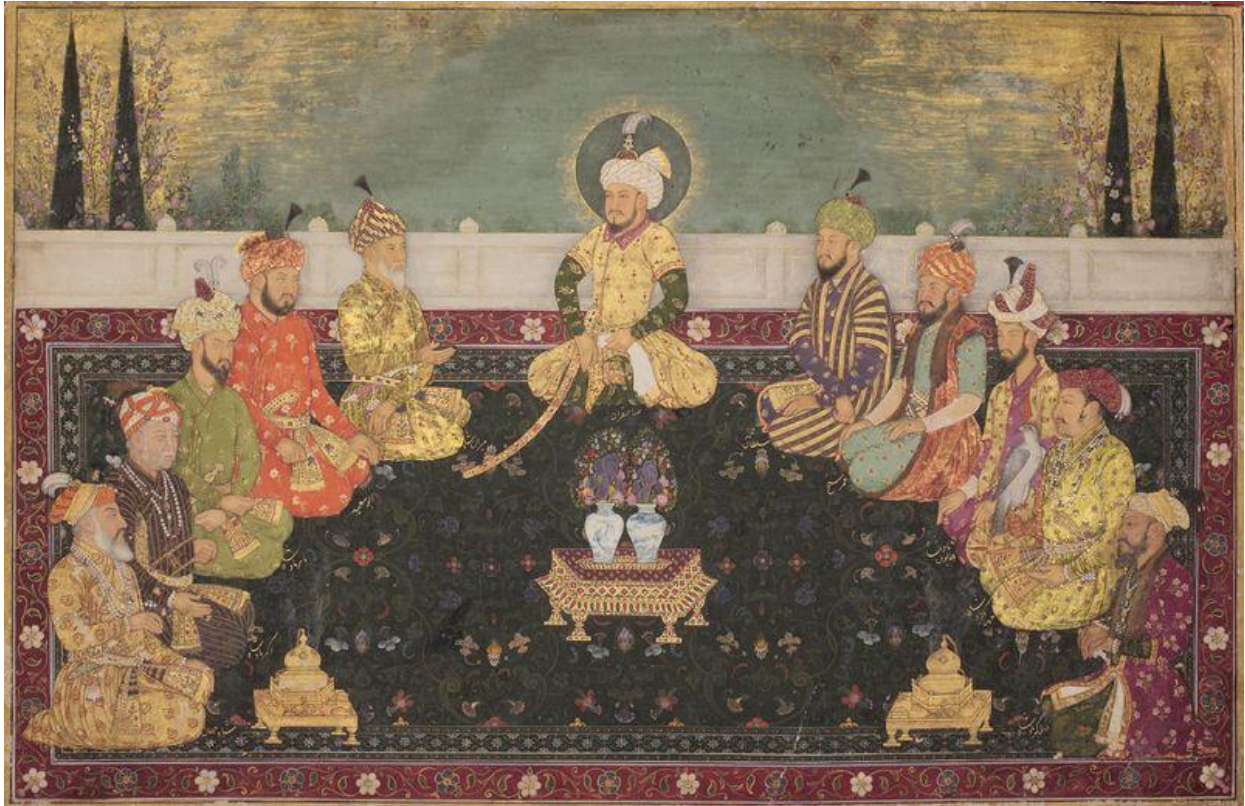


## مواجهه‌ی نقادانه با سنت

مقدمه‌ای بر پروژه‌ی «مسائل تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران و اسلام»

مهسا اسدالله‌نژاد و عباس شهربابی.



فهم سنت فکری ایران و اسلام همواره از واجبات بوده است. بی‌شک آثار بسیاری، و صد البته آثاری ارزشمند، در این زمینه نگاشته شده‌اند، اما آنچه جای خالی آن احساس می‌شود (هرچند در این مورد هم در خلأ مطلق به سر نمی‌بریم) فهمی نقادانه است. فهم‌های تاکنون موجود از سنت فکری اسلامی-عربی-ایرانی را می‌توان در دو دسته‌ی کلی جای داد: فهم‌های سنتی (هم به معنای روش‌شناسانه هم به معنای ایدئولوژیک) و فهم‌های نوگرایانه (هم به معنای روش‌شناسانه هم به معنای ایدئولوژیک). این دو فهم از منظر ایدئولوژیک بودن، هم‌تراز یکدیگرند: هر دو به دنبال بازجویی از گذشته برای پاسخ‌دادن به مسائل معاصرند. هر دو از سنت فکری می‌خواهند پاسخ «آری» یا «نه» به پرسش از امکان یا امتناع آن‌ها بدهد. اما خصلت ایدئولوژیک آن‌ها وقتی ناخوشایند می‌شود که هر دو می‌کوشند معاصریت خود را پنهان کنند؛ به‌ویژه فهم‌های سنتی که عمدتاً هر یک از آن‌ها خود را تنها فهمی می‌داند که جان مطلب را بازمی‌گوید.

به عبارت دیگر، بسیاری از این فهم‌ها، چه سنتی چه نوگرایانه، فراموش می‌کنند که تنها یک «فهم» اند. فارغ از تمایزاتی که چه به لحاظ تحلیلی - از آن جهت که برای تحلیل ما ضرورت دارد - و چه به لحاظ نظری - از جهت تمایزاتی که عملاً بین این جریان‌ها در کار است - بتوان میان جریان‌هایی که در ایران «سنت» برایشان مسئله بوده است، گذاشت، در میان اندیشمندان معاصر در حوزه‌ی مطالعات اسلامی - ایرانی می‌توان سه نگاه عمده به سنت را تمیز داد: سنت به‌مثابه‌ی حضور مداوم امر قدسی؛ سنت به‌مثابه‌ی منبعی هویت‌بخش؛ و سنت به‌مثابه‌ی پیوستاری تاریخ‌مند.

1.1. سنت از دید سنت‌گرایان بیش از هر چیز به معنای اصول مابعدالطبیعی در مقام اموری «تجدیدشونده» است. بدین معنا که فارغ از زمان تاریخی و ردپای گذر حوادث مختلف بشری، سنت خود همواره «تکرار» می‌شود. این تکرار شونده‌گی و تجدیدشونده‌گی هرگز به معنای «تحول» سنت نیست. خصلت تکرار شدن، بدین معناست که سنت نه تنها از تاریخ متأثر نمی‌شود، بلکه همواره خود را به مثابه‌ی کلیتی ثابت و لایتغیر، تکرار می‌کند. این سنت، حتی کلی‌تر از هر دین تاریخی است. بدین معنا تفاوتی در هندوئیسم و بودیسم و اسلام و مسیحیت نیست و در هسته‌ی باطنی همه‌ی ادیان به مثابه‌ی «سنت»، حقیقت به یک‌اندازه حاضر است. «سنت» در راستای تجدیدشونده‌گی خود، نه تنها از تأثر تاریخ بلکه از تأثر غیریت در مقام فرد مفسر نیز بی‌نیاز است. تکرار «سنت»، بدیهی است و بی‌نیاز از تأیید غیر است. این «غیر» حتی در مقام تفسیر این کلیت اطمینان‌بخش، چیزی جز «مفسر خداخواسته‌ی عصر» نیست، آن‌گونه که رنه گنون، مبدع جریان سنت‌گرایی در فرانسه، خود را می‌نامید. بنابراین اگر کسی از «سنت» می‌گوید، نیازی ندارد تا با کسانی که سنت را نمی‌پذیرند وارد گفتگو و جدال شود، زیرا ممکن است از طریق تلاش برای اثبات سنت به «غیر»، به تعالیم سنت لطمه وارد شود. هراس سنت‌گرایان از نفوذ فهم فرد، تجدیدپذیری را به درون خود سنت می‌برد و نه تنها «تجدیدپذیری» متوجه امر تاریخی نیست (در نسبت با مدرنیته به مثابه‌ی عصر نو و جدید)، بلکه متوجه امر فردی و تفسیری نیز نمی‌شود. تقابل سنت و مدرنیته برای نخستین بار از دل اندیشه‌های سنت‌گرایان غربی مطرح شد. گرچه در برخی از اصول، میان سنت‌گرایان در غرب، و کربن و کربنی‌ها در ایران تشابهاتی دیده می‌شود، اما می‌بایست در نظر داشت اختلافات مهمی بین این دو جریان حاکم است. چنان‌که نسبت تاریخ و سنت، و نسبت فرد انسانی با هر دو، مسئله‌ای است که می‌تواند بیانگر تفاوت‌های عمده‌ای میان این دو جریان باشد. اما آنچه که برای این نوشتار و تمایزگذاری‌اش مهم است آن است که در یک دسته‌بندی کلی، فهم سنت‌گرایان (اعم از سنت‌گرایان به معنای خاص) از سنت، بر درک‌شان از معرفت قدسی و زمان فراتاریخی/باطنی تکیه دارد. به قول کربن «سنت یک الهام همواره

نوشونده است» (کُربن، ۱۳۹۲: ۱۱۲). می‌توان ادعا کرد کل فهم سنت‌گرایانه از سنت در این جمله خلاصه شده است. پیش از هر چیز، سنت یک «تذکر» و «الهام» است. بدین ترتیب، سنت با خاطره و با تذکرِ خاطره در ارتباط است؛ «تذکر» خاطره به همان معنایی که بوده است. سنت (tradition) حاملِ معرفت و حیانی مقدس در بطن خود است. به تعبیر نصر، «امر قدسی - چنانکه هست - سرچشمه‌ی سنت است و آنچه سنتی است از امر قدسی جداناپذیر است» (نصر، ۱۳۹۱: ۶۵). از این رو، سنت به واسطه‌ی پیوندش با امر قدسی و با حقیقت باطنی وحی، ضرورتاً در زمان انفسی و باطنی فرا داده می‌شود، نه در آنچه سنت‌گرایان به آن زمان آفاقی یا همان تاریخی، می‌گویند. اگر سنت را درهم‌تنیده با امر قدسی و باطنی بدانیم، لاجرم امکان «فهم تاریخ‌مند» از آن را مسدود کرده‌ایم، زیرا تنها در ساحت زمان انفسی - که بیانگر بُعد زمانی ارتباط انسان با امر قدسی است - سنت به صورت «زنده» منتقل می‌شود. سنت هرگز «تاریخ» نمی‌شود، بنابراین در زنده‌بودن سنت، فهم تاریخی نیز جایی ندارد و سنت جدای از تاریخ، همواره حی و حاضر است، بدین معنا که سنت هرگز «نمی‌گذرد» و بدل به گذشته نمی‌شود. اما پیامدِ درهم‌تنیدگی سنت با امر قدسی و زمان انفسی برای مواجهه با سنت چه می‌تواند باشد؟ مسدودشدن فهم «تاریخی» انسان «تاریخی-اجتماعی»، به گونه‌ای که به‌طور مضاعف، امکان سخن از فهم بین‌الذهانی و اشتراکی از بین می‌رود. امر قدسی هست، چه همگان آن را دریابند، چه هیچکس آن را درنیابد.

1.2 گروه دیگری که می‌کوشد درک خود را از سنت ارائه دهد و می‌توان آنان را بیش‌تر به واسطه‌ی دغدغه‌های «پروژه‌ای»، «برنامه‌ای» و در یک کلام، «سیاسی» شان تعریف کرد، بومی‌اندیشان‌اند. فارغ از تطوراتی که گفتار بومی‌گرایی، در عرصه‌ی علوم انسانی در ایران پیدا کرده است و بدون توجه به این امر که بومی‌گرایی گرچه در بدو شکل‌گیری گفتار، بیش‌ازهرچیز دغدغه‌ای دانشگاهی بود - به ویژه در علوم اجتماعی - و امروزه بیش از هر زمان یک پروژه با اهداف سیاسی است، می‌بایست در نظر داشت که فهم ایشان از سنت در تقابل با «تجدد» یا مدرنیته شکل گرفت. گرچه این تقابل، در نظر سنت‌گرایان بر سنت نیز تأثیرگذار بوده است، اما سنت‌گرایان، در پی «بازسازی سنت» در برابر مدرنیته نیستند، سنت از دید ایشان همواره بوده است و تنها می‌بایست آن را شناخت و به سوی آن میل کرد. اما سنت نزد بومی‌اندیشان بیش از هر چیز «واکنش به بحران» برآمده از مدرنیته و سبک زندگی و تفکر مدرن است. به عبارت دقیق‌تر، ایشان در پی «بازسازی سنت» برای «بازگشت» به آن، از جهت پاسخ‌گویی به مسئله‌ی «بحران هویت» برآمده از دوران مدرن‌اند. بازشناسی «هویت» خود، مهم‌ترین دغدغه‌ی آن‌هاست و از «سنت» در راستای ایجاد خط‌کشی و مرزبندی با «دیگری»‌ها سود می‌برند. بنابراین، «سنت» برای ایشان بدل به ماجرای

«هویت» شده و ابزاری برای تأیید و یا رد و انکار «دیگری» است. گفتار مرتبط با همسوانگاری «سنت» و «هویت» امروزه نمایندگان و سخنگویان بسیاری دارد. صورت‌بندی‌شده‌ترین روایت از این گفتار را شاید بتوان در کارهای کسی چون حسین کچویان یافت. او بیش از دیگران از «هویت» دینی و سایر «هویت‌ها» تعریف به دست داده است. از دید رویکرد تاریخی او، بر اثر جدال با مدرنیته، «هویت‌های مجعولی ساخته شد که نتیجه‌ی پاسخ‌گویی به بحران هویت ناشی از قطع ارتباط با جهان سنت بود، اما این هویت‌های مجعول و برساخته که اکثراً نمایان‌گر تلاش برای به‌دست‌دادن تصویری از «ملیت» بوده‌اند و سعی می‌کردند «هویت» ملی را جایگزین «هویت» دینی کنند، از آنجا که برساخته‌ی دوره‌ی تاریخی خاص، یعنی مدرنیته‌اند، با پایان همان دوره‌ی خاص پایان می‌یابند. کچویان با بهره‌جویی از گفتار پسامدرن برای اثبات امکان بازگشت به هویت دینی، مهر ختایی بر پایان عصر مدرن می‌زند. او کل دانش مدرن را در پیوند با امکان شکل‌گیری هویت‌های غیردینی می‌داند. پروژه‌ی او بیش‌تر از آن‌که ناظر به بررسی «سنت» باشد، ناظر به بازخوانی تاریخ ایران (و اندیشه‌ی) مدرن برای نشان‌دادن چگونگی ساخت هویت‌های غیردینی است. بنابراین به نظر می‌رسد از آن‌رو که هویت‌های ملی و غیردینی در پیوند با «تاریخ» اند، گذرا هستند و در اثر بحران از بین می‌روند، اما این به‌هیچ‌وجه به معنای فراروی از «هویت» نیست، بلکه با اثبات هویت‌های غیردینی تاریخی، «هویت» صلب و پایدار و غیرتاریخی به‌اصطلاح دینی، از خلال جداسازی «سنت» از «تاریخ» می‌تواند با قدرت هرچه تمام‌تر بازگردد و یکه‌تاز میدان هویت‌بخشی باشد. بنابراین «سنت»، منبع هویت‌بخش قابل‌اطمینان و پایداری برای ماست، زیرا برساخته‌ی تاریخ نیست (کچویان، ۱۳۸۵). در یک نگاه کلی، فارغ از این‌که نگاه بومی‌اندیشان به «سنت» چه نسبتی با تاریخ و یا با امر قدسی (در سنت‌گرایان) دارد، تعریف‌شان سیال و متغیر است، از آن جهت که بنابر منطق درونی «سنت» (چه از منظر تاریخی و چه الهیاتی)، با آن روبه‌رو نمی‌شوند، بلکه دغدغه‌های هویتی و بنابراین تا اندازه‌ی بسیاری دغدغه‌های سیاسی، چگونگی تعریف و بازسازی «سنت» را راهبری می‌کند. آن‌ها بیش از آن که در راستای جستجو در سنت و بازشناسی آن «متن» تولید کنند، به تعریف «پروژه‌هایی با اهداف مشخص دست می‌زنند و در راستای مشروعیت‌بخشی تئوریک به این پروژه‌ها، از سوءاستفاده از گفتارهای نظری علوم انسانی مدرن چیزی فروگذار نمی‌گذارند. این رویکرد به «سنت» در عین آن‌که ناظر به تعریف کیستی و چیستی است، بیش از دیگر رویکردها در جهت سرکوب امر نامتشابه و ناهمگون گام برمی‌دارد و بنابراین پیوند قابل‌توجهی با منابع «قدرت» در جهت پیشبرد برنامه‌های خود دارد.

1.3 جواد طباطبایی را از جهت تأکید مضاعف‌اش بر اهمیت «تاریخ» در فهم سنت، نماینده‌ی جریان سوم می‌دانیم. مناقشات طباطبایی با دیگران بر سر سنت همواره از سه جهت پیش رفته است. او از سویی نگاه سنت‌گرایانی چون نصر را از جهت آن‌که، به سنت همچون «جعبه‌ای در بسته» در طول تاریخ می‌نگرند، مردود می‌داند و از سوی دیگر تلاش کسانی را که درون تجدد سنگر می‌گیرند و مبانی سنت را نادیده می‌انگارند، تلاشی نافرجام برمی‌شمارد، تلاشی که از دید او در جریان مشروطه تا حدی رخ داد. توضیح منطق شکست مشروطیت به باور او، تنها از خلال بازخوانی توجه به اندیشه‌ی جدید بدون پیش‌شرط لازم برای وقوع آن - یعنی تحول در سنت - ممکن است. اما دسته‌بندی سوم او با کسانی است که او آن‌ها را «ایدئولوگ‌های جامعه‌شناس» می‌نامد. اما به راستی چرا موضع وی در برابر جامعه‌شناسی این‌گونه است و چرا او اندیشه‌ی امروز ایران را تحت سیطره‌ی «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» می‌داند؟ برای پاسخ به این سوال باید دانست که طباطبایی در پروژه‌ی فکری خود در قالب «نظریه‌ی انحطاط»، در پی آن است تا از امکان اندیشه‌ی جدید سخن بگوید. به عبارتی از دید وی، «در شرایط امتناع اندیشه و تصلب سنت، تنها با نقادی از سنت می‌توان به طور جدی با سنت روبه‌رو شد و گرنه نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد». (طباطبایی ۸: ۱۳۹۰) اما پرسش از سنت در قالب طرح انحطاط سنت بیان می‌شود تا امکان «تجدید» سنت (به معنای تاریخی) و ورود به اندیشه‌ی (سیاسی) جدید فراهم آید. از دید طباطبایی، تنها با قرارگرفتن بیرون از سنت می‌توان از سنت پرسش کرد. اما این خط افتراق با سنت‌گرایان به معنای آن نیست که باید اندیشه‌ی جدید را پذیرفت، بلکه باید «راه» را برای تحول سنت هموار کرد. بنابراین در شرایط تصلب سنت، تنها از خلال قرارگیری در موضع تجدد است که امکان فراروی از سنت فراهم می‌شود. مرکزکشی طباطبایی با جامعه‌شناسی در ایران اینجاست. از دید او در شرایطی که «هنوز» امکان دگرگونی در سنت پدید نیامده و مناقشات فکری جدی در این زمینه درنگرفته است - آنچنان‌که در کتاب «جدال قدیم و جدید» سعی می‌کند نشان دهد این مناقشه در دل تفکر رنسانس، چگونه با تحول سنت (مشخصاً الهیات) امکان پیدایش اندیشه‌ی جدید را فراهم آورد - پیوند «جامعه‌شناسی» و «سنت» ترکیب نامیمونی است که از دل آن نه دانش، بلکه ایدئولوژی سر برمی‌آورد. از دید او، جامعه‌شناسی در ایران به «توهم» اندیشه‌ی جدید دامن زده است و امکان «واقعی» پیدایش اندیشه‌ی جدید که از دید او تنها از دل پرسش از سنت میسر است، به محاق رفته است. اما طباطبایی از سنت چه می‌فهمد؟ به نظر می‌رسد ما بتوانیم با او در «امکان نقادی از سنت»، همسو باشیم، اما برای آن‌که امکان «نقادی از سنت» به آن معنایی نباشد که هر آنچه مرتبط با تاریخ معاصر ایران است، «تاریخ عَدَمی» انگاشته شود، می‌بایست با طباطبایی و فهم او از سنت تعیین تکلیف کرد. طباطبایی سنت را بیش از هر چیز مترادف با «اندیشه»

می‌داند. سنت از نگاه طباطبایی «جعبه» ای از اندیشه‌هاست. سنت اگر همان تاریخ اندیشه‌ها باشد، از دید او ما از زمانی به بعد کمتر اندیشیدیم و تفکر عقلانی در ما متوقف شد و یا به عبارت بهتر دچار «امتناع اندیشه» و به تبع آن «امتناع سنت» شدیم. این همان‌انگاری «سنت» و «اندیشه» همان ملاحظه‌ی نظری است که امکان تقابل فهم ما را با وی فراهم می‌آورد. این یکی‌انگاشتن، مستلزم آن است که سنت را بیش از هر چیز نظامی اندیشگی و مفهومی و مبتنی بر «ایده»‌ها بینگاریم که روبروی ما ایستاده است. نسبت ما با آن از جنس چیزی است که باید با آن تعیین تکلیف کرد، نظامی که بیش از هر چیز از «گذشته» برمی‌آید و همچون کوله‌باری بر دوش ماست. از سوی دیگر، این سنت مستلزم بیرون‌انگاری هر شکلی از «شیوه‌ی زیست» و «عمل» است. بنابراین با بازتعریف نسبت ما با «گذشته» و «عمل» امکان فهم دیگری از سنت فراهم می‌شود. سنت اگر به‌مثابه‌ی وضعیتی باشد که ما به‌محض رویارویی با جهان، در آن واقع شده‌ایم، دیگر سنت امری بیرون از خود اکنون ما نیست. بازشناسی سنت، بازشناسی خود در حین مواجهه با جهان است. بنابراین سنت، هرگز متصلب نمی‌شود اگر به معنای چیزی در گذشته نباشد و محدود به نظامی از ایده‌ها نگردد. سنت، تعیین‌گر شیوه‌ی زیست ما در جهان واقع است، یا به‌عبارت‌دیگر، همان وضعیت تاریخی اکنون است که گذشته را پیشاپیش با خود به همراه دارد. این گذشته در دوره‌ی خاص زمانی متوقف نشده، بلکه تا اکنون امتداد یافته است. سنت می‌تواند عرصه‌ی تحقق‌یافتگی‌ها و تحقق-نیافتگی‌ها و فعلیت‌ها و بالقوه‌گی‌های ما تعریف شود. بدین ترتیب، سنت دیگر نصوصی نیست که طباطبایی از آن سخن می‌گوید، ما نه با یک سنت روبه‌رویییم و نه با سنت‌ها، ما با سنت به معنای وضعیتی که نسبت ما را با جهان تعیین می‌کند، روبه‌رو هستیم و به‌مثابه‌ی کنشگران «امروز» فعالانه با آن درگیریم و امکان تغییر نسبت ما با جهان «همواره» فراهم است. بدین معنا سنت «متصلب» نمی‌شود.

وقتی از «نقد» سخن می‌گوییم، از چه چیز سخن می‌گوییم؟ به طور خاص دو نقطه‌ی برجسته برای واکاوی مرادمان از «نقد» در نظر داریم: کانت و مارکس. اگر بخواهیم نقطه‌ی آغازی، نه قطعی، که برجسته و مهم برای مفهوم «نقد» در نظر بگیریم، باید به سراغ ایمانوئل کانت برویم. کانت به ویژه در بخش دیالکتیک استعلایی از کتاب نقد عقل محض، «نقد (Critique/Kritik)» را انتظام‌بخشی به عقل نظری از طریق محدودساختن آن درون قیودی معین می‌داند. برای کانت، کزیتیک/نقد، در نهایت تعریف محدوده‌های عقل نظری برای گشودن فضای عقل عملی، یا مشخص کردن محدوده‌ی طبیعت و ضرورت برای نشان‌دادن فضاهای اخلاق و آزادی است. بنابراین، نزد او ایده‌ی نقد، هر دو سویه‌ی نفی و ایجاب را، هم در چارچوب عقل نظری و هم در گذار از آن، دربردارد. در حوزه‌ی شناخت نظری، خصلت نفی‌ای و ایجابی نقد کانتی

در پرسش «من چه می‌توانم بدانم؟» خود را نشان می‌دهد؛ نقد عقل محض از یک سو در پی نشان دادن آن است که چه شناخت‌هایی در توان عقل بشری است، و از سوی دیگر این کار را با عرضه‌ی آن شناخت‌هایی که در توان آدمی نیست انجام می‌دهد. اما کار کانت به اینجا خلاصه نمی‌شود، چراکه او سوپیه‌ی دیگری از خصلت نفی‌ای و ایجابی نقد را نیز در نظر دارد. می‌توان از دو پرسش اساسی کانت، که تحت دریافته‌اش از «نقد» طرح می‌شود، سخن گفت؛ «من چه می‌توانم بدانم؟» و «من چه باید انجام دهم؟» مشخص کردن محدوده‌ی اولی راه را برای گذار به دومی باز می‌کند. به بیانی دیگر، کانت با تعیین حوزه‌های امکان و امتناع شناخت نظری، فضایی برای امکان‌گنش می‌آفریند [1]. از دیگر نقاط مهم در تاریخ مفهوم «نقد»، کارل مارکس است. نقد مارکسی را می‌توان در ادامه‌ی نقد کانتی خواند. برای مارکس نیز مانند کانت، «کریستیک/نقد» با «کرایسیس/بحران» در ارتباط است. اگر کانت به خاطر «بحران» عقل متافیزیکی و نمایان‌شدن تناقض‌های آن است که به «نقد» عقل می‌پردازد، برای مارکس نیز «نقد» اقتصاد سیاسی، در واقع روی دیگر «بحران» اقتصاد سیاسی است. در اینجا، مسئله‌ی مورد نقد مارکس را در تداوم همان مسئله‌ی کانت تا مارکس در نظر می‌گیریم. از کانت تا مارکس، سوژه‌ی استعلایی کانتی دچار «بحران» شده بود، بحرانی که خود را در نقدهای هگل به کانت نشان می‌دهد. مارکس با ایده‌ی تعیین‌پذیری اجتماعی آگاهی، به «نقد» سوژه‌ی استعلایی، یعنی تعیین حد و حدود آن، می‌پردازد. او در جای‌جای آثارش این ایده را به انحراف مختلف طرح می‌کند. در سرآغاز ایدئولوژی آلمانی از تصورات تاکنون نادرست انسان‌ها درباره‌ی آنچه هستند و باید باشند سخن می‌گوید. او خطای سوژه‌ی استعلایی را اصل گرفتن آن چیزی می‌داند که بعدها در گامی در نقد اقتصاد سیاسی «روبنا» نام می‌نهد. تصور تاکنون نادرست انسان‌ها این بوده که «مناسبات خویش را برحسب تصورشان از خدا، انسان و غیره مدون ساخته‌اند و ساخته‌های عقل و ذهنشان از چنگشان خارج شده است. اینان، یعنی خالقان در مقابل مخلوقات خود سر تکریم فرود آورده‌اند» (مارکس، ۱۳۷۷:۳۳). این تصور نادرست به اینجا ختم می‌شود که برای رهایی آنان، بکوشیم از بند عقایدشان رهاشان کنیم. مارکس در دیگر پاره‌های ایدئولوژی آلمانی و همچنین در گامی در نقد اقتصاد سیاسی به شکل ایجابی‌تری به مسئله‌ی تعیین‌پذیری اجتماعی آگاهی می‌پردازد. او بر نقش شیوه‌های زیست مادی و تولید مادی در تعیین‌بخشی به آگاهی تأکید می‌کند. به زعم او این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی‌شان را تعیین می‌بخشد. رابطه دقیقاً برعکس است؛ هستی اجتماعی انسان‌هاست که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند. این چنین است که مارکس با نشان دادن جای‌داشتن سوژه‌ی کانتی در مجموعه‌ای از مناسبات مادی، آن را واسازی می‌کند. این کار در حکم جای‌دادن سوژه در یک کلیت مادی-اجتماعی ضرورت‌مند است. در واقع نقادی مارکس از سوژه‌ی استعلایی، در وهله‌ی اول، نشان دادن امتناع‌های

سوبژکتیویته است. اما کار در این جا خلاصه نمی‌شود. نقد با نشان دادن امتناع، چشم را به امکان‌ها نیز می‌گشاید. برای مارکس نیز، مثل کانت، همه‌چیز در ضرورت طبیعی خلاصه نمی‌شود. اساس نقد او بر ماتریالیسم مکانیکی نیز همین است. مارکس در نخستین تز از تزهایی درباره فوئرباخ، اشکال این نوع از ماتریالیسم را این می‌داند که «عین یا برابر ایستا، فعلیت و حسّانیت را تنها به شکل ابژه یا در کسوت تعمق درک می‌کند و نه به مثابه‌ی فعالیت و پراکسیس محسوس انسانی، نه به گونه‌ای سوبژکتیو یا فاعلانه.» (مارکس، بی‌تا) در واکنش به همین نقصان ماتریالیسم مکانیکی است که ایدئالیسم، عاملیت را به نحوی انتزاعی به سوژه نسبت می‌دهد. موضع مارکس «رفع» این دو موضع است. در تز سوم، باز هم در نقد ماتریالیسم مکانیکی فوئرباخ، می‌نویسد: «این آموزه‌ی ماتریالیستی که انسان‌ها محصول شرایط و تربیت هستند، و اینکه، در نتیجه، تغییر انسان‌ها محصول تغییر شرایط و تغییر تربیت است، از یاد می‌برد که این انسان‌ها هستند که شرایط را تغییر می‌دهند...» (همان). ماتریالیسم دیالکتیکی مارکسی از نقادی هم‌زمان نگاه ایدئالیستی (با نشان دادن امتناع‌ها) و ماتریالیستی-مکانیکی (با نشان دادن امکان‌ها) به سوژه برمی‌خیزد. در نهایت، می‌توان گفت «نقد» هم برای کانت و هم مارکس عبارت است از دست‌گذاشتن بر امتناع‌ها برای گشودن امکان‌ها؛ تفاوت مارکس با کانت در این است که به‌شکلی ایجابی‌تر و مشخص‌تر، نقد را به حوزه‌ی مناسبات مادی و ملموس جامعه‌ی مُدرن می‌کشاند. اندیشه‌ی بسیاری از اندیشمندان پس از کانت را - از امیل دورکیم گرفته تا هانا آرنت و میشل فوکو - می‌توان برحسب این دریافت از «نقد» خواند.

اما نقادی، که چارچوب کلی‌اش همان تعیین حدود امتناع و گشایش فضای امکان است، واجد چه ویژگی‌هایی است؟ برای این نوع فهم می‌توان دو ویژگی متصور شد: پروبلماتیک‌بودن و معاصربودن خودآگاهانه. فهم نقادانه، «پروبلماتیک» است به این معنا که حول یک مفهوم یا مسئله‌ی خاص به سنت فکری و تاریخی می‌نگرد؛ نگارش تاریخ‌های عمومی هرچند می‌توانند مفید باشند - حداقل در مراحل از پژوهش پیرامون یک موضوع که هنوز تحقیقات خاصی انجام نشده است تاریخ‌نگاری عمومی می‌تواند نقشه‌ای کلی از فضای موضوع ترسیم کند - در نهایت چیزی به دست نمی‌دهند، مگر گزارش و چکیده‌ای از آثار و عقاید اندیشمندان گوناگون. یک فهم از آن رونقادانه می‌شود که پروبلماتیک است؛ در فهم نقادانه کاوشگر نه سنت را درست می‌پذیرد، نه چشم‌بسته ردّش می‌کند و نه با ذهن خالی می‌کاودش، بلکه بر مبنای مسائل و مفاهیمی خاص که برگزیدن‌شان خود تابع این یا آن دغدغه‌ی عملی است، سنت را می‌کاود. به بیانی دیگر، فهم نقادانه-پروبلماتیک نگریستن به سنت است از منظر مسائل بحرانی‌ای که امروزه برای مان



مطرح‌اند. این جمله‌ی آخر، ما را به ویژگی بعدی فهم نقادانه هدایت می‌کند، یعنی «معاصر بودن خودآگاهانه». فهم نقادانه همچون سایر فهم‌ها برخاسته از دلمشغولی‌ها و دغدغه‌های معاصر و تراویده از ایستار امروزین خود است. اما فرق آن با دیگر فهم‌ها در این است که می‌داند فهم است. به عبارت دیگر، به خصلت چشم‌اندازی خود واقف است. این فهم، برخلاف فهم‌های ناخودآگاه، خود را مطلق نمی‌پندارد و ادعا نمی‌کند موضوع را در کلیت‌اش دریافته یا به تاریخ چنانکه بماهو تاریخ دست یافته است. فهم نقادانه/خودآگاهانه از آنجاکه چشم‌اندازی است، گفتگو‌بنیاد است؛ چون خود را مطلق نمی‌پندارد به روی دیگر فهم‌ها گشوده است، نه گشایشی از سر جبر، که گشایشی از سر منطق درونی‌اش. معاصریت فهم، از ارتباط آگاهانه‌ی آن با مسائل حاد امروزین ما نیز ناشی می‌شود. بنابراین، «نقادی» سنت به‌مثابه مواجهه‌ای پروبلماتیک و معاصر با آن، در پی دانستن این است که سنت چگونه تا امروز پیش آمده و چگونه با مسائل کنونی ما پیوند خورده است و اساساً چگونه می‌تواند به واسطه‌ی پروبلماتیک شدن در پرتو مسائل و بحران‌های معاصر، بازخوانی و احیاناً بازفعال شود. اما طرح پرسش از امکان با گشودگی صورت می‌گیرد. فهم نقادانه نه مثل بنیادگرایی، پیشاپیش سنت را حامل حق مطلق و ازاین‌رو سرتاسر امکان می‌داند، نه مثل نوگرایی دینی، در پی سازگار ساختن سنت با اقتضائات و الزامات زندگی مدرن است، و نه مثل روشنفکری لائیک، پیشاپیش فتوای امتناع سر می‌دهد. یک فهم نقادانه‌ی پیشرو که در جستجوی امکان/امتناع بر ساختن اندیشه‌ی سیاسی دمکراتیک با مقتضیات سنت فکری-تاریخی یا به دنبال امکان/امتناع سیاست (به معنای پولیتیک) در سنت فکری اسلامی است، از پیش جوابی برای پرسش خود ندارد. از همین رو، فهم نقادانه، فهمی ایدئولوژیک نیست. به بیانی موجز، فهم نقادانه فهمی است مسئله‌محور، معاصر و چشم‌اندازی، و به معاصریت و چشم‌اندازی بودن خود واقف است، و پیشاپیش پاسخی به پرسش امتناع نمی‌دهد

نکته‌ی دیگری که ذکر آن، هرچند در دو سه خط، ضروری است، نسبت ترقی‌خواهی (progressivism) با فهم نقادانه است. ترقی‌خواهی، موضعی سیاسی است که عناصر آن تاحدی از پیش معین شده است. به بیان دیگر، پیشرو بودن و ترقی‌خواهی، برنامه‌ای سیاسی و سیاستگذارانه است با عناصر کلی مشخص که تنها ویژگی‌های زمانی-مکانی تغییراتی جزئی در آن پدید می‌آورد. برای مثال، یک برنامه‌ی سیاسی-اجتماعی ترقی‌خواهانه، تعریفی ایدئال از عدالت اجتماعی دارد که تنها برحسب شرایط خاصی که در آن واقع شده، استراتژی و تاکتیک‌های رسیدن به این ایدئال را تغییر می‌دهد. این در حالی است که نقادانه بودن، خصلت فهم است. فهم از آن رو نقادانه است که به روی پاسخ گشوده است (هرچند توهم ابژکتیویته هم ندارد). یک برنامه‌ی سیاسی پیشرو نیز به روی امر واقع و خصوصیات زمانی-مکانی گشودگی و تعدیل‌پذیری دارد،

اما این گشودگی برای فهم نقادانه ارزش فی‌نفسه و برای سیاست مترقی ارزش استراتژیک دارد. نقادی نمی‌تواند به‌روزی مسئله‌ی خود تعدیل‌پذیری نداشته باشد، اما یک برنامه‌ی سیاسی ترقی‌خواه ضرورتی ندارد خود را تعدیل کند، مگر آنجا که الزامات تاکتیکی ایجاب کند. بر همین اساس، به‌لحاظ نظری، میان ترقی‌خواهی و نقادی تلازمی ضروری وجود ندارد. چه‌بسا جریان‌ات سیاسی ترقی‌خواهی که کوچک‌ترین گشودگی‌ای به‌روزی دیگری نداشتند. پس پیشاپیش همراهی‌ای بین این دو وجود ندارد. اما این پیوند باید در عمل برقرار شود. فهمی نقادانه از سنت باید از بنیان‌های نظری یک برنامه‌ی سیاسی پیشرو برای خاورمیانه باشد. فهم نقادانه از سنت اسلامی، به درک دقیق‌تر نیروهای ترقی‌خواه از وضعیتی که در آن قرار دارند، کمک می‌کند. پیوند میان پیشروبودن و نقادانه‌بودن باید به‌گونه‌ای سیاسی ساخته شود تا نیروهای اجتماعی پیشرو نسبت به وضع موجود شناختی رادیکال‌تر و ریشه‌ای‌تر داشته باشند. به‌طور خاص، در نخستین پروژه‌ای که پروبلماتیکا در این زمینه قصد آغازش را دارد، یعنی پروژه‌ی «حاکم و محکوم در اندیشه‌ی سیاسی ایران و اسلام»، در کنار ضرورتی صرفاً نقادانه، ضرورتی سیاسی-پراتیک نیز به چشم می‌خورد. یک نیروی چپ‌گرای دمکراتیک، که در عین حفظ علایق جهان‌وطنانه‌اش، در واقعیات زیستگاه خود ریشه دارد، ناگزیر از تعیین تکلیف با نسبتی است که سنت اندیشگی آن زیستگاه میان حاکم و مردم برقرار می‌کند. این ضرورت نه‌فقط از ریشه‌های سفت‌وسخت این سنت، که از جایگاه نهادی حامیان سنت و وضع موجود در آرایش نیروهای ایدئولوژیک و سیاسی برمی‌آید. رویارویی دگرگونی‌خواهانه با این فضای کلی، که از یک‌سو تاریخ فکری ریشه‌داری در پشت خود دارد و از سوی دیگر این تاریخ در صف‌بندی‌های نهادی تبلور یافته، جز از راه فهم نقادانه‌ی سنت میسر نمی‌شود.

نخستین پروژه‌ی پروبلماتیکا در فهم نقادانه‌ی سنت اندیشه‌ی اسلامی، همان‌طور که اشاره شد، سلسله‌مقالات «حاکم و محکوم در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی» است. می‌توان این ادعا را پیش کشید که مسئله‌ی ریاست واحد سیاسی، یا به بیانی ساده همان «السیاسة» - به معنای دقیق و ریشه‌شناسانه‌ی آن - مهم‌ترین مسئله‌ی اندیشه‌ی سیاسی اسلامی است. وفات پیامبر اسلام در یازدهمین سال پس از هجرت، چالشی جدی در مسئله‌ی خلافت برانگیخت؛ چالشی که هنوز هم به اشکال گوناگون گریبان‌گیر جهان اسلام است. فهم مسئله‌ی «حاکم و محکوم» یا «رئیس و مرئوس» یا «راعی و رعیت» در سنت اسلامی، ما را در فهم و داوری جنبه‌هایی از واقعیات سیاسی خاورمیانه‌ی معاصر نیز کمک می‌کند. اما مواجهه با سنت سیاسی اسلامی، در خلایی صرفاً اسلامی صورت نمی‌گیرد. صورت‌بندی‌های نظری گوناگونی از چیستی و چه‌بایستی رابطه‌ی حاکم و محکوم در سنت اسلامی وجود دارد. این صورت‌بندی‌ها، که از یک‌سو برخاسته از تجارب

زیسته در دل سنت تاریخی-اندیشگی اسلامی هستند، ازسوی دیگر بر اثر نوع مواجهه‌شان با سنت‌های غیراسلامی تعین می‌یابند. برای مثال، این صورت‌بندی‌ها آنجاکه شاهد تعامل و درهم‌روی سنت اسلامی و سنت یونانی-رومی هستیم، شکل فلسفه‌ی مشایی به خود می‌گیرد، آنجاکه آشتی میان سنت اسلامی و حکمت ایران باستان برقرار است، با صورت‌بندی اشراقی روبرویم، و آنجاکه مواجهه‌ای خصمانه با سنن غیراسلامی را می‌بینیم، عمدتاً با جریان‌های کلامی یا فقهی سروکار داریم و قس علی هذا. ازهمین‌رو، پروبلماتیکا نخستین مواجهه‌اش با مسائل تاریخ اندیشه‌ی سیاسی اسلامی را از رهگذر مسئله‌ی «حاکم و محکوم» پیش خواهد برد. «حاکم و محکوم در اندیشه‌ی سیاسی ایران و اسلام» سلسله‌ای از مقالات است که می‌کوشد از خلال مسئله‌ی ریاست و حکمرانی و تبعاً مسئله‌ی مرئوسین، فهمی نقادانه از اندیشه‌ی سیاسی اسلامی داشته باشد. پروبلماتیکا هر یک از مقالات را به نویسنده‌ای که دستی در موضوع دارد خواهد سپرد، اما علاوه‌براین، از هر آن‌که در موضوعات زیر مطالعات و پژوهش‌هایی انجام داده دعوت به همکاری می‌کند؛ در صورتی‌که، مقاله‌ی وارده توافقی کلی، نه موبه‌مو، با افق گفتمانی سایت - آن‌طور که در مانیفستی برای پروبلماتیکا عرضه شده - داشته و از انسجامی استدلالی بهره برده باشد، مشتاقانه منتشر خواهد شد. علاوه‌براین، پروبلماتیکا به روی هر نقدی بر مقالات منتشرشده در این پروژه گشوده است. نکته‌ی آخر این‌که، مقدمه‌ی حاضر، صرفاً طرح‌واره‌ای است برای مواجهه‌ی نقادانه با سنت. لزومی ندارد مطالب رسیده تطابق کامل با این مقدمه داشته باشند. ساختار کلی و تقریبی سلسله‌مقالات و موضوع هر مقاله بدین شرح است:

«مقدمات»

مقاله نخست: مسئله‌ی حاکم و محکوم در اندیشه سیاسی ایران باستان

مقاله دوم: مسئله‌ی حاکم و محکوم در اندیشه سیاسی یونان باستان

مقاله سوم: مسئله‌ی حاکم و محکوم در یهودیت و مسیحیت

مقاله چهارم: خاستگاه‌های تاریخی اندیشه سیاسی اسلامی

«فلسفه‌ی سیاسی اسلامی»

مقاله پنجم: مسئله‌ی رئیس و مرئوس در حکمت مشاء

مقاله ششم: مسئله‌ی رئیس و مرئوس در حکمت اشراق

مقاله هفتم: مسئله‌ی رئیس و مرئوس در حکمت متعالیه

«عرفان اسلامی»

مقاله هشتم: دلالت‌های سیاسی-اجتماعی عرفان اسلامی و مسئله‌ی رئیس و مرئوس

«فقه اسلامی»

مقاله نهم: مسئله‌ی رئیس و مرئوس در فقه سیاسی سنی

مقاله دهم: مسئله‌ی رئیس و مرئوس در فقه سیاسی شیعی

منابع

طباطبایی، جواد (۱۳۹۰)، ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: نشر ثالث.

کچویان، حسین (۱۳۸۵)، تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران، تهران: نشر نی.

کرین، هانری (۱۳۹۲)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی (جلد اول)، ترجمه و توضیح انشالله رحمتی، تهران: سوفیا، چاپ دوم.

مارکس، کارل (۱۳۷۷)، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی تیرداد نیکی، تهران: شرکت پژوهشی پیام پیروز، چاپ دوم.

مارکس، کارل (بی‌تا)، تزهایی درباره فوئرباخ، ترجمه‌ی کارگاهی، بی‌جا.

نصر، حسین (۱۳۹۱)، معرفت و امر قدسی، ترجمه‌ی فرزاد حاجی‌میرزایی، تهران: نشر فرزاد روز، چاپ چهارم.

[1] این دو ساحت علم و اخلاق، طبیعت و آزادی، دو ساحت و دو جهان مجزا از هم نیستند؛ کانت میان این دو با پرسش سوم «به چه می‌توانم امید داشته باشم؟» ارتباط برقرار می‌کند، که موضوع بحث ما نیست.