

بررسی تطبیقی سه مفهوم دانش، قدرت و سیاست در مدینه الهی انقلاب اسلامی و عالم پست مدرن

سیدجواد امام جمعه زاده*
هجرت ایزدی**

چکیده

این مقاله ابتدا با تأکید بر دانش، قدرت و سیاست مدرن به بررسی و تحلیل عوامل ایجاد بحران هویت در دنیای مدرن می‌پردازد. سپس با تأکید بر نظریات فوکو و لاکلاو و موفه به راهکارهای خروج از بحران در دانش، قدرت و سیاست اشاره خواهد کرد. در ادامه با استفاده از روش توصیفی، گزاره‌های انقلاب اسلامی در دانش، قدرت و سیاست بررسی خواهد شد و با استفاده از روش تحلیلی، نسبت این گزاره‌ها در حل بحران هویت انسان مدرن تبیین می‌شود. سپس راهکارهای پست مدرن‌ها و جریان انقلاب اسلامی در پاسخگویی به بحران هویت انسان مدرن مورد مقایسه قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی

مدرنیسم، پست مدرنیسم، انقلاب اسلامی، هویت، بحران هویت.

مقدمه

در دوره جدید، صورت آگاهی و معرفت مدرن، مابعدالطبیعه سوژکتیو غربی بود که در حکم ریشه درخت و تمدن و فرهنگ دوره جدید قرار داشت. بر این اساس هنر، سیاست، اقتصاد و علوم طبیعت و ریاضی، اخلاق و تکنولوژی نمی‌توانستند بی‌نسبت با این مابعدالطبیعه متحقق شوند. مدرنیته با نفی قید و بندهای سنت، موجب تسریع روند پیشرفت و هدایت آن به سوی رهایی انسان گردید. لیکن تقویت حال و آینده و نفی گذشته به

javademam@yahoo.com

hejratizadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۱۰

*. دانشیار دانشگاه اصفهان.

** کارشناس ارشد علوم سیاسی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۲۸

منزله‌مبنایی برای کنش و «خودیت»، افراد را مجبور ساخت تا در سرنوشت هویت خود شک کرده، آن را زیر سؤال ببرند. سیر تاریخ مدرن با نیچه وارد مرحله‌ای جدید گردید. نیچه اعلام کرد که آنچه در عالم مدرن، حقیقت معرفی شده چیزی جز قدرت نبوده است. پس از نیچه فیلسوفان پست‌مدرن برای خروج از بنیادگرایی مدرن - که عامل بحران هویت بشر غربی گردیده بود - چشم‌اندازهای مختلفی را گشودند تا با نادیده گرفتن حقیقت و صحنه گذاشتن بر افهام بشری از پوچ‌انگاری انسان مدرن بکاهند. آنها با توجه به جنبش‌های اجتماعی، گروه‌ها و اقوام مختلف و تأکید بر تکثرگرایی در عرصه سیاسی سعی کردند حیات انسانی را معنا بخشند. فوکو، لاکلاو و موفه از اندیشمندان پست‌مدرن نیز با تأکید بر هویت مبتنی بر غیریت و سیالیت کوشیدند تا راه خروج از جبر ساختاری دنیای مدرن را فراهم سازند و زمینه را برای ظهور ارزش‌های نو فراهم کنند.

با ظهور انقلاب اسلامی، نظامی مستقر شد که غایت القصوی و بدایت و نهایت خویش را اسم «الله اکبر» می‌دانست. تحقق تام و تمام این اسم با تحقق مدینه الهی ملازمت داشت که با ظهور امام عصر ع در حکم ولی و والی این مدینه در زمان موعود معنا می‌یافت. از منظر انقلاب اسلامی، خروج انسان مدرن از بحران هویت زمانی امکان‌پذیر می‌شد که انسان با مرکز قرار دادن برنامه الهی، راهی را به سوی حضرت حق بگشاید. حاکمیت مطلق حضرت حق، مدینه انقلاب اسلامی را از مدینه خودبنیاد دکارتی جدا می‌ساخت. انقلاب اسلامی با تعریف جدیدی از دانش، قدرت و سیاست، نظام ولایت مطلقه فقیه را مستقر کرد و با نگاهی نو به حوزه‌های مختلف فرهنگی، آموزشی، اقتصادی، هنری و... زمینه را برای ظهور مدینه الهی فراهم ساخت.

این مقاله ابتدا با تأکید بر دانش، قدرت و سیاست مدرن به بررسی و تحلیل عوامل ایجاد بحران هویت در دنیای مدرن می‌پردازد. سپس با تأکید بر نظریات فوکو و لاکلاو و موفه به راهکارهای خروج از بحران در دانش، قدرت و سیاست اشاره خواهد کرد. در ادامه با استفاده از روش توصیفی، گزاره‌های انقلاب اسلامی در دانش، قدرت و سیاست بررسی خواهد شد و با استفاده از روش تحلیلی، نسبت این گزاره‌ها در حل بحران هویت انسان مدرن تبیین می‌شود. سپس راهکارهای پست‌مدرن‌ها و جریان انقلاب اسلامی در پاسخگویی به بحران هویت انسان مدرن مورد مقایسه قرار خواهد گرفت.

انسان مدرن و بحران هویت

هویت، حقیقت و ماهیت چیزی و پاسخ به سؤال چه کسی بودن و چگونه بودن است. در تعریف هویت، متغیرهایی چون: تمایز، تشخیص، سیالیت، غیر و ماهیت خارجی نقش ویژه‌ای دارند. به طور کلی هویت سرچشمه معنا و تجربه برای انسان است؛ به طوری که در یک فرایند معناسازی یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به هم پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می‌شود. (کاستلز، ۱۳۸۰: ۱۲) «هویت»

1. Selfhood.

خاص ذات احدیت است. مراد از ذات هم امری ثابت است. وقتی هویت گفته می‌شود در مقابل آن غیریت مطرح می‌شود که غیریت مناسب با عالم کثرات است و در ظاهر، کثرت و کثرات را نمی‌توان منکر شد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۵۶) وقتی هویت بشر در یگانگی با عالم و هماهنگی با قانون اساسی آن است (داوری اردکانی، ۱۳۷۲: ۲۸ - ۸) در این حالت، دوگانگی، بزرگ‌ترین مشکل و معضل فعلی بشر است؛ چراکه انسان بین عالم ایستاده و جایگاه خویش را نمی‌داند. در این وضعیت نمی‌توان برای هستی یک پدیده، محدوده هویتی تعیین کرد؛ زیرا شناسایی «غیر» به دلیل عدم صراحت مؤلفه‌های هویتی «خود»، امکان‌پذیر نیست. لذا بحران هویت به وجود می‌آید. (کاجی، ۱۳۷۸: ۱۱۷)

از آنجا که تعریف‌های متفاوت از متغیرهای موجد هویت در زمان‌های مختلف صورت گرفته است، هویت هر عصری رنگ و لعاب همان زمان را به خود گرفته است. در جوامع پیشامدرن، هویت تصویری بود که از چشم خداوند یا خدایان دیده می‌شد. اما پس از رنسانس و به‌ویژه با رفورماسیون و روشنگری، کیهان‌محوری و خدامحوری به انسان‌محوری تبدیل شدند. پیدایش یا کشف وجود فاعل شناسا، یکی از عناصر بانی عصر مدرن است و بالطبع این تثبیت تاریخی آزادی فاعل شناسا، به عنوان شرط ضروری موجودیت و بقای آن می‌باشد.

بشر مدرن، اوج استعلای خود را در نظریه‌های لیبرالیستی جستجو می‌نمود و هویت خود را کاملاً عرفی و سکولار تعریف کرد. پیامدهای نظام سکولاریستی دنیای مدرن، اندیشمندان، جامعه‌شناسان و استراتژیست‌های مدرن را به واکنش واداشت. برژینسکی^۱ در کتاب «خارج از کنترل» خود در نقد فرهنگ مدرنیستی و نظام‌های سکولار نوشت: «انسان پس از اینکه بر طبیعت مسلط شد، کنترلش را بر خود از دست داده است و این وضعیت، انسان را دچار بحران هویت کرده است». به اعتقاد وی، دموکراسی در یک سده گذشته صد و هفتاد پنج میلیون انسان بی‌گناه را به کام مرگ برده است و آنچه امروز غرب را از بین خواهد برد، نظام‌های سکولار آن می‌باشد. (برژینسکی، ۱۳۷۲: ۱۸۷) این بحران‌ها آن‌چنان در جان عالم مدرن ریشه دواند که هایدگر^۲ اعلام کرد «تنها هنوز خدایی هست که می‌تواند ما را نجات دهد». (مددپور، ۱۳۸۵: ۵۹) در همین راستا نیل پستمن^۳ جامعه‌شناس آمریکایی نیز نگرانی خویش را بیان داشت و گفت: «من بیم آن دارم که فلاسفه و مربیان اجتماعی ما، ما را رها ساخته‌اند که این همه سرگردانیم». (پستمن، ۱۳۷۳: ۳۰۱)

در حالی که غایت علم، نیل به حقیقت بود، با زدودن ساحت قدسی و آسمانی از پدیده‌ها و تشکیک در حق، بر فایده‌مندی و کاربردی‌ساختن طبیعت براساس احتیاجات بشری که خود، آنها را تعریف می‌نمود، تأکید شد. تولد تکنولوژی و سیطره آن بر ساحت فرهنگ و اندیشه و هنر غرب به عنوان تجلی دستاوردهای مدرنیته تبعاتی را بر جای گذارد که بحران هویت در غرب را بیش از پیش آشکار ساخت. نیچه در «شامگاه بت‌ها» (۱۸۸۸)

1. Brezinski.
2. Heidegger.
3. Postman.

اعلام کرد که نخست افلاطون بود که جهان محسوس را از دست فرو نهاد، تا دنیای ایده‌ها را بپذیرد. او قلمرو آسمانی را در فلسفه بنا کرد و این نخستین جلوه خواست حقیقت در اندیشه غرب بود، یعنی خواست تأویل جهان در پیکر بیان انسانی که ناگزیر به اینجا می‌رسید: «من، حقیقت هستم». در گام بعد، جهان ایده‌ها به خداوند یعنی به موردی درک‌ناشدنی تبدیل شد و دنیای مسیحی آغاز شد. خداوند، حقیقتی معرفی شد که انکار یا باور به وجودش روی زمین گناه بود. در گام بعد، کانت نشان داد که ما نمی‌توانیم جهان را در خود، چنان که هست، به گونه‌ای کامل بشناسیم. خرد انسانی و دانایی، تنها به جهان پدیداری، به دنیا آن‌سان که با قاعده‌های خود به نظم آمده است، پی می‌برد. پس هرچه فراتر از خرد جای دارد، بدون هیچ نیازی به اثبات خردورزانه، صرفاً تقدیس می‌شود. این‌سان جهان راستین ناشناختنی باقی ماند. با کشتن خداوند، انسان یعنی کشته او نیز کشته شد. با کنار گذاشتن آنچه «جهان راستین» خوانده می‌شد، دنیا آن‌سان که به چشم ما می‌آید نیز از کف رفت. (احمدی، ۱۳۷۳: ۳۳)

دنیای راستین که کنار رفت، جهان ارزش‌ها به قدرت مرتبط شد. به این معنا که «در ما قدرتی هست به نظام بخشیدن، ساده کردن، ناراست نمایاندن، مصنوعی ساختن و تمایز نهادن» این‌سان دانش همچون ابزار قدرت به کار می‌افتد. خواست دانش، سازمان دادن دنیاست به شیوه‌ای خاص به سودای «انسانی کردن دنیا، یعنی تبدیل ما به ارباب جهان». (همان: ۳۴) نیچه با مفهوم «اراده معطوف به قدرت» کل جریان تاریخی فلسفه غرب (از ایدئالیسم افلاطونی تا ایدئالیسم هگلی) را زیر سؤال برد و مطلق ارزش‌های مسیحی و جامعه مدرن را به نقد کشید. جریان نیهیلیسم که این‌گونه در متن تمدن غربی متحقق گشت و به تدریج قوت یافت، تصادفی نبود؛ زیرا نطفه این دگرگونی از همان آغاز طلوع این تفکر در دوگانگی مضمحل در ساخت بنیادی این تمدن نهفته بود. بدین‌سان تئوری بسط ذهنیت، فلسفه غرب را با چالش بزرگ نیست‌انگاری مواجه ساخت. نیست‌انگاری در ذات اندیشه و فرهنگ غرب نهفته بود. اما پس از کانت و اعلام وی بر ناشناخته ماندن جهان راستین، تأویل‌انگاری فلاسفه پست‌مدرن، خود را آشکار ساخت.

آنچه در دنیای مدرن به وقوع پیوست یک حادثه نبود. وقتی همه راه‌های حیات منوط به خلق تکنولوژی‌های متعددی است که صورت خیال انسان مدرن است، دانش، قدرت می‌آفریند که یک طیف وسیع از نظام استبدادی تا دموکراسی لیبرال را شامل می‌شود. در این راستا اقتدارطلبی ماکیاوولی، اراده عمومی روسو و ... تنوع در روش نیست. درست است که روح خودمداری دکارتی در جان همه این اندیشه‌ها در جریان است و این اندیشه‌ها در واقع با خودبنیادی دکارتی هویت یافته‌اند. لکن این امر را باید در نظر داشت که آنچه به این اندیشه‌ها هویت داد، یک روح واحد نبود؛ جنس آن روح متکثر بود. لذا حتی در درون گفتمان دنیای مدرن، اندیشه‌ها و جریان‌های سیاسی مؤید یکدیگر نبودند. بدین‌سان گفتمان‌های منجمد در درون دنیای مدرن هر کدام مدعی مدینه فاضله‌ای شدند و پس از ناکامی در تحقق آن، راه را برای ظهور چندگانگی نهفته دنیای مدرن در دوران پست‌مدرن مهیا کردند.

پست‌مدرنیسم، عالم سرگشتگی‌ها

پست‌مدرنیته دربردارنده نگرشی نو به هویت است که با گذار از «مدرنیته متأخر» شکلی جدید از مجادلات و کنش‌های سیاسی را طرح می‌کند و امکان بازنمایی هویت‌های سیاسی جدید را فراهم می‌آورد. شک‌گرایی و نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی پست‌مدرن‌ها، آنها را به سمت ضد بنیان‌گرایی، نفی چشم‌اندازهای سیاسی و واسازی می‌کشاند که پیامد آن عدم تلاش برای ایجاد مبنای مستحکمی در جهت هویت و معنابخشی است. لذا هویت سیاسی در این دوران، برساخته‌ای اجتماعی است که مبتنی بر تفاسیر فردی، متناقض و فاقد قطعیت است؛ به طوری که نمی‌توان به طور قطع یک استراتژی سیاسی بر پایه واقعیت، حقیقت یا علم مستقر کرد.

خرد پست‌مدرن تحت تأثیر مستقیم ساختار قدرت دنیای مدرن که صورت خودمدراری علم مدرن است، قرار می‌گیرد. همان‌گونه که در سیر تاریخی فلسفه غرب، فلسفه وارونه می‌شود و به انکار خویش می‌پردازد، علم نیز در پایان این دوران هبوط، منحصر در علمی است که متعرض ماهیت موجودات نمی‌شود و صرفاً در صورت ریاضیات کاربردی و هندسه تحلیلی در جهت تحقق بشر به مثابه قدرت، روی به تصرف در عالم اجسام می‌آورد. بستر جدید با جزمیت و قطعیت تمام، همین معنا را ملاک ارزیابی و ارزش‌گذاری می‌گیرد و همه چیز را در نسبت با این حکم مطلق، به «ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها» تقسیم می‌کند. بنابراین، این سیر علم جدید که جانشین فلسفه و شریعت گردید، ملاک ارزش‌گذاری می‌شود. «اراده معطوف به قدرت» ملاک ثابتی است که خود مبدأ وضع ارزش‌های تازه قرار می‌گیرد.

از آنجا که علم در صورت تکنولوژی، نمود همین اراده معطوف به قدرت است، تکنولوژی مناط همه ارزش‌ها می‌گردد. بشر جدید در تکنولوژی شک نمی‌کند؛ زیرا تکنولوژی صورت محقق اراده معطوف به قدرت و نفس همه ارزش‌ها و ملاک همه ارزش‌گذاری‌های اوست. مهم‌ترین مباحث پسامدرن را در باب هویت می‌توان در آرای میشل فوکو^۱ و ارنست لاکلاو^۲ و شانتال موفه^۳ یافت. (Jorgensen & Philips, 2002: 44)

فوکو با اعتقاد به دوگانگی «سوژه» و «ابژه» و با اصالت دادن به سوژه، به نقد فلسفه‌های رسمی غرب می‌پردازد و در جستجوی نحوی اصالت ضد سوژه است. (مددپور، ۱۳۸۵: ۱۷۱) دغدغه فوکو کشف مکانیسم‌های تبدیل سوژه به ابژه است. او برای چنین مفهومی و نقش قدرت از واژه حکومت‌داری استفاده می‌کند. (احمدی، ۱۳۷۷: ۷۷) فوکو در پژوهش‌های خود در عین حالی که رویکرد تاریخی خود را حفظ کرده بود، در دیرینه‌شناسی از تحلیل و روابط گفتمانی شروع کرد و در تبارشناسی، آن را با روابط و کردار غیرگفتمانی و روابط آنها با تکنولوژی قدرت جمع کرد.

لاکلاو و موفه هم در نظریه گفتمانی خود با تحلیل چگونگی شکل‌گیری هویت‌ها در درون گفتمان‌ها،

1. Michel Foucault.
2. Ernesto Laclau.
3. Chantal Mouffe.

هویت سیاسی را مورد توجه قرار داده‌اند. از نظر آنان هویت‌ها همواره در فرایند سیاسی و روابط قدرت در جامعه شکل می‌گیرند. طرح جدید آنها به عنوان بدیلی برای نگرش‌های کلاسیک مارکسیستی و لیبرالی نظریه دموکراسی رادیکال است. (Laclau & Muffe, 2001: 38-44) در چنین نظامی هویت سیاسی مطلوب، هویت شهروندی است که به اصول دموکراسی تکثرگرای مدرن پایبند است. البته نه به شیوه لیبرالیستی که صرفاً پذیرای منفعل حقوق بوده و از حمایت قانون برخوردار است، بلکه شهروندی که در بسیاری از جماعات حضور داشته و مفاهیم مختلفی از خیر دارد اما با این حال تابع قواعد آمرانه خاصی است. این قواعد نه برای نیل به هدفی مشترک بلکه براساس شرایطی است که افراد می‌بایست در پیگیری اهداف خاص خویش بدان پایبند باشند. (Muffe, 1995: 36)

فوکو در اظهارات واپسین خویش بر عنصر غیریت و مقاومت تأکید کرد تا بدین وسیله راهی برای خروج از جبر ساختاری، پیش روی انسان مدرن قرار دهد. لاکلاو و موفه هم جبرگرایی تاریخی مارکسیست‌ها را به شدت نفی کردند و با امید نسبت به عنصر امکانیت و سیاست کوشیدند تا راه تحول را در جامعه مدرن بیابند. علی‌رغم همه این تلاش‌ها معضل تعیین‌کنندگی پارادایم‌ها به قوت خویش باقی بود؛ چراکه تسلسل حاصل از رویکردهای فوق، معضل جبر ساختاری را پیچیده‌تر می‌کرد و تناقضات حاصل از این فرایند، بحران هویت را وسعت می‌بخشید. هر اندیشه‌ای که در نسبت‌ها متولد می‌شود، ایجاد مناسبات قدرت می‌کند. اینکه فوکو در اولین آثار خود قدرت و سلطه را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و در آثار واپسین خویش این رابطه را متحرک و تغییرپذیر اعلام کرد نتیجه تحول در اندیشه وی نبوده است، بلکه این امر نتیجه همان زنجیر ناگسستنی خودبنیادی دکارتی است که فوکو می‌خواهد از آن بگریزد، لکن او هم اندیشه‌های خویش را در همان بستر می‌پروراند. از سوی دیگر لاکلاو و موفه به شهروندی اشاره می‌کنند که به اصول تکثرگرای مدرن پایبند است و هر کدام از افراد می‌توانند در پیگیری اهداف خاص خویش بدان پایبند باشند. این امر محقق‌شدنی نیست. واقعیت آن است که خیر افراد در بسیاری موارد در تناقض آشکار با یکدیگر است و آنجا که هم‌سویی وجود دارد، فقط مدت محدودی است تا طرفین قرارداد بتوانند خویش را ترمیم کنند. بنابراین، در قرار اجتماعی نه تنها حقوق حداکثری افراد تأمین نمی‌شود، حتی اقلی از آن حقوق قابل دستیابی نیستند. علت هم روشن است؛ چون پای نسبت‌ها در میان است، برآوردن حق یک فرد لزوماً با گذر از حق دیگری ممکن است. لذا این وعده‌ها که نشانه آرمان انسان معاصر برای خروج از بحران‌های خودساخته است، محقق‌شدنی نیست.

انقلاب اسلامی بستر ساز عالم و مدینه الهی

انقلاب اسلامی از آنجا که دارای روح الهی بود تحول عظیمی در دنیای مدرن به شمار می‌آمد. در دورانی که غرب الگوی پیشرفت و نوگرایی بود و غربی‌شدن با تمدن و تجدد یکسان تلقی می‌شد، امام خمینی ره چنان

اندیشید و چنان عمل کرد که در عین اینکه با غرب تفاوت‌های بنیادین داشت، تفکر او کاملاً نوگرایانه و نوسازانه جلوه می‌کرد. ویژگی منحصر به فرد انقلاب اسلامی که آن را از دیگر انقلاب‌ها ممتاز می‌ساخت پیروی از حرکت انببای الهی و برتری دادن عقاید حق بر باطل بود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۹۳) امام خمینی رحمته الله علیه برخلاف گفتمان‌های رسمی، معتقد بودند که انقلاب با جابه‌جایی قدرت سیاسی به وقوع نمی‌پیوندد، بلکه تغییر انگیزه و نوع نگاه به عالم و آدم است که انقلاب واقعی را به وجود می‌آورد. ایشان در این باره می‌فرمایند:

این نهضت یک تحولاتی آورده است که آن تحولات، تحولات روحی و انسانی است که در نظر من بسیار اهمیتش بیشتر از این پیروزی در مقابل شاه سابق و قدرت‌های بزرگ است. در ظرف یک مدت کوتاه، ملت ما متحول شد به حسب نوع از یک حالی به حال مقابل او ... این تحول روحی یک تحولی بود که اعجاب‌آور و هیچ نمی‌شد اسمی روی این گذاشت. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۹ / ۴۰۵ و ۴۰۶)

انقلاب اسلامی که پایه گذار از غرب مدرن بود، پایگاه تحلیل خود را در «ولایت فقیه» جستجو می‌کرد. ولایت فقیه یک مسئله سیاسی صرف نبود، بلکه یک مسئله معرفتی و هویتی بود که تجلی آن در نظام سیاسی آشکار شد. در نگاه سیاسی، ولایت فقیه هرچند در وجه اثباتی خود نتیجه تکامل درونی فقه اجتهادی شیعه در قرون اخیر بود، در وجه سلبی خود متضمن نوعی غیریت شدید با فلسفه سیاسی غرب بود که طی چند قرن مبارزه پنهان و آشکار با آن، تشدید شد. انقلاب اسلامی نه تنها در افق عالم متجدد پدید نیامد، بلکه با شالوده‌ای از جنس فلسفه تاریخ مهدویت، تئوری پایان تاریخ غرب را به چالش طلبید و دارای افق تاریخی بود که در آن مناسبات انسانی، علمی، تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بر محور ادبیات تشیع و معطوف به حکومت جهانی حضرت مهدی عج تبیین می‌شد. هویت انسان در بستر انقلاب اسلامی در پیوستگی طولی با عالم قدس تعریف شد به این امید که بتواند با ارائه تعریف جدید از بنیان‌های فلسفی، فرهنگی و علمی مدینه الهی را مستقر سازد.

آینده‌داری هویت شیعی در بستر تاریخ

وقوع انقلاب اسلامی براساس یک جریان اصالت‌دار شیعی صورت گرفت. یک دیدگاه که در میان محققان مسلمان غیرشیعه و غربی رایج است، مدعی است که شیعه همواره مخالف با همه حکام دنیوی بوده و آنان را غاصب قدرت امام می‌داند. از منظر آنها فرهنگ سیاسی شیعه حاصل تعامل بین عناصر و مبادی نظری و اعتقادی آنها با عملکرد ساخت قدرت در سیر تاریخی آن است. به تعبیر دیگر در صورت تحقق و فعلیت یافتن هر ایده و آرمان اعم از دینی و غیردینی در صحنه و عرصه عمل، لاجرم در تعامل با لوازم و الزامات زمان و مکان قرار می‌گیرد و لذا در مقام تحقق، ماهیتی تاریخی به خود می‌گیرد. (عنایت، ۱۳۶۲: ۶۹ و ۷۰) بر این اساس انقلاب اسلامی را نمی‌توان به عنوان یک رویداد منعزل و جداگانه از جریان تشیع و فلسفه تاریخ مهدویت

نگریست؛ چراکه انقلاب اسلامی در واقع بازگشت به عهدی بود که در اقتدا به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام رقم خورد. به عبارت دیگر در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ انقلابی ظهور کرد که در یک سیر تاریخی از غدیر آغاز شده بود. با ظهور سلسله صفویه دولت شیعه پا به عرصه تاریخ گذاشت. دوره صفویه، دوره درآمدن فقه شیعه از قرن‌ها فردگرایی و فردنگری به حالت جامعه‌نگری یا جامعه‌گرایی و تداخل سیاست و فقاقت و انتقال مسئولیت اندیشه‌ورزی سیاسی از فلاسفه به فقها بود که نمونه بارز آن در فعالیت فکری و عملی مجتهد دوران، مرحوم شیخ محقق کرکی نمایان گردید. با روی کار آمدن قاجاریه، همه اعضا و ارکان جامعه در چارچوب و رابطه فقهی ملاحظه می‌شد. به طوری که هرکسی در این نظام یا مجتهد و یا مقلد بود و حتی حاکم هم نمی‌توانست از این رابطه اجتهاد و تقلید برکنار بماند.

اندیشه غربی در یک سیر تاریخی در سه مرحله متوالی و هر بار با یک چهره غالب در ایران ظهور کرد؛ از صفویه تا ابتدای قاجار در چهره کلام مسیحی؛ از ابتدای قاجار تا آستانه مشروطه در چهره سیاسی، اقتصادی و نظامی و در آستانه مشروطه در چهره فکری و نرم‌افزاری. لکن در این سه مرحله، اندیشه مدرن با هوشیاری عالمان دینی و عکس‌العمل مناسب مردم به سختی کنار زده شد. (ره‌دار، ۱۳۸۶: ۹۸) در واقع همین مخالفت‌ها بود که مشروطه را در مشروطه متوقف نساخت. اگرچه در قانون اساسی مشروطه، فقیه آل محمد بود که حقانیت قوانین مجلس شورای ملی را تأیید می‌کرد، اما قدرت عملاً در دست شاه قرار داشت و به همین سبب بود که ۱۵ خرداد ۴۲ آفریده شد. محور اساسی واقعه پانزده خرداد، اسلام بود. ۱۵ خرداد طلوع انقلاب اسلامی گردید. با وقوع انقلاب اسلامی آخرین حلقه قدرت سیاسی شیعه تکمیل شد و کرسی قدرت که پنج قرن قبل در صفویه به لحاظ تئوریک در اختیار آن قرار گرفته بود، به لحاظ عملی نیز بدان تسلیم شد. حضرت امام خمینی ره با کسب بالاترین جایگاه در هرم قدرت سیاسی با ایجاد «نهادی» جدید، گامی بزرگ در تأسیس عالم الهی برداشت تا با نوع نگاه الهی به عالم و آدم، علم و فرهنگی بنا شود که زمینه‌ساز مدینه فاضله آخرالزمان باشد.

انقلاب اسلامی مانند هیچ‌یک از انقلاب‌های موجود در عالم نبود که با گذر زمان دستخوش دگرگونی شود. روح غدیر در بسترهای مختلف در تاریخ به ظهور رسید و انقلاب اسلامی جنس غدیر است که امروز در بستر جمهوری اسلامی در حال تجلی بزرگ است. اگر شهید مطهری عدالت اجتماعی، استقلال، آزادی و معنویت اسلامی را دلیل تداوم انقلاب اسلامی می‌داند و اگر دیگران دلایلی را برای تداوم انقلاب اسلامی ذکر می‌کنند، از آن جهت است که انقلاب اسلامی پرتوی از ثابتات هستی یعنی حاکمیت معصوم است. لذا تا زمانی که جمهوری اسلامی در شاهراه غدیر است، به دلیل تجلی انوار معصومین علیهم السلام، تعالی می‌یابد تا به حاکمیت امام معصوم پیوندد.

جهان‌بینی انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی هویت خویش را در جهان‌بینی الهی جستجو می‌کرد. همان‌طور که انسان در ارتباط با خداوند

به عهد الست متعهد شد و سر تسلیم فرود آورد، انقلاب اسلامی آغازگر عهد الهی انسان با خداوند در زمان معاصر بود. پس جایگاه نخست انقلاب در قلب انسان هاست. قلب آدمی که راه اتصال او با هستی است به دلیل تأثیرپذیری فراوان از اسمای حسنا و نیز به دلیل شدت انتقال و دگرگونی، قلب نامیده شده است. قلب آنگاه که به مبدأ هستی روی می‌آورد و از ایمان به او نور می‌یابد، عرش خداوند سبحان می‌شود و آنگاه که از رحمت الهی روی می‌گرداند، در ردیف مظاهر اسمای جلالیه خداوند قرار می‌گیرد. (پارسانیا، ۱۳۸۴: پیش‌گفتار)

حضرت امام خمینی رحمته‌الله انسان را دارای دو نوع فطرت می‌داند: فطرت اصلی که عشق به کمال است و فطرت فرعی که تنفر از نقص است. ایشان معتقدند آنچه باعث اختلاف انسان‌ها در اتصاف به کمالات شده، اختلاف آنها در تشخیص کمال مطلق است. لذا علی‌رغم هماهنگی تمام شرایع آسمانی با فطرت انسانی، در اثر احتجاب به طبیعت و انجام دادن امور ناپسند، نه تنها فطرت متحول شده و در حجاب می‌رود، بلکه تبدیل به شریعت بالعرض می‌گردد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۸۲) در منظر اسلام، انسان جایگاهی والا و بلندمرتبه می‌یابد تا جایی که مقتدر به عنوان خلیفه‌اللهی می‌شود. در این رابطه در تفسیر آیه ۳۰ سوره بقره، علامه طباطبایی خلافت را منتسب به شخصیت حقوقی حضرت آدم می‌داند و نه شخصیت حقیقی آن. بنابراین، از نظر ایشان هر کس که آدم است خلیفه خداست، لکن تشکیکی است و شدت و ضعف دارد. آیت‌الله جوادی آملی هم در این راستا معتقدند شیطان با مقام آدمیت دشمن است. چون خلافت مربوط به آدمیت آدم است و نه شخص حضرت آدم و این دشمنی با همه آدم‌ها نشان می‌دهد که شیطان به آدمیت سجده نکرده است. (طاهرزاده، ۱۳۸۷: ۳۴)

خداوند به فرشتگان حقیقت آدمیت را نشان می‌دهد؛ همه اسماء الهی را به آدمیت می‌آموزد و آدم آن اسماء را بر ملائکه عرضه می‌کند تا معلوم شود که آدم، علاوه بر توان گرفتن همه اسماء، توان ارائه و ظهور و عرضه آنها را نیز دارد. بدین گونه روشن می‌شود که آدمی نه سیره فرشتگان را دارد و در حد آنان متوقف است و نه سیره حیوانی دارد و از پذیرش و ارائه اسماء ناتوان است بلکه اقتضای آدمیت او آن است که در عین زمینی بودن، آینه‌گردان حق باشد. (همان: ۴۲ - ۳۷)

بنا بر این اوصاف، انسان کامل مقصد خلقت الهی است؛ همان انسان که فرشتگان بر او سجده کردند و قلب او ظرفیت پذیرش همه اسماء الهی را در خود دارد و طبق روایت امام صادق علیه‌السلام «الحججه قبل الخلق و مع الخلق و بعد الخلق؛ این حجت خدا قبل از خلق و همراه خلق و بعد از خلق، موجود است». (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۷۷) به طوری که بدون حضور آن، زمین از بین می‌رود و متلاشی می‌گردد؛ «لو بقیت الارض بغیر امام لساخت؛ اگر در زمین حجت خدا نباشد زمین از بین می‌رود». (همان: ۱۷۹) طبق آیه ۵۹ سوره نساء، انبیا و ائمه یازده‌گانه انسان‌های کاملی بودند که در زمان حیات خود خلیفه خدا در روی زمین بودند و وجود حضرت امام زمان علیه‌السلام انسان کاملی است که فعلاً غایب است، ولی در عین حال موجود و غایت همه انسان‌هاست که در ذات و فطرت خود می‌خواهند در انسانیت کامل شوند و به انسان کامل نزدیک گردند. انقلاب اسلامی که براساس افق شیعه در آینده تاریخ، در

نظام ولایت فقیه متجلی شده، هویت خود را وابسته به عهد غدیر می‌داند. از این رو برای استقرار مدینه الهی می‌کوشد تا با تعریفی جدید از دانش و فرهنگ، عالمی بسازد که زمینه ظهور انسان کامل باشد.

علم قدسی هویت بخش نظام قدرت در انقلاب اسلامی

همان گونه که نظام قدرت در دنیای مدرن صورت علم مدرن است، علم قدسی اساس نظام قدرت در مدینه الهی است. در تفکر اسلامی، فطرت انسان با همه عالم، اعم از عوالم مادی و مجردات متحد است. انسان در این نظام فکری، هر چند بر بسیاری از مخلوقات خداوند تفضل و برتری دارد، اما اراده او جلوه‌ای از اراده حق است و نهایت تکاملش بندگی خداست و خلیفگی خدا را نیز از طریق همین بندگی کسب می‌کند؛ برخلاف تفکر اومانیستی غرب که برای انسان اراده‌ای مستقل قائل است و داعیه سلطنت بر عالم دارد، انسان کامل، نه داعیه سلطنت، که وظیفه خلافت دارد.

در چنین عالمی خود علم عین فضیلت است. چون «علم» از اتحاد با علیم مطلق از طریق علم حضوری به کمک سلوک و تزکیه و رفع حجاب از قلوب حاصل می‌گردد. در چنین نظامی تربیت عبارت است از آماده شدن برای چنین ارتباطی، تا برای عالم یا سالک، علم به «اعیان اشیاء» واقع شود؛ به کمک علم حصولی برای حکیم، و به کمک علم حضوری برای سالک. در این باره خداوند در آیه ۲۱ سوره حجر می‌فرماید:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ .

و هیچ چیز در عالم نیست جز آنکه منابع و خزائن آن نزد ما خواهد بود، ولی ما از آن بر عالم خلق، به قدر معین، مگر که مصلحت باشد، نمی‌فرستیم.

بر این اساس، نظام عالم، نظام طولی است و هر ظاهری باطنی دارد و حقایق عالم ظاهر در غیب عالم، نقش اصلی را در تدبیر چهره ظاهری عالم ظاهر بر عهده دارند، مثل نفس ناطقه انسانی که مدبر قوا و اعضای انسان می‌باشد. توجه به نظام طولی عالم، نه تنها شخص محقق را متوجه هماهنگی «انسان» و «طبیعت» می‌کند، بلکه موجب می‌شود تا بین علم و عمل انسان هماهنگی پدید آید و انسان، مکلف به حراست از عالم و آدم می‌شود تا بتواند راه آسمان را بر قلب خود گشوده نگه دارد. در نتیجه، هدف انسان تملک و دست‌اندازی به طبیعت نخواهد بود، بلکه هدف او سیر از ظاهر به باطن است تا به معارف حقیقی دست یابد. در این حالت هیچ قلمروی از واقعیت نیست که جدا از باطن و اصل خود دیده شود و در این صورت هر علمی شرایط سیر از ظاهر به باطن می‌باشد و اگر آن علم به چنین کاری نیاید، علم محسوب نمی‌شود. (طاهرزاده، ۱۳۸۶: ۵۲)

بر اساس آنچه ذکر شد آنچه از علم حصولی به دست می‌آید مفهوم است و آنچه متعلق به علم حضوری است، معنی است. معنی مربوط به علم بی‌واسطه و مفهوم، متعلق علم باواسطه است. علم ما نسبت به یک

شیء یا مفهومی است یا معنوی. مفهوم، انتزاعی است و معنی، انضمامی. از منظر دینی تفکر حصولی بی‌ارزش نیست، اما انسان نباید در حد آن متوقف بماند بلکه باید به مرتبه‌ای برسد که ذوق حضور را دریابد. در این راستا خودآگاهی به اعتباری همان «عین‌الیقین» (علم حصولی در صورت مشاهده ماهوی و عقلی) است که مقام پرسش از ماهیت و اعیان اشیاء و همانا مشاهده حقایق امور است. اما این عین‌الیقین خود رجوع به «حق‌الیقین» (علم حضوری در صورت شناسایی اسمی و قلبی) یعنی دل‌آگاهی دارد. همان قرب بی‌واسطه‌ای که آدمی با اسمی که مظهر آن است پیدا می‌کند و صورت نازل یقین عبارت است از «علم‌الیقین» یعنی علم حصولی در صورت شناسایی حسی که امروزه مرادف علم، اعم از طبیعی و انسانی می‌باشد. (فرید، ۱۳۸۱: ۳۳ - ۲۹) هر کدام از این شئون علم، مدینه و عالم خاص خود را می‌آفریند و ساختارهای ویژه‌ای را سامان می‌دهد.

در این راستا روح انسان نیز تا حدی که بتواند خود را منزله و مجرد سازد، می‌تواند بر روی عالم خارج اثر بگذارد. روح اکثر مردم ضعیف است و به این جهت اثر آن محدود به بدن آنهاست و قدرتی در عالم خارج از بدن ندارد. لکن برخی نفوس می‌توانند بر روی نفوس ضعیف‌تر اثر بگذارند و برخی حتی بر عالم عناصر حکمفرمایی می‌کنند. از نظر بوعلی اراده انسان نمی‌تواند نظم جهان را بر هم بزند، بلکه فقط می‌تواند مطابق نوامیس کلی خلقت عمل کند. (نصر، ۱۳۵۹: ۴۰۱ و ۴۰۲) براساس چنین بینشی، کسی که مبنای معرفت‌شناسی او محصور به احساس و تجربه حسی است و بر فرض ترقی از جریان طبیعی فقط به محدوده تفکر ریاضی بسنده می‌کند و از مبنای معرفت برتر مانند فلسفی و کلامی که از معارف تجریدی خبر می‌دهند، سهمی ندارد و از ملکه علوم و سلطان معارف، یعنی معرفت وحیانی انبیا و اولیا استعانت نجسته است، گرفتار ابزار معرفتی معیوب و ناقص است که با این وسیله عینناک و ابزار ناقص نمی‌توان به طور صحیح چیزی را شناخت. بنابراین در افق انقلاب اسلامی، برای ساختن مدینه الهی، علم و دانش و فرهنگ در حکم روح عالم دینی در پیوستگی تمام با عالم قدس تعریف می‌شوند و هویت حقیقی انسان در سایه این نظام دانشی قوام می‌یابد؛ چراکه اتحاد عالم صغیر و عالم کبیر می‌تواند زمینه تحقق مدینه فاضله را فراهم سازد.

نظام قدرت در مدینه الهی

نظام قدرت در مدینه الهی انقلاب اسلامی در تقابل با هویت خودمدار و بنیادین نظام قدرت در دنیای مدرن قرار می‌گیرد. دنیای مدرن در درون خویش جریان‌هایی موازی پروراند است و از سوی دیگر هم می‌داند هر کدام از این جریان‌ها برای ایجاد خویش حدود و ثغوری را تعریف کرده‌اند که سلطه آنها را در ساختارها ناگزیر می‌کند. به اعتبار جریان‌های موازی می‌تواند این رابطه تغییرپذیر باشد، لکن به اعتبار آن ساختار، آن سلطه اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین مادامی که با روح دنیای مدرن، قصد خروج از آن نظریه‌پردازی را داشته باشد، فقط شکل و صورت آن راهکار تغییر می‌یابد و راه حلی آفریده می‌شود که روح دنیای مدرن را در درون خود دارد.

در متون دینی ادیان آسمانی و خصوصاً در قرآن کریم، پروردگار متعال به طور مکرر با وصف قادر و قدیر توصیف شده و فراگیری و وسعت شمول قدرت الهی مورد تأکید قرار گرفته است. طبق آیه ۸۵ سوره حجر هر نسبتی که مطابق با میزان حق نباشد محکوم به زوال بوده و هیچ سنتی در برابر حق، توان مقاومت ندارد. در این راستا خداوند در آیه ۱۳۷ سوره آل عمران انسان‌ها را متوجه نابودی اقوامی می‌سازد که وعده‌های الهی را تکذیب نمودند و هلاک شدند. از آنجا که سنت شکست‌ناپذیر و غیر قابل زوال الهی همانا پیروزی حق و نابودی باطل است، این سنت که از اصول همگانی و همیشگی نظام آفرینش است از کلیت و دوام برخوردار می‌باشد و نه از لحاظ افراد، قابل دگرگونی است و نه از جهت زمان، تغییرپذیر می‌باشد. آیه ۴۳ سوره فاطر^۱ بیانگر این سنت لایتغیر الهی است که در همه ادوار و جوامع، ساری و جاری است.

انسان در نظام الهی دارای ساختار قدرت و توانایی است. قرآن درباره قلمرو توانایی‌های انسان به دو بحث استعمار و تسخیر اشاره می‌کند:

۱. استعمار: در آیه ۶۴ سوره هود خداوند از انسان خواسته است که زمین را آباد کند. در واقع استعمار حق، این است که خدای سبحان آسمان و زمین را فراهم کرده و سپس انسان را آفریده و همه امکانات را به او داده و از او خواسته است زمین را برای خود آباد کند و آزاد و مستقل باشد؛ نه سلطه‌پذیر باشد و نه سلطه‌گر. در اینجا چون مستعمر خداست و مستعمر جامعه بشریت، استعمار حق است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۰۴)

۲. تسخیر: خداوند، توانایی انسان را به زمین محدود نکرده و از عمق دریاها تا اوج سپهر را مسخر او کرده است. لکن باید توجه داشت نظام آفرینش با تسخیر اداره می‌شود نه با قسر و فشار و تحمیل. در تسخیر، تمام خاصیت‌های موجود مسخر لحاظ می‌شود و چیزی بر آن تحمیل نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۰۷)

چنین تعاملی با طبیعت در افق مدینه الهی در مقابل غایت علم در غرب جدید است که به دنبال تصرف بیشتر و قسر و قهر در طبیعت می‌باشد. وقتی غایت علم جدید تصرف بیشتر در طبیعت است، غایت تعلیم و تربیت این فرهنگ هم ساختن انسانی است که عالم به علمی شود که بیشتر در طبیعت تصرف کند. نهایت هدف این عالم، رساندن انسان به جسد طبیعت است. این درحالی که انسان در مدینه الهی با طبیعت زنده‌ای روبه‌رو است که با آن می‌تواند نجوا کند. (طاهرزاده، ۱۳۸۶: ۵۶)

براساس بینش الهی، بدون علم ارتباط بین «تکوین» و «تشریح» نمی‌توان هر برنامه‌ای را به عالم و آدم تحمیل کرد و مناسبات الهی را بر هم زد. لذا در این دیدگاه قدرت انسانی محدود است؛ هم در استفاده از طبیعت و هم در مقابله با انسان‌ها. استفاده قسرگونه از طبیعت که مبنای تکنولوژی و تمدن جدید است نه تنها موجب بحران محیط زیست شده است، بلکه همان‌گونه که ذکر شد، تمام مناسبات عالم غرب را تحت تأثیر قرار داده است.

۱. فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا.

جمهوری اسلامی، حاکمیت دینی و ظهور مدینه الهی

برای درک چگونگی ارتباط بین دین و حکومت، باید دو اصل اساسی حاکمیت مطلق خداوند و حق انتخاب و آزادی تکوینی را بررسی کرد:

۱. حاکمیت مطلق الهی: از منظر دین، حکومت و مدیریت جامعه، تنها از آن مدیر و مدبر مطلق هستی است «ان الحکم الا لله» (یوسف / ۴۰) و تنها کسانی می‌توانند عهده‌دار این سمت شوند که از سوی پروردگار به صورت مستقیم یا غیرمستقیم برگزیده شوند و در مسیر حکومت الهی گام بردارند.

۲. حق انتخاب و آزادی تکوینی: انسان تکویناً آزاد آفریده شده است و هرگز بر پذیرفتن هیچ حاکمیتی، اعم از الهی یا غیر آن مجبور نیست. از این رو نه در اصل دین، تحمیل رواست «لا اکراه فی الدین» (بقره / ۲۵۶) و نه حکومت دینی می‌تواند اجباری باشد؛ هرچند که انسان تشریحاً باید دین و حاکمیت الهی را بپذیرد.

اجباری نبودن حکومت دینی، مبتنی بر این سنت مهم الهی است که خداوند وقتی نعمتی از نعمت‌های خود را به بندگانش ارزانی می‌دارد که آنها خود را مهبیای دریافت آن کنند «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد / ۱۱) از این رو تثبیت حکومت الهی در جامعه، به رغبت و آمادگی جمعی بستگی دارد و چنین حکومتی، نه در تشکیل و نه در استمرار، تحمیلی نیست و تنها با خواست و اراده مردم شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۳)

آیات ۱۱۶ سوره انعام، ۱۰۶ سوره یوسف، ۲۴۳ سوره بقره، ۷۸ سوره زخرف، ۱۸۷ سوره اعراف، ۱۷ سوره هود، ۵۹ و ۱۰۳ سوره مائده، ۱۱۱ سوره انعام، ۳۶ سوره یونس و ۸۳ سوره نحل حکایت از آن دارد که تمایلات اکثریت نه تنها با حق سازش ندارد، بلکه غالباً آن را نفی می‌کند.

در منظر دینی، اکثر مردم تنها با آن سطوحی از عالم ارتباط برقرار می‌کنند که در حیطه ادراک حسی آنهاست و کم‌اند آنان که با عمق و باطن عالم، الفت یافته‌اند و به قول شهید مطهری، فکر ابتدای هر کسی فکر اصالت ماهیتی است و علت آن نیز روشن است. آثاری که از اشیاء پدید می‌آید، اعتبار بر ماهیت آنان می‌گردد و اکثریت مردم شناختشان از هستی و ارتباطشان با آن از طریق همین آثار و مشخصاتی است که آنها را مستقلاً به خود اشیاء نسبت می‌دهند و در نسبت و ربط آنها به وجود حقیقی نظر نمی‌کنند. (آوینی، ۱۳۸۲: ۱۷)

رابطه بین کارگزار و مراجعه‌کننده در نظام اسلامی، تنها حول محور قرارداد و اعتبار اداری نمی‌گردد؛ چون انگیزه در این نظام، همانا صیانت پیوند با خداوند است. از این رو تعهد ایجاب می‌کند که انسان متعهد خود را وامدار عهد خویش بداند و به آن بدون هیچ کاستی وفا کند؛ چنان که خداوند در آیه ۱۷۷ سوره بقره می‌فرماید: «یا ایها الذین امنوا فوفوا بالعقود؛ ای کسانی که ایمان آوردید به عقد و عهد خود وفا کنید». در چنین نظامی قادر مطلق، حضرت حق است و انسان، خلیفه خدا در زمین، مأموریت دارد نمایانگر حق طبق نظام تشریح بر روی زمین باشد. بنابراین، ساختار قدرت با اراده انسانی گره نمی‌خورد تا نیهیلیسم نیچه‌ای را رقم زند. در این نظام بر فرهنگ ماتریالیستی داروینیستی خط قرمز کشیده شده است تا راه آسمان به سوی زمین گشوده شود.

رابطه دانش و قدرت در اندیشه پست‌مدرن و انقلاب اسلامی

در حوزه ادیان و تفکر عرفانی - دینی شرق، فکر وحدت میان نظر و عمل غالب بود و این دو را دو شأن و جلوه از یک حقیقت می‌دانستند. اما با ظهور فلسفه یونانی، نخستین انشقاق میان نظر و عمل پدید آمد. بدین معنی، فیلسوف، انسانی آزاد در عمل است و با طرح خبر درباره جهان، ملزم به عملی مقتضی آن نیست. او فی‌المثل فعلی را شر می‌داند یا خدا را اثبات می‌کند، این معرفت و خبر بالذات منجر به آن نمی‌شود که فیلسوف مرتکب فعل شر نشود. این نحوه تفکر فلسفی است که نهایتاً در دوره جدید به طور مطلق به تفکیک خبر و انشاء با رجوع آن دو به وجود انسانی منجر می‌گردد. (مددپور، ۱۳۷۲: ۸۶ - ۷۱)

از این رو در جهان مابعد بیکن، نظام‌های دانایی و ارتباطات در برابر قدرت خنثی نبودند و هر واقعیتی که در کسب و کار و زندگی سیاسی و روابط انسانی روزمره به کار می‌رفت، از «واقعیت‌ها» و «پیش‌فرض‌هایی» مشتق شده بود که از روی عمد یا به طور طبیعی توسط ساختار قدرتی که از قبل وجود داشت شکل گرفته بود. بدین ترتیب هر «واقعیتی» در پشت سر، پیشینه قدرتی داشت و در پیش روی خویش افقی را می‌دید که شاید بتواند تأثیری عظیم یا جزئی بر توزیع قدرت آینده داشته باشد. (تافلر، ۱۳۷۰: ۳۸ و ۳۹) در چنین وضعیتی وقتی حقیقت منحصر به حقایق تجربی جدید گردید، نسبی شد. با این دید، متدلوژی علم جدید مطلق شد و همه چیز، حتی علم توحید با همین سنگ، محک زده شد. به عبارت دیگر، انسان مدرن و پست‌مدرن بنده تکنیک گردید که آن را به هر سو می‌برد. بدین سان، حقیقت نسبت به فهم و درک بشری نسبی شد و انسان فهم و درک خود را مطلق انگاشت. این‌گونه دانش در یک سیر تاریخی نه تنها از فضایل جدا گردید، بلکه ابتدا با توهم اومانستی قدرت و در نهایت با قدرت پیوند اساسی و عمیق برقرار کرد.

در اندیشه انقلاب اسلامی، دین سازمانگر همه امور انسانی اعم از فردی و اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... تلقی گردید. انقلاب اسلامی، دین را چیزی بیش از فهم و پیش از فهم می‌دانست. از این منظر، فهم به متعلقات ادراک حسی یا به ادراک‌های حسی و تجربی بازمی‌گردد. اینکه ما سخن از فهم دین بگوییم و دین را به فهم دینی تنزل دهیم و این مهم را در عرض همه فهم‌های دیگر قرار دهیم حکایت از آن دارد که فهم خویش را مطلق گرفته‌ایم و حقیقت را نسبی انگاشته‌ایم. حقیقت در دیدگاه دینی کشف پرده‌های جلال الهی است. چنین حقیقتی انسان را به گوشه نیستی پرتاب می‌کند تا انسان برای هست شدن، خود را وابسته به وجود مطلق حضرت حق بداند و هستی یابد. حضرت علی علیه السلام در این راستا می‌فرماید: «الحقیقة هتک الستر لغلبة السر». این بدین معناست که در ظهور حقیقت، حجاب برداشته می‌شود و سر غلبه می‌کند و آدمی در عالم راز و انس وارد می‌شود. بنابراین رو کردن به حقیقت، جدا از فهم دین است. در چنین بینشی حقیقت باید آشکار شود که ما به طلب برخیزیم و بعد علم پیدا کنیم؛ علم و فهم بعد از حقیقت است و درست و نادرست بعد از انکشاف می‌آید و با موازین و قواعد متدلوژی تحقیق نمی‌شود آن را یافت. (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۳۹۰ و ۳۹۱) بنابراین، یک مسلمان در پی هماهنگی میان معرفت حسی، معرفت عقلی، معرفت شهودی و

اشراقی و معرفت وحیانی بر پایه حکمت صدرایی و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. فوکو در نمایش پیوند دانش و قدرت با دیرینه‌شناسی از سوژه حاکم بر تاریخ مرکززدایی می‌کند و به‌جای آن بر تحلیل قواعد گفتگمانی تشکیل اندیشه تأکید می‌نماید. فوکو با تبارشناسی اعلام می‌کند آنچه در بنیاد دانش و هویت ما نهفته است، حقیقت نیست، بلکه تنوع رویدادهاست. پس از دهه ۷۰ دیدگاه فوکو در خصوص مسئله صدق دچار تغییرات عمده می‌گردد. او در این رویکرد معتقد است که هیچ درک مستقلی از واقعیت، جدا از آنچه توسط تئوری‌ها داده می‌شود، وجود ندارد و بهترین کاری که می‌توان انجام داد آن است که یک سیستم متلائم مفهوم و یک چهارچوب نظری سازگار درباره واقعیت ساخت. (تاجیک، ۱۳۷۸: ۲۹۶)

لاکلاو و موفه هم برای خروج از جبرگرایی و ذات‌گرایی مارکسیسم کلاسیک، چارچوب نظری نوینی را لازم می‌دانند که جنبه‌های بالقوه آزادی‌بخش سیالیت یا «بی‌ثباتی» نسبی را توضیح دهند. از نظر آنها هر نظریه ثمربخشی باید از این موضع حرکت کند که هیچ رابطه ضروری‌ای بین سوسیالیسم و عاملان اجتماعی مشخص (مانند طبقه کارگر) را به رسمیت نشناسد. از منظر آنها هیچ نقطه ممتازی که بتواند منشأ یک سیاست مترقی باشد وجود ندارد و همه چیز به نوع دیدن رابطه بین مناسبات سوژه‌های مختلف بستگی دارد؛ به طوری که جامعه دیگر مجموعه‌ای نیست که با قوانین ضروری مقید شده است.

از منظر آنها، آنچه آزادی را محدود می‌کند - یعنی قدرت - همان چیزی است که آزادی را امکان‌پذیر می‌کند. بنابراین، آنها قدرت را سابه آزادی می‌دانند و با برقراری چنین نسبتی می‌کوشند تا از جبر ساختارها بکاهند. لاکلاو و موفه برای خروج از جبرگرایی، از امکانیت و سیاست یاد می‌کنند. اما باین‌حال آنها نیز معتقدند که ساختار اجتماعی مدرن، وجوبی را ایجاد می‌کند و هویت انسانی در تعارض بین ساختار اجتماعی و امکانیت ایجاد می‌شود و قوام می‌یابد. بنابراین حتی پست‌مدرنیست‌های خوشبین هم نمی‌توانند در جهت رفع غلبه ساختارهای مدرن در تعیین هویت انسان، راهی بگشایند و او را از نیهیلیسم برهانند.

در نتیجه می‌توان گفت آنچه دو عالم پست‌مدرن و عالم انقلاب اسلامی را از هم متمایز می‌سازد، روح حاکم بر این دو عالم است. روح حاکم بر دنیای مدرن و پست‌مدرن پلورالیستی است. انسان مدرن و پست‌مدرن از دریچه‌های گوناگون ذهن خویش، به جهان، عینیت و هویت می‌بخشد، آن را تفسیر می‌کند و در آن تصرف می‌کند. چنین انسانی جهان را نسبت به برنامه‌های خویش برای اداره جهان خنثی می‌بیند و خود را مدیر جهان می‌داند. لذا در تکرر آنچه خود ساخته، گرفتار می‌شود و نیهیلیسم که با روی گرداندن از آسمان آغاز شده بود، در انتهای این جریان به اوج خود می‌رسد. در مقابل، روح حاکم بر عالم انقلاب اسلامی، وحدانی است و همه اجزای این عالم رو به حق دارند.

در چنین عالمی روش حسی و تجربی ضعیف‌ترین روش شناخت است. بر این اساس نظریه‌پردازان و کارگزاران در عالم انقلاب اسلامی، جهان را نسبت به نظریات و اندیشه‌ها و آنچه در ساختارها رخ می‌دهد

خشتی نمی‌بینند؛ چراکه خویش را در ارتباط با آسمان معنا می‌کنند و آنچه بدان متوسل می‌شوند، معنویت خودساخته برای پرکردن خلأهای خویش نیست، بلکه شریعت محمدی (ص) است که به عنوان کامل‌ترین راهبرد زیستن در هماهنگی با نظام تکوین برگزیده‌اند.

نتیجه

از آغاز زندگی بشر روی کره خاکی، انسان همواره به دنبال تبیین هویت خویش بوده است تا بتواند در نسبت با هستی، خویش را معنا کند و قرارگاه خود را بیابد. انسان پیشامدرن، هستی را در پیوستگی با ماوراء طبیعت معنا می‌کرد. با ظهور رنسانس و تحولات بعد از آن، عالمی آفریده شد که آدمی محور و مدار آن گردید. در عالم مدرن، عقل ابزاری منفصل از عقل قدسی، در طی پانصد سال تمدنی به وجود آورد که همه اجزای آن در هماهنگی کامل با یکدیگر قرار داشتند. اصالت قدرت از زمان ماکیاولی در قاموس اندیشه سیاسی غرب ریشه‌ای عمیق پیدا کرد و تا عصر حاضر این فرهنگ در جان تمدن غربی پایدار و ثابت ماند. با ظهور نیچه، نیهیلیسم حاصل از انکار حقیقت مطلق عصر مدرن، نمایان گردید. بدین‌سان پست‌مدرن‌ها با به چالش کشیدن ارزش‌های مدرن، عقل‌محوری را عامل بحران هویت انسان مدرن قلمداد کردند. لذا پلورالیسم به عنوان مهم‌ترین ایسم پست‌مدرن‌ها در مقابل مطلق‌گرایی عقل دنیای مدرن به وجود آمد.

فوکو از مهم‌ترین نظریه‌پردازان پست‌مدرن، همه ساختارهای جامعه مدرن را نمایانگر روح قدرت می‌دانست. همین امر باعث شد او قدرت و سلطه را ملازم با یکدیگر بداند. البته وی در آخر عمر از عنصر مقاومت در ساختار و سیالیت در قدرت دفاع کرد. اما علی‌رغم همه تلاش‌ها نتوانست از جبر ساختارهای مدرن بکاهد و در افق مدرنیته نظریه‌پردازی می‌کرد.

لاکلاو و موفه نیز هویت انسانی را که تابع جبر ساختاری خوانده شده بود، به شدت نفی کردند و با طرح کثرت‌گرایی رادیکال دموکراتیک کوشیدند تا از طریق امکانیت، راه را برای تحول در اجتماع باز کنند. آنها امکان تغییر و سیالیت در ساختار را به وسیله سیاست، ممکن می‌دانستند. با این حال اگرچه باز شدن چشم‌اندازهای گوناگون پیشاپیش انسان پست‌مدرن مرهمی بر زخم جنبش‌های اجتماعی، زنان و طرفداران محیط زیست به شمار می‌رفت و عرصه را برای ظهور فرهنگ‌های متنوع هموار کرد، لکن این فرهنگ‌ها یا در بستر مدرنیته متولد شده بودند یا اینکه افقی فراتر از دنیای مدرن نداشتند و حتی در صورت مخالفت با ارزش‌های مدرن رو به سوی حقیقت نداشتند.

انقلاب اسلامی در تقابل با دنیای مدرن و پست‌مدرن، افق جدیدی را در دنیای معاصر گشود. انقلاب اسلامی هویت خویش را با رجوع به آرمان‌های انبیا تعریف کرد که در آخرین حلقه آن به پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) رسیده بود و استقرار نظام ولایت مطلقه فقیه در جمهوری اسلامی گامی بزرگ برای ظهور انسان کامل در آخرالزمان به شمار می‌آمد. پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی کوشش شد تا برای گذر از دنیای

مدرن ساختارهای آموزشی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... متناسب با علم قدسی تعریف شوند. علم قدسی عالم مدرن را که تجلی دوگانگی سوژه و ابژه و بسط ذهنیت و خودبنیادی انسان است، به شدت نفی کرد و بر یگانگی باطن عالم و ظاهر آن تأکید کرد.

لذا سیاست و قدرت در نظام جمهوری اسلامی، نمی‌توانست بازتاب فردگرایی و خودبنیادی اومانیستی باشد. در چنین عالمی معیار تصرف در طبیعت و نوع برخورد با نظام هستی سوژکتیویسم دکارتی نبود که در نظام تکنیکی و بوروکراسی متجلی شود و در عرصه سیاسی به صورت دموکراسی نمود پیدا کند. پس از انقلاب اسلامی ساختار سیاسی با نظر به علم قدسی متحول شد. این تحول، سرآغاز تحول در ساختارهای فرهنگی و آموزشی، اقتصادی و هنری و ... به شمار می‌آید. طی سی‌وسه سال پس از انقلاب اسلامی تلاش وسیعی برای گذر از دنیای مدرن و طراحی ساختارهای بومی منطبق با فرهنگ اسلامی - ایرانی صورت گرفت تا عالم انقلاب اسلامی متذکر احدیت حضرت حق باشد. هرچند این امر تا حدودی محقق شد، لکن برای رسیدن به مدینه الهی انقلاب اسلامی فاصله بسیاری پیش روی انقلاب اسلامی وجود دارد تا ساختارهای جمهوری اسلامی متناسب با باطن عالم گردد. امید است اندیشمندان و محققین علوم انسانی در حوزه و دانشگاه با فضاسازی برای رسیدن به مدینه الهی، به طراحی نرم‌افزارها و سخت‌افزارهای نظام جمهوری اسلامی بپردازند و عظمت اسلام شیعی را به منصفه ظهور برسانند.

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک، ۱۳۷۳، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، مرکز.
۲. _____، ۱۳۷۷، *معمای مدرنیته*، تهران، مرکز.
۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. _____، ۱۳۷۹، *صحیفه نور*، ج ۴ و ۹، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. آوینی، سیدمرتضی، ۱۳۸۲، *حکومت فرزندانگان*، تهران، غنچه.
۶. برژینسکی، زیگنیو، ۱۳۷۲، *خارج از کنترل، اغتشاش جهانی در طلیعه قرن بیست و یکم*، ترجمه عبدالرحیم نوه ابراهیم، تهران، اطلاعات.
۷. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۴، *حدیث پیمان‌نامه*، قم، دفتر نشر معارف.
۸. پستمن، نیل، ۱۳۷۳، *زندگی در عیش مردن در خوشی*، ترجمه صادق طباطبایی، تهران، سروش.
۹. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۷۸، *مجموعه مقالات و تحلیل گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان.
۱۰. تافلر، الوین، ۱۳۷۰، *جایجایی در قدرت*، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران، مترجم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریزم*، به کوشش علیرضا روغنی موفق، قم، اسراء.

۱۲. _____، ۱۳۸۴، *تفسیر انسان به انسان*، به کوشش محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
۱۳. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۲، «بحران هویت، باطن بحران‌های معاصر»، *نامه فرهنگ*، سال سوم، شماره ۱.
۱۴. _____، ۱۳۷۳، *فلسفه در بحران*، تهران، امیرکبیر.
۱۵. _____، ۱۳۷۹، *درباره غرب*، تهران، هرمس.
۱۶. رهدار، احمد، ۱۳۸۶، «فقر تئوریک فلسفه سیاسی غرب در فهم انقلاب اسلامی»، *فصلنامه ۱۵ خرداد*، دوره سوم، سال چهارم، شماره ۱۴.
۱۷. طاهرزاده، اصغر، ۱۳۸۵، *میانی معرفتی مهدویت*، اصفهان، لب‌المیزان.
۱۸. _____، ۱۳۸۶، *مدرنیته و توهم*، اصفهان، لب‌المیزان.
۱۹. _____، ۱۳۸۷، *هدف حیات زمینی آدم*، اصفهان، لب‌المیزان.
۲۰. عنایت، حمید، ۱۳۶۲، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
۲۱. فردید، سیداحمد، ۱۳۸۱، *دیدار فرهنگی و فتوحات آخر الزمان*، به کوشش محمد مددپور، تهران، مؤسسه فرهنگی و پژوهشی چاپ و نشر نظر.
۲۲. کاجی، حسین، ۱۳۷۸، *کیستی ما*، تهران، روزنه.
۲۳. کاستلز، مانوئل، ۱۳۸۰، *عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه حسن چاوشیان و همکاران، ج ۲، تهران، طرح نو.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۷، *اصول کافی*، ج ۱، دارالکتب اسلامی.
۲۵. مددپور، محمد، ۱۳۷۲، *خودآگاهی تاریخی*، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر.
۲۶. _____، ۱۳۸۵، *فلسفه‌های پست‌مدرن غربی*، گریز و گذرا از مدرنیته، تهران، سوره مهر.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *انقلاب اسلامی جهشی در تحولات سیاسی تاریخ*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. نصر، سیدحسین، ۱۳۵۹، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، خوارزمی.
29. Jorgensen, Marianne & Louise Philips, 2002; *Discourse Analysis As Theory & Method*, London, sage publications.
30. Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe, 2001, *Hegemony & socialist strategy*, London, verso, 2nd Ed.
31. Mouffe, Chantal, 1995, "Democratic politics and Questions of Identity" in John Rajchman (ed), *The Identity in Question*, New York, Routledge.