

عدالت در بستر مجادلات تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندگرایی

طهماسب علیپوریانی*

سید امیرحسین بنی‌اشراف**

چکیده

نویسندگان مقاله حاضر با تکیه بر معرفت‌شناسی پیشینی و پسینی، در پی بررسی مفهوم عدالت از دیدگاه‌های مختلف در اندیشه سیاسی غرب و اسلام هستند، که نمود آن را می‌توان در جدال اندیشه‌ورزی تاریخ‌مند و فراتاریخ‌مندگرایی در بحث عدالت مشاهده کرد. لذا، با انتخاب روش تفهیمی حامد ابوزید، تلاش شده است تا در دو بخش مجزا و با گزینش اندیشمندانی از سه دوره کلاسیک، جدید، و معاصر مغرب زمین از یک طرف و برخی از متقدمین و متأخرین اندیشه اسلامی از طرف دیگر، پیشینه مجادلات غربی و اسلامی مورد کنکاش قرار گیرد. بدین مفهوم که در بخش غربی آن تأکید خواهد شد که تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندی مفهوم عدالت در مغرب‌زمین رابطه تقریباً این‌همانی با ازلی و مخلوق بودن مفاهیم در ساحت اندیشه اسلامی دارد. بر این اساس، سؤال و فرضیه تحقیق به شرح ذیل است:

سؤال اصلی: چه نسبتی میان سامان مفهوم عدالت در دو ساحت اندیشه‌ورزی

اسلامی و مغرب‌زمین وجود دارد؟

فرضیه: جدالی که در مغرب‌زمین پیرامون تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندی مفهوم

عدالت وجود دارد در قلمرو اندیشه اسلامی در ذیل جدال‌های ازلی بودن و

مخلوق بودن متن مقدس قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: عدالت، عدالت اسلامی، عدالت غربی، معرفت‌شناسی، فلسفه سیاسی.

* استادیار علوم سیاسی، دانشگاه رازی کرمانشاه (نویسنده مسئول) t.alipor@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه رازی کرمانشاه ah.baniashraf@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۱۰

۱. مقدمه

بی‌تردید مفهوم عدالت از کانونی‌ترین مباحث در فلسفه سیاسی است و از این جهت می‌توان اندیشه افلاطون را سندی برجسته دانست که کتاب جمهور را، که تقریباً جامع نظام فکری او دانسته می‌شود، با پرسش از چیستی عدالت شروع می‌کند. لذا، همواره انگیزه‌های نیرومند و متقاعدکننده‌ای برای بحث و درنگ در مضمون عدالت وجود داشته است. تا آن‌جا که عدالت به مثابه فضیلتی فردی و آرمانی اجتماعی هم مورد تأکید و تشویق ادیان الهی قرار گرفته و هم تأمل فلسفی اندیشه‌ورزان را به خود جلب کرده است.

اما پژوهش در معنا و محتوای عدالت در سرشت خود بحثی نظری و تحلیلی است و همانند سایر مباحث نظری به طور طبیعی با تنوع و اختلاف دیدگاه همراه بوده و خواهد بود. البته گستره کاربرد واژه عدالت همواره از دلایل تنوع و اختلافات مزبور بوده است. از قانون‌گذاری و تنظیم روابط حقوقی، تا سیاست، اقتصاد، روابط اجتماعی، و حتی روابط افراد درون یک خانواده، مجال گسترده‌ای برای کاربست این مفهوم است.

در طی تاریخ اندیشه سیاسی غرب و اسلام، این مفهوم دست‌خوش تغییر بوده و جنبه‌های مختلفی از روابط اجتماعی را ارزش‌گذاری نموده است. اما، معمولاً اندیشمندان به دنبال کشف مفهوم عدالت نبوده‌اند، بلکه آن را به مثابه واژه‌ای مقدس برای شرح بالاترین ارزش اخلاقی نزد خود به کار برده‌اند و می‌برند. به عبارت بهتر، فلاسفه سیاسی مسائل اساسی، مانند عدالت، را از دل جامعه و حیات سیاسی خود می‌گیرند، اما فراتر از زمان و مکان پاسخ می‌دهند. با این وصف اگر فلسفه سیاسی به وجهی بارز از گزاره‌های دینی و وحیانی سیراب شود، آن‌گاه این ادعای فرازمانی و فرامکانی فلاسفه الهی در تعریف و تبیین مسائل و مفاهیم اساسی برجسته‌تر می‌شود.

بر همین اساس، مسئله اساسی این پژوهش آن است که چه نسبتی میان سامان مفهوم عدالت در دو ساحت اندیشه‌ورزی اسلامی و مغرب‌زمین برقرار است؟ و در مقام مقایسه چه نسبتی با ظهور تاریخ‌مندگرایی و فراتاریخ‌مندگرایی مفهوم عدالت در نزد مغرب‌زمینیان برقرار می‌کند؟

این پژوهش بر این فرض مبتنی است که جدالی که در مغرب‌زمین پیرامون تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندی مفهوم عدالت وجود دارد، در قلمرو اندیشه اسلامی در ذیل جدال‌های ازلی بودن و مخلوق بودن متن مقدس قرار می‌گیرد.

پژوهش حاضر بیش‌تر بر وجه نظری موضوع تأکید دارد و بررسی وجه اجتماعی این مسئله در این مقاله نمی‌گنجد.

۲. عدالت: پسینی یا پیشینی؟

از مطالعه فرایند تاریخی شکل‌گیری مفهوم عدالت، اولین و مهم‌ترین نتیجه‌ای که حاصل می‌شود آن است که عدالت میان اندیشمندان سیاسی یک معنای روشن و مسلم ندارد و تعاریف متفاوتی از آن می‌شود که مبتنی بر دو نوع معرفت‌شناسی پیشینی و پسینی است. «معرفت پیشینی» معرفتی است که پیش از تجربه و مستقل از آن به دست می‌آید. در حالی که «معرفت پسینی» معرفتی است که از طریق تجربه حاصل می‌شود (استیوپ، ۱۳۸۳: ۵۶). بر همین اساس بحث اصالت اندیشه فلسفی و تلاش برای اثبات آن، که این نوع اندیشه در برابر تاریخ‌گرایی اندیشه ورزی سیاسی معرفت پیشینی است یا پسینی، از دیرباز نقطه تلاقی نبرد رئالیست‌ها و ایده‌آلیست‌ها بوده است. در تئوری‌های سیاسی، که موضوع مطالعه فلسفه سیاست قرار می‌گیرد، علاوه بر تعریف و توصیف (هست)، دستور و تکلیف (باید) نیز وجود دارد. هم‌چنین، در تئوری‌های سیاسی بین تعاریف و توصیفات (هست‌ها) و دستورات و تکالیف (باید‌ها) رابطه برقرار است (محمودی، ۱۳۷۶: ۲۵).

۱.۲ دو رویکرد در اندیشه سیاسی

در تقسیم‌بندی کلان و اجمالی می‌توان رویکرد فلسفی معاصر به عدالت را معطوف به پاسخ‌گویی به دو گونه پرسش دانست:

۱.۱.۲ پرسش‌های وابسته به تحلیل مفاهیم و مسائلی که با گفتمان اخلاقی درباره عدالت ارتباط دارد. این پرسش‌ها معطوف به فلسفه اخلاق است؛

۲.۱.۲ رویکرد فلسفی معاصر به عدالت که شامل پاسخ‌گویی به پرسش‌های دستوری و هنجاری درباره عدالت می‌شود. یعنی آنچه مردم باید انجام دهند تا جامعه‌ای عادلانه داشته باشند، یا به لحاظ فردی و شخصی عادل باشند. این دسته سؤالات در واقع پرسش از محتوای اصول عدالت به مثابه مبنایی برای ترسیم ساختار اجتماعی مطلوب و نظام حقوق و وظایف عادلانه افراد در جامعه‌ای مطلوب است (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰). این تلاش‌ها بیش‌تر در حوزه فلسفه سیاسی و در مخالفت با تاریخ‌گرایی صورت گرفت. بر این اساس،

فلسفه سیاسی با تکیه بر معرفت‌شناسی پیشینی به مخالفت با تاریخ‌مندی و نسبت مفاهیم، از جمله عدالت، می‌پردازد که البته این جدال ریشه در تاریخ دارد. اولین جدال میان مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی در حوزه اندیشه را می‌توان در اندیشه‌های هراکلیتوس و پارمنیدس مشاهده کرد.

۳. تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندی در اندیشه سیاسی غرب

۱.۳ جدال نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی

از نظر هراکلیت، ثباتی که در اشیا می‌بینیم نمودی بیش نیست. در حقیقت هر شیء در حال تغییر و تبدل است و اگر این تغییر و تبدل سبب نابودی شیء نمی‌شود بدین دلیل است که هر نقصانی که به علت جدا شدن اجزای مادی از آن به آن روی می‌آورد از طریق افزوده شدن دائم اجزای تازه جبران می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۴: ۸۶ / ۱). دو اصل مهم در این اندیشه وجود دارد:

۱.۱.۳ اصل وحدت یا جمع اضداد: بنا بر این اصل، هرچه که در عرف، ضد یک‌دیگر دانسته می‌شوند، در واقع امر از هم جدا نیستند، بلکه وجود هر یک نیازمند و وابسته به وجود دیگری است و هیچ‌یک را بی‌تصور دیگری نمی‌توان شناخت. بنابراین، دگرگونی مستلزم آن است که یک چیز خاصیتی را از دست بدهد و خاصیت ضدش را به دست آورد نه این‌که ماهیتش یک‌سره دگرگون شود.

۲.۱.۳ نسبت اخلاقی: از این منظر، خوبی و بدی چیزهای دیگر نیز به همین گونه نسبی است. از این رو گردش روزگار در یک دوره موافق میل انسان و در دوره‌ای مخالف میل اوست. این را نباید دلیل بر آن گرفت که جهان بر اثر دگرگون شدن رو به بدتری دارد، زیرا در هر دوره خبری پنهان است که دستگاه هستی را به سوی بهتری می‌برد (عالم، ۱۳۸۹ الف: ۳۹-۴۰).

بنابراین، می‌توان از آرای هراکلیت به این نتیجه رسید که عدالت نیز مفهومی نسبی است. او ارسطو را به این فکر انداخت که منشأ جامعه سیاسی و چگونگی سیر تحول در آن را بیابد.

اما پارمنیدس، فیلسوف الثایی، معتقد بود ثبات و تغییرناپذیری طبیعت واقعی چیزهاست. تغییر و دگرگونی اوهام ناشی از حواس است. مقصود او این بود که در پس

سطح تغییراتی که پیرامون ما رخ می‌دهد، چیزهایی است که به‌واقع در درازنای زمان پدیدارند. با حواس خود نمی‌توانیم آن‌ها را درک کنیم، اما وجود آن‌ها را بنا به عقل می‌توانیم بازیابیم. از نظر او اندام‌های حسی همیشه ما را گمراه می‌کنند و نمی‌توانند راهنمای راستین ما باشند (همان: ۴۱). بنا بر این تعریف، مفهوم عدالت نیز مفهومی ثابت و لایتغیر است که آن را باید در چهارچوب عقل بررسی کرد. هراکلیتوس با تأثیرگذاری بر ارسطو و پارمینیدس با تأثیرگذاری بر افلاطون، زمینه‌ساز اولین جدال در میان فیلسوفان برجسته ایده‌آلیست و رئالیست، یعنی افلاطون و شاگردش ارسطو، شدند.

۲.۳ جدال ایده‌آلیست‌ها و رئالیست‌ها

برخورد ارسطو و افلاطون نقطه شروع مجادله‌ای اساسی و مهم در حوزه تفکرات و آرای بشری است که تاکنون تداوم داشته است و به نظر می‌رسد که هم‌چنان ادامه داشته باشد و تا عالم و آدم باقی است پا بر جا بماند.

اساس حکمت افلاطونی بر این است که محسوسات ظواهرند نه حقایق، و عوارض‌اند و گذرنده نه اصیل و باقی؛ و علم بر آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه محل حدس و گمانند؛ و آنچه علم بر آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است. به این معنی که، هر امری از امور عالم چه مادی باشد، مثل حیوان و نبات و جماد، و چه معنوی، مانند درستی و خردی و شجاعت و عدالت و غیره، اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را درمی‌یابد. افلاطون معتقد است هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد و آن یکی است مطلق و لایتغیر فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۳۱). افلاطون «کلیات» را که «مُثُل» می‌نامد دارای وجود عینی و خارجی می‌داند. افلاطون برخلاف متفکرانی مانند پروتاگوراس (که به امکان معرفت حقیقی شک داشت) معتقد است که هم می‌توان در مقابل سؤال از ماهیت عدالت پاسخی صحیح و عینی ارائه داد و هم درباره این‌که چه شخصیتی، کدام سازمان‌ها، و کدام اعمال عادلانه هستند (فاستر، ۱۳۶۱: ۱/ ۴۰).

ارسطو «کلی» را اسم مشترکی می‌دانست که قابل انطباق بر اجزای یک طبقه و گروه است، مانند: انسان، حیوان، کتاب، درخت، که همه آن‌ها کلی و عام‌اند، اما این کلیات، تصورات ذهنی‌اند نه واقعیت‌های خارجی محسوس. آن‌ها «نام‌ها» هستند، نه «چیزها». آنچه هست، چیزهایی مشخص، معین و جزئی‌اند نه کلی و مشترک. انسان‌ها، درختان و حیوانات

وجود دارند، اما انسان عام و کلی در خارج وجود ندارد. وجود او ذهنی است. آنچه کلی است تجرید ساده ذهنی است نه چیزهای خارجی واقعی (عالم، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۰).

با نگاه به نظریات افلاطون و ارسطو، دقیقاً دو خط متفاوت و مدل متقابل می‌بینیم که هر یک طرف‌داران و مخالفانی در طی تاریخ داشته است. چنان‌که در سال‌های آخر قرن بیستم، هنوز آرای که ذهن افلاطون و ارسطو را به خود مشغول کرده بود، از اساسی‌ترین موضوعات و مسائل جامعه بشری است. این اندیشه که معرفت حقیقی و مطلق امکان‌پذیر هست یا نه، همواره مسئله‌ای بوده است که بسیاری از اندیشمندان سیاسی به آن پاسخ داده‌اند و نمود آن را در اندیشه سیاسی معاصر می‌توان در آرای هیوم و کانت مشاهده کرد.

۳.۳ هیوم و معرفت پسینی

نظریه‌پردازان حقوق طبیعی معتقدند هنجارهای عمل اخلاقی پیشینی هستند و عقل می‌تواند آن‌ها را کشف کند. احساسات انسان‌ها ممکن است آن‌ها را از هنجارها منحرف کند، پس باید تابع عقل باشند و فقط عقل می‌تواند راه درست را نشان دهد. هیوم معتقد بود فهم نادرست عقل است؛ زیرا عرصه استفاده از عقل بسیار محدود است (عالم، ۱۳۸۹ ب: ۳۸۳).

از دیدگاه هیوم و تجربه‌گرایان مفاهیم عقلی پسینی است. یعنی عقل توان مفهوم‌سازی و دست‌یابی به معارف نو و بدیع را دارد، اما بعد از حمایت و پشتیبانی حوادث و اعیان بیرونی و عینی. در واقع دعوی اصالت تجربه این است که عقل به خودی خود منشأ علم جدیدی نمی‌تواند باشد، جز عمل کردن بر روی مواد حسی و این بدان معنا نیست که عقل نمی‌تواند ترکیبات جدیدی از این عناصر حسی حاصل کند، بلکه فقط به این معناست که عمل ترکیب و مقایسه و انتزاع آن محدود به همین مواد است و خارج از این نمی‌تواند برود (بزرگمهر، ۱۳۸۲: ۱/۲۹).

رویکرد غالب نزد متفکرانی که به گونه‌ای با بحث عدالت درگیر شده‌اند، آن است که به عدالت به عنوان فضیلت، ارزش، یا معیاری مستقل از امیال بنگرند، اما اساساً هیوم معتقد است در جایی که قوانین و تنظیمات، که محصول قرارداد و توافق بشری هستند، وجود ندارند، موضوعی برای طرح مسئله عدالت وجود نخواهد داشت. پس عدالت وصف قواعد و قوانینی است که افراد جامعه برای صیانت منافع خویش در شرایط خاصی جعل و تقنین می‌کنند. از این رو، هیوم با تصور عدالت به عنوان یک ارزش درونی که بشر به طور ذاتی و طبیعی به آن تمایل دارد و خواهان تحقق و رعایت آن است، فاصله می‌گیرد. عدالت ارزش

و فضیلت مطلق نیست که تابع شرایط خاص نباشد و در همه شرایط و احوال مطلوبیت داشته باشد. تنها در مواردی که افراد احساس می‌کنند که برای توزیع مواهب و مطلوبیت‌هایی نیازمند قوانینی هستند که چهارچوب روابط آن‌ها را مشخص کند، عدالت موضوع پیدا می‌کند و قواعد و قوانین آن نیز چیزی جز توافق و قرارداد افراد جامعه نیست (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۱۴۵).

۴.۳ کانت و معرفت پیشینی

برخلاف آنچه در اندیشه تجربه‌گرایانی نظیر هیوم می‌بینیم، کانت به دنبال آن است که راه حلی ارائه دهد تا معرفت را حتی‌المقدور به صورت پیشینی درآورد. نظریه عدالت کانت نیز مطابق با معرفت‌شناسی او ناتاریخ‌مند، غیر مشروط، و استثناپذیر است.

از نظر کانت، ما به وسیله تعقل می‌توانیم فقط به تصویری از این جهان شکل بدهیم. وقتی که ما جهان را در ذهن خود تجربه می‌کنیم متوجه می‌شویم که این دنیا آغاز زمانی ندارد، اجسام آن را تا بی‌نهایت نمی‌توان تقسیم نمود، همه رویدادهایش مطابق قوانین طبیعت رخ می‌دهد، و وجود واجب‌الوجودی هم در میان نیست که هستی را به آن نسبت دهیم. ما مجبوریم تئوری تجربی بودن جهان را بپذیریم چون غیر از آن راهی برای شناختش نداریم. از طرفی عقل می‌تواند جهانی از تصورات را بنا کند که آغازی در زمان نداشته باشد، اجسام در آن تا بی‌نهایت قابل تقسیم باشند، اختیار و آزادی در آنجا وجود داشته باشد، و موجود واجب‌الوجودی مانند خدا نیز، که علت همه چیز است، در آن مأوی کند. اگرچه ما نمی‌توانیم چنین جهانی را از روی تجربه بشناسیم، می‌توانیم وجود آن را مدلل سازیم و طوری عمل کنیم که انگار چنین جهانی حقیقت دارد (فراست، ۱۳۸۵: ۳۳). از نظر کانت، ذخیره‌ای از مفاهیم در خود فاهمه وجود دارند که ذهن ما به کمک آن‌ها داده‌های تجربه را ترکیب می‌کند. به عبارت دیگر این مقولات را قالب‌هایی می‌داند که مفاهیم بر آن‌ها حمل می‌شوند.

مقولات مفاهیمی هستند که نمی‌توان آن‌ها را از تجربه به دست آورد؛ زیرا آن‌ها در تجربه مفروض گرفته شده‌اند. این تصورات در همه دریافت‌ها از عالم که بتوان به عنوان دریافت متعلق به خود ارائه داد، دخیل هستند. واجد نبودن آن‌ها به منزله آن است که شخص از تجربه برخوردار نیست، بلکه صرفاً دارای شهود است که از آن نمی‌توان هیچ معرفتی استنتاج کرد. این مفاهیم پیشینی فاهمه صور حکم را تجویز می‌کنند (اسکروتن، ۱۳۸۸: ۵۸).

از نظر کانت انسان موجودی آزاد است و برای اخلاقی بودن باید صاحب اراده اخلاقی آزاد باشد. اراده آدمی و تصمیم او به انجام کار، زمانی به وصف اخلاقی بودن موصوف می‌گردد که این اراده صرفاً برای انجام وظیفه اعمال شود و هیچ غایت و نفع و تمایل دیگری آن را همراهی نکند. کانت این قانون اخلاقی که غیر مشروط و کلی و غیر قابل استثناست را امر مطلق می‌نامد. این قانون به طور مطلق همه را فرا می‌خواند که به قصد انجام وظیفه عمل کنند (واعظی، ۱۳۸۲: ۹۳).

کانت به دو نظام وظایف اخلاقی معتقد است:

۱. «وظایف عدالت» که در قالب وظایف حقوقی مطرح می‌شود؛

۲. «وظایف فضیلت» یا وظایف اخلاقی.

نظر به این‌که هر دو قسم وظایف مربوط به حوزه حکمت عملی و متکی به عقل محض هستند، ریشه و مبانی واحدی دارند. محتوای هر دو قسم نظام اخلاقی و عملی از قوانین عامی تشکیل شده است که به اعتقاد وی «قوانین آزادی» هستند، با این تفاوت که قوانین وظایف اخلاقی برای «آزادی درونی» و قوانین و اصول عدالت مربوط به «آزادی بیرونی» هستند.

بنابراین برخلاف هیوم، از نظر کانت اصول عدالت نیز همانند قضایای اخلاقی باید به طور مستقیم یا غیر مستقیم به اصل فوقانی و برتر و اخلاقی ارجاع داده شود و برگرفته از آن باشد، پس این اصول نیز مانند قواعد اخلاقی اموری مطلق، غیر مشروط، ضروری، و استثناناپذیر هستند (واعظی، ۱۳۸۲: ۹۴).

کارل پوپر از بزرگ‌ترین اندیشمندیانی است که مخالف قواعد استثناناپذیر و غیر مشروط است و در نقطه مقابل آن لئو اشتراوس قرار دارد که با تکیه بر آرای اندیشمندان کلاسیک به دنبال آن است که ثابت کند امر سیاسی باید تابع خیر مطلق باشد.

۵.۳ اشتراوس و ناتاریخ‌مندی عدالت

یکی از نام‌آشناترین حملات علیه اندیشه‌ورزی تاریخی و یورش علیه تاریخ‌گرایی را می‌توان در فلسفه سیاسی لئو اشتراوس مشاهده کرد. از نظر اشتراوس تمام اعمال سیاسی به طرف معرفت به امر خیر یا خوبی جهت دارند، یعنی معرفت به زندگی یا جامعه خوب؛ زیرا جامعه خوب، مبین سعادت کامل سیاسی است.

از نگاه اشتراوس، پس زدن فلسفه سیاسی به عنوان کوششی غیر علمی، خصیصه

اثبات‌گرایی عصر جدید است. اثبات‌گرایی دیگر آن چیزی نیست که اگوست کنت آغاز نمود. هنوز این نظر اگوست کنت مورد قبول است که علم جدید بالاترین شکل معرفت است، دقیقاً به این دلیل که دیگر، مثل علم کلام و متافیزیک، در پی معرفت مطلق درباره «چرا» نیست، بلکه به دنبال معرفت نسبی درباره «چگونه» است. اما علم جدید، بعد از آن که به وسیله فایده‌گرایی، تکامل‌گرایی، و نوکانت‌گرایی تعدیل شد، این امید کانت را کاملاً بر باد داد که علم سیاست مبتنی بر الگوی علم طبیعی جدید قادر خواهد شد هرج و مرج روشن‌فکری در جوامع جدید را از بین ببرد. تقریباً در دهه آخر سده نوزدهم علم اجتماعی اثبات‌گرا به این دیدگاه نهایی رسید: تفاوتی بنیادی میان دانش و ارزش وجود دارد و تنها قضاوت‌های مربوط به دانش در حوزه صلاحیت علم قرار می‌گیرند. دانش اجتماعی علمی، صلاحیت اعلام قضاوت‌های ارزشی را ندارد و باید به کلی از قضاوت ارزشی خودداری کند (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۴).

اشتراوس با ارائه مناسباتی علیه اثبات‌گرایی می‌خواهد به یک موضع افلاطونی، که زیر بنای مفهوم ارزش‌های ازلی و ابدی است، بازگردیم. در غیر این صورت، باید ارزش‌های تجسم‌یافته در یک علم اجتماعی را بر جامعه‌ای که علم اجتماع مورد بحث به آن تعلق دارد، یعنی بر تاریخ متکی بدانیم. در این صورت علوم اجتماعی نه تنها با مطالعات تاریخی جانشین می‌شود، بلکه ثابت می‌شود که علوم اجتماعی خود «تاریخی است». تأمل درباره علوم اجتماعی، به عنوان یک پدیده تاریخی، به نسبی کردن علوم اجتماعی و نهایتاً علم جدید به طور کلی می‌انجامد. در نتیجه، علم جدید روشی برای فهم امور تلقی می‌شود که به لحاظ تاریخی نسبی است و لذا اصولاً برتر از روش‌های دیگر فهم نیست.

از نگاه اشتراوس در این موقع است که ما با دشمن جدی فلسفه سیاسی، یعنی تاریخی‌گری، روبه‌رو می‌شویم. از دید وی، تاریخی‌گری سؤال جامعه خوب، یعنی جامعه درست را رد می‌کند؛ زیرا اندیشه و جامعه بشری اساساً خصیصه‌ای تاریخی دارد: ضرورت اساسی برای طرح سؤال جامعه خوب وجود ندارد (همان: ۲۶). در نقطه مقابل اشتراوس و طرف‌داران ناتاریخ‌مندی مفاهیم، کارل پوپر قرار دارد، که ضمن مخالفت با اصالت دادن به تاریخ و مطلق‌گرایی به دنبال تحقق جامعه باز است.

۶.۳ پوپر و رد اندیشه اصالت تاریخ

مهم‌ترین مخالف اندیشه‌ورزی و ناتاریخ‌مندی مفاهیم را می‌توان کارل پوپر دانست. از

دیدگاه پوپر تاریخ بشر وجود ندارد، بلکه تاریخ‌هایی با جنبه‌های گوناگون زندگی انسان به تعداد نامحدود و نامعین وجود دارد. از نظر پوپر غیب‌گویی برخاسته از اصالت دادن به تاریخ، برخلاف ادعایی که دارد، عقلانی نیست، بلکه نوعی شورش علیه عقل است (قادری، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

پوپر از این فکر انتقاد می‌کند که تاریخ دارای غایت و هدف است و قوانینی حاکم بر سیر تحولی تاریخ وجود دارد و باید تاریخ را داور خویش بدانیم؛ به معنای این‌که، آنچه در آینده روی خواهد داد پایه داورهای اخلاقی خویش قرار دهیم. او هم‌چنین مصرانه می‌گوید که مسئولیت امور آدمی به گردن ماست. این اندیشه‌ها مجموعاً به این نظر می‌انجامد که تاریخ ذاتاً هیچ معنایی ندارد و به اختیار ماست که بکوشیم به آن معنای اخلاقی بدهیم (شی یرمر، ۱۳۹۲: ۶۳).

پوپر به جد مخالف آن بود که برای اصلاحات اجتماعی باید همه داشته‌های کنونی را از بین ببریم، تا آن‌که ایجاد و استقرار جامعه‌ای نوین و آرمانی به جای نهادهای معیوب و ناقص گذشته امکان‌پذیر شود. پوپر به جای مهندسی یک‌پارچه و خیالی، مهندسی تدریجی سازگار با ابطال‌پذیری را طرح می‌کند. ابطال‌گرایان بر این نکته منطقی تکیه می‌کنند که هزاران گزاره مشاهده‌تی صادق نمی‌توانند یک نظریه علمی را اثبات یا حتی تأیید کنند، اما تنها یک گزاره مشاهده‌تی نقیض یک قانون یا نظریه علمی، می‌تواند آن قانون یا نظریه علمی را ابطال کند. بر این اساس، پس از آن‌که برای حل مسئله‌ای، فرضیه‌ای ارائه شد، آن فرضیه را باید به‌دقت و بدون هیچ گونه ملاحظه‌ای به وسیله آزمون‌های تجربی مورد بررسی قرار داد. فرضیه‌هایی که از عهده آزمون‌های مشاهده‌تی برنایند حذف می‌شوند تا فرضیه‌های جدید جانشین آن‌ها شوند، اما در مورد فرضیه‌هایی که با موفقیت از بوتۀ آزمون بیرون می‌آیند، تنها مطلبی که می‌توان گفت آن است که این فرضیه‌ها در حال حاضر بهترین فرضیه‌ها هستند که باید در انتظار آزمون‌های جدید باشند (پوپر، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۵). به عقیده ابطال‌گرایان، علم تنها از طریق حدس‌ها و ابطال‌ها پیشرفت می‌کند و به حقیقت نزدیک می‌شود و در این فرایند هیچ نیازی به استقرا ندارد.

به همین اعتبار نظریات کل‌گرا که امکان آزمون و در صورت نادرست بودن ابطال آن‌ها وجود ندارد، از نظر پوپر شبه علم‌اند نه نظریات علمی. نظریات کل‌گرا مایل به توتالیتریسم هستند و در نفس خود نوعی آرمان‌گرایی کلی و مبهم دارند. آرمان‌گرایی مبهم و توتالیتریسم دو روی یک سکه‌اند و سرانجام باید در تحلیل نهایی گفت که علم «نقدپذیر»

هم‌چون «جامعه‌ باز» و علم «نقدناپذیر» یا همان «شبه علم»، مصداقی از «جامعه‌ بسته» است (قادری، ۱۳۸۹: ۱۸۲).

در دیدگاه پوپری مفهوم عدالت، نظیر همه مفاهیم و امور دیگر، مستمراً دست‌خوش تحول می‌شود و فهم کنش‌گران از آن، و در نتیجه مصداقی تحقق آن، تغییر می‌یابد. باز بودن جامعه دقیقاً به همان معناست که ظرفیت‌های درون آن هیچ‌گاه به اتمام نمی‌رسد و از آن‌جا که طرح از پیش ساخته‌ای بر آن حاکم نیست (رد حتمیت‌گرایی) و از آن‌جا که در مدل پوپر استقرارگرایی (یعنی تکرار نظم‌های گذشته) جایی ندارد، کنش‌گران برخوردار از آزادی و عقلانیت، با درس‌گیری مستمر از اشتباهات گذشته، پیوسته می‌کوشند به درک‌های تازه و بهتری از عدالت نائل شوند (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۶۷).

اما نکته حائز اهمیت آن‌که در جدال میان تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندگرایی اندیشه سیاسی هر کدام از دو طرف، به نوبه خود راه افراط را پیش گرفته‌اند و چنین به نظر می‌رسد که هر کدام در سوق دادن دیگری به این افراط نقش به‌سزایی داشته‌اند. در یک طرف فراتاریخ‌مندگرایی بدون توجه به دلالت‌های تاریخی مفاهیم سیاسی توجه خود را به طور کامل معطوف به تعلیل و تحلیل می‌کند؛ در مقابل گرایش تاریخ‌مند با توجه صرف به تاریخ و مطالعات تاریخی، پا را از این حد فراتر نمی‌نهد.

بنابراین، بدون یکی دانستن کار تاریخ‌نگاران اندیشه یا اندیشمندان سیاسی با آنچه فیلسوف سیاسی بدان می‌پردازد، درک تاریخی از آنچه موضوع مطالعه فلسفه سیاسی است، مقدمه‌ای لازم و ضروری برای برداشتن گام‌های بعدی است. ما در این میان نیازمند بینشی بینابینی هستیم که متوجه تأثیرات متقابل معرفت‌پیشینی و پسینی بر یک‌دیگر باشد. این نگاه را می‌توان در آثار هرمونین‌ها مشاهده کرد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۷.۳ گادامر و تاریخ‌مندی فهم

از نظر هرمونین‌ها ما به عنوان موجوداتی متناهی هرگز نمی‌توانیم تفسیری کانونی و محدود از متن به دست دهیم، بلکه همه تفاسیر جانب‌دارانه و مشروط‌اند. از نظر گادامر وظیفه هرمنوتیکی عبارت است از فهم متن بر حسب موضوع، زیرا موضوع برای ما نیز مهم است. به همین دلیل، گشودگی ما بدین معنا نیست که خود را هم‌چون لوح سفیدی برای نوشته شدن عرضه کنیم. از آن‌جا که ما نیز وابسته هستیم، پذیرندگی بدین معناست که می‌خواهیم با آگاهانه ساختن پیش‌برداشت‌های قبلی و جذب آن‌ها به آن‌چه متن عیان می‌سازد، معنای

متن را در این پیش‌برداشت‌ها ادغام نماییم. این بدین معنا نیست که وقتی سخن کسی را گوش فرا می‌دهیم یا کتابی می‌خوانیم بایستی همه پیش معناه‌ایمان درباره محتوا و همه ایده‌هایمان را به دست فراموشی بسپاریم. مطلوب این است که نسبت به معنای متن یا مقصود شخص دیگر گشوده بمانیم (توران، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۵).

نظریه گادامر توضیح می‌دهد که ذهنیت کنونی ما عمدتاً تحت تأثیر تاریخ شکل گرفته است. تاریخ‌مندی اندیشه و تفسیر انسان هم‌چنین بعد پویایی به عرصه اندیشه می‌بخشد؛ چرا که اگر درک هر شیء نیازمند تفسیر است و هر تفسیری متأثر از تاریخ‌مندی، پس هیچ تفسیر نهایی و کاملی وجود ندارد و همواره امکان طرح اندیشه‌های جدید هست. به گفته گادامر آنچه انسان نیاز دارد، عبارت است از نه تنها طرح مداوم پرسش‌های بنیادی، بلکه درک این که چه چیزی عملی است، چه چیزی ممکن است و چه چیزی این‌جا و اکنون درست است؟ بر پایه این گفته‌ها و ادعاها چنین نتیجه‌گیری می‌شود که بینش گادامر بیش‌تر بینشی است محافظه‌کارانه، نه رادیکال و بیش‌تر عملی، نه آرمانی (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۱۷).

از این منظر، برای فهمیدن متن به جای آنچه صراحتاً می‌گوید، باید به پشت آن رفت و به پرسشی که متن پاسخ آن است رسید. راه رسیدن به این پرسش این است که افق تاریخی و درواقع افق پرسشی را که معنای متن درون آن تعیین می‌یابد به دست آوریم، اما باید توجه داشت که این پرسش را تنها می‌توان از خود متن به دست آورد. برای بازیابی یا بازسازی این پرسش باید تناسب پاسخ یعنی متن را برای آن لحاظ کرد (توران، ۱۳۸۹: ۱۸۰).

در کل می‌توان تجربه را از نظر گادامر این‌طور تشریح کرد:

۱. یک جریان نامتناهی نفی است (آنچه قبلاً تجربه کرده‌ایم دیگر نمی‌توانیم تجربه کنیم)؛
۲. تجربه به گشودگی یا پذیرش نسبت به تجربه جدید منتهی می‌شود؛
۳. تجربه بصیرت به محدودیت و تاریخ‌مندی انسان است (همان: ۱۷۲).

جدال میان اندیشه‌ورزی تاریخی و ناتاریخ‌مندگرایی جدالی عمیق است که ریشه در تاریخ دارد. هرچند تاریخ این جدال را نمی‌توان به افراد فوق تقلیل داد، اما این اشارات می‌توانند ما را به سرخ‌هایی جدی از ادوار این مجادله در مغرب‌زمین رهنمون باشند و البته این جدال در این سوی مغرب‌زمین یعنی در شرق و مخصوصاً حوزه و قلمرو اسلامی هم قابل توجه است. بدین مفهوم که در آرای اندیشمندان اسلامی هم جدال بر سر پیشینی یا پسینی بودن معرفت به حقایق و در آرای بسیاری از اندیشمندان معاصر با تأثیرپذیری از گادامر به صورت بحث بر سر مخلوق یا ازلی بودن متن مقدس وجود دارد.

از مطالعه آیاتی که درباره عدالت در قرآن آمده است درمی‌یابیم که اسلام به مسئله عدالت اهمیت می‌دهد و بر اجرای آن تأکید می‌کند، اما سؤال این است که: احکامی که در این باره در قرآن آمده است فرازمانی و فرامکانی است یا آن‌که عدالت مفهومی است به طور کلی بلاموضوع و تابع مؤلفه‌های زمانی و مکانی؟ پاسخ به این سؤال نیز نیازمند اثبات آن است که معرفت به حقایق دینی و متن مقدس پیشینی است یا پسینی؟ یا به عبارت دیگر، قرآن وجودی است ازلی، فرازمانی، و فرامکانی یا مخلوق و معرفت به آن زمان‌مند و مکان‌مند؟ در میان اندیشمندان اسلامی غزالی نماینده ازلیت و ابن رشد نماینده اندیشه مخلوق بودن قرآن و تبعیت آن از مؤلفه‌های زمانی - مکانی است و در نهایت حامد ابوزید است که راهی میان این دو می‌گشاید.

۴. تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندی در اندیشه سیاسی اسلام

۱.۴ غزالی و ازلیت متن

ابو حامد غزالی در مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه با یورش بر فلاسفه، آن‌ها را به خیال‌پردازی و ضعف رأی متهم و تلاش می‌کند این عقیده را اثبات کند که دین در حیطة تصرف عقل نیست (فاخوری و جبر، ۱۳۹۱: ۵۸۹-۵۹۰).

از نظر غزالی خدا متکلم است به کلامی که صفتی است قائم به ذات و نه کلامی از سنخ اصوات و حروف و هم‌چنان که وجود او شبیه هیچ‌کسی نیست، کلام او هم شبیه کلام دیگران نیست. کلام در حقیقت، کلام نفس است و این‌که به صورت اصوات و حروف درمی‌آید برای دلالت بر معانی است. چنان‌که گاه حرکات و اشارات جای حروف را می‌گیرند. کلام خدا ازلی و قائم به ذات اوست (همان: ۵۵۳). بنابراین، متن مقدس از نظر غزالی ازلی است و معرفت به آن مطلق و مقدس است نه معرفتی تاریخ‌مند.

از نظر غزالی، محور حکومت اسلامی عدالت است. او می‌گوید: بسا خداوند یک حکومت کفر را به سبب عدالتی که دارد بر یک حکومت اسلامی به علت ظلم و بی‌عدالتی آن پیروز گرداند. غزالی با مراجعه به آیات و روایات اسلامی، حاکم عادل را هم ردیف انبیا، صدیقان، شهدا، و صالحان می‌داند که منزلتش برتر از کسی است که روزها را به روزه و شب‌ها را به نماز می‌گذراند؛ زیرا خیر و شر دنیا و آخرت بندگان به دست او و بسته به عمل اوست (علیخانی و بحرانی، ۱۳۹۰: ۲۲۳).

در مقام بازیابی نسبت تقدم و تأخر بین سیاست و دین، غزالی، به عنوان فقیه اهل سنت، سیاست را به مثابه شاخه‌ای از فقه اسلامی مورد بحث قرار داده و اصول و مبادی آن را از شریعت اسلامی استنتاج کرده است. بر همین اساس، غزالی استدلال معتزله را درباره این که ماهیت الزامی خلافت مبتنی بر عقل است، نفی می‌کند و همانند ماوردی، خلافت را به حکم شرع، و نه عقل، ضروری می‌شمارد. او از این مقدمه چنین نتیجه می‌گیرد که بیش از آن که ضرورت خلافت بر پایه عقل قابل استدلال باشد، بر بنیاد شرع قابل توجیه است (متها، ۱۳۸۱: ۱۱۳).

بر این اساس، مفهوم عدالت نیز از نظر غزالی مفهومی وابسته به متن مقدس و ازلی است. در این معنی تاریخ‌مندی در مورد عدالت رد می‌شود و عدالت مفهومی فرازمانی و فرامکانی می‌یابد. این دیدگاه در اندیشه سیاسی اسلام گرایش ریشه‌دار است؛ چنان که شهید مطهری نیز با رد نسبیّت در باب عدالت می‌گوید:

عدالت در تمام زمان‌ها یکی بیش‌تر نیست و این که می‌گویند عدالت یک امر نسبی است، حرف درستی نیست. عدالت بر پایه حق و استحقاق بنا شده است و عموم استحقاق‌های انسان همیشه ثابت و یکنواخت و مطلق است (۱۳۷۰: ۳۳۷).

از جمله کسانی که در مقابل این دیدگاه می‌ایستد ابن رشد است که از نظر او راه سعادت انسان و شناخت پروردگار با تکیه بر عقل بشری به دست می‌آید؛ زیرا عقل هدیه‌ای الهی است که خداوند انسان را مکلف به به‌کارگیری آن کرده و کنار نهادن آن، در حقیقت، کنار نهادن انسانیت است.

۲.۴ ابن‌رشد و رابطه عقل و شرع

غزالی در *تهافت الفلاسفه* سخت بر فلاسفه تاخته و براهین ایشان را انکار کرده و به خیال‌پردازی و ضعف رأی، مخصوصاً در آنچه مربوط به خالق و حقیقت ذات و صفات اوست، متهم کرده است. در برابر وی، ابن رشد به دفاع از فلاسفه پرداخته و ثابت کرده که غزالی اقوال ایشان را تحریف کرده است. بدین معنی که به یک جنبه آن پرداخته و جنبه‌های دیگر را نادیده گرفته است. نیز غزالی را متهم کرده است که او در نقل اقوال فلاسفه عاری از غرض نیست (فاخوری و جبر، ۱۳۹۱: ۶۵۱). از دیدگاه او سعادت انسان و به تبع آن مفهوم عدالت در گرو تکیه بر عقل است. هدف شرع و فلسفه یکی است و آن

شناخت صانع عالم است (۱۹۹۱: ۳۳). بر این اساس است که ابن رشد در نقد براهین خداشناسی متکلمان و فرقه‌های اسلامی به دو نکته اساسی توجه کرده است: اول، شناخت حق تعالی و شناخت شرع منحصر به فهم عده‌ای خاص نیست؛ ادعای این‌که آنچه من از دین دریافته‌ام حق است و سایر دریافت‌ها باطل، ادعایی نادرست است و دوم، کاربرد عقل در شناخت حق تعالی از توصیه‌های مهم دین است.

در عین حال، ابن رشد به این نکته واقف است که عقل بشری از فهم تمام اسرار الهی ناتوان است، اما این محدودیت، محدودیتی فراگیر نیست که منجر به دست کشیدن از عقل‌ورزی شود (۱۹۹۲: ۳۴۳-۳۴۵). ابن رشد تأکید می‌کند، پیامبران، شبیه متکلمان استدلال‌های خشک جدلی بیان نمی‌کردند، بلکه بیانات آنان در حد فهم عامه مردم بوده است که مردم بتوانند خدا را ادراک کنند و رابطه‌ای نزدیک با او برقرار نمایند (همان: ۸۳). بنا بر آنچه گفته شد، با مقایسه دیدگاه اشاعره و معتزله می‌توان گفت، اشاعره برخلاف معتزله، حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند و آن را مستلزم محدود نمودن مشیت و اراده الهی می‌دانند. در نهایت این حامد ابوزید است که با ارائه نظریه دیالکتیک متن و واقعیت و وابسته کردن عدالت به بافتار، با پیروی از گادامر، راه میانه را در پیش می‌گیرد.

۳.۴ ابوزید و دیالکتیک متن و واقعیت

نصر حامد ابوزید، به پیروی از گادامر، متن را زمینه‌مند و زمان‌مند می‌داند. به اعتقاد او جدایی میان آنچه متن قرآنی درباره خود طرح می‌کند و آنچه فرهنگ درباره آن عنوان می‌کند، نوعی جدایی بلاذلیل است، اما در بیان و توضیح مراد از آن گریزی نیست. متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است، یعنی این متن در مدت بیش از بیست سال در این واقعیت و در این فرهنگ شکل گرفته است. در جایی که این نکته مسلم و مورد اتفاق است، اعتقاد به وجودی متافیزیکی و پیشین برای قرآن کوششی است برای پوشاندن این حقیقت مسلم و در نتیجه از میان بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی. ایمان به الهی بودن منشأ قرآن و به تبع آن قائل نشدن به وجودی پیشین برای وجود عینی آن در فرهنگ و واقعیت، مسئله‌ای است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی، که قرآن بدان منتسب است، در تعارض نیست. به عبارت دیگر، باید گفت خداوند، سبحانه و تعالی، هنگام فرستادن وحی بر پیامبر (ص) نظام زبانی مخصوص همان نخستین گیرنده وحی را برگزیده است؛ به عکس دیدگاهی که گفتمان

معاصر تأکید و ترویج می‌کند. از این منظر، گزینش زبان انتخاب یک ظرف خالی نیست. زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است. بر این اساس، نمی‌توان درباره‌ی هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت آن سخن گفت و به همین لحاظ هم نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت؛ چرا که هر متنی در چهارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد.

باید توجه داشت جمله «متن محصولی فرهنگی است» درباره‌ی قرآن ناظر به دوره‌ی شکل‌گیری و کمال آن است، اما پس از این مرحله، متن قرآنی ایجادکننده‌ی فرهنگ گردید. یعنی این متن به متن حاکم و غالب بدل شد که متون دیگر را با آن می‌سنجیدند و مشروعیتشان را بدان تعیین می‌کردند. رابطه‌ی میان متن و فرهنگ رابطه‌ی دیالکتیکی پیچیده‌ای است که از همه‌ی نظریه‌های ایدئولوژیک فرهنگ روزگار ما درباره‌ی متن قرآنی فراتر می‌رود (ابوزید، ۱۳۸۹: ۶۸-۷۰).

از نظر ابوزید عدل یکی از مفاهیم بنیادی است که قرآن در مقاطع مختلف و به شیوه‌های گوناگون به آن پرداخته است. او معتقد است این جهان عرصه‌ی تجلی عدالت خداوند است و سنگ بنای مفهوم قرآنی عدل را در آیاتی می‌توان یافت که در آن‌ها به عدل و عدالت به عنوان امری مقدس و الهی فرمان داده شده است.

ابوزید با رد مطلق‌انگاری به متن مقدس، معتقد است پیروی از پیامبران و پاسخ مثبت به دعوت ایشان، درحقیقت همان پاس داشتن عهد و پیمان فطرت و پایداری بر دین خداست و این ویژگی فرد را در شمار مؤمنان قرار می‌دهد و تفاوتی نمی‌کند که دین او یهودیت یا مسیحیت یا اسلام باشد؛ زیرا اختلاف ادیان فقط در مقررات و قوانین آن‌هاست که موقتی و قابل تغییرند، اما از نظر اعتقاد به توحید و معاد و تقوا اختلافی میان آن‌ها وجود ندارد (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۶).

بر این اساس، ابوزید ضمن یک خوانش تاریخ‌مند از شکل‌گیری اندیشه‌ی اسلامی، تلاش می‌کند ثابت کند، امکان برخورداری از عدل و عدالت برای غیر مسلمانان نیز وجود دارد و برخی مسائل که در بررسی‌های امروزی با مفهوم عدل در تضاد به نظر می‌آیند، با فرهنگ جوامع بشری قبل از اسلام هم‌خوانی دارند. طبق خوانش تاریخ‌مند از متن مقدس، زبان و اندیشه‌ی دوران پیدایش قرآن به شکل مستقیم با واقعیت‌های جاری ارتباط و پیوند داشت. به عبارتی دیگر می‌توان گفت تاریخ‌مندی به این مفهوم رابطه‌ی مستقیمی با مفهوم «عقل عربی» دارد.

اسلام امروزه به مکاتب، گروه‌های اجتماعی، و اندیشه‌های مختلفی تقسیم می‌شود که بنا بر این نوع نگاه می‌توان چنین استنباط کرد: علت اختلاف میان این مکاتب، استراتژی و مکانیسم‌های مختلف حاکم بر عقل هر کدام است که درون‌مایه آن را تشکیل می‌دهد. عقل چندگانه مذکور، که از این پس از آن به عنوان عقل عربی یاد می‌کنیم، با واقعیت‌های اجتماعی، تاریخی، و جغرافیایی مطابقت دارد.

۴.۴ عقل عربی

محمد عابد الجابری، نویسنده کتاب *تقد عقل عربی*، از جمله نویسندگانی است که با تعریف مفهوم عقل عربی، با دیدی انتقادی به میراث اسلامی می‌نگرد و با بهره‌گیری از روش‌های نو سعی در بازخوانی و سپس بازسازی این میراث دارد. الجابری با این مقدمه شروع می‌کند که هر امتی دارای ویژگی‌هایی فرهنگی است که به محیط جغرافیایی و اجتماعی و فرهنگی آن جامعه بستگی دارد.

از این منظر، اندیشیدن به وسیله هر فرهنگی به معنای اندیشیدن در بستر دستگاه مرجعی است که محورهای اساسی آن از چهارچوب و بن‌مایه‌های آن فرهنگ تشکیل می‌شود، و پیشاپیش همه آن‌ها، میراث فرهنگی، محیط اجتماعی، نگاه به آینده، و حتی نگاه به جهان و هستی و انسان، آن‌چنان که بن‌مایه‌های آن فرهنگ آن را مشخص می‌سازد، قرار دارد. بنابراین، انسان که تاریخ خود را چه بخواید و چه نخواهد بر دوش می‌کشد؛ اندیشه نیز، خواه ناخواه، رد پای بن‌مایه‌ها و مهر واقعیت‌های مدنی‌ای را که درون و در بستر آن شکل گرفته است با خود حمل خواهد کرد. عقل عربی چیزی جز همین اندیشه‌ای که در مورد آن صحبت می‌کنیم نیست. اندیشه‌ای که ما آن را به مثابه ابزار تولید نظری می‌دانیم که فرهنگی معین با ویژگی‌های معین آن را ساخته است (۱۳۸۹: ۲۶-۲۷).

الجابری به پیروی از لالاند بین «عقل برسازنده یا کنش‌گر یا فاعل» و «عقل برساخته یا متعارف» تمایزی قائل است. منظور لالاند از «عقل برسازنده» فعالیت ذهنی است که اندیشه به هنگام بحث و پژوهش به آن می‌پردازد و مفاهیم را شکل می‌دهد و مبانی را پیریزی می‌کند. به عبارتی، خردی که انسان در پرتو آن قادر است از فهم روابط بین اشیا، مبادی کلی و ضروری را استخراج کند که در نزد همه مردم یکسان است، اما عقل برساخته مجموعه‌ای از مبادی و قواعدی است که در استدلال به آن‌ها تکیه می‌کنیم و به‌رغم گرایش که به وحدت دارند، نه‌تنها از عصری به عصر دیگر، بلکه ممکن است

از فردی به فرد دیگر متفاوت باشند. لالاند می‌گوید: عقل برساخته و تاحدودی متغیر، همان عقلی است که در دوره معینی از تاریخ وجود دارد و اگر از آن به شکل مفرد (عقل) یاد کنیم می‌بایست دریافت ما از آن همان عقلی باشد که در زمانه و تمدن ما وجود دارد. به عبارت دیگر، عقل برساخته دستگاهی از قواعد معین و پذیرفته‌شده در برهه‌ای از تاریخ ماست که در آن برهه از زمان به آن ارزش مطلق داده می‌شود. اگر چنین تفکیکی را بپذیریم، این امکان را خواهیم داشت که بگوییم منظور ما از عقل عربی همان عقل برساخته است. یعنی همه مبادی و قواعدی که فرهنگ عربی به مثابه شالوده‌ای برای کسب معرفت، پیش پای گروندگان به آن قرار می‌دهد. بهتر است بگوییم به مثابه دستگاه معرفتی است که فرهنگ عربی به آن‌ها تحمیل می‌کند، اما عقل برسازنده همان ویژگی است، که سبب تمیز انسان از حیوان می‌شود یعنی همان چیزی که پیشینیان آن را قوه ناطقه می‌گفتند. از این رو می‌توان گفت، انسان با همه مردم از هر عصری که باشند در عقل برسازنده مشترک است.

بنابر این دیدگاه، به‌رغم این‌که وجه تمایز بین عقل برسازنده و عقل برساخته، تمیزی است که برای موضوع ما اهمیت دارد، چنین تفکیکی نباید سبب شود تا تأثیرپذیری هر یک را بر دیگری فراموش کنیم، زیرا عقل رایج چیزی نیست جز مبادی و قواعدی که عقل برسازنده آن‌ها را به وجود آورده است یا می‌آورد (همان: ۲۹-۳۰). بر همین اساس است که حامد ابوزید ارتباط میان عقل برسازنده و عقل برساخته را به صورت دیالکتیک متن و واقعیت بیان می‌کند.

بنا بر خوانش تاریخ‌مند از اندیشه سیاسی اسلام و مفهوم عدالت اسلامی، نظام نشانه‌های الهی در چهارچوب گفتمان نبوی پا گرفت و به شکل حکایت‌های بنیادین به رشته تحریر درآمد. مسلمانان آن را در حافظه‌های خود نگه‌داری کردند و سپس میراث زنده یعنی حدیث نبوی و کل معرفت اسلامی، باعث ایجاد موانع معنایی، نشانه‌شناختی، سیاسی، و حقوقی بین گروه‌ها و ملت‌ها شد و در چهارچوب ساختار پیشین، کشمکش درگرفته حول خلافت، باعث پرباری نظام نشانه‌های الهامی اسلامی گردید (ارکون، ۱۳۹۲: ۱۵۵). بنابراین، فقه اسلامی و به تبع آن عدالت اسلامی به طور چشم‌گیری متأثر از تعریف عقل عربی است. بر این مبنا، بسیاری از قوانین فقهی که به ما رسیده است در دوره بنی‌امیه و توسط قاضیان منصوبشان و تحت تأثیر عرف معمول در زمان و مکانی مشخص شکل گرفته است.

۵.۴ نقش دستگاه قضا

مداخله دستگاه قضا در فراتاریخی کردن مفاهیم اساساً تاریخی و بشری نکته‌ای است که امثال ارکون بر آن تأکید و باور دارند. بر طبق این نگاه، علم اصول در سطح فرهنگی، تأثیر به‌سزایی در تقدیس و فرابشری انگاشتن قوانینی دارد که توسط قاضیان و فقیهان اولیه شکل گرفته است.

از نگاه ارکون قاضیان و فقیهان این علوم را در شرایط اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی ویژه محیط حجاز و عراق و سوریه در دو قرن نخست وضع کردند. حاصل چنین فرایند سترگی این بود که قانون وضع‌شده در پاسخ به خاستگاه و محیط خود، به نحوی به نام شریعت، ارائه می‌شود که گویی قانونی الهی است (۱۳۹۲: ۴۳). این امویان و حکام منصوب به آنان بودند که تعدادی از وجوه اساسی مربوط به عبادات و مناسک را، که تنها عناصر اولیه‌ای از آن در درست بود، بسط و توسعه دادند. توجه اصلی آن‌ها نه به مذهب و حقوق مذهبی، بلکه به اداره سیاسی معطوف بود و در این باره نماینده یک نگرش سازمان‌دهنده، تمرکزدهنده، و به نحو افزاینده‌ای دیوان‌سالارانه یک دستگاه حکومتی منظم در مقابل فردگرایی بدوی و قانون‌ناپذیری زندگی عربی بودند. اولین قضات اسلامی احکام خود را بر مبنای تشخیص یعنی رأی خود صادر می‌کردند و آن را بر عرف معمول، که بر حسب طبع قضایا شامل مقررات اداری می‌شد، با در نظر گرفتن نص و روح مقررات قرآنی و سایر هنجارهای شناخته‌شده مذهبی، در حدی که مناسب تشخیص می‌دادند، مبتنی ساختند (شاخ، ۱۳۸۸: ۴۳-۴۴).

۵. نتیجه‌گیری

عدالت مفهومی ثابت، مطلق، و دارای معنای روشن نیست و همواره بر سر معرفت به آن، هم در میان فلاسفه غرب و هم در میان اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود داشته است. برداشتی که امروزه در جوامع اسلامی از مفهوم عدالت وجود دارد، برداشتی مطلق‌گرایانه و مقدس است که عدالت را به مثابه یکی از والاترین ارزش‌های اخلاقی معنا می‌کند و آن را مفهومی عرفی و قابل کشف نمی‌داند. از این جهت، چنین برداشتهایی اساساً با اجتناب از بهره‌گیری از دیالکتیک متن و واقعیت در بحث عدالت، در ذیل مفاهیم فرازمانی و فرامکانی گنجانده شده و می‌شوند.

لذا، نویسندگان تحقیق حاضر با عنایت به مسبوق به سابقه بودن چنین اختلاف دیدگاه‌هایی در مغرب‌زمین که حول تاریخ‌مندی و فراتاریخ‌مندگرایی مفاهیم پی گرفته شده است، چنین نتیجه می‌گیرند که اولاً: این جدال در اندیشه‌ورزی اسلامی نیز در ذیل ازلی و قدیمی بودن مفاهیم قابل بررسی است و ثانیاً: اتکا و اعتماد به دیالکتیک متن و واقعیت در شکل‌گیری و کشف مفهوم عدالت در اندیشه‌ورزی اسلامی می‌تواند راهنمای قابل توجهی در بسط ابعاد عدالت باشد.

منابع

- ابن رشد (۱۹۹۱). *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال*، بیروت: دار المشرق.
- ابن رشد (۱۹۹۲). *تهافت التهافت*، تحقیق مورس بویج، بیروت: دار المشرق.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱). «مفهوم قرآنی عدل»، ترجمه محمدصابر صدیقی، *فصل‌نامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم*، س ۵، ش ۱۹.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). *معنای متن*، ترجمه مهدی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ارکون، محمد (۱۳۹۲). *تاریخ‌مندی اندیشه سیاسی اسلامی*، ترجمه رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۴). *درآمدی بر تاریخ‌پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، دانشگاه امام صادق (ع).
- استیوپ، میتیاس (۱۳۸۳). «معرفت پیشینی»، ترجمه پیروز فطوریچی، *فصل‌نامه علمی - پژوهشی ذهن*، س ۵، ش ۲۰.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۳). *کانت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۱). *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بزرگمهر، منوچهر (۱۳۸۲). *فلاسفه تجربی انگلستان*، ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۹۲). *منطق اکتشاف علمی*، تهران: علمی - فرهنگی.
- توران، امداد (۱۳۸۹). *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر*، تهران: بصیرت.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲). *دو رساله مثل و مثال*، تهران: طویی.
- شاخت، یوزف (۱۳۸۸). *دیباچه‌ای بر فقه اسلامی*، ترجمه اسدالله نوری، تهران: هرمس.
- شی یرمر، جرمی (۱۳۹۲). *اندیشه سیاسی کارل پوپر*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: ماهی.
- عابد الجابری، محمد (۱۳۸۹). *تقد عقل عربی*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۹ الف). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا سده‌های میانه)*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۹ ب). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

طهماسب علیپوریانی و سید امیرحسین بنی‌اشراف ۱۰۳

علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۸). *درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

علیخانی، علی‌اکبر و مرتضی بحرانی (۱۳۹۰). *بنیادگرایی و سلفی‌ها (بازشناسی طیفی از جریان‌های دینی)*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

فاخوری، حنا و خلیل جبر (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، تهران: علمی و فرهنگی.

فاستر، مایکل. ب. (۱۳۶۱). *خدائونان اندیشه سیاسی*، ترجمه محمدجواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

فراست. اس. ای. (۱۳۸۵). *درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه منوچهر شادان، تهران: بهجت.

قادری، حاتم (۱۳۸۹). *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران: سمت.

گمپرتس، تئودور (۱۳۷۴). *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران: خوارزمی.

متها، فاروق (۱۳۸۱). *غزالی و اسماعیلیان (مشاجره بر سر عقل و مرجعیت در اسلام سده‌های میانه)*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

محمودی، سیدعلی (۱۳۶۶). *عدالت و آزادی*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا.

واعظی، احمد (۱۳۸۲). «نظریه عدالت کانت»، *فصل‌نامه علوم سیاسی (دانشگاه باقرالعلوم (ع))*، س ۶، ش ۲۳.

واعظی، احمد (۱۳۸۸). *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

منابع دیگر

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۷). «جایگاه عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام»، رساله دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶). *عدالت در اندیشه سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۳۶). *گوهر مراد*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.

