

اهمیت و نقش تفکر انتقادی در توسعه‌ی دانش سیاسی مسلمانان

منصور میراحمدی*، عبدالرضا احمدی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۱۸

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

اهمیت و نقش
تفکر انتقادی در
توسعه‌ی دانش
سیاسی مسلمانان
(۱۳۵ تا ۱۵۲)

چکیده

"تفکر/انتقادی" یکی از ویژگی‌های اساسی عصر جدید است و به شیوه‌ای از اندیشیدن اشاره می‌کند که دست کم سه بعد مهم از زندگی یعنی افکار، افعال و اخلاق را تحت تأثیر قرار می‌دهد. هدف انتقاد، یافتن عیوب است و تفکر انتقادی شیوه‌ای از اندیشه‌ورزی درباره‌ی مسائل پیرامون است برای یافتن ناکارآمدی‌ها. آگاهی از جامعه، ایجاد زمینه برای پیشرفت و نوآوری، خوداصلاحی نظام سیاسی و تداوم ثبات سیاسی، از جمله کارکردهای تفکر انتقادی در عرصه‌ی سیاست محسوب می‌شوند. از آن‌جا که هیچ رویکرد انتقادی نمی‌تواند فارغ از معیار باشد، این نوشتار با روش تحلیل گفتمان انتقادی و با توجه به سه سنجه‌ی: عقل، دین و اخلاق، تأثیرات فکر انتقادی را در دانش سیاسی مسلمانان در عصر میانه‌ی اسلامی بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی:

تفکر انتقادی، عقل، دین، اخلاق، دانش سیاسی مسلمانان.

* استاد دانشگاه شهید بهشتی و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه (m_mirahmadi@sbu.ac.ir).

** دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی (abdorrezah.ahmadi@yahoo.com).

۱. مقدمه

تفکر انتقادی فرایند تفکر درباره‌ی تفکر و ارزیابی هشیارانه‌ی فرد از افکار و رفتار خود و دیگران است و در آن، یک اندیشه یا رفتار از ابعاد مختلف مورد سنجش قرار می‌گیرد و گاه پرسش‌های بسیاری برای فهم بهتر یا نقد آن مطرح می‌شود. این نحوه از اندیشیدن، امروزه یکی از سرمایه‌های عظیم تمدن غرب است (سریع‌القلم، ۱۳۹۰: ۲۵). این مقاله ضمن ارائه‌ی تصویری از جایگاه تفکر انتقادی در عرصه‌ی تعاملات علمی، تلاش می‌کند تأثیر این نحوه از تفکر بر گسترش سه حوزه از دانش سیاسی مسلمانان - یعنی فلسفه، فقه و اخلاق - را در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی مورد بررسی قرار دهد.^۱

۲. تعریف تفکر انتقادی

کاربردهای اولیه مفهوم نقد در ادبیات فارسی به عمل صرافان در گذشته مربوط می‌شود؛ یعنی کاری که به‌وسیله‌ی آن، سکه‌های سره را از ناسره جدا می‌کردند. در آوردن سره از ناسره و بازشناختن ناخالصی‌ها از خلوص و پاکی، بن‌مایه‌ی مفهوم نقد است. در لغت‌نامه‌ی دهخدا، انتقاد به معنی «سره کردن، سره گرفتن، بیرون کردن درم‌های ناسره از میان سره‌ها، بهین چیزی برگزیدن، آشکار کردن عیب شعر بر قائل آن و گاه را از دانه جدا کردن» آمده است (۱۳۸۵: ۲۰۳). عبدالحسین زرین کوب درباره‌ی این واژه می‌گوید:

«کلمه‌ی نقد خود در لغت به معنی بهین چیزی برگزیدن و نظر کردن است در دراهم تا در آن به قول اهل لغت، سره را از ناسره بازشناسند. معنی عیب‌جویی نیز که از لوازم آن به‌گزینی است ظاهراً هم در قدیم در اصل کلمه بوده است» (۱۳۶۳: ۵).

در انگلیسی واژه‌ی Critic معادل مفهوم انتقاد است که از کلمه‌ی یونانی «kritikos» به معنی «توان قضاوت کردن» گرفته شده است. واژه‌نامه‌ی دوجلدی آکسفورد ذیل مدخل Criticism دو معنای اصلی برای آن ذکر می‌کند: یکی «عیب‌جویی»^۲ و دیگری

۱. عقل انتقادی در دنیای معاصر اسلام نیز جلوه‌های گوناگونی داشته است. برای مثال شاخه‌هایی از این جریان، متأثر از مکتب انتقادی فرانکفورت منجر به ظهور دیدگاه‌هایی از جمله برخی نظریه‌های مربوط به احیاءگری و بازگشت به خویشتن شده است. مع‌الوصف در این مقاله، به لحاظ رعایت محدودیت زمانی در مطالعه موردی، بر بررسی تفکر انتقادی مسلمانان در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی اکتفا شده است.

2. Fault finding.

«داوری»^۱ و در این مورد تصریح می‌کند: «به‌ویژه داوری مخالفانه درباره‌ی خصوصیات چیزی» (v1. P.485). در ادبیات روشنگری نیز انتقاد به معنای «داوری اثری فکری یا پدیده‌ای اجتماعی» بود و امروزه نیز یکی از مهم‌ترین معنای نقادی همین است (احمدی، ۱۳۷۱: ۲۳).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

اهمیت و نقش
تفکر انتقادی در
توسعه‌ی دانش
سیاسی مسلمانان
(۱۳۵ تا ۱۵۲)

جان دیوئی در کتاب «ما چگونه فکر می‌کنیم» تفکر را به گونه‌ای تعریف می‌کند که شباهت بسیاری با تفکر انتقادی دارد: ملاحظه فعال، مداوم و دقیق هر عقیده یا صورت فرضی نظریه‌ای، با توجه به دلایلی که از آن حمایت می‌کنند و نتایج دیگری که این عقیده متوجه آن‌ها یا متمایل به آن‌هاست. وی ماهیت تفکر انتقادی را تردید سالم معرفی می‌کند (P.15. ۱۹۱۰).

در فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، «انتقادی» بودن یک نظریه مبتنیبر آن دانسته شده است که آن نظریه بتواند بنیاد تحلیلی و اخلاقی لازم برای کشف ساختار اساسی اعمال اجتماعی را فراهم آورد و مخدوش بودن احتمالی زندگی تجسم‌یافته در این ساختارها را آشکار سازد (مک‌لین، ۱۳۸۱: ۲۰۲).

۳. تعریف دانش سیاسی مسلمانان

تعیین مختصات دانش سیاسی مستلزم روشن شدن مفهوم «سیاست» است. اگر بر اساس تعاریف کلاسیک، علم سیاست را «علم قدرت» (دوورژه، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸) بدانیم؛ دانش سیاسی نیز به معنی مجموعه‌ی تولیدات علمی متناسب با کسب، حفظ و روش‌های جابه‌جایی قدرت اطلاق می‌شود و چنانچه آن را «علم دولت» (وینست، ۱۳۷۶: ۲۰) بشناسیم، منظور از دانش سیاسی علوم مرتبط با رفتار دولت‌ها خواهد بود. به عقیده‌ی کارل اشمیت، تعارض از واقعیت‌های نخستین زندگی اجتماعی است و همین واقعیت بنیادین است که سیاست را به وجود می‌آورد؛ بنابراین عمل سیاسی بر مبنای تفکیک میان دوست و دشمن استوار می‌شود (P.30. ۱۹۹۶). ادعای اشمیت این است که «امکان همیشگی تعارض» و مبارزه، در هسته و مرکز مفهوم امر سیاسی نهفته است. بر اساس این نگرش مسائلی همانند: درک فلسفه و ریشه‌های دوستی و دشمنی، تبیین احکام مقابله با دوست و دشمن، و ارزش‌های مرتبط با تعامل با دوست و دشمن در جامعه می‌تواند عناصر تشکیل‌دهنده‌ی دانش سیاسی باشد.

1. Judgment.

با تکیه بر نکات فوق، منظور از دانش سیاسی مسلمانان در این تحقیق، مجموعه‌ی تلاش‌های فکری اندیشه‌ورزان مسلمان در سه حوزه‌ی: فلسفه، فقه و اخلاق است که در آن به مسائلی از جمله تقویت، توجیه یا نقد تصمیمات سیاسی، تعیین مصادیق دوست و دشمن، نقد و توجیحات مرتبط با روش‌های کسب قدرت و اعمال زور و... پرداخته می‌شود.

۴. روش تجزیه و تحلیل

این نوشته از نوع توصیفی-تحلیلی است که اطلاعات آن با استفاده از منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده و تحلیل اطلاعات با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلانف صورت پذیرفته است. تحلیل انتقادی گفتمان^۱ شاخه‌ای بین‌رشته‌ای است که کارکرد زبان در جامعه و سیاست را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این راستا، تحلیل انتقادی گفتمان، جلوه‌های زبان - یعنی گفتار و نوشتار - را به‌عنوان عملی اجتماعی در نظر می‌گیرد و تلاش می‌کند که نشان دهد بین زبان و دیگر عناصر رفتارهای اجتماعی رابطه‌ای دیالکتیک وجود دارد (Wodak and Meyer, 2001. P.123). دو عامل در گزینش نام «انتقادی» برای این نوع از تحلیل مؤثر بوده است: نخست تأثیرپذیری از مکاتب فکری‌ای هم‌چون مکتب فرانکفورت، نظریه‌ی نقد ادبی یا نقد مارکسیستی و پساساخت‌گرایی؛ و دوم تلاش تحلیل‌گران گفتمان انتقادی برای نشان دادن ارتباطاتی که از دید مردم پنهان است (آفاگل‌زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۴۰). البته چنان‌که در تعریف تفکر انتقادی نیز گفته شد «انتقادی» بودن یک نظریه مبتنی بر آن است که آن نظریه بتواند بنیاد تحلیلی و اخلاقی لازم برای کشف ساختار اساسی اعمال اجتماعی را فراهم آورد و مخدوش بودن احتمالی زندگی تجسم‌یافته در این ساختارها را آشکار سازد.^۲

۵. اهمیت و ضرورت تفکر انتقادی

اندیشه‌ی انتقادی یک اندیشه‌ی روش‌شناسانه است و به این موضوع مربوط می‌شود که افکار و افعال ما پیوسته با خطر اشتباه مواجه‌اند و کسی که به حقیقت علاقه دارد، باید علاقه‌مند باشد نکات ضعف و مشکلات نتایج تفکر خود و راه‌حل مسائل را بشناسد. جرج استاینر^۳ در مورد جایگاه نقد در جامعه، مثالی دارد که قابل توجه است. هرچند او بر آن است تا اهمیت انتقاد را در عرصه‌ی ادبیات نشان دهد، اما حکم او عام است و همه‌ی

1. Critical discourse analysis

۲. به‌نظر می‌رسد مکتب فرانکفورت هم با توجه به همین تعریف، مکتب انتقادی نامیده می‌شود.

۳. فرانسیس جرج استاینر: فیلسوف و منتقد ادبی معاصر آمریکایی.

اشکال زندگی اجتماعی را دربر می‌گیرد. به گفته‌ی او فرض کنیم که در جامعه‌ای به هر دلیل، هرگونه سخن نقادانه ممنوع شده باشد و حکم بر این باشد که فقط کارهای اصیل هنری ارائه شوند، بی‌آن که کسی بتواند در مورد آن‌ها بحث کند و ارزیابی یا نقادی خود را از آن آثار به مردم ارائه نماید. در این جامعه چه روی خواهد داد؟ خیلی ساده؛ کارهای -به اصطلاح- ناب هنری نیز ارائه نخواهد شد؛ نه فقط به این دلیل که برای رشد ادبیات و هنر نقدی ضرورت دارد، بلکه به این دلیل پیچیده‌تر که هر اثر هنری جدید، خود در حکم نقادی آثار کهن است (اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۳). بر این اساس هر اثر علمی جدید نیز در حکم نقادی آثار گذشته است. پس برای تقویت فضای نقادی پیش از هرچیز باید از هژمونی فکری و شخصیتی گذشتگان و معاصرین عبور کرد و به خود جرأت نوآوری داد.

پیشرفت حیرت‌انگیز و گسترده‌ی علوم در قرون جدید از آن‌جا ناشی می‌شود که گرایش‌های جزم‌گرایانه در این زمینه‌ها مهار شده و سنت تفکر انتقادی در رقابت با اندیشه‌ها و دلایل جدید پیوسته پیشرفت داشته است. آن‌چه در این قلمروها اغلب به صورت تأثیر مثبت بر اندیشه‌های جدید ظاهر شده و نوعی شجاعت منتقدان به حساب آمده، رواج تفکر انتقادی علیه تفکر تبعدی و ترویج روحیه‌ی مدارا در برابر اشتباه دگراندیشان است (آلبرت، بی‌تا: ۵۸).

۶. تفکر انتقادی در دانش سیاسی مسلمانان

در هر نقدی، منتقد دارای ملاک و معیاری برای سنجش وضعیت مورد انتقاد است و بر اساس آن اقدام به داوری درباره‌ی موضوع می‌کند. در این باب می‌توان گفت به‌طور کلی در هر جامعه‌ای سه رویکرد متفاوت در نقد و تشخیص حق از باطل یا درست از نادرست را می‌توان تشخیص داد: اول عقل، دوم دین و کلام الهی و سوم انسان و ادراکات انسانی.^۱

۱. این تقسیم‌بندی برگرفته از یک سخنرانی میشل فوکو، در سال ۱۹۸۷ درباره‌ی چستی نقد است. او با نگاهی باستان‌شناسانه به تاریخ نگرش انتقادی، می‌گوید فعالیت روحانیت مسیحیت به گونه‌ای بود که نگرش انتقادی را ناگزیر می‌ساخت. روحانیت مسیحی خود را شبان مردم می‌دانست و خواستار آن بود که هر فردی در هر سنی و در هر مقامی از ابتدا تا پایان زندگی‌اش خود و جزئیات رفتاراش را تحت نظارت و کنترل حکومت قرار دهد تا به‌سوی رستگاری هدایت شود. این تلقی از سلطه‌ی کلیسا منجر به شکل‌گیری انسان‌هایی شد که به تعبیر کانت در کودکی و عدم بلوغ همیشگی به سر می‌بردند. رکن اول نگرش انتقادی زمانی هویدا شد که انسان‌هایی که نمی‌خواستند کودک بمانند، نپذیرفتند که دین آن چیزی باشد که کلیسا و تعالیم رسمی آن می‌گوید. در این حالت نقد بازگشتی بود به کتاب مقدس و پرسشی در خصوص نوع حقیقتی که در کتاب مقدس وجود دارد. اما شکل‌دهنده‌ی رکن دوم نقد

بر اساس رویکرد اول که با فلسفه به‌طور کلی نزدیک‌تر است، ملاک نقد، عقل آدمی است که واسطه‌ی شناخت و حصول علم واقع می‌شود. رویکرد دوم بیش‌تر از آن کسانی است که کلام و اخبار آسمانی را حجت و فرقان حق و باطل می‌دانند. به عقیده‌ی این گروه اساس تمییز حق و باطل، ودایع و مأثورات آسمانی است. اگرچه رویکرد دینی حاوی شاخه‌ها و فرقه‌های گوناگونی است، مع‌الوصف به‌دلیل اهمیت و عمق تأثیر گرایش فقهی به دین، رویکرد دینی تحت عنوان نگرش فقهی در ادامه‌ی این نوشتار خواهد آمد. رویکرد سوم رویکرد اخلاقی است که در آن ادراکات و خواسته‌های روح انسانی پایه‌ی تفکر انتقادی قرار می‌گیرد. در این‌جا عالم مهم و اصلی، عالم نفسانی است و اساساً خود تفکر ناشی از قوه‌ای از قوای متباین نفس انسانی است که قوه‌ی ناطقه نامیده می‌شود و منشأ فکر و تمییز است و مصدر افعال مختلف می‌شود (عبید زاکانی، ۱۳۷۴: ۷۳). در این حوزه، انفعالات نفسانی و صفاتی که لازمه‌ی تقویت و تربیت آن است ملاک تمییز حق از باطل تلقی می‌شود. ذیلاً به تشریح بیش‌تر این سه رویکرد پرداخته می‌شود.

۶.۱. تفکر انتقادی در فلسفه‌ی اسلامی

فلسفه و علم یونانی در عصر بنی‌امیه، یعنی همان قرن اول هجری که درهای ممالک مسلمان‌نشین به روی بلاد غیرعرب باز شد، وارد دنیای اسلام گردید (مرحبا، ۱۴۲۸ق: ۲۹۱). عصر طلایی ترجمه و اهتمام به علوم، زمان عباسیان بود. مأمون (۱۹۸ – ۲۱۸ هـ) یکی از خلفای عباسی بود که در دوره خلافتش کتب گوناگون فلسفی، طبی، طبیعی، فلکی، ریاضی و سیاسی ترجمه گردید. ابن‌ندیم در الفهرست درباره‌ی شروط توقف جنگ بین مأمون و تیوفیلوس پادشاه روم می‌نویسد:

«بعد از پیروزی مأمون، از جمله شروط برای توقف جنگ این بود که مسلمین بر کتاب‌های فلسفی و علوم آن‌ها دسترسی داشته باشند. لذا مأمون از آنان خواست تا کتابخانه‌ی یونانی را ارسال کنند و آنان نیز چنین کردند و سهل بن هارون، خزانه‌دار آن‌ها شد.» (۱۳۶۶: ۱۹۷).

اگرچه فلسفه‌ی سیاسی مسلمانان از آغاز (قرن سوم) تحت نفوذ هلنیسم و مجموعه باورها و آرای سیاسی ترکیب‌یافته از دیگر مکاتب فلسفی قرار گرفت (دایبر، ۱۳۷۷: ۹۲) اما

انسان‌هایی بودند که برای گریز از این شیوه از سلطه‌ی کلیسا، به حقوق طبیعی یا فطری متوسل می‌شدند. رکن سوم نقد هم عبارت بود از به‌کار گرفتن عقل خود برای تشخیص حق از باطل و درست از نادرست؛ یعنی انسان‌هایی که نمی‌پذیرفتند الزاماً هر آنچه فردی بالادست یا مقتدر یا مرجع می‌گوید حق است، حق باشد. (فوکو، ۱۳۷۸).

فلاسفه‌ی مسلمان به‌هیچ‌وجه مقلد باقی نماندند؛ بلکه با مواجهه‌ای انتقادی، آنچه را که از افلاطون و ارسطو گرفته بودند متناسب با فرهنگ خودشان تغییر دادند. به تعبیر داوری، اگر مسلمانان فقط ناقل فلسفه‌ی یونان بودند دلیلی نداشت که فلاسفه‌ی قرون وسطی به فلسفه‌ی اسلامی روی بیاورند و حقیقت این است که در کتاب‌ها و آثار محققان دوره‌ی اسلامی چیزی بود که در آثار متفکران یونان یافت نمی‌شد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۵-۶).

شهید مطهری مسائل فلسفه‌ی اسلامی را در نسبت با فلسفه‌ی یونان به چهار دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ی اول مسائلی که صورت یونانی خود را حفظ کرده و تغییر چندانی نیافته است؛ مانند بیش‌تر مسائل منطق، مبحث مقولات ده‌گانه‌ی ارسطویی و علل اربعه. دسته‌ی دوم مسائلی که فیلسوفان اسلامی علل و براهین آن را محکم‌تر ساخته‌اند؛ مانند امتناع تسلسل، تجرد نفس و اثبات واجب. دسته‌ی سوم مسائلی که عنوان آن‌ها باقی‌مانده اما محتوایشان به‌طور کلی تغییر کرده؛ مانند مسأله‌ی مُثُل، رابطه‌ی حرکت با علت و مسأله‌ی صرف‌الوجود. و دسته‌ی چهارم مسائلی است که برای اولین بار در جهان اسلام مطرح شده و کاملاً بی‌سابقه بوده که هم عنوان آن‌ها جدید است و هم اصل آن‌ها؛ مانند مبحث وجود ذهنی، اصالت وجود و معقولات ثانوی (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۰۸-۲۱۰).

برخی از نمونه‌های مواجهه‌ی انتقادی فیلسوفان مسلمان با سیاست و دانش زمانه‌ی خود به‌صورت زیر قابل تبیین است:

کندی که از او به‌عنوان نخستین فیلسوف مسلمان یاد می‌شود، دست کم دو نوع مواجهه‌ی انتقادی با مسائل زمانه‌ی خود داشته است: یکی برخورد انتقادی با کسانی که با فلسفه سر دشمنی داشتند و آن را به‌عنوان دانش غیراسلامی مورد انتقاد قرار می‌دادند؛ که کندی با تندی آنان را به ریا متهم و به کفر نزدیک می‌داند (کندی، ۱۳۹۸ق: ۳۶). دوم؛ برخورد انتقادی او با فلسفه‌ی یونانی که در بسیاری موارد به مفاهیم موجود در این فلسفه معناهای تازه‌ای بخشید و تلاش کرد آن را با دین هم‌خوان سازد. او موضوع فلسفه را علم به حقایق اشیا معرفی می‌کند و آن را از این بابت علمی ربوبی می‌داند که باعث می‌شود هرآنچه مفید و نافع است، جلب و از هر آنچه ضرری در آن است اجتناب شود و این همان هدفی است که پیامبران الهی نیز برای تحقق آن آمده‌اند (همان: ۳۴-۳۵).

فارابی نیز در برخورد با فلسفه یونانی از روش انتقادی بهره می‌گیرد که آن را در تقسیم‌بندی‌های بدیع وی و توسعه‌ای که در مباحث فلسفی داده و تطبیقی که بین دین و سیاست ایجاد کرده، به‌وضوح می‌توان یافت. اما یک وجه پنهان نگاه انتقادی فارابی را در طرح مدینه‌ی فاضله‌ی او می‌توان جست. این طرح که حاوی دیدگاه‌های سیاسی او نیز هست، متضمن انتقادات بنیادینی بر شیوه‌ی حکومتی است که در زمان او مرسوم بوده

است. فارابی تصریح می‌کند که هر کسی نمی‌تواند دانش و توانایی لازم برای ریاست مدینه را داشته باشد: «و رئیس المدینه الفاضله لیس یمکن ان یکون ای انسان اتفق» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۴)؛ زیرا ریاست فقط به دو چیز تحقق می‌یابد: یکی آن که به‌طور فطری و طبیعی مهیا و آماده ریاست باشد؛ و دوم به‌واسطه‌ی هیأت و ملکه‌ی خاص ارادی که قهراً برای کسی حاصل می‌شود که بالطبع چنین فطرت ریاست را داراست. صفاتی که فارابی برای رئیس مدینه برمی‌شمارد، نفی غیرمستقیم حاکمان و سیاست‌های موجود است؛ زیرا برون‌داد تفکر او در این زمینه، یا حاکمیت امامت شیعی است یا شکل‌گیری حکومتی شورایی، که هیچ کدام در زمانه‌ی او موجود نبودند. او ریاست مدینه را درخور کسانی می‌داند که دارای روح بزرگ و سرشت فوق‌العاده باشند. چنین کسی، انسان کاملی است که توانسته به عقل فعال اتصال پیدا کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۹).

ابن‌سینا نیز آنچه را فلسفه‌ی ارسطو می‌پنداشت، با آرای معلم ثانی و فلسفه‌ی نوافلاطونی تلفیق کرد و مباحثی در فلسفه‌ی مشائی گشود که میان متفکران یونان سابقه نداشت. او با نگاهی نقادانه به کاربرد زبان در ارتباط با منطق و فلسفه، تلاش کرد واژگانی فلسفی مبتنی بر نظریه‌ی معناشناختی‌اش^۱ پدید بیاورد و به توضیح آن‌ها بپردازد. ابن‌سینا اولین «فیلسوف وجودی» نامیده شده است؛ زیرا او بود که مطالعه‌ی وجود را در قلب فلسفه قرارداد، نه فلاسفه‌ی یونان (نصر، ۱۳۸۳: ۱۳۳). این نوآوری از یک سو به‌واسطه‌ی تأثیر آموزه‌های توحیدی اسلام بر ابن‌سینا شکل گرفت و از سوی دیگر محصول نگاه نقادانه‌ی او بر طرح مبهم و اجمالی مفهوم وجود در فلسفه‌ی ارسطو بود. در تقسیمات مربوط به عقل، ابن‌سینا، عقل قدسی را برتر از همه‌ی عقول بشری می‌داند و نبوت را هم محصول عقل قدسی برمی‌شمارد، بنابراین، او پیامبران را شایسته‌ترین انسان‌ها برای حکومت می‌داند (شکوری، ۱۳۸۴: ۳۵۱-۳۵۲).

خواجه نصیرطوسی نیز با تکیه بر ملاک نقد و با پشتوانه‌ی آشنایی‌اش با دانش‌های مختلف حوزه‌ی فرهنگ اسلامی، به بررسی دو پارادایم مشائی و اشراقی می‌پردازد و به اقتضای قوه‌ی انتقادی خود در موارد گوناگون آرای یکی از این دو گروه را به حقیقت نزدیک‌تر می‌یابد (محمدزاده و عبادی، ۱۳۹۲). یکی از جنبه‌های تفکر انتقادی خواجه نصیر، پاسخ‌گویی او به انتقادهایی است که توسط فخرالدین رازی علیه ابن‌سینا مطرح شده بود که از این طریق به مکتب مشائی جان تازه‌ای بخشید. می‌توان گفت آنچه خواجه نصیر در مقابل کسانی مانند فخرالدین رازی و شهرستانی در مقام دفاع از فلسفه انجام داده است، هم

از جهت کمیت و هم از جهت کیفیت، برتر و بالاتر از موضع‌گیری‌های ابن‌رشد در مقابل غزالی است و اگر کسی بگوید او یکی از بزرگ‌ترین دفاع‌کنندگان از مقام فلسفه در جهان اسلام به‌شمار می‌آید سخن گزافی نگفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۱).

از نمونه‌هایی که در بالا مورد بررسی واقع شد می‌توان نتیجه گرفت دو وجه از تفکر انتقادی در بین فلاسفه‌ی مسلمان رایج بوده است: نخست زاویه‌ی انتقادی آن‌ها نسبت به فلسفه‌ی یونان و این که از زمانی که تفکرات فلسفی یونان به‌دست فیلسوفان مسلمانان افتاد، آنان با تکیه بر تفکر انتقادی، موجبات رشد روزافزون آن را فراهم آوردند و جهت تازه‌ای بدان بخشیدند. دوم این که فلاسفه‌ی مسلمان نگاهی انتقادی نسبت به سیاست و حکومت رایج در زمان خود داشتند. آنچه در ترسیم جامعه‌ی آرمانی و حاکمان مطلوب توسط فلاسفه ابراز می‌شد، خود حاوی نقدهای بنیادینی نسبت به وضعیت موجود بود. بنابراین زاویه‌ی انتقادی فلاسفه، دارای وجوه پنهانی بود که درک درست آن مستلزم واکاوی نسبت محتوای متون فلسفی با وضعیت سیاسی اجتماعی است که آن را احاطه کرده بود.

۲.۶. تفکر انتقادی در فقه اسلامی

به گفته‌ی همیلتون گیب، فقه اسلامی به‌علت جامعیت کاملی که داشت بر تمام کوشش‌های فردی و اجتماعی مسلمانان فشار می‌آورد و معیاری ایجاد می‌کرد که مسلمانان به‌مرور، زندگی خود را بیش‌ازپیش با آن هم‌نوا می‌کردند (۱۳۶۷: ۲۹). آنچه به فقه توانایی این هم‌نوایی بین زندگی اجتماعی و زیست دینی را می‌بخشید، عنصر «اجتهاد» بود. این مفهوم که در لغت، متضمن معنای تلاش و تحمل مشقت است (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۴۶۱) در اصطلاح به‌معنی «تلاش و جدیت برای فهم حکم شرعی به‌وسیله‌ی استدلال و احتیاج» به‌کار می‌رود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱: ۳۲۱). توجه به واقعیات، اهمیت زندگی اجتماعی و عقل‌گرایی از خصوصیات نهفته در نیروی اجتهاد است (برزنونی، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۳). در فرآیند اجتهاد، برای نزدیک‌شدن به درک درست‌تری از متن، فقیه ناچار از بررسی انتقادی است.

به‌رغم یکسان‌بودن ماهیت اجتهاد، در تاریخ اسلام با دو روش اجتهادی متفاوت در شیعه و سنی مواجهیم. نقطه اصلی این تفاوت در چرخش اجتهاد شیعی برمدار امامت می‌تواند خلاصه شود و با توجه به غلبه‌ی حکومت‌های سنی در تاریخ مسلمانان، فقه سیاسی شیعه، علاوه بر سرشت انتقادی درونی‌اش، بُعد انتقادی بیرونی نیز می‌یافت. این دو وجه از تفکر انتقادی در ادامه‌ی این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد.

مروری اجمالی بر تاریخ تفکر انتقادی در فقه دوره‌ی میانه روشن می‌سازد که در قرن چهارم قمری، تکیه بر حدیث در کنار طرد و تقبیح قیاس، اجتهاد و خبر واحد، برای مدتی به مشخصه‌ی مواضع فقهی، اصولی و کلامی امامیه تبدیل شد و حتی به شکلی شعارگونه

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

اهمیت و نقش
تفکر انتقادی در
توسعه‌ی دانش
سیاسی مسلمانان
(۱۳۵ تا ۱۵۲)

برای بحث با اهل سنت و نشان دادن این که تنها امامیه به علم یقینی دست‌رسی دارد، استفاده می‌شد (Calder, 1989: p.59-60). این رویکرد انتقادی نسبت به فقه اهل سنت، مانع پراکنده شدن شیعیان و هضم شدن آن‌ها در هاضمه‌ی اکثریت سنی شده بود. با فرض فقدان منابع حدیثی شیعه و تکیه آن‌ها بر سرچشمه‌های فکری و عملی نامتمایز از اهل سنت، جوینار باریک تشیع، تاب مقابله در برابر تفکر عامه را نمی‌یافت. از این بابت اگرچه جمع‌آوری حدیث و تأکید بر آن توسط علمای مکتب قم، با نگاه محققان بعدی مورد نقد و بازسازی قرار گرفت، اما در مقام خود واجد اهمیتی به‌سزا در خصوص حفظ هویت جامعه‌ی شیعی ارزیابی می‌شود. دو کتاب «اصول کافی» تألیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ ه.ق) و «من لایحضره الفقیه» تألیف محمد بن علی بابویه معروف به شیخ صدوق (۳۰۵ - ۳۸۱ ه.ق) که از مهم‌ترین منابع روایی شیعه و جزو کتب اربعه محسوب می‌شوند، در این دوره به نگارش درآمدند و «مکتب قم» را شکل دادند. پس از روی کار آمدن قدرت‌ها و دولت‌های شیعی مانند: آل بویه، فاطمیان مصر و حمدانیان شام، نیازهایی برای جامعه‌ی تشیع رخ نمود که نصی دربار‌های آن موجود نبود. در همین راستا، ابن ابی عقیل عمانی (متوفای ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق) با نقد مکتب قم، عقل را به‌عنوان سومین منبع فقه معرفی کرد. سید بحر العلوم درباره‌ی عمانی می‌گوید:

«او نخستین کسی است که فقه را پیراست و عقل را به‌کار گرفت و در آغاز غیبت کبرا مباحث اصول و فروع را شکافت؛ پس از او ابن جنید این کار را دنبال کرد و این دو از بزرگان طبقه قداما بوده‌اند» (۱۳۶۳: ۲۲۰).

پس از این دو نیز شیخ مفید، با نقد بسیاری از آرای ابن ابی عقیل و خصوصاً نقد روش قیاسی ابن جنید، مشرب فقهی جدیدی را بر اساس قواعد و اصول منظم پایه‌گذاری کرد که راه میانه‌ای بود بین روش حدیثی شیخ صدوق و شیوه‌ی قیاسی ابن جنید. در این شیوه‌ی اجتهادی، شیخ مفید برای عقل جایگاه بلندی قائل بود و یکی از راه‌های شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل می‌دانست و بر این اعتقاد بود که اگر حدیثی مخالف احکام عقل باشد، مردود است (گرگی، ۱۳۸۲: ۱۴۵). شیخ مفید، گفتار مستقلی را به بحث مهم رابطه‌ی عقل و وحی اختصاص می‌دهد و بیان می‌دارد که امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع (وحی) نیازمند است؛ ولی معتزله و خوارج و زیدیه را اعتقاد خلاف این است و چنان می‌پندارند که عقل‌ها مستقل از سمع عمل می‌کنند (مفید، ۱۳۷۲: ۷). دیدگاه این عالمان و در ادامه‌ی آن‌ها سید مرتضی، که با نام «مکتب بغداد» شناخته می‌شد، با تکیه بر عقل، زمینه‌ی توجه فقیهان به سیاست و حکومت را بیش از پیش فراهم ساخت و آن را از همکاری محدود مشروط، به همکاری مبسوط مشروط ارتقا داد. پس از سید

مرتضی، شیخ طوسی، در مواجهه‌ای انتقادی با نظرات علمای پیشین از یک سو و فقه اهل سنت از سوی دیگر موفق شد درهای اجتهاد را به‌طور کامل بگشاید و منابع آن را منظم سازد. او در «مبسوط» با جمود به‌مبارزه پرداخت و فقه شیعه را از نظر فروع و مصادیق گسترش داد و فروع تازه را به اصول پایه برگرداند و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی منطبق ساخت. کتاب «الخلافا» او در فقه تطبیقی در مقایسه با سایر مذاهب اسلامی، نشانی از تحول در مباحث فقهی بود که در آن، در یک بررسی انتقادی، همه‌ی دیدگاه‌های فقهی مذاهب گوناگون را از کتب مختلف جمع‌آوری نموده و به بحث و نظر درباره‌ی آن‌ها پرداخت. جالب آن که مدرسی طباطبایی معتقد است شالوده‌ی این دو کتاب از متون سنی گرفته شده و از این طریق بخش مهمی از معارف فقهی اهل سنت به فقه امامیه راه یافت و موجب رشد و شکوفایی آن شد (۱۳۶۸: ۴۹). پس از شیخ طوسی تا یک قرن و اندی بعد را «عصر مقلده» می‌نامند. در این دوره، محیط اجتماعی شاهد اوج گرفتن تفکر دینی اهل سنت بود. دستاوردهای فقه اهل سنت در این عصر در پیشرفت فقه جعفری در دوره‌های بعد مؤثر بوده است. غلبه بر جریان مقلده با تکیه بر نقد مجتهدانه توسط نسلی از فقهای حله صورت گرفت که از قضا مطالعات عمیقی در فقه اهل سنت نیز داشتند. میراث فقهی شیخ طوسی توسط فقهای این مکتب خصوصاً ابن‌ادریس، نقد و علاوه بر آن از حالت پراکندگی خارج و به صورت اصولی و منظم مدون و مرتب شد. در نتیجه‌ی تلاش فکری این دسته از فقیهان، نه تنها اجتهاد مجدداً احیا شد که حتی قیاس هم که تا پیش از آن به‌طور مطلق مردود بود، تحت شرایطی پذیرفته و به کار بسته شد.

بر اساس مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت جریان تفکر انتقادی در فقه سیاسی شیعه، در دو مجرای متناظر، سیر می‌کرد. از یک طرف، جریانی داخلی بود و به نقد و انتقاد دیدگاه‌های فقهای شیعه نسبت به یکدیگر مربوط می‌شد، و از سوی دیگر همین جریان، خود متأثر از یک فضای وسیع‌تر به نام فقه سیاسی اهل سنت بود که فقهای شیعه تلاش می‌کردند توانمندی فقه شیعه را همپای آن، که رقیب دیرینه‌اش محسوب می‌شد، افزایش دهند. در واقع گفتمان انتقادی حاکم بر فقه سیاسی شیعه در دوره‌ی قدیم، محصول تعامل آن با ساختارهای سیاسی و دینی موجود بود و البته غایت آن نیز نزدیک کردن وضعیت حکومت به ساختار آرمانی مورد نظر شیعه، یعنی امامت بود. اتکا به تفکر انتقادی در رسیدن به این هدف از این جهت اهمیت داشت که بدون تکیه بر عقل و فارغ از برخورد نقادانه با برداشت‌های علمای پیشین از نص، امکان اصلاح نواقص زندگی اجتماعی شیعه در دوره‌ی غیبت وجود نداشت. آنچه از اصول عقلانی که فقهای شیعه به‌مرور زمان و به‌صورت مرحله‌ای و گام‌به‌گام وارد روش استنباط احکام فقهی نمودند توانست فقه را از

یک علم حدیثی صرف ارتقا داده و عناصر عقلانی آن را بیشتر وارد فرآیند تعیین تکلیف افراد جامعه و سیاست و حکومت بنماید و بدین سان، دانش سیاسی شیعه نیز همگام با تحولات فقه، دچار تحول و رشد شده است.

۶.۳. تفکر انتقادی در اخلاق اسلامی

از زمان افلاطون و ارسطو مباحث نظری مهمی درباره‌ی اخلاق در بین متفکران رواج یافته است. برخی از اصول اولیه‌ی اخلاق به شکلی بنیادین شیوه‌های اعمال قدرت را به چالش می‌کشد و مرور دیدگاه‌های اخلاقی می‌تواند وجوهی از تفکر انتقادی را، که کمتر مورد توجه واقع شده‌اند، آشکار سازد.

در خصوص ضرورت نقد مستقیم قدرت، با دو نگرش متضاد در بین اخلاقیون مواجه هستیم. یک نگرش با توجه به اهمیت اصلاح رفتارهای سیاسی، نقد و انتقاد را یک ضرورت شمرده و دیگری با تکیه بر خطرات ناشی از نقد، به حفظ جان و مال منتقدین اندیشیده است؛ اما هر دو نگرش در عمل، به نقد غیرمستقیم سیاست ملتزم بوده‌اند و روش‌های مختلفی در ابراز این شیوه از نقد برگزیده‌اند که به آن اشاره خواهد شد.

۶.۳.۱. ضرورت نقد مستقیم قدرت

در میان متفکرانی که به ضرورت نقد مستقیم قدرت اشاره کرده‌اند، به مسکویه رازی می‌توان اشاره کرد. خلاصه سخن او آن است که نقد و انتقاد لازمه‌ی صداقت‌ورزی است و صداقت عامل استحکام پایه‌های حکومت. او می‌گوید شرط اکمال زندگی بشر، اجتماع است؛ اما لازمه‌ی این زندگی اجتماعی الفت و محبت انسان‌ها نسبت به یکدیگر است (بی تا: ۲۲۳) و صداقت نیز شکلی از محبت و مودت است. مسکویه رازی مقامی بس ارجمند برای دوستان صدیق قائل است، به طوری که هیچ چیزی را در دنیا جایگزین مودت و محبت آنان نمی‌داند (همان: ۲۴۸)؛ اما کارکرد سیاسی مهم دوستان صدیق، همان راست‌گویی آنهاست که مستلزم بیان واقعیات و انتقادات موجود در حکومت است و چنانچه از این مقام خارج شوند، نگاه و نظر آنها غیرقابل اعتماد می‌شود و تکیه‌ی پادشاهان در این هنگام بر نظر آنها خطرات عظیمی برای مُلک و دین در پی خواهد داشت.

۶.۳.۲. نقد غیرمستقیم قدرت

در متون اخلاقی متفکران مسلمان، نکات قابل توجهی می‌توان یافت که اگرچه اشارات آن به سیاست چندان هم مخفی نیست؛ اما زبان اخلاقی آن، پوششی بر نمای انتقادی آن بوده و همین مسأله مجالی برای طرح انتقادی این‌گونه مباحث فراهم آورده است؛ ذیلاً به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۶،۳،۲،۱. تأکید بر عدالت و تساوی در اخلاق

شاید بتوان بنیادی‌ترین اصلی که نقد اخلاقی مبتنی بر آن است را عدالت دانست. تکیه بر این اصل در ادبیات اخلاقی مسلمانان در درون خود حاوی انتقادی به وضعیت حکومت‌های موجود بوده است. هرچند عدالت به لحاظ کلامی حاوی مباحث بسیار گسترده‌ای است، اما در این جا نوع نگاه علمای اخلاق بدان مدنظر است؛ خصوصاً از این جهت که از دریچه‌ی آن می‌توان به اصل مساوات هم رسید که زاویه‌ی انتقادی آن بسیار پررنگ است. به تعبیری «مهم‌ترین ارزیابی و نقدی که از نهادهای اجتماعی می‌توان داشت این است که میزان سازگاری آن‌ها با معیارها و موازین اخلاقی و با آموزه‌ی حقوق برابر همه‌ی انسان‌ها، همواره مورد سنجش و بازبینی قرار گیرد» (ملکیان، ۱۳۸۹: ۲۳۵). به گفته‌ی رابرت دال، نظام‌هایی که فرد یا گروهی را به هر دستاویز یا سببی عملاً فراتر از قانون، درخور امتیازات و احترامی غیرمتعارف، و برتر از شهروندان عادی می‌شمارند با گوهر دموکراسی ناسازگارند (عظیمی، ۱۳۷۷: ۴۸). میرزای نائینی در *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله* پس از بیان اهمیت مساوات و نقشی که این اصل اخلاقی در تحکیم عدالت و تقلیل استبداد حکومت می‌تواند داشته باشد، به بیان هشت مورد از رعایت اصل مساوات در تاریخ صدر اسلام به وسیله‌ی پیامبر (ص) می‌پردازد که برخی از آن‌ها مربوط به برابری حقوق حاکم با سایر افراد جامعه، بعضی دیگر مربوط به تساوی حقوق بستگان و نزدیکان والی با دیگر افراد جامعه و مواردی نیز مربوط به رعایت تساوی حقوق بین شهروندان جامعه اسلامی است (۱۳۷۸: ۵۱-۵۳).

ابوالحسن عامری آن‌گاه که به بحث درباره‌ی سیاست، اقسام و لازمه‌های آن می‌پردازد، پیش از هرچیزی به اخلاق حکومت‌داری اشاره می‌کند و می‌گوید:

«از نخستین چیزهایی که واجب است سیاست‌گذار در امر سیاست انجام دهد آن است که خود را ملتزم به همان سنت و قوانینی بنماید که می‌خواهد مردم کشورش را بدان ملتزم سازد و هیچ‌گاه به خود اجازه ندهد خلاف آن سنت رفتار کند؛ چه این که اگر خود اقدامی برخلاف آن انجام دهد، با دست خود و پیش از هرکسی به ابطال آن سنت دست زده است» (بی‌تا: ۲۷۵).

فحوای تساوی‌گرایانه‌ی این اصل اخلاقی بسیار پررنگ است و در برابر تفکر و عملکردهای به‌شدت خودخواهانه‌ی اهالی سیاست قرار دارد.

خواجه نصیر طوسی نیز در مقام بحث از عدالت، از مساوات و اهمیت آن در تحقق معنای عدالت سخن به میان می‌آورد و معتقد است لفظ عدالت از معنای مساوات خبر می‌دهد و مساوات را ناشی از معنای وحدت می‌داند که بالاترین مدارج کمال و شرف

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

اهمیت و نقش
تفکر انتقادی در
توسعه‌ی دانش
سیاسی مسلمانان
(۱۳۵ تا ۱۵۲)

است؛ به این معنا که آثار و فیضان انوار خداوند به موجودات به صورت مساوی و عادلانه راه یافته است و به همین دلیل هم مساوات شریف ترین نسبت و افضل فضائل است (۱۳۳۳: ۱۴۷). خواجه، عادل را کسی می داند که «مناسبت و مساوات دهد، چیزهای نامتناسب و نامتساوی را» (همان: ۱۳۳) و صاحب عدالت کسی می تواند باشد که طبعش مساوات طلب باشد (همان: ۱۴۴).

۶.۳.۲.۲. تبیین خصوصیات لازم برای حاکمان

عامری شرایط و ویژگی هایی را برای رهبری سیاسی و مطلوب برمی شمارد که خود نیز به جنبه ی انتقادی آن ها اشاره می کند. رهبر سیاسی مطلوب از نظر او، حکیم است؛ حکیم کسی است که طبع نیکو و اخلاق پسندیده دارد و به دلیل تفحصش در حکمت، امور درست و نادرست را از یک دیگر می شناسد. تسلط بر علم عدد و حساب و هندسه و موسیقی نیز از دیگر شرایط رهبری از نظر عامری است. بر اساس این شروط، او به انتقاد از حاکمان زمانه اش می پردازد که از شناخت ماهیت امور و واقعیات عاجزند و با ظن و گمان خود ریاست می کنند و تدبیر سیاسی آنان مملو از تصمیمات اشتباه است (بی تا: ۱۹۱).

۶.۳.۲.۳. نقد تملق گویی

یکی از آسیب های جدی حکمرانی و مدیریت و به تبع آن یکی از آفات جامعه، چاپلوسی و تملق گویی است. تملق را می توان هم محصول جامعه ی متمرکز دانست و هم تقویت کننده ی این سیستم. در نظام متمرکز به طور طبیعی باب نقد و انتقاد بسته است و یک علت سیاسی آن، وجود متملقین است که گرایش به نقد در جامعه، موقعیت آن ها را تضعیف می کند. بخشی از نگاه های اخلاقی به نقد قدرت را در نقد تملق گویی می توان جست.

از نگاه امام علی (ع) وجود تملق در حکومت نشانه ای از ناتوانی در اجرای عدالت است. ایشان مکرر نسبت به مسأله ی تملق و چاپلوسی هشدار داده اند و این تکرار می تواند نشانه ی اهمیت مسأله ی یادشده باشد. در عبارتی مشهور از ایشان چنین آمده است:

«آن گونه که با حاکمان جبار سخن می گویند با من سخن مگویید، و آن چه از اشخاص پرخاشگر - از ترس خشم آنان پنهان می دارید، از من پنهان مدارید (و هر چه در دل دارید بگویید) و با سازش کاری (و چاپلوسی) با من رفتار مکنید و مرا چنان مپندارید که درباره ی سخن حقی که به من گفته شود، احساس سنگینی می کنم، یا دربند آنم که مرا بزرگ شمارید، چه هر کس از حقی که به او گفته شود، یا عدالتی که به او پیشنهاد گردد، احساس سنگینی

کند، عمل کردن به آن‌ها برای او سنگین‌تر است. بنابراین، از گفتن سخن حق و نظردادن عادلانه خودداری نکنید» (نهج البلاغه: خطبه‌ی ۲۰۷).

در این سخنان شاخصه‌های رواج تملق در یک حکومت کاملاً آشکار بیان می‌گردد: سخن گفتن با حاکم به شیوه‌ای که با جباران گفته می‌شود، پنهان کردن حرف دل و سخن گفتن با حاکمان مطابق میل ایشان از جمله این شاخصه‌هاست. علی (ع) در این جملات می‌فرماید هر کس از شنیدن حرف حق احساس سنگینی کند، طبعاً عمل کردن به آن حق بر او سنگین‌تر خواهد بود. این جمله را می‌توان به‌عنوان شاخصی برای شناخت حکومت عادلانه از حکومت غیرعادلانه در نظر گرفت. بر اساس این شاخص، حکومتی که در آن تملق‌گویی رواج بیش‌تری داشته باشد، امکان عادلانه‌بودن آن نیز کم‌تر است؛ چه این که رواج تملق به این معناست که سخن بر منهج حق و عدالت در آن نایاب‌تر است و جایی که سخن عادلانه در آن دشوار و کمیاب باشد، عمل به عدالت نیز در آن کم‌یاب‌تر خواهد بود. ابوریحان بیرونی در بررسی علل انحطاط حکومت بنی‌عباس به نکته‌ی جالبی درخصوص رواج تملق اشاره می‌کند. وی معتقد است رواج تملق و چاپلوسی نشانه‌ی تحلیل رفتن و تضعیف شدن نقش نظارتی نخبگان است. نخبگان حکومتی به‌عنوان بخشی مهم از ارکان حکومت موظف‌اند ناکارآمدی‌ها و مشکلات جامعه را ببینند و به رفع مشکلات آن پردازند. زمانی که این نخبگان به‌جای رصد مشکلات و تدقیق در حقائق جامعه و انتقال آن‌ها به رأس حکومت، به چاپلوسی و مجیز‌گویی و اختراع القاب و عناوین پرطمطراق برای حاکمان روی بیاورند، حکومت در معرض زوال و نابودی است (۱۳۸۶: ۲۰۴).

نتیجه‌گیری

برخلاف دیدگاه‌هایی که معتقد به عدم امکان اندیشه‌ورزی در ساحت دین‌داری هستند، این تحقیق نشان داد که اساساً مهم‌ترین وجه تفکر، یعنی تفکر انتقادی، در حوزه‌ی دانش سیاسی مسلمانان، اولاً وجود داشته و ثانیاً تحت تأثیر دین بوده است. به‌عبارتی، این شیوه از تفکر منجر به تولید دانشی در بین مسلمانان شد که با آن‌چه در متون یونانی یافت می‌شد، تفاوت داشت.

مهم‌ترین وجه تمایز اندیشه‌های فلسفی تولیدشده در بین مسلمانان با فلسفه‌ی یونانیان را می‌توان تلاش برای هم‌خوان‌سازی تفکرات فلسفی با تعالیم دینی دانست. فلاسفه با تکیه بر عقل، بعضاً به ترسیم یک جامعه‌ی آرمانی می‌پرداختند که با واقعیات موجود تفاوت‌های اساسی داشت. همین وجه انتقادی، زمینه‌ی سرکوب سیاسی آنان را نیز فراهم می‌آورد و البته مهم‌ترین دستاویز متکلمان برای توجیه عوام، ضدیت آرای فلاسفه با آموزه‌های دینی

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره چهاردهم
- پاییز ۹۵

اهمیت و نقش
تفکر انتقادی در
توسعه‌ی دانش
سیاسی مسلمانان
(۱۳۵ تا ۱۵۲)

بود. فلاسفه دائم در معرض این اتهام قرار داشتند که دنباله‌رو تفکرات یونانیان هستند و فلسفه‌ی یونان با آرای دینی سازگار نیست. تأثیرپذیری از فلسفه‌ی یونان باعث شده بود که در فلسفه‌ی اسلامی زاویه‌ی انتقادی پررنگی نسبت به سیاست و حکومت موجود بتوان یافت. این زاویه‌ی انتقادی چنان که اقتضای تفلسف در جهان قدیم بود، در لایه‌هایی از دیدگاه‌های مختلف پنهان شده بود. دو وجه پنهان این دیدگاه‌های انتقادی عبارت بودند از: جامعه‌ی آرمانی ترسیم‌شده توسط فلاسفه که هیچ سازگاری با حکومت‌های موجود نداشت و دیگری زبانی که فلاسفه برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کردند که واژه‌های ارزش‌مدارانه‌ی مربوط به تعریف جوامع آرمانی در برابر جوامع نامطلوب و غیرآرمانی نمونه‌ی آن بود.

فقه اسلامی نیز پس از طی دوره‌ای نسبتاً کوتاه از یکپارچگی، واجد تقسیم دوگانه‌ی فقه شیعه و سنی شد که نقطه‌ی افتراق آن، نگاه انتقادی امامان و به تبع آنان فقهای شیعه به فقه رایج اهل سنت بود. این نگاه انتقادی، بعدها دامنه‌های وسیع‌تری پیدا کرد. تفکر انتقادی در اخلاق نیز مبتنی بر عقلانیتی سیاسی-اجتماعی بود و واقع‌نگری، جزء مهم آن محسوب می‌شد. این عنصر در برخی موارد منجر به نوعی پذیرش وضع موجود و تلاش‌های کم‌رنگ برای تغییر آن می‌شد. محافظه‌کاری ناشی از این واقع‌گرایی، بر اولویت‌بخشی به حفظ امنیت جانی و مالی تکیه می‌کرد؛ زیرا ایستادگی در برابر امیال و عملکرد حاکمان، حاوی ثمری جز در خطر افتادن جان و مال دانسته نمی‌شد. اما درعین حال، در بخش دیگری از این واقع‌گرایی، چنان‌که در مباحث مربوط به تملق و چاپلوسی گذشت، نسبت به برتری‌یافتن منفعت کوتاه‌مدت عده‌ای خاص در برابر تهدید درازمدت‌تر مربوط به جامعه و سیاست هشدار داده می‌شد.

منابع

۱. ابن ندیم، محمد بن ابی یعقوب (۱۳۶۶). الفهرست. ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد. تهران: امیرکبیر.
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۱). «اندیشه‌ی انتقادی». کلک، شماره ۲۸.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۱ ه.ق). کفایة‌الاصول. قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.
۴. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۶). انتقاد و انتقادپذیری. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. آقاگل‌زاده، فردوس؛ غیاثیان، مریم سادات (۱۳۸۶). «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی». زبان و زبان‌شناسی، شماره ۵.

۶. بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳). رجال السید بحر العلوم. تحقیق: حسین بحر العلوم و محمد صادق بحر العلوم. تهران: مکتبه‌الصادق(ع).
۷. برزنونی، محمدعلی (۱۳۸۰). «درآمدی بر چگونگی تکوین مکاتب فقهی در شیعه». مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۰، زمستان.
۸. بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶). آثار الباقیه عن القرون الخالیه. ترجمه: احد دانا سرشت. تهران: امیرکبیر.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ه.ق.). الصحاح. بیروت: دارالعم للملایین.
۱۰. حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۱). حکومت اسلامی از منظر قرآن و حدیث. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). مقام فلسفه در دوره‌ی تاریخ ایران اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. دایر، هانس (۱۳۷۷). «فلسفه‌ی سیاسی اسلام». ترجمه: منصور میراحمدی. فصلنامه علوم سیاسی، شماره‌ی ۲، پائیز.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۵). لغتنامه، فرهنگ متوسط دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. دوورژه، موریس (۱۳۸۶). اصول علم سیاست. ترجمه: ابوالفضل قاضی. تهران: میزان (چاپ چهارم).
۱۵. زاکانی، نظام‌الدین عبید (۱۳۷۴). اخلاق الاشراف. تصحیح و توضیح: علی اصغر حلبی. تهران، انتشارات اساطیر.
۱۶. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳). نقد ادبی جستجو در اصول و روشها و مباحث انتقادی با بررسی در تاریخ نقد و نقادان. تهران: امیرکبیر.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۴۰۲). معالم النبوة فی القرآن الکریم. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
۱۸. سریع القلم، محمود (۱۳۹۰). عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران. تهران: نشر فروزان.
۱۹. شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). فلسفه‌ی سیاسی ابن سینا. تهران: عقل سرخ.
۲۰. طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
۲۱. عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۷). «دموکراسی؛ جامعه مدنی و تمدن امروزی». در: جامعه مدنی و ایران امروز، جمعی از نویسندگان. تهران: انتشارات نقش و نگار.
۲۲. العوضی، احمد (۱۴۲۲). منهج مالک بن أنس فی العمل السیاسی. جامعة ام القری، شوال، العدد ۲۳.
۲۳. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۶۸). احیاء علوم الدین. ترجمه: مؤید الدین محمد خوارزمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶). السیاسه المدینه. بیروت: مکتبه الهلال.
۲۵. _____ (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه: سید جعفر شهیدی. تهران: طهوری.
۲۶. فتایی اشکوری، محمد (۱۳۹۰). درآمدی بر فلسفه‌ی اسلامی. تهران: سمت.
۲۷. فوکو، میشل (۱۳۷۸). نقد چیست؟ ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی. فصلنامه ارغنون، شماره ۱۵.
۲۸. فیض، علیرضا (۱۳۸۲). مبادی فقه و اصول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چاپ پانزدهم).

۲۹. کندی، ابواسحاق (۱۳۹۸ ق). رسائل الکندی الفلسفیه. تحقیق: محمد عبدالهادی ابوریده. قاهره: دارالفکر العربی.
۳۰. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). تاریخ فقه و فقها. چاپ پنجم: تهران، سمت.
۳۱. گیب، همیلتون (۱۳۶۷). اسلام؛ بررسی تاریخی. ترجمه: منوچهر امیری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. لاهوری، اقبال (۱۳۵۶). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه: احمد آرام. تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
۳۳. محمدزاده، رضا و عبادی، احمد (۱۳۹۲). «نقش خواجه نصیر طوسی در تعامل پارادایم‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی». مجله متافیزیک، بهار و تابستان شماره ۱۵.
۳۴. مدرسی طباطبائی، حسین (۱۳۶۸). مقدمه‌ای بر فقه شیعه. ترجمه: محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۵. مرحبا، محمد عبدالرحمن (۱۴۲۸ ق). من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامیه. بیروت: عویدات للنشر و الطباعة.
۳۶. مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۵۷). کیمیای سعادت (ترجمه‌ی تهذیب الاخلاق). ترجمه: میرزا ابوطالب زنجانی. تهران: نشر قطره.
۳۷. مسکویه، احمد بن محمد (بی‌تا). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. تحقیق: عماد هلالی. قم: طلیعة النور.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مقالات فلسفی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۳۷۲). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. به اهتمام: مهدی محقق. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی؛ دانشگاه تهران - مک گیل.
۴۰. مک لین، ایان (۱۳۸۱). فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد. ترجمه: حمید احمدی. تهران: نشر میزان.
۴۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). حدیث آرزومندی. تهران: نشر نگاه معاصر.
۴۲. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸). تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله. با توضیحات: محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار (چاپ نهم).
۴۳. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران. ترجمه: سعید دهقانی. تهران: قصیده‌سرا.
۴۴. نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۶۴). فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم. تهران: انتشارات آگاه.
۴۵. وینست، اندرو (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت. ترجمه: حسین بشریه. تهران: نشر نی.
46. Calder, Norman, "Doubt and prerogative: the emergence of an Imami shi'ism theory of ijtihad", Islamica, No. 90, 1989.
47. Cassirer, Ernst, The Philosophy of the Enlightenment, Princeton University Press, 1951.
48. Dewey, John, How we Think, Boston: D.C Heath, 1910.
49. Schmitt, Carl, The Concept of the Political, translated by: George Schwab, Chicago: The university of Chicago press, 1996.
50. The shorter Oxford English Dictionary, vol.1.
51. Wodak, Ruth and Meyer, Michael, Methods of Critical Discourse Analysis, London: SAGE Publication, 2001.