

تأملاتی فلسفی در تجدد متعالیه و سیاست دینی

مجتبی زارعی*

چکیده

مقاله حاضر بر آن است که تلقی استلزام ذاتی تجدد، علم و سکولاریسم، ملازمه‌ای ایدئولوژیک و غیر جهان‌شمول اما گفتمانی هژمونیک است. این طرز تلقی و تبیین، ابتدا یافته بر منظومه‌ای از منابع هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی است. بر مبنای دو قاعده «مساوقت وجود و علم» از یک سو و «سنخیت نظام علت و معلول در چارچوب علیت» از دیگر سو می‌توان درباره سنخ جدیدی از علم و تجدد متعالیه تفکر و تأمل نمود.

علم سیاست دینی و تجدد متعالیه با استقلال در مبانی هستی‌شناسانه و منابع ابزارهای جامع و چندساحتی در شناخت، بر آن است که علاوه بر دو قاعده مهم «مساوقت» و «سنخیت» اما به دلیل مشکک بودن «وجود» و «علم» و نیز برخورداری هستی و انسان از تأله، نوع و سنخ متمایزی از دانش تصرف و تجدد در حکمت و فلسفه اسلامی به صورت عام و حکمت سیاسی اسلام به طور خاص قابل تأسیس است که ضمن اذعان به استلزام ذاتی‌اش با قاعده امکان فقری، از آن روی که هستی را اعم از مادی و مجرد و مثال و ... و انسان را مشتمل بر ساحات مَلَکی و ملکوتی و برخوردار از من و هویت‌های علوی و سفلی، معرفت‌شناسی و منابع شناخت را مرکب از حس، تجربه، عقل، شهود و وحی تبیین می‌نماید لاجرم به تجدد و تصرفی متعالیه و استخلافی رهنمون می‌گردد.

واژگان کلیدی

علم سکولار، علم دینی، تجدد سکولار، تجدد متعالیه، مساوقت علم و وجود، سنخیت در نظام علیت، تشکیک وجود، علم سیاست دینی.

مقدمه

با مطالعه عالم و تمدن غرب از یک سو و واریسی دوران اعتلا در تفکر اسلامی در می‌بایم که «علم» ما تقدم تصرف و نقطه عزیمت تجدد و انواع آن به شمار می‌آید. گویا چنین نقطه عزیمتی به جایگاه و شأن عالم در سنخ‌ها و طیف‌های تجدد به امر پیشینی مساوقت «علم» و «وجود» بازگشت دارد؛ چه اینکه با تفکر در این ساحت است که امکان‌های هستی و نیز وجود آدمی در حوزه عینیت متحقق می‌گردد. طرح «مساوقت» در این مقاله، مابین «وجود» و «علم» نه اصطلاحی متعارف در حوزه فلسفه که مؤید یک دانش واژه با لوازم آن می‌باشد. «وجود» تهی از علم به معنای حقیقی، آثار و غایاتی بر هستی و تبیین آفرینش مترتب می‌نماید که مساوق بودن آن با علم نیز آثار وضعی مخصوص به خود را در پی دارد. از چنین فرایندی هستی‌شناسانه، دو طیف از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مستخرج می‌گردد. علم دینی که وجود را با علم متحد و بالاتر از آن مساوق یافته و سکولاریته علم که درباره هستی، چنین نمی‌انگارد. قاعده سنخیت اما بر همین اساس به وجود دو نوع از تجدد نیز حکم خواهد کرد. سکولاریسم علمی مولد علم‌گرایی و نوعی ماتریالیسم علمی است که صرفاً بر معرفت عینی و تجربی به عنوان تنها منبع راستین تأکید کرده و معارف دینی را در نهایت بر نمی‌تابد. این تفکر، مؤسس نوعی از کیهان‌شناسی است که به حذف الهیات و دین در تبیین‌ها منجر می‌شود.

اگرچه ممکن است راه‌هایی در تجدد سکولار برای نسبت علم و دین رویکردهای گوناگونی از جمله حذف دین، تمایز ساحت دین و علم و نیز تعامل این دو ساخت، ارائه شده باشد اما چنان که می‌دانیم، گفتمان غالب همانا سکولاریسم علمی است که منکر تعامل حوزه‌های علم و دین یا راجح بودن دین بر علم می‌باشد. سکولاریسم علمی که مؤید نوعی هستی‌شناسی است با اصدار حکم به این استقلال خود از حوزه دین، سبب‌ساز تصرف خودبنیاد انسان جدید در قدرت و سیاست و دیگر امور اجتماعی از حیث علمی و عملی گردید که جملگی، رویکردها را از هستی‌شناسی «غایت محور» به علوم حصولی «کاشف محور» تقلیل داده و انسان را محور و مقیاس همه امور، اعلام کرد. لذا رهنمون شدن به اومانیزم، اثر وضعی حذف نگاه هستی‌شناسانه و ماتریالیستی به علم بود. این روند که با غلبه پوزیتیویسم در قرن نوزدهم به اوج خود رسید اکنون نیز به رغم ورود فلسفه غرب به مرتبه پست‌مدرن، اما کماکان به دلیل قطع تعامل علم با دین و تعلق به عهد سکولاریسم در همان وضع و مقام خویش باقی مانده است.

پست مدرنیسم هم عبوری ناتمام از سوژکتیویتیسم حاکم بر فلسفه مدرن می‌باشد. پست مدرنیسم صرفاً ادامه وضع مدرنیستی می‌باشد. وانگهی مدرنیته با قطع نظر از غایت‌محوری، کل‌نگری و ساحت مجرد علم، تشویش‌ها و اضطراب‌هایی را بر تمدن غرب مستولی کرده است که پست مدرنیته به عنوان مرحله‌ای از مراتب عالم و عهد مدرن، قادر نخواهد شد از نقطه عزیمت سنت و متن مدرن به رفع آشوب‌های تجدد سکولار بپردازد. اما مدعای این مقاله آن است که چنانچه علم سکولار به تجدد سکولار رهنمون شده و نقطه عزیمت آن

تلقی می‌گردد، مساوقت علم و وجود در هستی‌شناسی علم دینی نیز، تجددی متعالیه را از سنخیت با علم دینی پدید می‌آورد که از حیث هویت و انسجام درونی، از استقلال برخوردار می‌باشد. چه اینکه اولاً مجموعه‌ای از معارف دینی و عقلانی که عالم اسلام مسئول تبیین وضع انسان و جهان بوده است جزوی از ماتقدم عالم مذکور به شمار می‌آید چه بسا پیش‌تر از فلسفه مدرن، ره‌آموز انسان و جهان بوده است. از سویی دیگر باید اذعان داشت برخی از علوم ره‌آموز به تبیین دنیا و آخرت در عالم و عهد اسلام، دانش‌هایی صرفاً بومی جغرافیای دانشی اسلام و متعلق به این حوزه اندیشه‌ای می‌باشد. از دیگر سو می‌توان گفت هر هستی‌شناسی، حکمت نظری و یا جهان‌شناسی‌ای حتماً نوعی جهاننداری، حکمت عملی و سیاست را با خود همراه خواهد داشت.

در حالی که موضوع علم و دولت در فلسفه ارسال رسل و انزال کتب، «انسان» می‌باشد چگونه معارف و حکمت عملی هم سنخ با آن محل تردید و ابهام باشد؟ لذا اولاً قهری بودن و یا محتوم بودن ملازمه سکولاریسم و علم و سیاست، پنداری سقیم است و ثانیاً آفرینش تجدد، قدرت و سیاست صرفاً معطوف به علم سکولار و گزاره‌های عرفی نیز جزوی از مشهورات و بعضاً تغلب گفتمانی ارزیابی می‌شود. سخن این است که مبانی فلسفی علم دینی برای حصول به تجدد متعالیه و علم سیاست دینی کدامند و چگونه متحقق می‌شوند؟ برخی بر آنند که طرح چنین موضوعی خود حرکت در متن مدرن بوده و تلاشی ایدئولوژیک و مصبوغ و مسبوق به رقابت با فلسفه مدرن است و نمی‌توان هویتی مستقل برای این ادعا از حیث روش‌شناسی قایل بود.

با تفکر در حکمت متعالیه و واری مبادی و مؤلفه‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسی آن معلوم می‌شود که مبداء و مقام علم و سیاست، از انسجام و هویت مستقلی جدا از سیطره مدرنیته برخوردار می‌باشد که تلاش شده، ذیل مفروض «مساوقت علم و وجود» و «سنخیت علت و معلول» امکان و ضرورت تجدد متعالیه و علم سیاست دینی مورد تأمل فلسفی قرار گیرد.

چارچوب نظری

برای اثبات تکاپوی فلسفی ادعا شده تلاش می‌شود تا با استفاده از استعدادهای ظرفیت‌های برخی مفاهیم و قاعده‌های فلسفی و منطقی، امکان تجدد متعالیه و علم سیاست دینی شناسایی و تبیین گردد. وانگهی بررسی دانش واژه‌ها و شرح لغوی و اصطلاحی بعضی از واژگان بین‌الذهانی، فرازمانی و فرامکانی در تفکر دینی و یا برخی اصطلاحات برخوردار از اشتراکات لفظی در عالم مدرن و عالم اسلامی نیز ره‌آموز عهد دینی و تجدد متعالیه خواهد بود.

۱. نسبت مساوقت علم و وجود «مساوقه وجود و سعادت» با نظریه تجدد متعالیه و سیاست متعالی در مفهوم «مساوقه» گفته‌اند که «مساوقه» غیر از مساوی و مساوات است. در «مساوی» مؤلفه‌های زیر وجود دارد: دو لفظ و دو مفهوم وجود دارد، از دو حیثیت صدق برخوردار می‌باشد. از حیث منطقی به دو موجه

کلیه بازگشت دارد. اما در مساوقه با اینکه نزد خود دو لفظ و دو مفهوم وجود داریم اما از منظر حیثیت صدقی، آن دو در سپهر ذهن «یکی» می‌شوند. به دیگر سخن مساوقه از مؤلفه‌های زیر تکوین می‌یابد: از وجود دو لفظ و دو مفهوم با بستر ومصداق واحد برخوردار است؛ از حیثیت صدقی متعدد برخوردار نمی‌باشد.

در این چارچوب نظری از مساوقت علم و وجود درباره تجدد متعالیه و علم سیاست دینی (که در صفحات بعدی ذیل عنوان سنخیت علت و معلول توضیح داده شد) این گونه می‌توان بهره برد که دار وجود و علم با یکدیگر مساوقت دارند. یعنی نمی‌توان وجود را فاقد علم الهی تصور کرد اما منظور از این علم، حتماً در طرازهای پایین و لو علم سیاست دینی نمی‌باشد؛ چه اینکه علمی که مساوق وجود است، علم کلیه الهیه است و این علم «مقابل» یا مساوی و هم‌عرض خود ندارد، اما براساس قاعده تشکیک و مراتب آن در شدت وجود می‌توان گفت وقتی: الف) وجود و علم با یکدیگر مساوق باشند ب) و وقتی دار وجود، مساوق «سعادت» و «خیر» باشد یعنی وجود سعادت و خیر نیز مساوق یکدیگر باشند ج) لاجرم اداره امور انسان، جامعه و مناسبات او، قرین سنخی از تجدد و تصرف است که در یک رابطه طولی با علم مطلقه الهی و شدت وجود قرار دارد. در همین راستا امام خمینی به عنوان معمار نظام اسلامی معتقد بود «موضوع علم و دولت انبیا، انسان است»، از این رو می‌توان ادعا کرد انسان ذیل منظومه مساوقت علم و وجود از یک سو و ضرورت‌های استکمالی حرکت از قوه به فعل و صیورورت دائمی به سوی سعادت برین در فلسفه اسلامی از دیگر سو، و همچنین برخوردار می‌باشد وجود انسان از مراتب ساحت تأله، به صورتی استخلافی، نه صاحب ولایت خودبنیاد بلکه برخوردار از درایتی است که ره‌آموز کمال می‌شود. رهنمون شدن و یا حصول به این کمال مشروط به تحصیل دانش و حکمت متعالیه‌ای است که برای اداره و تربیت انسان، سیاست و نظام متعالیه دارد.

مقصود از درایت در اینجا همانا راه و متدولوژی الهام تکوینی، هدایت فطری و هندسه خلقت با سلسله معلومات و افکاری است که با به کار بستن آنها، انسان جویای سعادت، با سازمان آفرینش توافق پیدا می‌کند؛ زیرا در صورت عدم توافق انسان با «سازمان آفرینش» و سبب و سیاست‌گذار مطلقه جهان و به تبع آن حذف ربط بین علم و وجود و همچنین دوری از ربط تکوینی سعادت و وجود، اداره امور انسان با حرکت عمومی جهان، تنافی و تضاد پیدا کرده و به انهدام «سازمان کمالی» منجر خواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۹)

دلیل دیگر بهره‌مندی چارچوب نظری از قاعده مساوقت علم وجود و نیز مساوقه وجود و سعادت برای اثبات علم سیاست دینی و تجدد متعالیه، همانا آینه‌داری انسان از وجود مطلق می‌باشد. گو اینکه بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود و نسبت وجود انسان با وجود الهی در حکمت متعالیه و به خصوص نظریه صدرالمتألهین، فصل حقیقی انسان نه به «ناطقیت» او که به «نحوه وجود» اش که همانا برخوردار می‌باشد از تأله و نسبت او با شدت و ضعف وجود مطلقه می‌باشد بازگشت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۷۵ - ۷۴)

در این صورت علم سیاست و تجدد سکولار مشروعیت خود را حداکثر به «مدنی الطبع» بودن انسان و

لاجرم به «فرار داد» عرفی و زمینی مسبوق می‌نماید اما متأله بودن انسان و شأن خلیفه الهی او تحول و تجدد متعالیه و علم سیاست دینی را به ساحت الهی مصبوغ می‌نماید؛ علم و معارفی که به دلیل فقر ذاتی خود به واجب الوجود ربط می‌یابد و بدین دلیل از جامعیت در اداره انسان و جهان برخوردار می‌گردد و در این فرایند خواهد توانست به مراتبی از مساوقت وجود و سعادت منجر شود.

۲. سنخیت علت و معلول

اقتضائات آفرینش و انتظام و ضوابط حاکم بر هستی حکم می‌کند که هر معلولی از هر علتی پدید نیاید، چه اینکه علت، مفوض و هستی‌بخش معلول خود می‌باشد و علت‌ها در صورتی که فاقد عناصر هستی‌بخش باشند هرگز نخواهند توانست اعطا کننده باشد. نظریه سنخیت با اینکه اختصاص به تبیین رابطه حق تعالی با پدیده‌ها دارد اما معمولاً در گفتارها و براهین فلسفی به کار می‌آید و آدمی را قادر می‌سازد تا جنس روابط را مورد تبیین قرار دهد. یکی از قواعد معروف فلسفی این است که «از علت واحده جز معلول واحد صادر نمی‌شود» ولی درباره مفاد و مورد آن اختلافاتی وجود دارد. همچنین درباره مفهوم صدور نیز اختلافاتی هست که آیا در همه روابط علی و معلولی صدق می‌کند و حتی شروط و علت‌های معده را نیز دربر می‌گیرد یا مخصوص علت‌های فاعلی است و یا اینکه منحصر به فاعل‌های هستی‌بخش می‌باشد.

فلاسفه به صورت‌های مختلفی برای این قاعده استدلال کرده‌اند ولی آنچه واضح‌تر و در عین حال متقن‌تر به نظر می‌رسد دلیلی است که مبتنی بر قاعده سنخیت بین علت و معلول می‌باشد و تقریر آن چنین است: طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول، باید علت آنچه را به معلول می‌دهد به صورت کامل‌تری داشته باشد. اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد، طبعاً معلولی از او صادر می‌شود که مرتبه نازل‌تری از همان کمال را دارا باشد نه کمال دیگری را؛ و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هر کدام دارای سنخ خاصی از کمال باشند، براساس قاعده یاد شده باید علت هم دارای دوسنخ از کمال باشد. در صورتی که فرض این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است. با دقت در این دلیل چند نتیجه به دست می‌آید:

۱. این قاعده مخصوص علت‌های هستی‌بخش است؛ زیرا چنان که گفته شد این ویژگی که علت باید دارای کمال معلول باشد مخصوص به این دسته از علت‌ها است.
۲. این قاعده اختصاص به واحد شخصی ندارد؛ زیرا دلیل مزبور شامل واحد نوعی هم می‌شود و اگر فرض کنیم که یک نوع از علت‌های هستی‌بخش دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند طبعاً معلولات آنها هم از نوع واحدی خواهند بود.
۳. این قاعده مخصوص علت‌هایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی با همه کمالات وجودی را به صورت بسیط داشته باشند، یعنی وجود او در عین وحدت و

بساطت کامل، واجد کمالات مزبور باشد چنین دلیلی درباره وی جاری نخواهد بود.

دانش سیاسی متعالیه از رابطه‌ای که با دین دارد تجلی‌گاه ظهور نظام سیاسی متعالیه است. در این نظام، مفهوم ولایت، حاکمیت و حکمرانی از خداوند به پیامبران و معصومان و فقیهان در زمان غیبت طی قوسی نزولی، تشکیک یافته و به منصف ظهور می‌رسد. ساختار این نوع حاکمیت و حکمرانی، بیانگر آن است که حکمت دین به اعمال فردی و شخصی در قالب عبادات و طاعات خلاصه نمی‌شود، بلکه علاوه بر رابطه فردی انسان با خدا، با لایه‌های متعدد و متفاوت زندگی اجتماعی بشر نیز سروکار دارد. از این حیث انزال کتب و ارسال رُسل عبث نبوده بلکه ناظر بر روابط جوامع انسانی خواهد بود که در قالب حکومت دینی برای ساماندهی زندگانی بشر اهداف مطلوبی را دنبال خواهد کرد.

در آموزه‌های دینی، این فرایند در زمره یکی از مهم‌ترین اصولی قرار می‌گیرد که از آن «به اصل ولایت» تعبیر می‌شود. به این مفهوم که حکمرانان متأله در حکومت دینی پس از کسب مشروعیت الهی (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)، ولایت سیاسی نیز بر مردم پیدا می‌کنند و به اداره امور آن می‌پردازند. ابتناء این حاکمیت بر مردم، ریشه در قدرت مطلق الهی دارد که از طریق عقل و نقل به اثبات رسیده است. بر این اساس، «سنخیت» موجود بین قدرت و ولایت مطلق الهی و ولایت‌های تابعه را می‌توان به عنوان یکی از مهم‌ترین دلایل در این حوزه تلقی کرد. با نظر و دقت در رابطه علی و معلولی موجود در نظام خلقت و قواعدی از این قبیل، کشف اصل سنخیت مذکور و رابطه طولی این دست از پدیده‌ها با ذات مطلق حق میسر خواهد بود و ما را در رسیدن به هدف مطلوب مبنی بر عدم انفکاک بین دین و سیاست دینی رهنمون خواهد شد. وجود رابطه فوق و تاللم این دو، حکایت از آن دارد که در بدو امر هیچ فردی بر دیگری ولایت ندارد چون اولاً؛ ولایت فقط به خداوند اختصاص دارد و ثانیاً؛ انسان‌ها فطرتاً آزادند و این خداوند است که «ولی» را به طور مستقیم و یا غیر مستقیم منصوب می‌کند تا قواعد و مقررات زندگانی را به جامعه بشریت عرضه نماید و به هدایت و تربیت آنان بپردازد. (مائده / ۴۵، ۴۷، ۵۵، ۵۷)

نصب ولایت الهی هم «ضرورت تشکیل حکومت ولایی» را در پی دارد؛ زیرا اگر حکومت و عوامل اجرایی آن نباشند احکام الهی از جمله احکام سیاسی تعطیل خواهند شد و این برخلاف حکمت و عدالت و سنت خداوند بزرگ است؛ چون او صرفاً به قانون‌گذاری اکتفا نکرده است. لذا اصل سنخیت حکم می‌کند که حکمت عملی‌ای هم‌سنخ، متعاقب تجدد متعالی متحقق گردد. از این رو، حضرت امام معتقد است یک سلسله قانون برای اصلاح اجتماع کافی نیست و برای اینکه قانون منشأ اصلاح و سعادت بشر شود باید قوه مجریه در کنار قانون باشد و آن را اجرا کند. به این سبب، خداوند متعال در کنار قوانین الهی، حکومت را پیش‌بینی و جعل کرده که دستگاه اجرای قوانین مزبور باشد. رسول اکرم ﷺ برای اداره جامعه اسلامی در رأس دستگاه حکومتی قرار گرفته بود. براساس ضرورت‌های فطری و عقلی تشکیل حکومت، جاری بودن حکومت الهی جزوی از سنخیت‌ها در نظام

تکوین به شمار می‌آید. در صورت پذیرش چنین اصول و قواعدی، نقشه و هندسه قدرت و سیاست بر مبنای دانشی متعالیه ضروری می‌نماید. منشأ اجتناب‌ناپذیری چنین دانش و حکومتی از لحاظ عقلی می‌تواند مبتنی بر اصل علیت و مسانخت موجود در آن باشد؛ چون اعتقاد بر آن است که بر جهان آفرینش و هستی، دو نظام تأثیری و تدبیری حاکم است: نظام طولی علی و نظام عرضی اعدادی. نظام طولی از سلسله علل و معالیل و نظام عرضی از شبکه معادات و مستعدات تشکیل شده است. زنجیره علل و معالیل و طبقات عوالم و مراتب وجود به صورت الاشراف فالاشرف و الاعلی فالاعلی از سطح پست جهان آفرینش آغاز و به ساحت متعالی جهان آفرینش منتهی می‌شود و رابطه میان مراتب و حلقات این سلسله رابطه وجودی است؛ یعنی هر معلولی در اصل وجود و حاق هستی خود «حاجتمند» علت خویش است. در شبکه عرضی، معادات نیز زمینه‌ساز تأثر مستعداها از علل هستند و حضرت حق اراده و مشیت الوهی خویش را از رهگذر اسباب مادی ظاهر، اعمال می‌فرمایند.

لذا می‌توان گفت انکار ضرورت وجود حکومت دینی، سیاست متعالیه و علوم و معارف ذیربط، به انکار وجود مطلق و مالک مطلق منجر خواهد شد که فقط او می‌تواند در امور مربوط به زندگی دیگران دخالت و تصرف نماید، ولی او از طریق وحی به پیامبران و امامان معصوم اذن تصرف در امور مردم را داده است. براساس قاعده «المعلول یجب ان یکون مسائلاً لعلیته» ابتناء حکومت و سیاست و علوم (در اجرای امور مردم و تصرف و تدبیر در زندگانی آنان) نمی‌تواند بدون اذن ذاتی مطلق باشد و انکار این اصل، مستلزم پذیرش هرج و مرج و بی‌نظمی و در نهایت، انکار اصل علیت خواهد بود.

سکولاریته متدولوژی اما ابتدایافته بر جهان‌شناسی عصر جدید با قطع نظر از رابطه با آسمان، «علت» تجدد و تصرف خودبنیاد و قدرت‌های سکولار می‌باشد، اما براساس قاعده فقر ذاتی انسان و غیر مکتفی بالذات بودن او، نظام سیاسی برآمده از چنین فرآیندی نمی‌تواند حقانیت یابد. براساس بیان فوق در تکوین قدرت و سیاست متعالی باید گفت «خاستگاه قانون در حکومت دینی مبتنی بر اصل توحید در ربوبیت است. منشأ اصلی قانون در این نگرش، تنها خداوند است؛ خدایی که مالک و رب انسان است. لذا از منظر فلسفه حقوق دینی و دانش کلیه الهیه، تنها خداوند حق تصمیم‌گیری در امور انسان را دارد و از طرف دیگر او از مصالح و مفاسد بشر، بهتر از هرکسی آگاه است و بهترین راه نیکبختی و خیر برین را به او می‌نمایند. بنابراین، تنها قانونی رسمیت دارد که از سوی خداوند و یا کسانی که از جانب او مأذونند، جعل شده و با اصول و قواعد مورد قبول شارع کاملاً سازگار باشد. (شاکرین، ۱۳۸۷: ۵۴)

با این چارچوب نظری، تجدد متعالیه، تصرف و نظام دانشی آن ضرورت عقلی و دینی تلقی می‌گردد و بر این مبنا طبق قاعده عقلی «مقدمه الواجب واجب» می‌گوییم اسلام دینی جامع است و چنین امر خطیری معارف ذیربطاش را در سیاست متعالی ضروری و متجلی می‌نماید؛ زیرا احکام آن، حوزه‌های مختلف در مناسبات سیاسی و اجتماعی را شامل می‌شود و نیز می‌توان گفت احکام و قوانین اسلامی منحصر به عصر

ظهور امام معصوم نیست بلکه مستمر و واجب الاجرا می‌باشد و نیز می‌گوییم اجرای قوانین سیاسی و اجتماعی اسلام بدون سنخیت با علوم، نظام و سازمان حکومتی و تأسیسات نهادهای سیاسی دینی امکان‌پذیر نیست. بنابراین حکومت دینی، متأخر علوم و معارف تجدد و سیاست متعالیه می‌باشد.

ابتنای سیاست دینی بر انسان‌شناسی متعالیه

اکنون در نقطه عزیمت این بحث مهم باید پرسید، انسان چیست؟ پاسخ به این پرسش، فصل ممیز ما از دیگر مکاتب و ایدئولوژی‌های رایج و یا مسلط انسان‌شناسی است؛ زیرا انسان‌شناسی‌ها در هر جهان‌بینی، متعاقباً نوعی از حکمت عملی را با خود به همراه خواهد داشت.

اما انسان محور تجدد متعالیه که پس از این محور علم سیاست دینی قرار خواهد گرفت چیست؟ در مقابل انسان جدید و مولود فلسفه مدرن چه ویژگی‌هایی دارد؟ پرواضح است در علوم انسانی، عنصر محوری انسان است و مباحث انسان‌شناسی، انسان‌سازی، فرد و جامعه، در آن علوم از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. از دیدگاه برخی، انسان‌شناسی، در حد مفهوم «انسان، حیوان ناطق است» می‌باشد؛ یعنی انسان موجود زنده‌ای است که حرف می‌زند و او هم یکی از حیوانات است. نشانه اینکه آنها از انسانیت، بیش از حیوان ناطق آگاهی ندارند، این است که طب آنان منتظر جواب آزمایشگاه موش است. این افراد، برای انسان، غیر از یک حیوان سخن‌گو، هویتی قائل نیستند و هر نتیجه‌ای که از آزمایشگاه موش به دست آمد، درباره انسان نیز پیاده می‌کنند. آنها به مسائلی، مانند حلال و حرام نیز توجهی ندارند؛ یعنی اگر کاربرد مال حرام در آزمایشگاه موش با نتیجه مثبت همراه بود، همان را می‌توان درباره انسان به کار برد؛ در حالی که در روایات آمده است: «لاشفاء فی الحرام». در واقع، تفاوت میان مال حلال و حرام، نزد آنها خرافه و افسانه است. آنان از انسان، جز حیوان نطق‌کننده، تلقی دیگری ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۷۳-۷۲).

اینکه انسان نسبت به سایر مخلوقات و دیگر موجودات آفرینش دارای شرافت گردید صرفاً به قوه نطق و تعقل او بازگشت ندارد؛ چه اینکه انسان بر این اساس دارای مسئولیت شد و مسئولیت موجب پاسخ‌گویی درباره هویت و چیستی می‌گردد. به همین دلیل انسان در حکمت متعالیه و علم متعالیه به یک غایت و سرانجام هدفمندی رهنمون شده است. چنین چشم‌اندازی انسان را مرکب از روح و بدن تفسیر و تبیین نموده و لاجرم آن را در تمامی حیثیات «مسافر» و «مهاجر» معرفی می‌کند.

اما در حکمت متعالیه بحث در آن است که انسان دارای بدن و روح می‌باشد. روح، مجرد ابدی است و انسان، مهاجر و مسافر می‌باشد. مرگ به معنای از پوست به درآمدن است و نه پوسیدن. مسافر به راهنما نیازمند است؛ این انسان با مردن نمی‌پوسد، بلکه تازه از پوست در می‌آید و بعد از مرگ، همه عقاید، اخلاق و اعمالش، یکی پس از دیگری ظهور می‌کند. او قانونی می‌خواهد که مبدأ آفرین و هماهنگ با گذشته و آینده او باشد. خلاصه آنکه: ۱. انسان تنها رقیبی که دارد مرگ است. ۲. در این رقابت و درگیری انسان مرگ را

می‌میراند، نه آنکه مرگ وی را از بین ببرد؛ زیرا اساس هویت انسان به روح مجرد است و روح مجرد برتر از ناپود شدن است و قرآن نیز همین مطلب را تأیید می‌نماید؛ زیرا در فرهنگ وحی، انسان مرگ را می‌چشد و هضم نمی‌کند، نه آنکه مرگ را بچشد و هضم نماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ». نه «كل نفس يذوقها الموت»؛ ۳. تنظیم جامعه انسانی به عهده قانون روحانی است، نه مادی. (همان: ۷۴)

بر این اساس، انسان صرفاً از آن روی که بنا به اقوال انسان‌شناسانه فلاسفه یونانی مدنی بالطبع است نیازمند سیاست و قانون نیست، بلکه بنابه قول خواجه نصیر، انسان بر مبنای این سخن بوعلی سینا که «چون مسافر و مهاجر است» و باید به مبدأ خویش ربط داشته باشد به سیاست نیاز دارد. گو اینکه نیاز او به دانش سیاسی متعالیه نیز به دلیل استلزام او با فقر ذاتی است.

بنابراین چند موضوع اساسی موجب می‌شود انسان‌شناسی اسلامی حاصل گزاره‌های پیشینی و نه پسینی در حوزه حکمت عملی گردد: ساحت تأله در انسان، مسافر و مهاجر بودن انسان، ضرورت نیازمندی انسان به معارف، دانش و قانون جامع و جاودانه در تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان، استلزام ربط غیر مکتفی بالذات به اصل خود یک ضرورت است. از دیدگاه خواجه طوسی، سر اینکه بوعلی سینا مسئله نبوت را در جای دیگر مطرح نکرده، این نیست که بشر چون مدنی بالطبع است، قانون می‌خواهد، نه، بلکه بشر، چون مهاجر و مسافر است، باید با مبدأش رابطه داشته باشد و به ره‌توشه نیازمند است. او باید اهل عبادت، زهد و عرفان باشد و این امور دارای مراتب، مراحل و درجاتی است. اما این تشکیلات چگونه سامان می‌یابد؟ بر اساس نبوت و سیاست حکیمانه، این سیاست متعالیه خواهد بود.

بیان محقق خواجه طوسی در شرح اشارات و تنبیهات این است که اگر ضرورت وجود شریعت و نبوت، از جهت نیاز به بشر به یک نظام اجتماعی مصون از هرج و مرج باشد، این نیاز، با حکومت‌های غیر اسلامی که در نقاط مختلف کره زمین وجود دارد، برآورده می‌گردد و لذا ضرورت نبوت را باید مبتنی بر شناختی دقیق‌تر از انسان و نیازهای دنیوی و اخروی او قرار داد. یعنی باید این حقیقت را دریافت که انسان، دارای روحی مجرد و حقیقتی باقی و ابدی است و روح آدمی، متأثر از اعمالی است که در طبیعت انجام می‌دهد و از این رو، رفتار فردی و اجتماعی او باید بر اساس قانونی باشد که علاوه بر تنسیق نظام طبیعی و اجتماعی او، نظام ابدی و جاودانش را نیز تأمین نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۹)

پس تعریف انسان از حیث منطقی در فلسفه انسان‌شناسی اسلامی حائز اهمیت است. گو اینکه اگر انسان را صرفاً در ساحتی از ساحات چند وجهی مورد توجه قرار دهیم از دیگر ابعاد او غفلت نموده و لاجرم قادر نخواهیم شد نیازهای او را اولاً به درستی تشخیص داده و ثانیاً برای تأمین آن برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری کنیم. از این رو، تعریفی که از انسان ارائه می‌گردد باید جامع و مانع باشد. از نظر آیت‌الله جوادی آملی «جنس» تعریف انسان «حیوان» نیست بلکه «حی» و فصل ممیز آن نیز نه به سخن‌گویی، بلکه به «تأله» است. البته باید دانست ساحت مادی و معنوی انسان دو ساحت مجزا نیستند بلکه انسان فطرتاً بر این طینت و سرشت مفسور شده

است. جمله و سرشت انسان به گونه‌ای است که ساحات گفته شده در ذات او متحد و ضروری یکدیگر جعل گردید. امام خمینی علیه السلام نیز انسان را داری مراتب حقیقی چند ساحت می‌داند که هر یک از آن نشئات ترتیب خاص خود را در پی خواهد داشت. انسان به طور اجمالی و کلی دارای سه نشئه و صاحب سه مقام و عالم است: اول، نشئه آخرت و عالم غیب و مقام روحانیت و عقل؛ دوم، نشئه برزخ و عالم متوسط بین العالمین و مقام خیال؛ سوم، نشئه دنیا و مقام ملک و عالم شهادت. و از برای هر یک از این [ها] کمال خاصی و ترتیب مخصوصی است و عملی مناسب با نشئه و مقام خود و انبیا ... متکفل دستور آن اعمال هستند. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۸۶)

وقتی وجود انسان را ملاحظه کنیم، خواهیم دید که عقل دارد، خیال دارد، وهم دارد، لمس دارد، حس بصر دارد، حس سمع دارد و طول و عرض و عمق دارد، گویا یک شجر است که صاحب تنه و ریشه و شاخه و گل و برگ است و یک حقیقت صاحب شئون و مراتب است؛ در عین اینکه قوا متکثرند و در حقیقت برای هر یک از آنها اثری است که در دیگری نیست، لیکن با این حال، وحدت وجود واحد بسیط است. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۸۲ - ۳۸۱) وی بر آن است که نفس ناطقه انسان نیز برخوردار از حقیقتی است که در نشئات دنیاویه، برزخیه و غیبیه آثار و خواص مخصوص به مرتبه‌های وجودی خود را به همراه دارد.

دشواری‌های تجدد متعالی در تبیین‌های رایج

تبیین‌های کنونی سنت و تجدد در حوزه‌های اندیشه‌ای و تمدنی با ابهامات غامضی روبه‌روست. با اندک تأملی در این مباحث، سیطره متدولوژی شرق‌شناسی در تبیین نسبت انسان با سنت و تجدد در جغرافیای فرهنگی ایران هویدا می‌گردد. چه بسا ممکن است از سنت و تجدد گفته یا نوشته شود، لکن نکات مورد نظر نه سنت باشد و نه تجدد. به دیگر سخن، این نکات، اگرچه ممکن است هژمونیک باشد، اما از حیث تعریف، جامع و مانع نیست.

فقدان این تبارشناسی و شجره‌یابی‌ها در تبیین سه‌گانه انسان، سنت و تجدد بر پیچیدگی‌ها افزود؛ ضمن اینکه اغراض و تسامح در غلبه ترجمه، واژه‌گزینی‌ها و شبیه‌سازی مفاهیم بدون ملاحظات جغرافیای فکری و زیست بوم و لاجرم بنیادهای هویتی در غرب و گفتمان مدرن و عالم اسلامی و شیعی، موجب مکتوم ماندن استعدادها و امکان‌های سنت متجدد اسلامی شد.

تبیین تجدد و سنت به معنای متعارف و سکولاریزه شده آن در سپهر اندیشه‌ای انقلاب اسلامی مورد ابطال واقع شده است. برای تقریب به ذهن در باز اندیشی تجدد متعالیه در عینیت اجتماعی می‌توان به تکاپوی فکر امام خمینی علیه السلام و طرح کلی اندیشه انقلاب اسلامی توجه کرد. چه، امام خمینی، در مقام مجدد و احیاگر سنت پویای اسلامی مسبوق به معرفت دینی با مبادی کلامی، فقهی، عرفانی و فلسفی است. این معارف، در منظومه فکری حکمت متعالیه، لزوماً ناظر بر اداره انسان و جامعه است. با این وصف، طرح اندیشه تجدد متعالیه و علم سیاست دینی معطوف به آن امری درون‌دینی بوده و نقطه عزیمت آن نیز بر مراتب شدت وجود و فطرت

مبتنی است؛ امری که از بعثت و فلسفه ارسال رسل تاکنون مسیر اعتلایی و متجددانه خویش را پیموده است. این استعدادها و امکان‌ها در منظومه فکری حکمت متعالیه برای تجدد و اعتلای انسان و جامعه، نه امری سلبی که متضمن تأسیس حکمی و نهادسازی نیز هست.

سنت به مثابه راه در تجدد متعالیه

از جمله مفاهیم مهم مناقشه برانگیز در حوزه تجدد و تبیین آن در نسبت دین و دنیا، در دو عالم مدرن و اسلام، مفهوم و موضوع «سنت» است. مناقشه در این موضوع، محصول تفکر انسان جدید و عهد مدرنیته است. چه، سنت به معنای اسلامی کلمه، همان چیزی نیست که از مفهوم مسیحی و نیز مدرن آن به ذهن متبادر می‌شود. از آنجا که الهیات مسیحی در پاسخ‌گویی به نیازهای جدید ناتوان بوده و دستاوردهای مدرنیته مابعد قرون وسطی نیز حاصل تقابل سنت و مدرنیسم معنا شده است، عقل مدرن و سوپراکتیویته حاکم بر نظام دانشی غرب به عالم بر سنت نیز سایه افکنده و آن را با واپس‌گرایی و جزمیت و تحجر و جمود مرادف ساخته است. از دیگر سو، اطلاق سنت به مظاهر گذشته و اساساً تبیین نسبت سنت و مدرن با ملاک زمان، ضمن اینکه امری غیرواقعی به شمار می‌آید، خود درکی نادرست از نقاط عزیمت تجدد سکولار و غرب جدید است؛ چه، متفکران آغاز مدرنیته، ضمن نکوهش و مخالفت با قرون وسطی، در آرزوی احیای یونان باستان بوده‌اند.

سنت، بیش از آنکه امری زمانی و مشمول قاعده زمان باشد، خود معیار و مناط تجدد است؛ امری که تجدد، پس از به حاشیه راندن آن در عصر روشنگری و در مواجهه با بحران‌های وحشت‌آور ناشی از فقدان سنت‌های اصیل و ماوراءطبیعه‌ای، بدان سوق یافته و اکنون با جعل و اختراع سنت‌های زمینی که مصنوع و مجعول برخی از غیب‌دانان بوده و به منظور رقابت با سنت‌های اصیل شرقی طراحی می‌شد، می‌کوشد در اعتراض آدمیان به تجدد و دنیای متجدد، برون‌رفتی پیش‌روی انسان جدید قرار دهد؛ غافل از اینکه، سنت‌های مجعول و مصنوع آدمی اشتیاق و تمنای مغرب زمین را فرو نمی‌نشانند و برای احیای سنت از دست رفته، باید با روح سنت‌های زنده و موجود تماس گرفت. (گنون، ۱۳۷۸: فصل دوم و سوم)^۱

از سویی دیگر برای دریافت منطق فهم سنت در حکمت متعالیه می‌توان از طرح تجدد حقیقی و غیر حقیقی نیز سخن گفت. دکتر مجتهدی همین معنا را ذیل تجدد کاذب، تجدد حقیقی و سنت کاذب و سنت

۱. مقابله سنت و تجدد، هرچه باشد، صورت بحثی آن پرورده ذهن و فکر صاحب‌نظران اروپایی است. علمای ما هرگز به نظرشان نرسید و نگفتند که تجدد کفر است و هرگز برایشان تجدد به عنوان صورت تمدن جدید مطرح نبود که حکمی درباره آن صادر کنند. به عبارت دیگر، هرچه از اروپا می‌آمد، به این عنوان که ساخته دیار کفر است، طرد نمی‌شد و حتی، چنان که پیش‌تر هم اشاره کردیم، بعضی مشهورات جهان جدید، که با اصول تجدد پیوند داشت، به آسانی و بدون مقاومت در اذهان جا گرفت و اگر با رسومی مخالفت شد، گاهی آن رسوم در نسبت با تجدد در زمره امور عرضی و فرعی بود و منع و رد آنها مانع بسط تجدد نمی‌شد. در واقع، این اروپاییان بودند که گفتند، مسلمانان استعداد و قابلیت فهم و درک علم و تمدن و سیاست جدید را ندارند و مردم آمریکای لاتین را صاحب روحیه استبدادپذیری و آزادی‌ستیزی خواندند و ... آیا واقعاً ادیان و اعتقادات مردم آسیا آنان را از راه تجدد و پیشرفت و توسعه بازداشته است؟ (داوری اردکانی، ۱۳۸۴: ۳۸)

حقیقی چنین توضیح می‌دهد:

حفظ سنت همیشه ارتجاع نیست. این چیزی است که در دهان مردم انداخته‌اند و درست نیست. سنت می‌تواند هم هویت باشد و هم وسیله دفاع. مثل یک کودک ضعیف که وقتی احساس خطر می‌کند به دامان مادر و پدرش پناه می‌برد، سنت هم وسیله دفاع ماست. کسی که می‌گوید من طرفدار سنت هستم، الزاماً این طور نیست و همین طور کسی که خود را طرفدار تجدد می‌داند، الزاماً متجدد نیست. یک تجدد کاذب هست و یک سنت کاذب. در واقع، اینها اصلاً سنت و تجدد نیستند. برای اینکه شما سنتتان را حفظ کنید، در درجه اول باید آن را بشناسید که چه چیزی را دارید حفظ می‌کنید. در مورد تجدد هم همین طور، تجدد را باید بشناسید که تجدد درست کدام است؟ اینکه مصرف زده شویم و وارد بازار غربی شویم، تجدد نیست. فقط وسیله‌ای است که غربیها کالاهایشان را به ما بدهند. در مورد سنت هم همین طور است. باید عرض کنم که اغلب افراد، سنت و تجدد را نمی‌فهمند. در اینجا یک سوء تفاهم وجود دارد؛ چون بحث کردن از اینکه سنت صحیح و تجدد نادرست است، و یا برعکس، تجدد درست است و سنت نادرست، یک بحث تحریف شده است. ابتدا باید فهمید سنت واقعی چیست و تجدد واقعی کدام است؟ درباره سنت، که موضوع بحث ماست، باید یگویم که ما فقط در چارچوب سنتمان می‌توانیم شناسا شویم. من به عنوان یک ایرانی انتخاب نمی‌کنم. ابعاد زندگی من محدود به این داده‌هاست و اصولاً خارج از سنت نمی‌توان فکر کرد. طرفداران ظاهری تجدد هم، در بستر سنت فکر می‌کنند و بیان می‌کنند و ارتباط برقرار می‌کنند. این است که من می‌گویم، تجدد ظاهری کلاً سنت را رد می‌کند. (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۸)

با این وصف، می‌توان گفت، تجدد و دانشی با سنت‌های فکری و فلسفی اسلامی و شیعی در تضاد است که ذیل گفتمان مدرن طرح‌بندی شده باشد. این تجدد، که ما از آن به عنوان تجدد سکولار و غیر متعالی در این مقاله یاد کردیم بر «اومانیزم»، عقل خود بنیاد معطوف به اندیشه ترقی، اندیویدوآلیسم، برابری و آزادی از الهیات هستی بنا شده است. اما متأسفانه، کارویژه دانش - قدرت شرق شناسانه، غیریت‌سازی و جعل مفاهیم را در حوزه‌های ایرانی و اسلامی در تبیین‌های تجدد به گفتمان غالب تبدیل کرده و با شبیه‌سازی آن به تعقیب نیت خویش پرداخته و برخی از مفاهیم سنت متجدد شیعی را با اصطلاحات وارده در فرایند مدرنیته یکسان پنداشته است. از این رو کلیسا با مسجد، کشیش با آخوند، انتلکتوال با منورالفکر، شبیه‌سازی شده است؛ امری که در مغرب زمین، در فرایند پروتستانتیسم، تبلور یافت و نقش واسطه‌گری از سنت کلیسایی به سکولاریسم را بازی کرد؛ در حالی که، بنا به قول جلال آل احمد، سنت‌های اسلامی و شیعی محملی برای ظهور لوتر و بازی‌های لوتری باقی نگذاشته است.

علاوه بر این، واقعیت در مغرب‌زمین نیز به گونه‌ای دیگر بود. جدال تجدد با سنت در عالم غرب مبین شکست طرح تجدد مبتنی بر سکولاریسم است. در این صورت، شاید بتوان گفت، اراده سکولار از تجدد،

امری غیر از تجدد است و به یقین، تجدد، به صورت ذاتی، با سکولاریسم پیوند ندارد. به دیگر سخن، می‌توان گفت، در تجدد و امر صیوروت، ایدئولوژی در کار نیست، اما در سکولاریسم ایدئولوژی وجود دارد. یعنی، در سکولاریسم، امری دائر بر انقطاع از عالم قدس، مفروض و نقطه عزیمت قرار گرفته است:

چرا حتماً باید ما از لفظ «تجدد» نوعی تحدی نسبت به امر ماورائی و لاهوتی اراده کنیم، لااقل در اذهان چنین تلقی شده است که تجدد با نفی و انکار امر قدسی ملازم است. به نظر من، در تجدد ایدئولوژی نیست، ولی در سکولاریسم ایدئولوژی وجود دارد، یعنی شما قبلاً در سکولاریزم چیزی را مفروض گرفته‌اید؛ وگرنه تجدد نمی‌تواند خود به خود و فی نفسه متضمن نوعی پیش‌فرض باشد. بنابراین در سکولاریسم غفلت است و اگر دقیق‌تر بخواهیم بگوییم، نوعی تغافل است، یعنی چشمی باز می‌شود، ولی به قیمت اینکه چشمی بسته بشود. در سکولاریسم، به معنای جدید، این مطلب کاملاً نهفته است.

اساساً در ظهور عالم جدید، شما بدون اراده نمی‌توانید حرف و سخن بگویید و حتی فکر کنید، یعنی شما عالم را، در واقع، با اراده خود معنا می‌کنی. التفات به بعضی از اشارات فیخته در این زمینه، خیلی کمک می‌کند. نقش اراده اینجا خیلی اهمیت دارد. شما حتی سوژه را به نفع خودتان صادره می‌کنید، یعنی اراده اینجا خیلی دخالت دارد. خوب، این اراده است که همه چیز را تفسیر می‌کند و بنابراین، معنای متأخر سکولاریسم حتماً اراده نهفته است و چون اراده است، نوعی تغافل هم هست، ولی در تجدد الزاماً این نوع تغافل مستتر نیست، و بنابراین، شاید نتوان ملازمت بین آنها را دید. حاصل اینکه، اگر معنای تجدد را مقداری وسیع‌تر بگیریم، حتی در نسبت با سنت می‌تواند شکل و وضعیت و موقعیت جدیدی و تعریف جدیدی را به خودش بگیرد و حتماً هم از تغافل و از سر تعارض سر درنیاورد. این برمی‌گردد به اینکه از تجدد چه اراده بکنیم و معنایش چه باشد و بنابراین، این فهم عمومی از تجدد را باید قدری اصلاح کرد. (کلباسی، ۱۳۸۳: ۳۰ - ۲۹)

یعنی، همان چیزی که در این نوشته، نه از موضعی انتقادی و سلبی، بلکه با بیان طرح اثباتی و ایجابی جزوی از براهین نظریه علم سیاست دینی و تجدد متعالیه به شماره آمده است:

تجزیه جهان یا وجود و تحدید مباحث نظری به حوزه انسان، یکی از مفروضات اساسی جهان تجدد است. جهان تجدد وجودشناسی کاملاً محدود و تجزیه‌شده‌ای دارد. درواقع، چون وجودشناسی آن اساساً پدیداری است، فاقد وجودشناسی به معنای اصیل و درست آن است. خصوصیت آن با متافیزیک که از زمان هیوم و کانت صورت‌بندی مشخصی یافته و جزء عنصری فکر فلسفی آن شده، بیان کاملاً دقیقی از این وضع وجودشناسانه است. آنچه هانا آرنست در باب از جهان‌بیگانگی انسان متجدد می‌گوید، بیان دیگری از این نسبت وجودی است که از آغاز نوزایی میان این انسان و عالم برقرار گردیده است. البته، این به معنای آن نیست که انسان متجدد از خودبیگانه نیست.

بیان آرنست این است که وی، بیش از آنکه از خود بیگانه است. اما، ظاهراً، بیان درست‌تر این باشد که او از خود بیگانه است، چون از جهان بیگانه است. در هر حال، منظور این است که

شرایط وجودی انسان متجدد ناآشنایی و بیگانگی با عالم هستی است و برعکس انسان سنت، که «تمام ذرات عالم» با او سخن می‌گفتند، انسان متجدد هیچ صدایی از عالم نمی‌شنود و نسبت به آن کر گردیده است. انسان متجدد در جهان تجزیه شده و خالص خود زیست می‌کند که به یک معنا، جهانی توهمی یا فاقد ریشه در هستی است، چون حاصل سوژه است. انسان، در این جهان مصنوع و غیرطبیعی، هیچ نسبتی میان خود و هستی نمی‌بیند؛ به طور مشخص، انسان این جهان، فاقد هرگونه شور و شوق، میل یا گرایش و نسبت و ربطی با باطن وجود و حاق هستی است. او، تنها در سطح وجود زندگی کرده یا در آن معلق است ... خلاصه، انسان این نگاه، انسان سنت نیست که در پی جست و جوی غایت فطری‌اش، یعنی کمال اخلاقی و تحت تأثیر شوق متعالی‌اش به شکلی طبیعی وارد جامعه و سیاست می‌شود، بلکه انسانی است که از باب اضطرار، به شکل غیرطبیعی و بر خلاف طبیعت خود، جمع و جامعه را به قرارداد ساخته و حوزه سیاست را برای حفظ و تحقق اهداف و غایات موجود در حالت متفرد و وحشی‌اش می‌سازد ... اما تحولات جهان در پایان پروژه تجدد نشان می‌دهد که شرایط تاریخی برای اجرای طرح سنت به میزان زیادی فراهم آمده است؛ به ویژه تجربه انقلاب اسلامی و تاریخ کوتاه آن [که] بیش از هر چیزی از وجود چنین شرایطی حکایت می‌کند. (کچوییان، ۱۳۸۲: ۳۱ - ۲۶)

پس از شرح تبارشناسی‌های ذکر شده در حوزه سنت و تعریف آن به معنای راه در تفکر اسلامی شاید بتوان گفت بهره‌مندی بالقوه تجدد متعالیه و اسلامی به نوزایی مستمر و سیورورت استکمالی در تفکر و متعاقباً نوگرایی فارغ از بندهای «التقاط» و تحجر امری طبیعی و قابل حصول است که این شدت نیز جز به مدد خلوص نظری در صورت و معنای تجدد ممکن نخواهد شد. غایت‌گرایی انکارناپذیر در تجدد متعالیه که با نظام هستی و ساختار فطری انسان هماهنگ است، تصرف و سیاست را به نام الله و تمتع در جهت او ممکن می‌نماید. از این منظر، تجدد امری جدید و حاصل نوزایی فکری در غرب مدرن نیست. گویانکه، تجدد امری برخوردار از «معنایی واحد» است؛ زیرا با اندک تعمق در فلسفه ارسال رُسل و انزال کتب از سوی ساحت حق، سیورورتی تخلف‌ناپذیر در سیر تاریخ انسان و ادیان قابل جست‌وجو است. در این صورت، آنچه از مدرنیته در این باره می‌توان گفت، آن است که عصر روشنگری و ظهور عقلانیت مدرن، صورت ایدئولوژیک و هژمونیک‌یافته و بُرشی از تجدد واحد و یکپارچه است که در نهاد عالم و آدم به ودیعه گزارده شد. استاد شهید مطهری، ضمن ردّ رویکردها و آموزه‌های مبتنی بر «جمود» و «جهل»، تأخیر رقت‌بار جوامع دینی را پس از سیر اعتلایی و نیز انحطاط بعدی آنها، ناشی از تفریط و افراط جریان‌های مختلف فکری مقاطعی از جهان اسلام و تاریخ معاصر ایران در نسبت با تفکر اجتهادی و پویایی فکری و متعاقب آن کیفیت مواجهه با بازتاب مدرنیته در عالم غرب می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۵)

در راستای تبیین تجدد متعالیه، می‌توان به عنصر اجتهاد و تفقه دینی به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزار بسط آن نیز اندیشید. اجتهاد و نواندیشی دینی منسجم‌ترین و کارآمدترین طرح و الگوی اسلامی برای برون‌رفت از

بن‌بست‌های مذکور و متعاقب آن رهنمون شدن به علم دینی و تجدد متعالیه برای تأسیس و ساخت تمدن اسلامی است. اجتهاد و نواندیشی دینی محصول تفکر اجتهادی شیعه است که برای مسائل مستحدثه در حوزه انسان، جامعه و مناسبات مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و در سطوح فردی، دولت ملی و جهانی، با توجه به متن و جوهره دین، در پرتو زمان و مکان طرح‌های معطوف به اداره زیست بوم‌ها را ارائه می‌کند. توانایی و امکانی که از لوازم پویایی مستمر علم سیاست دینی به شمار می‌آید.

تجدد متعالیه با امکان‌های گفته شده قادر خواهد شد توانایی‌های هماهنگ هستی و انسان را که حکمت اسلامی در چشم‌انداز فطرت و ولایت قابل حصول می‌داند کشف نماید و برای سیاست‌گذاری جامع در امور انسان و جهان به کار بندد؛ زیرا حکمت را تشبیه به باری تعالی و نیز بهترین علم به معلومات و استوارترین فعل در مصنوعات گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۱۶۵ - ۱۶۴) از این رو حکمت به معنای رایج آن «فلسفه» نمی‌باشد. فقه، اخلاق، حقوق و مسائل نظری در چشم‌انداز تولید و اصل وجود هم حکمت است و جامع اینها «حکمت کامله» است. حکمت، معرفت جهان است. مجموع فقه اصغر و فقه اکبر، حکمیتین نام دارد و حکیم کامل کسی است که جامع این علوم باشد. اما حکمت متعالیه به معنی الاخص حاکی از تلاش‌های عقلانی صدرالمتهالین شیرازی است که چهار جریان فکری مشاء، اشراق، کلام و عرفان را در تلاقی و تلائم یکدیگر در نظام و جریانی واحد به نام حکمت متعالیه منسجم و به این نام موسوم کرد.

تجدد متعالیه مأخوذ از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناختی مستقل و براساس منابع ترکیبی شناخت عمل می‌کند و هستی را اعم از مجرد و مادی و ابزارهای معرفت را نیز مرکب از حس، تجربه، عقل، شهود و وحی می‌داند امکان‌ها و توانایی‌های حکمت متعالیه از طریق قواعد اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود، اشتداد وجودی، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، مثال متصل و مجرد قوه خیال، به اتحاد عقل عملی و عقل نظری منجر و ره‌آموز جریان اجتهادی و تفکر اصولی گردید. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۳ / ۲۸۳ - ۲۰۹)

این امکان‌ها و استعدادها در حکمت متعالیه خواهد توانست به تولید علم جامع سیاست دینی رهنمون شود. گو اینکه سیاست در این مشرب مأخوذ از Political science نمی‌باشد و از حیث تبار و شجره، تکویناً به خداوند متعال بازگشت دارد؛ زیرا مدبر و ساینس جامع مطلق از حیث تکوینی ذات حق تعالی می‌باشد. سیاست از این منظر جزوی از حکمت عملی هم‌افق با حکمت نظری است که ابتدایافته بر حکمت متعالیه و مولد تجدد متعالیه می‌باشد. علاوه بر این دو گزاره و دو اصل بنیادین سیاست یعنی «حکم و حاکمیت» و حق اصدار احکام در تصرف قدرت و سیاست نیز مؤید وجود سنجی از فلسفه سیاسی متعالیه و علم سیاست دینی است که حقانیت و مشروعیت خویش را از منبع حقیقی خود اخذ می‌نماید.

در این صورت علم سیاست مدرن به دلیل قطع رابطه طولی خود با مبدأ و غایت انسان و هستی و روند سکولاریزه شدن آن، فاقد قدرت تبیین انسان متأله و هستی مساوق با علم و وجود می‌باشد. از این‌رو، علم

سیاست دینی، علمی رایج و جزوی از علوم انسانی جدید و سکولار نمی‌باشد و غایت آن نیز حصول به قدرت و تدبیر صرفاً مادی و دنیوی نیست بلکه رهنمون شدن به حیات معنوی و معقول است.

نتیجه

با توجه به نکات گفته شده اکنون با خوانش مفصل‌بندی در واژگان نهایی تجدد متعالیه و علم سیاست دینی، به نظر می‌رسد با عنایت به رجوع نکردن به غرب و گفتمان مدرنیته در تبیین تجدد متعالیه، نمی‌توان ماهیت و نظریه علم سیاست دینی را «وام‌دار مدرنیته» خواند. چه اینکه نقطه عزیمت نظریه تجدد متعالی، علم سیاست دینی و تصرف متعالی و ولایی مأخوذ از فطرت اسلام و سنت است. بنابراین، نظر گفته شده به رقابت با حوزه مدرن یا ملاحظاتی صرفاً ژئوپلتیک مربوط نمی‌شود. چه، منطق و چارچوب نظری تجدد متعالی، جایگاه علم و فلسفه غرب و اساساً تجدد سکولار را در عالم دست کاری کرد. علاوه بر این، از حیث نظری ارجاع تجدد متعالی به تجدد سکولار از حیث سنخیت علت و معلول و دیگر قواعد درون‌متنی و بومی مندرج در چارچوب نظری نه تنها ضروری نیست، بلکه خود منبع «رقابت» و «هویت» است.

زیرا در نظریه تجدد متعالیه و علم سیاست دینی، فطرت و هویت اسلامی در مرکز معرفت و عمل سیاسی قرار داشته که این، خود متضمن طراحی و معماری‌های سیاسی و اجتماعی است.

وانگهی، در تجدد متعالیه و علم سیاست دینی موضوع تجدد علم و دولت انبیاء، «انسان» است. ملازمه این تعریف یا سه‌گانه اعتقاد و بینش، دنیا و آبادانی آن و نیز ضرورت تصرف و ساخت دولت و نظامی سیاسی، پیوندی وثیق دارد. گو اینکه در این سه‌گانه، اسلام، «دال برتر» به شمار می‌آید.

علاوه بر این می‌توان گفت برچسب وام‌داری تجدد متعالی از متن مدرن یا ادعای عدم تحقق تجدد متعالیه و علم سیاست دینی نیز کارساز نبوده و فاقد کارآمدی در تبیین تجدد موردنظر مقاله است. چه، این ادعا نیز، پروژه‌های شرق‌شناختی به شمار می‌آید؛ زیرا همان‌طور که گفته شد اجتهاد و فهم کارآمد و مطابق با اقتضائات زمان و مکان از عناصر گفتمانی تجدد متعالیه و حاکمیت سیاسی ذی‌ربط و دانش متعالیه ملازم آن است.

منابع و مأخذ

۱. اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۲، *شرح چهل حدیث* (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. _____، ۱۳۷۳، *آداب الصلوة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. _____، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. _____، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. انتظام، سید محمد، ۱۳۸۴، *پیش فرض‌های فلسفی در علم اصول*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۱.

۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *فلسفه حقوق بشر*، قم، نشر اسراء، چ ۴.
۸. _____، ۱۳۸۵، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت*، قم، نشر اسراء، اسفند، چ ۶.
۹. _____، ۱۳۸۶، *تفسیر انسان به انسان*، قم، نشر اسراء، چ ۳.
۱۰. _____، ۱۳۸۷ الف، «حکمت متعالیه، سیاست متعالیه دارد» در: *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، زمستان، چ ۱.
۱۱. _____، ۱۳۸۷ ب، «سیاست متعالیه، سیاستی جامع» در: *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، زمستان، چ ۱.
۱۲. _____، ۱۳۸۹، *انسان از آغاز تا انجام*، سیری در آثار آیت‌الله جوادی آملی، مرکز پژوهش‌های علمی، فرهنگی مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی اسراء، قم، تابستان، چ ۲.
۱۳. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۴، *ما و راه دشوار تجدد*، تهران، نشر ساقی، چ ۱.
۱۴. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۷، *حکومت دینی*، تهران، دفتر نشر معارف، چ ۷.
۱۵. طباطبایی، علامه محمد حسین، ۱۳۸۹، *بررسی‌های اسلامی*، (به کوشش سیدهادی خسروشاهی)، تهران، بوستان کتاب، چ ۳.
۱۶. کچوئیان، حسین، ۱۳۸۲، «رابطه اخلاق و سیاست و از سنت تا تجدد»، *فصلنامه علوم سیاسی*، قم، سال ششم، شماره ۲۳.
۱۷. کلباسی، حسین، ۱۳۸۳، «تجدد و سکولاریسم»، *نامه فرهنگ*، تهران، سال چهارم، شماره ۵۴.
۱۸. گنون، رنه، ۱۳۷۸، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیرکبیر، چ ۳.
۱۹. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۲، «تہاجم روح فاوست»، *روزنامه جام‌جم*، تهران، شماره ۹۵۴.
۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

