط وجهی از انسان‌شناسی اسلامی است که جوانه‌های آن، سالها قبل و در زیر آوار اندیشه سلطانی و نظم اقتداری فرو مرد. انسان‌شناسی اسلامی، چنانکه اشاره کردیم، جنبه ناتوان سازی هم داشت و تقدیر چنان بود که این وجه از مفهوم انسان، به دانش مختار مسلمانان بدل شود. الهیات سنتی، نظامی از دانش اقتداری - بویژه در قلمرو سیاست تأسیس نمود که در قالب آن، وحی اسلامی نه به مثابه آغازی برای استقلال و اندیشیدن انسان اندیشنده؛ بلکه بر اساس مرجعیتی (Authority) دیده شد که تولید مستمر اقتدار از نتایج قهری آن بود.<sup>(۷)</sup> در سطور زیر، به برخی وجوه اقتدار گرایی در فلسفه اسلامی اشاره می‌کنیم.

## ۲) اقتدارگرایی در فلسفه اسلامی

در این نوشته، مجال آن نیست که تمام ابعاد اقتدارگرایی در فلسفه اسلامی طرح و بررسی شود و تنها به ملاحظاتی اکتفا، می‌کنیم که هر خواننده آثار فارابی و ابن سینا، ناگزیر به مدلول اقتداری و آزادی‌گریز فلسفه سیاسی مسلمانان پی می‌برد. اقتدارگرایی در فلسفه سیاسی فارابی، از آن رو است که وی، سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود طرح می‌کند و با توجه به دریافتی که از مراتب هر می موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول دارد، به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه او می‌پردازد.<sup>(۸)</sup> معلم ثانی بر این اساس، ملاحظاتی را وارد فلسفه سیاسی می‌کند که به طور بنیادی، به نفی آزادی می‌پردازد:

الف - فارابی، الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی در آمیخته، و با تکیه بر وحدت و شیوه استدلال، نتایج آن دو را به یکدیگر تعمیم می‌دهد. وی در «آراء اهل المدینه الفاضله» می‌نویسد: «نسبت سبب اول [خداوند] به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است».<sup>(۹)</sup> همچنان که در آفرینش، کلیه موجودات از وجود اول حادث شده و بوسیله آن، نظام می‌یابند؛ وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون او است و مدینه، نظامی مطابق نظم عالم دارد:

«پس، مدینه در این صورت به گونه‌ای است که اجزای آن، با یکدیگر ارتباط و ائتلاف داشته و در یک نظام مراتبی، بعضی تقدم و برخی تأخیر دارند... و مدبر چنین مدینه‌ای، شبیه به سبب اول است که وجود دیگر موجودات، به توسط او و قائم به اوست.»<sup>(۱۰)</sup>

ب - فارابی، با توجه به اندماج الهیات و سیاست، گام مهم دیگری بر می‌دارد. وی، اولاً، نوعی سلسله مراتب هر می در موجودات طبیعی «لحاظ» می‌کند، و آنگاه، همین نظم سلسله مراتبی مفروض در عالم الوهیت و طبیعت را به عالم انسان و سیاست نیز تعمیم می‌دهد. فارابی در فصل هشتم «آراء» اشاره می‌کند که موجودات عالم بسیارند و با وجود بسیاری، متفاضلند؛ یعنی برخی برتر از بعضی دیگر و پائین‌تر از بعضی دیگر می‌باشند. وی، موجودات الهیه را به تفضیل، از عالی‌ترین به پائین‌ترین، و بر عکس، موجودات طبیعی را از ناقصترین به کاملترین، رتبه و رده‌بندی می‌کند.<sup>(۱۱)</sup> فارابی، سپس بر شباهت و یگانگی ساختار عالم و نفس انسانی از یک سو، و سلسله مراتب اجزای مدینه از سوی دیگر، تأکید ورزیده و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می‌داند. در انسان‌شناسی معلم ثانی، «قلب، عضو رئیسه‌ای است که هیچ یک از اعضای بدن بر او ریاست ندارند و به دنبال آن، دماغ است که... ریاست او نه ریاست اولیه، بلکه ریاست ثانویه است... زیرا فی نفسه خادم دل است و سایر اعضا نیز خادم آن هستند.»<sup>(۱۲)</sup> فارابی، در فصلی با عنوان «گفتار در عضو رئیسه»، به مقایسه و یگانگی جایگاه خداوند، قلب و رئیس مدینه پرداخته و می‌نویسد:

«و همان طور که عضو رئیسه بدن، بالطبع کاملترین و تمام‌ترین اعضا، هم‌فی نفسه و هم در افعالی است که ویژه او است... رئیس مدینه نیز در آنچه ویژه او است، کاملترین افراد و اجزای مدینه است... همچنان که در انسان، نخست قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکوین دیگر اعضای بدن می‌گردد و سبب حصول قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها می‌شود، وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او، هم سبب تشکّل و تحصّل مدینه و اجزای آن شود. و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و ترتب مراتب آنها گردد... و

حال موجودات عالم نیز چنین است؛ زیرا نسبت سبب اول به سایر موجودات،

مانند پادشاه، مدینه فاضله است به سایر افراد و اجزای آن.»<sup>(۱۳)</sup>

مهمترین نتیجه‌ای که فارابی از این مقدمات و در حوزه فلسفه مدنی می‌گیرد، تقسیم اعضای مدینه به اجزای نابرابر و تحمیل یک نظم اقتدارگرا، سلسله مراتبی و عمودی بر اجزا و افراد شهر است که دوام و قوام هر یک از آن اعضا به رئیس اول است. در این نظم اقتداری؛

«هر جزء از اجزای مدینه رئیسی دارد که هیچ رئیسی بالاتر از او نیست.

همچنین، انسانهای تحت ریاستی وجود دارند که بر هیچ انسان دیگری ریاست ندارند. در بین این دو؛ یعنی رئیس مطلق و مرئوس مطلق، انسانهای دیگری قرار دارند که در عین حال که رئیس بعضی هستند، تحت ریاست بعضی دیگر نیز می‌باشند.»<sup>(۱۴)</sup>

فارابی به این ترتیب، رئیس مدینه را بر مدینه و مردم آن تقدم می‌دهد. وی، به این لحاظ که توانائیهای انسان و فطرت آنان را گوناگون و متفاوت می‌بیند، رابطه میان انسانها را رابطه‌ای تراتبی و اقتدار آمیز میان انسانهای ناقص و کامل - و نه رابطه میان انسانهای آزاد و برابر - می‌داند. وی در این راستا، به توصیف رهبرانی می‌پردازد که حکمت و دانش، مهمترین اوصاف آنان است.<sup>(۱۵)</sup>

ج - ابراز اهمیت دانش در زندگی سیاسی و اصرار بر تلازم / دانش قدرت در رئیس اول، اقتدار گسترده‌ای به رئیس اول مدینه و حاکم جامعه سیاسی می‌دهد. فارابی، با طرح پرسشی اساسی که آیا انسان عالم است یا جاهل، نظم سیاسی را بر اساس تفاضل علم و جهل انسانها استوار نموده و با اعطای سیاست به عالمان، اطاعت دیگران از آنان را امری ناگزیر تلقی می‌کند. و از این حیث، بین مدینه فاضله و «مضادات» آن تقابل می‌افکند. در اندیشه فارابی، «نابرابری در جوامع انسانی، اصلی اساسی و مشروع است. وی، این نابرابری را بر بنیاد درجاتی از دانش و نادانی، و نیز تمایز استعداد و فطرت انسانها در کسب آن درجات استوار نموده است:

«فطرت همه انسانها برای قبول معقولات اولیه آمادگی ندارد، زیرا اشخاص انسان،

بالطبع، با قوای متفاضل و استعدادهای متفاوت خلق شده‌اند.»<sup>(۱۶)</sup>

معلم ثانی توضیح می‌دهد که اکثر انسانها، نیازمند تعلیم و ارشاد بوده و بنابر این، به نوعی نیازمند ریاست دیگری هستند؛ زیرا انسانها به اعتبار توانایی در کسب دانش، و قدرت اجرای آن در جامعه، به چند گروه تقسیم می‌شوند. بیشتر مردمان، فقط می‌توانند به تقلید از دانش دیگران، «عمل» نمایند. اینان، بی‌آنکه سهمی در ریاست در زندگی سیاسی داشته باشند، برای همیشه و در همه موارد فرمانبردار هستند. جمعی دیگر، در عین حال که مقلد یک معلم و مرشد هستند، اما قادرند تعالیم رئیس دانشمند خود را به کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آنها وا دارند. به نظر فارابی، این گونه انسانها سهمی از ریاست دارند و همچنان که مرئوس رئیس اول هستند، رئیس دیگران نیز می‌باشند و به همین اعتبار، فارابی آنان را رئیس ثانی می‌نامد.<sup>(۱۷)</sup> فارابی، درباره دانش و جایگاه رئیس اول می‌نویسد:

«پس، رئیس اول علی‌الاطلاق کسی است که در هیچ موردی نه احتیاج دارد و نه اصلاً اتفاق می‌افتد که انسانی بر او ریاست نماید؛ بلکه علوم و معارف بالفعل برای او حاصل شده و بدین وسیله، هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان دیگری ندارد که او را ارشاد نماید.»<sup>(۱۸)</sup>

معلم ثانی، آنگاه که به اقتضای افلاطون، رئیس مدینه را به طبیعی حاذق تشبیه می‌کند که بر اساس دانش خود به معالجه بدن‌ها می‌پردازد؛ در واقع، پرتویی بر خصلت اقتداری شهر فیلسوف می‌اندازد، تشخیص مصلحت شهر را به عهده حاکم دانشمند گذاشته و بی‌آنکه نیازی به نظر شهروندان باشد، مردمان را از گهواره تا گور، تحت نظارت یک جانبه و دائم رئیس مدینه قرار می‌دهد:

«انسان مدنی، با صناعت مدنی، و سلطان، با صناعت سلطنت، تعیین می‌کند که [این معالجه] در کجا و چه کسی شایسته است که به کار برده شود و در چه کسی شایسته نیست که به کار برده شود...»<sup>(۱۹)</sup>

هر چند در این سطور، مجال آن نیست که به تفصیل، نتایج اندیشه فارابی در قیاس بین پزشک و حاکم مدینه پرداخته شود؛ اما به اجمال اشاره می‌کنیم که تمثیل پزشک و رئیس



مدینه برای فارابی اهمیت بسیار دارد؛ نخست آنکه، او تنها کسی است که قادر است درباره سلامت و بیماری هر یک از اجزای جامعه سخن جدی و حکم قطعی صادر کند. ثانیاً، او تنها کسی است که معیار «اعتدال و سلامت» در اخلاق و افعال سیاسی اهل مدینه را استنباط می‌کند و با توجه به شرایط و طبایع هر کس و هر مقام، دستورات خاصی تجویز می‌کند. ثالثاً، همچنان که طیب، به بیمار خود، دانش حفظ و سلامت بدن را می‌آموزد، رئیس مدینه نیز وظیفه تعلیم و ارشاد اهل مدینه را به عهده دارد. و از کارهای مهم او، اعطای ضابطه تشخیص و تمیز خیر و شر، به اجزای مدینه، و از راه آموزش است.<sup>(۲۰)</sup> به طور کلی، سرنوشت جامعه با ویژگیها و خصال رئیس مدینه؛ بویژه دانش او، پیوند وجودی دارد و اوست که «مصلحت شهر و نظام سیاسی» را تشخیص می‌دهد.

ابونصر فارابی، بدین سان، اقتدارگرایی گسترده‌ای را در فلسفه سیاسی اسلامی تأسیس می‌کند و آنگاه که فلسفه و شریعت را با هم تطبیق نموده و به ملازمه آن دو در جامعه اسلامی حکم می‌کند، در واقع، عناصر اقتداری و آزادی‌گریز مکنون، در «شهر فیلسوف» را به «امت نبی (ص)» و سیاست اسلامی نیز سرایت و انتقال می‌دهد. به نظر او در جامعه‌ای که شریعت حاکم است، همانند شهر فیلسوف، نظم اقتداری وجود دارد؛ تنها با این تفاوت که رئیس جامعه اسلامی، ناگزیر باید به صنایع فقه مجهز شود: «فیضطرّ حیثئذ الی صنایع الفقه»<sup>(۲۱)</sup>

فارابی، چنین می‌اندیشد که به اعتبار وحدت عقل و شرع و یکسانی حقیقت فلسفه و دین، ماهیت احکام فقیه و فیلسوف واحدند و جایگاه فقیهان در جامعه اسلامی، شبیه فیلسوف و متعقل در دیگر جوامع خواهد بود. بنابراین، حاکمان جامعه اسلامی، بی آنکه بالاصاله نیازی به فلسفه داشته باشند، لازم است که بر تمام تصریحات واضح شریعت (ص) و احکام و قوانین او آشنا شوند و بر همان مبنا، به استنباط احکام زندگی سیاسی در هر عصر و زمان پردازند.<sup>(۲۲)</sup>

اقتدارگرایی، خاص فلسفه سیاسی فارابی نیست؛ بلکه به هر متن و هر اثر بزرگ فلسفی در جهان اسلام که نگاه می‌شود، آسمان تقریباً به یک رنگ است. به عنوان مثال، پس از فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ هـ) شاید بتوان از ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ) به عنوان یکی از

بزرگترین نماینده فلسفه اسلامی یاد کرد. وی هر چند به دلایلی که در اینجا مجال آن نیست، بحث فلسفی اندکی در باب سیاست دارد؛ اما تأملات کوتاهی که در مقاله دهم «الهیات شفا»، پایان «الهیات نجات»، و نیز رساله کوچک اما پر اهمیت «السیاسة» دارد، سنتی از انسان‌شناسی و نظم سیاسی ارائه می‌دهد که به طور معمول، ساخت اقتداری و آزادی‌گریز دارد. شیخ الرئیس، اختلاف و تفاضل عقلها و فطرتها و نیز، مراتب اجتماعی - سیاسی انسانها را امری طبیعی و مطابق تدبیر خداوند متعال می‌داند و می‌نویسد:

«[خداوند] بافضل و رحمت خویش، بر مردمان منت نهاد، و آنان را در عقلها و

اندیشه‌هایشان نابرابر آفرید؛ همچنان‌که در دارایی، منازل و رتبه‌های [اجتماعی] متفاوت نمود؛ زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانائیهایشان فسادی نهفته است که آنان را به نابودی سوق می‌دهد. پس، صاحبان عقل و اندیشه می‌دانند که هرگاه تمام مردمان پادشاه بودند، همدیگر را نابود می‌کردند، و اگر همه رعیت و بنده بودند، خود را به کلی هلاک می‌نمودند؛ همچنان‌که اگر در ثروت مساوی بودند، احدی به دیگری خدمت نمی‌کرد و یاری نمی‌رساند، و اگر در فقر و نداری یکسان بودند، یکسره به کام مرگ می‌رفتند. پس، از آن روی که حسد و رزی در طبع انسانها و تباهی در جوهرشان است، اختلاف توانائیهها و تفاوت احوالشان سبب بقا و ماندگاریشان است.» (۲۳)

ابن سینا، بر همین اساس، حاکمان را برترین و شایسته‌ترین انسانها، در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می‌داند: «حاکمان، کسانی هستند که خداوند، حفظ بندگان را به دست آنان سپرده، تدبیر شهرها و تدبیر امور مردم را به آنان وانهاده، و سیاست رعیت را به آنان تفویض فرموده است.» ابن سینا، سپس سلسله مراتب مردمان را، از بالاترین تا پایین‌ترین، و به ترتیب «الأمثل فالأمثل» بر می‌شمارد و تأکید می‌کند که تک تک انسانها، در عین حال که شبان زیر دستان هستند، رعیت مافوق نیز می‌باشند. وی، اضافه می‌کند که دایره سلطه یا فرمانبری هر کس، به اندازه شعاع توانمندی‌هایی است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است. (۲۴)

ابن سینا با همین دریافت اقتداری و تراتبی از طبایع انسانها و نظم مدینه، آنگاه که

سیاست را به بحث اساسی نبوت پیوند می‌زند، بنابه «الزام قیاس» اقتدارگرایی مکنون در فلسفه اسلامی - افلاطونی را به حوزه دانش شرعی و فقه سیاسی نیز سرایت می‌دهد. وی، به این لحاظ که جامعه انسانی و حیات مدینه را چونان دیگر پدیده‌های طبیعی، به گونه‌ای می‌بیند که بالذات مستعد دخول شرّ در قضای الهی هستند، چگونگی آفرینش، و تفاضل و تمایز انسانها در مدینه را ناشی از «مبدأ عنایت الهی» می‌داند<sup>(۲۵)</sup> و بدین ترتیب، بر ضرورت نبوت و شریعت حکم می‌کند.

مهمترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا، وضع سنن و ترتیب مدینه بر اساس اجزای سه گانه حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران. و نیز، ترتیب ریاست اقتداری و سلسله مراتبی هر یک از اجزا و اجناس سه گانه، از عالی تا دانی (افناء الناس) است. بوعلی، در فصل چهارم از مقاله دهم الهیات شفا می‌نویسد:

«پس، واجب است که نخستین قصد و وظیفه شارع و قانونگذار در وضع سنن و ترتیب مدینه بر اجزای سه گانه؛ حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران (المُدَبَّرُونَ، و الصَّنَاعَ وَ الْحَفِظَةَ) بوده، و در هر جنس از آنها نیز رئیسی مقرر کند که بعد از او هم سلسله مراتبی از رؤساء تا پائین‌ترین انسانها ترتیب یافته‌اند. و هرگز نباید انسانی در شهر بیکار مانده و فاقد مقام و جایگاهی تعیین شده و محدود باشد.»<sup>(۲۶)</sup>

به هر حال، پرسشها و برداشتهایی که فیلسوفان مسلمان، درباره سرشت قدرت سیاسی، و در درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی طرح کرده‌اند، برای تاریخ گذشته و امروز تفکر اسلامی اهمیت بسیاری دارند. آنان با پیوند میان نظام فلسفی خود با الهیات اسلامی، اندیشه دینی را به خصوص در قلمرو انسان و سیاست، در بن بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومه فلسفی خود قرار داده‌اند. فلسفه اسلامی با بسط مفاهیم اساسی و حیاتی اسلامی، عنایت الهی و نبوت، بر شالوده ما بعد الطبیعه، انسان‌شناسی و شهر افلاطونی، تفسیری از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع، اقتدارگرایی مکنون در آن، بیش از آنکه بر خاسته از نصوص دینی باشد، باز پرداختی ویژه از فلسفه یونانی بود.

در عین حال، فلسفه اسلامی که با فارابی و ابن سینا، تفسیری به شدت اقتدارگرا و آزادی‌گریز از نصوص اسلامی و زندگی سیاسی ارائه کرده بود، مدتی طولانی مورد

توجه قرار گرفت و دیگر نصوص و منابع دینی ناظر به آزادی و مسؤولیت فردی انسانها را به حاشیه راند. این اندیشه، ضمن آنکه همواره تفسیری مسلط بود، تمایل به آن داشت که بایگانه کردن خود با دین، دیگر اندیشه‌ها را که لازمه طرح آزادی است، بدعت دانسته و به گونه‌ای طرد نماید.

### ۳- تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین

فلسفه و طبعاً الهیات منبعث از آن، که اکنون به سنتی نیرومند در اندیشه اسلامی بدل شده است، سلطه مؤثری در اندیشه و عمل امروز جامعه اسلامی بر جای گذاشته است؛ به گونه‌ای که شاید بتوان سلطه بر قاری و قرائت معاصر را یکی از مهمترین ویژگیهای فلسفه و الهیات سنتی تلقی نمود. الهیات اسلامی، این سلطه را عمدتاً با تکیه بر استراتژی اتحاد با دین اعمال می‌کند. فلسفه سنتی به رغم آنکه خود، زمانی با برخی از نصوص دین - یا حداقل برخی ظهورات و استظهارات نص - چالش بسیار داشت؛ اما اکنون به طور گسترده‌ای با دین یگانه شده و تلازم پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که هرگاه سخن از فلسفه سنتی مطرح شود، بلافاصله دین اسلام به ذهن می‌رسد. فلسفه و الهیات سنتی، به این ترتیب، به هویتی مقدس بدل شده است که هرگونه اعراض یا نقد آن، به معنای بد دینی، پوچی، بدعت و خروج از «اصالت اسلامی» تلقی می‌شود.<sup>(۲۷)</sup>

نصر حامد ابوزید، به درستی توضیح می‌دهد که در تمدن اسلامی، قواعد تولید دانش و سیاست، مبتنی بر سلطه متون سنتی است و اهمیت عقل نیز در توضیح بی‌تذکر آرای گذشتگان خلاصه می‌شود. وی، آغاز این تحول را که عقلانیت اسلامی از تأملات انتقادی به سمت استناد به متون سابقین گذر کرد و فعالیت‌های علمی را به طور کلی در دایره تکرار و تقلید قرار داد، از قرن چهارم هجری به بعد می‌داند. ابوزید، این دوره را در پیوند با خلافت عباسیان، «عصر حاکمیت تقلید» می‌نامد و می‌نویسد:

«در عصر تقلید، اقوال اجتهادی اندیشمندان تبدیل به «نصوص» شد. به این معنا که آثار آنان، موضوع شرح و تفسیر و استنباط واقع شده و در میدان تولید آثار متأخران قرار گرفت. تألیفات دانشمندان، به شرح تألیفات سابق محدود شد.

نویسندگان به شرح لغات و جمله جمله متون سابق پرداختند. با افزایش شرحهای متوالی، به تدریج، سنت حاشیه نویسی و شرح حاشیه در حاشیه رواج پیدا کرد. و بدین سان، همه تلاشهای علمی مسلمانان به شرح متون در حواشی کتابها خلاصه شد. این تحول، علاوه بر فقه، در بقیه علوم اسلامی، همچون: ادبیات، بلاغت، علوم قرآن، حدیث، تفسیر و علوم عقلی نیز اتفاق افتاد. و آثار دانشمندان متأخر علم کلام به شرح، یا تلخیص متون قدیم تحول یافت و هلم جزا.»<sup>(۲۸)</sup>

در جریان این سلسله استنادهای مکرر، نصوص اولیه دین؛ یعنی قرآن و سنت معصومین علیهم السلام، منحصرأ از نگاه متون تولید شده در الهیات سنتی دیده شد و موجب اتحاد دین با الهیات سنتی و فلسفه اسلامی گردید. این دگر دیسی، مرتبه متون و فلسفه سنتی ما را چنان بالابرد که همپایه نصوص اصلی دین نمود و با تعمیم قداست دین به متون و الهیات سنتی، عقل و اندیشه را به دایره بسته تکرار و شرح و تحشیه فروکاست. بدین ترتیب، شاید بتوان یکی دیگر از مشکلات نظری طرح آزادی در جامعه امروز را در استمرار و حاکمیت همین پدیده تقلید، و سنت حاشیه نویسی در تفکر اسلامی دید که در پیوند با موقعیت فلسفه و متون سنتی، مانع از طرح اندیشه‌ها و تحقیقات انتقادی در نصوص، اسلامی است.

## پی نوشتها:

۱. برای برخی مبانی آزادی در اندیشه اسلامی، بنگرید به: فصلنامه علوم سیاسی، قم: سال اول ش ۳، زمستان ۱۳۷۷.
۲. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳) ج ۲، ص ۱۹۷.
۳. همان، ص ۲۲۲.
۴. محمد ارکون، الفکر الاسلامی: نقد و اجتهاد، ترجمه هاشم صالح (بیروت، دارالاساقی، ۱۹۹۸)، ص ۱۶۵.
۵. لطفاً بنگرید به:
- Michel Foucault , *The order of Things* (London ; Routledge , 1997) P. 385.
۶. کیت آنسل - پیرسون، هیچ انگار تمام عیار؛ مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی نیچه، ترجمه محسن حکیمی (تهران: خجسته، ۱۳۷۵) ص ۲۳۷.
۷. محمد عابد الجابری، التراث و الحداثه (بیروت: المركز الثقافي العربی، ۱۹۹۳) ص ۸۹ به بعد.
۸. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران (تهران: کویر، ۱۳۷۴) ص ۱۲۲.
۹. ابو نصر فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، تحقیق علی ابوملحم (بیروت: دارالهلل، ۱۹۹۵) ص ۱۱۷.
۱۰. ابو نصر فارابی، السياسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجاری (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۳) ص ۸۴.
۱۱. فارابی، آراء، پیشین صص ۴۸ و ۵۹. ترجمه فارسی، صص ۱۱۹ - ۱۲۰ و ۱۳۸.
۱۲. همان، ص ۸۷. ترجمه فارسی، صص ۱۹۴ - ۱۹۵.
۱۳. همان، صص ۱۱۶ - ۱۱۸. ترجمه فارسی، صص ۲۶۰ - ۲۶۲.
۱۴. فارابی، فصول منتزعة، تحقیق فوزی متری تجار (بیروت: دارالمشرق، بی تا) ص ۶۷.
۱۵. رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی (تهران: شورای عالی فرهنگ، ۱۳۵۶) صص ۱۱۰ - ۱۱۱.
۱۶. فارابی، السياسة المدنیة، پیشین ص ۷۴.
۱۷. همان، صص ۷۷ - ۷۸.
۱۸. همان، ص ۷۹.

- 
١٩. فارابي، فصول منتزعة، پيشين صص ٢٤ - ٢٥.
٢٠. همان، ص ٤٤.
٢١. فارابي، كتاب الملة ونصوص اخرى، به كوشش محسن مهدي (بيروت: دارالمشرق، ١٩٩٠)، ص ٥٠.
٢٢. فارابي، الحروف، تحقيق محسن مهدي (بيروت، دارالمشرق، ١٩٩٠) صص ١٣٣ - ١٣٤، و ٤٦ - ٤٨. همچنين بنگريد به: الملة، ص ٦٠.
٢٣. ابن سينا، رسالة في السياسة، صص ٢ - ٣.
٢٤. همان، صص ٣ - ٤.
٢٥. ابوعلی سينا، الهيات شفا (قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، ١٤٠٤ق) ص ٤٣٥؛ ونيز، الهيات نجات، ترجمه سيد يحيى يثري (تهران: فكر روز، ١٣٧٧) ص ٣١٠.
٢٦. ابن سينا، الهيات شفا، ص ٤٤٧.
٢٧. نصر حامد ابوزيد، النص، السلطه، الحقيقة (بيروت: مركز الثقافى العربى، ١٩٩٥) ص ١٣.
٢٨. همان، صص ١٩ - ٢٠.