محمدمهدی اردبیلی

فلسفه را از کجا آغاز کنیم؟

یکی از پرسش‌های مرسوم که اساتید فلسفه یا نویسندگان با آن مواجه می‌شوند این است که فلسفه را از کجا آغاز کنیم؟ اول چه کتابی را بخوانیم و با کدام سیر مطالعاتی؟ عمدتا دو نوع جواب به این پرسش‌ها وجود دارد. پیشنهاد برخی از اساتید، شروع مطالعه فلسفه از کتب ساده‌تر و جذاب‌تر (مانند دنیای سوفی، لذات فلسفه، تسلی بخشی‌های فلسفی و...) است. اما گروه دیگری از اساتید فلسفه نیز هستند که مساله اصلی را نه سادگی یا جذابیت اولیه، بلکه آشنایی با سیر تاریخی شکل‌گیری فلسفه می‌دانند. به زعم این دسته مطالعه فلسفه را حتما باید از یونان شروع کرد و پس از آن در یک روند تاریخی، مسیر کلیشه‌یی دروس و کتب تاریخ فلسفه را تا فلسفه‌های معاصر طی کرد. یادداشت زیر می‌کوشد تا به اختصار هر دو رویکرد فوق در قبال مطالعه کتب فلسفی را به چالش بکشد و نشان دهد که فلسفه را باید در جایی غیر از این دو جست‌وجو کرد. اما پیش از آن لازم است این پرسش را مورد توجه قرار دهیم که اصلا چرا باید فلسفه خواند؟

چرا فلسفه می‌خوانیم؟

پاسخ دادن به پرسش فوق بی‌شک در این مجال مختصر (و حتی شاید در مجال‌های بسیار مفصل‌تر نیز) نمی‌گنجد. اما در اینجا خواهم کوشید تا به نحو سلبی دست کم، دو انگیزه از مطالعه فلسفه را مورد انتقاد قرار دهیم.

الف) تفنن: یکی از بزرگ‌ترین آفات فلسفه‌خوانی که البته به جامعه ما نیز محدود نمی‌شود، مطالعه فلسفه برای سرگرمی و تفنن است. افراد می‌کوشند تا در کنار تفریح‌های دیگر روزانه‌شان نوعی تفریح فرهنگی یعنی مطالعه را نیز ترتیب دهند و چه مطالعه‌یی لذت‌بخش‌تر از خواندن کتاب‌های لذت‌بخش و سرگرم‌کننده فلسفی که از پرستیژ فرهنگی و روشنفکرانه هم برخوردارند.

ب) ارتقای دانش: یکی دیگر از انگیزه‌های مطالعه متون فلسفی، بالاتر بردن سواد و دانش فرد است. هدف اصلی این کتابخوانان دانستن همه‌چیز و آشنایی با کل مباحث فلسفی، همچون یک لغتنامه است. از این حیث، شاخص فرد نه لذت‌بخش بودن این یا آن نکته خاص، بلکه بیشتر حجم و میزان اطلاعات داده شده در یک کتاب یا مقاله است.

لازم به ذکر است که دو انگیزه فوق‌الذکر (تفنن و ارتقای دانش)، تقریبا متناظر با دو راه‌حل مورد اشاره در ابتدای بحث (مطالعه کتب ساده و لذت‌بخش و مطالعه مکانیکی تاریخ فلسفه) هستند. رفتن به سراغ فلسفه با انگیزه تفنن، باعث می‌شود تا فرد بدون درگیری با خود فلسفه، اندکی در این شاخه یا آن بحث پیش رفته، حظی ببرد، یکی دو کتاب بخواند (یا دست‌کم تورق کند)، جملات یا اصطلاحاتی یاد بگیرد، خسته شود و سپس سراغ موضوعی دیگر برود. از همه خطرناک‌تر اما دچار شدن به پدیده رایج «توهم فهم» است. فرد با خواندن یکی دو عبارت یا حتی کتاب درباره یک موضوع چنان دچار خوداندیشمندپنداری می‌شود که می‌تواند ساعت‌ها و چه بسا سال‌ها راجع به آن داد سخن بدهد.

از سوی دیگر میل به خواندن تاریخ فلسفه به صورت داستان‌وار، نتیجه‌یی جز انباشتن ذهن فرد از داستان‌ها، مفاهیم و جملات فلسفی ندارد. نمونه اعلای این رویکرد را می‌توان در دانشگاه‌ها یافت که عمدتا می‌کوشند تا با فلسفه همان‌گونه برخورد کنند که مثلا با زمین‌شناسی و جغرافیا. دانشجویان در طول چند سال بناست تا کل تاریخ فلسفه را خوانده و امتحان دهند و در این میان نیز قوی‌ترین حافظه‌ها پیروزترند. نتیجه آن نیز حجم عظیم خروجی رشته‌های فلسفی است که عمدتا پس از فارغ‌التحصیلی، یا به کلی فلسفه را کنار می‌گذارند یا با توجه به بازار کار محدود این رشته، خودشان بدل به اساتید فلسفه می‌شوند و این چرخه ادامه می‌یابد.

پروبلماتیک

ارسطو در ابتدای کتاب متافیزیک می‌گوید هدف اصلی آدمیان از روی آوردن به فلسفه، حیرت است. انسان در مواجهه با جهلش نسبت به جهان و به ویژه مسائل کلی، کلان و فراتجربی (مانند خدا، روح، اختیار و غیره) به فلسفه متوسل شده و کوشیده است تا بر حیرتش فایق آید. در نتیجه، بنیان فلسفه، داشتن مساله یا پروبلماتیک است. فرد باید یک مساله یا پرسش اصلی داشته باشد تا برای پاسخ گفتن به آن به وادی فلسفه گام بگذارد و حتی چه بسا در همان لحظه‌یی که پرسش برایش مطرح می‌شود، از پیش در وادی فلسفه قرار گرفته است. در نتیجه انگیزه راستین تمایل به فلسفه نه تفنن و نه حتی باسوادتر شدن، بلکه داشتن مساله یا درد است. در اینجا مسائل حل‌ناشده نقش زخم‌های یک ذهن را ایفا می‌کند که فرد برای حل یا ترمیم‌شان به سراغ فلسفه می‌رود.

حال می‌توان به پرسش اصلی‌مان که «فلسفه را باید از کجا آغاز کرد؟» چنین پاسخ گفت که فلسفه باید از زخم‌ها و مسائل آغاز شود. پس برای مطالعه فلسفه، باید یکراست سراغ فیلسوفی رفت که به این زخم پرداخته و سپس به صورت پیش‌نگرانه و برای فهم موضوعات و مفاهیم به عقب بازگشت و باز هم به عقب و باز هم به عقب. در یک کلام، خود همین فرآیند «به عقب بازگشتن»، فلسفه است. فلسفه را باید از «کمر»، از میانه آن، آغاز کرد. روشن است فردی که مساله ندارد، فردی که زخم ندارد همان بهتر که وقت خود را در وادی فلسفه تلف نکند و چه برای لذت بردن و چه برای باسوادتر شدن به سراغ کارها و حوزه‌هایی رود که هم لذیذترند و هم مفیدتر.

در اینجا حیرت، زخم و مساله نشان از یک حقیقت دارند و البته به مشتاقان فلسفه باید این خبر ناامیدکننده را نیز داد که فلسفه نهایتا هیچ زخمی را ترمیم نمی‌کند، هیچ مساله‌یی را حل نمی‌کند و هیچ حیرتی را از بین نمی‌برد. فلسفه مسائل را تعمیق می‌کند، بر زخم‌ها نمک می‌پاشد و بر حیرت ما می‌افزاید. پس اگر درد و مرضی ندارید به سراغش نیایید و اگر دردمندید فلسفه را از همان جا آغاز کنید که از دردتان سخن می‌گوید.

چهار برداشت از دولت اسلامی

دولت دینی سیمای منحصر به فرد

دکتر داود فیرحی*

دولت اسلامی در اندیشه و عمل مبتنی بر وحی است یا به تعبیر بهتر، تفسیر وحی. به این ترتیب، همه کوشش ما شناخت و سنجش نظریه‌های مختلف دولت در اسلام، به مثابه مجموعه‌یی از تفسیرهاست که هر یک ساختاری متعین دارند و از کارکردها و فرآورده‌های خاصی حکایت می‌کنند. دولت اسلامی، دولتی دینی است که ارزش‌ها و اصول خود را از دین اسلام می‌گیرد. لیکن دینی بودن دولت اسلامی، هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست؛ زیرا هر چند که دولت‌های دینی نیز همانند دولت‌های غیردینی، ممکن است در شرایط زمانی و مکانی ویژه‌یی گرایش‌های ایدئولوژیک نشان دهند. اصولا مقوله دین بسیار گسترده‌تر است. برای توضیح این تمایز و تفکیک نسبتا روشن بین دولت دینی و دولت ایدئولوژیک، شاید توجه به تقسیم ذیل خالی از فایده نباشد. بعضی از محققان، انواع دولت‌ها و طبعا، نظریه‌های دولت را به اعتبار عقیده به سه نوع تقسیم کرده‌اند: الف) دولت دینی، ب) دولت سکولار، ج) دولت ایدئولوژیک.

دولت دینی

دولت اسلامی، دولتی دینی است و معیار دینی بودن یک دولت نیز «استناد» به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. دولت‌های دینی عموما دولت‌هایی هستند که به درجات مختلف، در هستی دولت، مکانیسم عمل و غایت دولت به آموزه‌های دینی استناد می‌کنند. این برداشت از دولت دینی، به این لحاظ که کلی است، چندان مورد مناقشه نیست. اما واقعیت این است که تعریف فوق، بیش از آنکه روشنگر باشد، تولید ابهام می‌کند؛ زیرا نه تلقی واحدی در بین مسلمانان درباره دامنه و کیفیت «استناد» دولت‌ها به دین وجود دارد و نه درباره قلمرو دین و حدود انتظار از دین اسلام در زندگی اجتماعی- سیاسی، به ویژه در دهه‌های اخیر، اتفاق نظری دیده می‌شود. ترکیب «دولت دینی» به خودی خود گویای آن نیست که اسلام، مسلمانان یا عالمان اسلامی چه نقشی در دولت دارند. همین ابهام موجب شده است که تفاسیر و تحلیل‌های متفاوتی از دولت اسلامی ارائه شود که هر یک از آنها در واقع نظریه‌یی درباره نظام سیاسی در اسلام هستند. در ادامه به چهار مورد از مهم‌ترین این برداشت‌ها اشاره خواهد شد.

۱-دولت در جوامع اسلامی

در این تعریف دولت اسلامی یعنی دولتی در جوامع اسلامی. این تعریف از دولت دینی بدون آنکه هر گونه پرسشی درباره نسبت دین و دولت در اندیشه اسلامی طرح کند، «دولتی اسلامی» را دولتی معرفی می‌کند که در جغرافیای زندگی مسلمانان تشکیل شده است؛ جامعه‌یی که اقتدار سیاسی به عهده مسلمانان است و اکثر نهادهای عمومی به دست آنان اداره می‌شود. این برداشت که ملهم از مطالعات مربوط به جغرافیای انسانی- سیاسی است. یکی از رایج‌ترین تعریف‌ها از دولت اسلامی است و امروزه پایه بسیاری از تشکل‌ها و نهادهای بین‌المللی، از جمله سازمان کنفرانس اسلامی، اتحادیه بین‌المجالس کشورهای اسلامی و بانک بین‌المللی اسلامی است. بر اساس این تفسیر، دولت دینی/اسلامی دولتی است که مسلمانان، قطع نظر از ساختار درونی، آن را تشکیل می‌دهند و اداره می‌کنند.

۲-دولت به مثابه مجری شریعت

دولت اسلامی، دولتی است که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های اسلامی در جامعه است. این تعریف نیز، همانند تعریف نخست، بدون آنکه داوری خاصی درباره ماهیت قدرت و ساختار درونی دولت اسلامی داشته باشد، نسبت به دولت نگاهی ابزاری دارد. طرفداران این برداشت، معمولا بر نقش مدافعه‌گرانه دولت نسبت به دین از یک سو و بر لزوم اجرای احکام شریعت، چونان شرط دائمی مشروعیت دولت از سوی دیگر تاکید دارند. تفاوت این تلقی با برداشت نخست در این است که به صرف وجود یک دولت در جامعه اسلامی، چنین دولتی را مصداق «دولت اسلامی» نمی‌داند بلکه با توجه به شرط اجرا یا عدم اجرای شریعت توسط دولت‌ها، آنها را به دولت‌های اسلامی و غیر اسلامی یا مشروع و نامشروع تقسیم و درباره آنها داوری می‌کند. تفسیر دوم همچنین داوری خاصی نسبت به قلمرو دین و حدود انتظار از دین اسلام در زندگی سیاسی دارد؛ بر اساس این تفسیر، آموزه‌های دین هر چند پایه و بنیاد هر گونه نظم اجتماعی، عمومی و سیاسی است، دین به شیوه‌یی از مدیریت سیاسی، شکلی از دولت و به طور کلی نظام سیاسی خاص نظر ندارد. اموری مثل ساختار قدرت، آرایش نهادهای سیاسی و تمرکزی یا توزیع قدرت، چیزهایی عرفی و مدنی هستند که انسان‌ها به خواست و اراده خود و به تناسب نیازهای ناشی از ضرورت زمان و مکان آنها را تنظیم یا دگرگون می‌کنند. در این اندیشه «دولت اسلامی» بدون آنکه ریشه در وحی اسلامی داشته باشد، «پدیده‌یی تاریخی است که در نتیجه تلاقی نیروها و مواجهه مسلمانان با دیگر ملت‌ها، در درون جامعه اسلامی زاده و ظاهر شده است؛ اسلام هیچگاه نه به دولت اندیشیده است و نه تشکیل دولت از مشاغل و دغدغه‌های اصلی آن بوده است ... لیکن ظهور دولت، بی‌تردید، از نتایج جانبی و گریزناپذیر آن بوده است» (برهان غلیون، نقد السیاسه).

۳-دولتی با فرمانروایان دینی

در این تفسیر، دولت اسلامی دولتی است که فرمانروایان آن، شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ارائه شده است. در این نگاه، دین اسلام علاوه بر آنکه مبنای نظم سیاسی است و قواعد خاصی را برای زندگی سیاسی وضع کرده، شرایط و اختیارات ویژه‌یی نیز برای حاکمان جامعه اسلامی لحاظ کرده است. از این حیث می‌توان گفت که اقتدار سیاسی در جامعه اسلامی، بی‌آنکه مطلقا به عهده جامعه رها شود، مشروط و مقید به شروط خاصی است که بدون تحقق آن شروط، هرگز نمی‌توان دولتی را مصداق «دولت اسلامی» دانست. شرط قریشی بودن خلیفه در نظریه‌های قدیم اهل سنت و نیز شرط اجتهاد و عدالت در حاکم در برخی اندیشه‌های جدید شیعه، از نمونه‌های بارز این تفسیر است. نظریه‌های قدیم اهل سنت، با مشروط کردن خلیفه به شرایط خاص، شیوه استقرار حاکم اسلامی را یا کلا به عهده مردم هر زمانه نهاده‌اند یا با تجویز مشروعیت الگوهای هم عرضی چون الگوی نصب، انتخاب و غلبه، گزینش نهایی یکی از شیوه‌های فوق را امری تخییری می‌دانند و آن را به اختیار مردم گذاشته‌اند. همچنین، نظریه ولایت انتخابی فقیهان در اندیشه‌های متاخر شیعه نیز، ضمن آنکه اجتهاد و فقاهت را شرط اصلی حاکم می‌داند، شیوه استقرار حاکم را امری عقلایی دانسته، از این حیث به تجویز شیوه انتخاب به عنوان یکی از مناسب‌ترین طرق ممکن در شرایط امروز می‌پردازد.

به هر حال، بر اساس برداشت سوم از دولت اسلامی، تنها کسانی مجازند بر عالی‌ترین مراکز قدرت و اقتدار سیاسی بنشینند که البته پیشاپیش، شرایط خاصی را احراز کرده‌اند، اما در نصوص اسلامی، افزون بر شرایط حاکمان، حکم روشنی درباره شیوه تشخیص و استقرار حاکم اسلامی نیامده است. به نظر برخی از نویسندگان، این عدم توصیه یا بر عکس توصیه بر سکوت درباره شیوه‌های حکومت، شاید ناشی از مقاصد مهم‌تری است که از ضرورت خاتمیت، ماندگاری، و لزوم تسهیل و تطبیق شریعت با شرایط متغیر و متفاوت برآمده است. اینان بر این باورند که دولت اسلامی دولتی است که ارزش‌ها و حتی شرایط حاکمان را از دین و روش‌های مملکت‌داری را از علم و تجربه اقتباس می‌کند.

۴-دولتی با ساختار و روش دینی

در این تفسیر، دولت اسلامی، دولتی است که نه‌تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن از جانب دین تعیین و تعریف می‌شود، بلکه حتی شیوه استقرار حاکم در راس هرم دولت و به طور کلی ساختار نظام سیاسی و روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز به وسیله دین بیان می‌شود. بر اساس این تحلیل، تنها دولتی را می‌توان مصداق واقعی «دولت اسلامی» یا «دولت مشروع» دانست که علاوه بر شرایط ویژه حاکمان که در برداشت سوم گذشت، شیوه استقرار رهبران در مسند قدرت نیز مطابق الگوی ارائه شده در شریعت و دین باشد.

هر چند که دولت‌های دینی به اندازه دولت‌های سکولار و بشری، امکان و استعداد آن را دارند که تحت شرایطی به تمایلات ایدئولوژیک نزدیک شوند، لیکن دولت دینی آرمانی که دین پایه و دین داور است، علی‌الاصول با دولت ایدئولوژیک مشابهتی ندارد. در دولت ایدئولوژیک، دولت‌ها دین و علم و جامعه را ایدئولوژیک می‌کنند. اما در دولت دینی این دین و استنباطات دینی است که دولت را صبغه دینی می‌بخشد. در دولت دینی هیچ شخصیتی و هیچ روایتی از دین بدون چون و چرا نیست و هیچ تفسیری از دین لزوما آخرین و بهترین فهم به حساب نمی‌آید

روشن است شریعت اسلامی در اندیشه کسانی که چنین باوری دارند، نه تنها درباره جهت جریان قدرت و کیفیت استقرار حاکمان ساکت ننشسته است، بلکه مطابق ادله‌یی که وجود دارد و بنا به تعریف، طریق خاصی را پیشنهاد کرده است و تخلف از آن را روا نمی‌دارد. دولت مشروع دولتی است که بر اساس الگوی ارائه شده در شریعت تاسیس و تداوم یابد. نظریه نصب در اندیشه شیعه و نیز برخی تفسیرها از خلافت در اهل سنت چنین برداشتی دارند. اما واقعیت این است که اندیشمندان مسلمان هرگز درباره ماهیت چنان نظام آرمانی و الگوی ایده‌آل دولت اسلامی اتفاق نظر نداشته‌اند و همین اختلاف‌ها، از یکسو موجب طرح الگوهای متفاوتی از دولت ایده‌آل اسلامی شده است و از سوی دیگر، پرسش‌های بسیاری را درباره ملاک اعتبار هر یک از مدل‌های ارائه شده، اصول، ساختار و کار ویژه آنها و نیز نسبت آن الگوهای آرمانی با دولت‌های واقعا موجود در تاریخ و جهان اسلام برانگیخته است.

دولت دینی و دولت سکولار

دولت اسلامی، دولتی دینی است که در آن ساخت عمومی قدرت سیاسی یا حداقل شرایط حاکمان با معیارهای ملحوظ در نصوص دینی تعریف می‌شود. این اندیشه دقیقات مخالف دولت سکولار است که بر اساس بر جدایی دین و سیاست استوار بوده، هر گونه مرجعیت دین در زندگی سیاسی را انکار می‌کند. البته اعتقاد به سکولاریسم در حوزه اندیشه سیاسی، هرگز ملازم با دین‌ستیزی و نفی دین نیست، بلکه معیار سکولار بودن پایبندی به استقلال عقل آدمی در شناخت پدیده‌ها و مصالح سیاسی است. مهم‌ترین تفاوت‌های دولت دینی با دولت سکولار عبارتند از:

الف. در دولت دینی، رییس دولت به شخص (مثل پیامبر و امام) بی‌واسطه یا خاص یا به وصف عنوانی (مثل خلیفه یا ولی‌فقیه در اندیشه شیعه) با واسطه یا عام از جانب خدا و دین خدا تعیین می‌شود. در حالی که در دولت سکولار رییس دولت به دست مردم یا بعضی از مردم یا با وراثت یا با کودتا و انقلاب استقرار یافته و حداقل مشروعیت قهری می‌یابد.

ب. دولت دینی مبتنی بر احکام شرعی است که توسط پیامبر در جامعه تشریع شده است. در حالی که قوانین دولت سکولار بر خرد و عقل بشر استوار است.

ج. اطاعت از حاکمان در دولت دینی، قبل از آنکه فرض مدنی باشد، واجب شرعی است در حالی که در دولت سکولار چنین نیست.

د. معارضه با رییس دولت دینی مستلزم مجازات‌های شرعی و نیز عقاب اخروی است. اما در دولت‌های بشری هر گونه معارضه و عصیان حداکثر مستوجب مجازات دنیوی است.

هـ. قوانین دولت دینی جنبه قدسی دارند.

و. کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) که اساس قوانین و نهادهای دولت دینی است، جاودانه است. اما قوانین و نهادهای دولت سکولار همواره در معرض صواب و خطا، حق و باطل، حذف و اضافه و تغییر و تجدید بنیادی است.

ز. حاکم یا حاکمان در دولت دینی در باب فرمانبرداران با نص خاص عزل یا تحدید اختیارات و سلطه آنان مورد نخواهد داشت؛ اما حاکم یا حاکمان سکولار به گونه‌یی هستند که مردم به طرق مختلف می‌توانند آنان را عزل یا قدرت‌شان را محدود کنند.

ح. شرط زمان یا توقیت برای حاکمان در نظریه‌های دینی هنوز قبول عام نیافته است، اما حاکم در دولت سکولار دوره حکومت محدود، موقت و از پیش تعیین شده در قانون اساسی یا عرفا جامعه دارد یا در الگوهای غیرمردمی به زور و شمشیر رقیب بسته است.

ط. مهم‌ترین وظیفه حاکم دینی اجرای شریعت و اطمینان از رضایت خداوند است، در حالی که مهم‌ترین وظیفه و هدف دولت سکولار کسب رضایت مردم از راه تامین منافع و مصالح عمومی آنان است. یعنی افکار مهم‌ترین معیار مشروعیت دولت در الگوی سکولار است.

ی. حاکم در دولت دینی، به لحاظ ولایت شرعی که دارد از امکانات مالی و مشروع وسیع‌تری نسبت به دولت‌های غیردینی برخوردار است.

این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که دولت دینی سیمای عمومی منحصر به فردی است. نوع خاصی از دولت است که بنا به تعریف، حاکمیت از آن خدا و شریعت است و از این حیث حکومت و حاکمان سهمی از قداست و معنویت دارند. دولت دینی- اسلامی، بدین سان دولتی اعتقادی است که شالوده و سیمای آن هاله‌یی از عقیده و ایمان دارد، با این حال، اعتقادی بودن دولت دینی هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست.

تفاوت‌های دولت دینی و دولت ایدئولوژیک

نخست: دولت دینی، برخلاف دولت ایدئولوژیک تنها یک روایت ندارد، بلکه با تکیه بر ضرورت و آزادی اجتهاد، راه را برای طرح تفسیرهای مختلف درون دینی/درون مذهبی، درباره خط مشی‌های زندگی سیاسی باز می‌گذارد. در حالی که در دولت‌های ایدئولوژیک همواره مقید و مومن به یک روایت رسمی و غیرقابل تغییر- حداقل در ظاهر- هستند.

دوم: در دولت ایدئولوژیک حمایت از تفسیر رسمی به اعتبار منطق درونی و برتری دلیل یا ادله آن تفسیر نیست، بلکه ناشی از عوارض و انگیزه‌های بیرون از آن نظریه و روایت رسمی است که قطعا از جنس استدلال و اجتهاد نیستند. در حالی که در دولت دینی دوام هر اندیشه و رایی به قوام دلیل آن است.

سوم: دولت دینی بر بنیاد «خطاپذیری» هر گونه آرای اجتهادی استوار است. اما دولت‌های ایدئولوژیک دچار توهم استغنا و گرفتار «پندار کمال» هستند. در دولت ایدئولوژیک تقلید و تعبد مهم است اما در دولت دینی «تفقه ثم تعبد» یعنی اول نقد و ارزیابی‌های فقیهانه پس آن گاه تعبد به یافته‌های اجتهادی.

چهارم: دولت دینی مبنایی برای کیش شخصیت ندارد. در دولت دینی شخصیت‌ها به اعتبار نظریه‌ها معتبرند اما در دولت ایدئولوژیک اعتبار نظریه‌ها به شخصیت‌هاست. در چنین دولت‌هایی همواره کیش شخصیت ظاهر می‌شود. به هر حال هر چند که دولت‌های دینی به اندازه دولت‌های سکولار و بشری، امکان و استعداد آن را دارند که تحت شرایطی به تمایلات ایدئولوژیک نزدیک شوند، لیکن دولت دینی آرمانی که دین پایه و دین داور است، علی‌الاصول با دولت ایدئولوژیک مشابهتی ندارد. در دولت ایدئولوژیک، دولت‌ها دین و علم و جامعه را ایدئولوژیک می‌کنند. اما در دولت دینی این دین و استنباطات دینی است که دولت را صبغه دینی می‌بخشد. در دولت دینی هیچ شخصیتی و هیچ روایتی از دین بدون چون و چرا نیست و هیچ تفسیری از دین لزوما آخرین و بهترین فهم به حساب نمی‌آید.

***استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران**

نگاهی به کتاب حقوق بین‌الملل بشردوستانه

احترام به دیگران در جهان پر تنش

آنچه امروزه در فضای آموزشی و پژوهشی رشته حقوق بین‌الملل بسیار حایز اهمیت است، وجود منابع به روز و البته تالیفی و پژوهشی در این حوزه است. با توجه به حجم گسترده فعالیت‌های سازمان‌های بین‌المللی و دیوان‌های مرتبط با آنها که در سطوح مختلف جهانی و منطقه‌یی اقدام می‌کنند و همچنین دانشکده‌های حقوق که بیشترین تلاش را در تولید دانش و پرداخت مسائل نظری این رشته دارند، منابعی که از این دست فعالیت‌ها در اختیار دانش‌پژوهان قرار می‌گیرد بسیار متنوع و البته بیشتر به زبان‌های انگلیسی و فرانسوی است و این امر باعث می‌شود که محققین و علاقه‌مندان به حقوق بین‌الملل تلاش دوچندان در ترجمه و فهم مطالب و منابع موجود به خرج دهند و در بسیاری مواقع موجب طولانی شدن مطالعات و بررسی متون می‌شود. در این میان اساتید برجسته حقوق بین‌الملل و حقوق بشر در کشورمان نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کنند و نه تنها در ترجمه آثار مهم و پر مغز، می‌کوشند بلکه در زمینه تالیف و تحقیق، کتب ارزشمندی را به جامعه حقوقی کشور عرضه می‌کنند. کتاب «حقوق بین‌الملل بشردوستانه» تالیف جناب آقای دکتر محمدرضا ضیایی بیگدلی نیز از جمله کتاب هایی است که اخیرا منتشر شده است و به واقع یکی از منابع بسیار قوی پژوهشی در حقوق بین‌الملل است. این کتاب که نتیجه تلاش‌های چندین ساله دکتر بیگدلی به شمار می‌رود، با ویرایشی جدید و حذف و اضافات قابل توجهی نسبت به دیگر کتاب‌های ایشان در این موضوع ارائه شده و در تالیف آن به یکصد و هفتاد و پنج عنوان کتاب و مقاله و سند به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و فارسی استناد شده است که در مجموع منابع نو و قابل اطمینانی هستند. ادبیاتی که در این کتاب مورد استفاده نویسنده قرار گرفته مانند سایر کتب ایشان، ساده و قابل فهم است و مطالب به گونه‌یی بیان شده است که همچون درسنامه‌یی جامع در حوزه حقوق بین‌الملل بشر دوستانه به شمار می‌رود و روش پیشبرد موضوع بسیار قابل توجه و کاربردی است. به گونه‌یی که محقق یا دانشجو با مطالعه کتاب از ابتدا تا انتها، متوجه روش هدفمند بیان مطالب می‌شود و خود را گویی در کلاس درس جامع استاد تصور می‌کند. روش ارجاع به منابع و همچنین استناد به اسناد بین‌المللی به صورت کاملا بی‌نقص و جامع است. به این شکل که نویسنده اگر در متن کتاب به شرح موضوعی می‌پردازد که ریشه در معاهدات و میثاق‌های بین‌المللی دارد، صرفا به بیان متن مواد اکتفا نمی‌کند و آنچه ارائه می‌شود برداشت بسیار پخته و دقیق ایشان از منطوق و مفهوم اسناد به طور جامع است و در بیان مطالب ارتباط سنجی دقیقی صورت گرفته است و خواننده را بدون دغدغه یافتن منابع مرتبط نسبت به موضوعات مطرح شده، در پانویس کتاب به گونه‌یی هدایت می‌کند که نه تنها به منبع و شماره ماده خاص ارجاع می‌دهد بلکه اسامی و مواد مرتبط در سایر اسناد را نیز ذکر می‌کند تا محقق و دانشجو از حجم مطالب و پیشینه تاریخی و علمی موضوع نیز مطلع باشند. از طرفی این کتاب ۴۰۰ صفحه‌یی و حجم اطلاعاتی که در بر دارد نمونه یک اثر قابل اطمینان و جامع و مانع است. در واقع نویسنده تمام تلاش خود را صرف کرده تا اثری ارائه کند که حقوق بین‌الملل بشردوستانه را در قالب یک بسته بی‌نقص و با پرهیز از زیاده‌نویسی و اطلاعاتی که گاه خارج از موضوع بحث است، در چهار فصل به شرح: فصل اول: مبادی حقوق بشر دوستانه، فصل دوم: راهبری و هدایت درگیری‌های مسلحانه، فصل سوم: وضعیت بیطرفی در مخاصمات و حقوق بشر دوستانه، فصل چهارم: ضمانت اجرای حقوق بشر دوستانه، عرضه کند. ضمن اینکه در مجموع به ۳۸۵ موضوع پرداخته شده. این کتاب همچون کتاب «حقوق بین‌الملل عمومی» ایشان، از چنان بار علمی و دقتی برخوردار است که با هر بار مطالعه دقیق موضوعات، مسائل جدیدی برای خواننده حل می‌شود و هیچگاه خواننده و پژوهشگر را گنگ و در ابهام رها نمی‌سازد و مطالعه چندباره آن برای هر دانشجوی حقوق بین‌الملل و حقوق بشر از ضروریات است و همواره نیاز به چنین کتاب‌هایی در این رشته‌ها احساس می‌شود. بنابراین امید است با معرفی مختصری که از این کتاب ارائه شد دانشجویان حقوق بین‌الملل و علاقه‌مندان به این رشته بیش از پیش توجه‌شان به این دست منابع جلب شود تا نه تنها خود را از بهترین منابع مورد مطالعه محروم نسازند بلکه ارزش آنها و زحمات مولفان و اساتید برجسته نیز به این طریق مورد قدردانی واقع شود. چاپ اول کتاب توسط انتشارات گنج دانش در سال جاری با قیمت ۱۹۰۰۰ تومان به بازار عرضه شده است.

نگاهی به کتاب تاریخ در بستر جغرافیا

تاریخ روی نقشه

شادی معرفتی

کتاب «تاریخ در بستر جغرافیا» بیستمین کتاب از مجموعه انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام به بازار نشر عرضه شد. نویسنده این اثر «دابلیو گوردون ایست» فارغ‌التحصیل تاریخ از دانشگاه کمبریج است و توسط دکتر حسین حاتمی‌نژاد و حمیدرضا پیغمبری ترجمه شده است. کتاب حاضر، اثری است کلاسیک در زمینه مطالعات جغرافیای تاریخی. نویسنده پس از بیست سال مطالعه در تاریخ اقتصادی، از سال ۱۹۴۷ استاد جغرافیا در کالج بیک برک دانشگاه لندن بوده است. ایست نویسنده کتاب «محیط انسان» و ویراستار اصلی «متون جغرافیایی نلسون» هم هست. او در این کتاب که در سال ۱۹۶۵ منتشر و تا سال ۱۹۹۹، ۱۰ بار تجدید چاپ شده است، در فصل‌های کاملا مجزا اهمیت جغرافیا را در شکل‌گیری تاریخ بشری با دیدگاهی معتدلانه-نه چون «راتزل» جبرگرایانه-بررسی کرده است و به دیدگاه صاحبنظرانی چون «توینبی» هم انتقاداتی وارد می‌کند. او در تحلیل مسائل متن از اطلاعات تاریخی فراوان خود به‌ویژه در زمینه تاریخ معاصر اروپا و انگلستان بهره گرفته است و نقشه‌های فراوان متن هم بیشتر در این راستا به کار گرفته شده‌اند. نویسنده بیانی ادبی دارد و چندان مباحث را پیچیده نمی‌کند و با وجود مطالبی بعضا کهنه، نحوه نگرش و بسیاری از اطلاعات موجود در کتاب، جذاب و مفید هستند. کتاب حاوی ۱۲ فصل است. در فصل یکم با عنوان «جغرافیا به عنوان سندی تاریخی» به تاثیر طبیعت بر تاریخ پرداخته و این نظریه را مطرح کرده که ناتوانی انسان بر طبیعت به قدری بود که تاریخ را در نخستین مراحل آن اغلب مساوی با جغرافیا می‌دانند؛ زیرا چنان که می‌دانیم در مراحل اولیه فرهنگی و طی هزاره‌های بی‌شماری، مردم بر لایه رویی و نیرومند طبیعت مطلق‌العنان زندگی می‌کردند و توان بسیار اندکی برای تعدیل یا بهره‌گیری از آن داشتند. فصل دوم «نقشه‌های کهن به مثابه اسنادی تاریخی» است. تاریخ‌پژوه در بررسی‌های میدانی خود به این نتیجه می‌رسد که چهره طبیعت نسبت به زمانی که او مطالعه می‌کند، تغییرات بسیاری کرده است. دنبال کردن روند تاریخ بدون نقشه‌ها بیش از اندازه دشوار است؛ تاریخ‌پژوه بیشتر با مکتوبات و دیگر آثاری سروکار دارد، نقشه‌ها نیز در زمره این آثار هستند. فصل سوم به تاثیر «موقعیت جغرافیایی» هر مکان در تاریخ پرداخته است. بی‌تردید می‌توانیم با اطمینان اعتقاد داشته باشیم که محل استقرار خشکی‌ها و دریاها در دوران کوتاه تاریخ بشری ثابت باقی مانده است. در تمام دوره‌های تاریخی ویژگی‌های موقعیتی هر مکانی واجد اهمیت هستند؛ زیرا به همراه دیگر خصوصیات جغرافیایی، نقشی در تاریخ آن مکان ایفا کرده‌اند. فصل چهارم «اقلیم و تاریخ» است. یک اقلیم مطلوب، شرط اصلی برای پدید آمدن یک تمدن پیشرفته است. در باب اقلیم‌های گذشته، حجم قابل توجهی از تحقیقاتی که غالبا متضاد هم هستند، منتشر شده‌اند و کم نیستند کسانی که به اهمیت بالای تحولات اقلیمی در تبیین موقعیت نخستین تمدن‌ها، مهاجرت‌های مردم و حتی ظهور و سقوط امپراتوری‌ها متمایلند. نویسنده در فصل پنجم به مطالعه «راه‌ها» پرداخته است. مطالعه راه‌ها، چه زمینی و چه دریایی و چه هوایی برای جغرافیدان‌ها و تاریخ‌پژوهان مهم است و علاقه مشترکی را برمی‌انگیزد. راه‌ها برای جغرافیدان‌ها در حکم ابزارهای امروزی حمل و نقل هستند و به عنوان ویژگی‌هایی که با طبیعت در هم تنیده شده‌اند، توجه او را به خود جلب می‌کند. در فصل ششم «شهرها» مطالعه شده‌اند. انسان مکانی را که طبیعت مهیا کرده است، به گونه‌یی سامان می‌دهد که بتواند نیازهایش را برآورد و شاید از همین روست که واژه‌های «تمدن» و «مدینه» هم‌ریشه‌اند. اکتشافات جالب توجه باستانشناسان در مصر، بین‌النهرین و شمال غرب هند نه‌تنها قدمت فراوان سکونت بشری را نشان می‌دهند، بلکه نقش مهم آن را هم در توسعه تمدن آشکار می‌کنند. فصل هفتم با عنوان «سرحدات و مرزها» به بررسی مساله سرحدات در تاریخ بشر پرداخته است. یک گستره یا سرزمین با سامان سیاسی، در هر جا که باشد، یک واحد جغرافیایی با مکانی معین و محدوده‌های کم‌وبیش مشخص است. به‌نظر می‌آید که در تمام طول تاریخ، دولت‌ها به صورتی نسبتا اختیاری ایجاد شده، گسترش یافته و از بین رفته‌اند و این مساله تا حد زیادی صادق است که دولت‌ها در نتیجه اشغال، اسکان و سامان دادن به زمین متولد می‌شوند و رشد می‌کنند. فصل هشتم «زیستگاه و اقتصاد» است. مناطق مختلف به سبب ویژگی‌های طبیعی‌شان برای زندگی شیوه‌های متفاوتی فراهم می‌کنند. همواره میان محیط طبیعی و آنچه ممکن است پاسخ اقتصادی نامیده شود، انسان با توانایی‌ها، علایق و تمایلات خاص خودش قرار می‌گیرد و نمی‌توان این پاسخ اقتصادی را منحصرا و بر اساس یک قاعده به زمینه طبیعی نسبت داد. طبیعت با وجود محدودیت‌هایی که به واسطه آنها اقدامات و فعالیت‌های بشر را محدود می‌کند، تنها یک نیروی مخالف نیست بلکه می‌تواند بسیار منعطف هم باشد. فصل نهم با عنوان «پیدایش تمدن» به چگونگی شکل‌گیری تمدن‌های بشری پرداخته است. ناحیه‌هایی که تمدن در آن شکل گرفت، احتمالا در آن زمان مناسب‌ترین شرایط اقلیمی را در نیمکره شمالی داشتند. تصور اینکه نخستین مراحل شیوه‌های زندگی متمدن به‌طور کامل برای ما آشکار شده است، درست نیست، اما به هر حال اکتشافات باستانشناسی اطلاعات زیادی در اختیار ما نهاده است. باستان‌شناسان، به‌طور قانع‌کننده‌یی توضیح می‌دهند که فرهنگ نوسنگی نخستین فرهنگی است که به درستی می‌توان آن را «متمدن» نامید. فصل دهم «پیدایش تمدن در قاره امریکا» را مورد بررسی قرار داده است. نویسنده در ابتدای فصل خاطرنشان کرده است که ما به خوبی از تقسیمات قاره امریکا و نقش مهمی که در صحنه جهانی ایفا می‌کنند، آگاهیم. این تقسیم‌ها عبارتند از: امریکای شمالی (کوبا، ایالات متحده و کانادا در این بخش قرار می‌گیرند)، امریکای میانی که شامل مکزیک، سرزمینهای تنگه پاناما و جزایر دریای کاراییب می‌شود و امریکای جنوبی که خود به‌تنهایی یک قاره محسوب می‌شود و هسته مرکزی قسمتی است که «امریکای لاتین» خوانده می‌شود. فصل یازدهم «اروپا و چین» است. اروپا و چین در پیشرفت خود کاملا مستقل بودند و از هم دوری می‌گزیدند، تا دوره معاصر نیز اروپا و چین دنیاهای جداگانه‌یی را برای خود شکل داده بودند و هر کدام راه خودشان را می‌رفتند. حتی امروزه که فاصله و مسافت با ابزارهای جدید ارتباطی تقریبا از بین رفته‌اند و جدایی شرق و غرب دیگر به هیچ‌وجه وجود ندارد، همچنان این نگاه رایج است که اروپا و چین بدون توجه به سیاست، زبان‌شناسی و دیگر تقسیم‌بندی‌ها به عنوان دو زادگاه متفاوت برای سنن فرهنگی متمایز و جدا از هم در نظر گرفته شوند.