نگاه

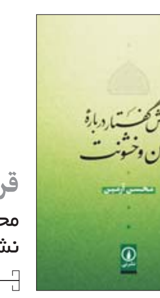
دولت‌پژوهی در جهان اسلام

شرق: «پیامبری و قرارداد» نام آخرین پروژه داود فیرحی است که به تازگی در نشر نی منتشر شده است. طرح‌نامه این پروژه تحت عنوان «پیامبری و حکمرانی قراردادی؛ نظریه‌ای درباره سیره حکمرانی پیامبر اسلام بر اساس الگوی قرارداد» در زمان حیات فیرحی تهیه شده و کار نوشتن اثر نیز کلید خورده بود و قرار بر این بوده که کتاب تا بهار سال ۱۴۰۰ آماده انتشار شود که مرگ فیرحی مانع از تکمیل کار شد. موضوع این کتاب از سال‌ها پیش از نوشتن این اثر دغدغه فیرحی بود تا اینکه او در سال ۱۳۹۷ برای فعلیت‌بخشیدن به ایده‌ای که سال‌ها به آن اندیشیده بود، طرح بحث سیره پیامبر را در قالب درسگفتارها، نشست‌ها، یادداشت‌ها و سمینارهای متعدد علمی آغاز کرد. کتاب «پیامبری و قرارداد» در واقع شامل درسگفتارهای داود فیرحی است که با تنظیم و تحقیق اکبر محمدی به چاپ رسیده است. این درسگفتارها در سه دوره ارائه شده‌اند. دوره اول شامل یازده جلسه با این عناوین است: «مفهوم سیره و استعاره راه»، «اعتبار و حجیت سیره»، «سیره اقتدارگرا یا دموکراتیک»، «سنت قرارداد در شبه‌جزیره عربستان»، «پیامبر و پیش‌نویس قرارداد مدینه»، «حضور و مشارکت یهودی‌ها در قرارداد مدینه»، «برخی نکات مهم در قرارداد مدینه»، «پیامدها و نتایج قرارداد مدینه»، «از قانون اساسی مدینه تا صلح حدیبیه»، «ماهیت و تیپ قراردادها پس از پیمان صلح حدیبیه»، «قرارداد صلح طائف»، «از قرارداد طائف تا رحلت پیامبر». دوره دوم این درسگفتارها شامل سیزده جلسه با این عناوین است: «مسلمان امروز و دولت پیامبر»، «اعتبار تاریخی- فقهی و زمینه اجتماعی میثاق مدینه»، «هجرت و هندسه قرارداد مدینه»، «قرارداد مدینه و حقوق شهروندان یهود»، «انواع حقوق ناشی از قرارداد»، «قواعد عمومی قرارداد مدینه»، «قرارداد صلح حدیبیه»، «قرارداد ثقیف/ طائف»، «قرارداد با مسیحیان نجران»، «تحولات پیمان نجران در دوره خلفای راشدین»، «قرارداد با یهودیان (پیمان مقنا و خیبر)»، «پیمان یمایه و منشور پیامبر در حجه‌الوداع»، «غدیر، امامت و سیره پیامبر اکرم». دوره سوم شامل پنج جلسه با این عناوین است: «قراردادگرایی در ادبیات مسیحی»، «نظریه قرارداد در جهان اسلام»، «ارکان حکمرانی قراردادی»، «بررسی مفاهیم و بندهای قرارداد مدینه» و «تأملی در متن قرارداد مدینه». فیرحی در بخشی از توضیح این پروژه نوشته بود: «تحلیل ماهیت دولت پیامبر (ص) اهمیت زیادی برای نواندیشی دینی، تجدد سیاسی و اصلاح نهاد دولت در ایران و دیگر جوامع اسلامی دارد. مطالعات چندساله و نیز چند ترم تدریس در حوزهِ سیره سیاسی پیامبر اسلام نشان می‌دهد که این شیوه حکمرانی به‌طور بنیادی بر الگوی قرارداد استوار است. قراردادها و پیمان‌های موجود از پیامبر اسلام، چنان تعدد و تواتر دارند که دولت آن حضرت را می‌توان دولت قراردادی نامید. این پژوهش به کاوش در این اسناد و الگوی حکمرانی در سنت پیامبر می‌پردازد».

پیامبری و قرارداد
داود فیرحی
نشر نی

ریشه‌های خشونت در جهان مدرن

کتاب «قرآن و خشونت» که این نیز اخیرا در نشر نی منتشر شده، شامل شش گفتار از محسن آرمین با این عناوین است: «گفت‌وگو در قرآن»، «ناسزا در قرآن»، «امر به معروف و نهی از منکر از منظر قرآن»، «رواداری با دیگرکشان در آینه وحی الهی و سیره نبوی»، «جهاد از منظر قرآن؛ نقد نظریه جهاد در فقه کلاسیک» و «داعشیسم؛ دین قدرت‌مدارِ منهای اخلاق». کتاب پیشگفتاری هم با عنوان «درباره خشونت» دارد. آرمین در بخشی از مقدمه‌اش نوشته که اگرچه در دوران جدید بر کرامت و حقوق ذاتی انسان تأکید می‌شود اما با این حال به سختی می‌توان ادعا کرد که مدنیت امروز، به رغم تمامی دستاوردها و نیز ادعاها، از دامنه و شدت خشونت‌های گذشته کاسته است بلکه شاید بتوان مدعی شد که تاریخ بشر هیچ‌گاه شاهد این حد از خشونت و این میزان از تنوع اشکال خشونت علیه انسان نبوده است. او همچنین به رشد تکنولوژی در جهان معاصر اشاره کرده و می‌گوید تکنولوژی به مثابه ادامه وجود انسان، نسبت وی را با جهان دگرگون و توان و خواسته‌های او را صدچندان ساخته است. نتیجه همه این‌ها به خشونت مدرنی منجر شده که با خشونت دوران کهن تفاوتی ماهوی دارد. ما امروز این خشونت را در تخریب طبیعت، فقر و محرومیت و جنگ‌های ویرانگر، نسل‌کشی و آوارگی انبوهی از انسان‌ها می‌بینیم. در جهان کنونی، نسل‌کش و جنایت علیه بشریت صرفا با انگیزه‌های نژادی نظیر آنچه جنگ دوم جهانی را بر انسان امروز تحمیل کرد یا فجایعی نظیر سیاست‌های ضدبشری دولت چین علیه ایغورهای مسلمان و یا آنچه در رواندا رخ می‌دهد، انجام نمی‌پذیرد، بلکه گاه شاهد خشونت‌هایی در اوج سبعیت و درندگی به نام دین هستیم. جنایات علیه مسلمانان بوسنی و هرزگوین، مسلمانان روهینگیا در میانمار، قساوت داعش علیه کردهای ایزدی، هزاره‌های افغانستان، مسلمانان و انسان‌های بی‌گناه در خاورمیانه و اروپا نمونه‌هایی از صحنه‌های شرم‌آور و خجالت‌بار خشونت و ترور به نام دین در دوران جدیدند. آرمین نوشته که برخی تحلیل‌گران و نویسندگان اروپایی و امریکایی، که همچنان گرفتار توهمات اروپامحورانه و غرب‌محورانه قرون هجدهم و نوزدهم هستند، ترجیح می‌دهند آموزه‌های اسلام و قرآن را منشا خشونت در خاورمیانه و برخی کشورهای اروپایی بدانند. اما او می‌گوید چنین برداشتی به غایت ساده‌انگارانه و سطحی است و درواقع آنها با این رویکرد می‌کوشند تا مسئولیت دول غربی و حکومت‌های استبدادی تحت نفوذ و دست‌نشانده قدرت‌های غربی در کشورهای مسلمان را در قبال پیدایش و گسترش این پدیده در جوامع مسلمان انکار کنند. آرمین در بخشی دیگر از مقدمه کتاب نوشته: «درست است که خشونت ریشه در جهل و فقر و عقب‌ماندگی و توسعه‌نایافتگی و نابرابری و نیز استعمار دارد و... مسئولیت حکومت‌ها و قدرت‌های محلی و بین‌المللی در پیدایش و تشدید این پدیده قابل‌انکار نیست، اما متفکران و روشنفکران نمی‌توانند از زیر بار مسئولیتی که در قبال این پدیده دارند، شانه خالی کنند. عالمان و روشنفکران مسلمان باید مسئولیت خود را در مقابله با این پدیده ضدانسانی در جوامع مسلمان بپذیرند... و بیش از پیش به مبارزه با عوامل فرهنگی و فکری موجدِ خشونت اهتمام ورزند».



قرآن و خشونت
محسن آرمین
نشر نی

گفت‌وگوی احمد غلامی با حسین واله و حسین هوشمند درباره کتاب «نظریه سیاسی در اسلام»

راه‌های ورود به دموکراسی

«نظریه سیاسی در اسلام» نوشته علی الزمیع با ترجمه حسین واله، تحلیلی انتقادی بر اندیشه سیاسی اسلام و تحولات تاریخی آن است که امکان تأمل بر نظریه سیاسی در اسلام را فراهم می‌کند. الزمیع در این کتاب با ارجاع به مهم‌ترین دیدگاه‌ها و جریان‌های جهان اسلام می‌کوشد نظریه سیاسی اسلام را در پیوند با نظریه و عمل بازخوانی کند و در این مسیر با دقت در دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف، به بازخوانی انتقادی اسطوره‌ها و بدخوانی‌ها یا بدفهمی‌ها درباره نظریه سیاسی اسلام بپردازد. حسین واله، مترجم کتاب معتقد است کتاب «نظریه سیاسی در اسلام» بهترین و جامع‌ترین اثری است که در موضوع سیاست در جهان اسلام نوشته شده و هم از منظر تاریخی و هم از منظر تئوریک به موضوع پرداخته است. خاصه آنکه در روزگار ما و در وضعیتی که اغتشاشات مفهومی و ذهنی زیاد شده، به مسئله نظریه سیاسی در اسلام نوعی انسجام می‌بخشد و با نگاه جامع تئوریک تاریخی خود، اسلوب فکری می‌سازد. حسین هوشمند نیز معتقد است این کتاب حکایتی از کوشش روشنفکران دینی و مسلمانی است که طی صدسال گذشته به شیوه‌های متفاوت تلاش کردند بین آموزه‌های جهان‌شمول مثل حقوق انسان‌ها و کرامت انسانی، با ارزش‌های دینی خودشان سازگاری ایجاد کنند و به اجماع همپوشان بین آموزه‌های بنیادی دینی و ارزش‌های دموکراتیک دست پیدا کنند.

عکس: احسان قلیچی

کتاب «نظریه سیاسی در اسلام» اثر مهم و ارزشمندی است که در آن با متفکرین پرشماری از جهان عرب آشنا می‌شویم که تاکنون برای برخی از ما ناآشنا بوده‌اند. آقای واله چه شد که تصمیم گرفتید این کتاب را برای ترجمه انتخاب کنید؟ این کتاب و نویسنده‌اش علی الزمیع چه جایگاهی دارند، و روش علمی نویسنده چیست؟

حسین واله: کتاب «نظریه سیاسی در اسلام» یکی از بهترین‌ها یا شاید بهترین و جامع‌ترین اثری است که در موضوع سیاست در جهان اسلام، هم از منظر تاریخی و هم از منظر تئوریک، نوشته شده است. زمان مطالعه کتاب به زبان اصلی، با خواندن هر قسمتش فکر می‌کردم این اثر به انسجام یافتن مجموعه اطلاعاتی که در ذهن‌مان به شکل پراکنده داشته‌ایم کمک بزرگی می‌کند و آنها را سروسامان می‌دهد و نکات نادیده را نشان‌مان می‌دهد. این کتاب بیش از مجموعه‌ای از اطلاعات است و علاوه بر اینکه یافته‌هایی را به خواننده منتقل می‌کند، یک اسلوب نگاه‌کردن را هم می‌آموزد. در وضعیتی که اغتشاشات مفهومی و ذهنی زیاد شده، خیلی اوقات اصل آرا گم می‌شود یا بعضی از آرا بد فهمیده و بد نقد می‌شوند، لذا فکر کردم اگر فارسی‌زبان‌ها بتوانند به این کتاب دسترسی پیدا کنند گام بزرگی برداشته‌ایم. پس وجوه اهمیت کتاب این است که اولاً بسیار جامع است و ثانیاً نگاه تاریخی و تئوریک دارد، همچنین آموزنده است و راه نشان می‌دهد. علی الزمیع در کویت تحصیلات اسلامیات داشته ولی بعد برای تحصیل در فلسفه سیاسی به غرب رفته است. در همین کتاب بحثی تئوریک کرده که نظریه سیاسی از چه ارکانی تشکیل می‌شود که بحث مهمی است، چون بسیارند کسانی که فکر می‌کنند می‌توانند به نظریه بپردازند درحالی‌که منطق نظریه‌پردازی در آن حوزه را نمی‌دانند. دوم اینکه او از عالم هپروت و اسطوره و تصورات و به تعبیر من از آکادمی محض به واقعیت می‌آید و بی‌طرفانه بررسی می‌کند که در واقعیت زیسته امت اسلام چه اتفاقی افتاده است. خیلی‌ها کسانی که به واقعیت زیسته امت اسلامی نگاه کرده‌اند اما بسیاری‌شان از پیش جهت‌گیری داشته‌اند. بعضاً تعصب‌های مذهبی و قومی داشته‌اند، اما علی الزمیع این تعصبات را ندارد. توفیق او شاید به خاطر این است که علاوه بر اینکه اهل درس و مدرسه و فقه و کتاب بوده، اهل عمل سیاسی هم بوده. او فعال سیاسی در کویت بوده و فعال اجتماعی و مدنی است و مؤسسه‌های تحقیقاتی مؤثری را مدیریت کرده است. لذا شاید جامعیت این اثر ناشی از این باشد که الزمیع هم تجربه سیاسی و عملیاتی و هم مهارت علمی و تئوریک دارد. از نظر تاریخی کتاب از صدر اسلام شروع می‌کند و شرح می‌دهد که آنچه به‌عنوان یک پدیده سیاسی رخ داد چه بود و با زبان امروز چگونه می‌توان آن را توصیف کرد و در طول زمان دچار چه فراز و فرودهایی شد. بعد سه دوره را در پی هم توضیح می‌دهد: دوره بعد از پیامبر بلافصل، دوره امپراتوری‌ها و دوره بعد از سقوط امپراتوری عثمانی. و بحث می‌کند هرکدام از این حوادثی که در زمین و واقعیت رخ داده چه اثری در ذهنیت آدم‌ها ازجمله در ذهنیت صاحبان اندیشه گذاشته است.

جالب این است که در این بررسی تاریخی متفکران معاصر هم مورد توجه بوده‌اند.

واله: بله کتاب تا امروز پیش می‌آید. نکته قابل‌توجه دیگر هم این است که به آنچه در جهان اهل سنت و در جهان شیعی صورت گرفته تا حدی توجه داشته است. کتاب هر دو را بدون تعصب توصیف می‌کند و نقاط قوت و ضعف‌شان، تفاوت‌ها و استدلال‌هایشان را توضیح می‌دهد.

به آشفتگی و پریشانی ذهنی اشاره کردید و در این زمینه با شما همراه و همدل هستم و فکر می‌کنم این کتاب نیاز ما را از جهت انسجام فکری و آگاهی به اینکه در کدام جغرافیای فکری قرار گرفته‌ایم برآورده می‌کند. نکته دیگری که البته به بحث ما چندان ارتباطی ندارد و فقط می‌خواهم به آن اشاره کنم، این است که در آثار مرحوم سید جواد طباطبایی به دو چهره اشاره می‌شود که در این کتاب نیز از آنها نام برده می‌شود؛ یکی پاتریشیا کرون و دیگری ماوردی. در کتاب‌های مرحوم طباطبایی نگاهی منفی و تقلیل‌گرایانه به این دو وجود دارد. در آثار او، ماوردی یک چهره خشکِ متصلب و بدون انعطاف است، در صورتی که در کتاب «نظریه سیاسی در اسلام»، ماوردی چهره‌ای است که به مردم بها می‌دهد و مانیفستش بر مردم استوار است نه بر خلافت و خلیفه. اما طباطبایی که می‌خواهد شریعت‌نامه‌ها را در برابر سیاست‌نامه‌ها بگذارد، چهره دیگری از ماوردی ارائه می‌دهد. همچنین درباره پاتریشیا کرون می‌گوید کتابش محلی از اعراب ندارد و خواندنش بی‌ثمر است. نمی‌خواهم در مورد طباطبایی بحث کنیم، فقط می‌خواهم بگویم کتاب علی الزمیع با نظرات طباطبایی تضادی به وجود می‌آورد که خواننده خودش باید درباره‌اش قضاوت کند. آقای دکتر هوشمند وقتی در مورد نظریه سیاسی و حکومت دینی صحبت می‌کنیم و می‌خواهیم منظومه‌ای این‌چنینی را شکل بدهیم، قاعدتاً در مواجهه با دنیای مدرن قرار می‌گیریم. جهان امروز در سیطره کامل سرمایه‌داری است و تا اطلاع ثانوی سرمایه‌داری به همه رقبای ایدئولوژیکش فائق آمده است. البته اندیشه‌های مارکسیستی با متفکرانی صاحب‌نام هنوز وجود دارد، اما در هر صورت جهان بر پاشنه سرمایه‌داری می‌چرخد. به نظر می‌رسد این نظریه سیاسی یا حکومت اسلامی در مواجهه و تعارض با این دنیای بیرون خودش را تعریف نمی‌کند، آیا جهان سرمایه‌داری اجازه رشد چنین تفکری را می‌دهد؟

حسین هوشمند: می‌خواهم پاسخ به پرسش را به نکاتی که نویسنده در این کتاب گفته محدود کنم تا از این طریق معرفی بیشتری از کار ایشان صورت بگیرد. نویسنده در سراسر کتاب نظریه کلی‌اش درباره نسبت دین و سکولاریسم یا حکومت دینی را خیلی روشن بیان کرده است. به تبیین و دسته‌بندی جریانات اندیشه سیاسی در اسلام معاصر پرداخته و به جریان بنیادگرایی مذهبی اشاره می‌کند که معتقد است حاکمیت از آن خداوند است و این حاکمیت از طریق استقرار شریعت توسط علمای دینی امکان‌پذیر است و نظریه ولایت فقیه را هم در ذیل این قرار می‌دهد. در برابر این نظریه، به تعبیر خودش از «مقاصدی‌ها» نام می‌برد که شامل طیف وسیعی از متفکران اسلامی از جمال‌الدین اسدآبادی تا دوران مدرن می‌شود. اغلب چهره‌های جریان مقاصدی اصولا اعتقادی به حکومت دینی ندارند و کثیری از این‌ها از نظریه خلافت اسلامی عبور کرده‌اند. در انتهای کتاب وقتی از ویژگی‌های مقاصدی‌ها می‌گوید، یکی از ویژگی‌های مهم آنها عبور از حاکمیت دینی یا خلافت اسلامی و میل به دولت ملی و دفاع از آن است. البته مباحث معرفت‌شناسانه‌ای مثل تمایز بین دین و معرفت دینی، مقدس‌بودن دین و ناکامل‌بودن فقه و معرفت دینی و مسائل دیگر، پشتوانه‌های نظری برای این شیفت تاریخی بود. خود نویسنده تمایل آشکار به این جریان دارد. همچنین در یک افق وسیع‌تر نیز نویسنده وارد دیالوگ با تجربه تاریخی مغرب‌زمین می‌شود، یعنی با لائیسیته یا سکولاریسم ستیزه‌گر که مانع هر نقشی برای دین در عرصه عمومی است. جنگ‌های مذهبی در قرن شانزدهم و هفدهم در اروپا منجر به این اتفاق شد که کثیری از جریان‌های لیبرالیسم در عصر روشنگری به این نتیجه برسند که برای اینکه از وقوع جنگ‌های داخلی و مذهبی جلوگیری کنیم، بهتر است که دین در حوزه خصوصی باقی بماند. نهایتاً از انقلاب فرانسه یک لائیسیته فربه درمی‌آید که با معانی دیگر سکولاریسم متفاوت است. در این میان علی الزمیع از یک مفهوم سکولاریسم تحت عنوان «تفکیک» دفاع می‌کند که شباهت زیادی دارد با نظریه جامعه‌شناسان دینی و کسانی که در حوزه نظریه سیاسی کار کردند. او در برابر نظریه لائیسیته و سکولاریسم ستیزه‌گر که هیچ نقشی برای دین در حوزه عمومی قائل نیست و همچنین در مقابل نظریه تئوکراسی که خواهان حاکمیت بخشیدن به آموزه‌های دینی در جهان مدرن است، از نظر ثالثی دفاع می‌کند که نظریه تفکیک است. این تعبیر را می‌توانم به کار ببرم که او نه به حکومت اسلامی بلکه به حکومت مسلمانان بر خودشان قائل است؛ حکومتی که با ارزش‌های دینی در تعارض نیست اما نمی‌خواهد موازین دینی را قدم‌به‌قدم در جامعه پیاده کند. ایشان به کتاب خوب ابن حلاق تحت عنوان «Impossible State» یا «دولت ناممکن» ارجاع می‌دهد. ابن حلاق در حوزه فقه اسلامی آثار متعددی دارد و استاد فقه اسلامی دانشگاه کلمبیا است. در کتابش به این نکته اشاره می‌کند که اگر دولت اسلامی در دنیای پیشامدرن امکان‌پذیر بود، برای این بود که عموم مسلمانان قائل بودند که اسلام و احکام اسلامی به‌منزله احکامی است که زندگی‌شان را هدایت می‌کند؛ اما در جامعه مدرن که جامعه تکثرگرایی است دیگر این امکان وجود ندارد، نه اینکه دولت اسلامی چیز بدی است اما در دنیای مدرن ناممکن است که ما بخواهیم احکام شریعت را مثلاً در حوزه مدنی اطلاق کنیم. علی الزمیع نگاه مثبتی نسبت به این رویکرد دارد و نشان می‌دهد که موانع کثیری برای تحقق دولت اسلامی پدید آمده است. او از رای ابن حلاق دفاع می‌کند که اگر قرار باشد ارزش‌های اسلامی در یک جامعه مسلمان تحقق پیدا کنند از طریق امت مسلمان یا آن‌طور که تعبیر می‌کند جامعه مدنی و شهروندان رقم می‌خورد. این نظریه شباهت زیادی به جریانی دارد که در ۱۹۶۰ در کاتولیسیسم اتفاق افتاد. هانتینگتون کتاب مشهوری به نام «موج سوم دموکراسی‌خواهی» دارد و در آنجا می‌گوید موج سوم دموکراسی‌خواهی را باید موج کاتولیکی بخوانیم، برای اینکه در ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ بیش از ۲۴ کشور به جمع دموکراسی‌های دنیا می‌پیوندند که بسیاری از این‌ها کاتولیک هستند. او از اسپانیا، پرتغال، فیلیپین، لهستان و... نام می‌برد. او به نقش پاپ دوم و بیانیه آزادی دینی در ۱۹۶۸ اشاره می‌کند. نکاتی که پاپ در آن بیانیه می‌گوید شباهت زیادی به نکاتی دارد که آقای الزمیع اشاره می‌کند و می‌گوید یا حاکمیت کلیسا حاکمیت دینی بر زمین از طریق جامعه مدنی امکان‌پذیر است نه از طریق به دست گرفتن قدرت سیاسی از طریق کلیسا. هانتینگتون به این نکته توجه می‌کند که اصلاحاتی که پاپ در بنیادهای مسیحیت مطرح کرد باعث تحولات دموکراتیک در کشورهای کاتولیک شد. از آن به بعد بود که کشیش‌ها ملاحظات سیاسی‌شان را از طریق احزاب سیاسی و جامعه مدنی پیش می‌بردند؛ مثلاً عضو پارلمان می‌شدند و از طریق احزاب سیاسی ملاحظات سیاسی‌شان را از زاویه دینی مطرح می‌کردند. جالب است با استقلال لهستان بعد از فروپاشی شوروی، آرای عمومی بر این بود که کلیسا را کاتولیکی حاکم کنیم اما کشیشان تحت تاثیر پاپ مخالفان اصلی این نظریه بودند. الزمیع در این کتاب کوشیده آرای متفکران همسو با این دیدگاه را بررسی کند و برای تبیین این دیدگاه، ارزش‌ها و مفاهیم متعددی مورد بررسی قرار گرفته است. نظریه سیاسی که او دنبال می‌کند نه لائیسیته و سکولاریسم ستیزه‌گر است و نه حاکمیت دینی و این یکی از برجستگی‌های این کتاب است.

آیا در اندیشه‌های سیاسی اسلامی در مواردی شاهد این نیستیم که خلأهای نظریه سیاسی اسلامی را به‌واسطه شبیه‌سازی با تفکرات سکولاریسم پرکرده‌ایم؟

هوشمند: این نکته دغدغه علی الزمیع در سراسر این کتاب بوده است. در مواجهه با مدرنیته و اخلاق مدرنیته مثل دموکراسی و حقوق بشر، دو جریان غالب را در تاریخ اندیشه اسلامی معاصر می‌توان از هم تفکیک کرد. یک جریان «دفاعیه‌نویسی» که کثیری از متفکران مسلمان را در قرن بیستم در برمی‌گیرد، بر این باور بودند که آموزه‌های اساسی مدرنیته مثل دموکراسی، حاکمیت قانون، حقوق بشر، حقوق زنان، آزادی و برابری انسان‌ها ۱۴۰۰ سال قبل در سنت اسلامی وجود داشته، یعنی پیش از آنکه غرب به این مفاهیم برسد. آنها با طرح بازگشت به اصالت و بازگشت به خویشتن معتقدند مالکیت اولیه این مفاهیم با ماست و بنابراین بی‌نیاز از غرب هستیم و باید این‌ها را استخراج کنیم. جریان دوم که تا حدی این طرز فکر را داشت و البته بعد راهش جدا می‌شود، جریان بنیادگراهای مذهبی است. آنها معتقد نیستند که ما مفاهیم مدرنیته را پیش از روشنگری در تاریخ و سنت خودمان داشته‌ایم، بلکه اساساً ارزشی برای این مفاهیم قائل نیستند. آنها معتقدند حاکمیت از آن خداوند است و حتی تفسیر ظاهری از قرآن کفایت می‌کند و نیازی به سنت فلسفی، کلامی و عرفانی نداریم. بنابراین برخلاف جریان دفاعیه‌نویس‌ها که نوعی همسویی با غرب یا حتی برتری نسبت به آن قائل بودند، جریان دوم به ضدیت و دشمنی با جهان غرب روی می‌آورد و این را می‌شود در آثار سید قطب به‌عنوان تئوریسین این جریان دید. اما جریان اول که می‌گوید ما این ارزش‌ها را داشتیم در برابر این پرسش که این ارزش‌ها کجا رفتند و چرا در طول ۱۴۰۰ سال تاریخ اسلامی تحقق خارجی پیدا نکرد، رویکردی عذرآورانه پیش می‌گیرند و به موانعی هم اشاره می‌کنند. در این اثر هم گاهی تمایل به عذرآوری دیده می‌شود. در برابر این دو جریان، شاهد جریان دیگری هم هستیم که پاره‌ای از روشنفکران مسلمان را دربر می‌گیرد که رویکرد عذرآورانه ندارند. آنها خواهان بازنگری جدی در میراث اسلامی و همچنین بازنگری در بنیادهای دینی هستند. این کوشش‌ها نه عذرآورانه بلکه تحلیلی و تبیینی هستند. یکی از مسائلی که من با کتاب «نظریه سیاسی در اسلام» دارم این است که به نظرم بین جریان اول یعنی جریان عذرآورانه و جریان سوم یعنی جریان روشنفکری اسلامی و دینی در آمدوشد است و شاید یکی از مسائل و چالش‌های کتاب این باشد که نیاز دارد بیشتر به این جریان سوم بپردازد. اتفاقاً معتقدم که پاره‌ای از دستاوردهای روشنفکری دینی مثلاً کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» دکتر سروش، می‌تواند چارچوب معرفت‌شناسی بسیار خوبی را برای جریان مقاصدی که ایشان دنبال می‌کند فراهم بیاورد.

آقای واله آیا واقعا می‌شود امر دینی را از امر سیاسی جدا کرد؟ ما یک تجربه در تاریخ مسیحیت و در قرون وسطی داریم که تجربه موفقی نبوده است. تجربه یهودیت هم داریم که در کتاب هم اشاره شده که یهودیان هنوز نتوانسته‌اند اندیشه سیاسی منسجمی را داشته باشند و حتی قانون اساسی را بنیان بگذارند. با این تعبیر آیا می‌شود دولت اسلامی به وجود آورد؟

واله: ابتدا از منظر الزمیع جواب می‌دهم. یک کار درخشان او توضیح دادن این است که بین دلایلی که آدم‌ها به خاطر آن دلایل باوری را پیدا کرده‌اند با عللی که آدم‌ها به سمت یک باوری سوق یافته‌اند فرق وجود دارد. این تفکیک در کار او درخشان است، چراکه نشان می‌دهد به آخرین بصیرت‌های حوزه فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی وقوف داشته است. او مسلماتی را که از گذشته در سر انسان‌ها بوده حفظ نکرده، بلکه در آنها تأمل داشته است. لذا وقتی پرابلماتیک حکومت دینی، خلافت و مدرنیته و اجزایش را توضیح می‌دهد، دو کار انجام می‌دهد؛ یکی اینکه می‌گوید چه اتفاقات عینی در تاریخ و روی زمین افتاد که در واکنش به آنها کسانی چنین مواضعی اتخاذ کردند. سپس اینکه اتخاذ موضع به تئوری‌پردازی منجر شده و توضیح می‌دهد که ارکان تئوری که به آن پرداختند چیست و دلیلش چیست. من در آثار متفکران دیگری که به این موضوع پرداخته‌اند ندیده‌ام که این تفکیک با این دقت اِعمال شده باشد. ببینید یک واقعیت خارجی وجود دارد، جوامعی بوده که مسائلی داشتند و برای حلشان راه‌هایی پیدا کردند، راه‌حل‌ها را آزموده‌اند و یک جاهایی شکست خوردند و یک جاهایی پیروز شدند. اسلام در دوره‌ای ظهور می‌کند که تمدن‌هایی با نظام‌های سیاسی و حقوقی وجود دارند. نظام حقوقی که با اسلام نیامده است. در آن ساختار، جامعه‌ای در مکه و مدینه و بعد در دیگر قلمروهای اسلام گسترش پیدا می‌کند که به‌مرور در آنجا یک نظام معرفتی، هنجاری، ارزشی و سیاسی سامان می‌گیرد. الزمیع اینجا توضیح می‌دهد که این نظام چگونه سامان گرفت و چرا این‌گونه شد و بررسی می‌کند که حوادث مختلف در طول تاریخ چه تأثیراتی و تغییراتی به وجود آوردند. مثلا دوره‌ای که به آن می‌گویند دوره تفکر و شکوفایی اسلامی، تحت تأثیر چه عواملی بوده؟ از بیرون چه نیروهایی فشار می‌آوردند؟ فشارها چه واکنشی ایجاد می‌کرد؟ این روند ممکن است تا اینجا برای ما حالت قصه داشته باشد، یعنی به زندگی کنونی‌مان ربط پیدا نکند. تا اینکه می‌رسد به امپراتوری عثمانی و زمانی که این امپراتوری در مناقشه‌ای جهانی طرف مناقشه قرار می‌گیرد. در این مناقشه مناسبات بین امت اسلامی و دیگری، غربی که سیصد چهارصد سال با آن چالش داشته، دستخوش تحولی اساسی می‌شود، تحت تأثیر واکنش روان‌شناختی که جامعه مسلمان به این رخداد نشان می‌دهد، سقوط بلوک عثمانی بسیار حائز اهمیت می‌شود. فقط این نیست که یک اتفاق سیاسی در تاریخ رخ داده و مناسبات قدرت جابه‌جا شده است. این اتفاق در نحوه نگاه، تلقی و ارزیابی متفکرانی که سنت خودشان را بررسی می‌کنند و وضع امروز را می‌بینند اثر می‌گذارد. کار بزرگ الزمیع این است که نشان می‌دهد چگونه این اثرگذاری به وجود آمد و واکنش‌های عملی خودش را نیز پدید آورد. بعد به مسئله حکومت اسلامی، نظام مدرن جهانی یا دولت مدرن می‌رسیم. تصورم این است کار بزرگ الزمیع این است که هرکدام از این مفهوم‌ها را به‌خوبی می‌شکافد و به عناصر سازنده‌اش فرو می‌کاهد. توضیح می‌دهد که حکومت اسلامی چه معنایی دارد و چند دیدگاه درباره‌اش وجود دارد و هر دیدگاه چرا و چگونه شکل گرفته است؟ بعد سراغ نظام مدرن می‌آید و آن را هم توضیح می‌دهد و می‌گوید عناصر سازنده‌اش چیست و اینها کجا با هم مماس می‌شوند؟ چون این مفاهیم را به‌خوبی می‌شکافد و با اجزایش تحلیل می‌کند، در آخر می‌تواند یک الگو ارائه کند و بگوید در این بین چه کسی می‌خواهد چه‌کار کند، چرا این کار نخواهد شد و چه راه دیگری قابل‌تصور است که بشود آن راه را ادامه داد. بنابراین اگر پرسش را این‌گونه مطرح کنیم که چشم‌انداز و سرنوشت برخورد سنت و مدرنیته یا حکومت اسلامی و نظام سکولار و دموکراسی چیست، به پاسخ نمی‌رسیم. حق با الزمیع است؛ باید ابتدا سؤال را به‌خوبی شکافت، عناصرش را درآورد، هر عنصری را با عنصر دیگر کنار هم قرار داد و بررسی کرد که این‌ها چرا و کجا تلاقی و تعارض دارند. آیا او معتقد است راه‌حلی برای این پرابلماتیک نیست؟ نه. او می‌گوید راه‌حل وجود دارد. اگر من بپرسید که آیا راه‌حل او عملی است یا نه، می‌گویم راه‌حلی که ارائه می‌کند به‌صورت تئوریک قابل دفاع است. یعنی فرایند رسیدن به راه‌حل از تحلیل اجزای سازنده دستگاه‌های مفهومی می‌گذرد و اگر دستگاه‌های مفهومی خوب تحلیل شوند، مشکلاتشان آشکار می‌شود و می‌بینیم که چطور می‌شود مسئله را حل کرد. این در سطح تئوریک قابل‌قبول است اما اینکه این راه‌حل عملی هم هست یا نه، واقعیت این است که خود الزمیع هم نگفته که در عمل می‌شود یا نمی‌شود. معتقدم پاسخ به این سؤال بیشتر در پرکتیس سیاسی نهفته است تا در نظریه سیاسی. به نظر من یکی از خطاهایی که صورت گرفته این است که تصور می‌شود پرکتیس سیاسی در جوامع مختلف و در دوره‌های مختلف تاریخی برخاسته از نظریات سیاسی بوده، در حالی‌که این‌طور نیست. الزمیع البته در کتاب به این نکته اشاره کرده و می‌گوید در حوزه تمدن اسلامی ما بیشتر شاهد پیشی گرفتن پرکتیس سیاسی بر تئوری هستیم. یعنی اول کاری را شروع کردیم و بعد تئوریزه‌اش کردیم. تا حدی درست می‌گوید اما می‌شود این نکته را هم اضافه کرد که لزوماً این‌طور نیست که ما بر اساس درک نظری‌مان عمل می‌کنیم. اتفاقاً مهم‌ترین بحران در حوزه سیاست، از عهد افلاطون تا امروز، شکاف عمل و تئوری است. مشکل افلاطون و ارسطو و روسو هم همین بود. دعوای مارکسیست‌ها و کاپیتالیسم در قرن نوزدهم هم همین بود. این‌ها هیچ‌کدامشان در مفاهیم اصلی نظری و در منطق خطا نمی‌کردند. اشتباهات از مفاهیمی شروع می‌شود که برآمده از مواجهه با واقعیت هستند، آن مفاهیم هاله‌های معنایی متفاوت درست می‌کنند. هاله‌های معنایی تحت تأثیر عوامل عینی که بر زندگی ما اثر دارند، غالب و مغلوب می‌شوند. تأثیر عوامل عینی بر زندگی ما سبب می‌شوند که بخشی از هاله‌های مفهومی را بزرگ یا کوچک کنیم و وقتی چیزی را بزرگ کردیم بی‌خودی ارزش می‌سازیم و برایش می‌جنگیم.

درواقع تحت تأثیر یک پارادایمی این اتفاق می‌افتد.

واله: بله دقیقاً باید نشان داد که کجاها این اتفاق افتاده است. مثلاً الزمیع انگاره شورا را در سنت اسلامی بررسی کرده و می‌گوید چه شد که شورا به‌عنوان یک رکن اساسی درست شد که تقریباً در همه نظریات سیاسی هم مورد بحث است. او در دوره‌های مختلف تاریخی شورا را بررسی می‌کند و سپس می‌گوید چه شد که ناگهان این نظریه شکل گرفت که خلیفه باید با مردم مشورت کند و در نهایت رأیی که خلیفه اتخاذ می‌کند لازم‌الاعتبار است نه رأی شورا. این دقیقاً همان نکته‌ای است که امروزه به زبان جدید می‌گویند شکاف تئوری و پرکتیس. در عمل تو به بحران برمی‌خوری، برای اینکه بحران را حل کنی تصمیمی می‌گیری و مفاهیم را کم و زیاد می‌کنی تا یک تئوری تازه درست شود. ادامه که پیدا می‌کند می‌بینید این تئوری تازه چقدر با آن تئوری متفاوت است. اما بعد، به‌رغم اینکه معتقدند الف، ب عمل می‌کنند که می‌شود شکاف نظریه و عمل. نمونه بارزش را الان در دنیا شاهدیم، همین نظامات حقوق‌بشری و کنوانسیون‌هایی که بیشتر کشورهای دنیا امضا کردند و به آن متعهدند و در عمل می‌بینند به فجیع‌ترین شکل ممکن یک‌جایی در دنیا دارد نقض می‌شود، اما می‌بینند در این مسیر اگر به تعهدشان عمل کنند به نفع طرف مقابل تمام می‌شود و از آن صرف‌نظر می‌کنند.

آقای واله وضعیتی را توصیف کردند که می‌شود گفت در آن وضعیت استثنایی به وجود می‌آید و در وضعیت استثنایی حاکم تصمیم می‌گیرد. اما آقای هوشمند از اینجا می‌خواهم برسم به این سؤال که در جوامع غرب تفکر دولت هابزی و اشمیتی و روسویی داریم که همه این‌ها حول یک هسته مرکزی به نام قدرت می‌چرخند. درواقع قدرت همواره حضور دارد و تعیین‌کننده است و تئوری ما را صورت‌بندی می‌کند. آیا در کتاب «نظریه سیاسی در اسلام» به حد کفایت به بحث قدرت پرداخته شده یا نه؟

هوشمند: البته من اختلاف‌نظری با صورت‌بندی شما از امر سیاسی دارم. امر سیاسی از افلاطون به بعد نه بحث قدرت و بالانس قدرت، بلکه جامعه بسامان و ایده‌آل بود و اینکه این جامعه باید واجد چه ویژگی‌هایی باشد. بنابراین بحث عدالت اهمیت کلیدی پیدا می‌کند.

منظورم امر سیاسی نیست، مسئله اینجاست که نظریه سیاسی که می‌خواهد شکل بگیرد یا یک جامعه را تئوریزه کند، قدرت در آن چه جایگاهی دارد؟ آیا قدرت در این کتاب دیده شده یا نه؟

هوشمند: اتفاقا نویسنده به‌صراحت در ابتدای کتاب می‌گوید نگاه من به تاریخ اسلام بررسی انتقادی ساختارهای قدرت است. منظور او نه‌فقط قدرت سیاسی یا ساخت سیاسی قدرت، بلکه قدرت فقها یا به مفهوم فوکویی دانش قدرت هم است. ایشان با بررسی آرای پاره‌ای از صاحب‌نظران به این امر توجه می‌کند که امر سیاسی یعنی اینکه چگونه جلوی سوءاستفاده از قدرت را بگیریم. همچنین بررسی نظریه‌هایی مثل بی‌طرفی، حاکمیت قانون، شورا و اهمیت دادن به جامعه مدنی و مشارکت سیاسی، مفاهیمی چارچوبی برای تبیین استفاده بهینه از قدرت و امر سیاسی را فراهم می‌آورد. و معتقد است این قدرت متعلق به امت اسلام است نه علمای دینی، نخبگان و امپراتوری. این نکته جالبی است و به اعتقاد من اگر جای امت را شهروند بگذارید و به این برسید که قدرت و خودفرمانی از آن شهروند است به این معنا که مشروعیت قدرت سیاسی منوط به شهروندان جامعه اسلامی است، یک تئوری دموکراتیزاسیون در شکل اسلامی را می‌توان دید. یکی از نکات بسیار مثبت این کتاب و شاید اهمیت کلیدی‌اش این است که نویسنده با بحث مهار و کنترل قدرت و جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت، به دیالوگ با تاریخ اسلام و متفکرانی که بررسی کرده پرداخته است. کتاب درباره نظریه سیاسی است و الزمیع دو مبنایی را که در فلسفه سیاسی به‌عنوان مبنای کانتی و مبنای هگلی نظریه سیاسی شناخته می‌شود به‌خوبی با هم تلفیق می‌کند. رویکرد دکتر الزمیع اولاً نگاه انتقادی به ساختارهای قدرت است و در عین حال برای مهار ساختار قدرت، مفهوم عدالت را می‌شکافد و به تبیین حق شهروندی، جامعه مدنی، حاکمیت قانون، خودفرمانی انسان‌ها و قراردادگرایی اجتماعی می‌پردازد و می‌گوید چگونه می‌توانیم به این ایده‌آل‌های اخلاقی، که با آموزه‌های بنیادین اسلامی و مقاصد شریعت هم سازگاری دارند، در فضای عینی تحقق ببخشیم. قطعا نویسنده آگاهی دارد که این آرمان‌ها به‌تمامی قابل تحقق نخواهد بود اما می‌توانیم به آنها نزدیک شویم. باید بکوشیم و ببینیم که چه میزان از این آرمان‌ها را می‌توانیم با ویژگی دنیای خودمان یعنی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های جامعه آشتی بدهیم. این رویکرد الزمیع در این کتاب است و به نظرم قابل‌توجه است. در آثار متفکران ما این رویکرد کمتر دیده می‌شود که برای حل چالش‌های اصلی خودمان مثل مسئله قدرت و بحران حکومت دینی، به سراغ گفت‌وگو با سنت خودمان برویم و ببینیم کدام متفکران می‌توانند ایده‌هایی برای حمایت از ایده‌آل دموکراسی‌خواهی و جمهوری‌خواهی و حاکمیت سیاسی موجه و مشروع به دست دهند.

بحث مولا عبدالکریم هم در دولت بی‌طرف این است که چگونه می‌توان حد وسط یک حکومت دینی و یک حکومت لائیک را به دست آورد و یک دولت بی‌طرف تشکیل داد که مردم بتوانند به‌نوعی در آن جامعه زیست انسانی داشته باشند. اما من به بحث قدرت اشاره کردم چراکه منبع قدرت در حکومت اسلامی شریعت است. بالاخره شریعت در قدرت و بر مسند نشاندن آدم‌ها جاری می‌شود. با این دشواری چه باید کرد؟

هوشمند: الزمیع در مورد مشروعیت قدرت سیاسی سه جریان را از هم تفکیک می‌کند: جریان بنیادگرای مذهبی رادیکال، جریان مقاصدی که طیف کثیری از متفکران را در برمی‌گیرد، و جریان سوم که ولایت فقیه می‌نامد. جریان اول از حاکمیت مطلق خداوند صحبت می‌کند. جریان دوم قائل است به اینکه قدرت از آن امت اسلام است. جریان سوم می‌گوید قدرت متعلق به امام معصوم یا نائب و ولی‌فقیه است. ولی به اعتقاد من این تقسیم‌بندی را طور دیگری می‌توان بیان کرد. تمام متفکران دینی قائل‌اند که قدرت مطلقه از آن خداوند است و ادعای قدرت مطلقه در زمین شرک و گناه محض است. بزرگ‌ترین چالشی که مسلمان‌ها در نسبت بین اسلام و حقوق بشر، اسلام و عدالت، اسلام و اخلاقیات سیاسی مدرنیته دارند، بحث حاکمیت مطلق خداوند است. دو تفسیر متفاوت از این وجود دارد: تفسیر سید قطب و مودودی که می‌گویند حاکمیت مطلق خداوند یعنی استقرار شریعت در جامعه و معتقدند که هیچ قانونی به‌جز قانون الهی قانون موجهی نیست که بتواند در جامعه اسلامی حاکمیت داشته باشد. بنابراین کسی مثل قطب می‌گفت دفاع از آزادی وجدان به معنای این است که حکومت باید مانع یکسری ارزش‌ها و باورهای ناروا و نادرست باشد که شریعت آنها را نفی کرده است، پس مستقیماً به حاکمیت دینی نیاز داریم که امر شرعی و غیرشرعی را از هم تفکیک کند و فقط به امور شرعی اجازه بدهد. یا مودودی به‌صراحت می‌گفت ما به یک جامعه خداترس نیاز داریم و برای استقرار جامعه خداترس به حاکمیت دینی نیاز داریم که مردم را به‌زور وارد بهشت کند و خداترسی را به وجود بیاورد. در برابر این ادعا از حاکمیت خداوند، تلقی متفکران برجسته مسلمان را داریم که این کتاب از آنها دفاع می‌کند. آنها معتقدند که حاکمیت خداوند به این معناست که خداوند قابلیت فهم و تشخیص خیر و شر و حق و باطل را به آدم‌ها بخشیده و ما از طریق بهره‌گیری از منطق و دانش و تجربه بشری قادریم مقاصد الهی و متن الهی را بفهمیم. آنها معتقد بودند که انسان خلیفه خداوند است. این نظریه معتقد است که حاکمیت خداوند از طریق مؤمنان اعمال می‌شود وگرنه خداوند که خودش به زمین نمی‌آید تا حاکمیتش را تحقق ببخشد. از آنجایی که مفروض گرفته می‌شود که مقاصد شریعت، مقاصد عادلانه و خیر است چنانکه خدا، خدای خیر است نه خدای شر، از این‌رو ما همواره باید بکوشیم ارزش‌های اخلاقی معطوف به خیر و عدالت را در جامعه تحقق ببخشیم. بنابراین حاکمیت خداوند در نظریه دوم از طریق مردم مسلمان اِعمال می‌شود. عموم مسلمانان قائل به حاکمیت خداوند هستند، اما مسئله این است که کدام تفسیر از حاکمیت خداوند راه را برای دموکراسی و جمهوری‌خواهی باز می‌کند و کدام تلقی از حاکمیت خداوند مانع این امر است. به نظرم تفکیک این دو کلیدی است و نویسنده به اشکال مختلف این را بیان کرده است.

آقای واله در کتاب به تجربه مالزی و ترکیه به‌عنوان تجارب موفق اشاره شده، اگرچه اشاره می‌کند که با مشکلاتی هم دست‌به‌گریبان هستند. نظرتان در این مورد چیست، به‌خصوص اینکه ترکیه همواره ایده بازگشت به آرمان عثمانی را هم داشته است. به نظر می‌رسد که ترکیه توانسته مدرنیته را با سنت آشتی بدهد و به دولتی به‌اقتضای شرایط روز ساخته، ولی درعین حال پس ذهنش هنوز خلافت عثمانی وجود دارد. نظرتان درباره تجربیات ترکیه، مالزی، مراکش و مصر چیست؟

واله: این قضیه دو بخش دارد. یکی اینکه آیا اتفاقاتی که در جاهای مختلف جهان اسلام افتاده، شامل موارد موفق یا ناموفق، لزوماً در قالب یک تبیین تئوریک می‌شود قرار داد یا نه. قضیه دیگر این است که ما مواردی مثل تجربه مالزی و ترکیه را داشته‌ایم، چطور می‌توانیم این تجربه را بفهمیم. نکته‌ای که الزمیع در این مورد به آن توجه کرده این است که شرایط ویژه جوامع مختلف تأثیر داشته است در اینکه یک الگوی سیاسی در عمل موفق شود یا همان الگو موفق از کار درنیاید. اگر بخواهیم از بیرون قضاوت کنیم که آیا تجربه مالزی موفق بوده یا نه، باید مقایسه‌اش کنیم. امروزه سنگاپور را به‌عنوان نمونه برتر ارائه می‌کنند. ترکیه هم به‌نوعی همین‌طور است. واقعیت تاریخی ترکیه به‌عنوان یک جامعه‌ای باید در نظر گرفته شود که نقش‌هایی داشته و در جنگ جهانی دستخوش فرازوفرودها و تلاطم‌هایی عظیم شده و بعد مسیری را شروع کرده و توانسته تا حدی به ثبات برسد. این کشور امروز به مدل ساختاری رسیده که اجمالاً مشروعیت عمومی دارد. اگر این‌گونه به ماجرا نگاه کنیم باید عوامل عینی درگیر در پراکتیس سیاسی را در نظر بگیریم. تنها یکی از آن عوامل تئوری سیاسی است که اسلام‌گراهای ترکیه بعد از آتاتورک ارائه کردند، صد عامل دیگر وجود دارد ازجمله دیوار به دیوار بودن با اروپا و بافت اقتصادی. ترکیه منابعی مثل نفت و گاز ندارد، بنابراین حیات اقتصادی‌اش بستگی دارد به صنعتی که گستره عمومی و اجتماعی داشته باشد و به جوامع دیگر متصل باشد. اگر این ضوابط را مخدوش کنیم نصف مردم ترکیه از گرسنگی می‌میرند. بعد از آتاتورک و واکنش شدید به سنت و خلافت عثمانی و مشخصاً نسبت به عبدالحمید، اسلام‌گراها یک راه میانه ارائه دادند. اگر بخواهیم این را به‌عنوان یک تجربه موفق در نظر بگیریم، پر بیراه نگفتیم و باید دقت کنیم که این یک جامعه‌ای است که اولاً سنتی بوده و ثانیاً ریشه تاریخی چند قرن در قدرت دارد و وامدار یک سنت بسیار قدیمی است. به هر حال به دلایلی و ازجمله شکست در جنگ جهانی امپراتوری از هم می‌پاشد و پس از فروپاشی، دیگریِ جهان اسلام اینجا را می‌بلعد و تکه‌تکه می‌کند و تکه‌هایش تحت قیمومت دول اروپایی مثل انگلیس، فرانسه و اسپانیا قرار می‌گیرد. در این وضعیت بعد از سقوط، این‌ها یک‌بار دیگر ترکیه را زنده می‌کنند و از یک سکولاریسم ستیزه‌گر به سمت یک دولت معتدل خنثی نسبت به سنت و مدرنیته می‌برند. آنها الگویی می‌آورند که مسلمان‌ها و نامسلمان‌ها آنجا زندگی می‌کنند و تکثر اجتماعی و سیاسی به رسمیت شناخته می‌شود. آیا این الگو شکست خورده؟ اگر کسی بگوید شکست خورده انکار اصلاً در این دنیا زندگی نمی‌کند. این الگو موفق شده است، اما آیا موفقیت به این معنا است که هیچ بحرانی ندارد؟ البته که این‌طور نیست. همین امپراتوری‌گرایی که شما اشاره کردید یعنی گرایش به بازگشت به خلافت عثمانی متأسفانه وجود دارد و بقیه جهان اسلام این را می‌فهمد. حالا باید به این نکته توجه کنیم که انگاره خلافت اسلامی در مثلاً قرن دهم و یازدهم چه معنایی دارد و انگاره خلافت اسلامی در قرن بیستم چه معنایی دارد و تفاوت معنا را بفهمیم، بسیار مهم است. یعنی متوجه شویم چیزی که در عالم بیرون رخ می‌دهد و اسمش را خلافت می‌گذاریم چیست. اگر به این توجه کنیم می‌توانیم بگوییم کجا در نظام فکری‌مان مفاهیم را بد به کار می‌بریم. کجا از دستگاه زبانی‌مان بد استفاده می‌کنیم و یک چیزی را ارزش می‌کنیم که دیگر ارزش نیست. خلافت یک ساختار قدرت سیاسی است که رابطه خاصی با قومیت، زبان و دیگری بیرونی از خودش دارد. خلافت یک امپراتوری است و یک دولت قومی نیست. خلافت برخاسته از بستر درگیری تاریخی با یک عناصر عینی واقعی است. حالا شما در جهانی هستید که این مسائل دیگر در آن وجود ندارد، چون آن نیروها دیگر نیستند. نیروهای دیگری امروز وجود دارند که کار دیگری می‌کنند و مناسبات قدرت دیگری در جهان شکل گرفته است. شما امروز با فردیت مواجه هستید، در حالی که در زمان خلافت با قبیله و عشیره و خیلی که ریز می‌شدید با خانواده طرف بودید. امروز واحد انسان خانواده نیست، بلکه شخص است. حالا وقتی این آدم جای یک مجموعه قرار می‌گیرد، همه‌چیز عوض می‌شود. در بستری که امپراتوری در آن شکل گرفت یک مدل تقسیم کار اجتماعی وجود داشت که زیست جمعی را ممکن کرده و آن واحد هویت انسان قبیله بود. اگر به این نکات توجه نکنیم ممکن است نوستالژی عظمت و غرور و برتری امت و احساس شعف و دلبستگی به یک هویت بزرگ موفق تاریخی سبب شود که امروز فکر کنیم باید به همان دوره برگردیم. اگر خیلی خوش‌بینانه بهار عربی را تفسیر کنیم، یک جنبش بسیار گسترده در یک پهنای قابل‌توجه از منطقه خاورمیانه بود و اگر بخواهند آن را به یک سمت معین سیاسی ببرند، یعنی قرار باشد با این تصور آینده‌ای را برایش ترسیم کنیم، محصولش سیسی در مصر می‌شود. چون کسی که در مصر زندگی می‌کند، تحت تاثیر روابط عینی تقسیم کار اجتماعی امروز است. نظامی و دهقان و کارگر مصری تحت تاثیر شرایط مصر ۱۳۰۰ سال پیش نیست. او که در دوران موالی زندگی نمی‌کند. مناسبات فاطمیون از آنجا حاکم نیست، نمی‌تواند هم باشد. اما نوستالژی سبب می‌شود که هاله‌های مفهومی برای خودمان بسازیم و از این طریق خلافت برای ما ارزش شود، در این صورت انکار امت اسلامی به‌عنوان یک هویت سیاسی تبدیل به ارزش می‌شود. در حالی که این‌چنین نیست، با جابه‌جایی‌های هاله‌های مفهومی ما ارزشی را از بستر خودش خارج می‌کنیم و می‌خواهیم جای دیگری این ارزش را پادار کنیم. خب نمی‌شود و با بحران روبه‌رو می‌شویم، چنان‌که شده‌ایم. البته ترک‌ها خیلی کمتر از ما دچار بحران هستند.

آقای هوشمند در پایان یک جمع‌بندی از صحبت‌هایتان ارائه کنید و اگر نکته دیگری درباره کتاب دارید مطرح کنید.

هوشمند: به‌طور کلی برجستگی‌های کتاب «نظریه سیاسی در اسلام» را در دو مورد می‌بینیم. از یک‌سو مشکلاتی که در جهان اسلام وجود دارد خصوصاً خشونت‌هایی که در گروه‌های نظامی رادیکال اسلامی دیده می‌شود یا تجربه نسبتاً شکست‌خورده‌ای که در حکومت‌های دینی قابل‌مشاهده است، و از سوی دیگر ظهور لیبرال دموکراسی در غرب، این تصور را در نظریه‌پردازی‌های سیاسی ایجاد کرده که گویا اسلام یک استثنا است. به این معنا که ملت‌های دیگر می‌توانند راهی برای ورود به دموکراسی داشته باشند و ارزش‌ها، آموزه‌های دینی و کتاب‌های مقدسشان این امکان را فراهم می‌آورد. مثلاً درباره مسیحیت و ارزش‌های سکولاریسم گفته می‌شود که وقتی مسیح می‌گوید کار قیصر را به قیصر و کار مسیح را به مسیح واگذار، یک‌جور تفکیک قدرت در مسیحیت وجود دارد، در حالی که این در اسلام وجود ندارد و بنابراین اسلام یک استثنا است و همواره قدرت سیاسی با قدرت دین درآمیخته است. این تلقی وجود دارد که گویی هیچ راهی برای جمهوری‌خواهی، دموکراسی‌خواهی و حاکمیت قانون و حقوق شهروندان و افراد وجود ندارد. به اعتقاد من یکی از ارزش‌های کار علی الزمیع این است که نقدی جدی بر این دیدگاه وارد می‌کند. اولا تنوع و تکثری را که در اندیشه سیاسی در اسلام معاصر وجود داشته نشان می‌دهد و می‌گوید به‌هیچ‌وجه این‌طور نبوده که همه متفکران مسلمان بنیادگرا باشند و یا به حاکمیت مطلق دینی قائل باشند. بلکه اتفاقاً برعکس؛ اکثریت متفکران مسلمان حداقل در دنیای معاصر کاملاً مخالف بنیادگرایی مذهبی هستند، اما متأسفانه آن اقلیتی که برداشت دیگری دارند قدرت نظامی دارند. البته این متفکران در عین حال با حاکمیت سکولاریسم ستیزه‌گر هم مخالف هستند، یعنی فراسوی لائیسیته و تئوکراسی می‌اندیشند. بنابراین کتاب نشان می‌دهد که در تفکر اسلامی و فهمی که متفکران مسلمان از آموزه‌های بنیادی دینی‌شان دارند، مغایرتی با دموکراسی‌خواهی، جمهوری‌خواهی و ارزش‌های دموکراتیک مثل کثرت‌گرایی، مدارا، آزادی و حقوق فردی وجود ندارد. نویسنده با نشان دادن تکثر آرا در میان متفکران اسلامی، اسطوره‌ای را که در فضای غربی خصوصاً در فضاهای رسانه‌های جمعی وجود دارد نقد می‌کند. اسطوره‌ای که می‌گوید اگر همه اروپا یا جاهای دیگر امکان ورود به دموکراسی داشته باشند، جوامع اسلامی ندارند و مانع این امر دینشان است، پس برای نیل به دموکراسی و مدرنیته باید با سنت تاریخی خودشان وداع کنند. الزمیع این اسطوره را به شکل جدی نقد می‌کند و نشان می‌دهد که در میان تفکر اسلامی، رویکردهای لیبرال، رویکردهایی که مدافع بی‌طرفی حاکمیت هستند و رویکردهایی که دفاع جانانه‌ای از حقوق بشر می‌کنند، وجود دارد. حالا مانند هر رویکرد دیگری می‌توان به آنها نقد داشت، ولی جهت‌گیری‌های فکری آنها به سمت دفاع از ارزش‌های دموکراسی است. نکته دیگری که در این کتاب به لحاظ نظریه‌پردازی اهمیت دارد این است که می‌گوید نظریه‌پردازی در اسلام را باید از تعریف از انسان آغاز کنیم. این شباهتی کامل و جدی به تاریخ فلسفه سیاسی مدرن دارد. جان رالز هم می‌گوید مهم‌ترین مسئله در فلسفه سیاسی جدید، شخص است؛ شخصی که خودآیین و خودمختار است. اما دو مفهوم از خودفرمانی را اینجا به‌صورت خیلی خلاصه از هم تفکیک می‌کنم که ببینیم نویسنده از چه مفهوم خودفرمانی دفاع می‌کند. خودفرمانی اخلاقی یعنی فرد واضع قوانین اخلاقی است، بنابراین به نظر می‌آید مغایرت دارد با کسی که دین‌دار که معتقد است قوانین اخلاقی از امر الهی گرفته می‌شود. خود رالز هم در نظریه لیبرالیسم سیاسی مفهوم دیگری را از خودفرمانی که موصوف به «خودفرمانی شخصی» است مطرح می‌کند. خودفرمانی شخصی یعنی درباره ارزش‌ها و باورهایی که باید مبنای زندگی من قرار بگیرد، خودم باید تصمیم بگیرم یا حتی اگر از دیگران هم به من رسیده کورکورانه آنها را نپذیرم بلکه آنها را زمانی تایید کنم که معقول باشند و با عقلانیت جمعی سازگار باشند. بنابراین خودفرمانی شخصی این است که تصمیم‌گیری درباره شیوه زندگی فرد به خودش واگذار می‌شود و فرد علی‌الاصول این قابلیت را دارد که بتواند شیوه معقول زندگی خودش را انتخاب کند. به اعتقاد من نویسنده کاملا از همین مفهوم تحت عنوان حق شهروند دفاع می‌کند. در این مفهوم است که به‌صراحت می‌گوید نظریه سیاسی در اسلام باید بر ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول بنا شود و آن‌وقت ما باید بکوشیم ارزش‌هایی در آموزه‌های اسلامی پیدا کنیم که آنها بتوانند ارزش‌های جهان‌شمول اخلاقی مثل کرامت انسانی را تایید کنند. اگر این اتفاق بیفتد آن چیزی که جان رالز می‌گوید یعنی «اجماع همپوشان» شکل می‌گیرد؛ یک‌جور اجماع بین آموزه‌های بنیادی دینی اسلامی با ارزش‌های جهان‌شمول. و تصور من این است که این معقول‌ترین رویکرد به نظریه سیاسی در اسلام است. این کتاب حکایتی است از کوشش روشنفکران دینی و مسلمان که در طی صدسال گذشته به شیوه‌های متفاوت کوشیده‌اند بین آموزه‌های جهان‌شمول، مثل حقوق انسان‌ها و کرامت انسانی، با ارزش‌های دینی خودشان سازگاری ایجاد کنند و بکوشند با تئوری‌های خودشان به اجماع همپوشان بین آموزه‌های بنیادی دینی و ارزش‌های دموکراتیک دست پیدا کنند. این نکته بسیار برجسته کتاب است که تئوری سیاسی را از این تلقی و مفهوم از انسان و ارزش‌های جهان‌شمول شروع می‌کند و در کارش نقد استثناگرایی از برجستگی‌های دیگر کتاب است.

نظریه سیاسی در اسلام
تحلیلی انتقادی از سرگذشت اندیشه سیاسی سنی و شیعی و تحولات آن
علی الزمیع
ترجمه حسین واله
انتشارات طرح نو

شیرازه

سرشت نمادین سنت‌ها

پارسا شهری

«سنت‌هایی که کهن به نظر می‌رسند یا ادعا می‌کنند که چنین‌اند، اغلب خاستگاهی متأخر دارند و گاه ابداع شده‌اند». اریک هابزباوم در «ابداع سنت» و «تولید انبوه سنت‌ها» از مفهوم «سنت ابداع‌شده» سخن می‌گوید و منظور او از این مفهوم، کردوکارهایی است که معمولا قواعدی بر آن حاکم‌اند که به‌تصریح یا به‌تلویح پذیرفته شده‌اند و سرشتی آیینی یا نمادین دارند. کردوکارهایی که در پی آن‌اند که ارزش‌ها و هنجارهای رفتاری‌ای را که به‌خودی‌خود متضمن پیوستگی با گذشته‌اند با تکرار و تکرار القا کنند. درواقع از دیدِ هابزباوم، این سنت‌ها می‌کوشند تا با گذشته تاریخی درخوری پیوند برقرار کنند و نمونه بارز آن «انتخاب آگاهانه سبک گوتیک برای بازسازی مجلس بریتانیا در قرن نوزدهم، و تصمیمی به همان اندازه آگاهانه، پس از جنگ جهانی دوم برای بازسازی تالار مجلس بر اساس همان طرح پیشین است». هابزباوم معتقد است لزومی ندارد که گذشته تاریخی‌ای که سنت جدید در آن تعبیه شده تا زمان غبارآلود گذشته‌های دور به عقب بازگردد. انقلاب‌ها و جنبش‌های مترقی‌ای که از گذشته می‌گسلند بنا به تعریف، گذشته خود را دارند، اگرچه ممکن است در تاریخی مشخص مانند ۱۷۸۹ این گذشته قطع شده باشد. با این حال، سنت‌های ابداع‌شده با آن گذشته تا حد زیادی ساختگی است. درواقع از نظر هابزباوم این سنت‌ها پاسخ‌هایی به موقعیت‌های نوپی هستند که شکل ارجاعی به موقعیت‌های قدیمی را به خود می‌گیرند یا، از طریق تکرارِ کم‌وبیش مدام، گذشته خود را می‌سازند. همین تضاد بین تغییر و نوآوری بی‌وقفه دنیای مدرن، و کوشش برای ساختاردهی به دست‌کم بخش‌هایی از زندگی اجتماعی در درون آن به‌عنوان بخش‌هایی ثابت و تغییرناپذیر است که ابداع سنت را به موضوع بسیار جالبی برای مورخان دو قرن گذشته بدل کرده است. معنایی که هابزباوم از سنت مراد می‌کند با رسم حاکم بر جوامع سنتی متفاوت است. درواقع غایتِ سنت‌های ابداع‌شده، ثبات و تغییرناپذیری است. هابزباوم با دقت در کردوکار رسم و سنت، تمایز این دو را مشخص می‌کند: رسم را نمی‌توان از تغییر بازداشت، زیرا حتا در جوامع سنتی نیز زندگی از تغییر برکنار نیست. اما قانون مرسوم یا عرفی ترکیبی است از انعطاف‌پذیری در ماهیت و پایبندی صوری به گذشته. هابزباوم به‌تمثیل، رسم را کاری می‌خواند که قاضیان می‌کنند؛ سنت در این نمونه سنت ابداع‌شده، عبارت است از کلاه‌گیس، ردا، و سایر اسباب صوری و تشریفاتی که کنش ذاتی آنها را در بر گرفته است. در نهایت، افول رسم به‌ناگزیر سنتی را که معمولاً با آن آمیخته است تغییر می‌دهد. تمایز دومی که به آن اشاره می‌کند، تمایز بین سنت و عرف یا روال است که کارکرد آیینی یا نمادین مهمی ندارد، هرچند ممکن است تصادفا چنین کارکردی پیدا کند. اما عرف‌ها و روال‌ها، سنت‌های ابداع‌شده نیستند، زیرا کارکردها و در نتیجه دلایل‌شان فنی‌اند و نه ایدئولوژیک و به‌تعبیر مارکسی به پایه تعلق دارند و نه به روبنا. در حقیقت، مفهوم‌پردازیِ «سنت‌های ابداع‌شده» به‌منظور توجه به مؤلفه‌هایی که تاریخ را می‌سازند و امکانی برای بازخوانی تاریخ فراهم می‌آورد، چراکه از دید هابزباوم سنت‌های ابداع‌شده تا حد ممکن از تاریخ را به‌صورت عامل مشروعیت‌بخشی به عمل و یکپارچگی گروهی می‌دانند، در حالی که تاریخ که به بخشی از گنجینه معارف یا ایدئولوژی ملت، دولت یا جنبش بدل شده آن چیزی نیست که واقعا در حافظه همگانی حفظ شده است، بلکه چیزی است که گزینش شده، تصویر شده، و متداول و نهادینه گردیده است.

ابداع سنت
اریک هابزباوم
ترجمه محمد نبوی
نشر بی‌گاه

فاشیسم بازمی‌گردد

«ابداع دشمن» و «فاشیسم ابدی» دو مقاله از اومبرتو اکو است که در آن هشدار می‌دهد فاشیسم هنوز در دور و اطراف ما است و معتقد است فاشیسم ازقضا می‌تواند نقاب به چهره زده و به شکل‌های جدید بازگردد، پس وظیفه ما این است که نقاب از چهره‌اش برداریم و هریک از شکل‌های جدیدش را افشا کنیم. در مقاله اول کتاب با عنوان «ابداع دشمن»، اکو می‌نویسد دشمن‌داشتن نه‌تنها برای هویت‌یابی ما اهمیت دارد، بلکه از این نظر هم مهم است که مانعی درست می‌کند تا بتوانیم نظام ارزشی‌مان را با آن بسنجیم و در راهِ غلبه بر آن، ارزش خود را نشان بدهیم. پس وقتی دشمنی در کار نیست، باید آن را ابداع کرد. او به ابداع دشمن در دوره‌های مختلف تاریخی اشاره می‌کند و می‌نویسد چهره دشمن را نمی‌توان از روند تمدن زدود. نیاز طبیعتِ ثانویِ انسان حتا انسان‌های خوش‌خلق و آرام است و در این موارد، «تصویر دشمن صرفا از ابژه‌ای انسانی به نیرویی طبیعی یا اجتماعی تغییر می‌کند که به‌نحوی تهدیدمان می‌کند و باید بر آن فائق آمد، خواه بهره‌کشی سرمایه‌داری باشد، خواه آلودگی زیست‌محیطی، و خواه گرسنگی در جهان سوم. گرچه این‌ها همگی فضیلت‌اند، اما چنان‌که برشت خاطرنشان می‌کند، حتا نفرت از بی‌عدالتی هم چهره را عبوس می‌کند». اکو در مقاله دوم «فاشیسم ابدی» با برشمردن خصلت‌های فاشیسم می‌نویسد فاشیسم شکل مبهمی از تمامیت‌خواهی بود، ایدئولوژی‌ای که یکپارچه نبود، بلکه مجموعه‌ای از ایده‌های سیاسی و فلسفی گوناگون و کلافِ سردرگمی از تناقض‌ها بود. اکو نشان می‌دهد که اصطلاح «فاشیسم» برای اطلاق به هر چیزی مناسب است، زیرا می‌توان یک یا چند ویژگی را از یک رژیم فاشیستی حذف کرد، اما رژیم هم‌چنان به‌وضوح فاشیستی باقی بماند و با این ایده زمینه را مساعد هشدار خود می‌کند که فاشیسم به انحای مختلف در کمین است و هر آن ممکن است بازگردد. «اگر بُعد جهان‌گشایانه را از فاشیسم حذف کنید، فرانکو یا سالازار را دارید؛ اگر بُعد استعماری آن را حذف کنید به فاشیسم بالکان می‌رسید؛ اگر به فاشیسم ایتالیایی کمی چاشنی ضد سرمایه‌داری رادیکال اضافه کنید (که هرگز برای موسولینی جذابیت نداشت) ازرا پاوند را خواهید داشت... به‌رغم این آشفتگی، گمان می‌کنم می‌توان فهرستی از ویژگی‌های بارز آن چیزی را تهیه کرد که می‌خواهم آن را فاشیسم اور یا فاشیسم ابدی بنامم». ویژگی‌هایی که اکو برمی‌شمارد ممکن است همه مهیا نباشند، اما فقط کافی است یکی از این ویژگی‌ها حاضر باشد تا یک خوشه فاشیستی بر گرد آن شکل بگیرد. پرستش سنت یا سنت‌گرایی، طرد مدرنیسم و خردگریزی، از این ویژگی‌هاست که اکو تا ۱۴ مورد آنها را می‌شمارد.

ابداع سنت، فاشیسم ابدی
اومبرتو اکو
ترجمه محمد نبوی
نشر بی‌گاه